

История первобытной христианской проповеди до IV в.

профессор Николай Иванович Барсов

Предисловие

Сочинение Николая Барсова Э. О. Профессора С.-Петербургской Духовной Академии по кафедре Гомилетики, почетного члена Археологического института, действ. члена Императорского русского археологического общества, Киевского церковно-археологического общества и др.

Предисловие

Настоящее сочинение составляет часть моих чтений по истории христианской проповеди в С.-Петербургской Духовной Академии, в несколько сокращенном и упрощенном изложении, что сделано в виду назначения книги быть руководством по истории христианской проповеди для изучающих этот предмет, и в тоже время книгой для чтения в обществе, которому в настоящее время еще присущ тот интерес к первобытному христианству вообще и в частности к первобытной проповеди, который недавно возбужден был особенно деятельностью г. Пашкова, штундистскими и другими сектантскими движениями. Хотя настоящее сочинение представляет совершенно законченное самостоятельное целое, тем не менее, в виду многих наших мнений, которые могут быть найдены своеобразными, мы сочли полезным предпослать «истории проповеди трех первых веков» наше общее введение в курс истории христианской проповеди, в котором мы выясняем свою точку зрения на задачи и метод истории проповеди, доселе, в гомилетической литературе совершенно неизвестную, составляющую наше личное воззрение.

Как в первом на русском языке опыте методического изложения истории проповеди, в нашем сочинении, пред судом строгой критики, окажется, конечно, немало пробелов и слабых сторон, которые мы сами отчасти замечаем. К нашим критикам, замечания которых выслушаем с полным вниманием, мы обращаем слова древнего русского книжника: «возлюбленнии о

Христе отцы и братия и честнии господие: аще что обрящете поплзновенно, или безместно быти, Бога ради молим, покройте вашу мудростию и исправите, якоже вас умудри святой Параклит. О потрудившемся же в деле сем молитесь всеблагого Бога, а не кляните, да и сами прощения и благословения сподобитесь от Вседержителя».

Выход в свет совершенно приготовленной для напечатания «Истории христианской проповеди в IV веке» последует в непродолжительном времени.

11 сентября 1885 г. Н. Барсов.

Введение

§ 1. Содержание введения

Предметом настоящего сочинения будет история христианской проповеди от её начала до IV века. Считаю необходимым предварительно дать понятие: 1) о проповеди, 2) об истории проповеди и её видах вообще, 3) о порядке изучения истории проповедничества, а также о материалах и пособиях для неё.

§ 2. Понятие о проповеди

Под именем христианской проповеди разумеется открыто предлагаемое пред многими (1Тим. 6:12; 2Тим. 2:2) слово или учение о Христе, которое бывает или 1) возвещением (κήρυγμα, μαρτυρία, μαθητεία, εὐαγγέλιον) глагола Веры – ρῆμα τῆς πίστεως – Рим. 10:8), т. е. предварительным кратким сообщением людям о неведомой им дотоле единой истинной религии – Иисуса Христа, устрояющей в мире царствие Божие (Мк. 1:14), царствие духа и истины (Ин. 4:23), или 2) изложением и объяснением (διδαχή, διδασκαλία, ὁμιλία) самого Божественного учения Иисуса Христа, соединенное с наставлением и руководством людей в жизни, согласной с Его заповедями и учением. Первое – возвещение людям Иисуса Христа, как Спасителя мира, образует проповедь миссионерскую, огласительную, обращенную к неведущим дотоле Христа; второе – изложение и объяснение Его учения составляет проповедь внутреннюю, церковную, обращенную к чадам Церкви.

Из сказанного видно, что мы считаем ошибочным мнение тех гомилетов (а таких большинство)¹ которые понятие о проповеди ограничивают изложением и объяснением (ὁμιλία, διδασκαλία) учения Иисуса Христа, обращенным к верующим. В первоначальной заповеди Иисуса Христа апостолам о проповеди оба её вида представляются неразрывно один с другим: шедше, сказано в ней, научите (μαθητεύσατε) вся языки... учаще (διδάσκοντες) их блюсти вся, елика заповедах вам (Мф. 28:19–20). Назначение церкви в мире, по учению Иисуса Христа, состоит не в том только, да вси верующие приидут в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова (Еф. 4:13), но и в том, чтобы и иные овцы, яже не суть от двора сего, были приведены в ограду церкви, да будет во всем мире едино стадо и один пастырь (Ин. 10:15). Но како уверуют, говорит апостол, его же не услышат, како услышат без проповедающего (χωρίς κηρύσσοντος – Рим. 10:14)? По сему самым Господом предназначено, чтобы и проповедь огласительная или миссионерская продолжалась чрез все

время существования Церкви в мире, до скончания века, которое и последует не ранее, как проповедано будет евангелие во всем мире (Мф. 24:14; Мк. 13:10; Лк. 24:47; 1Тим. 3:16). А отсюда следует, что оба вида проповеди, как проповедь миссионерская – апостольская, так и проповедь внутренняя – церковная в равной мере могут и должны быть предметом как теоретических наставлений, так и исторического изучения. Главные руководственные наставления о проповеди внутренней или осноположения учения о ней извлекаются теорией проповеди не из иных каких-либо источников, как из наставлений о проповеди миссионерской, данных Иисусом Христом апостолам.

Затем во все времена церкви её великие учителя останавливали свое внимание на том обстоятельстве, что между самими верующими, как это указано неоднократно и в слове Божиим (Ин. 9:38; Лк. 17:5; 1Кор. 2:14; Иуд. 19; Иак. 3:15 и др.) замечаются два рода людей, настолько различных один от другого по степени духовной восприимлемости и уровню естественного развития, что и учительство внутреннее – церковное должно образовать в себе два особых вида, разнящихся между собою как по предметам, так в особенности по способам учения. Поэтому полный состав науки о проповедничестве образуют три части: 1) кериктика (от κηρύσσω), не в смысле учения о проповеди вообще, как определяет Штир (Stier) задачу своей Keryktik, а в смысле учения о проповеди собственно миссионерской; 2) катехетики – учение о проповеди как оглашенным, но еще не вступившим в церковь, так и тем простым людям, которые принадлежат к церкви от рождения, не обучены в необходимой мере истинам веры, по недостатку способов к образованию вообще, так что будучи христианами по имени, нередко имеют антропоморфические понятия о Боге, сохраняют языческие верования и нравы (такое понятие о катехетике близко подходит к тому, какое устанавливает о ней Пальмер в своей kathechetik), и 3) собственно гомилетики или учения о проповеди, предлагаемой людям, стоящим по естественному развитию умственных и духовных сил на более или менее нормальном

уровне и измлада обученным истинам Веры, нуждающимся поэтому не столько в сообщении им положительного религиозного познания, сколько в правильном направлении и руководстве в жизни и в разъяснении религиозного мировоззрения по отношению его к разнообразным сферам жизни естественной, какова, например, область научных знаний. Этот последний вид проповеди образует по преимуществу проповедь храмовую, церковную; тогда как два первые вида составляют область учительства и внецерковного, для которого в христианском в особенности обществе представляются многие и разнообразные способы, например обучение религии в школах и по домам. История Церкви Христовой и её литература не только указывают на этот тройственный состав учения о проповедничестве или учительстве церковном, на необходимость разграничения и разделения этих трех видов его, но и представляют обильный материал и руководства для каждого из них как в творениях св. отцов церкви и церковных учителей древних времен, так и в произведениях пастырей церкви нового и новейшего времени, каковы например, в нашей отечественной литературе «Труды благовестников слова Божия в Китае», письма протоиерея Ландышева, архимандрита Макария Глухарева, а в особенности проповедническая практика преосвященного Иннокентия Вениаминова, изложенная им в его официальных и неофициальных письмах и в материалах для его биографии, обильные корреспонденции позднейших миссионеров, а всего больше миссионерская литература западных христианских вероисповеданий, ведущих миссионерские журналы, имеющих особые весьма деятельные и хорошо организованные конгрегации и миссии. У нас в России в настоящее время имеет в этом отношении полную цену научная и учебная литература миссии противумусульманской. Не меньший материал существует для катехетики. Не говоря об огласительных поучениях святого Кирилла Иерусалимского, творении блаженного Августина о том, как оглашать людей необразованных (de catechizandis rudibus) и других позднейших памятниках учительства, в роде слова св. Тихона Задонского «о Яриле», в последнее время наша духовная литература много

трактует о проповеди специально для народа; обстоятельства времени указывают на необходимость систематизации этого материала и сформирование особой теории этой проповеди. Наконец, направление современной цивилизованной жизни, к сожалению, чем далее, тем более складывающееся в смысле апокалипсической теплохладности и полного разделения мысли и жизни или даже полного негласного отрицания христианства самими христианами, настоятельно требует существенного видоизменения в проповеди к этим классам, в её содержании и методе, такого видоизменения, которое делает эту проповедь предметом самостоятельной части науки. На практике эта отрасль проповеди давно уже вступила на новый путь у всех христианских исповеданий; поэтому и время теоретизировать эту практику также наступило. Современный религиозный кризис, представляющий много сходного с положением церкви Христовой в великий IV-й век, век не меньших, по напряжению и силе, чем нынешнее, рационалистических движений, представляет современному учительству христианскому великие образцы в этом роде.

Все три указанные вида проповеди объединяются в понятии учения о вере Христианской конфессионального, т. е. содержимого церковью, иначе – учения о вере церковной, в противоположность спекулятивно-философской концепции предметов этого учения, известной в древней церкви под именем гнозиса, которого хотя апостол и не отрицает безусловно, тем не менее исключает его из непосредственной сферы пастырского учительства, имеющего своею целью просвещение людей лишь необходимую для их вечного спасения верою в Иисуса Христа, удобовосприимлемую для всех, а не для некоторых лишь избранных, как гнозис. Потому-то святые отцы церкви, например Василий Великий, отказывались в своих проповедях трактовать о предметах веры по образцу арианства, которое представляло не что иное, как вид спекулятивных изысканий и рассуждений о предметах веры, генетически восходящих к гностическим спекуляциям Оригена, в свою очередь находившихся в отношениях если не генезиса, то аналогии к гностицизму I и II веков, памятниками которого в

области проповеди служат отрывки из гомилий Валентина, известные по строматам Климента Александрийского.

Выходя из понятия о проповеди, как наставлении в истинах веры и нравственности христианской, обоснованном непосредственно на символическом учении церкви, и обращенном ко всему обществу верующих во Христа, ко всем людям, ищущим спасения в Его церкви чрез веру и жизнь по вере, нельзя признать, вопреки установившемуся у гомилетов понятию, существенным признаком проповеди её назначение лишь для устного произношения. Хотя христианское пастырское учительное слово, в соответствие заповеди апостола поучать благовременно и безвременно, чаще устно лишь произносилось, чем прежде или после произнесения вместе с тем и письменно излагалось; но и на оборот весьма не редко вовсе не произнесенное изустно и не предназначаясь для такого произнесения, оно предлагалось в письменном изложении, сохраняя однако при этом все те свойства, какие требовались от общественного христианского учительного слова по самому понятию о проповеди, внутренние и внешние. В первые три века христианства бедственные обстоятельства церкви нередко делали невозможной устную проповедь в собраниях христиан и она вполне успешно и с избытком заменялась письменными сочинениями, которые были первыми произведениями христианской литературы: таковы послания предстоятелей более замечательных церквей к другим церквям, таковы «слова» – λόγοι первых христианских учителей, начиная с λόγος παραινετικός Ермия или ὑποτύπωσεων λόγοι Климента Александрийского. Самые апологии первых веков могут быть рассматриваемы как вид миссионерской – огласительной проповеди к язычникам. Те, другие и третьи сочинения имели все свойства проповеди, за исключением назначения для устного произношения: предлагались от лица церкви, содержа её учение – наставление в вере и увещание к жизни по вере; по изложению отличались качествами истинно ораторской убедительности и доказательности. Это обстоятельство необходимо иметь в виду историку христианской проповеди для того, чтобы не сознать себя в необходимости в каждом

данном случае доискиваться, был-ли тот или другой памятник церковного учительства словом устно произнесенным, чтобы признать его проповедью и дать ему место в истории проповедничества. Церковность слова, его общественность или назначение для всего общества христиан, наставительность и назидательность для верующих – этих одних признаков достаточно для того, чтобы тот или другой сохранившийся до нас памятник мог быть предметом изучения в истории проповедничества. В этом смысле в область проповедничества входят исторические сказания о мученичествах (например послание смирнской церкви о мученичестве св. Поликарпа), большая часть пасхальных посланий св. Дионисия, Александра и Афанасия Александрийских (за исключением посланий канонических, относящихся к области дисциплины церковной). С той же точки зрения нет надобности доискиваться, были-ли сначала устно произнесены трактаты Киприана и ряд сочинений, известных под именем книг (libri), как например liber exhortatorius Виктриция. Все произведения подобного рода могут быть рассматриваемы, независимо от вопроса о том, были-ли они произнесены, как памятники учительства церковного. Являясь пред христианами своего времени в виде памятников письменных, они получали для них чрез то лишь большую цену, в виду неудобоусвоимости их теоретически-аргументированного содержания, в случае одного устного произношения, при слабом интеллектуальном развитии «церковного народа» того времени. Вспомним, что λόγος – слова, подобные словам Афанасия «о воплощении Бога-Слова» и «против язычников» как и вообще учительство наиболее содержательное и доказательное, а равно проповедь наиболее убедительная ораторская, практиковавшая принципиальные и формальные требования ораторского искусства, то, что апостол называет словом премудрости и словом разума (λόγος τῆς σοφίας и λόγος τῆς γνώσεως) долго были возможны для устного произношения в немногих случаях, лишь в интеллигентных центрах греко-римского мира, и сделались явлением обычным и общецерковным не ранее, как с IV века. До того времени и во всей церкви при устном произношении вполне целесообразною

была лишь дидактика огласительная и катехетическая, да
гомилия экзегетическая.

§ 3. Христианское учительство, как предмет исторического изучения вообще

Следуя заповеди Господа Иисуса (Мф. 28:19–20) церковь Христова от времен св. апостолов и даже до сего дня не перестает благовествовать Спасителя мира неведующим Его и наставлять в вере и жизни тех, которые сподобились уже быть её чадами. На пространстве всей новой истории человечества, которая от Иисуса Христа и Его учения получила и свой внутренний характер и внешнее определение, непрерывно совершается в великом изобилии эта вероучительная деятельность церкви Христовой, составляя одну из трех Богоустановленных должностей в деятельности Богоучрежденного сословия пастырей церкви, посему именующихся учителями, а в общем составе деятелей исторической жизни человечества образуя великую духовно-нравственную, охранительно-зидательную силу. Сила эта видоизменяется в своих проявлениях, сообразно внутреннему росту (Еф. 4:13) Церкви, осложняясь и нарастая в своем содержании, под влиянием разных условий разнообразясь в своей внешней форме; то, в иные моменты исторической жизни человечества, заправляя всем её ходом и направлением, то иногда ослабевая в своем воздействии на неё, вообще-же совместно с прочими дарованными церкви силами, яже к животу и благочестию, созидая (οἰκοδομῆσας) царствие Божие в мире.

Таким образом христианская проповедь имеет весь характер и все признаки явления вполне исторического, и притом явления мирового или всемирно-исторического. Следовательно она может и должна быть предметом исторического научного изучения на ряду с другими великими деятелями всемирной истории, иначе – может иметь свою историю во всем объеме научного смысла и значения этого слова.

§ 4. История проповедничества, как отрасль истории цивилизации и культуры

История человечества и отдельных народов, равно как история частных отраслей жизни человечества и отдельных народов, как известно, имеет три главных вида: история фактическая или хронологическая (летописная), история прагматическая или генетическая, и история философская. Первая имеет предметом простую хронологическую последовательность событий, без классификации их по родам и не следя их взаимных отношений. Вторая группирует их по родам и видам, указывая последовательную связь между отдельными фактами каждого рода явлений и между родами явлений по периодам. Философская история, иначе история цивилизации и культуры, предполагая известными частные факты и их хронологическую и генетическую последовательность, исследует общие законы исторических судеб народов и человечества. Во всех трех родах, как по всемирной истории и истории отдельных народов, так и в истории частных сторон жизни человечества и народов, существуют обширные литературы. Но в этой колоссальной исторической работе людей науки, история развития христианского сознания человечества, иначе – история воздействия христианского учения на жизнь людей доселе не получила должного значения и развития... Как ни велико число сочинений в наличной, особенно западноевропейской, литературе – социологических, исторических, философских, специальных историй христианства и церкви, и монографически и эпизодически трактующих об историческом значении христианства и отмечающих различные факты его воздействия на те или другие стороны жизни человечества: доселе еще нет настоящей истории христианской цивилизации, истории осуществления и проявлений христианского учения в жизни человеческого общества и государства, которая в полной наглядной картине изобразила бы почти двухтысячелетний процесс постепенного перерождения человечества под

влиянием христианства и правдиво указала в современной жизни цивилизованного человечества все то, что дано ей христианством, что возникало под воздействием его – в области теоретических идей, внешнего быта, установлений общественных, гражданских, государственных и т. д. Дело в том, что в науке слишком рано появилось отрицательное отношение к христианству; начавшееся под влиянием такого отношения обособление её от области жизни церковно-религиозной, усилившееся в следствие совершенно неправильного отождествления учеными запада христианства с римским католицизмом, повлекло за собою игнорирование самых крупных фактов из истории христианского учения и его проявлений в жизни цивилизованного человечества, извращение их смысла применительно к предвзятым идеям и теориям, а нередко и полное невежество в отношении к необъятной области духовного творчества и словесной производительности христианства. Таким образом произошло, что, подводя итоги приобретениям человечества на поприще духовно-нравственного и культурного развития, много говорят о цивилизациях древне-арийской, индийской, греко-римской, семитической, магометанской, и т. д., но, иногда и не отрицая самого факта всестороннего и всеобъемлющего воздействия христианства на жизнь человечества, забывают отметить, что именно дано христианством и его учением человечеству, определить так сказать процентное содержание христианских идей и фактов в общем итоге современной цивилизации, забывают проследить со вниманием и тщательностью в подробностях тот процесс, каким в продолжение двух почти тысячелетий христианство видоизменяло нравственную физиономию личности и общества, перестраивало общественный быт, нравы и учреждения. А бывает иногда, именно в тех случаях, когда исследователи обнаруживают особенную склонность и симпатию к философским учениям новейшего времени – позитивизму, утилитаризму и т. д., что и самый факт воздействия христианства на жизнь человечества, бессознательно или преднамеренно, стушевывается при историческом изучении прошлых судеб человечества. Таким

образом едва не с самого момента зарождения философской истории человечества (в трудах Нибура, Вико, Гердера) является «история падения западной римской империи» Гиббона, проникнутая отрицательным отношением к христианству, затем сочинения французских энциклопедистов и английских философов конца прошедшего столетия, предпринявших войну по-видимому против римского католицизма, а в сущности против христианской церкви вообще. Позже едва явились сочинения Гизо («История цивилизации в Европе» и «История цивилизации во Франции»), как не замедлили последовать за ними сочинения Лорана,² Бокля,³ Дрэпера, Гексли, Лекки, Лейбокка, Тайлора; и т. д., оканчивая сочинением Лявеле о социализме. И в настоящее время, чем дальше, тем больше входит в обычай при оценке исторического значения христианства игнорировать его первоисточники и памятники его литературы, изучение которых, непосредственное и тщательное, одно только и может дать правильное понятие о предмете, – и щеголять ученым невежеством по отношению к ним.⁴ Несколько больше, чем в истории цивилизации, обращается внимания на словесные памятники христианства в истории всеобщей литературы, где нельзя миновать их по самой задаче такой истории. Но и здесь непосредственное изучение памятников христианской – церковной литературы можно встретить разве в монографиях, исследующих какую-либо одну личность или эпоху; в целых же системах или курсах истории литературы можно находить лишь поверхностные обзоры, иногда проникнутые отрицательной тенденцией и непониманием самой сущности дела. В большинстве случаев область христианской литературы считают здесь не подлежащей изучению на том основании, что это собственно область Богословия. А заниматься Богословием в истории всеобщей литературы считается неуместным. «Область латинских писателей (западных церковных писателей II и III веков), говорится например в одной «истории всеобщей литературы», издаваемой у нас целой корпорацией весьма почтенных ученых исследователей-специалистов, до того исключительная, их литературные интересы до того малы, их идеи до того

противоречат культурному развитию греко-римского мира, что изучение их может быть всецело возложено на патристику и изъято из ведения литературного обозревателя».⁵ В великом литературном и умственном христианском движении, вызванном ересями IV и V вв., приведшем в напряжение все лучшие умственные силы всего христианского мира и давшем столь обильные результаты в области христианской мысли, почтенный историк Курц видит значение лишь отрицательное: «едва ли, говорит он, христианство выдержало бы напор переселения народов и последовавшего за ним варварства, если бы оно не могло опереться на твердо определенную догму и резко обозначенное единство католической церкви».⁶ Всего замечательнее, что при таком отношении современной истории к памятникам христианского духовного творчества наши ученые преусердно изучают богословие – чистое богословие, т. е., символические и богослужебные сочинения, гимны и т. д. – древних индусов, арийцев, иранцев, китайцев и т. д. и т. д., как это мы видим в той же цитированной выше «всеобщей истории литературы», и, нужно сознаться, изучают превосходно. Значит, по установившемся в науке воззрению, богословие этих народов ближе к современной цивилизации и культуре и больше для неё значит, чем произведения литературы церковной – христианской. Такая антинаучная постановка этого дела не есть ли несправедливость по отношению к христианству? Неужели в самом деле историческое значение такого колоссального явления, как христианство и его литература, должно быть всецело предметом изучения лишь духовной школы и не имеет значения для науки исторической вообще?

В виду вышесказанного наука богословская вообще и в частности наука, имеющая своим предметом историческое изучение памятников христианской литературы и учительства письменного и устного, не в праве отклонить от себя возлагаемой на неё наукой мирской задачи: изучать памятники христианского учительства с целью, между прочим, по ним проследить историю христианского развития современного человечества, иначе – историю воздействия Богооткровенного учения Евангелия на жизнь человечества – бытовую,

общественную, гражданскую, государственную, политическую, на сколько такое воздействие совершалось путем церковно-учительного слова, – историю того участия, какое церковь и её учение непосредственно или посредственно принимали в поступательном движении человеческой мысли и переустройстве самой жизни. Такая задача истории проповедничества вполне достижима по свойству её предмета, потому что именно в памятниках церковного учительства и отразился со всею рельефностью этот исторический процесс, и всякий, кто вздумал-бы изучать этот процесс и вне науки богословской, помимо непосредственного изучения этих памятников, едва-ли может вполне достигнуть своей цели. Эта задача истории проповедничества сближает её с историей цивилизации и культуры как часть с целым, и таким образом история проповедничества в своем полном научном значении есть прежде всего часть истории христианской цивилизации. В этом направлении наша наука, можно сказать, не заявляла себя в литературе, хотя для того делается и уже сделана в ней в значительной мере подготовка. Как в изучении христианства вообще, так в частности в изучении его литературной и церковно-учительной производительности, церковь доселе ограничивалась своими непосредственными и, так сказать, насущными – внутренними церковными задачами. В церковной истории и её отраслях христианство изучается более само в себе, в своем внутреннем содержании и устройстве, чем со стороны его влияния на так называемую естественную жизнь человечества. Как гражданская наша история доселе изучает главным образом внешнюю жизнь государства, политическую и гражданскую, а не внутренний духовный рост народов в интеллектуальных и бытовых проявлениях их духовно-нравственного бытия, так и история церкви не дошла даже у протестантов далее истории догматов, т. е. хотя высших, но все-таки внешних продуктов духовного творчества церкви, хотя для всякого ясно, что и история христианского развития человечества, проявлений воздействия христианства на бытовую, общественную, гражданскую и государственную жизнь человечества и народов, отнюдь не должна быть чуждою её

задаче, потому что для этого воздействия собственно и установлена Господом в мире церковь с её учреждениями и деятельностью.

§ 5. История проповедничества как отрасль истории церковной и как наука самостоятельная

Представляя собою великого двигателя судеб нового человечества в его духовно-нравственном и культурном развитии, отражая в себе более или менее все шаги и степени этого развития, христианское церковно-учительное слово само в себе тем не менее есть главным образом вместилище и выражение христианских идей, последовательного раскрытия и нарастания христианского теоретического-догматического и нравственного учения. Понимаемая в этом смысле история христианской проповеди, очевидно, более непосредственно соприкасается с историей церкви и входит в состав её, представляя внутреннюю, т. е., наиболее существенную часть этой истории. Но независимо от этого так сказать филиального отношения к истории всеобщей и церковной, история христианского проповедничества имеет и вполне самостоятельное значение, свой самостоятельный круг предметов и свои задачи. В этом смысле она может быть и историей фактической – летописной, когда имеет своим предметом лишь ознакомление с фактами проповеди в их хронологической последовательности, и прагматической историей проповеди, когда, кроме того, озабочивается выяснением взаимных отношений между отдельными фактами, равно как их родами и видами, а главным образом – историей генетического развития типов проповеди, т. е.; последовательных изменений в её норме со стороны содержания, формы и – её отношений к тем деятелям истории, которые хотя находятся и вне её, но, в общем ходе развития цивилизации и культуры действуют совместно, одновременно и параллельно с проповедью, то в союзе и внутренней гармонии с нею, под её руководством или импонирующим влиянием, то совершенно вне её воздействия и нередко в духе противодействия ей и отрицательного отношения к её христиански-просветительной и образовательной тенденции. В этом отношении в судьбах и последовательном ходе

видоизменений церковного или общественного учительства христианского замечается та мудрая целесообразность и преемственность явлений, которая присуща всем великим историческим функциям общечеловеческой жизни, которая характеризуется генетическим образованием особей, видов и родов явлений из основных законов бытия предмета.

§ 6. Понятие о типе вообще и в частности – о типе проповеди

Определяя историю проповедничества в её тесном смысле, как историю генетического развития типов проповеди, мы должны здесь сказать подробнее о том, что такое тип вообще и в частности – тип проповеди, что такое генетическое развитие вообще и в частности – генетическое развитие типов проповеди.

Каждый единичный предмет, как известно, кроме основных его свойств, составляющих его природу, имеет троякого рода признаки: единичные, видовые и родовые. Фактическая история изображает каждый отдельный факт в нераздельной совокупности всех его признаков, составляющих его индивидуальный образ. Её задача сгруппировать и расположить в прагматической последовательности все, по возможности, явления, имевшие значение в истории. Но за частным, детальным изучением отдельных фактов и явлений может и должен следовать логический процесс обобщения, чрез отвлечение от частных явлений их видовых и родовых признаков, завершающийся определением общих законов известного рода явлений. Путем анализа отдельных фактов, чрез отвлечение и объединение в один образ из группы или агрегата частных явлений признаков родовых и видовых, получается нормальный образ предмета, т. е., стройная совокупность его признаков, соответствующих существу предмета, основным законам его бытия, притом признаков, существующих в действительности. Этот образ предмета и есть то, что называется типом, подобно тому, как из черт предмета, создаваемых творческою силою духа или фантазией, возникает идеал предмета, которого поэтому не следует смешивать с типом. В сфере предметов, не подлежащих изменению, этот нормальный образ или тип всегда один и тот-же;⁷ но в области предметов исторических, подлежащих изменению и усовершенствованию, он разнообразится и видоизменяется под разнообразными условиями, как внешними так и субъективными, а потому здесь возможна история, и притом

история не только последовательных отдельных явлений, но и история типов.

К числу такого рода явлений, конечно, принадлежит и христианская проповедь. Существование в её области, независимо от последовательного хода частных явлений, типов или нормальных форм и видов, устанавливает еще апостол Павел: (2Тим. 1:13) образ (ὑποτύπωσις) имей здоровых словес, их же слышал еси от мене, говорит он Тимофею (сн. Ин. 13:15). Эти типы проповеди и должны составлять преимущественно предмет гомилетического изучения. Много представляет фактическая история проповеди лжесловий и бабьих басен, но изучение их имеет лишь отрицательное значение и выходит за пределы Богословского образования, представляя непосредственный интерес разве историческому дилетантизму, и в самом крайнем случае для истории аномалий в духовной жизни человечества.

Как мы уже заметили, тип проповеди складывается из признаков её основных, родовых и видовых. Основные признаки суть основные законы проповеди, данные законоположниками христианского учительства и изложенные в Божественном откровении или слове Божиим. Родовые признаки типа проповеди возникают главным образом из совокупности внутренних – церковных условий существования проповеди в данный момент, каковы: общий характер церковной жизни в тот или другой период, положение проповеди в общем составе религиозно-богослужебного культа, церковно-канонические постановления относительно проповеди и теоретические правила и ней, господствующие в данное время, и т. д. Видовые признаки типа проповеди возникают главным образом из местных условий проповеди и из её внешних отношений, т. е., зависят от степени развития религиозного сознания в человечестве в данный период, от степени духовной, умственной и нравственной, зрелости того или другого церковного общества, и из характера отношений к церковному учению развивающихся вне непосредственного воздействия церкви деятелей исторической жизни человечества.

За всем тем и единичные признаки, характеризующие проповедь отдельного лица, и возникающие из субъективных качеств того или другого проповедника, не остаются совершенно вне всякого соотношения и воздействия при образовании типов проповеди: образование типов проповеди, совершалось путем как синтетическим – от общего к частному, от закона к явлению, так и аналитическим, от частного к общему; т. е. в одних случаях из общих законов и правил проповеди, преподаваемых законоположителями проповеднического служения, возникали единичные факты, образующие деятельность того или другого отдельного проповедника, в других из примера единичной деятельности развивалось общее правило и возникал тип проповеди. Достаточно вспомнить такие явления, как проповедь Оригена и Златоуста, а в новое время – Лютера и Мозгейма, Массильона и Боссюэта, Филарета и Иннокентия. При таком типическом значении единичной проповеднической деятельности отдельного лица неизбежно и в истории образования типов проповеди входить в рассмотрение единичной деятельности многих отдельных проповедников.

§ 7. Понятие о генезисе и генетическом развитии типов проповеди

Вообще говоря, генезис означает органическое образование последующих явлений известного рода из предыдущих того же рода по законам родотворения и видотворения. Он имеет место не только в образовании существ мира, но и в образовании ноуменов или явлений умственной духовной жизни, и следовательно, явлений человеческого слова. Во всякой вообще истории, как последовательном ряде явлений, нет ничего случайного; последующие явления с органической необходимостью генетически вытекают из предыдущих, хотя большею частью и без осязательной для простого наблюдателя очевидности. Случайное, как привходящее от внешних по отношению к природе предмета причин, составляет в жизни предмета нечто преходящее и не переходит в последующую генерацию явления в предмете, не составляет ни родового, ни видового его признака, а признак разве лишь единичный, характеризующий особь. Должен быть и есть действительно генезис и в последовательном развитии проповеди. Последующие роды и виды её возникают и развиваются в непосредственном соотношении с предыдущими. Принцип и факт генезиса в мировой жизни составляют основание и источник консервативной стихии жизни вообще, а в отношении к проповеди он устанавливает для неё обязательность её существенных признаков, лежащих в самой её природе, без которых она перестает быть явлением своего рода и вида. Генезис в церковном учении для проповеди узаконяет права предания церковного, делает обязательным пример представителей и выразителей консервативного начала церковной жизни, сдерживая и регулируя субъективное творчество, являющееся свободным производителем в области естественной жизни человечества, но не имеющее такого значения в Богословии и в деятельности, на нем основанной. Вот почему факты проповеди, стоящие вне генетического отношения к родам и видам предыдущим, получившие начало

под влиянием причин случайных, стоящих вне генетической процедуры христианского учительства в его целом составе, стоять и вне истории и нормального хода церковной жизни. Таковы, например, многочисленные проповеди католические предреформационного периода, равно как некоторые протестантские проповеди XVII столетия, занимавшиеся толкованием то Аристотеля и Виргиния, то какой-либо современной поэмы и уличных шансонеток, считавшие излишним пользоваться евангельскими текстами и упоминать самое имя Христа: они – не проповеди, потому что по причине вне-генетического их происхождения в них отсутствуют существенные родовые, и видовые признаки нормальной церковной речи.⁸ Нормальная проповедь та, новые явления которой возникают из существенных элементов однородных явлений предшествующих, имея главным импульсом и первоисточником основоположения христианского учительства, содержащиеся в евангелии. Но служа ручательством верности проповеди её первооснованиям, генезис её есть в тоже время гарантия и поступательного движения её в меру совершающегося развития и потребностей христианского общества. Созидаемая на основании апостол и пророк, сущу краеугольну самому Иисусу Христу, проповедь, развиваясь по законам родотворения и видотворения, проявляет, с течением времени, бесконечное разнообразие частных форм и видов; из евангельского зерна горчишна таким образом созревает то широковетвистое древо учительства церкви, которое обнимает собою все сферы духовно-нравственного существования и внешнего житейского быта людей, согласно словам апостола (Кол. 1:28): проповедуем, наказующе всякаго человека и учаще всякой премудрости, да представим всякаго человека совершенна о Христе Иисусе (καταγγελλόμεν, νοουθετούντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

§ 8. Главные деятели генетического образования типов проповеди

Наблюдая общий ход образования, по законам генезиса, типов проповеди на всем пространстве её истории, мы замечаем, что в этом образовании принимают участие три главных деятеля: 1) психологический источник или внутренняя творческая сила проповедника; с этой стороны начало христианского учительства характеризуется полным отсутствием личной самостоятельности человеческого духа, полным тождеством преподаваемого учения с Божественным откровением. Так проповедь Иисуса Христа есть само Божественное слово; равным образом в лице апостолов говорил сам Дух Святый (ни бо волею бысть когда человеком пророчество, но от Св. Духа просвещаеми, глаголаша святии). Здесь-же находит себе объяснение экстатическая проповедь глоссолатов, а равно речи пророфов первого христианского века. Личная самостоятельность церковных учителей возникает, прежде всего, из энтузиастического напряжения и преобладания в учителе чувства. Затем уже следует сознательная деятельность мысли, сначала в полной зависимости от откровения письменного и символического учения церкви, но чем далее, тем более принимая самостоятельный характер и разнообразясь до бесконечности под влиянием индивидуального строя духовных сил отдельных личностей и от разнообразных комбинаций личных умственных способностей и образования учителей, завершаясь спекулятивным богословствованием и исключительною деятельностью рассудочно-диалектической резонирующей силы; 2) материальное начало проповеди. Здесь начинается дело полнейшим объективизмом содержания учительных речей, доходящим до того, что все это содержание состоит в чтении св. писания (а отчасти и творений отеческих) – ἀναγνώσις προφῆτῶν καὶ ἐναγγελίου κηρυξία. Но чем дальше, тем больше содержание проповеди является произведением личного мыслительного творчества учителя: сначала состоя в

гомилийном объяснении библейского текста, затем в извлечении лишь мыслей из Св. Писания и наконец в совершенно свободном выборе предмета учительной речи из всех областей мысли и жизни; завершается же развитие проповеди в этом направлении наибольшею долею субъективизма проповеднического, выражающегося со стороны содержания – не только в своеобразном толковании символического учения церкви и применении его к обстоятельствам и потребностям слушателей, но и в изобилии так называемых частных мнений по вопросам, не предусмотренным и не предрешенным церковью символически, а со стороны внешней – не только в своеобразной ораторской концепции предмета, но и в полной самобытности формы, каковы, например, формы гимнологическая и поэтически-метрическая, какие находим в проповедях Ефрема Сирина и фалиях еретика Ария. 3) Формальное начало проповеди. Здесь все определяется пониманием существа христианской проповеди и её отношения к мирской риторике, сначала совершенно отсутствующей в проповеди, потом, чем дальше, тем больше, оказывающей свое воздействие на неё до тех пор, пока не составилось определение ораторства собственно христианского, призывавшего на служение проповедничеству и дарования и знания, но все-таки не мирившегося вполне с античною риторикой. От разнообразного размещения этих трех деятелей в проповедническом деле, от большей или меньшей степени участия то того, то другого в создании проповеди, возникают те разновидности в проповеди, из которых как образцы выделяются её типы.⁹

§ 9. Нормальная общая программа истории христианского проповедничества

Если строго держаться хронологической схемы истории, то общая программа истории проповедничества может быть представлена в следующем виде. Вся эта история делится на четыре главные части:

Часть первая: от начала христианства до Феодора Студита и Алкуина (1–810 гг. по Р. Х.):

I. период первый: от Р. Х. до Златоуста и Августина включительно:

Глава 1-я: от Р. Х. до мужей апостольских (1–70 гг.).

Глава 2-я: от мужей апостольских до Оригена и Киприана (70–220 и 250 гг.):

а) церковь восточная: от мужей апостольских до Оригена (70–220 гг.),

б) церковь западная: от апостольских мужей до Киприана (70–250 гг.).

Глава 3-я: от Оригена и Киприана до Евсевия Кесарийского и Илария Пуатьерского:

а) церковь восточная: от Оригена до Евсевия (220–325 г.),

б) церковь западная: от Киприана до Илария (225–350 г.).

Глава 4-я: от Евсевия и Илария до Златоуста и Августина:

а) церковь восточная: от Евсевия до Златоуста (325–407 г.),

б) церковь западная: от Илария до Августина (350–430 г.).

II. период второй: от Златоуста и Августина до Феодора Студита и Алкуина:

Глава 1-я: от Златоуста и Августина до Анастасия Синаита и Григория Великого:

а) церковь восточная: от Златоуста до Анастасия (407–561 г.),

б) церковь западная: от Августина до Григория Великого (430–590 г.).

Глава 2-я: от Анастасия и Григория до Феодора Студита и Алкуина:

а) церковь восточная: от Анастасия до Феодора (561– 810 г.),

б) церковь западная: от Григория Великого до Алкуина (590–800 г.).

Часть вторая: Средние века. От Феодора Студита и Алкуина до Лютера и Цвингли.

Глава 1-я: от Феодора Студита и Алкуина до разделения церквей и Бернарда Клервоского:

а) церковь восточная: от Феодора Студита до разделения церквей при Керуллании (810–1054 г.),

б) церковь западная: от Алкуина до Бернарда (800–1153 г.).

Глава 2-я: от разделения церквей и Бернарда до Георгия Схолария и Лютера:

а) от разделения церквей и Бернарда до Германа II-го, патриарха Константинопольского и Фомы Аквината (1054– 1250 г.):

аа) восточная церковь: от разделения церквей до Германа II-го (105–1250 г.),

бб) западная церковь: от Бернарда до Фомы Аквината (1152–1250 г.);

б) от Германа II-го и Фомы Аквината до Григория Паламы и Таулера:

аа) восточная церковь: от Германа II-го до Григория Паламы (1250–1350 г.),

бб) западная церковь: от Фомы Аквината до Таулера 1250–1350 г.);

в) от Григория Паламы и Таулера до Георгия Схолария и Лютера:

аа) церковь восточная: от Григория до Георгия (1350–1460 г.),

бб) церковь западная: от Таулера до Лютера (1350–1517 г.).

Часть третья: Новое время. От Георгия Схолария и Лютера до Боссюэта, Тиллотсона и Мозгейма.

Отд. 1-е: римско-католическая церковь: от начала реформации до Боссюэта (1517–1700 г.);

Отд. 2-е: протестантство и кальвинизм: от Лютера и Цвингли до Серена и Мозгейма (1517–1700 г.):

а) От Лютера и Цвингли до Арндта и Шпенера (1517–1680 г.),

б) от Арндта и Шпенера до Тиллотсона, Сорена и Мозгейма (1680–1726 г.).

Глава 2-я: от Боссюэта, Тиллотсона и Мозгейма до Шлейермахера (1726–1830 г.).

Часть четвертая: история русской проповеди.

I. Древний период – до Петровский:

1. Русская проповедь по святоотеческим и византийским образцам (X–XV века).

2. Русская проповедь на Юго-Западе под влиянием католической и протестантской гомилетики (XV, XVI и XVII века).

3. Учительство церковное в Великороссии в период патриаршества, до Петра Великого (XVI и XVII века).

4. Эпоха Петра Великого: реформа гомилетической теории в русской церкви. Феофан Прокопович. Стефан Яворский, Димитрий Ростовский, Гавриил Бужинский, Симон Кохановский и др.

5. Проповедники эпохи императрицы Елизаветы.

6. Проповедники времен Екатерины II и Павла. Св. Тихон, Георгий Конисский, Анастасий, Леванда, Амвросий Серебряков.

7. Митрополит Платон и его школа.

8. Митрополиты: Филарет Московский и Филарет Киевский, архиеп. Иннокентий Борисов, два Амвросия, Протасов и Подобедов, митр. Григорий Постников.

9. Иоанн, епископ Смоленский и проповедники новейшего времени.

§ 10. Более компактная и более удобоисполнимая программа истории проповеди

Изложенная программа, в трех первых своих частях более или менее общепринятая для прагматической истории проповеди, представляя известные достоинства в смысле правильности хронологической схемы и равномерности частей, имеет и некоторые существенные неудобства: многие части её, при современном состоянии науки, не могут быть выполнены по недостатку или и по совершенному отсутствию материала (таковы те отделы, в которых имеется в виду изучение византийской проповеднической литературы, начиная с IX века: недавние немногочисленные изыскания в этой области преосвященного Порфирия Успенского и несколько весьма серьезных статей архимандрита Арсения Иващенко еще недостаточно восполняют этот пробел). С другой стороны, эта программа вызывает более на фактическую – детальную разработку предмета, чем сколько допускает обобщений и синтеза, необходимого в виду выяснения генезиса типов проповеди, составляющего для нас главную задачу. Во многих отделах этой программы такой синтез несколько преждевременен (по недостатку фактической разработки материала) и едва-ли может быть успешным. А одно фактическое изложение (разумеется – подробное) предмета на всем пространстве программы при современном состоянии науки едва-ли было-бы по силам одному человеку. Так как наша задача в настоящем случае – не столько изложение и анализ фактов проповеди, сколько их синтез, отвлечение от частных фактов их общих черт, образующих типы проповедей, то мы предпочитаем для своего изложения следующий, более краткий и компактный план:

1) Часть первая, вступительная. Проповедь и учение о проповеди Господа Иисуса Христа и святых апостолов: основоположения христианского учительства. Проповедь Иисуса Христа и апостолов к последующему христианскому учительству находится в таком-же отношении, как Божественное

откровение или св. Писание к последующей христианской литературе: по своему Божественному достоинству первая сравнительно с вторым представляет величину несоизмеримую; это законоположительный период в истории христианской проповеди и должен предшествовать собственно истории проповеди, как отдельная часть. Он делится на две главы: а) проповедь и учение о проповеди Господа Иисуса Христа и б) проповедь и учение о проповеди святых апостолов.

2) Часть вторая. – Проповедь в период патристический или до разделения церквей. Это эпоха первоначального зарождения, постепенного развития и полного образования, а затем постепенного упадка и вырождения древних типов христианской проповеди. Эта часть: а) начинается изучением внутренней или церковной (в отличие от огласительной или миссионерской – κηρύγμα апостолов) проповеди (ὁμιλία, διδασκαλία) в век апостольский и при мужах апостольских до времени отделения агап от священнодействия Евхаристии, или до возведения проповеди на степень богослужебной принадлежности и как-бы составной части установившегося священного чина литургии; б) проповедь во II и III веках до Оригена; в) проповедь Оригена, его реформа проповеди, новые принципы и новый тип проповеди – Оригеновская гомилия; развитие искусственности в проповеди – школа Оригена; г) проповедь IV века: время полного образования и высшего развития всех древних типов проповеди, в особенности экзегетического, нравственно-аскетического, догматико-полемиического, практически-ораторского, типа Амвросианского и других смешанных. В каждом из этих отделов проповедь восточная рассматривается отдельно от западной в виду особых условий исторической жизни в той и другой половине христианского мира; д) восточная проповедь: аа., от Прокла до патриарха Фотия и бб., от Фотия до завоевания Константинополя турками и вв., в позднейшее время. Вырождение и упадок древних святоотеческих типов проповеди, начало, развитие и безусловное господство гимнологических, риторических и диалектических (восточно-схоластических) методов учительства; редкие светлые проблески и случаи

возвращения проповеди к лучшим образцам древней эпохи; д) западная проповедь в V–VIII веках: Максим Туринский и папа Лев Великий; Григорианский (Григория Двоеслова) тип проповеди; е) очерк истории теоретического учения о проповеди в патристический период: учение о проповеди Златоуста., Амвросия, Иеронима, Августина и Григория Двоеслова; ж) синтетическое обозрение всех древних святоотеческих типов проповеди на основании теории и практики проповедничества в патристический период.

3) Часть третья: проповедь на Западе от Григория Двоеслова до реформации: проповедь под влиянием мистики (Бернард Клервоский и Таулер) схоластики (Абеляр, Бонавентура, Фома Аквинат), возрождения наук и искусств и гуманизма. Период постепенных отступлений от нормальных типов проповеди христианской, возникновение новых элементов содержания проповеди, новых псевдо-искусственных форм построения и изложения (схоластически-риторических и стихотворных) и – совершенного извращения основных черт учительства христианского.

4) Часть четвертая: значение реформации в истории проповеди и история типов проповеди в протестантстве и реформатстве, и, под влиянием протестантизма, в католичестве. Период выработки формальной христианской гомилетики и образование новых типов проповеди (Лютер, его постиллы и Tischreden, его Pastorale; Меланхтон, Бренд и Бухенгаген; Шпенер – его pia desideria и collegia pietatis; Арндт; Мозгейм. Значение XVII и XVIII века в истории проповеди на Западе. Художественно-ораторский тип проповеди католической (Боссюэт, Массильон, Бурдалу, Флешье и др.). Типы проповеди реформатской: Кальвин, Сорен, Тиллотсон. Позднейшие типы проповеди на Западе: Шлейермахер, Лямене, Вентура, Лякордер, Вине, Моно, Прессансе, Спуржон.

5. Часть пятая. Типы проповеди отечественной – русской. 1) Проповедь в древней России под влиянием образцов святоотеческих и византийских; 2) проповедь под влиянием латино-польских образцов и западной – протестантской и католической – гомилетики XVII и XVIII века (южно-русская

проповедь, Стефан Яворский и Феофан Прокопович); 3) проповедь времен Императрицы Елизаветы и Екатерины II (публицистический и социологический тип проповеди в древней вселенской церкви, на Западе и в проповеди русской; его теория и история; его норма и злоупотребления); 4) тип проповедей св. Тихона и Леванды; 5) ораторски-художественный тип проповеди (Гедеон Криновский, Георгий Конисский, Анастасий Братановский, митрополит Платон, митрополит Филарет Московский, митрополит Филарет Киевский, Иннокентий); в) типы проповеди, существующие в настоящее время в православной церкви, – их отношение к типам святоотеческим и западно-европейским.

Из этого краткого перечня предметов, входящих в состав нашего курса, видно, что мы различаем собственно два вида типов проповеди – древние (от II века до Григория Двоеслова) и новые (от Реформации до наших дней). Первые характеризуются с одной стороны непосредственностью своего происхождения, являясь более как продукты личного творчества представителей церковно-учительного слова, чем воздействия теории; с другой – преобладанием материального начала проповеди над формальным, осложнениями в содержании более, чем видоизменениями в форме; отрицанием формы ради качеств содержания. Печать отрицательного отношения к ораторскому искусству языческой древности лежит как на проповеднической практике отцов церкви, так и на их гомилетической теории, настаивающей на нормальных внутренних качествах проповедника и на нормальном содержании проповеди, – то отрицающих, то игнорирующих, то лишь терпящих некоторое воздействие классической формальной риторики, и лишь в лице величайших представителей проповеди патристического периода представляющих начало, самобытного, собственно христианского, ораторства, с своеобразными, отличными от античных, формами речи, приемами построения и изложения. Новое время представляет историю развития формальной стороны проповеди, создание типов речи по началам ораторского искусства, понимаемого не в специально-античном,

а в общечеловеческом смысле слова, возникающего не из рабского воспроизведения ранее существовавших форм, а из общечеловеческих эстетических принципов, формально примененных к изложению христианского учения с церковной кафедры.

Между этими двумя, столь отдаленными одна от другой хронологически, эпохами, лежит многовековой период переходного времени – от Григория Великого до Реформации, оставшийся совершенно бесплодным для нового времени, период форм проповеди своеобразных, но ненормальных, уродливых, отвергаемых современной гомилетикой всех исповеданий, потому не сохранившихся, исчезнувших бесследно в истории. В своем курсе мы касаемся их как фактов истории, имеющих отрицательное значение, объясняющих собою, какою проповедь, верная своим первооснованиям, не должна и не может быть, – и как явления, характеризующего эпоху, а потому и имеющего историческое значение. Подобные ненормальные явления в области проповеди имели место в виде редких исключений, иногда и в патристический период, как и в новое и новейшее время. Но в истории генетического развития типов проповеди, т. е., её нормальных видов, как имеющей назначение между прочим и дидактическое – значение исторической гомилетики, в некотором смысле заменяющей гомилетику теоретическую, мы их обходим или же упоминаем мимоходом, с возможною краткостью.

§ 11. Замечания о материалах, источниках и пособиях для изучения истории проповедничества

Окончить свои предварительные замечания нам следовало бы полным изложением литературы предмета. Но эта литература так обширна, что сама по себе может составить предмет особой книги. Главнейшее из неё исчислено, впрочем, во введениях в тех сочинениях, которые служили и для нас, между прочим, ближайшими пособиями, именно: 1) Paniel: *progmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit*, Leipzig, 1839–1841. 2) Lenz: *Geschichte der christlichen Homiletik*, Braunschweig, 1839. 3) Nesselmann, *Buch der Predigten*, собственно в ней *Uebersicht über die Entwicklungsgeschichte der christlichen Predigt*, Elbing, 1858. 4) Harnak, Th., *Praktische Theologie*, band 2, *Theorie und Geschichte der Predigt*, 1878. 5) Lutz, *Handbuch der Katholischen Kanzelberedsamkeit*. Tübingen, 1851. 6) Dr. Rich. Rothe's: *Geschichte der Predigt...* Bremen, 1881. и др. Прочие статьи и монографии предпочитаем указывать в надлежащих местах в самом сочинении, в примечаниях. Позволяем себе заметить, что ко всем вообще пособиям мы относились отнюдь не рабски. Много приходилось нам работать по первоисточникам, которые, к счастью, все собраны у Миня, в его известном *Patrologiae cursus completus*, почти не оставляющем надобности обращаться к прежним изданиям святоотеческих творений. Патрологией Миня мы лично для себя и находили возможным довольствоваться: у него собран такой богатый научный аппарат, в виде исследований об отцах-проповедниках из предшествующих изданий их творений, какого достаточно и для более специального изучения этих творений, чем какое предполагаем мы. Но мы нашли необходимым в своем обзоре указывать в надлежащих местах и старые, почти все без исключения, издания святоотеческих проповедей, в виду того соображения, что дорогое издание Миня составляет библиографическую редкость и имеется далеко не во всех даже главных библиотеках, так что на всю Россию едва ли придется и десять полных экземпляров этого издания. Между тем издания,

предшествовавшие патрологии Миня, имеются большею частью и в семинарских, и в университетских, и во многих частных и публичных библиотеках, и мы думаем, что ученые силы, имеющиеся уже у нас не в малом количестве и в провинции, которые могли бы быть направлены к самостоятельному изучению предмета, не будут в претензии на нас за эти указания в нашем компендиуме.¹⁰ Что касается русских переводов святоотеческих творений, то хотя они значительно облегчали нам работу, тем не менее во многих местах проверка их по подлинникам, с целью более точного определения смысла речи, оказалась далеко не излишнею. Что касается вышеуказанных и других иноязычных пособий, то кроме того, что приходилось отбрасывать многие из находящихся в них устаревшие уже, или вовсе не научные, воззрения, поправлять взгляды протестантские и католические, нам приходилось дополнять содержащиеся в них указания и сведения нашими личными изысканиями. До какой степени недостаточны были для нас в этом отношении те пособия, какими нам пришлось пользоваться, видно из того, что лучшее, относительно, сочинение в этом роде (не смотря на то, что написано пятьдесят лет тому назад), лучшее в том смысле, что ближе всех стоит к первоисточникам и к ученому аппарату, собранному предшественниками Миня, *Geschichte* Паниля, кроме тех многочисленных фактических пробелов, какие могли быть пополнены только на основании следовавших за ним изданий, страдает постоянно протестантской тенденцией, в которой легко узнается горячий сторонник Неандера: тенденция эта сказывается и в усилиях автора поставить христианское учительство в генетические отношения то к юдаизму (в вопросах о епископстве и пресвитерстве по отношению к праву учительства и др.), то к язычеству (происхождение епископата в христианской церкви, отношение христианского экзотеризма и мистагии к мистериям), в протестантском желании не различать у Тертуллиана православных сочинений от монтанистических, в односторонней тенденции при самом выборе проповедей и при оценке их и т. д. и т. д. Во всем сочинении Паниля трудно найти главу, в которой объективную

научную истину не приходилось бы высвобождать от примесей и наростов, происходящих из личных понятий автора.

Не мало имеется исследований о св. отцах-проповедниках и в русской литературе, особенно в журналах: «Христианское Чтение», «Воскресное Чтение», «Православный Собеседник» и «Прибавления к творениям св. отцов, издаваемым Московской Духовною Академией» (смотри по указателям к этим журналам). Лучшие из этих исследований находятся в издании Московской Академии (особенно заслуживают внимания статьи, принадлежащие многоученому перу протоиерея А. В. Горского); но и здесь эти биографии, предпосланные изданию сочинений св. отцов, во-первых вовсе, большею частью, не содержат в себе необходимых библиографических исследований о проповеднических произведениях св. отцов, – что совершенно непонятно в сочинениях, прилагаемых к изданию самих творений; во-вторых по содержанию все они – патристические, а отнюдь не гомилетические. Статьями собственно по истории проповедничества богаты «Труды Киевской Духовной Академии», где много уже лет печатает свои эпизоды из истории христианской проповеди достойный преемник Я. К. Амфитеатрова, досточтимый профессор В. Ф. Певницкий. которого вполне справедливо можно назвать первым русским гомилетом нашего времени. «Историческое учение об отцах Церкви» преосвященного Филарета Черниговского – необходимая справочная книга, но не более; содержащиеся в этом сочинении этюды большею частью представляет не что иное, как составленные на скорую руку компиляции, в которых автор говорит нередко словами статей, которыми он пользовался, не упоминая о том, и выбирая из них не всегда удачно, так что при чтении его книги знакомство с другими русскими сочинениями, которыми он пользовался, отнюдь неизлишне. Лучшее в этой книге – библиографический аппарат, страдающий, впрочем, весьма нередко ошибками в цитатах.

Часть первая. Первооснования и основоположения христианского учительства: учение о проповеди и проповедь Иисуса Христа и св. апостолов

Основания иного никтоже может положить паче лежащего, еже есть Иисус Христос (1Кор. 3:11).

Наздани на основании Апостол и пророк, сущу краеугольну самому Иисусу Христу (Еф. 2:20).

Глава I. Проповедь и учение о проповеди Иисуса Христа (первооснования христианского учительства)

§ 12. Значение учительного слова в Христианстве

Человеку, по самой его природе, свойственно жить жизнью духовною, иметь известное теоретическое мировоззрение (философия и религия) и основанные на нем принципы практической-нравственной деятельности, такой или иной нравственный идеал. Зрелость человеческого общества измеряется степенью его духовности, степенью законченности и ясности его теоретического мировоззрения и нравственного идеала.

Ко времени Иисуса Христа духовная жизнь в человечестве иссякла и оскудела до последней степени; не было более в нем никакого вида духовного творчества и духовной производительности; не было ясно сознаваемого и крепко содержимого теоретического мировоззрения, ни научного, ни религиозного. Прежние религиозные и научные учения утратили всякое значение; попытки новых компилятивных построений не имели успеха. В сфере теоретического мировоззрения господствовал полный скептицизм, все разрушавший и ничего не создававший; в области нравственных идеалов царила грубейшая гнусная чувственность (Рим. 1).¹¹ Господь Иисус Христос явился в мир да разрушит эти дела диаволя (1Ин. 3:8), явился возродить человечество духовно, восстановить погрязшие права человеческого духа. Дух есть Бог, и иже кланяется ему, духом и истинною достоин кланяться, провозгласил Спаситель мира (Ин. 4:24). На сие Аз в мир приидох, да свидетельствую истину (Ин. 18:37). То есть Иисус Христос не только возродил духовное начало в человечестве, дал ему вновь бытие, но дал ему и жизнь, объект его деятельности, содержание для мысли и чувства – истину, Свое Божественное учение.

Средством для восстановления духовной жизни в людях, для преподания им истины, Господь избрал учительное слово. Правда, на первых порах существования христианства мы видим еще другое средство распространения и утверждения в мире учения Иисуса Христа, именно чудеса; но они были лишь

временным чрезвычайным Божественным даром человечеству. Хотя чудеса *impliciter* всегда присущи церкви и всегда возможны, ибо в ней присно пребывает Дух Святой, – но, как видно, по усмотрению Божественного Промысла, они не всегда надобны, потому что тех обыкновенных нормальных средств, какими Церковь обладает по самому своему учреждению, бывает достаточно для её целей.¹² Главным из таких нормальных средств, в сфере распространения и утверждения христианства, служит учительное слово. Когда возлюбленный ученик Иисуса Христа, между самими самовидцами Ипостасного Слова Богослов, лучший истолкователь учения своего Божественного Учителя, начинает свое Евангелие: «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог было Слово», то это заимствование подобия для объяснения взаимных отношении двух ипостасей в Божестве от взаимного отношения двух сил в духовной природе человека – ума и слова – не указывает ли уже на особое, не имевшее дотоле нигде в религиях места, значение слова, как органа религии, в христианстве?¹³ Великое сравниваемое возвышает и то, с чем оно сравнивается. Действительно, подобно тому как до христианства даже в наиболее совершенной религии, также Богооткровенной, иудейской, религиозное учение восходило лишь до идеи монотеизма, и не было открыто и ясно выраженного учения более возвышенного и таинственного – об ипостасях в едином Боге, и только с пришествием в мир Иисуса Христа, когда ипостасное Слово стало плотью и обитало между людьми, от века утаенное и самим ангелам несведомое таинство открылось людям: так только с появлением в мире христианства слово учительное получило все свое значение в духовной жизни людей, сделавшись насущною принадлежностью религии, необходимым средством для того, чтобы сделать достоянием человечества единое истинное учение, содержащее в себе всю глубину премудрости и разума Божия, – утаенное от премудрых и разумных открыть самым младенцам (Ин. 11:25). Шедше проповедите евангелие всей твари (Мк. 16:15). Шедше научите вся языки (Мф. 28:19). Не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих (Мф. 4:4, Лк. 4:4).

Еже глаголю вам во тме, рцыте во свете, еже во уши слышите, проповедите на кровлех (Мф. 10:27). Испытайте писаний (Ин. 5:9). Проповеждь слово, настой благовременно и безвременно, запрети, умоли, со всякою кротостию и долготерпением (2Тим. 4:2). Како призовут, в него же не вероваша, како уверуют, Его-же не услышаша, како услышат без проповедающего? (Рим. 10:14). Аще благовествую, несть ми похвалы, нужда бо ми належит; горе же мне, аще не благовествую (1Кор. 9:16). Так говорит христианство. Всякая другая религия стремится быть мистерией, окружает себя обаянием и привлекательностью таинственности. Одно христианство есть всецелое откровение Божества миру и стремится дать все то знание Божества, его законов и велений, какое только возможно для людей. Обращая внимание людей на глубину богатства премудрости и разума Божия, оно говорит: могий вместити, да вместит (Мф. 19:1, 2), да будет Бог всяческий во всех (1Кор. 15:28); да вси приидут в меру возраста исполнения Христова (Еф. 4:13). Все религии действуют более повелением и устрашением, положительною властью внешнего закона и обаянием внешнего культа. Одно Христианство обращается прежде всего и главнейше к свободному человеческому сознанию и ведет от духовного рабства к свободе чад Божиих (Рим. 8:21) и этих целей оно достигает не иным способом, как главным образом посредством учительного слова.

В языческих религиях не было учительного слова в смысле проповеди.¹⁴ Высшее религиозное знание в них являлось в виде мистерий, доступных лишь жрецам; а на долю непосвященных оставалась одна обрядность.¹⁵ Теоретическое мировоззрение язычества содержалось не в религиях, а было достоянием философии, часто становившейся в оппозицию религии; попытки соединить или согласить одно с другим были безуспешны. В Христианстве высшее мировоззрение – понятия о предметах высшего порядка – сообщается как религиозное учение, но сообщается как предмет свободного разумного восприятия компетентными для такого восприятия органами нормальной духовной природы людей. Потому единственное средство его распространения между людьми, каким действуют

провозвестники его – учительное слово, проповедь, излагающая, изъясняющая и доказывающая Богооткровенную истину, а единственное средство восприятия учения – свободное верование в него и разумное убеждение в его непререкаемой истинности. Это прежде всего должны знать те ревнители свободы, которые останавливаясь на случайных явлениях церковной истории, имевших место в те или другие периоды её, обвиняют церковь в фанатизме, обскурантизме и тому подобных свойствах, как прирожденных ей качества. Напрасно также протестанты думают, что сделавшись достоянием и обязанностью пастырства, учительство церковное аристократизируется. Правда, еще апостолом сказано: не вси бывайте учителя, но потому сказано, что не все могут быть, не все способны быть учителями, если бы и хотели; но за то, по учению церкви, кто может быть учителем, т. е., кто призван к тому и имеет для того все потребные качества, тот должен быть учителем: аще благовествую, несть ми похвалы, говорит апостол, нужда бо ми належит; горе же мне, аще не благовествую. Что касается обвинения церкви в фанатизме, то на это обвинение дает ответ сам Иисус Христос, когда ученикам своим, хотевшим свести огонь с небесе на нечестивое селение, отказавшееся принять их Учителя, сказал им: не весте, коего духа есте вы. Христианство действует на людей лишь убеждением, а не внешним принуждением, как например магометанство, даже не одним повелением внешней заповеди, как иудейство.

Нет в христианстве и тайн, в смысле древних языческих мистерий, т. е., истин, которые будучи вполне понятны для ума каждого, остаются достоянием лишь некоторых, например сословия жрецов и лиц, особо посвященных. Каждый получает в христианстве по мере своей восприимлемости, по мере своей духовной зрелости, а цель церкви, её домостроительства и путевождения (πεδαγωγιᾶς) – состоит в том, да вси приидут в меру возраста исполнения Христова, да будет Бог всяческая во всех. Правда, в церкви в древности существовало разграничение учения огласительного и учения тайноводственного; но это разграничение касалось лишь метода

учения, а не объема знаний, не количества истины, и имело значение единственно по отношению к степени восприимлемости верующих, указывало лишь на неизбежную постепенность в усвоении людьми Божественного учения: оглашенным преподавалось учение элементарно, более совершенным в вере – специально; это – тоже, о чем говорит апостол, когда советует одних питать млеком, а других – твердою пищей. Затем и оглашенные с течением времени не лишались права познания всей полноты христианского учения. Мало того: церковь давала всем своим чадам полную свободу исследования своего учения вне символа, если это не вело к отрицанию исследующими её верховенства, её высшего авторитета, ей одной единственно принадлежащей высшей и полной компетентности в решении вопросов веры. Вслед за духовным ростом тела церкви, т. е., всех верующих в их полном составе, она прогрессировала в развитии своего символического учения; последующие символы и вероизложения полнее предыдущих; побуждение для этого пополнения и самый материал для него церковь учащая брала в богословствовании отдельных лиц и обществ, устраняя лишь из него суждения погрешительные и ошибочные, и давая свою непререкаемую и непогрешимую санкцию («изволися Духу святому и нам») тому, что пройдя чрез горнило общесоборного суждения, руководимого Духом святым, должно было получить значение неизменного правила веры. Церковь не осудила, напротив, признала по преимуществу своим Богословом, Григория Назианзена, не смотря на то, что у него много мнений, не содержащихся в символических вероизложениях.¹⁶ Она отвергла многие мнения Оригена (в том числе и мнение об эсотеризме и экзотеризме в области христианского учения), но самого Оригена не осудила за его свободомыслие. Самый догмат, как справедливо думает один из наших светских богословов Ф. Г. Тернер¹⁷ церковь дает не как адекватное определение сущности предмета, им обозначаемого, а как установление границ, предупреждающих вторжение в недра Церкви ложного толкования христианской истины; так что догмат имеет значение более отрицательное, чем

положительно-объяснительное. Догмат в области религиозной мысли есть тоже, что правило в области жизни. Как правило есть следствие человеческого несовершенства в области жизни, так догмат есть следствие несовершенства в области мысли. Таким образом кто может идти дальше догмата, ему не запрещается; отсюда является в святоотеческой и вообще христианской литературе обширная область так называемых частных мнений о предметах веры.

Одним словом, предел познания Божества и его откровения в христианстве полагается не самим откровением, а естественною слабостью сил человеческой природы и их испорченностью. Аз есмь свет миру, говорит Иисус Христос, и ходяй по мне, не имать ходити во тьме (Ин. 8:12). Несть тайно, еже не явится, ниже бысть потаено, но да приидет в явление (Мк. 4:22). Бог свет есть, говорит его возлюбленный ученик, и тьмы в нем несть ни единыя (Ин. 1:5). Эти слова Иисуса Христа и его апостола характеризуют христианство как религию просвещения, которая обращается к свободному человеческому сознанию, убеждает и научает людей. Вот почему слово учительное составляет существенную принадлежность и характеристическую особенность христианства. Это необходимо помнить тем, кто хочет думать, что пастыри церкви суть и должны быть лишь совершителями Богослужений: нет, они не только преподают Божественную благодать в таинствах, и служат посредниками между Богом и людьми в молитве, но – и наставники людей в истинах учения Христова. Самое право или власть «вязать и решить» совести людей, данная Иисусом Христом пастырям церкви, получает значение постолику, постолику ей предшествует обязанность поучать людей. Иже сотворит и научит, сей велий наречется в царствии небеснем.

§ 13. Сущность христианского учительного слова и его родовые признаки

Когда Пилат, окончив свой суд над Иисусом Христом, спросил его: а что такое истина (Ин. 18:38), выразив в этих словах и свой личный и всего современного ему образованного мира безнадежный скептицизм: то Иисус Христос ответа не дал ему, так как напрасно было бы объяснять тогдашнему образованному римлянину, что должна быть истина как реальность, как сущность духовной жизни человечества, что она действительно есть, что, явленная миру в начале, когда многочастне и многообразне Бог глаголал во пророках, но забытая и непознанная людьми в должной мере, она вновь принесена в мир Им, Сыном Божиим, во всей полноте. Но не дав ответа на этот вопрос Пилату, Иисус Христос дал его человечеству в лице своих учеников в своем учении. Отче святой, молился Он Отцу, Аз дах им слово Твое... святи их во истину Твою: слово Твое есть истина (17:17). В этих словах Иисуса Христа содержится для нас определение природы христианского учительного слова. Они имеют не только тот смысл, что в Слове Божием нет ничего ложного или сомнительного, что оно есть сама истина: они значат, что христианство дает человечеству в своем учительном слове ту всесовершенную истину, исканием которой человечество напрасно томилось столько времени, и которой все-таки не обрело, изнемогши и осуетившись помышлениями своими, изменивши славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека. Эта «истина» есть совокупность всего теоретического мирозерцания, содержимого церковью, та феология, космология и антропология, которые содержатся в учении Иисуса Христа и апостолов, представляют совершеннейшее решение всех вопросов бытия, полнейшее удовлетворение потребностям духовно-нравственного существования. Эта истина дана миру именно Иисусом Христом: благодать и истина Иисус Христом бысть (Ин. 1:17), ибо Он исполнь благодати и истины (Ин. 1:14) и пришел в мир именно для того, чтобы свидетельствовать истину

(Ин. 18:37), – чрез него Бог глаголал людям (Евр. 1:1) слово Свое, которое есть истина (Ин. 17:17). И так стоит человечеству познать эту истину, и истина освободит его и от того томления духа, какое было уделом античного человечества пред пришествием в мир Сына Божия, и от других всяких зол и социальных недугов (Ин. 8:32), его удручивших. После того, как в учении Иисуса Христа мир получил ответ на скептический вопрос Пилата о том, что есть истина, как скоро сделалось ведомым миру, что эта истина есть мирозозерцание, теоретическое учение, христианства, – воззещение и изъяснение миру этого учения составляет главный предмет деятельности церкви в мире, назначение её в истории человечества. Отсюда следует, что христианское учительное слово в своем первоисточнике, по своей природе, есть не что иное, как изложение теоретических начал мирозозерцания и деятельности человечества, преподанных ему Иисусом Христом. Вне этих начал, в сфере церкви, от лица её авторитета, немислима проповедь каких-либо иных учений. Иначе: в христианской проповеди не может быть одно так называемое в ораторстве «частное содержание»: «общее содержание» – начала христианского учения – есть необходимое основание всякой проповеди христианской, её родовой признак.

В этом состоит существенное отличие учительного слова церкви Христовой от античного и всякого другого слова ораторского. Ораторство древне-классического мира не было изложением и интерпретацией мирозозерцания, не излагало учения теоретического. Во всех трех видах – судебном, изобразительном и совещательном – оно было строго практическим, утилитарным, т. е. имело своей задачей удовлетворение непосредственных практических нужд отдельной личности или общества. Принципиальная сторона в языческом ораторстве или вовсе отсутствовала, или же если и была, то в виде не общих, т. е. общепризнанных и общеобязательных начал учения, а в виде личных принципов оратора: у каждого оратора была своя философия, свое мирозозерцание, с точки зрения которого он и трактовал те или

другие частные факты. Религия язычества не признавалась интеллигенцией, ораторствовавшей на форуме или суде. Но не так в христианстве: христианская проповедь есть, прежде всего, изложение теоретического мировоззрения, и притом не личного мировоззрения проповедника, а учения данного свыше и авторизованного церковью в качестве символического, т. е. общеобязательного для всех верующих. Внешние практические интересы жизни – личной, общественной, государственной – не суть непосредственные предметы её заботливости: царство мое не от мира сего, сказал Иисус Христос. Все, относившееся к области так называемой гражданственности, непосредственным образом отнюдь не входило в область учения евангельского. Иисус Христос имел целью внедрить в умы и сердца людей свое учение теоретическое, свою истину: по мере усвоения этой истины людьми она скажется и в их жизни, частной, бытовой, общественной, гражданской и государственной, но не в виде какого-либо института непосредственно исходящего от самого Бога, не в виде внешнего повеления и узаконения относительно тех или иных отправлений той или иной стороны этой жизни, а в виде сознательного и свободного акта личного разума вещей и личной самодеятельности людей, проникнутых учением истины и делающих из неё практическое применение. При правильном понимании учения Спасителя мира между людьми не могло не образоваться единомыслия, солидарности и однообразия во всех отправлениях и жизни внешней. Отсюда возникли сами собою, путем органического развития данных в откровении начал жизни и деятельности одинаковый для всех склад житейского, частного и общественного быта, общественных и гражданских учреждений и законодательств, самой государственности, как высшего продела развития естественной жизни человечества, – одним словом должно было возникнуть то, что ныне называется христианской культурой и христианской цивилизацией. Поэтому изложение, изъяснение и подробная аргументация христианской истины, христианского теоретического мировоззрения, проведение этого мировоззрения в личную духовную жизнь людей, в личное понимание, в строй личных чувствований и желаний – такова

непосредственная, ближайшая сфера учительства христианского. Уже тогда, когда теоретическое учение сделалось достоянием людей, проникло в их разум, волю и чувство, оно сказалось и известными практическими результатами в сфере внешней деятельности и жизни людей, в её разнообразных проявлениях: в кругу личного быта, в строе учреждений общественных, гражданских и государственных. Но это имело место уже после того, как исчез в понятиях и нравах людей паганизм, и на место субъективной деятельности личного разума в жизни людей стала объективная вера с её законами и заповедями. Хотя многие отцы церкви с немалым уважением относились к античной философии, находя в ней остатки откровения первобытного, согласно словам апостола о значении религии естественной («закон не имущее, естеством законная творят, послушествующей им совести»), но вообще христианство, как Божественное откровение, признавало себя неизмеримо выше язычества, не хотело знать никаких компромиссов с ним и энергически всегда отрицало все попытки привнесения языческих начал в состав церковного учения (гностицизм).

Первое проявление и применение этого отличительного признака учительства христианского мы видим в самом Иисусе Христе. Для своих современников Он был не политическим или социальным реформатором, каждую попытку своих последователей понять подобным образом его всемирную миссию он сам энергически ниспровергал, и сами враги его, когда осудили его как царя иудейского, очень хорошо знали, что насмешливо клеветали на него. По его учению и по пониманию всех знавших его, он был не чем иным, как общественным Учителем – Равви, Раввуни. Он пришел в мир для того лишь, чтобы преподать ему ту истину, которую принял от Отца: на сие аз в мир приидох, да свидетельствую истину. Его учительное слово с неотразимою силою действовало на людей именно потому, что оно было исполнено внутренней благодати и истины, а отнюдь не какими-либо атрибутами внешнего авторитета, силою диалектических доказательств или аппаратом внешней учености. Правда, прежде чем выступить на

поприще общественного учительства, он готовился к нему путем обыкновенного человеческого образования,¹⁸ и притом по обычаю своего народа, в пределах существовавших и практиковавшихся тогда методов религиозного обучения (Лк. 2:52), но из евангелия не видно, чтобы Иисус Христос приобретал в готовом виде знания в какой-либо из существовавших тогда школ иудейских, каковы – фарисейство, саддукейство, ессеиство, как думают последователи Баура и Штрауса. Напротив, из слов евангелиста: дивляхуся иудее, како сей книги весть не учився, видно, что он не учился, т. е. ни в какой школе, хотя знал книги, изучал их. Его учение в существе своем не гармонировало ни с фарисейством, ни с саддукейством, ни с ессеизмом; видно, что он знал эти учения, но водимый Духом Божиим, благодатью, вынес из этого знания вполне отрицательное отношение к ним.

Таким образом учение Иисуса Христа является миру как непосредственное Божественное Откровение, находящееся в генетическом соотношении лишь с откровением ветхозаветным (не приидох разорити, но исполнити, Мф. 5:17, также слова апостола Рим. 1:1), но отнюдь не с теми теориями, философскими и социальными доктринами, какие вырабатывались античным миром путем самодеятельности человеческого разума. Апостол весьма убедительно доказывает, что у христианства не было и не могло быть других отношений к античному миросозерцанию, к теориям и доктринам языческого человечества, как только вполне отрицательные. Равным образом Иисус Христос не проповедовал никакой политической или социальной доктрины. Сказавши фарисеям: «воздадите Кесарева Кесареви», он отнюдь не принимал на себя речительства за вечность римского владычества над иудейским народом, точно также сострадая бедным и не имущим, отнюдь не узаконил ни социализма, ни коммунизма, ни каких-либо иных способов внешнего действия, направленных к переустройству общества. Напротив он был, как говорили фарисеи, «друг мытарям», величайшим политическим грешником того времени в его земном отечестве, хотя вовсе не потому, чтобы сочувствовал угнетению этого отечества

чужеземными властителями, а просто потому, что скорбел о всех грешных, и всем хотел в разум истины прийти. Царство мое – Царство Божие – не от мира сего, ибо Дух есть Бог, и иже кланяется ему – духом и истиною достоин кланяться, говорил Он. Уразумейте же истину, говорит он жалующимся на свои беды иудеям, и истина свободит вы. И для такого уразумения истины людьми Он дал апостолов, пророков, благовестников, пастырей и учителей, совокупною деятельностью которых и создается тело церкви Христовой и люди приходят в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова.

§ 14. Взаимное отношение общего и частного содержания в учительстве Иисуса Христа

И так Иисус Христос прежде всего проповедал людям свою Божественную истину, то, что составляет теоретическое миросозерцание христианства. Но так как не одно озарение ума людей светом истины составляло цель пришествия его в мир, а также всецелое возрождение человеческой природы, восстановление её правильного действия и – как конечная цель всего Божественного домостроительства – вечное спасение людей: то и содержание его учения составляет не одна феология и христология, но также правила должной, нормальной, внешней – практической деятельности. Просветить ум, сообщить истинное теоретическое мировоззрение нужно было прежде всего именно потому, что просвещение ума ведет к благоустроению и всего внутреннего мира человека – воли и сердца, а затем к благоустроению и всей внешней его деятельности. Взаимная связь нравственного состояния человека с его теоретическим миросозерцанием, последовательность и зависимость первого от второго, не признававшаяся в язычестве, сделавшаяся аксиомой философии современной, в первый раз со всею решительностью провозглашена христианством. Дух есть Бог – учение теоретическое, – и иже кланяется ему, духом и истиною достоин кланяться, учение практическое. Се есть живот вечный (учение практическое) да знают Тебе, единого истинного Бога, и его же послал еси Иисуса Христа (учение теоретическое); уразумейте истину, и истина свободит вас: т. е. как объясняет Иисус Христос, освободит от греха и его последствий, прежде всего от греха, который есть единственный действительный враг человека, а также и от всякого рода внешних бедствий («оброцы греха»), которые среди уразумевших учение Иисуса Христа и усвоивших его понятия об истинном благе и счастье, уже не существуют в мире (Мф. 10:28).

Божественному Основателю христианства ведом был в совершенстве этот психический закон, эта непосредственная

зависимость внешней деятельности от внутреннего настроения, и этого последнего от степени усвоения правильного теоретического мировоззрения. Поэтому преподавая людям прежде всего истину, свое дальнейшее учение Он главным образом направляет в область нравственных настроений и сердечных движений человека. От сердца исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы (Мф. 15:19). Веды человеческого существа немощь и милостивно в не вообразя, Господь благоволил прийти на помощь поврежденному естеству человеческому в этом процессе его внутреннего перерождения в новую тварь о Христе, совлечения с себя ветхого человека, тлеющего в похотях прелестных и облечения в человека нового. Во-первых, в церкви, в её таинствах, Он дал людям сокровищницу своих благодатных даров, вся немощная врачующих и оскудевающая восполняющих. Во-вторых, кроме того Господь дал положительные практические указания, как должна благоустроиться жизнь людей, в её бытовых, и общественных проявлениях, чтобы соответствовать новым понятиям о Божестве: в этом смысле он говорит, что глаголы Его дух суть и живот суть (Ин. 6:63). Это значит, что учение Иисуса Христа есть учение жизненное, для жизни внешней, а не для одного лишь отвлеченного теоретического восприятия. Так было в язычестве, что религия – сама по себе, мораль – сама по себе; мифология и философская мораль или вовсе не были во взаимном отношении, или же в отношении связи внешней, механической, а не органической и генетической. В христианстве отношение между Богом и человеком с одной стороны (религия и Богопочтение) и нравственное состояние с другой находятся в непосредственном генетическом соотношении между собою. Нравственное зло, от которого освобождается человек искупительными заслугами Сына Божия, состоит в ненормальном отношении к Богу, поэтому в нем учение о религии – об отношении человека к Богу – есть в тоже время учение о нравственности. Аще кто Богочец есть, сей волю его творит (Ин. 9:31). А эта воля Божия вся сводится к двум заповедям: возлюбиши Господа Бога твоего... и

возлюбилши ближнего своего... Поэтому изложивши теоретическое учение христианства – феологию и христологию, Иисус Христос в след затем, или лучше сказать одновременно с тем, излагает и правила деятельности, правила практических отношений людей. В критике ветхозаветного десятизакония, а также в учении о блаженствах и других своих речах Он подробно излагает все эти правила.

Сумма догматического и нравственного учения Иисуса Христа образует то теоретическое содержание христианства, которое составляет сущность христианского учительства, так называемое общее или основное содержание проповеди. Но учение Иисуса Христа, как догматическое, так и нравственное, не было одной абстрактной теорией, какой-либо трансцендентальной доктриной, возникшей и развившейся лишь априорическим путем, предназначенной для умственного лишь восприятия и для так называемой на философском языке спекулятивной деятельности разума: напротив все содержание этого учения развивается, как видим в евангелии, в непосредственном соотношении с жизненной действительностью, на почве тогдашнего состояния человечества, и имеет целью пересоздать эту жизнь. Исходным пунктом учения Иисуса Христа служит тогдашнее понимание вещей людьми и их тогдашняя житейская практика. Он анализирует в своих беседах, как общие психические процессы греховности и праведности, так и частные факты представлявшейся его очам жизненной действительности, критикует нравственность или, точнее, безнравственность современного ему люда, указывает желаемые Им изменения в жизненных отношениях и положениях и устанавливает нормы жизни и деятельности людей. Отсюда в проповеди Иисуса Христа является и для христианского учительного слова устанавливается вообще новый элемент – то, что называется частным содержанием проповеди: та сторона проповеди, которая имеет целью воздействовать не только на умственное восприятие сообщаемых истин, но и на отправления воли и чувства, чрез применение преподаваемых истин к частным и местным специфическим условиям места и времени проповеди,

к специальному умственному и нравственному характеру слушателей и их социальному и вообще внешнему положению. Чрез это учение Иисуса Христа является не просто доктриной или теорией, а именно проповедью, в нашем современном терминологическом смысле этого слова: евангелие все, в своем составе, все беседы и речи Иисуса Христа суть проповеди. Отсюда мы получаем основание не только заимствовать основоположения для содержания проповеди (учение Иисуса Христа – его догматы и мораль), но и видеть в его учительстве образец проповеди в её методических особенностях. В этом последнем отношении то же значение имеют для нас внутренние (субъективные) качества речей Иисуса Христа. Образ дах вам, да яко же Аз творю, и вы творите такожде – эти слова Иисуса Христа имеют значение не только по отношению к образу жизни всех верующих в Иисуса Христа, но отчасти и по отношению к способам учительства апостолов и всех им преемствующих на поприще наставления людей.

§ 15. Внутренние (субъективные) основания христианского учительного слова, по учению и примеру Божественного Учителя

Человеческое слово вообще есть не только внешнее выражение – членораздельными звуками голоса – обозначаемого им понятия: вместе с тем оно, в своей совокупности, выражает неизбежно более или менее всю личность говорящего, весь его внутренний мир, строй его понятий и нравственные качества. Благий человек от благаго сокровища сердца своего износит благое, а злый человек от злаго сокровища сердца своего износит злое: от избытка бо сердца глаголют уста (Мф. 12:35; Лк. 6:45). Это – общий психический закон, приобретающий особенное значение в том случае, когда слово имеет целью не только выразить и сообщить понятия, но и усвоит их слушающим, убедить их. Таково именно учительное слово. И Иисус Христос, и апостолы неоднократно указывают на это особенное качество учительного слова. Необходимо, чтобы собственная жизненная практика учителя соответствовала его наставлениям, и только тогда они могут быть вполне действенными и убедительными, когда сама личность говорящего является такою, каким хочет видеть своего слушателя учитель. Личность говорящего не меньше значит для убеждения слушающих, чем самое содержание слова и его форма. Потому-то Иисус Христос спрашивает фарисеев: како можете добро глаголати, зли суще? (Мф. 12:24). Иже сотворит и научит, сей велий наречется в царствии небеснем. Несть древо добро, творя плода зла, ниже древо зло, творя плода добра; всяко-бо древо от плода своего познается; не от терния-бо чешут смоквы, ни от купины емлют гроздия (Лк. 6:44).

Эта черта теории учительного слова – требование соответствия между учением и жизнью учителя – также есть отличительная черта учительства христианского. В теоретических суждениях Иисуса Христа об учительстве она указывается как черта, отсутствовавшая в учительной деятельности книжников и фарисеев иудейских, что и было

причиной того, что слово их не имело действия (Мф. 5:20; гл. 23). Апостолы указывали на эту черту учительства христианского как на отличие от языческого красноречия.

Необычайная действенность учительного слова Иисуса Христа находит себе объяснение прежде всего именно во внутренних качествах его речи. Когда о его слове говорили: николи же глагола ест тако человек, яко-же сей человек (Ин. 7:12–15, 46), то здесь имелись в виду именно внутренние субъективные качества Его речи, в которой слышалась вся Божественная полнота Его нравственных совершенств, хотя она более чувствовалась, нежели понималась слушателями, – эта несказанная симпатия и беспредельная Божественная любовь его к человечеству, его нуждам духовным, к его бедам и страданиям, которая побуждала Его не оставляя недр отчих, принести себя в искупительную жертву за грешный род человеческий. – Бе бо уча яко власть имеяй, а не яко книжники и фарисеи характеризует далее слово Иисуса Христа Евангелие (Лк. 4:22, 32; Мф. 7:29). Эта власть слова Иисусова – не власть внешнего авторитета (таковая принадлежала в его время именно еврейским учителям), а та нравственная мощь, которая являлась в его слове как плод полного обладания истиной и как поражение силы его убеждения и полноты внутреннего духа. – Дивляхуся о словесех благодати, исходящих из уст его (Лк. 4:22), говорится затем. Благодать (χάρις) – приятность слова, способность трогать сердца – свойство речи, всецело происходящее из внутренних нравственных качеств говорящего, но отнюдь не от искусства, не от внешнего умения, или какого-либо напряжения мысли.

Сам Иисус Христос выясняет все значение внутренних (субъективных) качеств, учителя когда делает оценку учительства современных ему духовных вождей еврейского народа, в которых отнюдь не находил тех качеств, какие должны быть свойственны, по его понятию, истинному учителю. В своей речи против учителей (Мф. 22) иудейских Иисус Христос, во-первых, осуждает безучастное, холодное отношение их к проповедуемому учению, такую проповедь, которая не служит выражением живого сознания

проповедуемого учения, внутренним средоточием собственной личной духовной жизни учащего; – которое представляет не что иное, как лишь механический набор правил и требований, для них самих чуждых. Собственная жизненная практика учителя должна быть всегда воплощением проповедуемых истин. Тогда эти истины не только легко понимаются и усваиваются, но и проникают все духовное существование поучаемых. – Затем Иисус Христос осуждает в еврейских учителях самомнение, гордость своими внешними преимуществами и искание их, делающие учителя не способным снизить до низменного уровня народного простого понимания, тщеславие своею мудростью, чуждою всякой приспособительности к бедному разумению людей простых. В слове Иисуса Христа не было такого возвышения над простым пониманием; он умел говорить великие истины просто, в уровень с общим развитием, и незаметно возвышать людей над прежними верованиями и предрассудками. Великая тайна простоты и общедоступности речи, при объяснении самых возвышенных предметов – плод вникания в склад духовных сил и в уровень духовно-нравственных потребностей поучаемых, при отсутствии всякого внешнего ученого аппарата, свойственного обычному человеческому красноречию, вот в чем состоит тайна общенародного учения. – Господь осуждает далее фарисеев за то, что они блюли лишь за целостью внешних принадлежностей культа, обрядовых мелочей и не хотели понять, что не в них сила; не понимали, кто более нарушал закон, тот-ли, кто не выполнял обрядовых мелочей, но заботился о милости и правде, или тот, кто соблюдая все омовения, не стеснялся нарушать самые очевидные требования правды. Иисус Христос не преподает множества заповедей, не занимается их классификацией, не связывает жизни обрядовою казуистикой: весь закон и пророцы, т. е. вся сумма учения, состоит в том, чтобы любить Господа Бога всем сердцем своим и всею мыслью, и любить ближнего, как самого себя. Нужно вселить в людей дух нравственности, тогда явятся сами собою частные деяния нравственные. – При исключительно внешнем понимании закона, фарисеи отличались фанатизмом и

нетерпимостью. Не понимая своего закона, они склонны были находить нарушение его там, где, напротив, находилось единственно верное его понимание, и проникались благородным негодованием, когда какой-либо божественный посланник указывал высшие, неведомые им самим, пути жизни. И у Иисуса Христа есть не мало резких и сильных обличений; но эти обличения вызываются в нем не личным самолюбием, а чувством любви к человечеству, лишаемому своего высшего блага ради личных интересов и самолюбий отдельных лиц, – любовью к этим самым лицам, скорбью о их заблуждении и духовной гибели.

§ 16. Основная черта метода и частные формы учительства Иисуса Христа

Останавливая свое внимание на первоначальном изложении учения христианства, т. е. на проповеди Иисуса Христа, мы замечаем прежде всего полное отсутствие в ней всякой формальной системы и той аргументации, какая в обыкновенном слове человеческом признается не только уместною, но и необходимою, – полную непосредственность и безыскусственность учения. Главная причина этого состоит в том, что учение Иисуса Христа есть Божественное откровение всесовершенной истины. Первое восприятие её, поэтому, должно было происходить посредством веры и совести, для которой всякий вид дальнейшей, логической, деятельности, следующий за непосредственным восприятием, излишен. В самой природе учения Иисуса Христа, как всесовершенной Божественной истины, содержалось уже отрицание всякой аргументации и систематизации. Всесовершенная истина не может быть ни проблемой, ни гипотезой, она может быть только аподиктическим суждением и аксиомой. Этот сентенциально-аподиктический и в тоже время аксиоматический характер учения Иисуса Христа есть отличительная, не повторяющаяся в истории проповеди, черта учительства Иисуса Христа, как Богочеловека. Всякая логическая деятельность могла начаться лишь после того, как состоялось восприятие истины органами веры, и должно было начаться усвоение и выразумение её в пределах логического мышления, в пределах ограниченной самостоятельности человеческого разума, которому не доступно творчество истин откровения, но для которого возможна объяснительная работа по отношению к ним. Так и было потом, когда учение Христово стало проповедоваться уже людьми, хотя и Богопросвещенными, каковы св. отцы Церкви.

Отсутствие системы не есть еще, однако, отсутствие метода. Метод учения Иисуса Христа есть одно из основоположений учения о христианском учительстве. Основная черта этого метода указывается в словах Иисуса

Христа: всяк книжник, научився царствию Небесному, подобен есть человеку домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая (Мф. 13:52). Эти слова указывают на систему приспособления, на то, что в своем учении он шел от известного его слушателям к неизвестному им. Он не игнорирует существовавшее дотоле религиозное миросозерцание, а стоит прямо на нем (Мф. 5:17). Он ищет пунктов сближения своего нового учения с просвещаемым миросозерцанием человечества; обращает внимание больше на положительные, чем на отрицательные стороны в этом миросозерцании, хочет найти и указать людям в нем те элементы, к которым можно бы было привить новые понятия. В своем учении он главным образом останавливается не на том, что нужно было устранить в наличном миросозерцании людей, а то, что нужно было в нем укрепить и возвысить, те остатки первоизданного добра в человеческой природе, которые никогда не умирают и не исчезают в ней. Но не только эти зачатки добра, хранящиеся в глубине всякой души человеческой, а еще более самый внешний закон, данный Моисеем и хранимый евреями, представлял удобную почву для сеяния слова Божия; в своем истинном смысле он представлял действительную волю Божию, лишь затемненную неправильным пониманием и искажениями. Оставляя неприкосновенным этот закон в его внутренней сущности, Господь делает его точкою отправления при изложении новозаветного своего учения и выясняет его внутренний действительный смысл. Не мните, яко приидох разорити закон или пророки, – не разорити, но исполнити (Мф. 5:17). Испытайте писаний, яко вы в них мните имети живот вечный (Ин. 5:39). Такой постановкой учения легко возбуждалась энергия к слушанию и уяснению нового учения в людях, не утративших ни внутреннего чувства совести и сознания, ни веры в закон, хотя и неправильно истолковываемый; при такой постановке учения, в слушателях незаметно росла и крепла сила понимания, так что и самый простой разум легко осваивался с новым учением, открывавшим царство Божие в мире.

В прямом соответствии с этим основным принципом метода учения Иисуса Христа находятся частные формы его речей. Они следующие: экзегетическая, приточная и сентенционарная (гноматическая), собеседовательная и строго-монологическая.

Первоначальной (хронологически) формой бесед Иисуса Христа служит та самая, в какой предлагали свое учение современные ему еврейские учителя в синагогах. Как Равви, уже признанный народом общественный учитель, он многократно посещал синагоги (Мф. 4:23, 9:35, 12:9, 13:54, Мк. 1:21, 6:2, Лк. 4:15, 16, 44; 13:10, Ин. 18:20 и др.) и учил в них, конечно, по способу, установленному порядками синагоги. Порядок этот в общем состоял в том, что сначала прочитывалось известное место из закона или пророков, затем предлагалось его толкование. Подобным образом и Иисус Христос в своих синагогальных речах сначала прочитывал ветхозаветный текст, потом делал его объяснение в смысле своего учения. Такова именно проповедь Его в Назаретской синагоге, первая, по времени, из речей Спасителя (Лк. 4:16–22). Такой-же экзегетический характер имеют и некоторые беседы Иисуса Христа, произнесенные вне синагог. Такова отчасти (Мф. 5:31–45) нагорная беседа, представляющая критический анализ десяти заповедей ветхозаветного закона: и в ней сначала произносится текст заповеди (слышасте, яко речено быть древним...), потом предлагается Иисусом Христом новое её толкование (Аз же глаголю вам... Мф. 5:31–45). Вообще, согласно вышеуказанному основному принципу метода учения Иисуса Христа, экзегетический элемент в его беседах занимает одно из главных мест, а потому в ряду отличительных черт внешних форм его учительства должен быть указан прежде других. В общем составе его учительства указания на места Ветхого Завета имеют постоянное значение доказательств *ad hominem* в беседах с иудеями: испытайте писаний, яко вы в них мните имети живот вечный (Мф. 4:4, 7, 10; 12:3, 5; 15:4, 7; Мк. 1:44; 2:25; 7:6 и др.). Стязание с искусителем в пустыне представляет первый факт пользования им Священным Писанием Ветхого Завета, как доказательством (Мф. гл. 5).

Тоже генетическое отношение к ветхозаветным методам учения представляет нарочитая, излюбленная так сказать, форма бесед Иисуса Христа с народом и, отчасти, с фарисеями, форма притчей (παράβολή; в том же смысле иногда и παροιμία Ин. 10:6, 12:22, 29), не безызвестная и в Ветхом Завете. Пользуясь ею, Иисус Христос, видимо, руководился прежде всего так сказать историческими и этнографическими соображениями, – наибольшею, нарочитою пригодностью этой формы для еврейского народа, для которого, как и вообще для народов восточных, образность и символизм имели наибольшую цену, как способ уяснения предмета при изложении особенно понятий возвышенных и отвлеченных, и которому эта форма собеседований была известна из речей пророков (Исаии – о винограднике и др., речь Нафана Давиду и др.). Затем не могли не иметь значения в этом случае и общепсихологические основания. Если на самых высших ступенях интеллектуального развития образность является необходимою принадлежностью языка; то тем более она необходима там, где слабо действует рассудок, где вовсе непригодны ученые силлогистические и априорические способы изложения. Притча была наиболее целесообразным средством для возбуждения и поддержания внимания в слушателях, для возбуждения в них стремления к самостоятельному усвоению учения, к напряжению мысли и к сознательной самостоятельной её работе в сфере преподанных истин. Но главным образом притча является как необходимое средство в тех случаях, когда Иисусу Христу приходилось предлагать высшие тайны своего учения – учение о своем духовном царстве, которое в своем непосредственном виде не вмещалось в умах тогдашнего иудейства, ждавшего мессии – освободителя от чужеземного ига. Евангелист прямо замечает, что многие отошли от Иисуса Христа, когда услышали от Него прямую речь о себе (Ин. 6:66). Другой раз, когда Иисус Христос излагал свое учение о истинной свободе – от греха, и о своем добровольном страдании, иудеи заметили ему: самарянин еси ты, и беса имаши... О добре деле камения не мещем на тя, но о хуле, яко ты человек сый, твориши себе Бога (Ин. 10:32). Наконец притча необходима была и тогда, когда приходилось

высказывать слишком горькие истины, обличения и укоризны, фарисеям, которые не стали бы и слушать обличений, если бы они не были прикрыты приточною формой (Мф. 21:28, 33, 41, 22:1–14 и др.).¹⁹

Третья главная форма учения Иисуса Христа, форма сентенционарная или гноматическая, представляет совершеннейшее осуществление того типа учительства, ветхозаветного, образцами которого являются книги Притчей (προιόια), Премудрости Соломона и Иисуса сына Сирахова. И она является в речи Божественного Учителя, как выражение и выполнение того психического закона, по которому мысль, сильная своею непререкаемою истинностью, как правило непосредственной народной мудрости, бывает неотразимо действительна без всяких доказательств: «какою мерою мерите, такую и вам будут мерить, каким судом судите, таким и вас будут судить»; «не для здоровых нужен врач, а для больных; Сын человеческий пришел не праведников, а грешников призвать к покаянию», и др.); особенно действенным и целесообразным должен был быть этот прием учительства Иисуса Христа в тех случаях, когда эти гномы или истины Он изрекал пред слушателями неожиданно, по поводу нечаянно встретившегося обстоятельства. Говорят, например, Иисусу Христу, что вот ожидают его мать и братья. Иисус Христос, взглянув на благоговейно внимающих Ему слушателей, отвечает: се мати моя и братия моя, иже бо аще сотворит волю Божию, сей брат мой и сестра моя и мати ми есть (Мк. 3:34–35). Вот видит Он вдовицу, ввергающую две лепты в церковный ящик: воистину глаголю вам, замечает Он, яко вдовица сия убогая множае всех вверже: вси бо сии от избытка своего ввергоша в дар Богу, сия же от лишения своего все житие, еже име, вверже (Лк. 21:3). Слыша речь Богочеловека, жена некая восклицает: блаженно чрево носившее тя. Он немедленно отвечает: блаженни слышавшии слово Божие и хранящи е. Сюда же относятся такие изречения Иисуса Христа как: Марфа, Марфа, печешися о мнозе, едино же есть на потребу; аще не будете яко дети, не внидете в царствие небесное; воздадите Кесарева Кесареви и Божия Богу; еже Бог сочета, человек да

не разлучает; удобнее вельбуду сквозе иглине уши проити, нежели богатому в царствие Божие внити; иота едина или черта едина не прейдет от закона и т. д.

Вне этих трех форм, хотя и в ближайшем соотношении с ними, находится группа кратких наставлений Иисуса Христа, произнесенных также по вызову того или другого частного обстоятельства, и представляющих ответ Божественного Учителя на предлагавшиеся ему вопросы, в основе своей имеющих тот же сентенционный метод, но отличающихся от афоризмов и сентенций в собственном смысле тем, что в них весьма нередко к аподиктическому изречению присоединяются и краткие пояснения и доказательства, в виде небольших рассуждений и соображений, сравнений, противоположений и других подобных приемов. Таково, например, изложение учения о законе любви христианской: любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас. Аще любите любящия вы, кую мзду имате, – не и язычницы ли такожде творят? Также Ин. 6:26–55; 7:14–29, 37–39; 11:25 и след.

Эти краткие наставления, сопровождаемые столь же краткими соображениями и доказательствами составляют переход от строго сентенционной формы учительства к форме собеседовательной, в которой учение излагается в виде разговора Иисуса Христа с теми или другими лицами, которые предлагают вопросы и возражения Божественному Учителю, а Он дает ряд последовательных ответов, составляющих в целом полное изложение учения о том или другом предмете. Таковы беседы с Никодимом (Ин. 3:1–21), с самарянкой (– гл. IV), с учениками и фарисеями (Ин. 8:12–20, 31–53; 9:19, 25–39). Эти продолжительные и более или менее длинные беседы содержатся главным образом в евангелии от Иоанна, а отчасти в евангелии от Матфея.

Не многочисленные монологические длинные речи Иисуса Христа редко представляют признаки объединения их содержания единством предмета (например, речь о страшном суде – Мф. 25:32–46), большею же частью вовсе не представляют единства предмета (см. Мф. гл. 21–25, Ин. 4:31–38; 5:19–47; 13:13 и сл., XIV, XV, XVI и XVII). Это речи, имеющие

по преимуществу характер пророческий, и содержат в себе с одной стороны, предсказания будущего, с другой – грозные и сильные обличения.

Все формы наставлений Иисуса Христа имеют две общие черты, которые составляют проявление и осуществление основного принципа метода Иисуса Христа, именно: 1) во всех их замечается отсутствие тематизма, т. е. какой-бы то ни было предварительно начертанной логической схемы и плана, риторического построения и расположения, последовательно-методического раскрытия одной главной мысли. Самые продолжительные речи Иисуса Христа, как например его обличительная речь против книжников еврейских и фарисеев или прощальная речь его к апостолам, составляющие целые три главы в евангелии от Иоанна, представляют ряд мыслей и изречений, изредка аргументируемых краткими соображениями, но отнюдь не объединенных в один логический состав, следующих одна за другою в порядке так называемой непосредственной ассоциации идей, так что каждое изречение по отношению к предыдущему и последующему представляет особое целое, и взаимное соотношение этих сентенционарных наставлений совершенно внешнее. Другая черта, общая всем формам поучений Иисуса Христа, состоит в том, что все его учение вообще развивается по вызову тех или других внешних окружающих его обстоятельств, в соответствии с существовавшим наличным содержанием религиозного сознания его слушателей, не редко в виде ответов на предлагаемые вопросы. В миросозерцании своих соотечественников и соплеменников Иисус Христос видел почву для своего благодатного учения, здесь же брал и внешнюю точку отправления для своих рассуждений. Это применение к готовому миросозерцанию и данным внешним обстоятельствам, конечно, отнюдь не имело ничего общего с человекоугодничеством, с тою подделкой под вкусы и понятия слушателей, какою характеризуется ложное красноречие, например языческое ораторство известного времени, и вообще речи, имевшие целью лишь внешний успех. Существо истины, им проповедуемой, в его учении не изменялось,

видоизменялась лишь её внешняя постановка. В связи с этим находится в беседах Иисуса Христа применение им всех тех методических приемов, какие вообще свойственны благородно-художественной хотя и непосредственной безыскусственной речи: эти средства являются в его беседах помимо всякой нарочитой заботливости, как не посредственное вынаружение его духа и разума, совмещавшего в себе все богатство духовно-нравственных сил человеческой природы. Такова, во-первых, диалектическая постановка некоторых вопросов. Св. Григорий Богослов говорит: «Иисус Христос знал, какие вопросы решать, и при каких заграждать уста вопрошающим. Когда спрашивали его: коею властью сия творити, тогда, по причине крайнего невежества вопрошавших, он сам вопрошает: крещение Иоанново с небесе ли бе, или от человек, и обоюдную невозможностью связывает вопрошающих. Но когда Христос видит, что вопрос требует рассуждения, тогда вопрошающих не удостаивает ответа».²⁰ Примерами его диалектики служит: ответ о законе уличества (22:29–32), о дани кесарю (Мф. 22:16–22), ответ на вопрос о Христе, чий есть сын (Мф. 22:42–46, также Мф. 21:23–27). То, что у нас называется патетизмом речи имеет в проповеди Иисуса Христа совершеннейший образец в прощальной беседе Его с апостолами, всецело проникнутой неизобразимо нежным и сладостно-утешительным чувством (Ин. 14–17); у Него же находим образцы молитвенных обращений к Богу во время речи (Ин. 17:20–22); энергии, благородства и в то же время сдержанности в обличениях и порицаниях, доходящих лишь иногда до выражения крайнего негодования (Мф. 21); наконец сюда относится благородство языка и слововыражения (напр. при объяснении VII заповеди), постоянно присущая его речи образность и живописность, высшая простота и общепонятность.

§ 17. Наименования учения и учительства Иисуса Христа в евангелии

Терминологические обозначения вообще имеют важное значение в вопросах о предметах глубокой древности, сохранившихся в истории не в полном изображении, а лишь в кратких общих очерках или детальных указаниях. Через этимологическое и филологическое изучение их нередко достигается выяснение не только самой сущности предмета, но его частных свойств. В вопросе о генезисе явления такие обозначения дают нередко руководящую нить для выяснения последовательного образования его разновидностей, так как они обыкновенно следуют за видоизменениями самого явления, развиваясь параллельно, хотя и не всегда одновременно с ним. Поэтому мы находим не лишним при историческом изучении проповеди отмечать видоизменения в гомилетической терминологии, начало которой восходит к началу самой проповеди христианской, т. е. к учительству Иисуса Христа и апостолов.

Постоянное и всегдашнее название Иисуса Христа, которое усвоит себе Сам Он (Мф. 23:8, 10; 24:18; Ин. 13:14), которое приписывают ему апостолы (Мф. 8:19, Ин. 3:2; 11:28; 13:13), народ (Мк. 5:35; Лк. 8:49 и др.) и фарисеи (Мф. 9:11; 12:38; 17:24; 20:16 и др.) – это равви, раввуни, еже скажется учителю (δοδάσκαλος) означающее общенародного или общественного наставника, преимущественно в религиозном учении, соответственно современному употреблению этого названия у евреев (Лк. 2:46) и выражает пророческое служение Господа роду человеческому.

Само учение Иисуса Христа и сам Он и другие называют то словом διδάχη (Мф. 7:28; 22:33; Мк. 1:22, 27; 4:2; 11:18; Лк. 4:32; Ин. 7:16, 17; 18:19), означающим содержание его проповеди или совокупность изрекаемых Им истин и наставлений; то глаголами: διδάσκω (Мф. 4:23; 5:2, 19; 7:29; 9:35; 11:1; 13:54; 21:23; 22:16; 26:55; 28:15, 20; Мк. 1:21, 22; 2:13; 4:1, 2; 6:2, 6, 34; 8:31; 9:31; 12:35; 14:49; Лк. 4:15, 31; 5:3, 17; 6:6; 11:1; 12:12; 13:10,

22, 26; 19:47; 20:1, 21; 21:37; 23:5; Ин. 6:59; 7:14, 28, 35; 8:2, 20, 28; 9:34; 14:26; 18:20), κηρύσσω (Мф. 4:17, 23; 9:35; 11:1; 24:14; Мк. 1:14, 38, 39, 45; 5:20; 6:12; 7:36; 13:10; 14:9; 16:15, 20; Лк. 4:44; 8:1, 39; 9:2; 12:3; 24:47), (этим же словом обозначается проповедь Иоанна Предтечи – Мк. 1:7; Лк. 3:3 – и пророка Ионы – Лк. 11:32), Εὐαγγελίζω, εὐαγγελίζομαι (Лк. 3:1; 16:16), μαρτυρέω (Ин. 4:4; 7:7; 18:37). Все эти названия, очевидно, не составляют терминологических, в смысле гомилетического, обозначений проповеди Иисуса Христа, указывая лишь её природу или сущность – словесное преподавание учения, но отнюдь не родовые или видовые признаки его речей, которые отличали бы эти речи от других. Но заслуживает внимания то обстоятельство, что слово διδασκαλία, получившее позже терминологическое значение для известного рода церковной проповеди, в применении к учению Иисуса Христа отнюдь не встречается в евангелии; оно употреблено в нем всего лишь дважды (Мф. 15:9, Мк. 7:7), в том и другом случае в словах Исаии, обращенных к учениям человеческим. Это обстоятельство дает нам идею о несоизмеримости, по понятиям самого евангелия, учения Иисуса Христа (διδασχῆ), как всецело учения Божественного, с учительством (διδασκαλία) людей даже Богодохновенных, каковы апостолы, Богопросвященных и Богомудрых, каковы св. Отцы церкви. Николиже тако глаголал есть человек, яко же Иисус Христос, почему и его слово стоит вне классификации родов и видов речи человеческой и вне генезиса проповеднической терминологии, почему и сами Богодохновенные писатели, сохранившие для нас его учение, не дали этому учению какого-либо терминологического обозначения, и в названии, усвоенном церковью писаниям, передающим это учение, Ἐὐαγγέλιον – благая весть, выражено лишь впечатление его, а не родовые или видовые признаки его, которыми оно поставлялось бы в ряд обычных произведений человеческого слова.

**Глава II. Миссионерская проповедь св.
апостолов и их учение о ней (Раскрытие и
уяснение основоположений христианского
проповедничества и начало
исторического развития христианского
учительства)**

§ 18. Приготовление апостолов к проповедническому служению. Относительное достоинство их проповеди. Разделение главы

Подобно тому, как учение Иисуса Христа апостолы уразумели вполне не прежде, как по сошествии на них обетованного Им св. Духа-Утешителя, предметы и способы их апостольского учительства вполне выяснились им не раньше, как в то же время. Данные Иисусом Христом при его жизни до его крестной смерти наставления об этом ограничиваются лишь самыми общими чертами (Мф. 10:8–18, Мк. 6:8, Лк. 9:3; 10:4, 9; 22:35), в них указывается на трудности апостольского служения (будете яко овцы посреде волков; предадут вы на сонмы и на соборищах их бьют вас), на обязательную для них безмездность их служения и нестяжательность (не берите ни посоха, ни сумы; туне приясте, туне дадите); на необходимость совмещения мудрой осторожности и осмотрительности с непорочностью (будите мудри яко змия, и цели яко голуби; в он же аще град или весь внидете, испытайте, кто в нем достоин есть), на обязательность для них проповедовать прежде овцам дому Израилева. Относительно предмета проповеди Господь в это время сказал им лишь, что они должны проповедовать, яко приближися царствие небесное (Мф. 10:7), а о способах проповеди не давал наставлений, ограничившись обетованием в каждом частном случае непосредственного руководства и наставления Св. Духа: не пещытеся, како или что возглаголете, дастся бо вам в той час что глаголати, не вы бо будете глаголющии, но Дух Отца вашего иже в вас... Аз бо дам вам уста и премудрость, ей же не возмогут противитися или отвещати вси противляющиися вам (Лк. 21:15). После воскресения своего до вознесения на небо Иисус Христос, являлся им и глаголя яже о царствии Божием (Деян. 1:4), дополнил, конечно, эти наставления и, может быть, в это время дал им ведать тайны Царствия Божия (Мф. 13:11). Между прочим и данное прежде повеление о сфере их проповеди в это время он дополнил, повелев проповедать уже не только своим

соплеменникам, а всем народам (Мф. 26:20). Тем не менее апостолы еще до сошествия на них Св. Духа были подготовлены до некоторой степени – в пределах естественных человеческих способов – к учительству. Как знаем из евангелия, они сопровождали Иисуса Христа всюду, где он являлся как учитель, так что в примере Его имели наглядные уроки своего последующего учительного действования. Затем еще при жизни Иисуса Христа они были посылаемы им на проповедь, и следовательно, еще в то время имели возможность собственной учительной практикой образовать в себе навык к учительству. Наконец им еще при жизни Иисуса Христа было присуще энтузиастическое убеждение в истинности учения Иисуса Христа, в его Божестве («ты еси Христос сын Бога живаго», Мф, 16:16; 17:19), а это убеждение должно было сообщить им горячее воодушевление и мощную силу речи, когда им приходилось говорить о Христе даже между собою («не сердце ли наю горя бе в наю» Лк. 24:32). Потому то, подобно тому, как Богочеловек, при сообщении людям своей Божественной истины, пользовался естественными человеческими условиями и способами учительства, так и его ученики при самом первом своем вступлении на поприще апостольского служения могли явиться умелыми и компетентными провозвестниками нового учения, с неотразимою силою действующими на умы и сердца людей. Когда им ниспосланы были в день пятидесятницы, чрезвычайные благодатные силы, они совмещали в себе уже и все потребные естественные учительные способности, развившиеся и окрепшие пред тем. Потому то каждый из апостолов в своих учительных речах является со своими личными индивидуальными качествами, почему почти все гомилеты, как протестантские, так и католические,²¹ находят возможным характеризовать стиль речи каждого апостола и евангелиста с точки зрения начал литературной и эстетической критики.

Подобная задача не входит в наш предмет. Да мы не можем присоединиться к этим исследователям в настоящий раз и по принципу. Все речи апостолов и вся их учительная

деятельность, как речи и деятельность Иисуса Христа, сообщаются в богодухновенных канонических книгах св. Писания; в частности об этих речах прямо сказал Господь: примете силу Духу святому нашедшу на вы (Деян. 1:8); не вы будете глаголющими, но Дух Отца Вашего (Мф. 10:20). Эти слова не оставляют ни малейшего сомнения в том, что речи апостолов и их учение о проповеди мы должны считать величиною несоизмеримую по отношению к произведениям учительства хотя и Богомудрых и Богопросвещенных, но не Богодухновенных мужей, каковы св. отцы церкви, по отношению к которым мы охотно воспользуемся результатами критических исследований и наблюдений не только Иеронима и Фотия, но также Эразма и других – позднейших протестантских – гомилетов. На проповедь апостолов и на их учение о проповеди мы должны смотреть как на продолжение законоположительной деятельности Основателя христианства относительно христианского учительства, как на второй период основоположений в этой сфере – период раскрытия и уяснения первооснований проповеди. В век апостольский церковь находилась под непосредственным осязательным водительством Божиим – обетованного апостолам и дарованного им в день пятидесятницы Св. Духа, подобно тому, как при жизни Иисуса Христа она находилась под столь же непосредственным водительством Его Самого, Божественного Основателя и Главы церкви.

Такое значение и достоинство проповеди апостольской отнюдь не служит препятствием к тому, чтобы поставит её началом собственно истории христианской проповеди. История начинается там, где возникает зависимость данного явления или предмета в его внешних обнаружениях и формах от обстоятельств времени и места, где начинается его изменяемость, обусловливаемая этими обстоятельствами. А такая зависимость и изменяемость бесспорно имеет уже место в проповеди апостольской.

В ней мы прежде всего должны разграничивать два отдельных предмета: проповедь огласительную, миссионерскую, апостольскую собственно, обращенную к

неведавшим Христа, и проповедь к уверовавшим, проповедь внутреннюю – церковную. В первом случае проповедническая практика апостолов и их учение о проповеди находятся в непосредственном соответствии и тождестве с проповедью Иисуса Христа, представляя детальное – применительно к условиям времени – разъяснение и дополнение преподанных в примере и учении Иисуса Христа основоположений христианского учительства относительно природы и существа сего учительства, нравственных или субъективных качеств проповеди, основных начал метода учения и первоначальных форм; во второй половине проповеди апостольской христианское учительство вступает, вместе с началом церковной организации и с регламентацией церковно-религиозного быта, в область истории, представляя первые начатки исторического развития проповеди – со стороны содержания и формы, видоизменения внешнего её состава и облика, нарастание и осложнение содержания.

§ 19. Основоположения христианского учительства в учении апостольском

Слово крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть. Где премудр, где книжник, где совопросник века сего? Не обуи ли Бог премудрость мира сего... Иудеи знамения просят, и еллины премудрости ищут; мы же проповедуем Христа распятого, иудеям – соблазн, еллинам – безумие; самем же званым – иудеем и еллинам – Христа, Божию силу и Божию премудрость (1Кор. 1:18–23).

В этих словах апостола наглядно изображается то положение, какое заняло новое мировоззрение – Божественная истина, возведенная миру Иисусом Христом, в новом периоде своего существования, начавшемся сошествием Св. Духа на апостолов. Оно теперь уже не местное иудейское учение, а всемирное, потому что к нему обращаются не иудеи только, но и эллины, то есть вся цивилизованная часть тогдашнего человечества, ибо во всю землю изыде вещание апостольское и в концы вселенныя глаголы их. Всеобщая жажда истины, нового мировоззрения, была так велика в человечестве в это время, что к новому учению не преминули обратиться с запросами все, кто услышал о нем. Но теперь к новой возведенной Иисусом Христом истине присоединился новый великий факт его личной истории, который приводил в смущение как иудеев, так и эллинов, и заставлял тех и других задумываться о достоинстве самого Его учения – факт позорной крестной смерти провозвестника нового мировоззрения и другой еще более великий факт – воскресения распятого.

Крестная смерть Богочеловека менее смущала эллинов, видевших в своей собственной культурной истории подобную смертную казнь великого учителя (Сократа), но за то им непременно хотелось найти в новом учении премудрость, то есть философское обоснование и систематическое построение нового мировоззрения, которое придало бы этому учению достоинство и значимость однородности и однохарактерности с существовавшими у них дотоле философскими доктринами. Без

этого новое учение казалось им безумием, то есть учением неосновательным, фантастическим. Иудеи были гораздо притязательнее и требовали, как и при жизни Иисуса Христа (Мф. 12:38; Лк. 11:16, 29, 30; Ин. 2:18, 4:48; Мф. 16:4; Мк. 8:11–12), знамений, то есть чудесных проявлений и доказательств истинности христианства.

Что же апостолы? Сотворив множество знамений и чудес (Деян. 14:3, 15:12), для иудеев и всех неверовавших, они энергически отказывались низвести Богооткровенную истину для язычников на степень философской доктрины и обосновывать свое учение на началах разума. Они настойчиво лишь проповедуют, т. е. возвещают в форме аподиктических и аксиоматических положений слово крестное, Христа распятого, который есть Божия сила и Божия премудрость и затем – воскресение Распятого: великою силою воздаяху апостоли свидетельство о воскресении Иисуса Христа (Деян. 4:33), т. е. возвещают людям первооснования Христианского учения, не входя ни в какие рассуждения и доказательства, и требуя лишь веры, т. е. безусловного признания истинности факта и учения. Христос послал меня благовествовать – не в премудрости слова, да не упразднится крест Христов, ибо написано: погублю премудрость премудрых и разум разумных отвергну. Где премудр? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Так как мир со всею своею премудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу спасти людей простотой проповеди. В то время как иудеи знамения просят, эллины требуют премудрости, мы проповедуем Христа распятого. Немудрое Божие премудрее человеков и немощное Божие сильнее человеков (1Кор. 1:17–25). И это было чудо из чудес – несмотря на то, что слово крестное, проповедь о позорной смерти Богочеловека, казалось юродством, оно оказалось силой, которой не могло противостать ничто в мире: оно покорило себе премудрость всего мира.

Таким образом изучая проповедь апостолов, мы прежде всего видим, что постановка учения в устах апостолов не изменилась и имела тот же вид, как и в устах Иисуса Христа. Иначе сказать природа или сущность миссионерского

учительства осталась и в век апостольский та же, что и при Иисусе Христе: христианское учение предлагалось аподиктически, как откровенная абсолютная истина, по коликү предлагалась миссионерски и огласительно, и еще не вступила в область самодеятельности человеческого духа. Орган восприятия этого учения со стороны тех, кому проповедовалось, по-прежнему, оказывался один: это не разум, а вера. Как Иисус Христос требовал от своих слушателей лишь веры, безусловной веры в Него (Мф. 8:14, 9:22, 15:28, Мк. 9:23, Лк. 8:25, Ин. 8:45, 10:38, 11:26, 40, 14:10) так и апостолы требовали лишь веры (1Пет. 1:7, 1Ин. 5:4, Рим. 1:8) утверждавшейся не на мудрости человеческой (1Кор. 2:5, 2Сол. 1:3, 2Кор. 6:15, 1Ин. 3:23). Почему постановка учительства апостолов не могла быть иною, как тою же, какою она была у Иисуса Христа, не трудно понять. Развитие учения христианского, самодеятельность верующего сознания, то, что на языке библии, называется учением, διδασκαλεία, должно было быть внутренним делом церкви; между тем, как Иисус Христос был, как Он сам себя называет, лишь проповедником, в смысле провозвестника Божественного Откровения людям – κύριξ (идем в ближние грады и веси, да и тамо проповеваемы – курίξω) – на сие бо изыдох, Мк. 1:38); благовестником (подобает ми и другим градам благовестити – εὐαγγελίσασθα, Лк. 4:43), свидетелем божественной истины (на сие бо родихся, да свидетельствую – μαρτιρήσω – истину, Ин. 18:37); так и апостолы были лишь благовестники и провозвестники Христова учения неведавшим его – ἀπόστολοι καί κύρικες, хотя иногда называются и учителями – διδάσκαλοι, но не διδάσκαλοι τῶν πιστεύοντων, а διδάσκαλοι τῶν ἐθνῶν, учителями языков. Задачей их деятельности было главным образом оглашение, возвешение учения, а не раскрытие этого учения сознанию уверовавших (1Тим. 2:7). Заслуживает здесь упоминания и то обстоятельство, что Климентины – сборник рассказов, приписываемых Клименту Римскому, явившийся в конце II или начале III века, – озаглавляется: Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή, т. е. Петру здесь приписывается не дидакалия, а κήρυγμα. Тоже следует заметить и о недавно найденном Вриеннием памятнике

апостольской древности, который называется διδασκαλί των ἀποστόλων,²² т. е. тем же именем, которое усваивается учению Иисуса Христа, а не именем дидаскалии.

Относительно того значения, какое придавали апостолы учительному слову в общем составе христианства и в частности в системе церковных установлении, дают нам понять относящиеся к этому предмету изречения апостола Павла, приведенные выше (§ 13), а равно те специальные их наставления относительно проповеди, которые будут указаны ниже, вообще же – их усиленная заботливость об устройении дела проповеди в церкви.

Вообще апостолы во взгляде на этот предмет стоят вполне на той же точке зрения на значение учительного слова в составе христианства и в системе христианских учреждений, на которой стоял и Иисус Христос. Оно – учительное слово – первая и главная потребность для церковно-религиозной жизни, как средство и источник религиозного познания (Рим. 10:14); оно поэтому главная и первая обязанность руководителей религиозной жизнью христиан – и прежде всего самих апостолов (1Кор. 1:17, 5:15, 9:16), а затем непрменный долг и всех пастырей церкви, из которых сугубою честью должны быть сподобляемы именно труждающиеся в слове и в учении (1Тим. 5:17, 1Сол. 5:12–14).

Но больше всего – в области основоположений христианского учительства – сделано апостолами для выяснения нравственных или субъективных оснований учительства. Независимо от подробного учения о значении личной добродетели учителя для действительности его учения, о том, что пастырь-учитель должен быть образцом для верных словом, житием, духом, верою, чистотою (что составляет комментарий к замечанию Иисуса Христа о том, что иже сотворит и научит, сей велий наречется в царствии небесном (1Тим. 4:12) и вообще учения о нравственных качествах людей – тех качествах, которые изображают в пастырских посланиях ап. Павла и изложение которого составляет предмет пастырского Богословия, – здесь особое значение имеет учение апостола Иоанна о помазании. Вы помазание имате от святого, и весте

вся. И вы еже помазание приясте от Него, в вас пребывает, и не требуете, да кто учит вы, яко то само помазание учит вы о всем, и истинно есть, и несть ложно, и яко-же научи вас, пребывайте в нем (1Ин. 2:20, 27). Эти слова означают всецелое, полнейшее и глубочайшее проникновение всего внутреннего существа человека смыслом и духом христианства, опытное, а по изученное познание всего, что относится к духовному благу и вечному блаженству всех и каждого. Такое проникновение есть особый, нарочитый, дар св. Духа, которого мир не может прияти, яко не видит его, но которого знают всем существом своим уверовавшие во Христа (Ин. 14:17). Плод его – veste вся, т. е. такой человек обладает полнейшим знанием предметов веры, не логическим пониманием их только, но особого рода постижением, таким, при котором отдаваясь всецело, всем своим разумом, волею и сердцем, всем своим существом, учению Иисуса Христа, учитель обладает способностью, следуя единственно таинственному внутреннему голосу (то само помазание учит вы о всем), определять и предметы учения в меру потребности и разумения пасомых, и внутренние душевные состояния их. Такой учитель легко находит в каждом данном случае и что говорить, и как говорить, когда быть глубоким, когда простым, когда кротким, когда строгим и т. д. Такое слово имеет неотразимое действие: оно проходит до разделения души и духа и судительно помышлениям и мыслям сердечным (Евр. 4:12), оно вселяется в людей богато (Кол. 3:16). Оно заставляет людей всецело отдаваться духовной жизни и забывать о потребностях тела, как было например с евреями, слушавшими Иисуса Христа, когда они ходили за ним в пустыню.

Подробное и прекрасное рассуждение о помазании и его свойствах дает Я. К. Амфитеатров в своей Гомилетике (Т. II, стр. 55–84). Со своей стороны прибавим, что это основное и источное начало христианского учительства может быть понято и усвоено лишь чрез изучение характера и всей деятельности Иисуса Христа, пророков и апостолов, и их писаний. – Главная черта характера и деятельности всех их – та беспредельная любовь, которая побудила едиnorodного Сына Божия,

святейшего и безгрешного, пострадать за людей, Моисея – желать быть изглаженным из книги Завета, лишь бы прощен был его народу его грех, а апостола Павла – сказать о себе, что он готов сам быть отлученным от Христа за братию свою, и вызвала это трогательное его восклицание: чадца моя, о них же аз болезную, дбндеже вообразится в вас Христос (Гал. 4:19). Такова же была любовь пророков к людям. Она слышится в скорбных обличительных речах Исаии, когда например, он говорит от лица Божия: слыши небо и внуши земле! сыны родих и возвысих, тии-же отвергошася мене, и людии мои мене не познаша, – и в речах Иеремии, когда например он говорит: проклят день, в он-же родихся, день, в он-же породил мя мать моя, да не будет благословен. Проклят муж, иже возвести отцу моему, рекий: родися тебе отрок мужеск, и яко веселием возвесели его. Да будет человек той яко же гради, яже преврати Господь яростию и не раскаяся, да слышит вопль заутра и рыдание во время полуденное, яко не убил мене в ложеснах матери, – и была-бы мне мати моя гроб мой, и чрево ея на веки беременно. Вскую изыдох из ложесн, да вижду труд и болезнь (гл. XX). Такова была любовь пророка к народу своему, его скорбь за свой народ, как бы предупреждавшая заповедь Христову: больше сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя. Что именно этого рода любовь характеризует помазание, видно из слов Иисуса Христа о том, что Дух Господень помазал Его благу ю весть сообщить нищим, послал его исцелить сокрушенных сердцем, проповедать плененным отпущение, слепым прозрение, отпустить сокрушенных во отраду, нареши лето Господне приятно (Лк. 4:17–22). Эта любовь пастырская к пасомым называется в св. Писании любовью отца и матери (1Кор. 4:15, Гал. 4:19), и действительно однородна с это ю любовью, которую так прекрасно и так верно изображает поэт, когда говорит: «не изменяет и не охладевает только любовь матери: её ни уменьшить, ни подкупить ничем нельзя. Век свой одна и та же. Мать любит без толку и без разбору. Велики вы, славны, красивы, горды, переходит имя ваше из уст в уста, гремят дела ваши по свету – голова старушки трясется от радости, она

плачет и смеется и шепчет: это мой! А там затеплит лампадку пред образом Спасителя и молится долго и жарко. Нищи ли вы духом и умом, отметила ли вас природа клеймом безобразия, точит ли жало недуга ваше сердце или тело, наконец тяготеет ли над вами общее презрение, отталкивают вас от себя люди и нет вам места между ними – тем более места в сердце матери. Она сильнее прижимает к груди уродливое неудавшееся чадо и молится еще дольше и жарче...». ²³

Неизменным остался в учении апостолов о проповеди и тот принцип учения Иисуса Христа, который он выразил в словах: царство мое не от мира сего (Ин. 18:36) и: царство Божие внутри вас есть (Лк. 4:21), которым определяется самая природа или сущность христианского учительства. Мы не духа мира сего прияхом, но духа, иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованная нам, яже и глаголем (1Кор. 2:12) говорит апостол. Действительно явление замечательное и своеобразное: в то время, как в античной философии ни одна система не обходилась без практических – социологических теорий, которые привносили в общий состав её как её неизбежные выводы (у Платона, например, есть «Республика» – цельная законченная политическая и социологическая теория), апостолы, пребывая и проповедуя в центрах цивилизации и умственного просвещения, среди самого широкого разгара жизни общественной, гражданской, политической, предлагают человечеству предметы учения, отнюдь не имеющие никакой непосредственной связи и соотношения с жизнью политической, гражданской и социальной, всецело относящегося к вопросам теоретического мировоззрения, к области жизни духовной, к сфере лишь нравственных идеалов. «Оставив землю, говорит Златоуст, они говорят все о небесном, предлагая нам другую жизнь, и иной образ жизни, иное богатство и иную бедность, иную свободу и иное рабство, иной живот и иную смерть, другой мир и другое общество, – все иное». Царствие Божие внутри вас есть, говорил Иисус Христос, и апостолы указывают способы созидания и устройства этого невидимого царства в душах людей. Это домостроительство (οἰκοδομεῖα) или созидание имеет своим предметом именно

область мировоззрения теоретического, хотя такого, которое делается живою реальностью, действительным бытием, когда осуществляется в устройстве внутреннего духовного мира человека; завершается же оно лишь в будущей жизни, где люди вовсе не живут жизнью чувственной, но яко ангели Божии суть, сливая свое бытие в одном акте созерцания Божества, – где самое существование есть всецелая жизнь в Боге. Такая господствующая тенденция проповеди апостольской была, конечно, плодом бесед Иисуса Христа с ними о царствии Божии (Деян. 1:3), которое есть царство духа, область наибольшего постижения высшего назначения всякого бытия и соответствующего такому постижению настроения чувств, желаний и практических действий людей.

Неизменным остался в проповеди апостольской и основной принцип метода Иисуса Христа, мудрая система приспособления в изложении нового учения к наличному миросозерцанию людей и к складу их духовных сил. Проповедуя иудеям, апостолы исходным пунктом своих рассуждений брали ветхозаветное священное писание; из него же почерпали и частные доказательства *ad hominem* (2:16, 21, 25, 30, 31, 35; 3:12 22; 4:8 исл. 11, 10:34 исл. 43, 13:16, 22, 33, 34, 35, 41), совершенно так же, как делал Иисус Христос. В речах к язычникам не менее следуют апостолы тому же принципу: так Павел за исходную точку своей речи в Афинском ареопаге берет почитание афинянами неведомого Бога (17:22).

Но новые условия, среди которых приходилось проповедовать апостолам, и которых не было во времена Иисуса Христа, вызвали их на постановку и решение важного методического вопроса, не имевшего дотоле места в христианстве: это вопрос об отношении огласительной проповеди христианской к диалектике и вообще к приемам античного ораторства. Апостолы решают этот вопрос вполне отрицательно. Ораторство мирское имело предметом внешние житейские материальные интересы людей, и для них лишь оно годилось; но мы, говорит апостол, не духа мира сего прияхом, но духа иже от Бога, да вемы, яже от Бога дарованная нам, яже и глаголем не в наученых (то есть не в формах или уроках –

διδακτοῖς) человеческой премудрости, но в наученых Духа Святаго, духовная духовными сразсуждающе (1Кор. 2:12–14). То есть: мы имеем предметом своей деятельности не эти интересы; предметы нашего учения указаны нам свыше, от Бога, не от мира, и мы должны как сами знать, так сделать ведомым людям лишь данное от Бога, что мы и исполняем; естественно, что при этом и пользуемся мы не теми способами учения, какие годятся для вещей земных, – яже и глаголем не в наученых премудрости человеческия словесех, но в наученых Духа святаго; духовным предметам приличествуют и способы научения духовные – духовная духовными сразсуждающе. Мирской человек не приемлет, яже суть духа Божия, потому что не может понимать того, о чем можно судить только духовно. У нас, говорит апостол, свой ум, ум Христов, своя логика, а не та, которая дается языческой школой. Этого ума не познал и не может познать мир. Царствие Божие не в слове, а в силе, продолжает апостол; потому и проповедь наша – не в препретельных мудрости человеческой словесех, но в явлении духа и силы (1Кор. 2:4, 4:20). Оратор-софист считал высшею степенью искусства, когда он мог в одно и то же время доказывать и да и нет об одном и том же, доказать то, что в то же время мог и опровергнуть. Думаете ли, спрашивает апостол коринфян, что возможно что-либо подобное и с нашей стороны? Что и я могу об одном и том же говорить то – да, да; то – нет, нет? Свидетель Бог, что слово наше к вам не было в одно и то же время и да и нет; ибо Сын Божий, нами проповеданный, не был и да и нет, но присно да (2Кор. 1:17–19). Так поступать могут только люди, которые ищут лишь своих си, и хотят угождать людям. Что касается до нас, то, говорит апостол, аще бы бых еще человеком угождал, Христов раб не бых убо был (Гал. 1:10). Всякий вид той изысканной искусственности, какую характеризуется современное апостолам языческое ораторство, неуместен в проповеди христианской, именно потому, что он представляет опасность неискренности, страстности, служения личному интересу. Мы, говорит апостол, не прибегаем к хитрости, не искажаем слова Божия, а просто излагаем, преподаем, благовествуем истину,

проповедуем не себя и не для себя, но – Христа Господа (2Кор. 4:1–7); хотя мы при этом пользуемся простым человеческим словом, чуждым внешней мудрости, но лишь для того, чтобы преизбыточная сила была приписуема Богу, а не нам. В учении нашем нет ни заблуждений, ни нечистых побуждений, ни лукавства; но поскольку Бог вверил нам благовестие, то мы и проповедуем, угождая не человекам, а Богу, испытующему сердца наши. Никогда не было у нас пред вами ни слов ласкательства, ни видов корысти; не ищем славы человеческой ни от вас, ни от других (1Сол. 2:3–6). Мы лишь просили и умоляли вас поступать достойно Бога, призвавшего вас в свое царство (10–12).

Подробнее эти методические свои воззрения развивает апостол в посланиях к Тимофею, первом (1:3, 4, 6, 7; 4:4–7; 6:4, 6, 20) и втором (1:13; 2:1, 2, 11–12, 23, 24, 16; 3:14) и в послании к Титу (2:1). Да завещаеши неким не инако учить, ниже внимати баснем (μυθοῖς) и родословием (γενεαλογίαις) бесконечным, яже стязания (ζητήσεις) творят паче, неже Божие строение, еже в вере. Конец же завещания есть – любы от чиста сердца, и совести благия и веры нелицемерныя, в них же неции погрешивше, уклонишася в суесловия, хотяще быти законоучители, неразумюще ни яже глаголют, ни о них же утверждают (1Тим. 1:4–7). Что бы мы ни стали разумеать под баснями и родословиями в этих словах, во всяком случае здесь порицаются современные апостолу псевдо-искусственные способы и виды общественной речи.²⁴ Божие строение, еже в вере, то есть мировоззрение, основывающееся на вере, не допускает ничего подобного, не допускает и так называемых стязаний, то есть диалектических приемов. Речь учителя христианского исходит лишь от чистого сердца, совести благия, веры нелицемерныя: веруем, потому и глаголем (2Кор. 4:13). Утративши эти свойства, учитель неизбежно впадает в суесловия, и сам неразумет, ни яже глаголет, ни о них же утверждает... В последняя времена отступят неции от веры, продолжает апостол, внемлюще духовом лестчим и учением бесовским, в лицемерии лжесловеснем, сожженным своею совестью (1Тим. 4:1). Здесь, очевидно, имеются в виду опять те

же риторы-диалектики. Но ты, говорит апостол Тимофею, добр будеши слугитель Иисус Христов, питаем словесами веры и добрым учением, ему же последовал еси. Скверных же и бабих басней отрицайся (– 4:6–7), предание сохрани, уклоняся скверных суесловий и прекословий лжеименного разума, о немже неции хвалящися, в вере погресиши (– 6:20). Аще ли кто инако учит, и не приступает к здоровым словесам Господа Иисуса и учению, еже по благоверию, разгордесе, ничто же ведый, но недугуяй о стязаниях и словопрениях, от них же бывает зависть, рвение, хулы, непщевания лукава, беседы злыя растленных человек умом, лишенных истины, непщующих приобретение быти благочестие (– 6:3–5). Образ имей здоровых словес – в вере и любви (2Тим. 1:13). Сия воспоминай не словопретися ни на какую потребу. Скверных же тщегласий отмайся, наипаче бо преспеют в нечестие, и слово их яко гангрена жир обрящет (– 2:14, 17). Буих и ненаказанных стязаний отрицайся, ведый, яко рождает свары (– 23). Пребывай в них же научен еси и яже вверена тебе, яко из млада священная писания умееши (– 3:14). Буих стязаний и родословий и рвений и сваров законных (ἔρεϊς καὶ μαχὰς νομικὰς) отступай (Тит. 3:9). Подобные же наставления преподает апостол Петр: будут в вас лживи учителя, иже внесут ереси погибели, и искупившаго их Владыки отметающесе и в преумножении лъстивых словес вас уловят, наипаче же в след плотския похоти ходящия и о господстве нерадящия, продерзателе, славы не трепещущи, хуляще, яко скоты животни, прегордая суеты вещающе, прельщают души неутверждены, свободу им обещающе, сами же раби сущестления (2Пет. 2:1, 3, 10, 12, 13, 19).

Едва ли можно полнее характеризовать современное апостолам языческое софистическое красноречие. Эта настойчивость их в отрицании языческих приемов ораторства показывает, как сильно было стремление в сторону христианства в среде тогдашнего интеллигентного язычества, не хотевшего, однако, отречься от своего ораторства, усиливавшегося совместить его с христианством, – как упорно эллины хотели привнести в состав христианства свою

«премудрость». Те черты, какими характеризуют апостолы это красноречие, показывают, впрочем, что проповедники Христа были лишь против злоупотреблений ораторского искусства, отрицали посягательство ораторства и философии на неподведомую им область (отрицали в виду необходимости для христиан прежде укрепнуть и навывкнуть собственно в вере), но как увидим ниже, принципиально, по крайней мере ап. Павел, допускали возможность нормального применения разума, науки и искусства в области и вероучения, как вообще в сфере естественной деятельности человеческого духа, что доказывается уже тем, что сам апостол пользуется классическими греческими писателями: так он цитирует изречение критского «пророка» (Тит. 1:12), стих Менандра (1Кор. 15:33), «сего бо и род есмы (Деян. 17:28)». Равным образом апостолы признают и естественный способ Богопознания, практиковавшийся и давший благие плоды и в язычестве: невидимая бо Его, твореньми помышляема, видима суть, и присносушная сила Его и Божество (Рим. 1:20).

Оканчивая рассуждение о миссионерской или огласительной проповеди апостолов, следует заметить, что эта проповедь в первенствующей церкви производилась не одними ими. В послании к Ефесеям (4:11) апостол, исчисляя должностных лиц церкви, называет между ними и благовестников (εὐαγγελιστάς): той дал есть овы апостолы, овы же пророки, овы же благовестники. Подобным образом в книге деяний (21:8) благовестником называется диакон Филипп, крестивший евнуха царицы Кандакии (Деян. 8:27), а во втором послании к Тимофею (4:5) то же название усвояется самому Тимофею. Златоуст²⁵ думает, что евангелистами назывались лица, занимавшиеся, подобно апостолам, проповедью миссионерской, огласительной, но не обходившие всех стран, а имевшие сферой своей огласительной проповеди лишь место своего обычного пребывания, каковы были например Акила и Прискила в Риме. Блаженный Феодорит²⁶ под евангелистами понимает лиц, которые проповедовали Христа неведавшим его, также как и апостолы, переходя с места на место. Вообще же нужно думать, что это были наиболее близкие ученики

апостолов, например те, которые сопутствовали им во время их миссионерских путешествий, – им апостолы давали особые поручения, к числу которых принадлежала, между прочим, и огласительная или миссионерская проповедь.

Глава III. Внутреннее церковное учительство при апостолах и в век апостольский

§ 20. Места и времена внутреннего церковного учительства в век апостольский. Лица, имевшие право учительства

Первый момент истории проповеди апостольской относится к тому времени, когда только что возникшая христианская церковь в сознании иудейства и своем собственном не выделялась ясно и не обособилась открыто от иудейства, и самими иудеями понималась как одна из разновидностей его. Несмотря на то, что конфессиональное иудейство, представляемое первосвященником и великим синедрионом, весьма ревниво охраняло иудейское учительство как специальную обязанность лиц уполномоченных и призванных, представлявших известный образовательный ценз для получения права проповеди, на практике у иудеев существовала во время Иисуса Христа и апостолов полная свобода учительства. Речь Иисуса Христа в Назаретской синагоге, предлагавшая дотоле неслыханное в иудействе учение о Мессии уже пришедшем в лице самого Иисуса Христа, не только произнесена была беспрепятственно, но и произвела могущественное впечатление. Дивляхуся о словесех благодати, исходящих из уст Его, и глаголаху: не сей ли есть сын Иосифов (Лк. 4:16–23). Подобным образом по поводу проповеди апостолов, Гамалиил, наиболее влиятельный учитель еврейства, прямо провозглашал, что следует дать им свободу проповедовать беспрепятственно, ибо если их дело от Бога, то не помогут никакие запрещения и преследования, а если не от Бога, то оно и само по себе не будет иметь успеха (Деян. 4:34–39).

Таким образом единственный, национальный иудейский храм единого истинного Бога был местом собраний и религиозных рассуждений как иудеев ортодоксалов, так и последователей разных сект иудейских, образовавшихся в то время, благодаря свободе религиозного учения у иудеев. Естественно, что сюда же стекались и иудеи, учившие о Мессии уже пришедшем – Иисусе Христе. Для всех без исключения

собиравшихся в храме и рассуждавших о религии, исходным пунктом религиозного учения был Ветхий Завет; он же был предметом толкования и первых христиан из иудеев, отыскивавших в нем и объяснявших исполнившиеся в лице Иисуса Христа ветхозаветные пророчества. Правда, скоро первосвященник и синедрион наложили руки на апостолов и начали открытые преследования, поняв что учение называвшего себя Мессией Иисуса Назорея существенно разнится от ихнего толкования ветхозаветных пророчеств о Мессии, рекомендуемого ими народу в качестве единственно верного; но масса народная не делала различия между иудеями-ортодоксалами и иудеями христианствовавшими, и смотрела на последних как на равноправных членов иудейской церкви, благочестивых ревнителей Моисеева закона. Проповедники Иисуса Христа – Мессии находили поэтому в народе защиту от нападений архиереев и фарисеев: величаху их людие... имуще благодать у всех людей, говорится об апостолах в книге Деяний (5:13–26). Сам воевода с слугами приведе освобожденных ангелом апостолов к архиереям не с нуждею, бояхуся людей, да не камением побьют их (5:26). Даже некоторые из старейшин не хотели считать христианствовавших иудеев за отступников иудейства, и в синагогах давали им право слова: аще имате слово утешения к братии, глаголите, говорили Павлу начальники синагоги в Антиохии Писидийской, а мнози от иудей и честивых пришельцев последоваша Павлу и Варнаве, увещевая их продолжать проповедь о Христе (Деян. 13:15, 42–44).

Таким образом понятно, почему первым местом общественных собраний христиан и вместе с тем первоначальным местом христианского учительства был иерусалимский храм. Здесь, именно в притворе Соломоновом (Деян. 5:12) христиане собирались ежедневно (2:46); сюда к ним приходили апостолы, как для совместной с ними молитвы, так и для того, чтобы поучать верующих и благовествовать Христа неведущим его: по вся дни в церкви и в домах – *en tō ierō kai kat' oikos* – непрестаяху учаще и благовествующе (5:42). Здесь апостолы Петр и Иоанн при дверях храма исцеляют хромого, и

Петр произносит речь (3:1–12); отсюда берут их под стражу (4:1), а когда ангел освободил их из темницы, то сказал им: идите и глаголите ставше в церкви вся глаголы жизни сея, и они по утренице внидоша в церковь и учаху (5:20, 21).

Другим местом проповеди апостольской были синагоги, если не в Иерусалиме, то в других городах – вне Иудеи: в книге деяний упоминается именно о проповеди апостолов в синагогах: Саламина (13:5), Антиохии Писидийской (13:14 и сл.), где апостол сказал речь сохраненную для нас книгою деяний, в Икони (14:1), в Солуни (17:1, 2), в Афинах (17:17), в Коринфе (18:4), в Ефесе (19:8).

Это – храм и синагога – места огласительной проповеди к иудеям. Огласительные беседы к язычникам произносились везде, где представлялся к тому повод и возможность: на площадях и торжищах (Деян. 17:17), в темницах (16:30–32), на корабле (гл. 27), в гостинице (28:23), в частных домах (18:7; 16:14), в ареопаге (17:19).

Местом внутренней – церковной проповеди, проповеди к уверовавшим, храм Иерусалимский был недолго. Ненависть иудейской иерархии, в то время то саддукейской, то фарисейской, к христианству возрастала со дня на день по мере его успехов, так что стала угрожать самой жизни апостолов и других христиан. У самих христиан скоро возникло с одной стороны сознание необходимости совершенного отделения их от иудейства, как религии существенно низшей, с другой – потребность собственной организации, корпоративного общинного устройства. Но ближайшим образом и окончательно отделение христиан от иудеев и в Богослужении и проповеди было вызвано вступлением в состав церкви новых членов – из язычников. Иудеи запрещали доступ в храм и синагоги (Деян. 2:21, 21:27–30, 11:2–3, 15:4, 5) язычникам, а с язычеством христианство не имело такой исторической связи как с иудейством, связи, которая уполномочивала бы христиан из язычников собираться для христианской молитвы в языческих храмах; да там, в языческих храмах, и не было учительства, подобного учительству в храме иудейском. Христиане из язычников, следовательно, должны были для взаимного

научения и назидания в христианстве с самого начала своего обращения организовать свои самостоятельные христианские собрания. Таким образом произошло, что еще в то время, когда одни христиане – из иудеев – собирались в храме иерусалимском, другие из них сходились и по домам (5:42) для учения точно также, как для совершения евхаристии, молитвы и вечеров любви (2:42). Пока не состоялось окончательно отделение христианства от иудейства, это были частные собрания христиан по отношению к собраниям их общественным в храме; но как скоро состоялось это отделение, они заменяют для них собрания общественные. В книге Деяний и в посланиях к Римлянам и Коринфянам есть указания на эти, как называет их апостол, домашние церкви: в Иерусалиме – дом Марии, матери Иоанна Марка (Деян. 12:12), где по мнению преосв. Иннокентия Херсонского, Иисус Христос совершил тайную вечерю, в Ефесе – училище некоего Тиранна (Деян. 19:8), в Риме – Акилы и Прискиллы (Рим. 16:4, 1Кор. 16:19), и Гаия (Рим. 16:23) в Колоссах – Нимфана (Кол. 4:15). Вероятно и другие упоминаемые в посланиях апостольских лица были собственники домов, служивших местами проповеди, центрами, около которых образовались парохии или приходы: Филимон (Флм. 1:1), Филолог и Юлия, Асинкрит и Эрм, Аристовул (Рим. 16:15). Вероятно эти дома понимает апостол Павел, когда в речи к Ефесским пастырям говорит, что он проповедовал и всенародно, и по домам (Деян. 20:28).

Заслуживает внимания то обстоятельство, что эти собрания христиан называются иногда теми же именами, какие носили иудейские собрания: сонмище – συναγωγή (Иак. 2:2) и собрание – ἐκκλησία (Евр. 10:25).

Определенных времен для проповеди в век апостольский не существовало. Проповедовали по вся дни (5:42), в храме и синагогах преимущественно в день субботний (Деян. 13:14, 42, 16:13, 17:2, 18:4). Есть одно упоминание относительно домашних собраний христиан в первый день по субботе, по случаю предположенного на другой день отправления апостола Павла в путь. В храме и синагогах являлись апостолы в часы, назначенные для молитвы общественной – в час девятый (3:1)

и утром, в первом часу дня (5:21); в домашних же собраниях – вечером, конечно страха ради иудейска (20:7, 8, 11).

Гораздо сложнее и труднее для решения вопрос о лицах, имевших право общественного учительства в век апостольский. Протестантские и отчасти католические гомилеты настаивают на полной свободе в это время учительства для всех без исключения лиц, присутствовавших в собрании. Со своей стороны, принимая в соображение имеющиеся в книге деяний и посланиях апостольских указания, мы приходим к следующим данным.

Как ни краток период времени, обнимаемый историей церкви апостольской, он имеет несколько последовательных моментов развития по отношению по крайней мере к христианскому учительству, и как способы учительства, так и требования относительно лиц учащих, отнюдь не были одинаковы на всем пространстве этого периода, простирающегося на 60–70 лет (34–95. г. по Р. Х.; до смерти евангелиста Иоанна).

Основание для такого предположения дает нам апостол, когда говорит: овых убо положи Бог в церкви первее (πρώτον) апостолов, второе (δεύτερον) пророков, третье (τρίτον) учителей, потом же силы, таже дарования исцелений, заступления, правления, роди языков (1Кор. 12:28). Здесь имеется в виду не одна значимость лиц и установлений, но и хронологическая последовательность в их учреждении.

Первый момент в истории церковного учительства в век апостольский мы уже знаем: это время совместного существования внешнего и внутреннего христианского учительства с учительством синагогальным и храмовым иудейским.

Второй момент в развитии проповеди в век апостольский, момент, который как и все прочие, нет возможности, за недостатком исторических указаний, обозначить хронологически, начинается со времени обособления христиан от иудейского храма и синагоги. Продолжается в это время и огласительная проповедь апостолов к иудеям, но уже не в храме; главным же образом апостольская проповедь в это

время направляется уже к язычникам, для чего апостолы путешествуют далеко за пределы Палестины. Внутренняя христианская проповедь, как и раньше, производилась в это время в собраниях по домам. Эти собрания, когда верующие пребывали вкупе, терпяще, дверям затворенным страха ради иудейска, имели, без всякого сомнения, существенно религиозный характер: вечера любви, во время которых совершались евхаристия и молитва, не были, конечно, молчаливыми собраниями, ни отправлениями обыкновенного житейского быта; на них без всякого сомнения, велась одушевленная беседа – разговор, и, как можно, безошибочно, кажется, хотя и предположительно, сказать, разговор не о чем ином, как о всех сих приключившихся (Лк. 24:14): о Господе распятом и воскресшем, о учении его и делах и об устройении судеб и отношений церкви Иисуса Христа сообразно с его учением и заповедями. Один, может быть, ставил вопрос, другой отвечал на него, третий – объяснял или дополнял ответ, четвертый возражал, и т. д. Это, конечно, не было проповедью в собственном смысле, и если называть эти собеседования о вере учительством, то, конечно, право на него имел каждый и всякий из верующих, и в этом отношении совершенно верно говорят те, кто думает, что сначала в церкви существовало право всеобщего учительства.

Но лишь только эти собрания по домам получили значение открытых общественных – богослужебных собраний, в них неизбежно должны были, ради простого порядка, последовать ограничения в праве учительства. Эти ограничения растут и видоизменяются по мере устройства церкви и её богослужебного культа, по мере организации её быта и внешних отношений. При этом мало-помалу образуется собственно учительство, право на которое имеют только обладающие дарованиями духовными (χαρίσματα).²⁷ Вместе с тем и по внешней форме разговор (διάλογος) монологизируется чем дальше, тем больше. Эти обладавшие благодатным даром учения выделялись из массы верующих, и хотя каждый из верующих мог оказаться обладающим тем или другим даром, тем не менее между ними всегда оставалась часть так называемых ἰδίωται, не

принимавших участия в учительстве, а лишь внимавших речам. Чем авторитетнее был учитель, тем более монологический вид, конечно, имело его поучение. Все речи апостолов, сохраненные для нас книгою деяний, имеют вид всецело монологический, не только их речи миссионерско-огласительные, но и речи внутренние, обращенные к верующим,²⁸ какова например речь апостола Павла к Ефесским пастырям (Деян. 20:18). В этом отношении заслуживает особенного внимания сказание книги Деяний о беседе апостола в Троаде (Деян. 20:7, 11). Здесь мы находим указание и на общее собеседование, и на последовавшую за ним монологическую речь апостола. Во едину от суббот, говорит дееписатель, собравшимся учеником преломити хлеб, Павел беседоваше (διελέγετο) к ним, простре слово до полунощи. Возшед же и преломь хлеб и вкуш, довольно беседовав даже до зари – εἰς ἱκανόν τε ομιλήσας ἄχρις αὐγῆς (–11). Здесь сказано в первом случае διελέγετο, во втором – ὀμιλήσας, конечно не без основания. В первом случае, до полунощи, велось собеседование общее (διάλογος), во втором имел место вид речи монологической самого апостола, вид поучения более торжественного, какому свойственно сопровождать высшее христианское священнодействие – Евхаристию. Во всяком случае здесь мы встречаем первое применение, для терминологического обозначения церковных собеседований, тех названий, которые в последствии получили общее употребление для отличия одного рода церковных поучений от других.

§ 21. Специальная история глоссолалии, профитии и дидаскалии

Чрезвычайный дар учительства в то время, когда Христианство переступило за пределы Палестины, имел три вида; это были: глоссолалия, профития и дидаскалия.

О глоссолалии в первый раз говорится во 2-й главе книги деяний (2:4): по сошествии на апостолов св. Духа, они начата глаголати иными языки, яко же даяше им Дух провещевати. Очевидно, здесь разумеется внезапно дарованная св. Духом апостолам способность говорить на языках, им дотоле неведомых, данная им для того, чтобы они могли исполнять свое апостольское служение – «научить вся языки». Более подробно говорится о глоссолалии позже, в первом послании к Коринфянам (гл. 14). Здесь дар языков является с такими признаками, которых не указывается в книге деяний. Прежде всего внутреннее состояние говорящего языками – глоссолала – здесь характеризуется как состояние экстатическое, то состояние, о котором апостол, обладавший сам в высшей степени этим даром, говорит в другом месте: еще в теле, еще вне тела не вем, Бог весть (2Кор. 12:2). Глоссолал иногда сам себе не отдавал отчета в том, что говорил, под влиянием экстаза более или менее утрачивая самообладание и самосознание. Слова лились из уст глоссолала обильным потоком, но без той логической связности и стройности, которая свойственна речи нормальной; охваченные наитием Духа, они изливали свои восторженные чувства к Богу в экстатической речи больше для того, чтобы удовлетворить личной неодолимой нравственной потребности выразить свое нравственное состояние, чем с сознательною целью назидания присутствующих в собрании, для которых эти речи, неупорядоченные логически и бессвязные, были иногда и непонятны. В этом смысле апостол говорит: глаголяй языки, себе зиждет, не человеком глаголет, но Богу, никто же бо слышит (т. е. понимает), духом бо глаголет тайны. Глаголяй языки, молится, когда сказует, – дух молится, а ум без плода

(1Кор. 14:2–4, 14). Это значит, что речь глоссоалала выражала лишь его личные восторженные молитвенные чувствования, которые не дают никакой пищи умственному восприятию присутствующих. Одно лишь речи глоссолатов имели значение, по словам апостола: глаголение языки, бесполезное для верных, было знамением силы христианства в глазах неверных язычников, привыкших у себя к экстатическому культу пифий и оракулов, и считавших необходимою принадлежностью религии так называемое «божеское безумие», «священное бешенство» (θεῖαν μανίαν). Экстатические излияния глоссоалалов были именно этого рода явлением, с тем бесконечно важным различием, что в противоположность языческим прорицаниям, это были неподдельные, истинно благодатные проявления духа Божия.

Дар профитии характеризуется апостолом как проявление экзальтации и высшей степени религиозного энтузиазма, совершающееся в пределах самообладания и самосознания, поэтому в смысле назидательности более полезное слушающим. Этот способ речи – также дар от Бога (χάρισμα), но откровение и вдохновение от св. Духа здесь не подавляло самосознания в пророчестве; он сознавал указания духа, как и произведения своей собственной мыслительной деятельности, и мог свободно распоряжаться своим даром: дуси пророчества пророкам повинуются. Понятие об этом роде учительства можно составить по апокалипсису св. Иоанна и «Пастырю» Ерма, представляющим записанные образцы новозаветной профитии. Содержание речей пророческих было, по-видимому, обширно и разнообразно, они не были только провозвестием и изъяснением будущего; вся область истин веры, все дело искупления и спасения, в той или другой части, озарялось от св. Духа в уме пророка. По форме своей, речи пророческих были связные, общепонятные и направленные к назиданию присутствующих в собрании наставления. Поэтому апостол ставит пророчество выше дара языков (1Кор. 14).

Но, понятно, не все христиане могли находиться в таком состоянии возбуждения, как глоссоалалы или пророческие, так как не всем было в одинаковой мере присуще сознание и ощущение

всего величия благ христианства и не все, по самому своему темпераменту, обладали одинаковою способностью экстатического и энтузиастического возбуждения. Люди, более склонные к рефлексии, способны были более спокойно, ясно, убедительно и доказательно излагать истины христианского учения. Это – дар учительства – χάρισμα διδασκαλίας. Дидаскалы были члены церкви, усвоившие вполне путем изучения истины христианского учения, знающие священное писание и умевшие ясно передавать другим свои знания. Их речи – плод спокойной логической рефлексии. Они в собраниях, конечно, вели рассуждения о содержании евангельского учения, отвечали на запросы и недоумения людей относительно тайн веры, при чтении священного писания разъясняли смысл прочитанного, сближали ветхозаветные пророчества с новозаветными событиями и т. д.

Дидаскалия особенно развита была в тех церквях, где имело место эллинское образование, преимущественно в самой Греции. Очевидно этот способ учения находился в некотором соотношении с тем научным образованием и умственным развитием, которое предшествовало принятию христианства жителями умственных и научных центров древнего цивилизованного общества, каковы Коринф, Ефес, Афины. О коринфянах апостол говорит, что они не только не лишены ни во едином даровании, но и обогащены во всяком слове и разуме (1Кор. 1:5). В этом смысле принадлежностью дидаскалов являлось или слово премудрости (σοφίας) или слово разума (γνώσεως). Себя апостол готов признать невеждою в премудрости, но отнюдь не в разуме (2Кор. 11:6), считая своею специальностью и отличием премудрость Божию тайную, юже никто же от князей века сего разуме (1Кор. 1:17, 21, 25–27, 2:1–8); сам он проповедовал не в премудрости слова (–1:17), которая оказалась недостаточною для того, чтобы ею мир познал премудрость Божию (–1:21), не в препретельных – πειθοῖς – мудрости словесех (–2:4); он не отрицает достоинства и значения премудрости слова для проповеди вообще, и не возбраняет её употребления, указывая в ней особый дар св. Духа. Овому дается Духом слово премудрости, иному же слово

разума (1Кор. 12:8). Эта премудрость, т. е. внешнее научное и ораторское образование, чуждое тех лжесловесий и лжеименного знания, какие апостол порицает в своих пастырских посланиях, под действием Духа могло служить к назиданию тех верующих, склад духовных сил и уровень интеллектуального развития которых представлял для того удобную почву, особенно когда в среде учителей оказывались лица в должной мере обладавшие этим словом премудрости, каков был например Аполлос, который называется в деяниях мужем словесным (ἀνὴρ λόγιος) и сильным в книгах (ἐν ταῖς γραφαῖς), что объясняется, конечно, тем, что он был александриец (Деян. 18:24); он учил «известно» (правильно – ἁκριβῶς), чем и обратил на себя особое внимание Акилы и Прискиллы. Когда он находился в Коринфе, то, конечно, не по чему иному коринфяне предпочитали его самому Павлу, как потому, что слово его было слово премудрости, т. е. слово ученое и с внешней стороны более художественное, чем слово Павла, воспитавшегося под руководством еврейского раввина, в школе которого не проходила ни греческая философия, ни аристотелева или квинтилианова риторика, как это было в школах александрийских. Таков же, по всей вероятности, был Зина законник (Тит. 3:13) – νομικός, т. е. до христианства занимавшийся изучением и исследованием «закона» – иудейского Богословия. Таким образом это был первый род дидаскалов и первый тип дидаскалии, когда пользовались пособиями научного эллинского образования и красноречия и напоминали своими речами методу античных ученых диалогов и склад речи древних ораторских произведений. Таких дидаскалов было мало, но они были уже на самых первых порах церкви, а с течением времени число их должно было все более увеличиваться.

Овому дается духом слово премудрости, иному же слово разума – γυνσσεως. (1Кор. 12:8).²⁹ Слово разума которым характеризуется учительство второго рода дидаскалов, означает изложение христианского учения, соединенное с всесторонним и глубочайшим, какое возможно на земле, проникновением в смысл тайн и требований веры. Это – зачаток христианского

богословия, как науки. Апостол всем усволяет право на это знание (γνῶσιν): вси разум (χρῶσιν) имамы (1Кор. 8:1), т. е. всем христианским учителям оно дано, хотя и не все им пользуются (–7). Таким «разумом» обладали апостолы, и в частности не менее других Павел (2Кор. 11:6). Плод слова премудрости – вера, ибо слово премудрости, т. е. искусство, истинное красноречие в области учительства, убеждает, действует на сердце и заставляет признать превосходство верования христианского пред учениями нехристианскими. Плод слова разума – разумение веры (Лк. 11:52. Рим. 15:14, 2:20), понимающая вера. С словом премудрости (σοφίας) премудрость Божия входит в сердце человека; при содействии слова разума дух человека проникает в глубины разума Божия и в чудеса закона. Вниду в святило Божие, да уразумею в последняя их (Пс. 72:17). Мы веровахом и познахом (Ин. 6:69), говорит Иисусу Христу апостол Петр от лица всех апостолов. Во всем избыточествуете – верою и разумом (2Кор. 8:7). По-видимому, слово разума было чуждо пособий учености и ораторского школьного аппарата, было просто и безыскусственно: мы уже видели, что апостол для христианского богословия не имел в виду сам утилизировать пауку и ораторство в тогдашнем их виде.

Оба вида учительства объединялись под одним общим названием: поучение – διδασκῆ (1Кор. 14:6, 26) и имели одну конечную цель – воспитывать в любви веру, уверенность в невидимом (Евр. 11:1, Рим. 10:17) и разумение вероучения – предначаток познания – ἐπιγνώσις (1Кор. 13:12, Кол. 1:9, Еф. 1:17, 2Тим. 3:7), чтобы чрез соединенное или последовательное взаимодействие принятия, уразумения и верования (Ин. 17:8: глаголы, яже дал еси Мне, дах им, и тии прияха и разумеша во истину... ..и вероваша) подготовить человека к тому состоянию, когда всякое познание заменится видением лицом к лицу Того, в Ком все сокровища премудрости и разума (Кол. 2:3). В этом смысле самое полное разумение есть лишь разумение отчасти. Слово премудрости являлось тогда, когда делалось положительное изложение христианского учения – огласительное ли (ἀρχὴς τοῦ Χριστοῦ λόγου Евр. 6:1, 2, Деян.

18:5) или специальное и полное – премудрость в совершенных (1Кор. 2:6). Когда требовалась полемическая постановка учения – доказательства самого значения премудрости Божией, как высочайшего разума, научить чад премудрости – оправданию премудрости (Мф. 11:19), обращались к слову разума. И в первом можно было услышать всю волю Божию и путь спасения, но собственно вторым врачевалась немощь в вере (1Кор. 8:7, 11 – не во всех разум, и совесть немощна сущи, сквернится, и погибнет немощный брат в твоём разуме, его же ради Христос умре).

Таким образом в христианских общественных собраниях вместе с молитвою существовали три способа публично высказываться относительно истин веры: экстатический, энтузиастический и рациональный – глоссолалия, профития и дидаскалия. Могло случиться, что одно и то же лицо обладало способностью ко всем трем видам учительства. Благочестивый экстаз, которым полны были новоуверовавшие, который вселял в них готовность смертью запечатлеть свои убеждения, поднимал их душевные способности до такого состояния, что они могли по всей справедливости применить к себе слова апостола: *еще в теле, еще вне тела – не вем*. Но глоссолали мог быть и в более спокойном состоянии, чем экстаз, в состоянии энтузиазма, при котором не утрачивалось самосознание и самообладание, и даже в состоянии полного спокойствия чувства, когда вступала во все свои права спокойная рефлексия и рассуждение, Пророк мог возвышаться до экстаза, когда бесконечная полнота молитвенного чувства выражалась более в пламенных вздохах и восклицаниях и в молитвах более внутренних, чем ясно выраженных. Тоже самое могло быть и с дидаскалом, которому также могли быть не чужды дар языков и свойства речи пророческой: сам Павел, мыслитель глубокий и тонкий богослов-дидаскал, в высшей степени владел даром языков (1Кор. 14:18). Обыкновенно в собраниях, как видно из слов апостола, более решительно выступали глоссолалы. Чем энтузиастичнее и экстатичнее было их состояние, тем труднее было им сдерживать себя и тем менее рациональны и упорядочены были их речи. Второе место занимали

пророчествующие, воодушевленно рассуждавшие об Иисусе, о будущем человечества, о царстве благодати. Хотя они имели в виду не столько свою личную потребность высказаться, сколько назидать присутствующих, тем не менее и их речь не была учительством в строгом смысле, чем были речи дидаскалов, спокойно и трезво рассуждавших, но потому самому на первых порах выступавших со своею речью реже глоссолатов и профетов. Обыкновенно они выступали тогда, когда экстатическое состояние глоссолатов и энтузиастическое воодушевление профетов или еще не обнаруживалось в собрании или уже было исчерпано, и в собрании господствовали тишина и достаточный покой душ. Все три рода речей несомненно, по самому своему существу, имели форму монологическую. Но кроме этих трех родов общественной христианской речи, прежде и после их, имели место частные назидательные собеседования присутствующих, которые находясь в собраниях и в частных своих собеседованиях едва ли о чем ином могли беседовать, как только о вере. Если в словах апостола Римлянам – извещен есмь, яко и сами вы полни есте благодати, исполнены всякаго разума могуще и иныя научити (Рим. 15:14), равно в словах послания Колоссянам: слово Христово да вселяется в вас богато, во всякой премудрости учаще и вразумляюще себе самех (3:16), нужно видеть лишь замечание относительно общественных речей в собрании, хотя можно относить их и к частному собеседованию; то в словах послания к евреям да приступаем со истинным сердцем во извещение веры, да держим исповедание упования неуклонное, и да разумеем друг друга в поощрении любви и добрых дел, неоставляюще собрания своего, яко же есть неким обычай, но друг друга подвизающе (10:22–25), нам кажется нельзя не видеть указания на то, что верующие в собраниях имели обыкновение назидать друг друга взаимными наставлениями в частных собеседованиях, независимо от того или другого рода речей, обращенных ко всему собранию.

§ 22. Второй период в истории глоссолалии, профитии и дидакалии

Исполнилось двадцать слишком лет существования церкви. Первоначальный энтузиазм верующих неизбежно должен был уступить место более основательному и глубокому познанию христианского учения и более спокойному отношению к нему; вместе с тем должны были неизбежно ослабеть экстатический и энтузиастический способы учения и усиливаться способ рациональный – слово премудрости и слово разума. Римляне, в то время, когда апостол писал к ним свое послание, были уже исполнены разума (Рим. 15:14). Но благоговение ко всему, чем ознаменовалось начало церкви, удерживало в прежней мере и глоссолалию и профитию, хотя при этом та и другая нередко являлись больше делом установившегося обычая, нежели плодом действительной внутренней потребности и внутренней силы духа. Отсюда возникли злоупотребления, которые со стороны коринфян вызвали запрос апостолу: не следует ли совершенно упразднить в церкви эти роды учительства. Сами апостолы сознавали, что распространение евангелия между неверующими, равно как и сохранение и дальнейшее утверждение христианства между самими верующими, возможны больше чрез ясное и вразумительное наставление относительно содержания и цели христианства, чем чрез экстатический и энтузиастический методы учения. Хотя это разнообразие видов учительства происходило и из хорошего источника – было плодом благочестивого религиозного воодушевления и горячей любви к познанному Спасителю мира, и кроме того способствовало обращению язычников к Христу: однако апостолы считали себя обязанными заботиться о нуждах не неверующих только, но и верующих. Но так как это разнообразие способов учительства уже существовало и вошло во всеобщий обычай: то несообразно было с христианским благоразумием сразу устранить его. Сами же верующие, одушевленные христианским восторгом, едва ли в состоянии были определить меру проявления своего энтузиазма.

Вызванный на рассмотрение этого предмета запросом Коринфян, апостол подробно высказывается (1Кор. 12, 13, 14 гл.) о природе и употреблении дара языков, пророчества и дидакалии, и дает наставление, как следует пользоваться этими тремя способами учительства.

Апостол далек от того, чтобы совершенно устранить дар языков из богослужебных собраний; он признает его за особую благодать св. Духа и отнюдь не умаляет ни той цены, какую этот дар духа должен иметь как самостоятельная форма религиозной жизни для тех, духовному направлению которых она соответствовала, ни той пользы, какую мог принести этот дар в деле обращения язычников – языцы в знамение суть неверующим (14:22). Он благодарит Бога за то, что ему самому дан дар языков (ст. 18). Но, сознавая в то же время, что этому дару недостает многого из того, что необходимо для учительства общественного – именно общепонятности и общепользности (14:2, 4, 6–11, 16) – и кроме того он увлекал многих к высокомерию и вызывал ссоры и беспорядки (13:1, 14:39), заставлял иногда язычников считать глоссолатов за безумных (– 23) апостол замечает: хочу в церкви пять словес умом моим глаголати, да и ины пользую, нежели тмы словес языком (1 Кор, 14:18–20) то есть, по мнению апостола, дидакалия в общественном собрании неизмеримо целесообразнее, чем глоссолатия, которая собственно должна бы относиться к области домашнего частного субъективного молитвословия. Далее апостол говорит, что глоссолатия и профития суть явления временные, имеющие упраздниться с наступлением более совершенного состояния церкви (1Кор. 13:8). Но теперь он не находит пока возможным это сделать, – такое совершенное состояние церкви еще не наступило, и он употребляет усилия лишь к тому, чтобы устранить болезненные преувеличения, происходившие от злоупотреблений этими дарами. Он не склоняется ни на одну из споривших в Коринфе сторон, ни на ту, которая хотела устранить этот дар совсем, ни на сторону так называемых духовных, считавших глоссолатию величайшим из всех духовных даров. Противников дара языков он убеждает не возбранять говорения языками – еже глаголати

языки, не возбраняйте (14:39), от глоссолатов же требует, что бы они в собраниях по возможности молчали и только в тишине про себя молились, если вместе с даром языков не владели даром сказания языков (τῆς ἐρμηνείας): еще ли не будет сказатель, да молчит в церкви, себе да глаголет и Богови (14:28); если они владеют этим даром, то могут говорить, только не все в одно время и вместе, но один за другим, и в одном собрании – только двое или трое, так чтобы быть в этом отношении в одном положении с пророчествующими. Если же сам говоривший языками не мог сам истолковать сказанного им, то за него объяснить сказанное им должен был кто-либо другой, владевший даром истолкования сказанного (διερμηνευτής).

Дальнейшие наставления апостола касаются профитии. И на пророчествование он смотрит как на временное явление (1Кор. 13:8–10). Любы николиже отпадает, – еще пророчества упразднятся, еще языцы умолкнут, еще разум упразднится. Отчасти разумеваем, отчасти пророчествуем: егда-же приидет совершенное, тогда еже отчасти – упразднится. Но в природе этого дара было нечто, что давало ему право на относительно – более продолжительное существование, чем дара языков. Пророчество имело приготовительное значение, вырабатывая в верующих более совершенное состояние религиозных убеждений. Должно было наступить в след за ним такое состояние христианского общества, когда должна была получить все значение более совершенная, высшая форма церковного учительства – дидаскалия. Но пока такое состояние не настало, пока были еще неверующие, которых нужно обращать, и верующие, которых нужно наставлять и укреплять в вере, и пророчество, как говорение языками, должно иметь место. Пророчество коринфяне считали (1Кор. 14:5) ниже дара языков. По апостолу оно должно считаться выше его. Ибо пророчествующий ясно сознавал содержание бывшего ему откровения, которое мог передать и другим и таким образом осуществлять главную цель христианских собраний – назидания и утешения верующих (1Кор. 14:3, 4) и побудить неверующих с уважением относиться к христианству и обращаться в церковь. – Хотя пророки и менее, чем говорящие языками, могли

производить беспорядков, тем не менее апостол и относительно их делает свои ограничения. Здесь, как и раньше, при рассуждении о даре языков, апостол выходит из того основного положения, что спокойная разумная деятельность духа должна иметь постоянное наблюдение над чрезвычайными духовными дарами. Пророки не нуждались, подобно говорящим языками, в особенных толкованиях, потому что то, что они должны были объяснять слушателям – греховность людей и необходимость покаяния, откровение вечного спасения, царства Божия, и т. д., все это менее могло подвергаться заблуждениям и было понятно даже в том случае, если предлагалось вполне энтузиастическим способом. Но все-таки и пророк мог впасть в самообольщение. Он мог выдавать свои человеческие мнения за божественные откровения, мог говорить речи фанатические и вообще от истинного пророчества переходить к нехристианскому лжепророчеству. Чтобы уничтожить эти недостатки, апостол постановляет (1Кор. 14:29), чтобы речи пророков были исследуемы и обсуждаемы другими, которые решают как то, владеет ли пророк действительно пророческим даром, так и то, правильное ли он сделал употребление из этого дара, не смешал ли божественного с человеческим (1Сол. 5:21): духа не угашайте, пророчество не унижайте, вся-же искушающе, добрая держите, от всякия вещи злыя отгребайтесь. Таким образом и над пророчествованием установлен был своего рода контроль – διακρισις τῶν πνευμάτων.

§ 23. Третий период. Окончательное возвышение дидаскалии над другими видами учительства

При таком положении дела особенную важность имел в отношении к общественным церковным собраниям тот способ христианского наставления, который проистекал из спокойного, глубокого и разумного воззрения на Священное Писание, на природу человеческую, на сущность религии Иисуса Христа, и чужд был мечтательности. Все эти качества соединялись в дидаскалии. Этот вид учительства не престанет, не упразднится, а будет развивать христианское сознание и после того как престанут и дар языков и пророчество. Но пока он имел еще очень слабое развитие занимал лишь третье место, после дара языков и пророчества. Так как злоупотребления в коринфской церкви касались лишь дара языков и пророчества, то коринфяне не спрашивали о дидаскалии. Поэтому сделавши ограничения относительно двух первых даров, апостол этот третий оставляет в его неприкосновенном виде. Впрочем хотя все члены обществ поколику обладали естественными способностями к учительству и даром дидаскалии, могли предлагать наставления по этому способу (1Кор. 12:8, 28, 29, 14:25), таких людей в обществах обыкновенно оказывалось немного. Таким образом постепенно образовалась в общинах аристократия таланта к дидаскалии, и чрез это положено начало в церкви специальной должности проповедников. Дидаскалами были лишь те, кто мог, кто чувствовал в себе призвание и способность к дидаскалии. Редко случалось, что в должности дидаскалов выступал пресвитер или епископ. Большею частью эти лица, обладавшие особым духовным даром (χαρίσμα προοτήναι – дар управления или предстоятельства) только и ведали одно управление (1Кор. 12:28, 14:31, Рим. 12:7, 8): дидаскалы же выступали большею частью из среды недолжностных лиц. Им апостол дает особое место между апостолами и пророками (Рим. 12:4–8, 1Кор. 12:4–30, Евр. 4:11–13). Еда вси апостолы, еда вси пророцы, еда вси учителя (1Кор. 12:29). Како проповедят, аще не посланы будут

(Рим. 10:15, Евр. 13:7). В послании к Римлянам ὁ προϊστάμενος ясно отличается от ὁ διδάσκων (Рим. 12:7, 8). Никакая внешняя церковная должность сама по себе не давала права быть дидаскалом. Обыкновенно предстоятели давали право дидаскалии лицам более способным пред менее способными, – чрез это должность дидаскалов чем дальше, тем больше привязывалась к определенным лицам в общине, что, естественно, происходило и от того, что эти лица чем чаще выступали на дело учительства, тем более совершенствовались. По мере того, как сокращалась в объеме деятельность говоривших языками и пророчествовавших, усиливалась и развивалась деятельность дидаскалов, то есть учителей, учительная способность которых не зависела от временного экстатического или энтузиастического возбуждения. По этому позже апостол делает дальнейший шаг к усилению дидаскалии и к специализированию этого рода учительства на счет все более и более, по мере духовного роста церкви, сокращавшихся говорения языками и пророчествования. В посланиях к Тимофею (1Тим. 4:13, 5:17, 2Тим. 2:24) он требует уже, чтобы предстоятели церквей (προεστώτες – пресвитеры и епископы) были учительны – διδακτικοί, мотивируя свое требование обязанностью их, предстоятелей, охранять свою паству от вновь явившихся лжеучителей, не иным каким способом как именно чрез учительство. Он называл тех пресвитеров, которые вместе с даром управления (χάρισμᾱ κηβερνύσας) соединяли и дар учительства, достойными сугубой чести (1Тим. 5:17). В следствие таких наставлений, явился обычай, по которому предстоятели стали заниматься дидаскалией (1Сол. 5:12–14), а к концу жизни апостола Павла дидаскалия уже явственно приурочивается к церковным должностям. Между тем ни говорения языками, ни пророчества апостол отнюдь не соединял ни с одною из церковных должностей. И так как чем дальше, тем больше устанавливается правильная церковная организация, то здесь берет свое начало дальнейшее, уже категорическое, приурочение должности дидаскала исключительно к должности пресвитера.

Таким образом в век апостольский право общественного учительства представляется в следующем виде. 1) Неограниченное право и свобода учения для обладавших благодатными дарами: а) преимущественно глоссолалии, б) потом пророчества, и в) сколько оставалось свободного времени в собраниях – дидаскалии. 2. Свобода учения а., для всех глоссолалов за исключением женщин, которые безусловно были обязаны молчать во время Богослужения; этой свободе учения не вредило то, что запрещалось говорящим языками выступать с речью пред общество, если они не имели дара толкования (ибо за них это делали другие); б., могли говорить наставления все профеты, но они подлежали надзору владевшего $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\upsilon\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ и должны были оставлять пророчествование, если им не признавались действительными пророками в., как дидаскал мог говорить каждый, кто чувствовал к тому побуждение. 3. Та же всеобщая свобода учения, за исключением говорящих языками, если они не владели даром $\epsilon\rho\mu\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$, и для лжепророков; если их таким признавал владевший даром $\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$; но при этом а., говорение языками отступило на задний план прежде, чем пророчество, которое апостол ценит выше дара языков; б., в свою очередь пророчество стало уступать место дидаскалии, которую апостол считает за качество в высшей степени желательное для $\pi\rho\omicron\epsilon\sigma\tau\omega\tau\epsilon\varsigma$, в., дидаскалия по этой причине, а также потому, что первоначальный экстаз, давший начало говорению языками, и энтузиазм, породивший пророчество, стали ослабевать, приобретает все больше и больше значения: аа., остается свободною для всех членов общины, но бб., делается принадлежностью лишь образованных и опытных и ими чем дальше, тем больше практикуется, вв., её связь с должностью предстоятеля сначала была только желательна для апостола, потом требовалась, и наконец, при назначении новых предстоятелей, на это должно было быть обращено особенное внимание. Таким образом христианское общество в продолжение всего века апостольского назидалось теми же, с самого начала бывшими в употреблении, способами церковного учительства: даром языков, профитией и дидаскалией, чрез

разных лиц по их свободному желанию; но говорение языками почти с самого начала носило в себе зародыш упадка; пророчество занимало неопределенное положение, ибо оно не было необходимо для пресвитера; напротив дидаскалия шла быстрыми шагами к единичному господству. Право учения имело сначала демократический характер, не иерархический. Но аристократия таланта к ясному, разумному, назидательному способу учения ценилась уже выше дара непонятной, только временной, хотя и высокоодушевленной способности учения, известной под именем глоссолалии и профитии, а постоянно ощущаемая чем дальше тем больше, потребность в ясном разумении христианского учения постепенно так сказать узаконила этот способ учительства, как единственный.

§ 24. Теоретические наставления апостола Павла относительно проповеди: зачатки гомилетической теории

После того, как дидаскалия была призвана апостолом формою учительства наиболее целесообразною и за тем получила право господства в церкви, апостол находит нужным дать дидаскалам некоторые руководственные наставления, относительно их поучений, со стороны содержания и формы. Таких наставлений не существовало ни для говорящих языками, ни для пророчествующих. Те и другие следовали лишь движению своего экстатического и энтузиастического воодушевления, не заботясь, по заповеди Спасителя, о том, что и как возглаголют. Хотя наставления если не говоривших языками, то пророчествовавших отличались особою силою и сопровождались сильным действием на слушателей, но это не было следствием особого предварительного размышления или приготовления, говоривших, но лишь счастливым результатом внезапного временного возбуждения духовных способностей, под наитием Св. Духа. Чтобы предупредить возможные в этом случае аномалии в пророческих речах, апостол не обращается сам к пророкам, но ставит для этого особых лиц, владевших даром $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$, которые и наблюдали за пророками в собраниях. Иначе относится он к дидаскалам, духовные способности которых находились и действовали в естественном, нормальном состоянии. Именно поэтому самому им преимущественно и следовало развивать свои способности чрез упражнение и руководиться известными правилами. Дидаскалы употребляли свои способности так сказать в полном присутствии духа, не дожидаясь пробуждения энтузиазма, чтобы выразить свою веру и свои убеждения в ясной, последовательной, простой речи. Следовательно они способны были понять теоретические наставления и воспользоваться ими для своих наставлений. Впрочем апостол не от всех дидаскалов ожидал и требовал выполнения своих теоретических наставлений. При господствовавшей в то время

общей свободе учительства в церкви, в качестве дидаскалов выступали и такие, которые не владели образованием, достаточным для того чтобы методически подготавливаться к произносимым ими поучениям. Это можно сказать даже относительно некоторых пресвитеров и диаконов, которые хотя и владели даром учительства, но мало были способны подчиниться известной регламентации в деле учительства. Поэтому теоретические наставления апостола относительно дидаскалии, как видно из посланий к Тимофею и Титу, относились собственно к тем пастырям-учителям, которых в новообращенных обществах поставил сам апостол, а также к тем, которые были избраны из первых апостольских учеников и из этих обществ. Прежние дидаскалы, вероятно, оставались при тех способах учения, какие практиковались ими дотоле, какие были принесены ими из старого строя религиозной жизни, до христианского, или выработаны ими самими в недрах христианских общин, при помощи собственных соображений. Лишь позднейших дидаскалов апостол желал вывести на регламентированный им путь учительства. Эти наставления тем важнее, что в них содержатся первые зачатки гомилетической теории.

Чтобы приготовить почву для своих наставлений, апостол заботится сначала о тщательном выборе учителей. Мы видели его основное положение относительно пастырского служения: предстоятели должны быть и учителями. Где он сам поставлял этих предстоятелей, он подвергал их предварительно исследованию, которое касалось главным образом способности их к учительству, что видно уже из наставлений его Тимофею (2Тим. 2:12), и Титу (1:5, 9), данных на тот случай, если им придется поставлять пресвитеров. Никакой новообращенный (νεόφροτος) не мог быть епископом (1Тим. 3:6). Всякое должностное лицо в общине – пресвитер (1Тим. 3:2) или диакон (–3:13) должно иметь призвание к учительству, должно обладать естественными способностями к нему (διδακτικός 1Тим. 3:2). Но чтобы не быть в неизвестности как об этом, так и о других его свойствах, он должен быть тщательно исследуем в этом отношении (1Тим. 3:10, Тит. 1:9). Те, кто находился уже в

должности в момент постановления этого правила, не должны не радеть о своих духовных дарах (1Тим. 4:14, 2Тим. 1:6), но должны развивать эти дары чрез занятие писанием (2Тим. 3:14–17), а также стараться приобрести большую опытность в наставлении (1Тим. 3:13). Они должны заботиться не о том только, чтобы самим назидать, но и о том, чтобы способ их назидания был примером и образцом для прочих членов общины, которые в своих наставлениях должны сообразоваться с этим способом (1Тим. 4:12). Они должны показать прочим членам общины, что они сами не перестают заботиться о своем самоусовершенствовании (1Тим. 4:14–16).

Самые наставления апостола относительно внутренней, церковной, проповеди касаются частью её содержания, частью формы и способа изложения. В первом отношении, как мы уже видели, он предостерегает от постановки в проповеди вопросов пустых, софистических и диалектических, по образцу языческого красноречия: да завещаеши неким не инако учить, ниже внимати баснем и родословием безконечным, яже стязания творят паче, нежели Божие строение, еже в вере. Неции погрешивше, уклонишася в суесловия, хотяще быти законоучители, не разумеюще ни яже глаголют, ни от них же утверждают (1Тим. 1:3, 4, 6, 7, 4:4–7). Скверных и бабьих басен отрицайся, предание сохрани, уклоняйся скверных суесловий и прекословии лжеименного разума (6:20). Образ имей здравых словес, их же от мене слышал еси в вере и любви (2Тим. 1:13). Сия предаждь верным человеком, иже довольни будут и иных научить (–2:1, 2, 16, 3:14). Скверных же тщегласий отметаися – их же слово яко гангрена. Пребывай, в них же научен еси и яже вверена суть тебе (3:14). Буих же стязаний и родословий и рвений и сваров законных отступай (Тим. 3:9). Христианское учение, по апостолу, должно основываться на словах св. Писания, а также на учении самого апостола о Христе, как Мессии. Равным образом и нравственные наставления должны основываться на Евангелии, а не на Моисеевом Законе, ибо этот последний дан был для людей невежественных и порочных (1Тим. 1:9, 10). Вообще же содержанием поучений должно быть чистое учение, которое преподавал Иисус Христос (1Тим. 4:8, 9,

2Тим. 1:13, 2:17, Тит. 2, 1Тим. 2:7, 8). Главным предметом всех христианских поучений апостол считает проповедание явившегося во плоти Мессии (1Тим. 3:15, 4:6): чрез это достигается главная цель церковного поучения – освящение верующих, духовное обновление человека во Христе, в надежде будущего блаженства (Тит. 3:4–8, 2:11–15), любовь от чистого сердца, честных намерений и нелицемерного благочестия (1Тим. 1:5, 5:3); наконец твердое убеждение, что намерение и воля Бога – сделать блаженными всех верующих в Него (1Тим. 4:10, 11). Но христианские наставления должны обращать внимание и на окружающих со вне церковь. Поэтому учителя должны считать своим священным делом – оспаривать противников Евангелия и серьезно опровергать заблуждения, когда они успели уже распространиться в обществе (2Тим. 1:9, Тит. 1:10–12). В тех же самых пастырских посланиях апостол дает прекрасные наставления относительно некоторых частных обязанностей христианина, имевших особую цену в то время: о поведении по отношению к старым и молодым христианам и их женам (1 Т. 5:1–4, Тит. 1:3–7, 2:1–6), об обязанностях вдовиц и об отношении к членам семейства (1Тим. 5:4–8), об обязанностях богатых (1Тим. 6:17–19), рабов (1Тим. 6:1–2, Тит. 2:9–10) и подданных к правительству (Тит. 3:1–2).

Относительно способа наставлений в посланиях апостольских находятся также несколько замечаний. Апостол Павел в первом послании к Кор. 3:1–2, и в послании к Евр. 5:12–13 ясно высказывается о том, что учителя должны сообразовать свои уроки с степенью восприимлемости слушающих. Время и обстоятельства требуют, чтобы в наставлениях господствовала священная серьезность, ничем не развлекающаяся важность (2Тим. 1:7–8, 2:1–4), а также твердая правдивость (Тит. 1:14). При всем том однако не нужно забывать кротости и благоразумия (2Тим. 4:2, 2:16). Высокопарные и сладкие речи в ущерб простому практическому обучению, и направленные к достижению побочной цели, апостол признает негодными (Рим. 16:18, 1Кор. IV, 20, 1:1–5); он требует, чтобы в публичных наставлениях излагалось благодарение (Еф. 5:4).

В послании к Титу (2:15) апостол частнее так определяет виды учительства: сия глаголи (λάλει) и моли (παρακάλει) и обличай (καὶ ἑλεγγυε) со всяким повелением (μετὰ πάσης ἐντολῆς), да никто же тя преобидит (περιφρονείτω). Говорить значит просто излагать положительное учение церкви, о правилах христианской жизни и деятельности; увещевать – убеждать, настоятельно требовать исполнения обязанностей, осуществления учения; обличать – указывать нарушение правил и укорять за то; со всякою властью не унижая своего авторитета, а напротив во имя этого авторитета и сохраняя свое достоинство (Златоуст). Тоже самое говорит апостол и в послании к Тимофею: проповедуй слово: настаивай во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай, со всякою кротостию и долготерпением (2Тим. 4:2). Очевидно, наставления о содержании и способе изложения общественных наставлений приношены и соображены были с нуждами того времени. Эти наставления хотя кратки, однако содержат в себе все важнейшее, что должен был наблюдать в своих наставлениях проповедник.

§ 25. Следы влияния общественного церковного учительства на мысль и жизнь христиан в век апостольский

Христианское сознание и жизнь христианского общества развиваются под совокупным воздействием всех церковно-канонических учреждений церкви и всех тех отправлений в религиозно-нравственной жизни людей, которые по самой своей природе и по своему специфическому характеру способны влиять на преуспевание христианской мысли, на развитие и благоустройство жизни христиан по духу и смыслу евангелия. Между ними главное преимущественное значение принадлежит церковно-учительному слову.

И в апостольский век, если миссионерская огласительная проповедь апостолов, с неотразимым обаянием действовавшая на умы и сердца неведавших дотоле Христа, привлекала их тысячами в недра церкви, то, с другой стороны, проповедь внутренняя – церковная, обращенная к уверовавшим, имела величайшее влияние на мысль, жизнь и деятельность людей. Можно сказать даже, что никогда и нигде слово человеческое не было так могуче-действенно, как в этот период, потому что никогда в последствии, даже в недрах самого христианства, не было в людях такого энтузиазма ко Христу, как теперь, когда люди в первый раз встретились с учением, столь неизмеримо превосходящим все, что дотоле существовало в области теоретического мировоззрения и практической морали. Здесь прежде всего останавливают на себе внимание самые способы учительства. Вдохновенная экстатическая глоссолалия, служившая выражением того чувства, которое столь глубоко охватывало и проникало оратора, что он утрачивал самообладание и самосознание и забывал не только самого себя, но и весь мир и все окружающее, и всецело погружался в созерцание Бога и небесных вещей, сама по себе служила людям наглядным доказательством того, какое всеобъемлющее и всепроникающее влияние па благочестивые и праведные души способны производить идеи евангелия, даже не вполне

усвоенные, а лишь элементарно опознанные, и как еще на земле, среди обычных житейских условий, сила христианской молитвы может отрывать бессмертный дух от всего чувственного и возносит его к небесному. В глазах слушающих глоссолалию первенствующих христиан она служила ручательством, что дарованный церкви св. Дух, всегда, как и в день пятидесятницы, также могуч в немощных, приводя их к созерцанию неизглаголаных духовных тайн. Еще более благодатно, более могуче, действовало слово пророческое, обнаруживая в уверовавших такую силу христианского духа, которая делала на долгое время людей простых, неученых и немудрых, самыми одушевленными ораторами, обнимавшими величественным взором и силою слова и душевные состояния людей, и судьбы целой церкви и всего человечества, сообщавшими слушающим подъем духа, нравственную крепость и бодрость, возвышавшими вообще их духовный рост. В одно и тоже время и энтузиастически-восторженное, и ясное, оно делало слушателей более внимательными к своему духовному состоянию, располагало к покаянию, исправлению и святости, давало ручательство несомненного превосходства и торжества евангелия. А что оставалось в умах и сердцах людей не затронутым этими двумя способами назидания, то неизбежно подчинялось воздействию третьего вида учительства – дидакалии, имевшей своим предметом всю совокупность христианского учения, всесторонне обнимавшей нужды человеческого духа и сердца и изъяснявшей слово Божие глубоко и основательно. Эти способы христианского учительства в своей совокупности и образовали то по истине величественное и трогательное зрелище, какое представляла по изображению книги деяний св. апостолов, жизнь первенствующих христиан, находившихся притом под непосредственным воздействием жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа (Деян. 2:42–47, 4:32–35, 5:4, 12–14, 61–65, 6: 8; гл. 7). Взаимное согласие и братская любовь, доходившие до того, что у всех бе сердце и душа едина, и никто же мняше что свое быти, но бяху им вся обща (Деян. 2:44, 4:32), всеобщая благоговейно-молитвенная настроенность и благочестие – это

была по истине возвышающая душу картина. Принятие и усвоение кроткого, любвеобильного нравоучения Иисуса Христа для христиан из иудеев было тем легче, чем тяжелее угнетало их дотоле давящее иго ветхозаветного закона и чем более христианское нравоучение возникало из чисто нравственных оснований, а не внешне-юридических формул Моисеевой религии, в которую они приводили лишь отчасти. Но и христиане из язычников под воздействием церковного учения столь же легко отрешались от своих безнравственных обычаев, освящавшихся религией языческой, и возвышались до степени вполне христианской нравственности в жизни. Христиане из иудеев еще смешивали иногда христианскую нравственность с внешним обрядовым исполнением закона; у христиан же из язычников такого смешения, по крайней мере на первых порах, не было заметно. Раз отрешившись от языческих начал нравственности, они тем прочнее и незыблемее утверждались на новых началах, чем больше предоставляли они прямой противоположности началам прежним. Из посланий апостольских мы видим, что плоды усвоения нравственных начал христианства и в христианах вне – палестинских были настолько утешительны, что заставляли апостолов хвалиться своею апостольскою деятельностью и ощущать великую радость от христианской настроенности и преуспевания в христианской добродетели своих учеников. Апостол Павел, вообще строгий в своих требованиях и отношениях к новообращенным, старавшийся предупредить в них всякий вид самодовольства и гордости, тем не менее, одних из них похвалит за рвение ко взаимному назиданию (1Сол. 5:11), других – за братскую любовь и благотворительность (2Кор. 8:1, Евр. 6:10, 13), третьих – за возвышенное одушевление христианством и терпеливое перенесение скорбей за имя Христово (Флп. 1:29, 1Сол. 1:6, 2:14, 2Сол. 1:4, Евр. 10:32), а чаще всего – всех их вообще за их послушание и покорность евангелию (1Сол. 5:5, Еф. 5:8). Вообще проповедь апостолов, за немногими исключениями, не была тща. Члены первого христианского общества в Иерусалиме уверовали в Господа Иисуса столь полно и глубоко, что с полным самоотвержением и

безбоязненно, открыто, обособились от гневного и грозного юдаизма и вели себя по отношению к нему с истинным мужеством и героизмом людей, безвозвратно порвавших связь с преданиями отеческими и со всем своим прошлым. Это «малое стадо» не могло бы продолжать своего существования среди иудейства, если бы не уверовало всею полнотой своего существа в непререкаемую божественность религии Иисуса, каковую веру они и выражали своими убеждениями и речами, своею жизнью и деятельностью (Деян. 2:47, 5:13, 26).

Но не было недостатка и в неудобствах и неблагоприятных следствиях для христианского общества от тех способов церковного собеседования, какие составляют характеристическую особенность первого века. Глоссолалия, чисто субъективная форма речи, не доставляла непосредственной пользы для общего назидания, а иногда, когда учителя глоссолалы чрезмерно уносились в сверхчувственный мир, теряя самообладание и самосознание, не было пользы от их экстатических речей и для них самих; не говоря уже о том, что это необычайное духовное их состояние нередко надмевало их и склоняло к высокомерию и гордости (1Кор. 12–14 сл.). Наконец в глоссолалии от истинного божественного вдохновения до фантастических бредней был один шаг, который и был должно быть иногда делаем, если апостол нашел необходимым подвергнуть её ограничениям. Меньше опасности представляла профития, так как она не давала простора ни личному самолюбию, ни непомерному субъективизму; однако и здесь явилось лжепророчество и апостол нашел необходимым подвергнуть профитию еще большему ограничению, чем глоссолалию (1Кор. 14:29). Более целесообразно действовала ясная, сознательная дидаскалия; но так как и она иногда впадала в глоссолалию и профитию, то и её апостол старался усовершенствовать, требуя от дидаскалов образования и обучения, по крайней мере, в священном писании. К указанным недостаткам трех видов учительства следует присоединить те черты его, которые явились в нем под влиянием не исчезнувших привычек и обычаев прежних религий, замененных христианством – иудейства и язычества.

Христиане из иудеев, вместо того чтобы исключительно и безраздельно в своих религиозных беседах отдаваться изъяснению христианства, вдавались в еврейские родословия и бабьи басни, в рассуждения о моисеевых заповедях и обрядах (1Тим. 1:4–6), отвлекая внимание слушателей от истинного содержания евангелия и возбуждая неудовольствие христиан из язычников, для которых все иудейство, даже в своих лучших сторонах, было делом совершенно чуждым. Христиане из язычников в свою очередь иногда приносили в свои беседы свое пристрастие к языческой диалектике, смешивали философские доктрины язычества с простым словом евангелия (1Кор. 4:20, Кол. 2:8, 1Тим. 6:20), что все получило название лжеименного знания – ψευδώνυμος γνῶσις (2Тим. 3:1). Вообще проповедь 1-го христианского века еще не освободила ни христиан из иудеев, ни христиан из язычников от пороков национальности и времени. В первых проявлялось иногда чаяние скорого второго пришествия Иисуса Христа, когда их враги будут унижены, а они – возведены на высшую ступень чести и счастья; это чаяние иногда больше возбуждало в них любви к Иисусу Христу, и ревности к осуществлению Его заповедей, чем истинная вера в Него, так что благочестие их происходило не всегда из безусловно-чистых побуждений. Затем христианам первого века не чужды были вообще чувственные религиозные представления, убеждение в достаточности для спасения одной веры без добрых дел (Иак. 2:4), иначе – им свойствен был взгляд на веру как *opus operatum*, – практицизм и ограниченность понимания религиозного учения христианства. Сами христиане из язычников были склоняемы некоторыми лжеучителями к тому, чтобы превратно пользоваться евангельскою верою, как основанием безнравственности (Еф. 5:4–6). Вообще христиане из язычников, живя среди последователей прежней своей религии, для которых то, что с христианской точки зрения признавалось развратом и грехом, было делом религиозного культа, больше, чем христиане из иудеев подвергались опасности заразиться языческою распушенностью нравов. Ап. Павел энергически укоряет членов общества Коринфского

(1Кор. 5) и еще более – критского (Тит. 1:10) в весьма тяжких и предосудительных пороках. Иаков во всем своем послании говорит против злоупотреблений верою, а также богатством и общественным положением, особенно же против невнимания к заповедям евангелия, касающимся взаимных отношений членов общества; Иуда – против скверного распутства и грехов плоти. На какую низкую ступень нравственного состояния ниспадали иногда Христиане, показывает содержание послания к Ефесеям.

Таким образом хотя первенствующая христианская община в Иерусалиме приближалась к идеалу христианской жизни и была богата добродетелями, как и многие другие христианские общины, удостаивавшиеся похвал апостола; но еще при жизни апостолов многие христиане по своим убеждениям и по своему поведению оказывались далеко не достойными своего святого звания. Ясно видя это, апостолы во многих местах своих посланий, а особенно апостол Павел, с глубокою скорбью и душевным страданием задумывались над ближайшим будущим христианства, опасаясь дальнейшего упадка истинной веры, добродетели и благочестия (2Сол. 2:7).

И так хотя господствовавшие в христианских собраниях способы проповедования и сделали много добра, но вследствие извращения их формы, они же сами произвели и некоторые вредные последствия; напротив многие нравственные настроения, поддерживаемые внутренними и внешними обстоятельствами, общему гнету и напору которых бессильна была противостоять проповедь сама по себе, были причиной того, что проповедь и к концу 1-го века не стояла, говоря вообще, на уровне религиозных потребностей церкви.

Часть вторая. История христианской проповеди II и III веков.

Глава I. Проповедь в церкви Восточной в век мужей апостольских, до Оригена (70–220 г.)

§ 26. Вопрос о существовании проповеди во II веке

Иногда³⁰ высказывались сомнения относительно того, существовала ли проповедь в церкви в век мужей апостольских. Сомнения эти основывались на том, что от этого времени до Оригена не сохранилось, будто бы, никаких памятников проповеди, и что Плиний, в своем донесении императору Траяну о малоазиатских христианах, ничего не говорит о наставлениях и беседах в общественных христианских собраниях. Что касается донесения Плиния, то отсутствие в нем подробного рассказа об общественных поучениях у христиан легко объясняется тем, что 1) он отнюдь не имел своим намерением описать императору со всею подробностью весь строй христианского Богослужения; для него достаточно было изобразить лишь господствовавшее в христианских собраниях настроение, особенно по отношению к языческому правительству, 2) но даже Плиний в своем донесении упоминает об обете (*sacramentum*) соблюдать такие-то добродетели и избегать таких-то пороков, какой давали друг другу христиане,³¹ что указывает на взаимные назидательные увещания между верующими (Кол.); 3) авторитет Плиния, который мог получать сведения только посредством пыток, вообще мало имеет значения в виду положительных христианских свидетельств. А эти свидетельства такого рода, что не оставляют ни малейшего сомнения не только в существовании учительства во II христианском веке, но и в таком состоянии его, которое представляет дальнейшее поступательное движение его в сравнении с веком апостольским. Еще апостол Павел писал Тимофею: яже слышал еси от мене многими свидетели, сия предаждь верным человеком, иже довольни будут и иных научить, (2Тим. 2:2), что, конечно, не могло остаться не исполненным, и, вероятно, не один Тимофей, но и другие епископы озабочивались подготовкой лиц, способных учить церковь. Подобным образом Ириней говорит об апостоле Иоанне, что к нему «сходились пресвитеры слушать наставления», а Евсевий и Иероним, рассказывая об избрании

Пантена в наставники Александрийского огласительного училища, говорят, что такие училища существовали в Александрии со времени евангелиста Марка, что, пребывая и уча в Александрии, Марк основал там как бы «рассадник учителей». Евсевий же свидетельствует о проповеди Поликарпа Смирнского. Наконец Ориген в 9 беседе на Левит ясно говорит о прежде существовавших способах проповедания. Что касается того заявления, что якобы до нас не дошло никаких фактов проповеди от 2-го века, то во 1-х это не верно, так как, сохранились не только отрывки из «гомилий» Валентина (еретика 2 века), но и целая прекрасная гомилия Климента, православного епископа Рима, известная под именем 2-го послания его к Коринфянам, до последнего времени существовавшая в неполном виде, а в 1875 году найденная Вриеннием³² в целом составе. А что до нас не дошло большого числа проповедей от этого времени, это очень просто объясняется тем, что в век мужей апостольских, как и при апостолах, церковные наставления как лицом произносившим не писались, так и слушателями не записывались: это было в полном смысле живое слово, которое как исходило непосредственно из сердца, так и запечатлевалось не на хартиях, а в умах и сердцах слушателей.

В дальнейших доказательствах существования проповеди во II веке нет надобности. Как мы видели выше, говоря об основоположениях христианской проповеди, проповедничество настолько тесно связано с самым существом Христианства, что во 2-м веке, когда должно было совершаться не внешнее только восприятие учения, а и внутреннее его усвоение верующими, оно могло в количественном отношении получить лишь большее развитие, видоизменяясь и качественно, соответственно новым историческим условиям и внешним обстоятельствам.

§ 27. Положение и взаимное отношение глоссолалии, профитии и дидаскалии в век мужей апостольских

Выше мы видели, в каком отношении находился к остальным видам учительства тот способ общественного наставления, который по мысли апостола предназначался быть господствующим в церкви и послужить основой развития для проповеди в тесном смысле слова. Этот вид – дидаскалия – уже к концу 1-го века стремился занять исключительное положение, хотя, пока занимал положение первенствующее, так как и другие два вида – глоссолалия и профития – практиковались еще в церкви, как потому, что формально не были отменены узаконениями апостольскими, так и потому, что в их пользу были еще многочисленные симпатии членов первоначального христианского общества. Многие из последователей новой религии не охотно отказывались от возможности выражать свое религиозное одушевление в экстатических и энтузиастических речах; особенно неохотно оставили бы говорение языками и профитию христиане из греков, привыкшие у себя в язычестве видеть в сфере своей духовной жизни не столько простоту и разумное удовлетворение насущных духовных потребностей, сколько блеск ораторского пафоса и экстатический культ оракулов и пифий. Такая простая разумная манера учения, как дидаскалия, требовавшая основательного знакомства с природой, человечеством и миром, а особенно с словом Божиим, мало отвечала таким стремлениям. Но так как все-таки цель общественного учительства состояла в уразумении христианства уверовавшими, в изъяснении им смысла евангелия, в освящении разума, воли и всей жизни посредством вполне основательной и всесторонней веры, в насаждении, одним словом, христианства во всей его полноте и чистоте, то дидаскалия должна была рано или поздно неизбежно сделаться господствующей и единственной формой проповеди. Это и произошло уже в продолжение II христианского века, хотя

эпизодически и глоссолалия, и профития продолжают проявляться как в этом веке, так и в последующих, как это видно из свидетельств Иустина,³³ Иринея,³⁴ и Евсевия.³⁵

Самые видоизменения дидаскалии во II в. и постепенное подчинение ею себе глоссолалии и профитии можно представить в следующем порядке. 1) Исчезновение экстатического и энтузиастического способов учения совершилось не принудительно, внешними мерами, а, как и в век апостолов, само собою, естественным путем, по мере того, как сокращался и исчезал самый экстаз и энтузиазм между верующими, уменьшалось число членов первобытной апостольской общины, видевших огненные языки в день пятидесятницы и под впечатлением этого грандиозного события все время отдававших предпочтение в сфере учительства глоссолалии и профитии. На место этих лиц выступил было искусственный экстаз и энтузиазм тех глоссолалов и профетов, против которых боролся и принимал меры апостол; но заповедями апостола им был положен предел. Долее держалась профития, как способ учения более целесообразный и более близкий к дидаскалии. Но и она должна была оскудеть по мере ослабления той интенсивности, того напряжения религиозного чувства, какими характеризуется начало века мужей апостольских, за которыми стояло уже почти столетнее прошлое христианства. Кроме того, деятельность профетов была ограничена подчинением её контролю всего общества и тем постановлением, по которому учителями церковными должны были делаться церковные предстоятели. Вследствие всех этих причин профития во 2 в. удержалась только у монтанистов. 2) Но экстаз и энтузиазм, ослабевая в одной части верующих под влиянием стремления к рациональному усвоению учения христианства, не исчезал совершенно в церкви, поддерживаясь новыми свежими элементами в составе христианского общества, в виде многочисленных новых членов церкви. Это обстоятельство сказалось в характере дидаскалии II века. Не находя себе выражения в специально-соответствующих им особым формам учительства, уже упраздненных, экстатическое и энтузиастическое отношение

верующих к учению Иисуса Христа выразилось в том, что дидаскалия восприняла в себя некоторые элементы глоссолатрии и профитии, и таким образом получила усовершенствование в своей технической стороне; от глоссолатрии приняла горячность и теплоту чувства, от профитии – силу и выразительность слова. 3) Вполне прочно и окончательно дидаскалия утвердилась в христианских общинах как единственная форма учительства не прежде, как после сформирования однообразного определенного чина общественного христианского Богослужения. Как известно, сущность того устройства Богослужения, которое получило начало во 2-м веке, состояла в том, что вечера любви, агапы, были отделены от священнодействия евхаристии, а эта последняя была соединена с существовавшими уже временами поучения. Таким образом дидаскалия из прежнего частного, внебогослужебного положения была возвышена до степени принадлежности, как бы составной части, Богослужения, причем ей уже не приходилось делить места ни с какою другою формою учительства. Это произошло уже по смерти апостолов. По крайней мере ни в апостольских посланиях, ни в других каких-либо древних памятниках, нет никаких указаний на то, чтобы это произошло при апостолах. По смерти же апостолов, с появлением лжеучителей, угрожавших чем дальше, тем больше, церкви, с оскудением чрезвычайных благодатных дарований в церкви, с постепенно возрастающей реакцией со стороны язычества, естественно было возникнуть в церкви забота об установлении постоянных норм и однообразного чина для религиозного культа и церковно-общинной жизни христиан. Религиозная жизнь в это время получает, так сказать, централизацию, – все группируется около одного епископа: «старайтесь иметь одну евхаристию, пишет Игнатий Филадельфийцам (гл. IV), ибо одна плоть Иисуса Христа одна чаша, как один епископ с пресвитерством и диаконством. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом; где епископ, там должен быть и народ; непозволительно совершать без епископа вечерю любви». Эта забота о централизации церковной жизни сказалась во

внутренней жизни церкви – в твердом охранении апостольского предания, в определении канона св. книг, в организации церковного управления – иерархии, в строгом обособлении христиан в жизни от всего языческого, – а вместе с тем в устройстве однообразного общественного Богослужения. Теперь порядок его условливался уже не частными распоряжениями предстоятелей или случайностью, а определенными общеобязательными правилами. Именно общественное Богослужение обязательно слагается из 1) псалмопения и общих молитв (эктений). 2) из чтения св. писания анагностом, 3) поучения; затем 4) следовала молитва Господня и евхаристия, состоявшая из приношения, освящения св. даров и причащения. Всем в собрании назначены определенные места и между ними особое возвышение для анагоста и проповедника. Диаконь наблюдали за порядком и тишиной. – Сделавшись постоянной принадлежностью Богослужения, дидакалия переменяет свою непосредственную, живую речь, свой свободный изменчивый язык прежних времен, времен благочестивых домашних собраний, на более или менее оформленную торжественную церковно-богослужебную проповедь, и во все время существования в церкви *disciplinae arguendae* имеет более или менее значение проповеди и огласительной – для внешних; чем дальше, тем больше она получает вид упорядоченного рассуждения, т. е. правильную словесную форму, – чаще всего в тех именно случаях, когда она следовала за прочтением мест из св. писания, – форму гомилии экзегетической. Но, главное, одновременно с разделением состава церкви на κλήρος и λαός, она перестает быть обязанностью и правом особых от клира лиц, особого класса «дидакалов», и окончательно приурочивается к кругу деятельности предстоятелей церкви, как это желательно было апостолу относительно учительства вообще, и как это было при нем в действительности относительно лишь им самим поставленных епископов и пресвитеров. Если уже при апостолах пресвитеры не редко были и учителями, то неудивительно, что около 165 года они становятся ординарными специально-уполномоченными учителями в церковных общинах,

как это видно из апологии Иустина,³⁶ который говорит: «в так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам, и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет (читать), предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам». 58-м апостольским правилом канонически налагается обязанность учительства на епископов и пресвитеров. «Епископ или пресвитер, не радящий о причте и людях, и не учащий их благочестию, да будет отлучен, аще же останется в своем нерадении и лености, да будет извержен». Подобным образом в постановлениях апостольских говорится: «и затем (т. е. после чтения св. писания) пресвитеры, один за другим (по одиночке, а не все вдруг) пусть увещевают народ, а после всех их епископ, который подобен кормчему». Те же постановления в другом месте, перечисляя обязанности пресвитеров, на первом месте между ними ставят учительство, и повелевают, чтобы пресвитер только учил, возносил, крестил и благословлял народ.³⁷ Что и диаконы во втором веке имели право учительства, это доказывает свидетельство св. Игнатия, который в послании к филиладельфийцам (гл. XI) упоминает «о любезном ему диаконе Филоне, который еще и теперь помогает мне в слове Божиим» (ὁς καὶ νῦν ἐν λόγῳ Θεοῦ υπηρετεῖ μοί). Подобным же доказательством служит рассказ Филосторгия,³⁸ о том, что епископ Антиохии Леонтий назначив на служение ученика своего Аэция, поручил ему учить в церкви церковным догматам (εἰς διακονίαν τὸν μάθητην (Aetium) προχερίζεται καὶ διδάσκειν ἐν ἐκκλησίᾳ τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτρέπει δόγματα). Напротив, рассказ Феодорита о персидском дьяконе Вениамине³⁹ который проповедовал как миссионер, сюда не относится, так как миссионерская проповедь всегда могла быть делом даже мирянина. Следует, впрочем, заметить, что этот порядок вещей установился путем практики (в силу выраженного апостолом желания) более, чем путем теории. Категорических канонических запрещений проповедовать в церкви мирянину, по-видимому, еще не было во II веке. Еще слишком близко было время, когда апостол Петр (1Пет. 2:9)

учил, что христиане все род избран, царское священство (βασιλείου ἱεράτευμα) язык свят, люди обновления, дабы возвещать добродетели (ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε) призвавшего их из тьмы в чудный свой свет, – что следовательно у них не могло быть различия между совершенными и несовершенными, знающими и невеждами – как в языческих религиях, и сам апостол Павел, в послании к римлянам (12:1–4) убеждал (παρακαλῶ) братьев щедротами Божиими представить в жертву благоугодную Богу, словесное служение (τὴν λογικὴν λατρείαν), не сообразуясь веку сему, но преобразуясь обновлением ума, чтобы познавать волю Божию, благую и совершенную. Сообразно этому, и в постановлениях апостольских говорится (VIII, 32): «Я, Павел, постановляю: учащий, хотя бы он был и мирянин, но искусный в слове, ...да учит, ибо да будут все учительны о Боге: καὶ γὰρ Παῦλος διατάσσομαι: ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ἢ⁴⁰ ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου, καὶ τοῦ τρόπου σεμνὸς, διδάσκειτω. Ἔσονται γὰρ πάντες διδασκτοὶ θεοῦ. Но само собою разумеется, что это учительство мирян могло иметь место не иначе, как с дозволения епископа, как это видно из посланий Игнатия, и что самое право на учительство лиц не предназначенных специально для проповеди, мирян, оставалось без осуществления, коль скоро существовал в данной местности готовый класс учителей-клириков, вполне подготовленных к проповедничеству. При таком положении дела, право учительства для мирян жило больше в предании и обнаруживалось лишь в случаях чрезвычайных, как например по делу Оригена, когда спорившие о праве учения для этого мирянина епископы ссылались на дозволение некоторыми епископами II века проповеди для образованных мирян; именно защищавшие Оригена епископы говорили: «где встречались христиане, которые могли быть полезны братьям, там епископы приглашали их говорить народу проповеди (παρακαλοῦνται τῷ λαῷ προσομιλεῖν ὑπο τῶν ἀγίων ἐπίσκοπων); так поступали блаженные братья в Ларанде – Неон с Евелпидом, в Иконии – Цельс с Павлином, в Синаиде Аттик с Феодором; так вероятно было и в других местах, только мы не знаем этого».⁴¹ К этому следует прибавить, что мысль о праве учительства для мирян

дольше держалась между христианами из язычников, чем у христиан из иудеев, и что эта возможность совместной с клириками проповеднической деятельности со стороны мирян служила для проповедников-пресвитеров побуждением к усовершенствованию себя и к тщательности в деле проповедания. Затем сохранялся иудейский обычай (Деян. 13:15) приглашать к учительству пришлых из других стран клириков: постановления апостольские (II:58) предлагают особенно придерживаться этого обычая, указывая на то, что пророк не бывает приятен в отечестве своем, но что от этого он не перестает быть способным учить с великою пользою: «Если придет епископ (из другой области), ты проси его, о епископ, проговорить народу слова назидательные: ибо наставление и вразумление чужестранных принимается благосклонно и весьма полезно»: Εἰ δὲ ἐπίσκοπος ἀπὸ παροικίας ἐπέλθοι... ἐρωτήσεις αὐτὸν, ὡς ἐπίσκοπε, προσλαλῆσαι τῷ λαῷ λόγους διδακτικὸς ἢ γὰρ τῶν ξένων παράκλησις καὶ νοουθεσία εὖ παράδεκτος καὶ ωφελιμωτάτη σφοδρά. Οὐδεὶς γὰρ προφήτης δεκτὸς ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι. Это делать было тем легче и тем чаще практиковалось, что в то время еще не было разделения на епархии и имело место живое сознание нераздельной в единстве веры и в духе братской любви общности всей церкви под одним Божественным Главою.

Перестав быть свободным правом всех, сделавшись служебною церковною обязанностью некоторых, проповедь должна была сократиться количественно, видоизменившись к лучшему качественно. Апостол о своем времени говорил (1Кор. 14:26–32): егда сходитесь кийждо вас псалом имать учение (διδαχήν) имать, язык имать, откровение имать, сказание имать. В его время двое или трое говорили в собрании по способу глоссолалии, после чего выступал истолкователь (διερμηνευτής) объяснявший их речи, затем говорили двое или трое до способу профитии и затем – другие (следовательно многие) учили по способу дидаскалии. Теперь, во время одного богослужения, как видно из постановлений апостольских, могло быть произнесено всего не более четырех речей. Переставши быть выражением личного чувства и личных мыслей дидаскалов, проповедь в

устах учителей-пресвитеров стала более официальным выражением общецерковного разумения предметов учения.

§ 28. Вопрос об отношении способов учительства христианских к иудейским во II-м веке

Изображая церковное учительство II-го века, обыкновенно задаются вопросом о генетическом соотношении как вообще устройства церкви с устройством иудейского, а отчасти и языческого, религиозного строя и даже гражданских греко-римских учреждений, так в частности о воспроизведении в порядках учительства христианского, порядков учительства еврейского. Так в организации первоначального церковного управления (πρεσβυτερίον)⁴² видят воспроизведение общественного института иудейских «старейшин и старцев людских», или греко-римского *ordo decurionum*; епископов⁴³ производят также из греко-римского муниципального устройства; место, которое заняло учительство в составе христианского богослужения – после чтения священного писания – также определено будто бы по подражанию обычаю иудейской синагоги; самые виды проповеди предуказаны видами учительства еврейских *chacham'ов* и *methurgeman'ов*⁴⁴ и т. д. Мы, со своей стороны, как ни ревнуем о генезисе типов христианского учительства, хотя не отрицаем исторического соотношения между иудейством и христианством, не идем так далеко, и свой генезис проповеди ограничиваем лишь внутреннею сферою самой церкви и её учительства. Этот генезис не идет дальше Иисуса Христа и апостолов и отнюдь не восходит к учительству ветхозаветному, иудейскому. Мы выходим из того принципа, что христианство обладало творческою, зиждительною, внутреннею силою само по себе гораздо в большей степени, чем какой бы ни было иной строй, существовавший до него или совместно и одновременно с ним, а потому само из себя, из своих внутренних оснований, могло произвести органически соответственные внешние порядки, вместо того, чтобы сознавать себя в необходимости механически заимствовать что-либо для своей внешней жизни и быта из религий, им упраздненных и отмененных. Мы вовсе не думаем отрицать не только аналогии, сходства и даже

тождества многих явлений в первоначальном устройстве церкви и в организации церковного учительства; но все-таки далеки от того, чтобы эту аналогию и это тождество объяснять простым заимствованием или подражанием. Тождество в названиях – результат случайного совпадения или и заимствования, но такого, из которого еще не следует заимствования самой вещи, означаемой этим названием. Одинаковые причины и условия производят одинаковые или однородные явления, помимо и независимо от всяких внешних непосредственных отношений. Примеров в подтверждение этого положения можно привести не мало из истории духовного народного творчества (из области например народного эпоса) разных стран, из истории генезиса различных философских и сектантских доктрин. Мы допускаем лишь некоторую долю воздействия учреждений и церковно-бытовых порядков иудейства на параллельные им явления в жизни христианства. Не забудем, что после того, как христианство порвало всякие отношения с ветхозаветным сепаратным юдаизмом и сделалось церковью вселенской, создало свой всемирный космополитический характер, оно и совне, в размерах своего действия, и внутри, в свойствах и объеме своих зиждительных сил, стало настолько неизмеримо выше иудейства, что ему решительно не было ни надобности, ни возможности прибавляться старым иудейством, одряхлевшим и оскудевшим в своих производительных и охранительных силах не менее язычества. Вопрос об обрезании язычников, вступающих в церковь, решенный на апостольском соборе, после споров и колебаний, отрицательно, был последней проблемой в области отношений христианства к иудейству: после него мы уже не замечаем никаких других видов деятельности первого по отношению к последнему, как отрицательные. Иудейство усиливалось устроить компромиссы старого с новым; но это отнюдь ему не удавалось, и церковь мирится с синагогой лишь на почве полного подчинения синагоги церкви.⁴⁵

§ 29. Различие способов учительства у христиан из иудеев и христиан из язычников

В начале второго века можно наблюдать некоторое раздвоение способов учительства в церкви, соответственно двум классам людей, вступавших в церковь, т. е. христиан из иудеев и христиан из язычников. Первоначальный и главный вид учительства – экзегетический, приурочивавший наставления и увещания к прочитанным местам Библии, возник из того обстоятельства, что в виду иудейства необходимо было объяснять ветхозаветное священное писание в применении к Иисусу Христу; это не было какой-либо уступкой иудейской синагоге или заимствованием из её порядков, которых церковь держалась лишь дотоле, пока существовала в недрах иудейства и действовала лишь в его среде. Сама по себе церковь признавала ветхозаветное слово Божие, как свой первоисточник, и установивши чтение его на своих Богослужениях, не могла оставить его без объяснения: так произошла христианская экзегетическая проповедь. Что это явление возникло помимо какого-либо непосредственного воздействия синагогальных порядков, можно видеть из того, что уже огласительные речи апостолов, к иудеям, сохраненные для нас книгою деяний, представляющие интерпретацию ветхозаветных пророчеств, составляют вид учительства, существенно разнящийся от всех способов синагогальных поучений. Эти речи апостолов – не бесцельный объективный экзегезис, имеющий единственной задачей дать слушателям простое понимание писания, как это было у евреев, а тенденциозная тематизованная речь, в которой ветхозаветный библейский текст не главный, неизменный объект речи, а лишь служебное орудие, дающее запас свидетельств для доказательства чисто христианских мыслей и воззрений. Можно предположить, что экзегетическая дидактика первоначально появилась у христиан из иудеев, но лишь только стали читаться на Богослужении не одни ветхозаветные писания, но и новозаветные, экзегетическая проповедь сделалась

принадлежностью всей церкви. Это видно уже из приведенного свидетельства Иустина о проповеди, которое относится отнюдь не к одним христианам из иудеев, ибо апология написана и подана была в Риме и имела задачей характеризовать общецерковный строй проповеди.

Затем все остальные свидетельства, какие мы имеем, говорят о непосредственной связи дидаскалии во II веке с библейскими чтениями. «Мы собираемся, говорит Тертуллиан, чтобы читать Божественное писание, из которого по требованию обстоятельств, почерпаем или нужные наставления или познания. Святыми словами мы питаем веру, подкрепляем надежду, поддерживаем бодрость, вкореняем в себя правила благочестия».⁴⁶ Апостольские постановления называют даже проповеди прямо «поучением на писания» (Ἐπὶ ταῖς Γραφαῖς διδασκαλία – enarratio Scripturae II, 54.⁴⁷

К этому следует прибавить, что кроме канонических книг св. писания, на Богослужении читались и объяснялись также, по свидетельству Евсевия (Ц. И. III, 3, 16), «Пастырь» Ермы и 1-е послание Климента к Коринфянам, читались также сказания о мучениках, например акты мученичества св. Игнатия и послание Смирнской церкви о мученичестве св. Поликарпа.

Другой род проповедей II века не имел непосредственного отношения к св. Писанию. Исходным пунктом его мог быть тот или другой факт из жизни Иисуса Христа или из жизни самой церкви. На существование этого вида учительства указывают многие свидетельства. Так в том месте постановлений апостольских, где упоминается, что поучения следуют непосредственно за чтением священного писания, отнюдь не говорится, однако, что эти поучения состоят единственно из объяснения священного писания, а лишь просто замечается: затем пусть пресвитеры увещевают народ (παρακαλεῖωσαν).⁴⁸ Подобный же характер имеет поучение, о котором упоминается в подробном чине литургии, находящемся в тех же постановлениях (кн. VIII, гл. 5–15), которое следовало непосредственно за приветствием новопоставленного епископа. «После же приветствия он, епископ, пусть проговорит к народу слова назидания (προσλαλήσάτο τῷ λαῷ λόγους παρακλήσεως).

Когда же он кончит слово учительное (τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον), пусть встанут»...⁴⁹ Здесь опять речь идет, очевидно, не об экзегезисе священного писания, а о поучении, предмет которого мог быть свободно избран проповедником, почему и речь его называется не гомилией, а дидаскалией (διδασκαλίας λόγος). Выше изложенное свидетельство Плиния также не упоминает о чтении и изъяснении священного писания, хотя указывает на нравоучительные увещания, производившиеся в церковных собраниях. Еще яснее на этот род проповеди указывает свидетельство Тертуллиана, который говорит особо об объяснении священного писания и особо – об увещаниях: «тут же происходят еще увещания, исправления и произносятся божественные приговоры» – *ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina*. Увещания и исправления – это, очевидно, нравоучительные наставления: увещания содержали убеждения жить по-христиански, согласно с правилами христианской морали.

Этот способ учительства, не оказывавший предпочтительного внимания тексту священного писания, как исходному пункту речи, мог возникнуть преимущественно между христианами из язычников. Довольно подробные очерки содержания этого рода поучений мы находим у Игнатия Богоносца и у Ириней Лионского. Первый, в послании к Поликарпу (гл. 5), пишет: «избегай ухищрений, а более беседуй о следующем. Сестрам моим внушай, чтобы они любили Господа и были довольны своими сожителями по плоти и по духу. Равным образом и братьям моим заповедуй именем Иисуса Христа, чтобы они любили сожительниц своих, как Господь церковь. Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия. А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по плоти. Пусть все будет во славу Божию».⁵⁰ Ириней набрасывает целую программу предметов проповеди. «Ни весьма сильный в слове из предстоятелей, говорит он, не скажет иного в сравнении с сим учением (т. е. преданным от апостолов), ибо никто не выше Учителя, ни слабый в слове не умалит предания. Ибо так как

вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое – не умаляет. Большее или меньшее знание некоторых по мере разумения состоит не в изложении самого содержания, не в том, чтобы измышляли иного Бога, кроме Создателя, или иного Христа, но в том, что тщательно исследуют мысли сказанного в притчах и соглашают с содержанием веры, – в том, что раскрывают ход дел и домостроительство Божие относительно рода человеческого, показывают, что Бог явил долготерпение к отступничеству преступных ангелов и к преслушанию людей, объясняют, почему один и тот же Бог, будучи невидим, сотворил одно временное, другое – вечное, одно – небесное, другое – земное; уразумевают, почему Бог, будучи невидим, являлся пророкам не в одном виде, но различным различно; показывают, почему было много заветов с родом человеческим, и учат, какое отличительное свойство каждого из заветов» и т. д.⁵¹

§ 30. Общие замечания о содержании проповеди во II веке

Из сопоставления этих двух свидетельств, Игнатия и Иринея, видно, что несправедливо было бы думать, что «мысль предстоятелей церкви, имевших право и долг учительства в век мужей апостольских, всецело обращалась к практической области учения», что учителя церковные «первою обязанностью своею считали преподать верующим нравственные уроки, полезные для жизни, и церковному назиданию сообщали практический, а не теоретический характер».⁵² Скорее, кажется, можно предположить противное, – из слов Иринея видно, что на первом плане в поучениях стояло теоретическое учение христианства, а за ним уже – нравственное. Так должно было быть и по естественному порядку вещей: для новообратившихся необходимо было прежде всего выяснить основные догматы учения, чтобы они могли ясно сознать отличие новой веры от прежней; нравственное учение могло быть им ясным лишь по мере знакомства с догматическим. Игнатий, впрочем, говорит не о нравственном учении, как предмете проповеди, а об учении нравственно-дисциплинарном (о браке и семейной жизни), которое было предметом деятельности епископа как иерарха. Из свидетельства же Тертуллиана видно, что делая поучения, учителя извлекали из прочитанного писания не одни «нужные наставления», но также познания «то наставление, то познание, говорит Тертуллиан, – смотря по требованию обстоятельств – *aut praemonere, aut recognoscere*».⁵³ Апостольские постановления в этом смысле вполне верно характеризуют содержание проповеди II века, когда говорят, что она вообще имела своим предметом «относящееся ко спасению», что означает, конечно, не одно нравоучение, но и учение догматическое. Те же постановления в другом месте (VIII, 33) говорят: «во всю великую седмицу и в следующую за нею да не работают рабы, потому что та есть седмица страдания, а эта воскресения, и нужно поучаться, Кто пострадавший и воскресший, и Кто пустил страдать и

воскресил».⁵⁴ Все эти свидетельства в совокупности дают основание утверждать как несомненное: 1) что все учение, как догматическое, так и нравственное, предлагаемо было в проповеди II века элементарно, в меру уровня развития и духовной потребности поучаемых и 2) что поучение или представляло непосредственный экзегезис читаемых на богослужении мест священного писания, или из священного писания же заимствовало свое основное содержание и мотивы, и было согласно с ним в духе и смысле; что во II веке содержание проповеди вообще более или менее обнимало весь круг предметов, входивших в область христианского мировоззрения: и объяснение священного писания, и учение догматическое и нравственное, и область практических вопросов жизни. «Педагог» Климента Александрийского, этот первый христианский домострой, составившийся из поучений Климента, представляющий их литературную переработку, самым подробным образом регламентирует все внешнее поведение христианина с христианской точки зрения, и это дает нам основание предполагать, что таково было вообще содержание христианской проповеди II века.

§ 31. Метод учительства во II веке

В начале II века учительство христианское, говоря вообще, все еще характеризуется отрицанием искусственности ораторской, преднамеренным уклонением и отчуждением от искусственных приемов речи. На первых порах своего существования христианство главным образом, почти исключительно, распространялось в низших классах общества, к которым принадлежали и первые провозвестники Божественного учения – апостолы. Понятно, что и первые учителя, не смотря на заповедь апостола о том, чтобы они были учительны (διδακτικοί) были большею частью люди простые, сильные верою, но не внешнею мудростью и не внешним общественным положением. Апостол Павел писал коринфянам: посмотрите, братие, кто вы, призванные: немного из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных (1Кор. 1:26–28). Большинство учителей, отправляя свое служение церкви, продолжали и свои общественные занятия, отчасти для того, чтобы иметь средства к жизни, отчасти для того, чтобы доказать свое христианское смирение, отчасти из подражания примеру апостолов (Деян. 12:3, 20:34, 35, 1Кор. 4:12, 2Кор. 3:6). Как известно, это обстоятельство было всегдашним поводом для язычников к порицанию самой религии И. Христа. Цельс издевался над тем, что шерстобиты, сапожники, кожевники, угольщики, люди грубейшие и невежественнейшие, были провозвестниками Евангелия, а женщины и дети – его самыми жаркими последователями, – на что Тертуллиан весьма основательно отвечал, что за то «среди христиан всякий ремесленник находил Бога, и лучше Платона мог показать и научить, что есть Бог». Не всегда, впрочем, недостаток в образованных членах церкви был причиной того, что учителями являлись лица худородные и немудрые: в этом случае прежде всего сказалось также влияние авторитета и личного примера апостолов, в особенности Павла, который предпочитал слово, состоявшее не в препретельных мудрости человеческия словесех, а в явлении духа и силы, зависевшее не от внешнего

научения, а от благодатных дарований веры. Еще слишком живы были в памяти у всех и теоретические наставления апостолов о проповеди, чтобы кто-нибудь решился посягнуть на отмену того типа учительства какой был установлен этими правилами. Вкус к ораторскому искусству хотя и проявлялся у христиан из эллинов и вообще у образованной части христиан, за то в массе и не зарождался. Довольство насущным простым способом учения с одной стороны, отсутствие какого-либо авторитета и предписания, равносильного апостольскому, с другой, первоначальное христианское убеждение, что проповедь внушается Богом – все это было причиной, что в этом периоде отнюдь не было сделано даже попытки применить к проповеди ораторство посредством теоретических предписаний. Лишь в следующем периоде могучий дух Оригена решился на реформирование проповеди.

Лактанций, позже, говорил, что именно то отталкивает многих образованных людей от христианства, что здесь подражают простому языку апостолов; они хотят слышать только приятное и презирают речь безыскусственно-простую, не верят тем, которые говорят просто. В самом деле не только во времена апостолов, которые лишь под конец своей жизни стали настаивать и на внешнем образовании учителей, но и позже некоторые общества нарочито избирали в предстоятели-учители таких людей, преимущество которых было искреннее благочестие и высокая ревность по вере. Даже в III веке были избраны в учителя-пресвитеры: Фирм, торговец в Гиппоне,⁵⁵ Север суконщик,⁵⁶ угольщик Александр, который являлся пред собрание иногда с заметными следами своей профессии.⁵⁷ Этого рода учителя, не образованные научно, вышедшие из низших классов гражданского общества, проповедовали Распятого в простоте сердца, горячо, с энтузиазмом, в безыскусственных речах выражая то, чем полно было их сердце, принимая за исходный пункт своих благочестивых рассуждений места св. писания Ветхого Завета, а с 70-х годов также Евангелия и апостольские послания, читавшиеся за Богослужениями, – а иногда решали случайные вопросы религиозного характера, предъявленные кем-либо; при всей

простоте и так сказать элементарности этих речей, они действовали могущественно, назидая, предостерегая и утешая верующих. О характере и содержании этого рода учительства мы можем составить приблизительное понятие по посланиям Игнатия и Поликарпа, а всего более по памятнику, известному под названием «учение св. двенадцати апостолов».

Так было вообще в силу и принципа и необходимости внешней. Но ученость и образование сами по себе, тем не менее, не были препятствиями к возведению в звание церковных учителей, напротив, если они соединялись с благочестием, были лучшей рекомендацией для пресвитерства и учительства.

И это было чем дальше, тем больше, по мере того как в церковь вступали люди высшего образования и высшего общественного положения, в чем во 2-й половине II века уже не было недостатка. Это могло делаться тем легче, что сам апостол Павел, восставая против современных ему псевдонаучных приемов мысли и речи – лжеименного знания и лжесловесий, рекомендовал верующим ревновать о дарованиях больших, требовал, чтобы учителя были διδακτοί, признавал, что иным дается слово премудрости и слово разума, и сознаваясь в собственном невежестве в слове разума (τῆς σοφίας), вовсе не требовал безусловного подражания в этом отношении своему личному примеру. Поэтому церковные писатели II века уже говорят о возможности применения к проповеди в некоторой мере приемов ораторства. Апостольские постановления требуют от учителя, чтобы он был научен (διδακτος) и опытен в слове; Климент Александрийский (Paedag. I, 6 и 9) напоминает наставление апостола о том, чтобы питать верующих не одним млеком, но и твердою пищей; тоже вменяется в обязанность Дионисию Коринфскому (Евсев. IV, 23),⁵⁸ Климент же рассуждает о том, что что одежда для тела, то словесное украшение в проповеди: конечно, не следует заботиться об одежде больше, чем о своем теле; тем не менее... (Strom. I, 4, II, 1) Феофил Антиохийский (к Автолику): «приятная речь доставляет удовольствие и похвальна, хотя друг истины не должен позволять себе увлекаться речью

разукрашенной». А Лактанций, позже, горячо ратует за применение ораторства к проповеди: он признается, что лишь благодаря блеску речи ему удалось побороть противников: истина должна действовать не только присущей ей силой, но и блеском речи и изяществом формы. Правда, с начала II века научное образование приразилось христианскому учительству не с лучшей своей стороны, а в виде тех же злоупотреблений, против которых ратовал апостол. Это те известные явления, которые возникли из стремления к компромиссу, к сделке с христианством, со стороны иудейства и язычества, в форме евионитских и гностических сект, желавших путем языческого ораторства и искусственности скомпилировать доктрины юдаизма или философии александрийской филоновской школы с христианством.

Одни из иудеев старались слить с христианством в одно целое конфессиональный юдаизм синагоги, в его чистом виде, путем изысканных и натянутых толкований буквы ветхозаветного писания; здесь получили начало те ζητήσεις, о которых не один раз упоминается в творениях мужей апостольских, другие старались осмыслить и рационализировать юдаизм, проведя иудейское учение чрез горнило греческой философии (Филон и Аристовул, вообще александрийские иудеи), – они-то и породили тот аллегоризм, какой долго держался в писаниях церковных учителей, памятниками которого во 2 веке в области церковной литературы являются послание Варнавы и «Пастырь» Ермы. Третья разновидность в этой области – чистый эллинский гнозис, пытавшийся объединить и слить с христианством не одни греческие философии, но и доктрины других учений восточных, – таковы были доктрины Валентина, отрывки из гомилий которого сохранены в «строматах» Климента Александрийского. Это стремление превратить христианство в абстрактную теоретическую доктрину, конечно, также мало соответствовало истинному характеру церковного учения, которое настаивало на ясном и свободном познании Богооткровенной истины и на практическом применении к жизни этого учения, в виде осуществления нравственных правил

христианства, – на поклонении Богу духом и истиною, – было также мало практично и назидательно, как мертвый и сухой буквализм ортодоксального иудейства и столь же мертвый туманный и мистический аллегоризм иудейства александрийского. Поэтому мужи апостольские борются в своих творениях и против древне-иудейских стязаний – ζητήσεις (1Тим. 6:4, 2Тим. 2:23, Тит. 1:14), и против ново-иудейских злоухищрений κακοτεχνεῖαι (Игнатий) и против лжеименного знания (γυνῶσις ψευδώνυμος) гностиков сирийских и египетских (Ириней и Климент Александрийский). Но мало-помалу, вся искушающе и добрая удерживая, по заповеди апостола, отнюдь не отрицая в принципе возможности соглашения научного и ораторского образования с христианством, выработалась норма отношений «церкви к лицу и академии». Возрождение истинной философии в век Адриана и Плутарха, ознаменованное замечательным творчеством и оригинальной производительностью, напоминавшими лучшее время философии античной, представляло уже совсем не тот убогий компилятизм или синкретизм, каким отличаются в истории общечеловеческого образования первый и начало второго христианского века. В руках более выдающихся представителей церкви, получивших эллинское образование до вступления в церковь, это образование явилось в церкви новою великою, если не зиждительною, то содействующею силою, много способствовавшею благу церкви, её внешнему росту и внутреннему преуспеянию. Таким образом во второй половине этого периода, мы видим между деятелями церкви не только таких охранителей церковного предания и первоначальной простоты учения, как Климент Римский, Игнатий, Поликарп и Ириней, но и таких ученых мужей, как Иустин, Мелитон, Афинагор, Тациан, Феофил, Климент Александрийский, творения которых обнаруживают не одну консервативную тенденцию по отношению к откровению, но и поступательное движение в сторону научно-философского диалектического и риторического образования, все признаки высокого умственного развития и научного знания.⁵⁹ В половине и к концу II века уже вся возможная полнота научного образования и умственного

формального развития становится достоянием христианских учителей и совмещается в их творениях с учением веры. Иначе не могли бы появиться в церкви те полемические и апологетические сочинения, с их диалектическими методами изложения предмета, какие служат выдающимися явлениями в истории всемирной литературы II-го христианского века.

Все исчисленные сейчас лица были известными учителями церкви, катехетами, епископами, думали христиански – здраво, говорили благородно – просто, ораторски – сильно, практически – убедительно. Если даже предположить, что в устной речи они были слабее, чем в письменных своих творениях, во всяком случае они не могли отрешиться от своего духа, ни от общего характера своей речи и её существенных достоинств. Они, конечно, не были единственными в своей среде – было не мало им подобных; а главное сами они непременно имели громадное образовательное влияние на свои поколения.

Поколения учителей, воспитавшихся на их примере и творениях и под их руководством, выработали тип церковного поучения, который в общих чертах был тем же, чем были их собственные письменные творения. Существенная черта этого типа состоит в стремлении чистое евангельское учение согласить с высоким и всеобъемлющим образованием духа и с высоким и усовершенствованным до степени художественности ораторской изложением. Принцип христианского ораторства имеет в их лице своих поборников, и тип ораторской христианской речи своих первых представителей. Далекие от того, чтобы считать христианство лишь философской доктриной, абстрактным, теоретическим построением, они изучали и интерпретировали евангельское учение в его нераздельной целостности, как сумму догматов и как нравственную религию или религиозную мораль.

Три намеченные типа учительства II века явились не преемственно, один после другого, но практиковались в продолжение всего второго века одновременно и совместно. Простые способы учения, унаследованные от времен апостолов, постепенно ослабевали количественно, по мере того как в состав церкви, чем дальше, тем больше, вступают лица

научно-языческого образования. Методы учения иудействующих и эллиниствующих христиан, игнорировавшие христиански-нравственное воспитание слушателей, настаивавшие на том, чтобы сделать из христианства философскую систему, явившись несколько позже, существуют в продолжение всего II века, держась между христианами из иудеев и в смешанных христианских обществах, оставшись не без влияния и на строго-православные церкви (аллегоризм Александрии). Иудействующая партия к III веку впрочем уже исчезает; эллиниствующая – пропагандировавшая любовь к греческим и восточным философам – переходит в следующий век в форме христианской диалектики и развивается в цветущий род проповеди в то время, когда возгорелась догматическая борьба: из этой партии выходили ученые ораторы ересей III и IV веков.

Третий тип учительства, образовавшийся из разумного и спокойного изучения слова Божия и учения церкви, оставшийся сообразным истине евангельской и вместе с тем усвоивший диалектический и ораторский аппарат, возник не раньше, как во 2-й половине II в., когда масса ученых язычников сознательно предпочла язычеству христианство, после тщательного их сличения, и когда само христианское общество стало обнаруживать заметное предпочтение этому роду учительства. Совершенствуясь чем далее тем более в формальном отношении и богатея в содержании, осложняемом и новыми элементами учения, и диалектическим и ораторским аппаратом, этот тип проповеди имел блестящих представителей в III в. и наконец произвел то высшее проявление церковного ораторского искусства, какое составляет характеристическую черту IV века. – Таким образом вторая половина II в. представляет уже зачатки главнейших из последующих типов христианской проповеди.

В дальнейшем своем развитии, как во II, так и в III в. проповедь находилась в полнейшей зависимости от изменений в характере и содержании богослужения.

§ 32. Внешний вид проповеди II века и её терминологические обозначения

Не многое можно сказать о внешней стороне проповеди II века, о её видах по построению и изложению, и о терминологических её обозначениях. Если для образования родов проповеди по содержанию и направлению достаточно разнообразия в индивидуальных особенностях учителей и в степени их образования; то для происхождения разновидностей её по форме, построению, изложению и терминологическому обозначению существенно потребно воздействие теории. Но никакой теории проповеди II век не представляет: действующими гомилетическими правилами в это время были лишь те основоположения проповеди, какие даны Иисусом Христом и апостолами. Никаких частных правил для образования родов и видов отнюдь не было. Если Игнатий восстает против «злоухищрений» (κακοτεχνίας) в учительстве, а другие – против еврейского совопросничества – ζητήσεις, если Климент и другие напоминают о различии между млеком и твердою пищей в учении, то это не больше, как повторение наставлений апостолов, предупреждавших против суетных лжесловий и лжеименного разума. Если Феофил, как позже Лактанций, обнаруживает симпатию к художественности речи и её изяществу, свойственному ораторству, то эти его пожелания остались в области его личных стремлений и отнюдь не получили общего осуществления во II веке. Так как нарочитого приготовления к проповеди не существовало, и проповедь во II веке была более или менее непосредственным выражением наличного общего уровня христианского и богословского развития учителей: то, по построению, речи их представляли обычный порядок непосредственной ассоциации идей, свойственной человеку того или иного уровня образования. Учители простые, не ученые, говорили речью отрывочною, сентенционарною, аподиктически, не представляя большой аргументации и подробного методического развития мысли, довольствуясь лишь ссылками на те или другие изречения

священного писания и на пример апостолов. Образцом этого рода поучений, как уже сказано, могут служить послания Игнатия и Поликарпа. Учители с образованием излагали мысли свои более упорядоченно, более последовательно и стройно, не восходя однако до полной искусственности, до преднамеренного выполнения каких-либо требований риторики и диалектики.

Таким образом единственным приобретением, которое сделала проповедь во второй половине 2-го века с внешней стороны, было монологизирование её, окончательно установившееся после того, как проповедь приурочена была к литургии, для которой установлено было вполне однообразно и строго охраняемое чинопоследование. Диалогическая форма, форма собеседования (διαλογος, διαλεξις, διαλογισμος) имевшая место в прежних общественных собраниях христиан, до отделения агап от евхаристии, не могла иметь места в то время, когда лишь клир священнодействовал и учил, а народ (Λαός) должен был во все продолжение богослужения строго соблюдать безмолвие и тишину; монологические наставления учителей лишь безмолвно выслушивались присутствующими, которые отнюдь не дерзали прерывать их возражениями, выражением недоумений, требованием разъяснений, ибо учитель говорил уже не от себя и не свое, а от лица и именем церкви.

В виду вышеизложенного вполне понятно, почему для всех без исключения религиозных речей в это время существует одно лишь родовое терминологическое обозначение – διδασκαλία (ясное, рациональное учение). Даже слово διδασχή, нередко (Деян. 2:42, 5:28, 13:12, 17:19, Рим. 6:17, 16:17, 1Кор. 14:6, 26, 2Тим. 4:2, Тит. 1:9, Евр. 6:2, 13:9, 2 Ин. ст. 9 и 10) встречающееся в применении к речам апостолов, встречается во II веке всего лишь один раз, именно в названии так называемого «учения св. двенадцати апостолов» (διδασχή των δώδεκα αποστόλων), недавно изданного преосвященным Вриением, о котором подробно сказано будет далее. В применении к устной проповеди в храме, в «строматах» Климента Александрийского (VI, 12) встречается название гомилии (ὁμιλία) для обозначения

речей еретика Валентина: «Валентин в какой-то гомилии пишет»; тем же именем называются иногда Климентины. Но ни в том, ни в другом случае нельзя понять, в каком смысле усвоится тем и другим это название, как трудно определить терминологический смысл этого названия и в тех пяти случаях, когда оно употребляется в священном писании нового завета. В первом случае (Лк. 14:14, 15 αὐτοί – эммаусские путники – ὁμιλοῦν πρὸς ἀλλήλους,.. ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοῦς...) этим словом обозначается энтузиастическая беседа двоих между собою, о предмете, имевшем для них высший духовно-нравственный интерес; во втором (Деян. 20:9, 11: ἐν ἱκάνον τε ὁμιλήσας) оно употребляется одновременно с διαλέγομαι, для обозначения второй части собеседования апостола с верными, прерванного падением из окна юноши Евтиха и возобновленного после евхаристии апостолом: в виду того, что эта ὁμιλία апостола следовала за священнодействием евхаристии, и что здесь деесписатель конечно не без причины отменяет только что пред тем употребленное название для первой половины беседы апостола (διαλεγόμενου) нужно думать, что этим словом обозначена речь монологическая и торжественная, может быть отчасти и прерывавшаяся (иначе она была бы слишком затруднительна для апостола, так как продолжалась до зари).

Третье место, где употребляется терминологически это слово (Деян. 24:26 – ὁμιλεῖ αὐτῷ) относится к разговору игемона Феликса с апостолом Павлом, который между прочим говорил ему о правде, о воздержании и о суде, хотящем быти. Четвертое место – апокал. 18:17: πᾶς ἐπὶ τῶν πλοίων ὁ ὀμιλος (по русскому переводу: все плывущие на кораблях... стали вдали).

Пятое место, где употреблено это слово (1Кор. 15:33 – φθειροῦσιν ἥθη χρηστὴ ὀμιλία κακῇ), составляет цитату из греческого поэта Менандра и может означать как разговор – беседу вообще, так и публичную общественную речь, ибо и в том и в другом случае дурное содержание речи может портить нравы, частные и общественные. Употребление этого слова в изречении Менандра, приводимом апостолом Павлом, дает нам

повод поискать значения этого термина у античных писателей, так как слово это не новозаветного библейского происхождения, а античного-классического. У Гомера *ομιλεῖν* означает быть в собрании, на пиру, между друзьями (*in coetu inter socios versor*) обращаться с кем-либо и пользоваться кем-либо (*conversor, utor aliquo*), отсюда – разговаривать.⁶⁰

Будучи составлено из *ὄμοῦ* и *ἰλη* (также *εἶλη*) что у Пиндара, Ксенофонта, Софокла и Плутарха означает кучу, толпу, отряд войска, собрание частей (*εἶλη* – отряд конницы) оно может обозначать и монологическую, но прерываемую возгласами или возражениями, запросами, знаками удовольствия или неудовольствия со стороны толпы, речь одного к множеству, и речь совершенно монологическую, как приказ или команда к войску. В применении к речи христианской это название указывает может быть и на собеседовательный – прерывчатый её характер, а еще более – на её общепонятность, необходимо вызываемую характером умственного состояния массы, толпы, состоящей из людей разнообразных степеней умственного развития; главным же образом – на её полнейшую искренность, сердечность, задушевность, как это было у эммаусских путников, – на речь о предметах наиболее важных и дорогих для собеседующих. Вообще это слово в отношении к проповеди определяет скорее внутреннюю, чем внешнюю сторону предмета. С другой стороны, слово «гомилия» выражает самую основную черту проповеди – её безхудожественность, – почему Фотий справедливо не хочет назвать проповедей Златоуста термином *λογος*, но – гомилиями, словом, не относящимся к методической форме, что необходимо содержится в понятии *λογος*. В этом отношении Ф. Гарнак совершенно верно, в след за Марусом, переводит *ομιλεῖν* – держать речь монологическую, а не разговаривать, но речь глубоко сердечную и важную, о самых дорогих и высоких предметах, речь не искусственно риторическую, а задушевно-простую, сердечную, преднамеренно безыскусственную.

Наконец третий термин, применявшийся в этом веке и к устной проповеди, составляет обычное заглавие большинства письменных христианских памятников II века с ученым

характером – λόγος. В области проповеди он встречается в заглавии сочинения Климента о том, какой богач спасется – λόγος, τις ὁ σωζόμενος πλούσιος. Так как по справедливому мнению Фреппеля памятник этот составляет литературную обработку двух проповедей Климента, соединенных в одно целое, то мы здесь получаем основание считать это название терминологическим обозначением самого высокого – в мысли приближения к ораторской речи – рода произведений церковного учительства, художественного, литературного, так как название λόγος также античного происхождения и употребляется у древних для обозначения самых лучших произведений античного ораторства – речей Демосфена.

У Тертуллиана проповедь обозначается словом allocutio – разговор.

§ 33. Места проповедания в II веке. Внешнее положение проповедника и слушателей во время проповеди. Времена проповеди

Местами проповеди естественно были места Богослужебных собраний. По духу христианства Богочтение не связывается с каким-либо определенным местом. Для иудеев и язычников это правило было столь же непостижимо, как и неприлично, так как без храма и алтарей они не могли себе представить ни религии, ни богослужения.⁶¹ Но из творений церковных учителей мы знаем, что христиане, напротив, твердо держались той идеи, что каждый христианин в отдельности и каждое общество верующих есть храм Духа Святого. Под влиянием этой евангельской идеи на первых порах они не сознавали нужды ни в каких собственно церковных зданиях, и для того, чтобы могло быть преподано общественное назидание, достаточно было, чтобы двое или трое собрались во едино во имя Господне на каком угодно месте.⁶² Поэтому, а также по причине гонений на христианство в первые века, препятствовавших устройству храмов в виде отдельных зданий, Богослужение и проповедь происходили в II веке сначала в обыкновенных частных жилищах. Тем не менее с течением времени чем дальше, тем больше, в той мере, как возрастало численно общество верующих, желавших пребывать «единодушно вкупе», в молитве и для совершения евхаристии, естественно ощущалась потребность в особом месте, где они могли бы собираться в возможно большем числе, по мере надобности и возможности, без затруднения, т. е. в особых помещениях, нарочито приспособленных к совершению Богослужения. Такими помещениями были сначала особые горницы в частных же домах (Рим. 16:23).

С все больше и больше увеличивавшимся приращением общества требование священного приличия и благоговейного удобства скоро затем вызвали необходимость в устройстве особых зданий для христианского Богослужения. Можно принять за достоверное, что около конца II века не только на западе, но

и на востоке местами богослужебных собраний христиан были, если не везде, то в некоторых местах, особые здания. Относительно запада об этом прямо свидетельствует Тертуллиан, когда, в книге об идолослужении, говорит: «от идолов идут в церковь (ecclesia), из противных лавок – в дом Божий.⁶³ Относительно востока хотя свидетельство Оригена⁶⁴ и Минуция Феликса (в «Октавие») говорят против существования храмов в виде отдельных зданий («почему не имеется никакого алтаря, никакого дома, никакого известного изображения»), однако из Галльского эдикта о терпимости (261 г.) видно, что и на востоке издавна существовали специально церковные сооружения; а в Эдессе в 202 г. стояла великолепная христианская церковь.⁶⁵ Церковные здания эти назывались ἐκκλησίαι – места собраний, слово, заимствованное от названия собрания греческих государственных чинов и обозначающее собрание народа.⁶⁶ Назывались они также молитвенными домами – ἐυκτηρίᾱ, προσευκτηρίᾱ, а несколько позже и κυριακὴ, κυριακὸν – дом Божий.⁶⁷ Были еще кажется в употреблении названия συναγωγή (Иак. 2:2), по крайней мере оно встречается в послании Игнатия к Поликарпу, – и ἐπίσυναγωγή (Евр. 10:25). Внутреннее убранство этих домов молитвы было так же просто, как и их внешнее устройство. Было лишь необходимое: деревянный стол (τραπεζα, mensa, у Тертуллиана – de oratione, 14 – ara), на котором полагались хлеб и вино, и на котором совершалась евхаристия, и возвышенное место (pulpitum, suggestus – у Киприана) для чтения священного писания и произнесения поучений. Постановления апостольские (II, 57) об устройстве церковных зданий не дают сведений подробных.⁶⁸

Относительно внешнего положения проповедника и слушателей во время проповеди христианская церковь во втором веке, как и в первом, по-видимому, следовала обычаю церкви ветхозаветной. В синагоге Chacham во время толкования им закона, сидел на возвышении, что видно уже из слов Иисуса Христа: на Моисеове седалищи сядоша книжницы и фарисеи: вся, елика аще рекут вам и т. д. (Мф. 23:2, 3). Чтец закона и истолкователь слов Chacham'a, methurgeman, исполнял свои обязанности стоя. Так о Ездre говорится (Неем. 8:4): ста Эзра

писец на степени деревяном, его же сотвориша к народовещанию, и разгне книгу пред всеми людьми, и егда разгибаше ю, сташа вси людие. И благослови Эздра Господа Бога и отвещаша людие: аминь, воздвигше руце своя и поклонишася Господеви лицом на землю. И чтоша в книзе и поучаше Эздра и изъясняше к уразумению Господню. Слушатели всех званий и обоих полов в большинстве случаев во время поучения сидели на полу или на особо устроенных седалищах, женщины особо от мужчин, иногда в возвышенной галерее; лишь во время самого чтения священного писания вставали. Следуя синагогальным порядкам и Иисус Христос в синагоге Назаретской (Лк. 2:46) воста чести, а когда прочел слова из Исаии, седе и глагола свое объяснение на эти слова. О нагорной беседе подобным образом говорится: седшу Ему приступиша ученицы, и отверз уста своя, учаше (Мф. 5:1). В самом храме (Ин. 8:1) иерусалимском, когда завтра паки прииде в него, Иисус Христос сед учаше. В первых апостольских богослужебных определениях о положении учителя и слушателей во время проповеди ничего не говорится (1Кор. 14). На основании книги деяний (1:15 – во дни тыя восстав Петр посреде ученик рече, 3:14, став же Петр со единонадесятьми рече... 13:16 – восстав же Павел и помаав рукою...) можно думать, что апостолы говорили, по крайней мере, миссионерские свои речи, стоя. Но эти речи не были в этом отношении образцами для внутренней церковной проповеди – между верующими. В этом отношении самым древним указанием служат слова постановлений апостольских (кн. П, гл. 57): «посредине собрания пусть стоит седалище (θρόνος) епископа; с обеих его сторон пусть сидят пресвитеры, а диаконы стоят вокруг; народ же пусть сидит в молчании и во всяком порядке, женщины отдельно от мужчин и также сидят. В середине, чтец, став на некотором возвышении (ἄμβων), пусть читает книги Моисеевы... и т. д. Во время чтения евангелия все... пусть стоят в глубоком безмолвии... Зачем пресвитеры по одному, а не все вдруг, пусть увещевают народ, а после всех – епископ... Если же кто окажется сидящим не на своем месте, то да будет укорен диаконом. В церкви должно стоять трезвенно и

бодренно» и т. д.⁶⁹ Эти слова указывают на порядок богослужения и учения в церкви, совершенно тождественный с иудейским, и хотя здесь не говорится прямо о положении учителя и учащихся во время собственно поучения, но основываясь на аналогии анагносты или чтеца с Chacham'ом, а проповедника – с methurgeman'ом, можно предположить, что когда анагност оканчивал чтение из священного писания, причем все стояли, и начиналось объяснение прочитанного или вообще поучение, то и учитель и слушатели садились.

Произносилась проповедь, вероятно, при каждом богослужебном собрании. Первоначально эти собрания делались ежедневно, а не в одни воскресные и нарочитые дни. Христиане чтит не только праздничные времена, но обязывались прославлять Бога на всякий день и на всякий час. Почитание особых освященных времен, в смысле предпочтения одного дня другому, как особенность церемоний иудейского закона, было отменено еще при ап. Павле (Кол. 2:16); первое христианское общество в Иерусалиме собиралось каждый день для совершения евхаристии и вечери любви. Но скоро представилась необходимость определить особенные дни для общественных богослужебных собраний. Увеличение числа членов общества, их необходимые занятия в общественной и гражданской жизни, неизбежно отнимавшие у них большую или меньшую долю дневного времени, постепенное ослабление первоначального религиозного энтузиазма и другие подобные причины произвели эту перемену. Однако не было еще оставлено евангельское правило, что все дни следует считать одинаково святыми: там, где обстоятельства были благоприятны, оставались ежедневные собрания, как это видно из слов постановлений апостольских (II, 59): «когда ты, епископ, поучаешь, то... внушай народу прилежно ходить в церковь каждый день утром и вечером... на пение и молитву в зданиях Господних,⁷⁰ также когда настанет вечер, ты, епископ, собери церковь⁷¹ точно также утром» (VIII, 37). Тоже видно из 18-го правила собора Лаодикийского, из слов Златоуста в 6-й беседе на 1 послание к Тимофею и Епифания Кипрского (в «изложении веры» гл. 23). Внешним образом, в видах снисхождения к

немощам и нуждам житейским большинства верующих, а также из принципа христианской свободы, установлены были особенные воскресные и праздничные дни. Восходит ли это установление ко временам апостолов, этого нельзя решить даже относительно к христианскому празднику Пасхи (1Кор. 5:7), в виду полной неопределенности относящихся к этому предмету мест священного писания (Деян. 20:7, 1Кор. 16:1–2). Известно лишь, что вскоре после апостолов вместо субботы еврейской христиане праздновали день солнца – Воскресение, как день восстания из гроба Господа (ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου, ἡ κυριακή); указания на это находятся у Плиния (Lib. X, ep. 97) у Игнатия (к магнетианам гл. 9), особенно у Иустина (апол. 1, гл. 67), отчасти у апост. Варнавы (гл. 15). Но и субботу древнюю в некоторых обществах Востока и Запада было установлено (вероятно под влиянием христиан из иудеев) отмечать как день праздничный, если не проповедью, то постом, псалмопением и молитвою (Постан. апост. II, 59, V, 20, VII, 23, VIII, 33; правила апост. 66, Тертулл. contra Marcion. 4, 12). На ряду с этими, еженедельно повторяющимися праздничными днями, установлено и несколько христианских праздников годовых. Пасха была принята также и христианами из язычников, как христианами из иудеев (Евсев. Ц. И. V, 23, о жизни Констант. III, 18. Епиф. Haeres. 70, § 11). В виде приготовления к празднику Воскресения существовала «великая неделя», во время которой в больших общинах совершалось богослужение ежедневно, утром и вечером, и ежедневно произносилась проповедь (Пост. апост. VIII, 33). Следующие за светлым Воскресением праздники заключались пятидесятидневным праздничным периодом – Πεντεκοστή, Quinquagesima. Так как этот праздник был особенно почитаем, то ввремя его и проповедь, конечно, имела место. Праздновался также во II веке праздник Богоявления или откровения Иисуса – ἡ ἐπιφανεῖα, τὰ ἐπιφανεῖα. Встречается название праздника крещения Иисуса (Strom. Clem. Alex. 1). Слова Климента Александрийского: «есть определившие не только год рождения Спасителя, но и день, они же празднуют и день его крещения» может быть указывают на существование во II веке в церкви праздника Рождества Христова, который

определенно обозначается лишь около половины IV столетия. Наконец и годовые дни мучеников γενεθλία τῶν μαρτύρων, dies natalis, natalitia martyrum были празднуемы (посл. Смирнск. церкви, у Евсев. Ц. И. IV, 15),⁷² хотя и неизвестно, произносились ли при этом проповеди. Первое определенное указание на произношение проповедей в дни мучеников находится во фрагменте слова о мучениках приписываемого Мефодию Патарскому, который относится к концу III, а может быть и к началу IV в.⁷³ Не было недостатка и в других поводах к проповеданию в это время, и так как потребность в религиозных наставлениях и назиданиях была всеобщая и обычай церковный делал проповедь в большей или меньшей мере необходимою принадлежностью богослужебного собрания, то можно почти безошибочно, хотя и предположительно, сказать, что этими поводами пастыри-учители пользовались более или менее неопустительно.

§ 34. Почему лишь весьма немногое сохранилось до нас из проповедей II века

Из выше сказанного следует, что проповедничество во втором веке должно было быть в церкви постоянное и всегдашнее, что самые проповеди и по содержанию и по форме были разнообразны и многочисленны. Богослужение совершалось ежедневно; проповеди же произносились если и не за каждым Богослужением, то за всеми Богослужениями в дни нарочитые и особенно важные и в целые праздничные периоды, каковы были недели страстная и Пасхи, и период пятидесятницы. Но кроме того проповедь слышалась и независимо от литургии. Так в великую субботу по словам «постановлений апостольских» с вечера до пения петухов⁷⁴ бодрствуя и собравшись вместе в церквях, верные «пребывали в бдении, молитвах и прошениях к Богу, читая закон, пророков и псалмы, и крестя оглашенных, и прочитав евангелие со страхом и трепетом, и предложив народу беседу об относящемся ко спасению, прекращали сетование свое». Несмотря однако на это изобилие проповеди во II-м веке, как уже выше было замечено, кроме беседы Климента Римского, известной под именем 2-го его послания к Коринфянам и слова Климента Александрийского – «о том какой богач спасется», почти ничего до нас не сохранилось. Первая причина этого заключалась в том, что в начале периода, а может быть и до самого конца его, как говорилось выше, проповедь существовала в форме не только дидакалии, но и профитии. В самой природе профитии находилась та особенность, что одушевление к речи возникало в профете неожиданно для него самого и потому речь его была всегда импровизацией в полнейшем смысле этого слова. Как быстро вспыхивало вдохновение в профете, также быстро и угасало, действуя с большею или меньшею силою на слушателей, но не оставляя по себе каких бы то ни было материальных следов. Во вторых спокойная и светлая дидакалия и теперь, как в век апостольский, считалась еще чрезвычайным духовным дарованием, которое ни один член

христианского общества не мог возбудить в себе произвольно, но ждал момента, когда коснется его духа благодатное веяние и он ощутит в себе возбуждение к говорению. Следовательно в том и другом случае не мыслимо было какое бы то ни было приготовление к речи. Правда этот порядок дела чем дальше, тем больше изменялся; чрезвычайные благодатные дарования становились все реже и слабее, и многие выступали на проповедь уже в качестве общественного учителя, будучи вызываемы к тому своим званием и положением в церкви; они, конечно, должны были полагаться не на одно вдохновение, но и на свои силы. Но и в этом случае будучи и считая себя более зрелыми духовно, учителя не сознавали побуждения готовить проповедь письменно; им присуще было убеждение, что проповедь есть внушение духа Божия, который приходит на помощь их естественным силам, и сочинение проповеди, её обработка, представлялись таким образом лишь профанацией святого дела. При том было много проповедников, которые были мало образованы и вели учительную речь в форме вполне непосредственного и безыскусственного собеседования. Благодатное содействие проповеднику, какое признавалось необходимым и в это время уже различается от того наития св. Духа, каким характеризовалась профития и дидаскалия первобытная; ожидание благодатного содействия нормальной деятельности духа учителя по обязанности, устраняло в проповеднике тот благоговейный страх, какой свойственно было ему испытывать при ожидании внезапного наития и какой в профете парализовал его самодеятельность; но вместе с тем это ожидание божественной помощи все-таки освобождало учителя от заботы об устройении речи своей в форме книжно-литературной. Правда, присутствие в среде слушателей научно-образованных лиц из эллинов скоро стало вызывать потребность в ораторской форме поучений, что и делалось в общинах, состоявших из обратившихся в христианство эллинов; но и эти учителя не уклонялись от первоначального способа наставления настолько далеко, чтобы в их речах ценилась лишь их личность и давалось значение поучению потому лишь, что оно тем, а не другим лицом сказано.

Память об апостолах была еще слишком свежа, чтобы могло значить что-либо в деле проповеди личное искусство и умение, и все дело в глазах как самого учителя, так и слушающих было в содержании поучения, а не в его форме. В этом смысле Игнатий в послании к Ефесеям не хочет именоваться наставником потому именно, что они, Ефесяне, сподобились слушать учение и получить послание от самого апостола Павла. «Не так заповедую вам, как бы я значил нечто. Ибо хотя я и в узах за имя Иисуса Христа, однако еще не усовершенся в Нем. Теперь начинаю быть учеником и говорю с вами как бы с обществом наставников моих. Вы сотаинники священномученика достоблаженного Павла, который целым посланием воспоминает о вас».⁷⁵ Подобным образом говорит Поликарп к филиппийцам: «сие пишу к вам, братия, не по собственному побуждению, но потому, что вы сами меня на то вызвали. Ибо ни мне, ни другому кому не достигнуть мудрости блаженного Павла, который находясь у вас пред лицом живших тогда людей, верно и основательно учил истине, да и быв в отсутствии, писал к вам послание».⁷⁶ А когда в содержании проповеди не было личного творчества учителей, а лишь воспроизведение и напоминание учения евангельского и апостольского, так что поучения все по содержанию имели более или менее стереотипный характер, то и не было побуждений и надобности воспроизводить эти поучения в особых записях. Проповедь общецерковного учения теми или другими лицами уполномоченными и избранными обществами, в эту эпоху, когда столь живо ощущалось всеобщее христианское братство и равенство, не было со стороны этих лиц ни их личным делом, ни тем более их заслугой. Лишь в конце периода уважение к предстоятелям, как таковым, и в особенности как к учителям, уже настолько возвысилось, что они меньше, чем прежде встречали препятствий и больше, чем прежде имели побуждений сохранять письменно свои поучения. Запись поучений давала возможность этим более авторитетным учителям распространять действие их за пределы своей непосредственной паствы. Но это, как сказано, имело место лишь в конце второго века. В большую же часть его, особенно

же в эпохи гонений, проповеди, с чисто насущным содержанием, произносившиеся нередко на гробах мучеников, в пещерах и катакомбах, могли быть лишь самыми краткими и настолько безыскусственными и неискусными, что для записи их не представлялось возможности. Таким образом произошло то, что как говорит св. Ириней (в послании к Флорину – Евсев. Ц. И. V, 20) «верующие запечатлевали слышимое учение своих пастырей не на бумаге, а на сердце». Другое дело – апологии, составлявшиеся не для назидания, а для утешения и защищения верующих. Это были ученые сочинения христиан, которые не могли быть изложены иначе, как письменно, и которые должны были быть изложены письменно для того, чтобы могли иметь должное распространение. Может быть что-нибудь из поучений, произносившихся в промежутки между гонениями, и было записано, во внимание к авторитету их авторов или к особым достоинствам содержания; но в следовавшие за этими промежутками новые гонения, когда преследование обращалось преимущественно на церковных представителей и учителей, на священные книги и вообще памятники письменности, существовавшие у христиан, эти записи неизбежно должны были подвергаться истреблению.

§ 35. Влияние проповеди на жизнь христиан в век мужей апостольских

Из памятников христианской литературы II-го века, равно как и из других церковно-исторических источников нам известны степень религиозности и благочестия в христианском обществе этого времени. Вступление в христианство, соединенное в это время с величайшими опасностями и имевшее нередко весь характер полного самопожертвования, было не чем иным, как плодом искреннего, энтузиастического искания истины, ощущения и уразумения великих нравственных и социальных благ, содержащихся в учении Богочеловека. Силе теоретического убеждения в истине Христовой должна была отвечать, за нею должна была неизбежно следовать, и нравственная энергия в стремлении к добродетели, к осуществлению в практической деятельности начал христианства. Хотя язычники и иудеи пользовались всяким случаем для того, чтобы осыпать христиан обвинениями всевозможного рода,⁷⁷ тем не менее добродетели христиан не могли быть отняты от них никакою клеветой и злобою, и их апологеты говорили о невинности своих христианских сограждан с радостною и гордою уверенностью. Свою ревность по вере христиане с радостью запечатлевали своею смертью; их братская любовь друг к другу разнообразно проявлялась в их заботах о помощи странникам, больным, бедным, вдовам и сиротам и о преподании религиозных наставлений находившимся в узах. Человеческим законам и начальствующим лицам они оказывали послушание, если ими не требовалось что-либо противное христианской религии. Домашняя жизнь христиан была безупречна и свята, как и прежде. Грубые языческие удовольствия и игры заменялись у них тихими и чистыми радостями. Взгляд на мир и жизнь господствовал повсюду светлый и радостный, за исключением обществ монтанистических; впрочем, этот взгляд не воспрепятствовал возникнуть в среде христиан стремлению к аскетизму и монашеству, как направлению противоположному

грубо-чувственному мировоззрению мира языческого. Молитва была душой всей жизни христиан; тяжкие гонения в большинстве случаев служили лишь к возвышению и утверждению их в вере и благочестии.

Зная, до какой степени церковное учительство составляло в это время существенную принадлежность христианской церковной жизни, нельзя сомневаться, что изложенное религиозно-нравственное состояние христиан было в значительной мере плодом проповеди, пастырских наставлений и увещаний. Первоначальные, экстатический и энтузиастический, способы учительства – глоссолалия и профития – насколько они еще существовали в этот период, способствовали, конечно, немало пробуждению и усилению религиозного чувства в слушателях. Дидаскалия, занимавшая с самого начала века положение господствующее между способами учительства, а затем сделавшаяся и единственным его родом, имевшим два вида – чтение и объяснение священного писания, соединенное с краткими изъяснениями и наставлениями, и простые благоговейные собеседования о жизни и учении Иисуса Христа, в первом случае давала пищу благочестивой любознательности и содействовала умственному познанию христианства людьми более развитыми, мыслившими о религии, способными питать свой дух, выражаясь словами апостола, не млеком лишь, а и твердою пищей; во втором – назидала массу верующих, в среде которых в это время еще не много было людей научно-образованных.

Энтузиастическая горячность веры в Иисуса Христа, ревность о славе Его святого имени, святость и чистота жизни, наконец, то практическое благочестие, которое сказывалось в незлобии и кротости, братолюбии и взаимной помощи, вообще в любви друг к другу, – которые характеризуют этот период и которые делают его идеальным веком христианства, были, конечно, плодом этой дидаскалии, немолчно раздававшейся из уст людей иногда необладавших никаким школьным образованием, но святыми, а потому и авторитетными и влиятельными в своем слове. Способа проповедания ораторски-блестящего, который характеризовался бы

обширным, всесторонним и глубоким исследованием предмета, как мы уже знаем, не существовало в это время, как потому, что он нарочитыми наставлениями апостолов устранялся из церковной жизни, из опасения совпадения с методами учения лжеименного разума (гностиков), так и потому, что для такого учения не было почвы среди верующих.

Проповедью этого времени имелась в виду и достигалась прежде всего простота веры, при полном послушании авторитету церкви, вместе с святостью жизни и тем строем частного быта и взаимных отношений верующих, какой узаконяется практическими заповедями христианства. Даже в тех письменных памятниках христианского учительства, какие представляют попытку высшего исследования теоретического учения христианства, чрез так называемое одухотворение смысла священного писания, символизирование и аллегоризирование, по методу александрийской философской школы – каковы послание Варнавы и «Пастырь» Эрма, практическая христианская доктрина занимает видное место. Гностические спекулятивные рассуждения, вообще имевшие сектантский характер, если имели какое-либо влияние на общество, то разве лишь в момент своего появления, а затем обыкновенно парализовались в дальнейшем успехе дисциплинарными мерами церкви и полемикой её учителей, письменной и изустной. Так было еще в век апостолов. Поучения лучшего класса проповедников, образовавшихся под руководством апостолов и их учеников и оставшихся верными евангелию во всей его чистоте, были совершенно достаточны для того, чтобы в должной мере назидать как простую часть христианского общества, так и лиц образованных в нем. Правда, число таких учителей в это время было незначительно, так что большинство обществ христианских должно было удовлетворяться рассуждениями, которым, по всей вероятности, недоставало ни глубины и силы речи, ни евангельской простоты и ясности. Но даже и эта неискусная и простая, в полном смысле слова, речь должна была производить благотворное действие на массу верующих, людей простых. При всеобщем благоговейном настроении, при той

преданности и послушании авторитету пастырей церкви, какими характеризуется это время, говоря вообще далеко еще было до той требовательности в отношении глубокомыслия, остроумия, доказательности и ораторского блеска речи, какая появляется позже.

С другой стороны, в это время в церкви господствовало величайшее духовное брожение. Христианство своею внутреннею силою выступало в это время из своей внешней малозначительности и мрака, в котором держали его внешние неблагоприятные обстоятельства. Со всех сторон стекались в церковь образованные и необразованные, переноса с собою в полном развитии или в зародышах элементы, присущие иудейству и язычеству. В недрах церкви уже появляются расколы (папа Виктор отказал в церковном общении малоазиатским церквам); еретические секты, уже немалочисленные, делали также много зла церкви. Всеобщее возбуждение и непрерывная борьба охватили всю церковь. Под влиянием этих условий возникли и многие слабые стороны в жизни христиан II в. Пророчество апостола (2Сол. 2:7) о грядущих бедах церкви сбывалось в этот период. Чистота веры была нарушена ересями, под влиянием которых не только мысли, но жизнь многих были повреждены. Этого не отрицали и апологеты.⁷⁸ Климент Александрийский говорит, в «педагоге» о злоупотреблении брачным поцелуем. Упреки постыдной жизни гностиков – Василидян, Валентиниан и Адамитов⁷⁹ со стороны православных, показывают, как велик был вред, нанесенный церкви еретическими смутами. К язычеству питалось презрение, самые так называемые естественные добродетели среди них отрицались. Ревность клириков о благочестии доходила до того, что они позволяли себе бить *πίστοις ἀμαρτάνοντας* – согрешивших верных, так что против подобного рода действий, как несогласного с учением и примером Иисуса Христа, церковь должна была постановить особое правило (правило апост. 27). В апостольских правилах упоминается о симонии клириков. Начавшаяся в прежнем периоде и обличенная апостолом Павлом склонность свести всю веру к *opus operatum* теперь развилась у христиан еще больше и выразилась в том, что

враждуя против всего внешне-языческого, они не особенно озабочивались искоренением языческих наклонностей в своих чувствах и в своем образе жизни. После первоначальной склонности к чистоте нравов, сопровождавшей принятие христианства, у многих развивалась страсть к плотоугодию, против которого, как существенного признака язычества, предупреждали апостолы.

В постановлениях апостольских содержатся строгие определения против ухода из церкви по окончании проповеди и прежде окончания Богослужения, против беспорядка во время Богослужения и отказа от участия в евхаристии. Безбрачие девиц и аскетизм юношей также принимали иногда не совсем согласные с обычаем церкви формы. Одним словом в этот период на ряду со многими образцами высокой христианской нравственности и доблести проявлялись и признаки нарушения евангельского учения и греховности, по-видимому впрочем, не больше, чем в век апостолов. В церковном учительстве этого времени указываются и обличаются эта порочность и её причины хотя, по-видимому, и не со всею тою энергией, какая, может быть, требовалась.

Глава II. Проповедь на Западе в век мужей апостольских, до Киприана (70–250 г.)

§ 36. Общий характер первоначальной проповеди на Западе

Местом первоначального распространения христианства был более Восток, чем Запад: Палестина, Сирия, Малая Азия, Греция, Египет, Парфия, Аравия, были местами проповеди апостолов. Но наряду с ними и церковь Римская была церковью апостольскою, матерью церквей.⁸⁰ Отсюда учениками апостолов Христианство распространилось на Западе – в Мессалии, Арелате, Бонне, Лугдунуме и других местах. Многие восточные церкви существовали уже по столетию, в то время, как сделавшиеся позже знаменитыми западные церкви были лишь основываемы; тем не менее церковь Западная, в полном её составе, была частью единой вселенской церкви, имевшей для всего своего состава одни и те же учреждения и один и тот же строй жизни духовной, чему много способствовало и то обстоятельство, что многие из представителей западных церквей (как Ириней Лионский) были родом с Востока и поддерживали единство не только учения, но и церковного обычая между двумя половинами церкви, согласно личному своему образованию и настроению. Не только во II веке, но и в следующем, церкви римские, галльские и африканские находились в постоянном близком общении с церквями восточными – греческими, сохраняя единство не только верования, но и церковного устройства и всего религиозного быта.

При таких отношениях христианского Запада к Востоку, естественно, что и проповедь церковная на Западе в своем устройстве, характере и развитии следовала по тому же пути, какой был указан примером и обычаями Востока. Нельзя этого сказать со всею решительностью лишь относительно глоссолатии и профитии. Глоссолатии на Западе по всей вероятности вовсе не было. Так следует думать, во-первых, потому, что западное человечество вообще беднее фантазией и трезвее мыслью и менее способно к этому чрезвычайному дарованию, во-вторых потому, что никаких следов её и никаких

исторических указаний на существование её на Западе не сохранилось, а всего более потому, что христианство стало распространяться на Западе в то время, когда эти чрезвычайные благодатные дарования упразднились уже на самом Востоке, откуда Запад заимствовали строй церковной жизни, – когда там уже вошло в состав Богослужения чтение священного писания, сопровождаемое толкованием, и дидаскалия, в её общей форме, господствовала безраздельно. Ириней, как мы видели, говорит о существовании в его время в церкви профитии, но едва ли он имеет при этом в виду и Запад, а не единственно место своего происхождения – Восток. Таким образом следует предположить, что на Западе проповедь прямо начинается дидаскалией, о существовании которой здесь во втором веке свидетельствуют Иустин и Тертуллиан. Из второй апологии первого и из апологетика второго (гл. 39), а также из его же книги о душе (гл. 9), видно, что здесь чтение св. писания на Богослужении было в обычае не менее, чем на Востоке. Тертуллиан упоминает даже о должности чтеца – *lector*, соответствующей восточному анагносту. А чтение писания было не мыслимо без объяснения. Следовательно и здесь существовала во II веке экзегетическая гомилия простейшего характера, в которой искусственный элемент был не в большей степени, чем на Востоке. Затем здесь, конечно, не меньше чтили настоятельные требования апостолов о назидании верующих поучениями, чем на Востоке. Еще ап. Павел в послании к римлянам обращался к ним с специальными наставлениями относительно проповеди у них, нарочито приспособленными к местным церковным потребностям Запада, которые и дают возможность составить понятие о характере церковной проповеди на Западе при самом её начале. Блюдитесь, говорит он, от творящих распри и раздоры кроме учения, ему же вы научитесь, и уклонитесь от них. Таковии бо Господеви не работают, но своему чреву: иже благими словесы и благословением прельщают сердца незлобивых (Рим. 16:17–18). Из этих слов апостола видно, что здесь существовала опасность вторжения в проповедь элемента язычески-софистического (благими словесы). Тертуллиан с некоторою

подробностью характеризует содержание современной ему западной проповеди, указывая и одну оригинальную черту её метода, состоявшую в затверживании слушателями, чрез повторение, сказанного проповедником: «мы призываем к запоминанию божественных писаний, если время позволит что-либо прекрасное предложить или рассмотреть; святыми словами мы оберегаем веру, усиливаем надежду, укрепляем мужество; наставления учителей затверживаем повторениями, также, как увещания и божественные определения» – *disciplinam praeseptorum nihilominus in compulsionibus densamus*.⁸¹ В сочинении *de pudicitia* (cap. 13) Тертуллиан упоминает о проповеди папы Зеферина (195 г.): «добрый папа и блаженный пастырь, ты проповедуешь – *bonus pastor et benedictus papa concionaris*». Подобным образом в сочинении *de anima* (cap. 9) он упоминает об устно произносимых поучениях: *iam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur...*». Не менее важное значение для истории проповеди на Западе во II веке имеет известное уже нам свидетельство первой апологии Иустина (§ 67), так как она была и написана и подана в Риме (139–145 г.): «потом, когда чтец престанет, предстоятель делает увещание подражать тем прекрасным вещам». Наконец Киприан, лет 30–40 спустя после Тертуллиана, не мог бы в своих посланиях 43-м и 48-м⁸² так кратко говорить о проповедующих епископах, если бы уже не было вполне обыкновенным делом произносить проповеди в общественных собраниях: «Я прежде читал и из речей епископа узнал...» «Никто, видя народ наш разбегающимся от страха гонения, да не смущается тем, что... не слышит проповедующих епископов». Итак мы имеем достаточно оснований утверждать, что в западной церкви проповедь во II веке существовала в той же мере, как и в восточной. До 200 г. эти поучения, по-видимому, говоря вообще, чужды были какого бы то ни было вида влияния мирского ораторства. В Риме общественное гражданское ораторство процветало не менее, чем на Востоке; но в это время оно и там уже принимало тот характер, который был в последствии причиною его упадка: пустая риторическая напыщенность, диалектически-софистическая виртуозность в

содержании без внутренней силы убеждения, пошлый, неумеренный, чуждый искренности и правдивости панегиризм – все эти качества римского мирского ораторства этого времени представляли полную противоположность той свежести и искренности мыслей и чувств, какими характеризуется первобытное христианство. Затем и на Западе, как на Востоке, первоначальный состав церкви образовался главным образом из людей простых, вышедших из низших классов общества и потому не имевших и вкуса к изысканному ораторству. Да и вообще всем классам общества на Западе в это время склонность к искусству и высшему интеллектуальному развитию не была настолько прирожденным свойством, насколько это было на Востоке. Затем римские и африканские христиане, чаще и больше других подвергаясь гонениям, отправляя свое Богослужение в катакомбах и потаенных местах, не имели времени помышлять о роскоши ораторства в проповедях и должны были ограничиться чисто насущным содержанием в своих поучениях. А если и наступали годы более спокойные, когда христианские учителя могли бы образоваться в ораторов, они не хотели этого делать под влиянием той антипатии, какую питало христианское общество ко всему, что имело отношение к язычеству, проистекало из враждебной христианству области. Но затем и здесь повторяется тоже явление, которое мы видели на Востоке: по мере того, как в состав церкви вступали – чем дальше, тем больше – лица высших классов общества, научно-образованные, здесь стали появляться произведения научно-литературные, апологетические и полемические, а затем и проповедь с зачатками ораторской искусственности, развивавшаяся наряду и одновременно с поучениями простейших, первоначальных типов. Уже появление таких литературных произведений, как сочинения пресвитера Тертуллиана, служит доказательством существования проповедей ораторских, художественных, отличие которых от подобных проповедей восточных состоит в том, что христианская риторика Востока была больше философская, тогда как на Западе она была в руках адвокатов и прежних риторов по профессии. – Что касается содержания

поучений этого времени, то, по-видимому, оно состояло главным образом из основных элементарных истин христианского учения: воспоминалась жизнь и деяния Иисуса Христа, предлагались увещания к неизменному хранению веры среди гонений⁸³ и т. д. Это содержание проповеди сохранялось в ней и после того, как она стала принимать в себя с внешней стороны элементы искусственности. Но затем к нему присоединились настояния и увещания относительно твердого соблюдения правил дисциплины церковной, обычаев и законов внешнего христианского благочестия. Реалистически-чувственный склад природы западных народов направлял их внимание более к церковной внешности и богослужебным церемониям, нежели к отвлеченному мирозерцанию и к работе мысли в области теоретического Богословия. Это направление всего сильнее выражается у Тертуллиана, хотя и по отношению к собственно-нравственной сфере жизни он не менее требователен и ригористичен. «Никакими пороками не прельщаюсь, никаких нечистот и грязи не щажу»⁸⁴ – таков был девиз его нравоучительной доктрины. Духовное высокомерие, самолюбие, всякое вообще нарушение правил христианкой нравственности, находят у него себе беспощадное порицание. Соблюдению внешних церковных обычаев и поведения, строго отличного от всего, что напоминало о язычестве, он давал столь высокую цену, что по его мнению строгое безусловное выполнение правил дисциплины церковной вполне равняется строгой нравственности мыслей и чувств, тождественно с нею и может заменять её. Излагал ли он эти свои воззрения только в своих письменных произведениях, или вместе с тем и в устных проповедях – так как он был пресвитер – это для нас безразлично. Его энергия и настойчивость были столь сильны, что и одними письменными своими трудами он мог иметь на образ мыслей и поведение современного ему христианского общества громадное влияние. Его современники и ученики, как Киприан, питали к нему необычайное уважение и подражали его примеру. – Догматическое учение, вероучение в тесном смысле слова, не только у него, но и у западных учителей вообще, ступеневывается пред моралью и дисциплиной. Та небольшая

доля склонности к теоретическим исследованиям и к философским спекуляциям и диалектике, которая замечается у западных Богословов, имеет своим предметом не христианскую догматику, а отчасти рационализм ересей, отчасти – языческую философию, с которыми христианские учителя хотят бороться их же оружием, чтобы доказать превосходство верования церковного пред спекуляциями рационализма. Так как в Тертуллиане, а затем и в других учителях этого времени мы видим систематическое отчуждение от догматики, то с достаточным основанием можно предполагать, что вообще в этот период вся проповедь больше склонялась к морали и дисциплине, хотя в начале периода она имела по содержанию характер поучений апостольских времен, т. е. просто, элементарно, трактовала об основном учении христианства, в его полном составе.

§ 37. Лица учащие, место и время проповеди на Западе во II веке

Право учительства на первых порах в западных церквях, по-видимому, принадлежало всем верующим в той же мере, как и на Востоке. Голос за такое право слышался здесь даже в третьем веке, в то время, когда оно уже канонически приурочено было к обязанностям клира; в настоящем же веке этот голос слышится в толках некоторых церковных учителей, каков например Тертуллиан, о всеобщем священстве, которое предполагает и всеобщее право учительства в церкви. Неоднократные и энергические заявления его в этом смысле относятся не только к тому времени, когда он вступил уже в общество монтанистов, но и в сочинениях, считающихся написанными им до уклонения в ересь, например, в книге о молитве и в книге о крещении. «Какое безумие думать, что мирянам дозволено делать то, что запрещено священникам, говорит он в сочинении «о целомудрии». Разве мы не все священники? Господь Иисус Христос сделал всех нас священниками Отца Небесного. Власть церкви постановила границы между священниками и мирянами. Но существенная обязанность служения Богу принадлежит неотъемлемо каждому. Разве мы не приносим и без священников жертву Ему в молитвах, коленопреклонениях, бдениях и даже в поучениях других? Ты священник для себя и для некоторых, хотя и не для всех. Где собралось трое верующих, хотя и мирян, там и церковь».⁸⁵ «Разве мы и мирянами будучи, не священники» – *nonne et laici sacerdotes sumus*.⁸⁶ «Конечно мы в священники призваны Христом – *certe sacerdotes sumus a Christo vocati*.⁸⁷ Мы истинные поклонники и истинные священники – *nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes*.⁸⁸

Хотя мы не разделяем мнения Неандера⁸⁹ о том, что Тертуллианово учение о всесвященстве было учением всей церкви западной II века, тем не менее, нам кажется, следует в этом заблуждении Тертуллиана видеть скорее отголосок давней

церковной старины, упраздненной уже апостолами, чем новшество, самим Тертуллианом изобретенное.

Как бы, впрочем, ни было, какое бы значение мы ни придали голосу Тертуллиана, необходимость для церкви иметь учителями лиц особенных, которые готовы были бы выступить с словом наставления во всякое время, скоро привела к тому же самому результату, какой мы видели на Востоке; хотя нет достаточных исторических данных для того, чтобы утверждать, что установление особой должности учителя в западной церкви шло точно также, как и там; но конечный результат свидетельствует о том, для чего нет исторических указаний. Именно мы видим, что предстоятели обществ, и между ними как первый между равными, епископ, без сомнения уже с давнего времени были на Западе установленными учителями церковных обществ. Иустин прямо говорит (апол. I, гл. 67): «предстоятель посредством слова делает наставления и увещания последовать этим прекрасным правилам». Диаконы, состоявшие при епископах, имели право предлагать увещания, утешения и наставления христианам, заключенным в темницы. Так Киприан⁹⁰ в письме к мученикам и исповедникам говорит: «я был уверен, что находящиеся у вас пресвитеры и диаконы руководствуют вас своими советами и самым полным образом наставляют в законе евангельском, как это делалось и при предшественниках наших: тогда диаконы обязаны, были, приходя в темницы, своим советом и внушением заповедей давать направление желаниям мучеников». Из свидетельства Тертуллиана видно, что даже малообразованные члены церкви обладали в это время правом преподавать братские увещания по поводу чествования мучеников.⁹¹

В этот же век, по мере того, как развивалась и зрела в церкви иерархическая идея, чем дальше, тем больше обозначаются признаки ограничения права учительства не только для мирян, но и для клириков; не по другой какой причине, конечно, как именно по этой, Тертуллиан даже в православных своих сочинениях с особенною настойчивостью напоминает предстоятелям церкви, что они – не единственные духовные лица в обществе, и что все христиане без изъятия

священники. Не смотря на его энергический голос, право учительства для всех в этом периоде окончательно утрачивается, сохранившись лишь у монтанистов. Апостольскую заповедь о том, чтобы женщины отнюдь не учили в церквях (1Кор. 14:34–35; 1Тим. 2:11, 12), в этом периоде, как и позже, нужно было здесь не раз повторять, так как в Западной церкви было много монтанистов, которые позволяли своим пророчицам проповедовать. Сам Тертуллиан, придерживавшийся монтанизма, тем не менее не раз подтверждает это запрещение.⁹² Правильного, методического, приготовления известных лиц для проповеди на Западе в этот период также не было, как и на Востоке. Первоначально здесь, как и там, учащий выступал в качестве дидакала только тогда, когда чувствовал возбуждение духа, сознавал в себе благодатный дар дидакалии. Тем не менее обстоятельства вызвали специальное приготовление лиц нарочитых к проповедническому званию на Западе раньше, чем на Востоке. Так как здесь вовсе не существовало глоссолалии и почти, по-видимому, не существовало профитии, то, при необходимости проповеди в церкви по самому характеру христианства, в замен учителей экстатических и энтузиастических, проповедовавших без приготовления и произвольно, неизбежно должен был возникнуть класс учителей учрежденных, всегда готовых и способных к проповеди, независимо от энтузиастического и экстатического возбуждения. Тому же способствовало и раннее развитие на Западе иерархической идеи, требовавшей разграничения лиц клира по степени их полномочий в церкви и характеру служебных церковных профессий. В силу этого разграничения естественно из класса служителей церкви, клира, выделялся круг лиц, способных и подготовленных для проповеди. К этому присоединялось и то, что в церквях западных, например Римской и Карфагенской, были большие материальные средства, которые необходимы были как внешнее пособие, содействовавшее учреждению особого класса лиц для проповеди. С своей стороны предстоятели обществ всеми мерами должны были способствовать тому, чтобы их будущие преемники по пресвитерству были способны к

устроению и научению общества. Таким образом уже у Тертуллиана речь идет о «некотором ученом брате, одаренном даром знания»,⁹³ то есть научно образованном учителе. Что этот «ученый брат» был лицом духовным, а не мирянином, видно из выражения Киприана:⁹⁴ «с учеными пресвитерами (presbyteri doctores) мы тщательно испытывали чтецов». Независимо от приготовления пресвитеров к проповеди чрез обучение, им делались испытания. Практикою церкви и канонами было установлено, что общество представляло предстоятелям для выбора лиц, достойных быть их сослужителями, и это правило строго соблюдалось в настоящий период. Тертуллиан в XXXIX главе апологетика говорит: «председательствуют у нас всячески испытанные старцы, получившие эту честь не за плату, но по свидетельству». Замечательны также слова Киприана:⁹⁵ «сам народ имеет власть избирать в священники достойных, а недостойных низлагать». Свидетельства Киприана заслуживают особенного внимания в виде того, что в его время епископская власть вообще была уже поставлена гораздо выше, чем во втором веке. При этих выборах, конечно, способность к проповеди ценилась избирателями не менее других качеств, требовавшихся от церковного учителя.

Что касается мест собрания и времен года, когда произносились проповеди, то в этом отношении о западных христианских обществах можно сказать тоже, что сказано выше о восточных. Препятствием к устроению особых зданий для молитвы были и здесь с одной стороны гонения на христиан, которые на Западе были сильнее, чем на Востоке, с другой – существовавшая в христианстве ненависть к языческим порядкам, между которыми построение роскошных религиозных зданий занимало одно из видных мест. На первых порах после апостолов верующие собирались в частных домах, смотря по величине общества – в одном⁹⁶ или нескольких;⁹⁷ собирались также на гробах мучеников.⁹⁸ Но скоро эти места перестали быть безопасными для христиан: не только в домах,⁹⁹ и на священных полях, но даже в подземных могилах и катакомбах христиане были схватываемы и подвергались мучениям.

Впрочем и в спокойные времена христиане избегали устройства храмов, выходя из того убеждения, что каждый верующий есть храм духа святого, и из антипатии к языческому обычаю созидать для молитвы особые здания. Язычники за это называли их безбожниками,¹⁰⁰ христиане, напротив, находили, что языческое идолопоклонство есть безбожие.¹⁰¹ Лишь в конце II века христиане изменяют свой прежний взгляд и строят храмы в виде отдельных зданий, хотя и редко, что видно из приведенных выше свидетельств из книги Тертуллиана об идолослужении и из «Октавия» М. Феликса. Эти отдельные здания они избегали впрочем называть храмами (templum) или базиликами. К ним, как и к самим собраниям, применялись названия conventicula и conciliabula, лишь изредка – по греческому обычаю – ecclesiae. Тем не менее древнее нерасположение к Богослужению в особых храмах сохранялось еще долго. Тертуллиан¹⁰² увещевает совершать молитву в уединенных местах, а позднейшие писатели требуют, чтобы верующие в праздничные дни лучше оставались в домах во избежание народного волнения.¹⁰³ В местах молитвенных собраний, также как и на Востоке посредине устраивались возвышения – pulpitum или suggestus¹⁰⁴ для чтеца (lector) и проповедника. Для Богослужения и проповеди собирались, вероятно, ежедневно; когда эта практика была оставлена, собрания происходили по воскресеньям¹⁰⁵ и по субботам, хотя проповеди по субботам, вероятно, не было. Кроме того, богослужебные собрания и проповеди устроились в те времена и дни, которые существовали для этой цели в церкви восточной.¹⁰⁶

§ 38. Влияние проповеди во II веке на мысль и жизнь христиан на Западе

Действие проповеди на мысль и жизнь христиан в западной церкви в этот период (70–250 г.) было не менее благотворно, чем в церкви восточной. Здесь христиане еще более подвергались гонениям, чем там, а потому здесь требовалась еще большая степень одушевления Божественною истиною христианства, чтобы перейти из безопасного язычества в жестоко гонимое христианство; и тем не менее обращения в христианство из язычества были и часты, и многочисленны. Самая добродетель и благочестие были здесь гонимы более жестоко, чем на Востоке. Кроме того, здесь люди были так проникнуты стремлением к мирским удовольствиям и забавам, что по словам Тертуллиана,¹⁰⁷ многие удерживались от вступления в церковь страхом лишиться их более, чем опасностью потерять самую жизнь. Но когда христиане были ввергаемы в темницы, то церковь редко была в состоянии помочь им и должна была довольствоваться увещаниями мучеников к мужеству и твердости в вере.¹⁰⁸ Хотя некоторые падали и отрекались от Христа, зато большинство оказывало столько неустрашимого мужества и твердости в вере, что многие язычники этим мужеством были побуждаемы к обращению в христианство. Тертуллиан свой *apologeticus* заключает такими словами: «чем больше вы нас истребляете, тем больше мы умножаемся. Кровь мучеников есть новый посев христианства».

Во внутренней жизни христианских обществ и в их отношениях к окружающим язычникам христиане этого времени представляли обильные доказательства высоких христианских добродетелей, в чем нельзя не видеть плода учительства пастырского. Тертуллиан не мог бы сказать: «среди христиан каждый ремесленник обрел Бога и может лучше Платона доказать, что Бог существует» – если бы даже и необразованные из западных христиан не были обучены евангелию, конечно посредством проповеди. Христианская

братская любовь последователей Иисуса Христа проявлялась столь многообразно, что сами язычники в глубоком удивлении восклицали; «смотрите, как они любят друг друга!» Апологеты западные, по этому, также как и восточные, с особенною силою указывают на поведение и жизнь христиан, как на несомненное и неотразимое доказательство высокого достоинства и благотворности христианства. Но с другой стороны, эти непрерывные увещания отрешиться в западном учительстве от мира и яже в мире, от всех жизненных благ, порождали нередко ригоризм в жизни, преувеличенную суровость нравов, мрачный аскетический взгляд на жизнь, слишком высокое мнение о значении внешней дисциплины церковной, и привычку прикрывать правильным исполнением обрядовой внешности легкомыслие нравов и обычаев. Это суровое мирозерцание воплотилось с особенною рельефностью в Тертуллиане, превратившем простые, кроткие и серьезные доселешние церковные наставления в скорбный вопль суровых обличений и неумолимых требованиях от лица грозного блюстителя формальной христианской нравственности. В итоге такого порядка вещей в конце настоящего периода нравственность западных христиан, под влиянием главным образом проповеди, принимает внешне-ригористическое настроение, носившее в себе задатки увлечения аскетизмом и развития монашества.

Глава III. Фактическая история проповеди II века

§ 39. «Учение св. двенадцати апостолов»

Переходя к изучению отдельных фактов церковного учительства во II веке, мы прежде всего должны остановиться на «учении св. двенадцати апостолов» – διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων – недавно (в 1883 году) изданном достопочтенным митрополитом Филофеем Вриеннием древнейшем памятнике христианской церковно-учительной литературы.¹⁰⁹ Написание его относят одни – к концу I и началу II века, к периоду «первого порядка преемников апостольских», по выражению Евсевия (русский издатель этого памятника – г. К. Попов);¹¹⁰ другие – ко времени между 120–160 годами (Вриенний и д-р Мюральт);¹¹¹ третьи – ко времени между 135–165 годами (Гарнак).¹¹² К какому бы из указанных периодов времени ни относилось его происхождение, во всяком случае, несомненно, этот памятник, в ряду произведений духовной литературы послеапостольского времени, составляет одно из главных звеньев, связующих канонические апостольские писания с церковно-учительными произведениями следующего периода. Кто бы ни был его автор (1), он дошел до нас не поврежденным, в том виде, в каком был первоначально написан, и содержит в себе чистое и не поврежденное учение апостольское, что доказывается полным сходством и даже тождеством всех содержащихся в нем мыслей с мыслями, содержащимися в тех или других книгах священного писания Ветхого и Нового Завета или в произведениях мужей апостольских.¹¹³ Как известно, этого отнюдь нельзя сказать об однородных с ним по характеру «правилах апостольских» и «постановлениях апостольских», которые, по первоначальному происхождению восходя также к первобытным временам церкви, в течение времени подверглись дополнениям и изменениям, с которыми и известны в наличной древнейшей христианской литературе. В канонических апостольских посланиях, писанных каждое по вызову частных обстоятельств и большею частью к поместным церквам, как ни высок их авторитет, ни в одном не содержится полного обзора или изложения учения церкви, как оно существовало

в век апостольский. Каждое из них представляет более или менее подробное раскрытие тех или других отдельных пунктов христианского учения, соответственно тем обстоятельствам, какие вызвали его появление. «Учение св. двенадцати апостолов» представляет в одном общем очерке краткое изложение всех главных пунктов апостольского учения, догматического и нравственного, безотносительно к какому бы то ни было рода частным и временным обстоятельствам той или другой отдельной поместной церкви: это – «учение», как говорится во втором, более подробном, его заглавии, преподанное народам, то есть всему христианскому миру, всей католической церкви, руководство в нравственной жизни, вере, знании и устройении церковного быта для всего христианства, – нечто в роде того образа здравых словес (2Тим. 1:13) или образца веры, который устно преподан был апостолом Павлом епископу Тимофею. В подобном сочинении, которое в кратких чертах, тем не менее полно сгруппировало бы учение апостолов, как легко понять, не могло не ощущаться необходимости в первые века церкви, для тех в особенности, кто желал составить себе первоначальное понятие (κατηχεῖσθαι) об учении христианском, о предмете проповеди апостольской, на каковое назначение διδασκὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων и указывает св. Афанасий в отрывке из XXXIX праздничного послания.¹¹⁴ Может быть таких сочинений было и не одно, так как Евсевий (Ц. И. XXV, 3) упоминает о τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδάσκαι (во множественном, а не единственном числе). Понятен и тот авторитет, какой имели в церкви подобные сочинения, в том случае, когда они, как настоящее, содержали в себе действительное, непосредственное, лишь сгруппированное в одно целое, положительное учение апостолов: Климент Александрийский, заимствуя в «строматах» (I, 20) одно изречение из третьей главы этого памятника, называет его «писанием» (Γραφή), то есть священным писанием, а св. Афанасий в указанном выше месте «так называемое учение апостолов» относит к числу неканонизованных (οὐ κανονιζόμενα), но назначенных отцами церкви для чтения (ἀναγινωσκόμενα) книг священного и писания, вместе с книгами

премудрости Соломоновой, премудрости Иисуса Страхова, Есфирь, Иудифь и Товит.

По внешней своей форме «учение св. двенадцати апостолов» вполне соответствует тем «наставлениям и увещаниям», о которых говорят Иустин и Тертуллиан (§ 30), под которыми мы разумеем первоначальные христианские церковные проповеди: оно именно состоит все из «увещаний и наставлений». «Во-первых, ты должен любить Бога, создавшего тебя, во-вторых, ближнего своего, как самого себя. Всего, чего не желаешь, чтобы случилось с тобою, не делай и ты другому... Чадо мое! избегай всякого зла и всего подобного ему. Не будь гневлив, ибо гнев ведет к убийству, ни сварлив, ни вспыльчив, ибо из всего этого происходят убийства. Чадо мое, не будь похотлив, ибо похоть доводит до блуда. Чадо мое, не будь птицегадателем, потому что сие ведет к идолослужению. Чадо мое! не будь ропотником, ибо это ведет к богохульству. Будь долготерпелив и милостив, незлобив и смирен... Не превозносись и не давай душе своей дерзости. Чадо мое! Днем и ночью поминай проповедовавшего тебе слово Божие и почитай его как Господа. Ежедневно посещай святых, дабы ты мог укрепиться словом их. Не сомневайся будет-ли суд (Божий) или нет. Не простирай рук к принятию и не сжимай при отдании, не отвращайся от нуждающегося, но во всем имей общение с братом своим и ничего не называй своею собственностью. Не отнимай руки твоей от сына твоего или дочери, но от юности учи их страху Божию. В гневе своем не повелевай рабом своим или рабою, надеющимися на того же Бога, дабы не перестали бояться Бога, сущего над обоими вами. Вы же, рабы, повинуйтесь господам своим, как образу Божию, в почтении и страхе. Посты ваши да не будут вместе с лицемерами; ибо они постятся в понедельник и четверг, вы же поститесь в среду и пятницу. Если пришелец пожелает поселиться среди вас, то пусть работает и – ест. Если он не знает ремесла, то позаботьтесь о нем по вашему усмотрению, так, чтобы христианин не жил среди вас праздным. Обличайте друг друга не во гневе, но в мире, как имеете это в евангелии. Со всяким, дурно поступающим с ближним своим, пусть никто не говорит, и

не услышит он слова от вас, пока не покается. Будьте бдительны относительно жизни вашей; светильники жизни вашей да не будут погашены и чресла ваши развязаны»... В этом роде ведется речь во всем «учении». Очевидно, это если не проповедь в собственном смысле, составленная для произнесения, то, так сказать, стереотип проповеди, написанная речь, которая всегда могла быть произнесена в замен лично составленной проповеди теми учителями, которые не обладали даром составления поучений, подобно тому, как позже в церкви получили такое стереотипное употребление слова многих проповедников или поучения, нарочно составленные Церковью для общего употребления всеми учителями, которые сами своих проповедей, по тем или другим причинам, не составляют. Вот почему, по замечанию Евсевия, это сочинение, вместе с другими неканоническими книгами «было известно многим церковным учителям», что подтверждается тем, что отдельные выражения из него встречаются у Климента Александрийского в Stromataх (I, 20; ср. гл. 3 «учения»: «сыне, не будь лжив, ибо ложь доводит до татьбы». Также и в слове о богатых гл. 29: «излил... драгоценное вино – кровь винограда Давидова», а в «учении» гл. IX: «благодарим Тебя за святой виноград Давида, отрока Твоего»).

Несмотря на небольшой объем всего сочинения и на аподиктическую форму его «увещаний и наставлений», в нем можно замечать определенный план и порядок: сначала (в первых шести главах) предлагается учение нравственное, в форме положительной и отрицательной («путь жизни» и «путь смерти»), в главах VII–X излагаются черты учения догматического, в главах XI–XV говорится о служениях в церкви, учрежденных для её устройства и проповедования учения апостольского; XVI глава, составляющая заключение всего «учения», говорит о конце мира и содержит наставления о бдительности христианина, необходимой потому, что «неизвестно, в какой час Господь наш придет». Все содержание сочинения строго согласуется с его заглавием и из отдельных выражений тех или других мест его образуется полная система учения апостольского: о Церкви, как

религиозно-нравственном обществе верующих, имеющем целью усовершенствование в любви Божией и святости и приготовление к вере, ведению и бессмертию, а в конце всего – достижение Царства Божия; о Боге в самом себе и как о Творце и Промыслителе мира; о любви к Богу и ближнему; о таинствах крещения и евхаристии; о покаянии и исповедании грехов, о церковном отлучении; о богослужбных и частных собраниях христиан; о молитвах и постах; об апостолах, пророках и учителях, совершающих свои служения во всей Церкви вселенской; о епископстве, пресвитерстве и диаконстве, как служениях, назначенных для строения церквей поместных.

§ 40. Климент епископ Римский

Затем, от второго века сохранились до нас проповеднические произведения: Климента, епископа римского, Тертуллиана, Климента, пресвитера Александрийского, и еретика Валентина. Первый,¹¹⁵ по происхождению римский язычник, обращенный в христианство апостолом Петром, потом был сотрудником в апостольской проповеди апостола Павла, который называет его одним из своих «споспешников, ихже имена в книгах животных» (Флп. 4:3). Древние единогласно называют его мужем апостольским, а св. Ириней говорит, что он «обращался с апостолами, жил между ними, слушал их проповедь, был ими наставляем, и их предания были пред взорами его». С 92 по 191 г., после Лина и Анаклета, он был римским епископом; при Траяне сослан в Херсонес Таврический, где скончался мученически. Мощи его взяты были отсюда св. Кириллом и Мефодием во время путешествия их в славянские страны для проповеди, а его св. глава перенесена была св. Владимиром в Россию.

Эта близость Климента к апостолам и его великий авторитет в церкви служат причиною, что его имя носят на себе важнейшие канонические памятники первоначальной христианской древности – «правила св. апостолов» и «постановления апостольские», хотя оба эти сочинения, по крайней мере в той редакции, в какой дошли до нас, вышли не из-под его пера. Несомненно подлинным его сочинением признается его первое послание к Коринфянам, писанное по случаю нестроений в церкви Коринфской, представляющее первый, по времени (около 97 г. по Рождестве Христовом) после творений апостольских, памятник христианского учения, пользовавшийся по этому в древней церкви особым уважением: его читали в церквях на ряду с посланиями апостольскими. Как по содержанию, так и по способу изложения оно весьма близко подходит к типу апостольских посланий и проникнуто их духом. Принадлежность Клименту двух окружных посланий к девственницам, хотя по мыслям вполне согласных с

несомненно подлинным учением Климента, оспаривается многими.

Для нас важно так называемое второе послание Климента к Коринфянам. Найденное впервые, в неполном составе, вместе с первым посланием Климента в так называемом Александрийском кодексе Библии, относящемся к V веку,¹¹⁶ оно упоминается древними библиографами: Евсевием (Ц. И. III, 38), который впрочем замечает, что оно не так было известно, как первое, и что древние не пользовались им; Иеронимом (*de viris illustr. cap. 15*), который говорит, что оно отвергалось древними (*a veteribus reprobatum*), Руфином, (*dicitur esse et alia Clementis epistola, cujus notitiam non accipimus*), Фотием (*bibl. cod. 112, 113*) по словам которого оно отвергалось, как подложное (*ὡς νόθος α αποδοκίμαζεται*). Затем, как Климентово послание, оно цитируется Максимом Исповедником (662 г.), в предисловии к сочинениям Дионисия Ареопажита, Иоанном Дамаскиным, Никифором, патриархом Константинопольским, (828 г.), Никифором Каллистом и другими. В 85 апостольском правиле оба послания Климента упоминаются на ряду с Библейскими книгами. Римская *liber pontificalis* также говорит о Клименте, что он составил два послания, называющиеся католическими: *hic fecit duas epistolas, quae catholicae nominantur*. Позднейшие ученые, исследовавшие этот памятник, одни приписывают его Клименту, другие – нет.¹¹⁷ Новейший издатель сочинений Климента Вриенний (1875 г.) старается доказать его принадлежность Клименту.¹¹⁸

Кому бы ни принадлежал этот памятник, он во-первых, несомненно относится к глубочайшей древности, именно к первой половине второго века, что видно из упоминания в нем о подвиге исповедничества (указание на время Траяна и Марка Аврелия) и из находящейся в нем полемики против гностиков, – и, что особенно важно для нас, есть не что иное, как гомилия в несколько измененном виде, отправленная в Коринф, а потому и сделавшаяся известною под именем послания. Еще раньше, чем Вриенний нашел полный текст этого памятника, восполняющий прежний отрывок целыми восемью последними недостававшими главами, многие ученые признавали это

послание за проповедь,¹¹⁹ ссылаясь на отсутствие, в имевшихся уже в то время двенадцати первых главах, надписания и приветствия, обычных в посланиях, на проповедническое обращение – братие, имеющееся и в начале и в середине этого памятника, и на находящиеся в первой главе слова: «если мы слушаем (ἀκούοντες) об этом, как о чем-то малом, то грешим». В изданных Вриеннием последних главах памятника содержатся несомненные и ясные указания на то, что это именно беседа. Так в гл. 17 ст. 3 (по изд. Вриенния, стр. 138) автор говорит: «не только теперь, когда поучают нас пресвитеры, мы должны веровать и молиться, но и по возвращении домой (из храма) следует припоминать заповеди Господни, – μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πτοτέυειν καὶ προσευχεῖν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγόμεν, μνημονεύομεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων. В гл. 19, 1 содержится указание на то, что беседа была не произнесена, а прочитана в след за чтением священного писания.¹²⁰ Наконец этот памятник тем более следует признать гомилией, что Клименту, если ему принадлежит она, Анастасий Синаит приписывает не одну, а несколько гомилий: ἀποστολικὸς διδάσκαλος Κλημὴς ἐν τῷ περὶ προνοίας καὶ δικαιοκρισίας θεοῦ πρώτῳ λόγῳ τοιοῦτόν τιλέλεγει...¹²¹

Гомилия Климента представляет образец тех древних поучений, какие слагались по примеру апостольских наставлений и согласно с их требованиями о безыскусственности учительной речи. Вся гомилия есть не что иное, как ряд отрывочных, догматических и нравоучительных мыслей, излагаемых помимо всякой заботы о связности и последовательности их, почти без доказательств, аподиктически, но задушевно, со многими ссылками на места священного писания, которые автор объясняет большею частью в прямом и буквальном смысле. Аллегоризма, опыты которого уже в его век были известны (послание Варнавы и др.) у него еще нет, если не считать то место гомилии (гл. II), где слова Исаии (54:1): «возгласи и возопий нечревоболевшая», по его мнению, означают, что мы должны возносить наши молитвы Богу просто, не малодушествуя подобно рождающим. Содержание первых двух глав следующее: сначала

проповедник призывает «братий» не мало думать о своем спасении и помышлять об Иисусе Христе, как Боге, Судии живых и мертвых, помнить, откуда мы, кем и в какое достоинство призваны, сколько Иисус Христос претерпел за людей и сколько священнейших преимуществ даровал им, в слепоте ума прежде кланявшимся камням, дереву, золоту, серебру и меди, изделиям человеческим. Христиане должны исповедовать Иисуса Христа не одним только названием Его Господом, но и исполнением его заповедей и добрыми делами. Они должны презирать этот мир и всею душою прилепиться к великому обетованию Христову. Этот век проповедует прелюбодеяние, разврат, сребролюбие и обман, а будущий – отрицается их. Будем подвизаться за веру так, чтобы быть увенчанными: кто не выдержит подвига, тот все потеряет. Покаемся, пока живем на земле, ибо по отшествии уже не можем там исповедаться или покаяться. Ибо Господь говорит в евангелии: если вы не сохраните малого, кто даст вам великое! верный в малом, и во многом будет верен. Это значит сохранить плоть в чистоте и печать без повреждения, чтобы получить жизнь вечную. Никто не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Нам должно хранить плоть как храм Божий. Будем любить друг друга, чтобы войти в царство Божие. Бог знает все, что есть в нашем сердце. Дадим ему хвалу не только от уст, но и от сердца, чтобы он принял нас как сынов и т. Д.

Для ближайшего знакомства с этою первою христианскою проповедью приводим в полном составе доселе несуществующие на русском языке конец XII-й и XIII–XX главы её.

12. «Будем ежечасно ожидать царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия. Сам Господь, на вопрос о том, когда придет Его царствие, отвечал: когда двое будут одно, и внешнее будет как внутреннее, мужеский пол, вместе с женским, будет ни мужеский, ни женский.¹²² Но «двое бывают одно», когда мы говорим друг другу истину и когда в двух телах бывает непритворно одна душа. «И внешнее как внутреннее» значит следующее:

внутреннее означает душу, а внешнее означает тело. Поэтому, как тело твоё видимо, так и душа твоя да будет явна в добрых делах. «И мужеский пол с женским – ни мужеский, ни женский», это¹²³ значит, что брат, увидев сестру, не должен думать о ней ничего женского, а она не должна думать о нём ничего мужского. Если вы будете так поступать, говорит Он, приидет царствие Моего Отца.

13. И так, братия, покаемся же наконец, и будем внимать доброму, ибо мы исполнены многого безумия и лукавства. Изгладим в себе прежние грехи, чтобы, раскаявшись от души, спастись. Не будем человекоугодниками (ἀνθρωπάρεσκοι), будем желать сделаться угодными не себе самим только, но и у внешних (τοῖς ἔξω) приобретать добрую славу праведностью, да не хулится в нас имя Божие. Ибо Господь говорит: чрез всякого (διὰ πάντος) имя Мое хулится во всех (ἐν πάσι) народах (Исаии 52:5), почто имя мое хулится (Иез. 36:20, 23, Рим. 2:24). Чем хулится? Тем, что не исполняете того, что я хочу. Ибо язычники, слушая из уст наших слова Божии, благие и великие, удивляются нам, но узнав, что наши дела недостойны того, что говорим, обращаются к Богохулению, и говорят, что это басня какая-нибудь и заблуждение. Слыша от нас, как Бог говорит: нет благодати вам, если любите любящих вас, но благодать вам, если любите и врагов ваших, ненавидящих вас, – удивляются преизбытку благодати; когда же видят, что мы не любим не только ненавидящих нас, но даже и любящих нас, смеются над нами, и таким образом имя Божие хулится.

14. Итак, братия, исполняя волю Отца нашего Бога, будем чадами Церкви первобытной (ἐσόμεθα ἐκ ἐκκλησίας τῆς πρώτης), духовной, созданной прежде солнца и луны; если же не будем творить воли Господа, то будем, как сказано в писании: дом мой стал вертепом разбойников (Иер. 7:11, Мф. 21:13). Предпочтем принадлежать к церкви живых, да спасемся. Не думаю, чтобы вы не знали, что церковь живая (ζῶσα) есть тело Христово, ибо Писание говорит: сотворил Бог человека, мужа и жену: муж есть Христос, а жена – Церковь. Книги (τὰ βιβλία) и апостолы свидетельствуют, что Церковь не ныне только (существует), но издревле, что она была духовною, как и наш Иисус; явилась

(ἐφανερώθη) же в последние дни, чтобы спасти нас. Будучи духовною, она явилась во плоти Христовой, показывая нам ясно, что если кто из нас сохранит и не повредит её во плоти, восприимет её в Духе Святом; потому что эта плоть есть снимок (ἀντίτυπος) Духа, и никто, испортив снимок, не будет иметь части в подлиннике; потому что, братия, сказано: сохраните плоть, чтобы иметь часть в Духе. Если же говорит, что плоть есть Церковь, а Дух – Христос, следует, что посрамивший плоть, посрамил Церковь. Такой человек не будет иметь части в Духе, который есть Христос (ὁ ἐστὶν ὁ Χριστός). А между тем, эта плоть может воспринять в себя Дух Святой. Никто не может ни выразить, ни изречь, яже уготова Господь избранным своим.

15. Не мало уже, думаю, говорил я вам о воздержании: исполнивший мой совет, не раскается, но спасет и себя и меня, давшего совет. Ибо не малая заслуга обратить душу заблудшую и погибающую ко спасению; это есть воздаяние наше Богу, создавшему нас, если говорящий и слушающий – с верою и любовью один говорит, другой слушает. И так пребудем в том, во что уверовали, праведными и преподобными, чтобы с дерзновением просить Бога, который говорит (Исаии 58:9): еще глаголющу ти, реку: се приидох (ἰδοὺ πᾶρεμι). Это слово есть знамение великого обетования, ибо Господь говорит, что Он более скор давать, чем просящий (просить). И так, призываемые к столь великой благодати (χρηστότης) не будем отказываться получить толикие блага (ἀγαθῶν), ибо сколь великие блага обещают эти слова внимающим им, столь великое осуждение содержат не повинующимся им.

16. И так, братия, имея не малое побуждение к покаянию, возвратимся к призывавшему нас Богу, пока есть время, доколе имеем Его приемлющим нас, потому что, если отречемся от мирских наслаждений и победим нашу душу неисполнением её суетных пожеланий, получим милости Иисуса. Знайте-же, что наступает день суда, как печь огненная, и распадутся некоторые из небес (такήσονται τινες τῶν οὐρανῶν), и вся земля как свинец в огне расплавляющийся, и тогда откроются тайные и явные дела человеческие. Благое дело – милостыня, заглаждающая грех (ὥς μετάνοια ἁμαρτίας); пост более, чем

молитва; но милостыня выше обоих. Любовь покрывает множество грехов; молитва же от доброй совести (ἐκ καλῆς συνειδήσεως) спасает от смерти. Блажен всякий, обретающийся исполненным всех сих. Ибо милостыня бывает облегчением от греха.

17. И так, покаемся от всего сердца, чтобы никто из нас не погиб; ибо если мы имеем и исполняем заповеди отметаться идолов и оглашать (истиной), не тем-ли более не должно, чтобы погибала душа, уже познавшая Бога? И так, потщимся (συνλάβωμεν) возвести ко благу и себя, и всех немощных, обращая и вразумляя друг друга, чтобы всем спастися. И не только ныне окажем себя верующими и внимающими, когда пресвитеры наставляют нас, но и когда возвратимся домой, будем помнить заповеди Господа; не увлекаясь мирскими пожеланиями, но сближаясь теснее, потщимся преуспевать в заповедях Господних, чтобы все тожде мудрствующие были собраны для жизни, ибо Господь сказал (Исаии 64:18): гряду собрати народы и языки. О том же говорит день явления Его, когда пришедши спасет каждого из нас по делам его. И узрят славу Его и силу неверные, и почудятся, увидев царство мира в Иисусе, и скажут: увы нам, что Ты был, а мы не знали, и не уверовали, и не послушали пресвитеров, возвещавших нам о нашем спасении; и червь их не умрет, и огонь их не угаснет, и всякая плоть будет видеть их (ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσῃ σαρκί). Он говорит о том дне суда, когда увидят, как согрешившие и отрицавшие Иисуса делами и словами мучатся страшными муками и огнем неугасимым, и воздадут славу Богу своему, говоря, что будет надежда (ἔσται ἐλπίς) служившему Богу от всего сердца.

18. Будем же и мы из благодарящих, послуживших Богу, а не из осуждаемых нечестивых. И сам я, будучи весь во грехах (πανθαμαρτωλός), не свободный (μήπω φεύγων) от искушения, находясь среди орудий диавола, стараюсь стяжать праведность, чтобы возмочь хотя приблизиться к ней, трепеща (φοβούμενος) будущего суда.

19. И так, братия и сестры, с помощью Бога истины (μετὰ τὸν Θεὸν τῆς ἀληθείας) я читаю вам поучение (ἀναγινώσκω

ἐντεῦξιν), чтобы вы внимали писанному, чтобы спасти себя и читающего между вами, ибо в награду требую от вас всесердечного покаяния, дающего вам спасение и жизнь. Исполнив сие, мы возбудим ревность (κόπον θήσομεν) и во всех юных (τοῖς νέοις), желающих подвизаться в благочестии и благодати Божией. Не будем отвращаться и негодовать мы, немудрые, когда кто-либо нас наставляет и обращает от неправды к праведности, ибо творя злое, мы не знаем по нашему двоедушию и неверию, что находится в сердцах наших (ἐν τοῖς στήθεσιν ἡμῶν), имея ум, омраченный суетными желаниями. Будем творить правду, чтобы наконец быть спасенными. Блаженны послушные таким наставлениям; если мало времени и потерпят в этом мире, в смерть воскресения (τὸν δὲ θάνατον τῆς ἀναστάσεως) соберут плод. И так, да не скорбит благочестивый, если в настоящее время страдает; его ожидает блаженное время; скончавши житие свое, возвеселится в беспечальном веке с Отцами (μετὰ τῶν πατέρων) на небе.

20. Да не возмущает ум наш и то, что видим, как неправедные богатеют, а рабы Божии утесняются. Веруем, братия и сестры, что если подвигаемся и терпим искушения ради Бога живого в нынешней жизни, то в будущем будем увенчаны. Никто из праведных не получил скорого плода, но ожидает его, потому что если бы Бог в скором времени воздавал награду праведным, тотчас мы возревновали бы о куплях житейских (ἐμπορίαν), а не о благочестии, казались бы праведными, ища не благочестия, а прибыли, а чрез то Божий суд остановил бы стремления духа к праведности и поверг нас в узы (διὰ τοῦτο θεία κρίσις ἔβλαψε πνεῦμα, μὴ ὄν δίκαιον, καὶ ἐβάρυνε δεσμός).

Богу единому, невидимому Отцу истины, пославшему нам Спасителя и Начальника нетления, чрез которого явил нам истину и жизнь небесную, Ему слава во веки веков. Аминь.

§ 41. Климент Александрийский

Тит Флавий Климент Александрийский¹²⁴ родился и получил самое лучшее языческое образование в Афинах и прежде обращения своего в христианство посвящен был в языческие мистерии. Обращение ко Христу совершилось в нем, подобно как в Иустине, путем продолжительного томления духа и напрасных поисков истины в языческой философии. Сделавшись христианином, он предпринимал продолжительные путешествия с целью образования специально-христианского, по Южной Италии, Греции, Палестине и Сирии; слушав многих учителей, он, наконец, в Египте встретил Пантена, знаменитого наставника Александрийского огласительного училища, которому и обязан окончательным высшим научным образованием. Затем он сделан был помощником Пантена по занятиям в Александрийском училище, а когда Пантен послан был на миссионерскую проповедь в Индию – и его преемником по управлению училищем, а вместе с тем, пресвитером (с 190 г.). В 202 году, во время гонения Септимия Севера, он удалился в Каппадокию и неизвестно, возвратился ли потом в Александрию. Скончался в глубокой старости, около 217 года.

Обладая редкою не для одного своего времени эрудицией, Климент, будучи наставником и начальником Александрийского училища, действовал в духе Пантена, стремясь к соединению веры со знанием в одной стройной и цельной системе. Основной принцип его научного и богословского мировоззрения – знание должно быть верующим и вера должна быть знанием (Stromat. XI, 4), нет знания без веры и веры без знания (Strom. V, 1, 7), наука (ἐπιστήμη) должна проникаться верою, и истины веры должны иметь наукообразное построение и систему. Полная гармония веры и знания – *υψωτικὴ πίστις* – есть высшая ступень человеческого развития, совершеннейшая философия. Эта теория взаимных отношений веры и знания, необходимости и разумности их объединения, вопреки западному богословию II века, устами Тертуллиана (в сочинении *de anima*) и позже Лактанция, провозглашавших науку, как имеющую

происхождение в язычестве, произведением дьявола, легло в основание всего последующего развития христианского богословия не только в школе богословов александрийских, но и во всей восточной Церкви, имея впоследствии главными представителями Оригена и Василия Великого. Применительно к этой своей теории, в трех своих сочинениях, образующих как бы трилогию «увещании к язычникам», (λόγος προτρεπτικός) «строматах» (στρωματεῖς – ковры) И «педагоге» (παιδαγωγός) он рассматривает религиозное учение язычества, а, по связи с ним, античную науку и образованность («увещание»...), христианство в его отношениях к язычеству и философии (Строматы) и само в себе («Педагог» – где Христос указывается как высший единственный руководитель жизни). Будучи одним из главных представителей указанной выше теории христианского мировоззрения, Климент, с другой стороны, был одним из самых ревностных защитников аллегорического способа толкования св. писания (Strom. V, VII, 14 и др.) и своим примером много способствовал укоренению этого метода у современных ему и последующих проповедников и богословов. Как катехет александрийского училища, а особенно как пресвитер, Климент, без всякого сомнения, был проповедником, хотя проповеди его, в их подлинном виде, по причинам, указанным выше, и не дошли до нас. О некоторых, по-видимому, проповедях его (διαλεξις), до нас недошедших, упоминают древние библиографы: Евсевий (о посте и злословии – διαλεξις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλίας – Ц. И. VI, 13), Иероним (о посте – de jejuniis disceptatio, о клевете – de obprobriatione liber, катал. гл. 48), Фотий (о посте и о злословии περὶ νηστείας καὶ περὶ κακολογίας, cod. CXI, и увещание к терпению, к новокрещенным – ο προτρεπτικός εἰς ὑπομονήν, ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βαπτισμένους – там же). Сюда же относятся неизвестные древним библиографам, но упоминаемые самим Климентом в педагоге (кн. II, гл. 10 и кн. III, гл. 8), слово о воздержании (περὶ ἐγκρατείας) и о браке или семейной жизни (γαμικός λόγος).

Но и из дошедших до нас его сочинений мы имеем все основания рассматривать как проповеди в литературной

переработке – два его сочинения: слово о том, какой богач спасется (λόγος τις ὁ σοζώμενος πλούσιος) и «педагог». В том и другом с достаточной ясностью сохранились внешние следы их проповеднического происхождения. Что касается Педагога, то уже самое содержание их, всецело практическое (по замечанию самого Климента – πρακτικὸς, οὐ μεθοδικὸς ὡν ὁ παιδαγωγός),¹²⁵ имеющее своим предметом поведение и образ жизни христиан, частной и общественной, доказывает, что это не уроки Богословия, преподававшегося им в школе и имевшего предметом теоретическое мирозерцание христианства, а наставления церковные, преподанные по частям в храме и потом приведенные в одну правильную систему, представляющую первый христианский «домострой». Дальнейшим подтверждением гомилетического происхождения «Педагога» служат некоторые места в нем самом. Так, заканчивая это свое творение, Климент говорит: «так как Педагог привел нас в церковь и сам соединил нас с собою учительным и всесозерцающим словом, то он хорошо принял бы, если бы мы, присутствуя в этом месте, принесли Господу дань благодарения (кн. III, глава 12).¹²⁶ Во второй книге Климент замечает: «нам не гнушно для пользы слушателей называть те части... которые Бог не постыдился создать».¹²⁷ В кн. III, гл. 12, Климент говорит: «время уже мне – закончить педагогию, а вам – слушать учителя».¹²⁸ Наконец, в сочинении весьма нередки обращения во втором лице, какие обыкновенно делаются к слушателям в проповедях.

В той литературной переработке, какую представляют проповеди Климента, составляющие Педагог, не содержится данных для суждений о методических особенностях или типе проповедей Климента. Но зато по нему мы можем составить ясное понятие о том, какое содержание для проповеди считал он наиболее соответствующим задаче проповеди, долженствующей быть прежде всего практическим руководством для христианина в жизни. С точки зрения евангельского учения, проповедник находит необходимым и своевременным регламентировать казуистически с церковной кафедры весь внешний быт христианина и указать, как именно

должен он поступать в самых частнейших случаях своей обыденной жизни. Самым подробным образом говорит он во II-й и III-й книгах (1-я книга Педагога составляет предисловие) о пище и питии (о трезвости), о домашней мебели, столовой посуде и приборах, о том, как нужно вести себя в обществе, чем можно развлекать себя в публичных собраниях (причем предостерегает от неприличного смеха и сквернословия), об употреблении благовонных масел, венков из цветов, о том, как нужно вести себя во время ночи, о деторождении и супружеских обязанностях, об одежде и украшениях тела, об употреблении драгоценностей, об убранстве волос у женщин и бороды у мужчин, об истинной красоте, о разумном употреблении богатства, о пользовании банями, о развлечениях и т. д. Начертываемому проповедником идеалу семейного и частного христианского быта, практическим подробным указаниям относительно всех отправлений обыденной жизни с христианской точки зрения, предшествует или их сопровождает подробное описание и критика тогдашней житейской действительности, образовавшейся под влиянием условий тогдашнего общественного и бытового устройства, наследованного юным христианским обществом от язычества и его многовековой житейской практики. По обилию и полноте культурно-бытовых очерков тогдашней жизни, собранных в одну стройную картину, ни одно из последующих произведений христианской, и, может быть, и внехристианской, литературы не может сравниться с тем, что мы находим в этом первом христианском «домострое». Для образца этих описаний жизни и быта современного ему общества, приведем несколько выдержек. Рассуждая о пище и заметив, что многие «живут для того только, чтобы есть, а не для того едят, чтобы жить», как указывает здравый смысл и природа, автор называет поварское искусство самым вредным. Делосский врач Антифан справедливо сказал, что одна причина всех болезней – разнообразие пищи. А между тем люди ищут мурен, водящихся в сицилийском проливе, угрей меандрских, козлят мелосских, головней скиафских, черепах пилорских, устриц абидосских, анчоусов липарских, редиса мантинейского, свеклы аскрейской,

раковин мефимнейских, камбал аттических, дроздов дафнийских, смокв хелидонских, из-за которых предпринимал поход в Грецию Ксеркс с своими пятьюстами тысяч, фасидских птиц, египетских рябчиков, индийских павлинов. Для своего услаждения люди желали бы весь мир уловить сетью. Между прочим из рассуждений Климента о пище видно, что современные ему христиане даже такое священное учреждение, как агапы, превратили в пирушки с горшками и похлебками, с изысканными кушаньями и питьями и с кухонною копотью. В наставлениях о пище, отнюдь не воспрещая умеренного употребления вина, он, однако, между прочим, говорит: «не нужно с большим старанием искать ни хиосского, ни арузийского вина. Люди с изысканным вкусом пьют и фасское вино, и лесбосское, отличающееся ароматическим приятным, запахом, и особенно сладкое критское, и вкусное сиракузское, и какое-то египетское, мендозское, и наксозское, и другое душистое, привозимое из Италии, – много их названий... Ужели каждому недостаточно для утоления жажды вина, рожденного в его отечестве? Пожалуй еще и воду начнут возить из чужих краев, как делали глупые цари (Кир, по свидетельству Геродота I, 1, 9, 18, парфянские цари по свидетельству Плиния LXXXI: вода индийской реки Хоаспа считалась лучшею для питья). Обличая роскошь в домашнем быту, Климент упоминает о сосудах стеклянных с дорогою металлическою чеканкой, серебряных креслах, тазах и блюдах, серебряных и золотых сосудах не только для стола, но и для другого употребления, о котором неприлично упоминать. Говоря об одежде, Климент находит, что чистоте и честности, которые должны украшать христианина, более всего соответствует белый цвет. У «Ветхого денми» (Дан. 7:9) одежда была белая как снег. У избивенных за слово Божие и бывших под алтарем, по словам апокалипсиса, одежда была белая же (6:9, 11). Одежды, окрашенные красками сардинийскою, виноградною, оливковою, зеленою, розовою, алою, шитые золотом, пурпурные, расписанные и раскрашенные, пропитанные духами, добытые из земли еврейской и киликийской, из Тира и Сидона или из Лакедемона, служат уже не для покрытия тела, а для взора. Хорошо делали

древние лакедемонцы, позволявшие одним лишь любодейцам носить цветные одежды. Предлагая эти и подобные многочисленные замечания, Климент отнюдь не обнаруживает особенного ригоризма в своих требованиях, стараясь лишь каждое отправление внешней жизни христианина возвести к высоте нравственного достоинства человека-христианина, к сообразности всей жизненной обстановки и деятельности его с требованиями морали евангельской. Во всем сочинении автор выходит из проповеднической нравоучительной тенденции, и все сочинение представляет прекрасный проповеднический материал, в значительной мере пригодный для проповеди всех времен.

Новообращенных Христиан времен Климента, привыкших в язычестве видеть цель человеческого существования в земных наслаждениях и роскоши, и средство к ним – в богатстве, приводил в смущение евангельский совет об отречении от богатства и раздаче его бедным (Марка 10:17–31). Рассеянию этого смущения посвящено второе сочинение Климента, имеющее подобно Педагогу, гомилетическое происхождение – «слово о том, какой богач спасется», сначала изданное (в 1623 г.) под именем Оригена, но потом в виду указаний Евсевия (Ц. И. III, 23, VI, 13), Иеронима (катал. гл. XXXVIII) и Фотия (biblioth. cod. CXI) признанное произведением Климента. В тексте этого произведения Климента указаний на его гомилетическое происхождение содержится еще меньше, чем в «Педагоге»: таким указанием служат лишь слова (IV гл.): «ничто так не приятно, как слышать те же самые слова, которые сперва, быв выслушаны без испытания и размышления, приводили вас в смущение».¹²⁹ Здесь, очевидно содержится указание на то, что объясняемые в сочинении слова св. Писания были только что пред тем прочитаны, разумеется, на Богослужении, почему вновь прочитав эти слова, автор делает их объяснение, то есть предлагает гомилию. Но если бы и не было такого указания в самом тексте этого памятника, его внешнее построение и внутренний характер с несомненностью доказывают, что это – вопреки мнению Ле-Нурри и согласно мнению Фрепеля¹³⁰ проповедь. По внешнему своему построению это истинный

образец гомилии экзегетической, объясняющей прочитанное анагностом место евангелия по порядку стихов, разделенных, соответственно их содержанию, на несколько отделов. Но эта гомилия не просто экзегетическая: единство предмета в прочитанном тексте евангелия естественно объединяет в один стройный состав все содержание проповеди. Со стороны внутреннего характера это сочинение имеет все признаки гомилии, стоящей выше гомилий самого Оригена в том отношении, что в ней вовсе отсутствует герменевтический аппарат, ученые филологические изыскания, которые так нередки в гомилиях Оригена, а имеются лишь одни одушевленные нравоучительные рассуждения и наставления, соответственно содержанию текста, относящиеся непосредственно к жизни, сопровождаемые очерками тогдашних общественных нравов.

Но будучи несомненно проповедью по первоначальному происхождению, слово о богатых в последствии подверглось литературной обработке, подобно проповедям, из которых образовался «Педагог». В настоящем своем виде «слово» состоит из двух частей: из объяснения ответа Иисуса Христа богатому юноше на вопрос: что сотворив, живот вечный наследую (Мк. 10:17–31) и из объяснений рассказа о впадшем в разбойники (Лк. 10:30–37). По весьма правдоподобию мнению Фреппеля эти две части нынешнего слова суть две отдельные гомилии, соединенные в один состав самим Климентом, причем в конце присоединен рассказ о юноше, который, убежав от епископа, попечению которого поручен был апостолом Иоанном, сделался атаманом разбойников, а потом был возвращен Церкви самим апостолом.

Толкование, которое дает Климент двум указанным местам евангелия, остроумно и своеобразно. В совете Иисуса Христа богатому юноше он не хочет видеть аскетической идеи о добровольном отречении от благ мира и о произвольной нищете, как высшей ступени христианского нравственного совершенства: выходя из той мысли, что Иисус Христос учил не по человечески, а с мудростью божественною и таинственною, он думает, что и совет Его юноше следует понимать не в

прямом, буквальном смысле, плотски, а в смысле аллегорическом, столь любезном Клименту, как и его учителю и предшественнику по александрийскому училищу Пантену, и его преемнику Оригену. «Неужели Спаситель повелевает каждому, как думают некоторые, непременно оставить имение и богатство? Нет, он велит лишь отрешиться от обычного мнения о значении богатства, от пристрастия к нему, составляющего духовный недуг людей. Не трудно устроить свою жизнь и без богатства, немудрено отказаться от него, как делали многие и в язычестве. Спаситель внушает своим советом юноше освободить душу от страстей, выбросить из неё все чуждое её высокому назначению, в том числе и привязанность к богатству. Бросать богачу свое богатство, отказываться от права собственности, нет надобности; проповедник не имеет в виду отрицать существующий порядок жизни общественной, из которого возникло неравенство состояний. «Господь не осуждает богатства и не лишает людей небесного наследия за то одно, что они богаты, особенно когда они ревностны в исполнении Его заповедей. В самом деле: чем виноват тот, кто еще прежде принятия веры, трудом и бережливостью собрал себе достаток для обеспечения своей жизни? Равным образом можно ли винить того, кто самым рождением своим поставлен среди могущества богатства и почестей, помимо собственной воли? Если бы ему отказано было в жизни вечной потому только, что по воле Божией досталось жить здесь в изобилии, то это была бы явная несправедливость Творца, который дает блага временные, чтобы лишить благ вечных. Притом, зачем и земля производит и открывает человеку столько богатств, если эти богатства могут причинить только смерть? Нет, кто, владея богатством, не поработит ему своей души, и не забудется, кто в употреблении даров счастья будет соблюдать скромность и целомудрие, ищет во всем Бога и к нему одному стремится, тот будет беден пред очами Божиими и никакая зараза мамоны не прикоснется к нему. В противном случае, точно, удобнее вельблуду скозе иглине уши проити, нежели богату в царствие Божие внити». Таким образом, хотя богачу нет надобности бросать свое богатство, за то для него тем обязательнее

правильное употребление богатства, которое состоит в разумном содействии, посредством его, благу всего общества и отдельных лиц, вследствие несовершенств общественного устройства, терпящих нужду и нередко лишенных самого необходимого. Такое понимание Климентом ответа Иисуса Христа богатому юноше нельзя не признать произвольным, так как указываемого им смысла в этом ответе непосредственно не содержится, а содержится именно совет о не общеобязательной, а добровольной нищете, как высшей степени христианского нравственного совершенства. Тем не менее рассуждения Климента, в которых он развивает свое воззрение, нельзя не признать одною из самых блестящих страниц не только между произведениями самого Климента, этого лучшего богослова-публициста своего времени, но и в христианской литературе вообще, – по глубокой назидательности, силе изобретательности, остроумию и истинно-ораторскому одушевлению. Между прочим, в слове содержится и несколько ярких бытовых картин из современной ему жизни, каково, например, описание клиентов-льстецов, окружающих богачей. От рассуждений о правильном употреблении богатства, о благотворительности, естествен переход к факту милосердия, изображенному в евангельском рассказе о самарянине-благодетеле (Лк. 10:30–37). Но и здесь верный своему принципу аллегоризирования, Климент не хочет видеть точного буквального смысла: разбойники, о которых говорится в повествовании евангельском, суть духи тьмы, человек, попавшийся в руки разбойников – каждый из нас, неизбежно терпящий от них и нередко всецело овладеваемый ими. А милосердый Самарянин – сам Иисус Христос, который обвязал нас нерасторжимыми спасительными повязками – любовью, надеждою и верою, излил на язвы душ наших сок винограда Давидова, умастил елеем Св. Духа и повелел ангелам служить нам, пока не станем способными перейти в царство небесное.

§ 42. Тертуллиан¹³¹

Биография этого западного Оригена, как его называли еще в древности (Викентий Леринский *in commonitorio*, 1, 24), скудна сведениями; неизвестны с точностью даже годы его рождения и смерти; одни определяют время его жизни между 160–220 годами, другие, опираясь на замечание Иеронима, что «он дожил до глубочайшей старости», относят время его жизни к 145–243 годам. Родился он в Карфагене, был сын проконсульского центуриона, получил отличное языческое образование, сделался адвокатом и бурно провел свою молодость (*de poenit.* IV, 12, *de resurr.* с. 59, *de spect.* с. 19). В христианство обратился, вызванный к тому знакомством с св. писанием и с жизнью христиан: в несокрушимом терпении христиан во время гонений и в их власти над демонами он усмотрел признаки божественного достоинства христианской веры. Затем, по свидетельству Иеронима, он был пресвитером в Карфагене, около 200 года совратился в монтанизм, к чему побудили его, по Иерониму, зависть и ненависть к нему – по его собственным словам – не отличавшемуся добродетелью терпения, со стороны римского духовенства, среди которого он долгое время находился, а всего вероятнее – по причине собственной природной склонности к преувеличениям и суровому взгляду на жизнь. По словам Августина в последствии он отрекся от монтанизма, образовав свою секту, что Неандер, впрочем, считает мало вероятным, но что до некоторой степени подтверждается менее суровым характером его позднейших сочинений. О том, чтобы он снова присоединился к церкви, никто не упоминает.

Тертуллиан обладал блестящим талантом, умом глубоким, оригинальным, сильным и острым, громадною эрудицией как в науке и литературе классической, так в священном писании и в творениях христианских учителей, ему предшествовавших, характером твердым, непреклонным и решительным. Обратившись ко Христу, он отдался ему весь, всем своим существом, посвятив на служение ему все свои таланты, знание

и всю свою энергию. Но вместе с тем он отличался темпераментом пылким, впечатлительным, страстным и раздражительным. Поэтому, а также по причине диалектического склада и риторического развития своего ума, более склонного и способного к контroversиям, чем к положительной аргументации предмета, отчасти же и под влиянием времени, изобиловавшего всякого рода заблуждениями, его служение истине Христовой приняло характер борьбы, которую он и вел с неутомимой энергией в течении всей своей жизни: это была борьба и с самим собою, и с внешними и внутренними врагами церкви, борьба и за церковь, и иногда – против самой церкви. В этой постоянной полемике он обнаруживает большое искусство, особенно когда хочет довести своего противника *ad absurdum*, осыпает его остротами и иронией, и не оставляет его до тех пор, пока не исчерпает весь арсенал своих доказательств и не сознает за собою полной победы. Доказательства его, которые он находит всюду, сильны, смелы, решительны и, выраженные кратко и ясно, производят большею частью действие не отразимое. На всем, что он говорит, будет ли то плод эрудиции, проведенной чрез горнило его строгого размышления, или – плод личной мысли, лежит отпечаток оригинальности и своеобразия, полного самоуверенности достоинства и гордого сознания своей силы и превосходства.

В его слове есть что-то диктаторское и требующее, устрашающее и потрясающее совесть, что-то величественное, когда он с ледяным спокойствием, с неотразимой уверенностью в силе своей мысли, излагает требования евангельского учения, как святой долг, от которого нельзя отступить ни на волос, ни на одну иоту. Одно его изречение – «*Credo, quia absurdum est* – верую именно потому, что нелепо», вполне характеризует непреклонную и непреодолимо увлекающую силу его религиозного убеждения. Что-то величественное слышится в той смелости и величии, с какими он защищает христианство, презрением отвечая на угрозы, или когда критикует современную ему жизнь с точки зрения своего ригористического идеала. Всегда возбужденный и тревожный, он не знает ни

утомления, ни сдержанности и умеренности, никаких смягчающих и ограничивающих влияний. Образование его, должно быть, было самое блестящее: он обладает обширную эрудицией во всех областях знания своего времени, достаточно знает греческую философию, хотя и презирает её, как произведение дьявола, как источник заблуждений язычества и ересей христианства. С библией он знаком в совершенстве, хотя по обычаю времени не стесняется изъяснять её по своему усмотрению. Так, молитву Господню (*de oratione*, русский перевод Карнеева, ч. II, стр. 30–52) он изъясняет аллегорически, хотя и совершенно верно понимая, её, как сокращение всего учения евангелия, к которому, впрочем, по его мнению, можно присоединить и другие прошения. Объясняя слова книги притчей 9:2, «закла (премудрость) своя тельцы», последнее слово он понимает в смысле детей и находит в этом месте указание на мученичество христиан: «о добрая мать, я и сам желаю быть в числе её сыновей, чтобы быть закланным, желаю быть закланным, чтобы сделаться её сыном».¹³² Объясняя слова 1Кор. 15:39: не всяка плоть – та же плоть, но ина плоть человекам, ина плоть скотам, ина рыбам, ина же птицам – он делает такое переложение: иная плоть у человека, раба Божия, который есть истинно человек, иная у скота, т. е. у язычника, иная у птицы, т. е. у мучеников, которые стремятся к высокому, иная у рыб – людей, для которых достаточно воды крещения¹³³ и т. д.

Обилие и разнообразие его литературной производительности всегда возбуждало удивление. В своих сочинениях он является апологетом, полемистом, догматистом и моралистом, смелым взором охватывая современную ему и прошедшую религиозную жизнь язычества, иудейства, православного христианства и сектантства, и везде блещет остроумием и оригинальностью. От высочайшего догмата о троичности лиц в Божестве он спускается до самых незначительных мелочей современной ему жизни христианского общества в роде предметов женской одежды и украшений. Все одинаково его интересуется и ко всему он относится с одинаковою горячностью сердца. От того ни у одного из христианских

писателей нет такого обилия блестящих афоризмов, как у Тертуллиана. По местам целые отделы его трактатов состоят из отрывочных эпиграмматических мыслей, словно отчеканенных хорошим литейщиком золотых монет или нанизанных в одно драгоценных алмазов. Викентий Леринский говорит, что у него едва ли не столько же сентенций, сколько слов. Памелий составил сборник его блестящих парадоксов, а Б. Ренан (B. Rhenanus) и Бругензий – лексикон его остроумных выражений (*proverbiales formulae*), которые сделались на богословском языке Запада как бы пословицами.¹³⁴

Но, как справедливо замечает Неандер, множество познаний, которыми обладал Тертуллиан, не организовалось в его душе в одну стройную систему мирозерцания, не имело научного порядка; его глубина мысли лишена была логической ясности и стройности, в его мыслях безусловно царила пылкая сила воображения. Оттого, сколько в его убеждениях искренности и горячности, в его мыслях и изречениях – свежести, оригинальности и блеска: столько же нередко между ними противоречия, уклонения от истины и заблуждений. Не смотря на всю его искреннюю преданность церкви, ни у кого из его современников нет такого обилия неправильных понятий догматических и нравственных, образовавшихся у него даже прежде и независимо от впадения его в монтанизм. В догматических его сочинениях с жаром оратора, с искусством хорошего адвоката, софиста и ритора, общее учение церкви защищается против язычества и ересей; по причине апологетической и полемической своей постановки, это учение не представляет цельной системы; но между отдельными мыслями рассеяно не мало смело высказанных оригинальных, хотя часто прямо ошибочных, остроумно защищаемых мыслей. Так например, на основании библейского рассказа о сынах Сифа он думает (*de veland. virgin. c. VII*), что ангелы согрешили с человеческими женщинами; что душа человеческая имеет пол ни мужской, ни женский, но на половину тот и другой (*de anima, cap. IX, XXXII, XXXI, XXXVI*); что души плодятся сами собою, без участия Творца; что рай отделен от обитаемого нами мира огненным поясом как бы стенами (*apolog. c. XLVII*). Он

разделяет учение хилиастов. Особенного внимания заслуживает его учение о прогрессе церкви. Он допускает принцип развития христианства. Мир зреет и идет к совершенству постепенно и последовательно: сначала люди вверены были водительству природы, потом в детстве – закона и пророков; евангелием они приведены в юношеский возраст; в возраст зрелости и возмужалости человечество придет под руководством Параклита. Затем следует под непосредственным водительством Божиим дальнейшее поступательное развитие человечества и церкви (advers. Marcion. IV, 47). Отношение Тертуллиана к философии отмечено противоречиями самому себе. Безысходные разногласия философов друг другу, их пустые споры и заблуждения, сделали то, что по обращении в христианство Тертуллиан стал учить, что верующие, которым открыта истина, не имеют нужды в философии, и не должны обращаться к ней, ибо она есть произведение демонов. Языческие философы не знали ничего хорошего, ибо хотя и знакомы были отчасти с истиной по священному писанию, но извратили её и сделали ложью, – откуда и в христианстве получили начало ереси. Он не различает по степени достоинства одну философию от другой и одинаково враждебно относится даже к тем философским доктринам, которые были в большом уважении у христиан. Но не смотря на все это, Тертуллиан сам философствовал и своею философией оказал немаловажные услуги христианству: «еретики против воли заставляют нас обратиться к философии», говорит он. Излагая свои мысли о силах и способностях души, он не только признает силу разума в познании вещей, Божеских и человеческих, но даже доказывает, что сила эта не уничтожается в человеке никогда; Сенеку он называет нашим Сенекой, а у Платона и Аристотеля, на которых нападает со всею силою, он находит мнения, согласные с христианством.

В догматическом отношении Тертуллиан не имел впрочем того значения, как в морали.

Основной пункт его нравственных воззрений тот, что «душа человеческая по природе христианка», то есть в самой природе своей имеет те требования, какие предлагаются или

предполагаются христианством. Человек должен прислушиваться лишь к тем законам и требованиям, кои лежат в его душе, и он найдет здесь начало своей нравственной жизни. Эта мысль, сама по себе совершенно верная, в дальнейшем развитии у Тертуллиана, а особенно у последующих западных учителей, послужила источником того ошибочного направления мысли, которым в значительной степени характеризуется последующая религиозная жизнь на Западе. Сущность христианства состоит в гармоническом соединении небесного с земным, Божественного с человеческим; эта гармония осуществилась в лице Иисуса Христа в виде соединения в нем двух естеств, Божеского и человеческого, а в области нравственной жизни человечества должна осуществляться в гармоническом взаимодействии в духовной жизни людей благодатного содействия Божия и личной свободы и самостоятельности человека. Христианский запад нарушил эту гармонию: односторонне понятая мысль Тертуллиана о значении природных сил человека развилась в последствии не только в донатизм и новацианство, но и в пелагианство, вовсе отрицавшее участие благодати в деле нравственного усовершенствования человека. Для человека, по Тертуллиану, возможно возвращение в первобытное состояние – чрез содействие благодати и собственное усилие. Так как природе его присущи остатки первоначального добра, то нужно изгнать из себя все, противоречащее этому добру; отсюда необходимость борьбы со страстями и пороком. Но природная суровость характера и живое пылкое воображение, пораженное безнравственностью современного ему языческого общества, породили в нем мрачный ригоризм, выразившийся в его учении о внешнем поведении верующего, в особенности в его учении о христианской чистоте и воздержании, о торжестве духа над плотью. Он не только отвергает все удовольствия, украшения¹³⁵ и удобства жизни, не только требует частых постов, но и узаконяет самый суровый аскетизм, умерщвление всех потребностей природы. Брак и любодеяние, по его воззрению, одно и то же, так как одинаково состоят в плотском сочетании, самое пожелание которого есть уже, по учению евангелия,

любодеяние. К числу своеобразных мнений Тертуллиана относится также учение его о том, что ересь следует обуздывать строгостью более, чем кротостью; вооруженною рукою следует укрощать злобу, противящуюся убеждениям. Затем не любовь к Богу, не собственное достоинство добродетели, а ожидание наград и страх наказаний – главнейшие побуждения к нравственной жизни по Тертуллиану. Этот непомерный ригоризм Тертуллиана нельзя порицать безусловно: без него может быть не так легко было бы навсегда оторвать тогдашних христиан от язычества, которым они окружены были повсюду, и от языческого образа жизни. Как бы то ни было, этот аскетический ригоризм высокочтимого учителя, бесспорно, имел сильное влияние на последующее развитие церковной дисциплины на Западе.

Мы не имеем права входить здесь в рассмотрение всего учения Тертуллиана. Достаточно сказать, что он должен был иметь и имел могущественное и всестороннее влияние на мысль и жизнь христиан ему современных и последующих поколений. Его полемика против язычества (*apologeticus, ad nationes, de testimonio animae, ad martyres, de spectaculis, de idololatria* и др.) укрепляла в чадах Церкви силу веры и сознание истинности и превосходства своего учения, полемика против еретиков и церковно-дисциплинарный ригоризм – преданность церкви и покорность её авторитету. Вся же вообще его литературная деятельность сильно способствовала возбуждению религиозной мысли в современном ему западном христианском обществе и успехам христианского сознания, служа в то же время материалом и примером для призванных учителей церкви. В подтверждение этого достаточно указать на то, что величайший по своему влиянию на судьбы церкви западный учитель, Киприан, называет его не иначе, как своим учителем.¹³⁶

Собственно проповедей, как легко понять из сказанного выше (§ 42), от Тертуллиана до нас не сохранилось. Но будучи пресвитером, он, по церковным правилам, не мог не быть проповедником, и как человек редкого ума и образования, без всякого сомнения был проповедником выдающимся. Близо

подходят к проповедям по складу мысли и речи его нравоучительные сочинения, как например о покаянии (в стилистическом отношении лучшее из его сочинений, до того хорошее, что Эразм Роттердамский отказывается признать его произведением Тертуллиана), о молитве, о терпении, обнаруживающие в Тертуллиане настоящего оратора, по природе и по образованию. Такими же истинно-ораторскими местами переполнены и все прочие сочинения Тертуллиана, и прежде всего – его «апологетик». «Да позволено будет, говорит он здесь между прочим, достигнуть истине до слуха вашего по крайней мере посредством скромных моих письменных изъяснений. Истина не требует милости; чуждая на земле, она не сомневается иметь на ней себе врагов; она знает, что её происхождение, место, надежды, её покровительство, её достоинство на небе». «Но закон – как много теряет он уважения от того, что истины не слушают... Один говорит: Кай – добрый человек, но христианин; удивляюсь, говорит другой, что умный Люций стал христианином. А не подумают о том, не потому ли Кай добр, а Люций – умен, что они – христиане? Или не потому ли они христиане, что один – добр, а другой – умен?» «Вот приводят пред Судию человека, о котором знают, что он одержим бесом. Христианин велит духу сказать: кто он таков, и тот говорит правду, что он – бес, хотя прежде лгал, называя себя богом. Что очевиднее сего случая? Истина ясна: Бог – на стороне христиан. Подозрение здесь неуместно. Если они боги, зачем же лгут, называя себя бесами? Из послушания? Но тогда ясно, что ваше божество – покоряется христианину, и следовательно его нельзя считать за божество». «Мы существуем со вчерашнего дня, и уже наполняем все, что вам принадлежит: ваши острова, ваши замки, ваши города, ваши общества, ваши собрания, ваш лагерь, ваши трибуны, ваши декурии, ваши дворцы, ваш сенат, ваш форум – оставляем вам только ваши храмы. К какому роду войны мы не способны, – мы, позволяющие так охотно убивать себя, если бы, по-нашему учению, не было лучше быть убитым, чем убивать. Мы можем бороться с вами не как бунтовщики, а простым отделением от вас, потому что если бы мы с этою громадною массою людей

удалились в какой-нибудь угол земли, тогда, без сомнения, ужас объял бы вас при виде своего одиночества; при том безмолвии, которое бы окружило вас, казалось бы что вымерла вся вселенная». «Мы спрашиваем ваши суды и вас, которые предстоите на суде: где между этою массою преступников преступления, которые вы исчисляете? Где грабитель, разбойник, обманщик, вор, который совмещал бы вместе с тем и имя христианина? Вам принадлежат те преступники, которыми наполнены темницы, вам принадлежат те, воплями которых оглашаются рудокопни, которых вы осуждаете кормить собою зверей вашего цирка, те, которые дают собою новую толпу несчастных, назначенных для ваших потех. Христиан нет между ними, а если и есть кто-нибудь из них, то уже более он не христианин». «Зачем долго говорить о расположении христиан к Императору, которого мы чтим как избранника Божия? Я сказал бы: Император скорее наш, чем ваш, потому что наш Бог поставил его. Я не буду называть его Богом, потому что я не умею лгать, потому что я не хочу смеяться над таким высоким саном, потому, наконец, что он сам не хочет называть себя Богом, ибо он человек. Для него достаточно называться Императором, это имя велико, ибо происходит от Бога. Если из кесаря сделаем Бога, то он уже не кесарь; чтобы быть кесарем, нужно быть человеком; даже и тогда, когда он восседает на своей триумфальной колеснице, ему взывают, что он – человек». «Да, должно быть действительно христиане – враги общества, ибо не воздают кесарю суетных и ложных почестей, так как верные религии, продолжают торжествовать свои праздники делами милосердия, которые достойны их веры, а не порочными пиршествами. Однако какое великое и прекрасное доказательство их ревности – праздновать день рождения императора, когда город наполнится запахом таверны, когда вино льется по улицам, когда народ рассыпается в беспорядке по уголкам и открываются зрелища разврата! Как, ужели общественная радость должна выражаться общественными пороками! Ужели праздничные дни необходимо справлять попойками и распутством, неприличными и обыкновенному дню! Ужели религия должна служить поводом к разврату! Ужели

добродетель – бесстыдство? Справедливо, конечно, нас осуждают! Зачем дни императора праздновать целомудренно и трезво! Почему они в день радости не увенчивают дверей своих лавровыми венками и не помрачают света солнечного светом факелов? Давать нашим домам в праздники вид домов распутства было бы по истине прекрасным делом!» Много можно указать и других оригинальных мест и прекрасных замечаний. «Замечается, что потребность побеждать умы не существует ни в одной из человеческих сект и равнодушие есть единственное чувство, какое они обнаруживают, а где равнодушие, там нет гения» (эту мысль не один раз повторял потом Лякордер в своих conferences). «Бог терпит страдания потому, что он вечен». «Хотя незнатен, хотя бесславен, но мой будет Христос». «По недостатку соперника есть один, вполне владеющий уединением, по причине своего единства: так как Он в высочайшей степени велик, то Он единствен, и чрез эту единичность создает вокруг себя уединенность, в которой Его ничто не может достигнуть и где Он недоступен со всех сторон». «Распят Сын Божий: это не стыдно, ибо постыдно; умер Сын Божий – сему вполне веруем, потому что это нелепо (*credo, quia absurdum est*); погребенный воскрес, это несомненно, потому что невозможно». «Время подобно великому покрывалу, которое затащило вечность и скрывает её от нас». (Подобное место у Августина – *de mus.* 1, 6, 12 – время есть подражание вечности). О терпении Иова Тертуллиан говорит: «о счастливый муж, терпения которого не могли поколебать ни лишение стад и богатств, ни внезапная потеря сыновей, ни муки тела, так как среди страданий он не терял из очей Бога и остался для нас примером терпения, как духом, так и телом, чтобы мы не теряли мужества ни в следствие потери временных благ, ни по причине страдания тела. Какую победу получил Бог чрез этого мужа над врагом своей славы, когда Иов при каждом печальном известии не произносил иных слов, кроме благодарения Богу, даже порицал свою жену, которая, будучи подавляема несчастьями, советовала ему злое!».

Для образца проповеднических рассуждений Тертуллиана приводим несколько выдержек из прекрасного во всех

отношениях трактата о покаянии.

«Бесполезно объяснять, какие дела должны быть предметом покаяния. Ум, ведающий Господа, воодушевляется взиранием на своего Создателя, и тем достигает до познания истины; он изучает заповеди Бога своего и удостоверяется, что надлежит именовать грехом все, запрещенное законом. Бог есть верховное благо; очевидно, только зло может быть ему неблагоприятно, так как оно имеет противоположную ему природу. Надобно, однако, различать грехи плотские и духовные. Человек составлен из двух начал, и грешит сообразно двойственной своей натуре. Но из этого нельзя заключать, что грехи различаются по своей сущности: они равны между собою, потому именно, что им содействуют вместе и дух и тело. Плоть и дух равно принадлежат Господу, тот и другой, когда грешат, равно оскорбляют Бога. Для чего хочешь ты отличать грех по плоти от греха по духу, когда плоть и дух неразлучны между собою в жизни, смерти и воскресении? Соединены они в жизни, соединятся и на последнем суде, потому что вместе худо или хорошо проводили жизнь. Преступление их одно, судия один, одна и казнь. Есть грехи плотские, есть грехи духовные, потому что всякий грех есть следствие или действия или только помысла. Чтобы быть плотским или телесным, надобно греху совершиться на деле, потому что действие, подобно телу, бывает видимо и так сказать осязаемо, тогда как духовный грех существует в помысле, пребывает невидим и неосязаем, подобно духу. Из этого видно, что не только деяния преступные, но и преступные помыслы, должны быть предметом раскаяния и очищаться покаянием. Слабость и невежество людей судить по одним наружным поступкам, потому что не могут проникнуть в тайные изгибы сердца; но не должно думать, чтобы мы пред Богом могли пренебрегать раскаянием о грехах нашей воли. Бог видит все; ничто оскорбляющее его, не может быть сокрыто. Ему известны самые тайные наши помышления, и Он ничего не упустит когда будет судить нас. Он не может допустить ни притворства, ни лжи, ведая все. Воля есть источник всех наших дурных деяний. Некоторые из них произошли от случая, внезапности или

невежества; но все другие происходят от воли. Корень зла находится в духе, который и будет первый наказан за зло: он не оправдывается тем, что какое-нибудь внешнее препятствие помешало содеянию зла. Одна воля составляет преступление: неудача в исполнении его не послужит ей извинением, потому что, захотевши, она сделала уже все, зависевшее от неё. Господь тем самым пополнил и усовершил древний закон, что одну волю, даже без дел, постановил достаточною причиною преступления. Он именует прелюбодеем не только нарушившего святость брака, но и возревновавшего на жену с вожделением. Кто не преодолевает препятствий, мешающих его воле, тот духом своим столько же виновен, как если бы телом и исполнил. Чья воля неудовлетворена, от того, что нельзя было сделать преступления, тот виновен потому одному, что пожелал, и будет за то наказан. Чистое безумие – говорить в извинение: я хотел, но не сделал. Ты сделал, когда захотел, или ты захотел не для чего иного, как для того, чтобы сделать. Ты сам на себя произносишь суд. Если бы ты пожелал добра, то постарался бы его исполнить: стало быть и зло если ты не можешь сделать, то не должен и хотеть. Одинаково ты виновен: желаешь ли зла, или не делаешь добра». – «Помышляя об исповеди, помышляй также и об адском огне, который исповедь может для тебя утешить. Мысль о великости казни сделает сносным для тебя вращение. Можно ли без трепета вспомнить о вечной пламенной печи, когда мы видим, как искры её, то есть, подземные огни, изрыгают такое множество пламени, что соседние города совершенно от него истребляются (здесь автор, очевидно, говорит о гибели Геркуланума и Помпеи, бывших в его время у всех в свежей памяти) или находятся в ежедневной опасности погибнуть? Высочайшие горы повреждаются извержением огня. Доказательством вечности сего пламени, долженствующего некогда обратиться нам в казнь, служит то, что ни колебание, ни исчезание гор не могло доселе истощить источника его. Кто в этом терзании земного шара не увидит образа огромности мук, нас ожидающих? Кто не заметит в сих огнедышащих горах как бы слабых искр обширного и необъятного пожара? И так зная, что Господь

после крещения даровал тебе в покаянии или исповеди средство избавиться от ада, зачем отчаиваешься в своем спасении? Зачем перестаешь стучаться в двери, зная, что они будут тебе отверзты? Безгласные животные, безумные скоты имеют инстинкт угадывать врачества для своего пользования. Уязвляемый стрелою олень щиплет дикий бадьян. Голубка, ослепившая детенышей своих, умеет возвращать им зрение посредством собственной слюны. Не ужели же грешник, ведая, что Христос установил покаяние для его спасения, будет чуждаться его? Что было причиною вторичного возведения на Вавилонский престол Навуходоносора? Не то ли, что он в течение семи лет каялся пред Господом, исповедуясь в прахе, отрастив ногти как когти орлиные, запустив волосы как львиную гриву? Но какое чудо! Тот, кого люди ужасались, удостоился милости Божией. Напротив фараон, столь долго отрекавшийся дать свободу народу Божию, и по даровании её решившийся преследовать его, несмотря на множество казней, долженствовавших его образумить, был поглощен волнами моря, расступившимися для прохода избранного народа: в ожесточенном сердце его не было места для раскаяния, и он погиб. Но к чему говорить далее о крещении и исповеди, сих двух подпорах нашего спасения? Не будет ли это знаком более суетного моего красноречия, нежели побуждения совести моей? Я также грешник, также сделал много прегрешений, и также должен каяться. Вот почему я не мог умолчать о сем. Я поступил подобно Адаму, первому человеку и первому грешнику, который не мог иначе вновь обрести потерянного рая, как чрез покаяние».

Из этих двух отрывков обширного трактата, по истине образцового, по всесторонности, доказательности и полноте раскрытия предмета, которые без малейшего изменения могли бы быть произнесены с церковной кафедры, мы можем убедиться, до какой степени проповеднически говорит Тертуллиан в своих трактатах и следовательно до какой степени хорошим он мог быть, и, без сомнения, был, проповедником.

Тертуллиан был первый христианский писатель на латинском западе, почему и считается обыкновенно творцом церковной латыни и римского церковного языка. Не удивительно, что этот язык у него не отличается правильностью и изяществом классической латыни, изобилует барбаризмами северо-африканского народного говора и неологизмами, которые были совершенно неизбежны для выражения, как вообще новых для латинского классического лексикона христианских понятий, так в частности для самобытных своеобразных идей и их комбинаций у Тертуллиана. Поэтому из всех латинских христианских писателей Тертуллиан – самый трудный для чтения. Почему давно уже составлен к его сочинениям особый лексикон.¹³⁷ Перевод этих сочинений¹³⁸ на русский язык, может быть недовольно точный и верный подлиннику, составляет великую заслугу г. Карнеева.

§ 43. Валентин гностик

Говоря о проповеди II века, нельзя обойти молчанием сохранившиеся до нас следы проповеди еретической того же века – в виде отрывков из проповедей гностика Валентина. Валентин был родом Александриец, еврейского происхождения и получил образование в Александрии. Сам он утверждал, что учился у Тевдита, одного неизвестного ученика апостола Павла. Из Александрии он прибыл в 140 г. в Рим, где и проповедовал свое учение; но отлученный от церкви, переселился на остров Кипр, где основал весьма обширное гностическое общество, широко распространившееся отсюда и в другие страны и существовавшее до IV века. Свой гнозис¹³⁹ он излагал в песнопениях, письмах и – гомилиях; из сочинений его сохранилось в коптском переводе одно, озаглавленное «вера–мудрость» (πίστις-σοφία). Из бесед Валентина, которых, по-видимому, известна была целая книга (Климент Александрийский замечает: Валентин в одной из бесед говорит)... сохранились в «строматах» два отрывка, содержание которых относится к раскрытию его гностической теории. Отрывки эти слишком ничтожны, чтобы могли дать основание излагать здесь фантастическую систему всего его учения.¹⁴⁰ Если судить по ним о характере собственно проповедничества гностического, то следует сказать, что, по-видимому, эта проповедь была мистико-теософского содержания, излагала предмет не с апостольской простотой, а в «премудрости слова», чуждалась нравственного элемента и хотя пользовалась св. писанием, но лишь настолько, на сколько было возможно, чрез изысканное и натянутое его объяснение, подтверждать своеобразные антицерковные гностические идеи, выдаваемые за доступные человеку тайны «ведения». В первом отрывке проповедник, обращаясь к людям духовным (πνευματικοί), составляющим высший род людей, для которых предназначена плирома, говорит: «вы от начала бессмертны, дети жизни вечной; вы возжелали принять смерть в себе самих, чтобы истощив её, уничтожить, чтобы она в вас чрез вас

умерла. Ибо когда вы разрушаете мир и сами не разрушаетесь, вы становитесь владыками твари и всякого тления». Во втором отрывке – из беседы о друзьях – Валентин говорит: «многое из написанного в книгах общественных находится написанным в церкви Божией; это изречения, происходящие из сердца, закон, начертанный в сердце. Это народ возлюбленного, любимый им и любящий его». Мысли первого отрывка имеют специально-гностический еретический характер, мысль же второго о том, что истина содержится не в одном только христианстве, но отчасти между иудеями и язычниками (под общественными книгами, по словам Климента (Strom. 1. VI, patr. Migne t. XI, col. 277), понимаются то священные книги иудейские, то сочинения языческих философов) встречается с ограничениями правда, и у некоторых православных учителей, например у самого Климента. Эти два отрывка – единственные; кажется, дошедшие до нас памятники проповеди еретической, за все первые четыре века: так как даже о трактатах (tractatus, по терминологии западных учителей, как увидим, означают проповедь) Новациан в исторических памятниках лишь упоминается.

Глава IV. История проповеди III века на Востоке

§ 44. Лица проповедующие, их подготовка к проповеди. – Начало записывания проповедей. – Места и времена проповеди. – Объем проповедей. – Внешнее положение проповедника и слушателей во время проповеди. – Κρότος. – Теория проповеди на Востоке в III веке

В постановлениях апостольских (VIII, 32), как мы видели подтверждается право всеобщего учительства; но, если судить по известным нам фактам, в III веке оно уже окончательно не существовало. Из переписки епископов Кесарийского и Иерусалимского с епископом Александрийским, по делу об Оригене, видно, что об этом праве в это время, т. е. в первом десятилетии III века, существовало лишь одно воспоминание. Должностные лица в церкви, епископы и пресвитеры, в следствие установившихся правил и обычая, были единственными проповедниками, обязанными к этому служению по самому своему званию, и лишь в виде редкого исключения может быть делились своим правом учительства с мирянами, выдававшимися какими-либо особыми достоинствами. В споре по делу Оригена последнее слово осталось за епископом Александрийским, который утверждал, что миряне не имеют права учить, и для того, чтобы доставить это право Оригену, защищавшие его епископы должны были сделать его пресвитером. В течение III в. епископы делают попытку ограничить безусловное право учительства даже для пресвитеров. Апостольские постановления, хотя вообще и стараются возвысить власть епископа, но относительно проповеди пресвитер в них является все еще на ряду с епископом: «Затем пресвитеры по одному, а не все вдруг, пусть увещевают – παρακαλεῖσθαι, exhortentur – народ, а после всех их – епископ» (кн. II, гл. 57); «повелевает, чтобы пресвитер только учил – διδάσκειν, doceat – возносил (т.е. совершал евхаристию), крестил, благословлял» (кн. III, гл. 20).¹⁴¹ Диаконы в третьем веке вовсе не имеют права церковной проповеди, по

крайней мере в постановлениях апостольских (III, 20) об этом праве их не упоминается и даже в виде исключения не встречается на пространстве всего столетия ни одного случая их проповеди, в роде того, какой представляет в IV веке Ефрем Сирий.¹⁴² Да и самим пресвитерам епископы не безусловно предоставляли право проповеди, что видно из того, что после того, как они произносили свои проповеди, выступал со своим словом епископ, так сказать завершая их поучения, может быть для того, чтобы в случае надобности пополнить и поправить (пост. II, 57) речи пресвитерские. По мере того, как епископы делались «начальниками церквей» (ἄρχωντες τῶν ἐκκλησιῶν Евс., VI, 28, «предстоятелями», см, также Иеронима in Psalmos, 45), их власть по отношению к праву проповеди пресвитеров должна была увеличиться. Хотя прямых указаний на этот предмет мы не имеем; но так как в четвертом веке пресвитеры проповедают уже не иначе, как с разрешения епископа, то начала этого обычая можно искать в предыдущем периоде, т. е. в III веке. Идея полного иерархического подчинения пресвитеров епископу мало-помалу взяла перевес над принципом постановлений апостольских, в течение долгих лет борьбы. Во второй половине III века, не только Ориген, но и Пиерий, который отнюдь не был епископом, проповедовали еще свободно, хотя у Оригена в XIII беседе на книгу пророка Иезекииля есть указание, что иногда самый выбор предмета для проповеди зависел от епископа. «Епископ повелевает нам изъяснить слова касательно царя Тирского», замечает Ориген; он желает также, чтобы мы сказали о фараоне египетском». Но в начале IV в. в Александрии существовало уже категорическое постановление, направленное к полному отнятию права проповеди от пресвитеров, к чему дан был повод ересью Ария, который свободно проповедовал в церкви свое лжеучение, пользуясь правом пресвитера.¹⁴³ Сократ прямо говорит: «пресвитер в Александрии не проповедует, и это получило начало с того времени, как Арий возмутил Церковь: πρεσβύτερος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ οὐ προσομελεῖ, καὶ τοῦτο ἀρχὴν ἥασεν ἀφ' οὗ Ἀρίος τὴν ἐκκλησίαν ἐτάραξεν.¹⁴⁴ Подобным образом говорит и Созомен: «у Александрийцев проповедует один

только городской епископ; обычай, которого прежде не было и который вошел, говорят, с того времени, как Арий, будучи пресвитером, начал беседовать о предметах веры и вводить новости»: παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι μόνος ὁ τῆς πόλεως ἐπίσκοπος διδάσκει.¹⁴⁵ Тоже свидетельствует и Никифор.¹⁴⁶ Обычай Александрийской церкви не вошел еще в общее употребление, иначе оба историка, конечно, указали бы на это; но, в виду того авторитета, каким пользовалась церковь Александрийская, нельзя сомневаться, что пример её имел большее или меньшее влияние и на другие церкви, по крайней мере некоторые. В IV в. пресвитеру было предоставлено право учительства, если он являлся в качестве представителя епископа. Что касается мирян, то они в настоящем периоде имели право миссионерского возвещения евангелия, как видно из постановлений апостольских. Ориген был единственный мирянин, которому еще до посвящения в пресвитеры предоставлено было «одному заведовать относящимся к изъяснению божественных писаний, и остальным, касающимся церковного слова»: Μόνῳ τὰ τῆς τῶν θεῶν γραφῶν ἐρμηνείας καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου πράττειν.¹⁴⁷ Когда он был в Кесарии, «местные епископы просили его беседовать и изъяснять священное писание всенародно в церкви, несмотря на то что он тогда еще не был рукоположен в пресвитера.¹⁴⁸

Образование будущих общественных учителей в этом периоде в Восточной Церкви было уже гораздо выше, чем в предыдущем. К христианству принадлежали уже не одни бедные и необразованные люди; множество образованных лиц принадлежало к церкви, и упрек язычников, будто Христиане – ἄνθρωποι ἰδιῶται, παντελῶς ἰδιῶται – уже не имел смысла, хотя еще слышался по временам, как слово зависти к ставшему сильным противнику. Христиане видели, что триумф их над язычниками близок, что он зависит от научного образования последователей евангелия, и в среде христианского общества замечалось всеобщее стремление к научному знанию. Хотя нарочитых забот об образовании собственно проповедников еще не было, но в силу общего образования, усвоивавшегося и лучшими членами клира, из среды его было можно уже найти

достаточно научно-образованных лиц. Получая образование в языческих риторских школах, будущие христианские пастыри-проповедники изучали и искусство красноречия, которое было там важнейшим и первым предметом в системе школьного курса. Образовавшийся к этому времени обычай записывать лучшие проповеди должен был побудить проповедников озабочиваться их художественной формой и вообще их обработкой. Выборы в должности церковные и учительские производились уже в это время со всею тщательностью; пресвитеры, приходившие из других мест, для того, чтобы иметь право публичной речи в церкви, должны были представлять рекомендательные письма – *litteras commendatorias* – о своем достоинстве; соборы, уже получившие в это время полную силу в церкви, как правильные периодические собрания для обсуждения общецерковных дел, контролировали учительную деятельность в церкви со стороны как её содержания, так и внешней формы. Все это более или менее обеспечивало подготовку проповедников к проповеднической деятельности чрез образование. Те из христиан – это были большею частью люди из высших классов общества¹⁴⁹ – которые обучались в языческих школах, изучали там не только риторическое искусство, но также философские системы; отсюда развилась склонность и в учителях церкви к философской и диалектической концепции догматов; это часто вело к злоупотреблениям и ереси; но еще чаще и собственно-православной догматике сообщало небывалую дотоле силу доказательности и зрелости. А затем и сами христианские учителя, заводившие школы, стали вводить в состав своего курса философию и другие мирские науки, как пропедевтику для специально-богословского курса.¹⁵⁰ Таким образом Ориген, которого сами язычники называли великим философом, заставлял своих учеников заниматься философией, и вся его школа проповедников развивалась и зрела на философии. Христианская проповедь вообще очень много обязана этим предварительным внецерковным занятиям проповедников. При нападениях на христианство языческих философов тогдашним церковным учителям это диалектически-философское

образование оказывалось весьма полезным не только для их письменных произведений, но и при устных собеседованиях; что давала языческая школа иногда вредного церковному учителю, то с течением времен исчезало; но на все время его деятельности оставалась польза от этого учения, состоявшая в богатой эрудиции и в диалектическом развитии, которым он и пользовался ко благу церкви.

К подготовке в языческих школах присоединялась подготовка к учительству в недрах самой церкви, на почве собственно христианства, хотя и вне методически-правильного изучения. Священное писание Ветхого и Нового Завета уже обращалось между христианами, и до какой степени тщательно и всесторонне было оно изучаемо, видно из того умелого и искусного употребления, какое делают из него проповедники в своих поучениях. Одно лишь незнание еврейского языка было большим препятствием в этом отношении, когда приходилось объяснять священное писание Ветхого Завета, что в это время было в большом обычае. Это незнание было между прочим причиной, по которой давали цену аллегорическим сближениям философии с библией. Но некоторые легко преодолевали это препятствие. Так Ориген изучил язык еврейский нарочито, как скоро заметил всю его необходимость при толковании Библии.

Были в настоящем периоде у христиан и свои школы, хотя немного, частные и общественные, церковные. Частную школу имел Ориген во время пребывания в Кесарии. Здесь же, еще раньше, была основана пресвитером Памфилом публичная богословская школа. Метод преподавания Оригена в его школе изображает Григорий Чудотворец, в похвальном слове (λόγος προσφωνητικός) своему учителю, сказанном в 230 году.¹⁵¹ Сначала, после приёмного испытания, преподан был элементарный приготовительный курс. Затем Ориген предложил своим ученикам логику и диалектику, чтобы приучить к правильности и методичности в мысли и суждении, – естествоведение, чтобы они познали дела Божии, – землемерие (геометрию), как необходимое основание всего, астрономию, как средство направить их мысль к возвышенному и небесному. Далее учитель познакомил их с христианским учением о

нравственности, и с учением о вечном блаженстве, заставлял их штудировать философскую и поэтическую литературу,¹⁵² – за исключением тех философов и поэтов, которые отрицали Бога и Его Провидение, – чтобы научить находить хорошее везде, где оно находится. Наконец перешел к изучению священного писания, как к первоисточнику и первооснове христианства. Что при этом были преподаны и гомилетические наставления, мы можем предполагать на том основании, что в его сочинениях таких наставлений рассеяно не мало. Пример Оригена был, конечно, не единственный. Вероятно и в других местах более опытные в вере и знании делились своим образованием с собраниями. Рвение обучаться было так велико, что только неудобство быть слушателями своего пресвитера удержало епископов Александра Иерусалимского и Феоктиста Кесарийского сделаться учениками Оригена. А Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, как говорит Евсевий, для пользы церквей иногда призывал его в свою область, а иногда и сам отправлялся к нему в Иудею и проживал у него по несколько времени для усовершенствования себя в знании предметов божественных.¹⁵³ Было не мало и других публичных христианских училищ. Так, кроме школы Кесарийской, Памфила, следует назвать школу Александрийскую, подготовлявшую не только катехетов, но и вообще христианских ученых; в это же время получила начало, ставшая в последствии столь известною, школа Антиохийская. Существовали, по местам, библиотеки: такова была в Кесарии библиотека Памфила, в которой находился экземпляр экзегетико-гомилетических сочинений Оригена, переписанный рукою самого Памфила. Этою библиотекою пользовался для своих сочинений знаменитый историк и богослов Евсевий. Была библиотека у Александра, епископа Иерусалимского, которою также пользовался Евсевий. Были, кажется, небольшие библиотеки во всех благоустроенных христианских обществах, состоявшие из кодексов священного писания Ветхого и Нового Завета, а также из списков сочинений христианских писателей. Что в этих библиотеках были и образцы проповеди, памятники гомилетические – видно из того, что иначе не могли-бы дойти до

нас гомилия Климента и отрывки из Валентина. Когда Ориген позволил записывать свои проповеди, они также стали распространяться в христианском обществе в большом числе списков. Таким образом и внутри и вне Христианской церкви в III веке существовали такие обильные вспомогательные средства для образования пастырей-учителей, что постановления апостольские не только вменяют епископу образованность в обязанность, но и замечают, что «епископ, объятый неведением или зломыслием, не есть уже епископ, но ложно носит имя это, не Богом избран он, а людьми – οὗτε ἐπίσκοπος ἀγνοία, ἢ κακονομία πεπλεγμένως ἐπίσκοπος ἐστίν.¹⁵⁴

В этом же периоде обращено было внимание и на сохранение проповедей, чего не было раньше.

Еще раньше, впрочем, некоторые проповедники или прежде произнесения или после него записывали свои проповеди: на это указывают фрагменты гомилий, сохранившиеся от 70–225 г.

Но до Оригена это записывание не было в общем употреблении. Это зависело, конечно, прежде всего от того, что проповедь не считалась и не была в это время сочинением, признавалась главным образом плодом вдохновения от св. Духа, редко обдумывалась наперед, а больше импровизировалась, и чаще представляла полнейшую безыскусственность и простоту обычной живой речи, в которой мысли следуют в порядке непосредственной ассоциации идей, и по содержанию имеют чисто насущный, элементарный характер, – почему в записи не представлялось ни надобности, ни возможности. Ориген, являясь на церковной кафедре с ученым аппаратом, приобретенным чрез продолжительное изучение св. Писания, предлагал поучения в таком виде, что они заслуживали письменного воспроизведения, будучи всегда содержательны и нося отпечаток эрудиции.¹⁵⁵ Впрочем сам Ориген дозволил записывать свои проповеди лишь на 60 г. своей жизни (в 247 г.), хотя можно думать, что без его ведома его церковные беседы были записываемы и раньше. Вероятно эта запись началась еще в Кесарии и велась тамошними его учениками и почитателями, или же скорописцами – ταχυγράφοι, подобными тем, какие существовали в гражданских судах. В

последующее время мы уже находим нарочитых церковных писцов, которые специально занимались этим делом (notarii exscriptores), иногда записью занимались клирики. Вероятно этим делом занимались и те скорописцы, которых Амвросий приставил¹⁵⁶ к Оригену для его ученых занятий. Без сомнения были записываемы гомилии и других проповедников, так как сохранились проповеди Ипполита, Григория Неокесарийского, Мефодия. Незначительное количество сохранившихся проповедей доказывает, что немногие из них, лишь лучшие, удаивались записи. Многие, впрочем, и из записанного не дошло до нас, вероятно потому, что во время гонений библиотеки истреблялись языческими властями.

Очень много способствовало в III веке развитию проповеди существование в это время особых удобных помещений для Богослужения – храмов, которые под покровительством императоров Филиппа, Александра Севера и Галлиена строились уже в большом числе.¹⁵⁷ Александр Север, по сказанию его жизнеописателя (с. 46), простер в этом отношении свою благосклонность к христианам до того, что когда последние завладели для своего Богослужения одним общественным местом, право на которое усвоили себе трактирщики (porinari), то император решил, что лучше, если на спорном месте каким бы то ни было образом будут славить Бога, нежели хозяйничать трактирщики. Прежде, вероятно, когда Богослужение, а с ним и проповедь, помещались в тесных, иногда узких горницах, слушатели стояли, сплошную толпой окружая проповедника. Когда же стали устраиваться обширные храмы (220–325 г.), в них имелось удобство для помещения слушателей и особые приспособления для проповеди – возвышенные места *θρόνοι*, *συνθρόνοι*, с которых проповедовали пресвитеры и епископы. Павел Самосатский вызвал неудовольствие всех, между прочим, тем, что устроил для себя возвышенный трон, роскошно украшенный, на манер мирского, княжеского, а «не по обычаю ученика Христова», тогда как обыкновенно *θρόνοι* устраивались самые простые.

Дни, в которые проповедовали, были почти те же, что и прежде. В начале настоящего столетия в некоторых обществах

проповеди произносились еще каждый день. Но и в других обществах были особые периоды в году, когда проповеди произносились ежедневно, и в одном и том же собрании не одним только, а по древнему обычаю, несколькими, один за другим, проповедниками (чем дальше, тем больше обычай этот впрочем ослабевал и делался редким исключением). Такими временами были четыредесятница и пять седмиц (пятидесятница, *quingagesima*, πεντήκοστη) после праздника св. Духа. Вероятно произносились ежедневно же и проповеди во время великой (т. е. страстной) недели, которою заключалась *quingagesima*. В последний день этой недели совершалось послеобеденное богослужение (*vigiliae paschales*, παννυχίδες), продолжавшееся до утра, во время которого, вместе с пением и молитвой, была и проповедь. Особенно проповедь была приурочена ко дню Воскресения – μάλιστα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἀναστάσιμῳ (пост. апост. II, 59), ἀναστάσεος λόγος (пост. апост. V, 15). Особую проповедь должны были говорить епископы после своего посвящения, пред посвящавшими епископами.

После того, как христианская церковь порвала связь с иудейством и синагогой, проповедь стала, как известно, составною частью Богослужения евхаристии. Богослужение это состояло из соединения пения, молитвы, чтения священного писания, проповеди и евхаристии. Во II-м столетии литургия разделялась на две части. К 1-й принадлежало пение, чтение священного писания, проповедь и молитва; хотя эта часть литургии главным образом назначалась для религиозного усовершенствования членов же церкви, но к ней имели доступ и не крещенные – оглашенные, – отчего она и получила название *missa cathechume – norum* (λεiturγία τῶν κάτωχούμενων), а также иудеи и язычники.¹⁵⁸ Ко 2-й части богослужения, главной, принадлежали: общая церковная молитва, молитва Господня и евхаристия. К ней имели доступ только верные. Проповедь в первой части произносилась таким порядком: после того, как пропеты были псалмы, и произнесено малое славословие, выступал анагност на приготовленный для проповеди ἄμβων (*ambo, pulpitem*) и произносил: «мир вам – εἰρήνη ὑμῖν (*pac vobis*)», на что народ отвечал: καὶ τῷ πνεύματι σου (*et cum spiritu*

tuos). Затем диакон призывал общество ко вниманию, анагност прочитывал библейский отрывок, который проповедник сам назначал, или – что в этот период было редко, а после вошло в общий обычай – который назначен был церковью однажды навсегда на известный день. Затем выступал проповедник и выражал обществу пожелание мира или благословение, на что народ отвечал: И духови твоему – καὶ τῷ πνεύματι σου. Самую проповедь свою он непосредственно приурочивал к прочитанному отрывку, который и объяснял стих за стихом. Проповедь была таким образом в первой части Богослужения срединным пунктом, около которого сосредоточивались все остальные пункты Богослужения этой части. Литургический элемент в ней служил только предуготовлением к главному предмету – проповеди. Все другие элементы культа в отношении к проповеди были здесь второстепенными. Напротив, литургия верных (*missa fidelium*) – молитва Господня, общая молитва и евхаристия – считалась за сущность Богослужения и исполнялась высшими церковными должностями – епископом и пресвитерами. Так как в первой части проповедь была главным предметом, то она обыкновенно занимала много времени. Нередко речь одного проповедника, как например Оригена, должна была длиться около часа.

В следующем периоде мы находим, что проповедь произносится или с седалища стоя, или со ступени алтаря, или с амвона. Так как в настоящем периоде проповедовали и пресвитеры, то по различию сана – епископского и пресвитерского, различно было и место, с которого проповеди произносились теми и другими. Епископ говорил со своего седалища; пресвитеры или со своих седалищ, или со ступеней алтаря, или, при особенно многолюдном собрании, с амвона. Народ стоял или сидел, смотря по устройству храма. Женщины были отделены от мужчин, и между собою – девы от замужних и эти от вдов. Хотя вообще во время Богослужения сидели, но при чтении священного писания вставали все, вместе с пресвитерами и епископом. Единственное исключение представляет Александрия, в которой епископ сидел и во время евангелия. Освященный примером Иисуса Христа обычай

сидеть во время проповеди кажется неизменно удержан был в настоящем периоде; постановления апостольские (II, 57) велят вставать во время чтения евангелия, в остальное время Богослужения (проповедь прямо не указывается) повелевается сидеть спокойно. Ориген в одной проповеди приглашает слушателей встать во время произнесения им заключительной молитвы, из чего следует, что во время самой проповеди сидели.

Но мере того, как проповедь по форме и внешним приемам усвояла правила ораторства светского, в её обстановке появилось новое, дотоле неизвестное явление – рукоплескания, подобные тем, которыми сопровождались речи судебных ораторов и адвокатов и которыми выражалось одобрение актерам цирка и театра (κρότος). Были епископы, которые поощряли этот способ одобрения, но вообще он считался неуместным. В жалобе епископов на Павла Самосатского упоминается, что он поощрял эти овации, равно как крики, прыжки, маханье платками и так далее. В следующем периоде эти овации сделались общим обычаем, против которого, однако, восставали все лучшие проповедники.

Относительно внешнего положения проповедника на кафедре от этого времени мы не имеем никаких правил. Лишь относительно Павла Самосатского из рассказа Евсевия известно, что он ударял по бедрам руками, топал ногами и т. д. (παίῳν τε τῇ χεῖρι τὸν μηρὸν καὶ τὸ βῆμα ἁράττων τοῖς ποσποσί), из чего следует, что в это время церковью не одобрялись те внешние приемы, какими сопровождались языческие речи ораторские, что проповеднику вменялись в обязанность скромность и серьезность позы и вообще соответствующее достоинству священнодействия благоприличие.

В третьем столетии, когда в христианстве было столько уже школ и средств обучения, столько замечательных проповедников, когда так широко развилась любовь к науке, – необходимо должна была пробудиться мысль о теории христианского красноречия – с большею силою, чем как было дотоле. Если раньше многих удерживало от стремления к теоретизированию проповеди опасение несообразности его с

сущностью проповеди, которая по существовавшему дотоле убеждению, была всецело чрезвычайным даром Св. Духа, то теперь, в деле учительства пастырского, дается полный простор самостоятельной деятельности человеческого духа. Такие учителя, как Ориген, и проповедники, как Григорий, не могли проповедовать иначе, как озаботившись возможным применением правил ораторского искусства к делу проповеди. Нет сомнения, что они учили о проповеди теоретически, хотя следы этого их учения для последующего времени и не сохранились. Лишь изредка, отрывочно, в сочинениях Оригена можно заметить следы выработанной им определенной гомилетической теории. Впрочем, в это время христианская риторика или наука о церковном ораторстве едва ли существенно разнилась от риторики языческой, правила которой, несколько видоизмененные соответственно особенностям содержания, и применялись к проповедям, насколько такое применение допускалось существом дела. А эта риторика, языческая, была известна христианским учителям с самого начала их образования школьного. Во всяком случае между ораторством церковным и риторикой светской существовала более близкая связь, чем между Богословием с одной стороны, логикой, диалектикой и математикой с другой.

Главные гомилетические идеи этого времени принадлежат Оригену. Прежде всего, он доказывал, что христианское красноречие имеет сторону, которая может и должна быть продуктом самодеятельности человеческого духа, что многими отрицалось¹⁵⁹ в это время, утверждавшими, как и прежде, что проповедь есть плод чрезвычайного благодатного дарования, что величайший талант проповедника есть ничто, если он не соединяется с χάρισμα διδασκαλίας. Нет ли между нами пророчества, спрашивает Ориген в одной проповеди, которое не все имеет от Бога, но нечто творит и из себя самого? Такое пророчество несомненно существует. Это видно из слов апостола (1Кор. 12:31): ревнуйте дарований больших (ζηλοῦτε δὲ τὰ χάρισματα τὰ κρείττονα), паче же да пророчествуете (— 14:1). Здесь, очевидно, разумеется не то пророчество, о котором говорит евангелист (Лк. 16:16): закон и пророки до Иоанна, а то,

о котором говорится (1Кор. 14:3): кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание, утешение. Такого пророчества, без сомнения, можно достигнуть чрез приготовление и обучение, и если, по нему, стремятся право, серьезно, истинно верить, то конечно, за ним дается нам и тот дар пророчества, который исходит непосредственно от Бога – *et ideo adhibere studium ac huiusmodi prophetiam possibile nobis est, et est in nostra potestate, ut nobis in haec operam dantibus, si seculum rationem vel mensuram fidei facimus, addatur et illa, quae ex Deo est, prophetia*. Этим рассуждением Ориген без сомнения, оказал великую услугу христианскому учению. Если бы не был установлен им этот принцип, и оставалось бы прежнее убеждение, что всякая проповедь есть единственно плод наития Св. Духа, проповедь никогда не имела бы своего исторического развития. Не менее важна та взаимная связь в проповеди элемента дидактического (теоретически-учительного) и паренетического (увещательного), какую устанавливает Ориген. Уместное в первоначальном христианстве разделение спокойного, обдуманного рассуждения о вере и её истинах – дидактики, и высокоодухотворенного увещательного метода профитии, в век Оригена сглаживается, и устанавливается убеждение, что совершенная проповедь должна действовать одновременно на ум и сердце. Ориген называет истинным не тот способ проповеди, который проистекает из наития Св. Духа, а который зависит вместе с тем и от самостоятельности мысли и ораторского творчества проповедника и называется собирательным именем профитии. В этой профитии замечаются два момента: учение и увещание, которые должны, по возможности, нераздельно сопутствовать один другому. Совершенную проповедь он называет ту, в произведении которой равномерно участвуют все силы души, и которая равномерно действует на все способности слушателей.¹⁶⁰ Менее благотворно, даже вредно подействовала на проповедь герменевтическая теория Оригена. То органическое единство, которое он вводит в проповедь вышеприведенными основоположениями, он нарушал, раздроблял своим тройственным смыслом писания с его подразделениями. Эта

теория лишала проповедь евангельской простоты и, подчинив себе большинство проповедников, даже самых лучших и наиболее замечательных, служила оправданием множества нецерковных, произвольных толкований и бесплодных фантазирования. С этой теорией тесно связывалось его учение и о необходимости таинственного учения в проповеди: утверждая, что истинный смысл писания выше буквального, и даже морального, что он может быть понят только совершенными, Ориген низвел проповедь, в таком виде, как она произносилась обыкновенно, до слабого средства учения для слабых в вере. Хотя он не имеет в виду это высшее понимание делать достоянием одних высокообразованных, но к числу этих последних он относит такое малое число людей, что даже клирики, по его мнению, не все способны были к этому высшему пониманию.

Полную цену имеет его учение о значении в проповеди строгих нравственных наставлений и увещаний. Когда будут предлагаться в церкви речи нравоучительные, замечает он, тогда пробуждается в слушающих совесть; из того, что говорится, каждый усмотрит собственную греховность и получит побуждение исповедать свои грехи, в тайне совершенные.¹⁶¹ Нравственному смыслу священного писания Ориген поэтому придал особенное значение, указывая возможно часто на практическую тенденцию христианства, на его назначение преобразовать жизнь людей. Вообще же заслуга гомилетической теории Оригена состоит в том, что по ней проповедь в своем существенном содержании совершенно верно признается выражением учения священного писания; что её достоинство независимо от благодатного дара профитии (или, точнее, по взгляду его современников – дидакалии) существенно обуславливается приготовлением к ней чрез со ответственное образование и, в частности, чрез тщательное изучение священного Писания.

§ 45. Видоизменения в проповеди III века по форме и содержанию. Монологизация проповеди и отсутствие формы диалогической. Гомилия Оригеновская и её особенности. Аллегория, как господствующий метод учительства. Догматический и нравоучительный элементы в содержании проповеди. Новые виды проповеди: речи похвальные и на освящение храмов. Элемент тематизации и ораторской искусственности в них

Мы видели, что во втором веке дидаскалия сделалась не только господствующим, но и единственным видом общественного церковного учительства, в след за тем, как стала существенною принадлежностью литургии и одною из обязанностей клира – пресвитеров и епископов. Заметным последствием такой постановки проповеди уже в то время было то, что первоначальная гомилия приняла характер свойственной дидаскалии рациональной основательности и содержательности проповеднической речи, с другой – что она должна была усвоить себе форму монологическую, как единственную форму проповеди.

Эта монологизация имела место прежде всего в тех случаях, когда исходным пунктом проповеди становился библейский текст, при объяснении которого монологическая форма речи представляется, естественно, более уместною, чем форма собеседовательная. Да и в других случаях эта форма была вполне уместна после того, как первоначальная пытливость новообращенных уступила место благоговейному послушанию со стороны уже утвердившегося в вере пастырскому авторитету, в силу апостольских предупреждений о лжеименном разуме, нарочито озабоченному охранением простоты и чистоты благочестивого религиозного верования и устранением совопросничества (ζήτησις). Таким образом мы видим, что в III веке гомилия, как форма прерываемого вопросами слушателей религиозного рассуждения, уже не

существует, хотя еще в начале II века она была обыкновенною. В III веке от неё оставалось не более, как одно воспоминание. Так Евсевий под 263 годом¹⁶² рассказывает о еретике Непоте, издавшем еретическую книгу. «Если бы он излагал свое учение лично и живым голосом, то достаточно было бы и устной беседы: чрез взаимные вопросы и ответы она убедила бы и примирила противных», говорит здесь Дионисий Александрийский. Чем больше выходила из употребления прерывчатость речи учителя, тем более обозначается приурочение проповеди к библейскому тексту. Это совершилось непосредственно в след за тем, как библейские чтения сделались составною частью Богослужения. Чем реже прерывался проповедник в своей речи, тем свободнее мог он ставить её в непосредственное отношение с библейским текстом. Церковно-богослужебное употребление священного писания существовало еще в самые ранние времена. В конце II века и в начале III века это употребление не только не уменьшилось, но и усилилось, в следствие образования канона священных книг новозаветных, так что, вместо одного чтения на богослужебных собраниях, слышались два – из Ветхого и Нового Завета, даже по два из того и другого.¹⁶³ Или проповедник говорил объяснение на оба эти чтения, – что, по недостатку сведений, не вполне достоверно, – или выбирал одно которое-либо в основание своей речи. Так как в это время еще существовал древний обычай, по которому в одном и том же собрании выступали с речью многие дидаскалы, то вероятно, что объяснение читанных мест Ветхого Завета и Нового делилось между несколькими. При этом, однако, следует заметить, что представляя крупный шаг к монологизированию проповеди, эта изъяснительная гомилия не совершенно утратила, по-видимому, характеристический признак гомилии первоначальной: следы диалогической формы проповедей, какие находим даже в IV веке, дают основание предполагать присутствие, в некоторой степени, по крайней мере, этой черты и в поучениях предшествовавшего ему III века. Не только в монастырских беседах IV века (например у Макария Великого), объясняющих библейские тексты, мы находим вопросы

слушателей и ответы учителя, но и в проповедях других великих учителей церкви этого века, создавших художественно-ораторский тип слова, мы замечаем ясные признаки собеседования. Во времена Афанасия в Александрии «великое было веселие, когда люди мирские в церковных собраниях друг друга поощряли к добродетели».¹⁶⁴ Василий Великий в слове против Савеллиан, выражает желание, чтобы ему предлагаемы были вопросы слушателями, которые всеми мерами домогались услышать от него решение их недоумений.¹⁶⁵ Григорий Богослов готов говорить желающим, а еще более готов слушать говорящих¹⁶⁶ и, предлагая слушателям объяснить ему причину их любви к нему, замечает: «сколько заключаю по вашему молчанию, вы мне предоставляете слово».¹⁶⁷

Этот второй вид гомилии – изъяснительный, как и первый, говоря вообще, по-видимому, чужд был элементов ораторской искусственности. Тем не менее, в виду того, что в начале III века церковь имела в своем составе много уже лиц и с научным образованием, можно с некоторым основанием предполагать, что еще до Оригена, именно в этой изъяснительной гомилии, некоторыми делались опыты ученого экзегезиса и ораторской манеры изложения, хотя, может быть, это было и редкостью, исключением. Господствующим мотивом этой гомилии, на сколько можно судить по гомилии (так называемому второму «посланию») Климента Римского, было назидание в благочестии и простое уразумение смысла библейских изречений, почему и в изложении её господствовала полнейшая простота и безыскусственность. То, что существовало в ней, в виде редкого исключения, искусственного – ораторского, ученого, удержалось лишь у еретиков, пытавшихся совместить церковное верование с гнозисом: таков характер фрагментов из гомилий Валентина. Чисто насущный характер и безыскусственность гомилии этого времени были, конечно, причиной, что эти поучения отнюдь не записывались, и никому не приходило на мысль приравнивать эти гомилии к произведениям литературы.

Новый шаг в развитии гомилии сделан был Оригеном (около 228 года, когда Ориген сделан был пресвитером и когда, конечно, проповедь сделалась предметом его нарочитой

заботливости). С его времени проповедь в церкви начинает пониматься как духовное ораторство, как искусство – плод не только вдохновения свыше, но и личных дарований, образования и тщания самого проповедника. До него подобный взгляд на проповедь не мог иметь места в церкви уже потому, что долго пред тем учительство было в церкви и трактовалось всеми как единственно чрезвычайный благодатный дар святого Духа. А когда это убеждение ослабело между верующими и проповедничество стало пониматься как выражение личных способностей дидакала, то образование дидакалов долго было не настолько значительно, и взгляд их, как и всей церкви, на ораторство и искусство вообще, известное дотоле как достояние язычества, следовательно в форме, воспрещенной апостолами, не на столько сочувствен, чтобы дидакалы того времени захотели и позволили себе сделать опыты христианского ораторства в своих гомилиях. Таким образом эти гомилии, и в то время, когда начали пониматься уже как плод личного духовного творчества дидакалов, оставались на той же ступени полнейшей простоты и безыскусственности в содержании и форме; – без всяких признаков красноречия, без каких бы то ни было элементов учёного аппарата. Гений Оригена создал новый тип дидакалии-гомилии, а его колоссальный авторитет был причиной, что этой форме в учительстве церковном придано было значение господствующей, нормальной формы гомилии. Реформа гомилии, произведенная Оригеном, состоит прежде всего именно в том, что, провозгласив дидакалию, как плод личного духовно-интеллектуального творчества дидакала, он потребовал от дидакала напряжения всех своих умственных сил, применения всех своих знаний, всего образования, формального и материального, при составлении поучения, которое, таким образом, по его мысли, должно было явиться в устах дидакала не как результат наития свыше, и не как непосредственное выражение наличных мыслей и чувств учителя – импровизация, а как сочинение, плод предварительного тщательного обдумывания предмета и столь же внимательного труда по отношению к обработке внешней

формы, с возможным обилием содержания и с возможным изяществом и художественностью изложения. Эта реформа сделана им и теоретически (что мы видели выше) и, главным образом, практически. В своей проповеднической практике, в своих гомилиях, Ориген обыкновенно выражает плоды или итог своей экзегетической и герменевтической учености, не редко вводя своих слушателей в самый процесс своего филологического исследования и вообще обставляя в значительной степени свое объяснение, хотя и направляемое главным образом в сторону нравоучения и вероучения, ученым аппаратом. Это ему делать было тем легче, что собственно научные работы его над текстом священного писания – его томы и схолии – предшествовали у него проповеди, и ему не приходилось трудиться над изобретением ученого аппарата собственно для проповеди, а разве сокращать объем того, что уже имелось у него в готовом виде, – в чем он, впрочем, не всегда успевал, предаваясь с излишнею любовью экзегетическим и герменевтическим изысканиям и в проповеди. Отыскивание тройственного смысла священного текста ведет его к утонченным соображениям и дает ему повод обнаруживать весь блеск своего остроумия. Эта характеристическая тенденция его гомилий находится в прямом соответствии, и даже больше – прямо проистекает из основного мотива всей его деятельности: сблизить религиозное мирозерцание с научным, образование внешнее, мирское утилизировать в интересах веры, и таким образом удовлетворить господствовавшей потребности церкви его времени, в значительной степени наполнившейся людьми образованными, не только веровать, но и, по возможности, знать веру, веровать разумно, с пониманием в возможной степени веруемого.

Другая заслуга Оригена состоит в том, что он, так сказать, закрепил проповедь за священным писанием, что с его времени сделалось законом для дидаскала – все обосновывать на св. Писании; не только исходный пункт для проповеди брать из св. Писания, но и из него же почерпать и все частные мысли, догматические и нравственные, и все содержание проповеди, все личные соображения хотя-бы то самые утонченные и

изысканные приурочивать к слову Божию. Проповедь окончательно перестала быть простой устной передачей личных мыслей учителя о предметах веры, она представляет уже учение слова Божия. Проповедники говорили уже не свое и не от себя, а от лица церкви и во имя церкви. Потому-то все свободомыслие Оригена, вся сила его остроумия и личной изобретательности отнюдь не стоит в противоречии и не идет в разлад с учением церкви: его стремление – лишь интерпретировать это учение в меру новой степени религиозного развития церковного общества. Третья заслуга Оригена состоит в установлении правильного метода толкования св. Писания в гомилии. Прежде объяснение священного текста не было руководимо ни какими определенными герменевтическими началами: сообразно с направлением личной мысли проповедника или слушателей, сообразно с обстоятельствами и временем, изъяснение писания происходило то просто-назидательно, то фантастически-аллегорично, то сухо-спекулятивно. Оригеном этот произвол не был устранен совершенно, тем не менее им положено начало определенному методу объяснения, начиная объяснением смысла грамматического, затем отчасти нравоучительного, и затем, пускаясь в глубины, высшего разума писания – аллегорического и таинственного. Толкования его не всегда основательны, часто произвольны; но тем не менее в них есть определенный метод и порядок. Именно своей практикой он узаконил объединение в проповеди элемента дидаскалийного с экзегетическим. Проповедники не только этого периода, но и последующего, были последователями этого метода. В этой школе гомилия является существенно отличною от других типов проповеди, именно в том отношении, что она совершенно свободна от всякого синтеза и остается гомилией экзегетическою. Хотя в гомилиях Оригена встречаются и доксология, и вступление, но это еще не делает её не только словом, но и тем, что позже называется беседой синтетической – тем более – речью ораторской. Содержание его гомилии представляло многостороннее объяснение текста в смысле историческом, нравственном и мистическом, сопровождаемое

ссылками на места параллельные; но форма была чужда всякой искусственности; весь порядок, вся структура проповеди определялась исключительно порядком речей и мыслей текста, из которых проповедник останавливался на одних больше, на других меньше. Вступление и заключение представляют единственный элемент тематизации.

Аллегорический метод толкования текста священного писания, в лице Оригена произведший переворот в содержании проповеди, не был чем-либо новым во времена Оригена, дотоле неведомым. Хотя собственно в церкви до него практиковался лишь простой способ толкования Библии, по которому отыскивался собственный смысл текста, просто объясняемый и прилагаемый к жизни; но вне церкви она существовала еще до христианства в тех фракциях иудейства, которые думали воссоздать религию Моисея путем сближения с философией (Александрийская школа), а также между фарисеями и ессеями. Сам И. Христос отнюдь не пренебрегал этим методом. Он во многих местах Ветхого Завета указывал иносказание (Мф. 22:42, 2, Лк. 20:41). Ап. Павел употребляет даже самое слово «аллегорический», при объяснении прообразовательного смысла истории Авраама: суть бо некая иносказана — ἡ τινῶ ἐστὶν ἀλληγορούμενα. Аллегоризировали и мужи апостольские в своих писаниях. Аллегория встречается и у Варнавы, и у Эрма, и у обоих Климентов. Это был обычный способ находить взаимоотношение и средство к соглашению Нового Завета с Ветхим. Затем в последующее время до образования новозаветного канона, когда Ветхий Завет был и для христиан единственным священным писанием, в тех случаях, когда он делался предметом толкования у христиан, к этому способу толкования было необходимо обращаться по мере того, как ослабевали в учительной практике профития и вообще чрезвычайные благодатные дарования, и учителям приходилось брать предмет учения не из собственного вдохновения, а отвне: аллегория являлась всюду помогающим средством, ничего не оставляющим не объясненным в стихе. Но затем аллегория стала применяться и при объяснении Нового Завета. Одно буквальное понимание его текста, легко

дававшееся, казалось недостаточным, не в полной мере соответствующим высокому достоинству Божественного слова. Нужна была аллегория и для преподания нравоучений, составлявших принадлежность проповеди. Наконец аллегорическое толкование явилось в проповеди уже не как требование необходимости только, и не как средство извлечения нравоучительных наставлений, а прямо как необходимый долг христианской проповеди. Первоначально существовавшее среди иудействующих христиан мнение, что Ветхий Завет есть лишь тень Нового, утвердилось еще со времен апостолов, как всеобщее убеждение Церкви. По этому уже в устах первоначальных христианских учителей аллегорическое толкование не было делом их личного желания, а скорее делом обычая, наследованного от первоначальных отношений христианства к иудейству. По мере расширения объема христианского учения, по мере обособления от иудейства, должно было возникнуть критическое отношение к иудейскому толкованию, и следовательно возникала необходимость тем более частого обращения к тексту Библии в проповеди, при чем желание усматривать в Ветхом Завете прообразы новозаветных предметов должно было неизбежно вызвать иносказательное или аллегорическое толкование. Это направление поддерживалось не мало также сектантскими и еретическими односторонностями и крайностями.

В таком положении застал Ориген толкование Писания. Его проповеди брали основанием простой исторический и буквальный смысл Писания, но никто менее его не был способен восставать против аллегорического толкования. Оно как нельзя более отвечало и общему характеру Александрийской школы катехетов, которого он был главным выразителем и представителем, и складу его личного мировоззрения, его философскому уму, стремившемуся привести в единство и гармонию с церковным учением философское знание. Он даже именно создал род системы или метода толкования, своеобразные герменевтические начала, в которых аллегория занимает одно из видных мест. Именно он принял троякий смысл священного писания: буквальный или

исторический, нравственный или моральный и духовный или таинственный, мистический. Этот последний подразделяется у него на аллегорический и анагогический. Ориген утверждал, что иудейскую историю и Богослужение нужно, при объяснении священного писания, понимать о небесных вещах, и вообще все предметы ветхозаветного мира применять к состоянию и переменам мира духовного. Применение этих предметов к церкви он называет аллегорическим, а применение к высшим духовным вещам – анагогическим. Этот метод толкования писания принят был и другими проповедниками этого периода и в продолжение столетия пользовался уважением. Начиная проповедь с объяснения буквального смысла, они обыкновенно знакомили и с смыслом нравоучительным, а также аллегорическим, с течением времени более и более усиливая толкование нравоучительное и аллегорическое, нередко в ущерб прямому и точному смыслу, чрез что подрывали даже уважение в верующих к священному писанию, доказывая, что в Ветхом Завете нет ни одной черты, в которой не скрывался бы намек или указание на жизнь Иисуса Христа, Его страдания и смерть, на Его искупительные заслуги, вообще на неизмеримую глубину христианской религии; но при этом вдавались в такие произвольные и натянутые толкования, что священное писание становилось не чем иным, как ареной фантазмагорий и спекулятивных исследований, больше отдалявших слушателей от правильного понимания библейского текста, чем приближавших к нему. Доведено было дело до того, что будто бы истинный смысл слова Божия в полной мере может быть ведом только Духу Божию, внушавшему его, а сами священные писатели писали и говорили только в смысле господствующего философского или общественного мировоззрения, вследствие чего читатели могли и толкователи считали себя вправе находить смысл, какой желателен был им самим. Все это вело к тому, что дидактическая гомилия 220–325 годов отнюдь не была способна научить познанию евангельских истин в их чистоте и неповрежденности. Отсюда же происходило и то, что в эту эпоху содержание проповеди собственно вероучительной было отдалено от Евангелия.

Впрочем, что касается христианского учения, то оно было более обстоятельно раскрыто и выяснено в этот период, хотя и не специально в проповеди. Много уже было в составе церкви лиц, философски образованных, которые предавались изысканиям в области вероучения, побуждаемые и собственной склонностью, и толками языческих философов, и соображениями вообще апологетическими. От этих изысканий не могла не улучшиться и проповедь. Неисчерпаемо богатое содержание христианского вероучения, которое доселе было понимаемо еще просто, в своем, так сказать, насущном составе, раскрывается под пером благочестивых исследователей все более и более, и озаряет своими лучами все больший и больший горизонт. Это исследование происходило тем свободнее, что еретические смуты имели пока лишь местный характер, не обобщились, и символы отдельных церквей, каковы антиохийский и апостольских постановлений, не имели еще настолько влияния на всю церковь, чтобы представить из себя ограничение свободному развитию богословствующей мысли. Не было недостатка в это время и в полемике, хотя она не имела пока ни того обширного развития, ни того страстного характера, какими отличается в периоде последующем. Уже Ипполит не только писал догматико-поленические сочинения, но отчасти внес полемику и в свои проповеди. Общее настроение благоприятно отзывалось также и на вероучительном содержании проповеди. Но сказались и неблагоприятные последствия. Научно образованные проповедники возымели склонность к спекулятивно-философским рассуждениям. Отчасти верен тот принцип александрийской школы, что древняя философия носила в себе семена или остатки первобытного Откровения и Откровением христианским только подтверждается и разъясняется; правда и то, что господствующие в философии свобода и смелость исследования породили много новых и высоких идей в самом христианстве и имели благотворное влияние на самую проповедь; но вместе с тем известно, что необузданная склонность к философствованию в области Богословия несколько видоизменила нормальный характер собственно

проповеднической манеры. В той мере, в какой философские системы, особенно Платонова, приобретали все большее влияние на церковные рассуждения, чистое учение Церкви также видоизменялось, получало богословски-философский, диалектический, характер и в этом виде проникало отчасти и в массы. Впрочем такой не библейский характер проповеди не имел на себе иерархической санкции, и Ориген, самый смелый и фантастичный из этих спекулятивных мыслителей, выражал свои мнения с оговорками и осторожностью. Но это мало помогало делу, так как он и его школа буквальное понимание Библии признавали низким для того, чтобы быть достаточным для «религии совершенных»; они переделали на свой лад все священное писание, чтобы найти в нем канву для построения своего возвышенного гностического учения. Они шли в этом еще далее и стремились даже в открытых своих поучениях разграничивать учения общедоступные и учения тайные, что обозначалось словами: κηρίυματα и δόυματα. Они создали таким образом христианские мистерии, следуя Филону и подобно ему различая в религиозном познании два вида: эсотерический и экзотерический (первый – чисто интеллектуальный, стоящий выше всякого исторического, второй для людей плотских – буквальный). Круг этого рода проблематических спекулятивных идей влек их и их слушателей за пределы символического учения Церкви и даже ставил нередко в прямое противоречие с ним. В проповеди этот принцип высшего гнозиса, религии совершенных, которая не может быть доступна всякому, а зависит от особенного божественного дарования и просвещения, повредил ясному и точному изложению в ней вероучения.

Более, чем вероучительное содержание проповеди, являлось в ней целесообразным нравоучение. Уже то герменевтическое правило, по которому в гомилиях принято было в это время изъяснять священное писание, благоприятствовало развитию в ней морали. Хотя Оригеном установлен был тройкий смысл священного писания, но для общественных церковных собеседований считался наиболее пригодным смысл моральный. Самый смысл буквальный,

прямой, имел значение потому, что давал повод сделать нравоучение. Смысл мистический считался слишком тяжелым и возвышенным для общенародных речей. Если же он получал место в проповеди, то к нему примыкал смысл нравоучительный. Даже слова, не содержавшие в себе ничего, кроме исторических деталей повествования, давали повод, иногда посредством натяжек, к нравоучительным иносказаниям. Совершеннейшая нравственная свобода, вместе с высочайшим интеллектуальным познанием, составляли ту «религию совершенных», которая была конечным пунктом учения Оригена. Даже Мефодий, его противник, хотя ограничивает свободу человеческой воли, тем не менее защищает её в принципе, как основание и источник христианской нравственности, доказывая, что если бы её, этой свободы, не было, то Бог не осуждал бы злых и люди не понуждались бы делать зла влиянием звезд и планет. Все учителя этого периода благоговели пред по истине великою идеею нравственного устройства мира, в котором быть добрым – дело самого человека, в котором Бог еще при жизни людей нередко награждал их за добро. При такой исходной точке зрения этой морали она представляется в проповедях и письменных творениях учителей этого века не иначе, как суровою. Высочайшее благо людей, по учению проповедников, состоит в уподоблении Богу и внутреннем единении с ним, в таком состоянии, в котором дух человеческий освобождается от всех недостатков чувственности, от всех аффектов и страданий, знает только Бога и ничего не любит, кроме добродетели. А так как такого состояния можно достигнуть только чрез переход в лучший мир, то необходимое условие для достижения этой святости – строго-нравственная жизнь на земле. Особенно полезными для этой нравственности считались безбрачие и монашески-аскетический образ жизни. Впрочем у Оригена и его учеников учение о монашеском аскетизме еще не сложилось в тот вид, какой оно получило в последствии. Мученичество понималось как свободное предание своего тела за стремления духа и как высшее свидетельство и проявление христианских убеждений: Но мысль о том, что мученики не только сами за

свое мученичество освобождаются от грехов, но и другим сильны чрез то дать прощение, еще не утвердилась в церкви в это время. То проповедовалась вообще суровая мораль, то являлись отступления от неё; и так как Ориген в своем нравственном учении не исчерпал всего учения о христианской нравственности и далеко не все, им сказанное, выходит у него из области его личных и произвольных рассуждений, то его противник, Мефодий, хотя в других случаях стоит за свободу человеческой воли, утверждает, что злые мысли и пожелания происходят от дьявола и потому произвольны. Еще более странно учение Оригена, что сам Бог нарочно позволил внести в Библию много басен, что религия и мораль должны передаваться народу, как вообще они передавались, но что, тем не менее, в священном писании сокрыта другая мораль и религия, еще не понятая. Выходило, что проповедники поучали слушателей морали, о которой сами были того мнения, что она не права и неистинна. Этот недостаток строгой выработки точных понятий и правильной системы учения о нравственности, это разграничение учения о нравственности для низших и нравственности для высших, «совершенных», имели вредное влияние на проповедь нравоучительную. Были примеры проповеди, служившей не интересам религиозной истины и благу ближних, а личным интересам и страстям, Таков был Павел Самосатский, епископ Антиохийский, в своих проповедях поносивший своего умершего учителя, хвалившийся своими личными заслугами и достоинствами и побуждавший к подобной похвальбе и других. Но, говоря вообще, содержание проповеди теперь было богаче, основательнее и многостороннее, чем в предыдущем периоде, хотя своевольнее, смешиваясь с элементами, чуждыми христианскому учению вообще и христианской кафедре в частности. Новым обстоятельством, определившим характер проповеди в этом веке, было учреждение катихумената, т. е. обычая первую половину литургии, на которой присутствовали и оглашенные, посвящать главным образом поучению, приспособленному по содержанию к уровню понимания оглашенных и их потребности в качестве готовящихся сделаться

верными. Катехизация сокращала объем экзегезиса в проповеди, побуждая проповедника посвящать более толкованию учения, чем изысканиям таинственного или иного смысла текста. У Оригена часто встречается выражение: «знают посвященные о чем я говорю», показывающее, что в виду присутствия при его проповедях оглашенных, он удерживался от изложения некоторых предметов, относившихся к области ведения «совершенных», т. е., верующих. Не мало у него обращений в речи прямо к оглашенным, доказывающих, что он выбор предмета и степень его раскрытия соотносил с потребностями оглашенных. Это оразноображение проповеди, обусловленное существованием катихумената и *disciplinae arcanae*, получило начало и развилось в III веке.

Одновременно с гоимией изъяснительной получают начало в этом периоде некоторые другие виды проповеди, именно: речи похвальные и речи на освящение храмов. Здесь начинается, так сказать, вторжение в область христианской проповеди элемента светского ораторства; это первые, по времени, опыты применения ораторского искусства в христианской проповеди. Речи похвальные по началу восходят к актам мученическим второго века, когда послание смирнских христиан о мученичестве Поликарпа читалось в церквях для назидания и утверждения в вере. Все значение их для последующего образования проповеди панегиристической (*λόγος πανηγυρικός*) видно из творений Тертуллиана и Киприана. Сами по себе и в своей собственной форме представляя назидание для слушающих, они более служили материалом для обработанных ораторски-похвальных речей мученикам. От этих речей близок уже переход к настоящим ораторским панегирикам, лучшие образцы которых относятся к IV веку (панегирики Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова). Но и в III веке, в похвальной речи Григория Чудотворца Оригену, замечается высокое ораторское образование её автора, вполне обдуманное систематическое построение, сила и щеголеватость изложения. Эта речь, равно как речь Евсевия на освящение храма в Тире и слово Ипполита на Богоявление – дают нам понять, что искони присущая

эллинам любовь к ораторству, к искусству, проявлявшаяся уже при первом вступлении в церковь эллинов, не только за тем не ослабела, но приостановившись на время в период господства гомилии, со вступлением в церковь большего числа верующих из эллинов, сказалось с новой силой, и классически образованные христианские учителя начинают озабочиваться тем, чтобы возвести проповедь на высоту ораторского искусства, согласно принципу, выраженному Оригеном. Если сам Ориген является лишь гомилетом, творцом и представителем лишь гомилии, то ученик его Ипполит в слове на Богоявление дает образец применения к проповеди приемов истинно ораторских, как в структуре проповеди, так и в изложении. Может быть и гомилия стремилась к усвоению элементов ораторства; но полному достижению этой цели препятствовала забота о чисто насущных свойствах учительства, и лучшими свойствами её оставались все-таки благородная простота и безыскусственность. Таким образом, что касается гомилии, то она остается вполне безыскусственной, так как всецело завися от священного писания, свои начала берет не из логики или риторики, а из александрийской герменевтики. В этой сфере проповедь преднамеренно и сознательно избегает языческого красноречия.

Глава V. Состояние проповеди на Западе с половины III века до половины IV века (от Киприана до Илария 250– 350 г.)

§ 46. Общие замечания о состоянии и характере проповеди Западной за это время

За этот период сохранилось очень немного сведений относительно проповеди на Западе. В некоторых частях римского Запада около 300 г. число христиан было так велико, что равнялось уже числу язычников. Была ли проповедь в этом многолюдном христианском обществе, и если была, то какой она имела вид и характер? Что была в этом нельзя сомневаться: древнехристианский обычай созидать общество верующих чрез проповедь слова Божия, без всякого сомнения, не прекращался. Было бы в высшей степени странно, если бы форма культа, глубоко коренившаяся в самом существе христианства, бывшая во всеобщем употреблении, сразу и без всякого основания совершенно исчезла бы из христианского Богослужения. Проповедь могла бы исчезнуть или сократиться в объеме, если бы в ней прекратилась надобность, если бы водворилось равнодушие к слову Божию, оказался недостаток образованных пастырей, или произошло существенное изменение в христианском общественном культе. Но ни что подобное не имело места. Основание и первоисточник проповеди – Библия была энергически распространяема между верующими, изучаема духовными и цитируема в их сочинениях гораздо чаще, чем раньше, а мирянам она служила книгой назидания и была всем известна и доступна. Надобность в церковном наставлении увеличивалась пропорционально увеличению числа христиан и дошла до необходимости уже собственных огласительных училищ, руководимых чрез *presbyteros doctores*. Между вновь принятыми в Церковь много было людей образованных, которым, естественно, присуща была потребность точнее и полнее изучать содержание священного писания, а искать этого изучения ближе всего было у пастырей-учителей. Эти последние, конечно, владели всеми нужными познаниями, для того чтобы дать такое наставление. Образование духовное требовалось от них канонами, как необходимое условие для возведения их в звание учителей-

пастырей. Многие из них были образованы и в светских науках, а некоторые, как Киприан, обучены были, до вступления в духовный сан, и искусству красноречия, из которого не могли не делать употребления. Хотя общественное Богослужение уже осложнилось многими новыми обрядами, тем не менее основной тип его не изменился, а в нем проповедь занимала почетное место. Таким образом если бы даже от этого времени не сохранилось никаких памятников проповеди, и тогда, в виду указанных обстоятельств, несправедливо было бы заключать, что в это время не было проповедей. Но мы имеем и положительные свидетельства о существовании в это время проповеди. Киприан¹⁶⁸ увещевает епископов не только учить, но и самим учиться, изучая «рассуждения» других. Под этими рассуждениями он понимает, конечно, поучения церковные, которые, по старому обычаю, произносились за литургией многими одно за другим. Кроме того он же говорит в другом месте¹⁶⁹ о «проповеди» (tractare) епископов, и при этом жалуется, что пресвитеры и диаконы не объясняют священного писания, тогда как это относится на их обязанности.¹⁷⁰ Лактанций¹⁷¹ также упоминает о существовавшем в церкви, хотя в науке и ораторском искусстве малоизвестном, «христианском проповедании». А в след за Лактанцием мы находим уже не незначительное число проповедников, ряд которых (350 г.) открывает Иларий. Таким образом ничто же сумняся, можно утверждать, что во весь этот период (250–350 г.) во всех местах Западной Церкви действительно существовала проповедь. Однако происходившая в это время борьба епископской власти с пресвитерами значительно, по-видимому, парализовала успехи проповеди. В конце этой борьбы епископы ограничивают для пресвитеров право проповеди, так что эти последние проповедуют не иначе, как уже с дозволения и под руководством епископов. В промежуток времени от смерти Киприана до конца IV века прежнее безусловное право проповеди для пресвитеров до того потерялось, что в конце IV века па проповедание пресвитера в присутствии епископа смотрят как на совершенно неслыханную милость.¹⁷²

Чем дальше, тем больше развивался на Западе внешний обрядовой культ. Точное соблюдение времен молитвы и поста, посещение храмов и т. д. считались обнаружениями веры вполне достаточными. Пастыри церкви заняты были формулированием этих обычаев; пасомые состязались друг с другом в выполнении этих правил церковной дисциплины: склонность, охота и время для проповеди у тех и других утрачивались. Поэтому, когда Созомен, позже, говорит, что в его время проповедь в Западной церкви была не употребительна, то хотя вообще это неверно, но есть в этих словах и значительная доля правды. Из его слов следует заключать, что в его время епископы, усвоившие себе исключительно право проповеди, так мало заботились об исполнении этой своей обязанности, что на Востоке естественно было распространиться мнению о полном отсутствии проповеди на Западе. Могло быть даже и то, что иные епископы обнаруживали так мало усердия к проповеди и искусства в ней, что совершенно оставили её. Может быть опасение, что от того пострадает их репутация, побудило их возвратить пресвитерам отнятое от них право проповеди, почему мы и видим между проповедниками пресвитеров, но не всех, а тех из них, которые выделялись наибольшим образованием.

Так как из всего этого периода мы не имеем ни одной проповеди Западной церкви в тесном смысле этого слова, то содержание проповедей этого времени нам остается узнать из «трактатов» Киприана и из других памятников этого времени, имеющих литературный характер. Что в проповедях пользовались словами священного писания, и часто их объясняли, это видно из сочинений Киприана, в которых пользование Библией имеет самое обширное применение. Даже во вторую половину этого периода, из которой мы не имеем ни одного факта проповеди, пользование Библией не было утрачено. Выступивший специально в качестве проповедника-экзегета в следующем периоде Иларий, без сомнения, был не первый на западе гомилет, который читал гомилетические творения Восточных проповедников и пользовался ими в своих проповедях. У него мы находим не менее частое пользование

местами Библии, как и у Киприана. Можно с полным основанием предполагать, что в промежуток между ними это пользование библейским текстом практиковалось не в меньшей мере. Однако это употребление текстов делалось не с должною разборчивостью и без того строгого экзегетического метода, какой имел уже в это время место на Востоке.¹⁷³ Кроме того Библию знали из недостаточных источников – по не всегда удовлетворительным латинским переводам. Хотя аллегорический метод толкования священного писания был не совсем в характере Христианского Запада, тем не менее он встречается довольно часто у Киприана, и еще чаще после Киприана, когда познакомились на Западе с аллегорическими сочинениями восточных проповедников. На западе вообще были менее склонны к спекулятивному догматическому мышлению, чем на Востоке; тем не менее догматический элемент находится в значительной степени в рассуждениях Киприана, а также отчасти у его последователей до Никейского собора. С того времени, как этот собор установил общий символ Веры, и когда в следствие этого возникли догматические споры, и латиняне приняли в них участие. Отсюда гомилии Илария являются наполненными полемикой за церковное правоверие. До собора же при обсуждении учения веры господствовала относительная свобода, которая, как у Киприана, вела к некоторым своеобразным мнениям. Арновий и Лактаций не были церковными проповедниками, но их стремление сблизить религиозное учение с философским было усвоено некоторыми проповедниками. Споры Восточной церкви с Западною о крещении еретиков велись с горячностью и в общественных церковных рассуждениях.

Главным содержанием проповеди на Западе в этот период была мораль. «Трактаты» Киприана обсуждают главным образом моральные вопросы; даже современные писатели, как Арновий и Лактанций рассуждают главнейше о морали же. Отсюда с вероятностью можно заключат, что и проповедники этого времени вообще следовали тому же направлению. Замечательнейшие церковные писатели, увлекаясь общим духом времени, вводили в круг морали правила внешней

церковной дисциплины, соблюдение которых объявляли высшею ступенью христианской нравственности. Уже у Тертуллиана и его современников безбрачие, добровольная бедность и посты были чем-то особенно-святым, высшей заслугой. И во времена Киприана на Западе, как во времена Оригена на Востоке, существовало резкое разграничение между добродетелью общей, общеобязательной, и добродетелью совершенных и аскетизмом. Впрочем это разграничение на Западе было далеко не тождественно с тем, что было на Востоке. Как вообще западная религиозность принимала, чем далее, тем более чувственный, внешний-обрядовый, практический характер, в то время как Восток развивал идеальные стремления; так и здесь, в частности в области добродетели, на Западе высшее нравственное совершенство связывалось более с внешним культом, чем с высшими религиозно-трансцендентальными стремлениями. На востоке стремились дать духу господство над плотью, сделать духовные идеальные стремления господствующими в строе всей жизни людей, возвысить людей до сверхчувственного. На западе не энергия мысли, не мирозерцание, а сила религиозного чувства была на первом плане. Думали, что дух будет тем деятельнее и святее, чем более тело будет изнуряемо и истощаемо. Отсюда считали грехом брак, временное богатство, избыток в пище и питье, считали тело источником иместилищем зла; безбрачие, пост, благотворительность считали лучшими средствами ограничить чувственность в человеке и сделать его добродетельным. К этому присоединялось безусловное послушание епископу, предписания и определения которого приравнивалось к заповедям церкви и самого Иисуса Христа. Так как в этом периоде христиане жили еще среди тяжелых преследований и опасностей, то популярные сочинения этого времени полны религиозных ободрений и утешений. Таковы экзегетические, догматические и дисциплинарно-моральные трактаты Киприана. Нельзя сомневаться, что и церковные проповеди этого времени имели тот же характер и метод. Что касается формы, в какой излагались проповеди настоящего периода, то о ней еще менее

имеется определенных сведений, чем о содержании, и в этом отношении можно составить лишь приблизительное представление. Простая гомилийная форма, образовавшаяся чрез объяснение священного писания в первом периоде, должна была усилиться и окрепнуть в западной проповеди по мере знакомства западных проповедников с экзегетическими проповедями пастырей и учителей Восточных, ἀναγνώσις τῶν προφῆτων и κύριμα τοῦ εὐαγγελίου постановлений апостольских имели конечно место и здесь, как на Востоке,¹⁷⁴ тем более, что вызываемая необходимостью объяснения мест священного писания, читаемых при Богослужении, гомилия не требовала большой научности от проповедников, которая на Западе была впрочем отрицаема и по принципу, как нечто языческое. Искусственное слово на церковной кафедре не было в употреблении даже между образованными епископами, которые говорили кратко и просто. Об этой полнейшей безыскусственными и простоте говорит Лактанций. Но на ряду с этими гомилиями рано образовалась и искусственно-художественная форма речи. Такие учителя, как Киприан, получившие образование в языческих школах, слышавшие там похвалу панегирикам, как образцовым формам ораторства, не могли удержаться от того, чтобы не применить этого искусства и в деле церковной проповеди. Таковы трактаты Киприана, которые, без сомнения, были церковными речами, а затем обработаны в эпистолярной форме и, некоторые, адресованы к известным лицам. Вообще риторически образованные учителя вносили риторизм и искусственность в свои поучения, – риторизм не только в языке, но и в расположении мыслей. Так у Киприана есть вступление, главная часть или изложение, и заключение. Трудно предположить, чтобы пример таких личностей остался без влияния.

И так, говоря вообще, проповедь на Западе в 250– 350 гг. была в упадке; проповедовали недостаточно, кратко и редко; большая часть проповедей не стояла выше первоначальной безыскусственной гомилии. Но, в виде исключения, в течение этих ста лет составилось значительное число проповедей, имевших ораторский характер и достоинства ораторского

построения и изложения, усвоенных чрез риторическое образование в языческих школах.

§ 47. Лица, проповедовавшие в западной церкви в период 250–350 г

В начале этого периода право проповеди принадлежало как епископам, так и пресвитерам, которых епископ Киприан называет своими сопресвитерами – *compresbyteri*.¹⁷⁵ Если бы было иначе, то совершенно неуместно было бы требование Киприана, чтобы «не все вместе выступали для проповеди, а один за другим», и чтобы «учители сами учились, слушая проповеди других».¹⁷⁶ Он же считает обязанностью пресвитера объяснять св. писание обществу верующих, объяснять, конечно, в поучениях. Епископы имели лишь преимущество в проповеди пред пресвитерами, состоявшее в том, что они могли проповедовать прежде и после пресвитеров. Что Киприан о епископах лишь говорит: «*tractante episcopo, tractantes episcopi*», и не выражается подобным образом о пресвитерах, свидетельствует не о том, чтобы пресвитеры не имели такого права, а лишь, о том, что Киприан имел в виду обозначить возвышение епископа над пресвитером. Это возвышение в половине настоящего периода дошло до полной передачи всех прав на проповедь со стороны пресвитеров епископам. Диаконы во время Киприана еще причислялись к высшему клиру, и Киприан позволяет себе напомнить им прежнее их право изъяснять св. писание исповедникам и мученикам в темницах. Но эти клирики при том различии трех степеней священства, какое установилось к этому времени, в течение этого периода утратили право проповеди еще раньше, чем пресвитеры. Миряне, которым в предыдущем периоде, по крайней мере некоторыми усвоилось право учительства, в этом периоде отнюдь его не имели. 4-й карфагенский собор, постановляя об отмене права мирян проповедовать, даже по приглашению клириков, тем самым дает понять, однако, что по крайней мере прежнее право проповеди мирян сохранялось в это время в воспоминании христиан, как нечто возможное и желательное.

Для приготовления пастырей церкви к проповеди в этот период существовали некоторые благоприятные условия.

Presbyteri doctores,¹⁷⁷ о которых говорит еще Тертуллиан, были и во время Киприана¹⁷⁸ и образовали особый класс более способных к проповеди пастырей, к которым примыкали и другие, способные учить пресвитеры. Другим образовательным средством для проповедников были классические и риторические занятия, которые сказались так благотворно для литературной и церковно-учительной деятельности Тертуллиана и Киприана, бывших образцами в деле проповеди и для других. К концу III-го столетия для проповеднического образования западных учителей прибавился третий деятель – влияние проповеднических произведений греков, сделавшихся известными на Западе, особенно гомилетических сочинений Оригена и его учеников. Если даже в следующем периоде такие знаменитые проповедники, как Иларий, Зенон, Амвросий не просто изучали эти сочинения, а прямо переводили или сокращали и переделывали в проповеди, то тем более эти сочинения должны были быть в употреблении у западных проповедников, менее даровитых, третьего века. Затем все вообще пастыри-пресвитеры западной церкви во время Киприана должны были необходимо заботиться об образовании себя для проповедничества: во время Киприана церковные общины имели еще право как избирать достойных в пресвитеры, так и отвергать недостойных; и при выборе пресвитеров на их проповедническую способность было обращено особенное внимание. А когда к концу этого периода христианство сделалось религией государственной и когда к внешне-высокопоставленным лицам в церкви были предъявлены большие требования относительно их духовного и научного образования – в церкви не могла не возникнуть нарочитая забота о более высоком уровне того и другого образования между клириками. Хотя история не сохранила нам точных указаний относительно тех мероприятий, какие употребляемы были церковью в это время для развития проповеди, тем не менее это почти внезапное появление со времени Константина такого множества знаменитых учителей-ораторов показывает, что в период времени от Киприана до Илария церковь отнюдь не бездействовала в этом отношении, и

образование проповедников отнюдь не было заброшено в это время. Но, говоря, вообще, обстоятельства времени в период 250–350 г. были не настолько благоприятны ораторскому образованию церковных учителей, как это было желательно. Лактанций¹⁷⁹ называет толкования священного писания этого времени грубыми и неучеными, и причину того, что они были не красноречивы, видит в том, что красноречие, по тогдашним понятиям, должно было служить лишь мирским вещам.

В богатых храмах, строившихся в это время, делались приспособления для проповеди. По крайней мере в некоторых церквях устраиваемы были *pulpitum* для чтеца и *cathedra* для проповедника.

О составлении какой-либо теории проповеди в этот период еще не думали. При недостаточном рвении западной церкви к проповеди ей недоставало и внешних побуждений к размышлению о наилучшем способе проповеди. Большая часть проповедников могла довольствоваться теми простыми правилами, которые указывались здравым рассудком для гомилийного истолкования священного писания. Те же проповедники, которые получили образование в языческих школах, и правила классического ораторства привнесли в дело церковной проповеди, руководились в этом деле не особой христианской гомилетикой, а именно теми правилами языческой риторики, какие были ими изучены. Наглядно выясняется это из того способа, каким преподаны Киприаном его увещания, а Арнобием и Лактанцием их апологии. Мысль, что христианская истина для своего выяснения обществу требует несколько иных способов, иной подготовки и иных форм, чем какие практиковались в языческом ораторстве, что самая природа христианского учительства иная, чем природа античного ораторства, не была признана еще в это время. Лишь отрывочно, эпизодически, иногда высказываются в это время пастыри-учители о правилах проповеди. Постепенное возвращение к основным положениям всего христианского знания и учения, к Библии и преданию, Киприан считает настолько же необходимым, как возвращение к источнику, если бы утоляющий жажду поток сразу иссох.¹⁸⁰ Ради этого он увещевает учителей

слушать других учащихся, чтобы более изощрить свою учительную способность. Для стиля и изложения он дает правило: истина говорит за себя более собственной своею внутреннею силою, чем ораторскими украшениями.¹⁸¹ Подобным образом Арновий¹⁸² замечает, что истина вообще и христианская в частности не требует того пустого ораторского искусства, без которого язычники не могли обойтись ни в одной из своих речей. Лактанций не одобритительно отзывается о методе Киприана, который неопытных в Божественном слове не ведет малопомалу от более лёгкого к более трудному.¹⁸³ Вообще проповедники этого времени владели, действительно, прекрасными правилами для составления ораторских рассуждений, и некоторые из них могли достигнуть той или другой степени ораторского совершенства чрез самообразование.

§ 48. Влияние проповеди на жизнь и нравы христиан в III веке

В настоящем периоде влияние проповеди на жизнь христиан не ослабевало. Христианское общество благоговело пред нею, как органом Божественной воли, и та часть Богослужения, в которой проповедь была средоточным пунктом, была наиболее посещаемая. Чем больше было благоговение пред словом Божиим, священным писанием, тем более было и уважение к истолкованию этого слова. Образовавшаяся в это время привычка записывать проповеди также свидетельствует об уважении к ней со стороны христианского общества. Впрочем, к изумлению, встречаются у Оригена жалобы на невнимание к проповеди. Он упрекает слушателей не только за то, что они охотнее уделяют время для всех мирских занятий, чем для слушания проповеди, но также и за то, что во время проповеди не соблюдают тишины и благоговейного молчания. Не только женщины предавались суетным разговорам, но и мужчины, по углам, рассуждали иногда о мирских делах, вместо того чтобы слушать назидание. Иные при самом начале проповеди уходили из церкви; другие выжидали праздников для того, чтобы прийти к проповеди. Вообще, по-видимому, даже такие учителя, как Ориген и его школа не смогли с полным успехом противодействовать вторжению в церковь мирских обычаев и мирского языческого строя жизни. Благоочестие и нравственность христиан подчинялись в значительной степени изменчивому течению общественной жизни, направлявшемуся не исключительно религиозными её основами, а также упорно державшимися языческими обычаями и порядками. Деморализации христианского общества в это время много способствовало то затишье, какое господствовало от смерти Септимия Севера (211 г.) до гонения Декия (249 г.). Только с этого времени, по словам Евсевия, в христианское общество вкралась нравственная порча, которой дотоле не знала юная церковь. В гонение Декия многие малодушно отрекались от Христа. Когда затем снова настало спокойное время, христиане

предавались лени и апатии; развились честолюбие, властолюбие, своекорыстие; соборы должны были постановлять правила не только против небрежного посещения храмов, но также против убийства, детоубийства, против общения с неблагочинными девами, супружеской неверности, мужеложства, клятвопреступления. Сами духовные не редко оказывались недостойными своего звания. Ориген нередко обличает пороки священнослужителей своего времени, которые предавались чревоугодию, утаиванию церковных доходов, лести, скупости, честолюбию. С какою необузданностью некоторые из епископов предавались любостяжанию, роскоши, честолюбию, показывает пример Павла Самосатского. В жалобе на него собору говорится, что он позволял пресвитерам и диаконам иметь в домах своих дев, якобы принявших обет целомудрия. Проповедь, по-видимому, была недостаточно сильна, чтобы противопоставить этой деморализации достаточно энергическое осуждение. Были грехи в христианском обществе и такие, которым проповедь Оригена некоторым образом способствовала: учение Оригена о религии совершенных и о высшей добродетели, доступной некоторым, по которому христианин может сделать более, чем должен, превзойти в своей жизни самые заповеди Христа и приобрести большие заслуги, способствовало послаблению христианских нравов в массе, на ряду с преувеличенным стремлением к аскетизму в некоторой части общества, – что, впрочем, отнюдь не входило в программу Оригена. Это стремление к аскетизму породило теоретическую мечтательность в ущерб простому исполнению долга. Мистический способ толкования св. писания вел к спекулятивному мышлению о догматах и – к ересям.

Но все-таки преобладающее влияние проповеди было благотворное. Ошибки в мысли и жизни христиан не препятствовали в общем процветанию добродетели и общей любви к благочестию, которое следует рассматривать не иначе, как плод не одной дисциплины церкви, но и преобладающего способа проповеди. Постоянство, с каким христианское общество держалось Слова Божия, как главного регулятора и руководителя своей жизни, умственной и нравственной, и с

каким занималось его изучением под руководством своих учителей, многосторонность и основательность, с какою проповедники старались отыскивать в слове Божием нравственный смысл, чтобы дать руководящие правила нравственности, серьезность и строгость, с какою они убеждали к стяжанию добродетели, – все это должно было производить благотворное впечатление на общество. На ряду со множеством отступников во время гонений было еще большее число славных мучеников и исповедников; наряду с некоторыми пороками процветали высокие добродетели, которые давали преобладающий колорит тогдашней жизни христиан: простота и умеренность в образе жизни, братская любовь, помощь бедным, больным, вдовам, сиротам, уважение к достоинству Церкви и добровольное, охотное подчинение всем её заповедям и уставам, борьба с греховными наклонностями и энергическое стремление к святости и непорочности жизни – таковы черты тогдашних нравов. Если проповедники говорят менее об этих добродетелях, чем о пороках, то это легко объясняется преобладанием в проповеди наставительно-обличительной тенденции, по теории Оригена, и стремлением проповеди еще более возвысить нравственный строй жизни. Ориген не мог бы так энергически защищать нравственность христиан, как он делает в сочинении против Цельса, если бы жизнь и дела большинства христиан не согласовались с его словами. И среди клира, на ряду с теми, которых ревностному проповеднику приходилось обличать, было не мало лиц, представлявших идеальные образцы христианских доблестей. Соборы строго следили за поведением клира, и суровые церковные наказания, которыми карали недостойных мирян, были присуждаемы иногда и духовным. «Если взять замечательных (гражданских) начальников из каждого города и – епископа и сопоставить их, сравнить между собою, то всегда окажется, что даже те из епископов, которые далеки от совершенства могли бы назваться ленивыми в сравнении с теми, которые верно исполняли свои долг, – гораздо добродетельнее, чем те, которые занимают гражданские правительственные должности и высшие места в обществе». Таким образом, хотя внешние

обстоятельства церкви в 235–325 г. часто полагали на пути воздействия христианской проповеди на жизнь большие препятствия, и даже особенности господствующего способа проповеди давали повод к разнообразным фальшивым толкованиям, неправильным понятиям и заблуждениям, тем не менее сумма наличной нравственности и благочестия своим существованием обязана не одной дисциплине церковной, но и, может быть, главным образом, проповеди.

Что касается церкви Западной в период от Киприана до Илария, то при совершенном недостатке собственно проповеднических памятников за это время, едва ли возможно рассуждать о действии, какое проповедь производила там на слушателей. Но за то в этот период становится ясным, как пагубно может действовать и односторонность в проповеди, и редкое проповедание. Предметом учительства церковного в это время было безусловное соблюдение дисциплины церковной: соблюдение установленных взаимных отношений паствы к клиру, клира к иерархии, соблюдение установленных времен Богослужения и постов; безбрачие и т. п. установления внешней религиозной дисциплины останавливали на себе почти исключительно заботы пастырей и учителей церкви, оставляя в стороне вящшая закона – внутреннее религиозное настроение и развитие и христиански-нравственное созревание духа. Это общее настроение церкви выразилось рельефно в преобладающем характере творений Киприана. В результате получились три особенности церковно-религиозной жизни этого времени: во 1-х большое усиление аскетизма и отшельничества; во 2-х в религиозном сознании верующих дисциплинарные церковные законы поставлены на один уровень с заповедями евангелия, а как средства к более совершенной добродетели, они стали и гораздо выше их. Наконец это чрезмерное возвышение значения внешних дисциплинарных законов для множества христиан сделалось способом чрез соблюдение внешних обычаев освободиться от действительного внутреннего благочестия и нравственности. При такой развившейся на Западе односторонности религиозной жизни тем необходимее была возможно более частая проповедь, чтобы направить

религиозную жизнь верующих от обрядовой внешности к её внутреннему источнику и внешнее благочестие осмыслить и укрепить внутренними мотивами. Но в продолжение всего периода проповедь слышится чем дальше, тем реже, оставаясь при том лишь органом господствующего направления, а не путеказателем того направления, которого не доставало. Но первоначальная живая струя чистой религиозной святости была и здесь еще настолько сильна, что христианская жизнь этого времени представляла много светлых и чистых явлений. Киприан легко собрал весьма крупную сумму для выкупа пленных нумидийских христиан; во время гонений обнаружилось множество подвигов мученичества и исповедничества; во время моровой язвы христиане представляли идеальные образцы доблести в пособии страждущим, даже язычникам. *Lapsi* – падшие – были многочисленны, но неменьше было *confessores*, с неправильными притязаниями которых Киприан ведет борьбу. В клире была заметна большая деморализация. Эльвирский собор (уже после Киприана, в IV в.), издает нарочитые декреты против распутства духовенства, блуда посвятивших себя Богу дев, нерадения к церкви, языческих суеверий и т. п.

Глава VI. Фактическая история проповеди III-го века

I. Ориген¹⁸⁴

§ 49. Черты его жизни и личного характера

Этот величайший из учителей древней вселенской церкви родился в 185 г. в Александрии от благочестивых христианских родителей. Первоначальное образование он получил от своего отца, по профессии ратора, и у Климента Александрийского в огласительном училище, а позднее – учился у славного философа Аммония Сакка.¹⁸⁵ От природы склонный к мечтательности, дух его был в высшей степени экзальтирован чтением священного писания, а еще больше – видом страданий мучеников и исповедников в гонение Септимия Севера. Лишь усиленные старания матери удержали его, когда ему было не более 16-ти лет, от принятия мученической смерти вместе с отцом, в 202 г.; но энтузиазм по отношению к христианскому учению и самая глубокая и горячая преданность Церкви остались в нем на всю жизнь и определили сферу и размеры его последующей деятельности, даровав в нем Церкви Христовой одного из величайших гениев её истории. Когда, после смерти отца, семейство его впало в крайнюю бедность, одна богатая женщина христианка в Александрии приняла участие в нем и его семействе. Но Ориген скоро отверг её покровительство, когда заметил, что она точно также покровительствует гностицизму, и стал добывать необходимые для существования средства чрез обучение греческому языку и литературе. В это время преданный еще буквальному толкованию священного писания, он, следуя заповеди Спасителя, буквально не имел двух одежд, жил на четыре обола в день и, не довольствуясь самым суровым аскетизмом, буквально исполняя слова евангелия (Мф. 19:12), оскотил себя. Позднее он сам безусловно¹⁸⁶ порицал этот грех юности и неведения, составляющий единственное темное пятно на светлом нравственном облике Оригена, послуживший для него источником бедствий на всю последующую его жизнь. Так как Ориген уже в звании частного учителя имел около себя массу учеников, и некоторых из них, которые позднее сделались знаменитыми церковными учителями и мучениками,¹⁸⁷ подвиг к

принятию христианства, то епископ Димитрий сделал его, двадцатилетнего юношу, катехетом Александрийской церкви с правом начальника Александрийского огласительного училища. Число учеников его чрез это настолько увеличилось, а одновременно с этим его научно-литературная деятельность настолько осложнилась и расширилась, что он нашелся вынужденным пригласить в училище (τὰ ἐκύκλια – арифметика, геометрия, грамматика, риторика, физика, астрономия), поручить другу своему Ираклу, а за собою оставить лишь высший курс училища – преподавание философии и литературы, толкование священного писания и высшее Богословие. Сношения с иудеями указали ему на необходимость знания еврейского языка, который он и изучил, как выражается Иероним, не в несколько месяцев, а в несколько дней. В это же время он начал свои филологические работы над текстом священного писания. Не оставляя учительства, он продолжал и сам учиться. Хотя с первого же вступления своего в учительское звание он является настолько зрелым и сильным в знаниях, насколько того могло желать славное училище Александрийское, и вполне достойным преемником Пантена и Климента, тем не менее он продолжает изучать разнообразные системы иномыслящих, и такое совмещение учительства с самообразованием продолжается у Оригена во всю жизнь. Вся жизнь его – один непрерывный труд на пользу христианского просвещения и образования. До какой степени была велика его ревность к научным занятиям, видно из следующих слов его: «я не имею времени поужинать от занятий сличением рукописей, не могу дать себе покоя после ужина, – и в это время я должен делать филологические разъяснения и исправлять рукописи. И ночью не удастся мне выспаться, – большую часть её отнимает у меня филология. Не говорю уже о том, что делаю от раннего утра до 9-го или 10-го часа, – это время всякий обыкновенно посвящает изучению слова Божия и чтению».¹⁸⁸ После многократных путешествий в разные страны из Александрии, по поручению епископа и из побуждений собственной любознательности, он переселяется в Кесарию, где посвящают его в пресвитера (228 г.). Епископ

Александрийский, завидовавший славе и успехам Оригена, воздвигает на него гонение под тем предлогом, что он, будучи скопцом, вопреки канонам церковным, принял пресвитерство и позволил посвятить себя чужим епископам, и Александрийский собор лишил его пресвитерства. После этого Ориген окончательно поселился в Кесарии, посещая от времени до времени Иерусалим и другие местности, всецело посвящая себя учёным занятиям и проповеди. Авторитет его среди христиан Востока нимало не был поколеблен его осуждением; церкви палестинские, финикийские, аравийские, ахайские, каппадокийские не признали справедливым приговора церкви александрийской, и к Оригену по-прежнему обращаются за советами и руководством в важнейших церковных делах, не только отдельные епископы, как Феокист Кесарийский, Александр Иерусалимский, Фирмилиан Каппадокийский, но и целые соборы епископов. Не менее оказывали ему внимания в разное время лица правительственные и владетельные, как правитель Аравии, Юлия Маммея (мать императора Александра Севера) император Филипп и его супруга Севира. Ученый летописец Юлий Африкан испрашивает его мнения по непонятным для него вопросам. Как велика была его энергия в научных работах и литературная производительность, видно из того, что, как выражается Иероним, он написал более, чем сколько другой может прочитать во всю свою жизнь,¹⁸⁹ а Епифаний число его сочинений определяет в шесть тысяч.¹⁹⁰ При нем состояло семь скорописцев, которые, сменяя друг друга, едва успевали записывать, что диктовал им Ориген, другие, в числе которых были девочки, обучавшиеся каллиграфии, переписывали, продиктованное и исправленное Оригеном, на бело.¹⁹¹ Богатый его друг Амвросий, бывший валентинианин, доставлял ему и материал для ученых работ, в виде рукописей, списков св. книг, и т. д., и денежные средства для найма писцов. Все части богословской науки, философия, современные вопросы жизни церковно-религиозной – все было им исследуемо, для всех он служил средоточием света, знания и мудрости. При неуясненности в его время многих главных пунктов вероучения, при отсутствии в то время одного общего

для всех символа веры, при неустановившейся богословской терминологии, не желая оставлять какой-либо из встречавшихся ему вопросов не решенным и не выясненным, Ориген в своих сочинениях высказывает не мало мнений не только своеобразных, так называемых частных мнений, но и учений ошибочных, которые были позже отвергнуты церковью. Тем не менее сам он никогда не был еретиком, напротив был верующий и преданный сын церкви, свои мнения и предположения высказывал всегда с крайнею осмотрительностью и смирением, постоянно оговариваясь, выражая опасение уклониться от истины, думая всегда своим свободомыслием служить не на разрушение, а на созидание церкви.¹⁹² В гонение Декия за твердость в вере его истязывали железом и огнем, томили в узах, в темнице, голодом. Получив свободу, он скончался мирно в 254 году на 69 году своей жизни, вероятно от последствий претерпленных им истязаний.

§ 50. Был ли Ориген «оратором». Влияние общих начал его мировоззрения на его проповедь. Внешняя история его проповеднической деятельности

От природы Ориген одарен был может быть не меньшим талантом к ораторству, чем каким обладали великие церковные учителя IV века – Василий, два Григория, Златоуст, Астерий. Не мало было также обстоятельств в его жизни, благоприятствовавших образованию этого таланта. Пример отца его, по профессии ритора, уже с самых ранних лет мог способствовать развитию в нем склонности к искусству слова. Необходимое основание ораторства собственно христианского – знание священного писания – он, так сказать, всосал со млеком матери: еще когда он был ребенком, отец заставлял его прочитывать и заучивать отделы из Библии, причем нередко поражался его недетски-пытливыми вопросами и остроумными возражениями. Дальнейшие его занятия предметами общего гуманитарного образования и позднейшие собственные грамматические и филологические исследования о тексте священного писания давали ему возможность более обстоятельного и глубокого знакомства с первоисточниками вероучения; а идеалистическое направление его мыслей предохраняло его от не в меру буквального понимания библейского текста и вело к более свободному и духовному его пониманию. Необычайная сила философского мышления расширяла его кругозор и обогащала его возвышенными и грандиозными идеями, а обширная ученость предлагала для бесед богатейший материал. Наконец, он всегда был одушевлен самою высокою ревностью по Христе, стремлением защищать и раскрывать его учение применительно к уровню интеллектуальных потребностей современного ему общества.

Не смотря, однако, на все вышеизложенное, в Оригене, как проповеднике, мы не находим оратора в общепринятом смысле этого слова, в том смысле, в каком называют этим именем великих церковных учителей IV века. На первых порах, когда он

был еще далек от философского понимания и истолкования христианства и предан всецело простоте веры церковной (πίστις), он всецело держался буквального толкования священного писания и на этой почве полемизировал против гнозиса (γνῶσις). Но его от природы свободный и отважный дух не долго держался на этой почве, столь благоприятной для обычного дотоле в церкви учительства. Сначала внешние обстоятельства, в особенности столкновения с еретиками и философски-образованными язычниками, которые противопоставляли его простой вере философские рассуждения, побуждали его отдаться занятиям греческою философией, и особенно философией Платона; затем, раз вступив на этот путь, он тем отважнее и неудержимее пошел вперед, что в нем рано уже сказывалась природная потребность во всех направлениях двигаться свободно, и скоро самым главным стремлением его сделалось, не справляясь с простою верою массы, искать следов истины во всех научных доктринах, с тем, чтобы всевозможные знания осмыслить и объединить в христианстве и утилизировать для возвышения христианского учения над всеми проявлениями духовной жизни человечества, одним словом создать и поставить наряду с πίστις свой христианский γνῶσις. Частые путешествия и многочисленные знакомства со всеми выдающимися языческими и христианскими учителями в Александрии, Афинах, Риме и в Палестине облегчали ему осуществление его стремления. Впрочем, свободное направление его духа не мешало ему и букве Библии уделять внимание; напротив, в течение многих лет этот гениальный человек с беспримерным рвением и прилежанием работал над восстановлением библейского текста в его первоначальной чистоте. Поэтому, не смотря на аллегорический способ толкования священного писания, преобладающий в его сочинениях, он должен быть признан отцом также грамматически-исторической интерпретации священного писания и вообще научных работ по библиологии и герменевтике.¹⁹³ Но эти занятия всецело имели характер ученых кабинетных работ и не имели должного воздействия на его проповедничество. Плодом совокупных занятий священным

писанием и философией было то своеобразное мировоззрение, которое держится главным образом на почве отвлеченно-эпекулятивного мышления; его-то он вводит и в проповедь. Он применил к христианству не только методы, но в значительной степени и самые доктрины философские и создал род христианской религиозной философии, в которой все образование его времени, одушевленное и одухотворенное христианством, получило классическое выражение. Он решительно отверг еретический гнозис, как произвольно-фантастическую теософию, но не гнозис в общем тогдашнем научном смысле слова; ревнуя о научной защите и научном обосновании христианства, и в этом смысле придя к убеждению в пользе для него философии, он остановился преимущественно на идеях Филона и первоначального неоплатонизма (сам Плотин жил несколько позже Оригена) и при их помощи решился сделать учение изложение христианских догматов в форме философской системы. Этим он принес много пользы христианству, освободив его от приражавшихся ему крайностей иудейства и гностицизма, подняв учение христианское до высоты идеального понимания; но вместе с тем доктрина Оригена привнесла с собою в область христианства не мало и чуждого ему. Точкой отправления для мировоззрения Оригена было его личное творчество и индивидуальное понимание, больше, чем объективные общехристианские и церковные основания; его метод толкования священного писания был однороден с некоторыми методами внецерковными, и хотя Ориген всегда высказывал самое благоговейное отношение к вере церкви и её авторитету, и свои изъяснения и построения предлагал как научные для нее основания, тем не менее в его учении оказалось такое своеобразие, которое понималось, и не без основания, как нарушение веры церковной. Прекрасно характеризует положение, которое занял Ориген по отношению к церковной вере, Прессансе: «Несчастьем Оригена, говорит он, было то, что он жил в переходное время, когда он мог, верить, что свобода исследования в пределах веры есть священное право, и не знать того, что готовится решительный переворот в

противоположном смысле, вызываемый тогдашним настроением общественного мнения. Это-то положение составляет печальный интерес и так сказать драму его жизни; оно было полно опасностей и искушений для менее твердого сердца, которое могло быть увлечено или к пассивной покорности, или к дерзкому противоборству. Но Ориген не сбился со своего пути; он не склонился под иго, казавшееся ему несправедливым, и не потрясал законного авторитета. Он не отказался от той независимости, которая составляла его право, и не искал той, которая увлекала бы его в ересь. Он бодро шел своею дорогою, неуклонясь ни направо, ни на лево, в одно и тоже время терпеливый и непреклонный, равно чуждый и слабости и гнева. Его заблуждения были важны; но ни одно из них не доходило до того, чтобы отделить его от общей веры церкви; можно было не соглашаться с ним; но нельзя было отлучать его».

Каково бы ни было, впрочем, достоинство общих начал мировоззрения Оригена, для нас в настоящем случае важно то, что во всей своей деятельности он является пред нами главным образом как богослов-философ, как спекулятивный христианский мыслитель, для которого всегда и везде на первом месте стоит его своеобразное теоретическое мирозерцание. Таким образом и его проповедничество, которое в общем составе его деятельности занимает положение лишь второстепенное, является не как орган общецерковного христианского учения, чем оно должно быть по самому своему установлению, а как орган его личных идей, его отвлеченного философского мировоззрения. Самая цель её оказалась больше научно-школьная, теоретическая, учительная, чем практически-наставительная, религиозно-воспитательная. При отсутствии непосредственно-практической тенденции нет уже места собственно ораторству. Проповедь Оригена по своему преобладающему содержанию не что иное, как популяризация его ученого экзегезиса Библии, приуроченного к его своеобразному мировоззрению.

Как ни сильно интересовала его проповедь его современников, как ни велико было её воздействие на развитие

интереса к богословскому знанию, и на самое это знание, но уже и в его время многие, в том числе знаменитый Мефодий Тирский, восставали против его непомерной склонности к аллегории, против его постоянного стремления сделать проповедь органом своего своеобразного мировоззрения, вместо того, чтобы ей быть орудием назидания.¹⁹⁴ Его проповеди представляют великое изобилие догматических и других идей, извлекаемых им чрез аллегорическое толкование из священного писания и отчасти поясняющих, отчасти восполняющих содержание других его сочинений. Но с точки зрения общих требований истинно-христианского учительства его беседы не достаёт нередко даже умеренных достоинств красноречия. Он большею частью или не желает, или не умеет придать своей речи ораторски-лирическое одушевление; нравоучительный и увещательный элемент у него присутствует далеко не в той мере, какая должна быть свойственна христианскому учительному слову. Он способен сообщать религиозное экзегетическое знание, но не умеет и не заботится придать своей речи такие свойства, которые способствовали бы могущественному действию на чувство и на всю совокупность духовных сил слушателей. Хотя Фотий говорит, что самое название, приданное ему современниками – адамантовый (ἀδαμάντιος и χαλκέντερος) усвоено¹⁹⁵ ему собственно за его «могущественное красноречие», и хотя следует признать пристрастными и неправильными суждения о нем Епифания Кипрского и Евстафия Антиохийского, которые находят в его проповедях «безмерную болтовню» и тождество, а также Феофила Александрийского, который проповедь Оригена считает «рассадником пустословия»: тем не менее нельзя не признать совершенной справедливости замечания Эразма Роттердамского, который говорит, что Ориген в своей проповеди лишь иногда, изредка «возвышается», т. е. отрешается от обыкновенного экзегетического рассуждения, «но весь в учении, нисколько не касаясь страстей, разве когда их трогает самый предмет, – что свойственно аттикам».¹⁹⁶ Действительно в слове Оригена всегда чувствуется некоторая сухость, и оно никогда почти не выходит из тона простой, холодной, прозаической

беседы. Ориген «весь в учении», весь – рассуждающий и исследующий ум, хотя отнюдь нельзя отказать ему в религиозном убеждении и в благоговении пред объясняемым учением. Движение чувства и сердечность являются у него лишь эпизодически, когда он, например, исповедует свое недостойство, или когда говорит об упорстве заблуждений и ереси. Он говорит простым, искренним, по временам сердечным и вполне назидательным, но часто сухим слогом, проявляя остроумие и глубокомыслие в изобретении различных изысканных сравнений и натянутых подобий, которые дополняются малосодержательными и импровизованными восклицаниями. Язык в его проповедях, в том виде, в каком они дошли до нас, простой, понятный, но нередко небрежный и необделанный, что, впрочем, могло быть следствием не столько импровизационного происхождения, сколько неискusstва записывателей или нерадения переводчиков. Вообще же достоинств собственно ораторских в беседах его так мало, что иные¹⁹⁷ не хотят признать его оратором даже среднего достоинства. Даже большинство мужей апостольских, совершенно чуждых ораторства по характеру образования и по принципу, пишут сильнее, блестящее, одушевленное и вообще красноречивее, чем Ориген.

Но отрицая ораторское достоинство в проповедях Оригена, нельзя не признать исторического значения их, как памятников гомилетических собственно, т. е. как церковных поучений, для своего времени и в общем ходе развития типов проповеди. В этом отношении мы должны остановить внимание: на внешней истории его проповеднической деятельности и внешней стороне самой проповеди – её построении и изложении, на его экзегетическом методе, на содержании проповедей и на общих результатах его проповедничества.

В бытность свою в Александрии Ориген, как мирянин, не проповедовал, кажется, с кафедры в церковных собраниях; но уже его беседы о вере и нравственности христианской с учениками Александрийского училища хотя и не были проповедями в строгом смысле слова, не только были хорошей подготовкой к проповеди, но и должны быть упомянуты в

истории его проповеднической деятельности по тому образовательному значению, какое имели на целое поколение учителей и образованных деятелей общества, вышедших из Александрийского училища. В Кесарии же он проповедовал будучи еще мирянином, с разрешения и в присутствии местного епископа, за что этого последнего укорял Димитрий Александрийский. Полный расцвет его проповеднической деятельности относится к последней трети его жизни, когда он (в 228 году, на 43 году своей жизни) был поставлен в пресвитера и окончательно поселился в Кесарии Палестинской, изредка лишь отсюда посещая Иерусалим и другие города, где также говорил проповеди.¹⁹⁸ Проповедовал он постоянно, не только в дни праздничные и воскресные, но иногда каждый день,¹⁹⁹ занимаясь исключительно в своих проповедях толкованием священного писания, под влиянием практики предшествующего века – больше Ветхого Завета, чем Нового. Проповедовал он большею частью без особенного приготовления, так как проповеди его были не чем иным как, главным образом, популярным изложением результатов, одновременно с тем производившихся, ученых его работ над библейским текстом, а иногда и по тому, что ему просто не было времени заниматься нарочитым приготовлением для проповеди. С 60-го года его жизни (около 245 г.) его проповеди стали записывать скорописцы (ταχυγράφοι) с его разрешения, но раньше беседы его были издаваемы им самим, как например беседы на евангелие от Луки, на книгу Судей и, по свидетельству Иеронима, на книгу Иова. В общем итоге к концу его жизни получилась громадная масса его проповедей, точная цифра которых не может быть определена, хотя Иероним замечает, что им сказана тысяча бесед и более того.²⁰⁰ В виду того, что проповедническая деятельность Оригена продолжалась несколько десятков лет, в виду его неистощимой плодовитости, необыкновенной ревности к проповеданию, его навыка говорить без приготовления, можно предположить, что он в разное время изъяснил в проповедях все книги священного писания, за исключением разве апокалипсиса, который в его время еще не был предметом общецерковного собеседования,

и произнес всего может быть не одну, а несколько тысяч бесед.²⁰¹ Но после того, как сочинения Оригена были признаны еретическими и на них воздвигнуто было гонение, – почему они, вероятно, подобно всем еретическим сочинениям истреблялись, – до нашего времени сохранилось всего лишь двести пять полных бесед и несколько отрывков; именно: 17 бесед на книгу Бытия, 13 на книгу Исход, 16 на книгу Левит, 28 на книгу Чисел, 26 на книгу Иисуса Навина, 9 на книгу Судей, 2 на 1 книгу Царств, 9 бесед на псалмы 36, 37 и 38, 2 беседы на песнь песней, 9 бесед на видения Исаии, 21 беседа на книгу Иеремии, 14 бесед на книгу Иезекииля, 39 на евангелие от Луки, и отрывки – а) из бесед на книгу Иова – о пользе для нас диавола, б) из бесед на 82 псалом, в) из 39 бесед на книгу Иеремии, г) несколько строк из бесед на деяния апостольские и два краткие отрывка из беседы на послание к Евреям. Некоторая часть их сохранилась в греческом подлиннике (19 бесед на Иеремию и на 1 книгу Царств – об Аэндорской волшебнице, и отрывки из бесед на Бытия, Левит и деяния, занесенные в филокалию, катены и в историю Евсевия); большинство же – в латинском переводе Иеронима (довольно точном, как видно из сличения этого перевода с сохранившимися отрывками греческого подлинника) и Руфина, который впрочем не столько переводил Оригена, сколько переделывал в видах соглашения его учения с общецерковною верой. Место и время произнесения, как сохранившихся, так и лишь упоминаемых, проповедей определяется только в немногих случаях,²⁰² впрочем относительно сохранившихся можно сказать, что все они произнесены не ранее 245 года, то есть в пору полной духовной возмужалости и в старых уже годах его жизни. Самыми ранними считаются проповеди на евангелие от Луки, а лучшими – проповеди вообще на Новый Завет, хотя друг Оригена Амвросий считал лучшими гомилии на Ветхий Завет, вероятно по изобилию в них аллегорий, особенно нравившихся большинству современников Оригена.

Внешнее построение во всех гомилиях одинаково: после того, как анагностом или и самим проповедником прочитывался отрывок из назначенной епископом или избранной самим

проповедником библейской книги, он толковал этот отрывок стих за стихом, на одних словах останавливаясь дольше, на других – менее, а иные и вовсе оставляя без объяснения, по недостатку времени, о чем сам обыкновенно заявлял, или по другим причинам, иногда вовсе минуя смысл буквальный, дольше останавливаясь на нравоучительном толковании, и всегда с особенною силою налегая на смысл иносказательный. Были случаи, когда текст для объяснения указывался епископом, или слушателями.²⁰³ О каком-либо ином порядке и расположении мыслей, кроме того, который указывался содержанием объясняемого текста, в гомилиях Оригена нет и речи. Начинает беседу Ориген большею частью прямо с текста, иногда предпосылая ей небольшое предисловие. Оканчиваются беседы большею частью славословием и словом «аминь»; времени для произнесения одни беседы требовали не менее часа, другие около полчаса. О себе самом в проповедях Ориген говорит редко и с большою скромностью; он постоянно просит божественного содействия, убеждает слушателей тщательно проверять им сказанное, молиться о нем.

§ 51. Характер экзегетического метода Оригена вообще и в частности экзегезиса его проповедей

Для того, чтобы определить степень достоинства проповедей Оригена и их религиозно-образовательного и нравственно-воспитательного значения для христианского общества ему современного и поколений последующих, необходимо познакомиться с экзегетическим методом, которому он следовал в своих гомилиях, т. е. с понятиями Оригена о том, как нужно толковать св. писание.

Под непосредственным воздействием тех отношений, в какие стал Ориген к философии, о которых мы говорили выше, образовался взгляд его и на существо или природу веры, на цель и содержание св. писания, на его настоящий смысл и – на способ его изучения. Раз его дух принял философски-спекулятивное направление, это направление должно было неизбежно выразиться как в его ученых, так и в популярных работах, каковы проповеди, хотя в последних меньше, чем в его схолиях и комментариях. Оригену присуще было сознание специального назначения проповеди, как средства назидания верующих, но на практике это сознание находит себе отнюдь не все должное применение. В некоторых гомилиях он ясно указывает на отличие толкования гомилийного, от того, какое он хотел предлагать в схолиях и комментариях. Отличие это состоит в том, что он не находит возможным в гомилиях объяснять весь текст слово за словом, а находит необходимым останавливаться лишь на более важном – «из чего можно вывести назидание» «Многое было читано в прошлом чтении, из чего мы по краткости времени объяснили лишь не многое. Ибо мы несем теперь служение не изъяснения св. писания, но назидания церкви, хотя (спешит он однако прибавить) это не помешает внимательному слушателю находить в наших словах верный (!) путь к уразумению св. писания, и из того, что ныне прочитано, мы, не имея возможности изъяснить всего, соберем нечто, могущее назидать слушателей, как бы некоторые цветы с полного поля, благословенного Господом». Вообще же в

проповедях, как везде, Ориген не хочет довольствоваться простою церковною верою – *πίστις*: лишь стоя на низшей ступени христианского развития люди не идут далее буквы писания и буквально понимаемой истории Иисуса Христа, и не проникают во внутренний, высший, таинственный смысл писания. По мнению Оригена такие люди переживают лишь детский возраст развития религиозного мирозерцания и в духовном отношении очень стеснены и ограничены, так что не в состоянии ни уразуметь, ни усвоить дух, содержащийся в писании. Для духовного христианина буква писания есть только покрывало духа, которое необходимо откинуть для того, чтобы иметь возможность достигнуть внутреннего, глубокого и совершенного созерцания истины. И совершенный, т. е. духовный человек есть человек веры, но вера есть созерцание или полное познание того, что простою верою понимается лишь отчасти – учения о Боге и Иисусе Христе, о мире, о добре и зле в нем, о мире духовном и его природе. Здесь *πίστες* обращается в *γνώσις*, в *σοφία* – божественную мудрость, обыкновенно свойственную существам более совершенным духом. В беседах его таким образом не мало рассеяно элементов того высшего ведения, которое составляет специальное содержание его прочих сочинений, вся проповедь его вырастает из тех же начал его метафизического мировоззрения, – проповедник несколько не стесняется степенью удобовосприимчивости этого учения для своих слушателей. Отсюда – высшая задача толкования писания у него состоит в том, чтобы чрез свободное возвышение над буквою писания постигать вечное и духовное в нем, и каждого христианина, которого Дух Божий делает к тому способным, вести к «познанию совершенных». Руководясь таким принципом, Ориген отнюдь, впрочем, не думал при толковании св. писания допускать себе произвольное обхождение с ним, – он утверждает, что сам Иисус Христос и апостолы, кроме открыто сообщенного ими миру учения, имели еще учение тайное, открыть которое в их словах и в их истории и выяснить обществу верующих и служит задачей и обязанностью духовных христиан.²⁰⁴ Но само собою понятно, что собственно

историческая сторона христианства все-таки при этом неизбежно отодвигалась на второй план, в угоду спекулятивным теориям; этого не мог не замечать и сам Ориген, почему он и старался предупредить эту ненормальность требованием всегда сопоставлять букву писания с духом и в крайнем случае сохранять и смысл буквальный.²⁰⁵ Тем не менее усвоенный им основной принцип толкования священного писания был настолько решительно им предъявлен, что каждый, принимавший его, мог считать себя в праве, следуя ему, вовсе игнорировать буквальный смысл, коль скоро казалось, что он преграждает путь к высшему пониманию писания. Ориген называл σκάνδαλα (соблазнами), προσκόμματα (камнями преткновения), те места писания, которые по букве казались неназидательными и бессодержательными: но и эти места он находил содержащими высший таинственный смысл. В священном писании нет ни одного слова, ни одной буквы, ни одного даже заглавия, которое не содержало бы в себе указания на высшие тайны, ибо священное писание есть слово самого Бога, а Бог не мог сказать чего либо суетного, и пророки, то, что говорят, берут от Духа Божия, и нет ни у пророков, ни в законе, ни в евангелии, ни в апостольских посланиях, что происходило бы не от Духа Божия.²⁰⁶ Для своего гомилийного толкования священного писания, какие представляют беседы Оригена, он создал особую схему, которой и остаются верны и сам он, и все, следовавшие его методу толкователи священного писания. Эта схема, заимствованная из Филона, состоит в том, что и в первоисточнике христианской религии – в священном писании, он хочет найти неоплатоническую троичность. Весь мир подчинен началу троиственности: в нем есть видимое – чувственное, душевное и духовное; в Боге три лица или начала; в истории церкви являются действующими: закон, пророки и евангелие; человек состоит из трех частей – тела, души и духа. Так и священное писание имеет троякий смысл: буквальный, который представляет из себя, так сказать, тело, нравственный, который соответствует душе, и духовный или мистический, который представляет дух человека. Последний подразделяется на мистически-аллегорический, т. е. приложимый к видимой

церкви, её истории и установлениям, и на аналогичский, указывающий на невидимую церковь или духовное невидимое царство Божие, ибо кроме видимого – чувственного мира есть еще невидимый – духовный, идеи которого отображаются в чувственных предметах, о которых в писании содержатся повествования, описания и предсказания. Ориген вместе с Платоном даже всю вселенную считает за живое существо, и утверждает, что Троице поклоняются не только люди, но также солнце, луна и звезды. Особенно сильно высказывается Ориген за свою схему толкования священного писания в сохранившемся отрывке комментария на книгу Левит.²⁰⁷ «Тот Бог, говорит он, который дал закон, дал и евангелие, который создал видимое, произвел и незримое очами. Видимое и невидимое родственны одно другому, ибо невидимое существо Бога – его вечная сила и Божество становятся видимыми чрез рассматривание его творений (Рим. 1:20). Видимое в законах и пророках родственно с тем, что невидимо, но заключается в законе и пророках. Так как, по этому, писание состоит из тела, которое видимо, и души, которая в нем познается, и из духа по образу тени небесных вещей, то не будем не внимательны ко всему этому, призывая в молитвах Того, кто дал тело, душу и дух писания. Тело принадлежит тем, которые жили прежде нас, душа принадлежит нам, а дух – тем, которые в будущем веке наследуют блаженную жизнь, достигнут небесной истины. Да, душе, а не букве, должны мы посвящать свои искания. Сделавшись способными распознавать душу, мы можем возвыситься и до духа». Подобным образом он рассуждает в V б. на Бытие: «Кто изучает закон, извлекают лишь незначительную пользу, пока толкуют его только буквально (*secundum litteram intelligunt legem*). Ибо в нем чувственно видны только новомесечия и субботы, обрезание и различение пищи, и ничего более. А кто поставил целью для себя духовно рассмотреть вещи, тот и в том, что по букве малым и ничтожным представляется, найдет многозначительный смысл». «Трояким образом изречения священного писания должны быть написаны в сердце, дабы простой человек назидался так сказать от тела писания, под которым мы разумеем открыто-

выраженный смысл его,— тот, кто несколько возвысился — от души писания, совершенный же — извлекал пользу от духовного закона, который есть сень грядущих благ».

Мы уже говорили выше о том, что нельзя безусловно отрицать значения смысла аллегорического в толковании священного писания: аллегорию узаконяет апостол Павел, когда в послании к Галатам (4:22–27) выражается об истории Сарры и Агари: яже суть иносказаемы — ἁλληγορούμενα; в практику церковного учительства аллегория вошла также до Оригена; она есть у апостола Варнавы, у Климента Римского и Иустина Философа, в Александрии еще Пантен истолковывал в применении к Иисусу Христу и его церкви первые главы книги Бытия, в особенности описание рая,²⁰⁸ ею пользовался Климент Александрийский в λόγος τις ὁ σοζόμενος πλούσιος. И вообще аллегория в применении к священному писанию и авторизована, в принципе, церковью, и вполне целесообразна с точки зрения экзегезиса и гомилетики. Но ошибкой Оригена было то, что он дал ей применение большее, чем какое могла она иметь по сейчас указанным основаниям, что он признал её единственно достойным слова Божия толкованием и применял её безусловно ко всему в священном писании, увлекаясь видимо принципами экзегезиса Филона и примером самих языческих писателей, истолковавших в аллегорическом смысле всего Гомера, например Метродора Ламсанийского и Гераклида Понтийского, или, как это утверждает Порфирий у Евсевия, Херемона и Корнута.

Очевидно, что такой взгляд не может быть признан правильным с точки зрения установленной задачи проповеди. То, что должно быть главной задачей христианского проповедника — насаждение в людях христианских начал жизни и деятельности, путем обоснования их убеждений на простых, хотя и глубоких самих по себе, независимо от ухищрений аллегории, евангельских истинах и фактах истории, Оригеном почти игнорируется. Правда, и буквальное изъяснение св. писания не оставлено им безусловно, — он считает его нужным и полезным как фундамент сооружаемого им здания высшего христианского ведения, как средство приготовления к высшему

познанию. Но проповедь, которая не шла далее толкования простого смысла слова была для него не проповедью, а неразумием, неразумным унижением высшего ведения, христианской истины в её настоящем, т. е. совершенном понимании, которое достигается только чрез аллегория. Она характеризует лишь человека плотского. «Если ты можешь понять важность значения Божественного слова и тогда, когда оно возвещается в неразумии проповеди, и тогда, когда оно дается в премудрости совершенных, то узнаешь, что для начинающих в христианстве оно имеет зрак раба, а для совершенных приходит в величии Отца... чего не может уразуметь тот, кто для веры нуждается в неразумии проповеди».²⁰⁹ Здесь Ориген, очевидно, дает предпочтение своему высшему ведению, обоснованному на примере и принципах Филона, пред тем буйством проповеди, о котором говорит апостол, что очень много для учительства, так близкого к эпохе апостольской и хронологически и генетически. Он начинает обыкновенно (за нередкими, впрочем, исключениями) с буквального толкования, насколько то необходимо для последующих высших толкований, и часто весьма хорошо это делает, устраняя чрез то большие затруднения. «Нужно снисходить к слабым, оправдывается он в этих случаях, нужно для младенцев быть младенцем же, чтобы и их приобрести для царствия небесного». К тому же у него имеется и другое, более важное побуждение: «если мы и достигнем до высшего созерцания слова и истины, однако не забудем и страданий Христа, так как последним мы обязаны нашим вхождением в эту высшую жизнь во время земного нашего бытия». Благочестиво верующая любовь его к Иисусу Христу не хотела отнять у людей почитания его явления в мире. Но в то же время он лишал буквального смысла все те места св. писания, которые при таком их понимании с его точки зрения содержали в себе нечто ложное и недостаточное, забывая исторические условия времен Ветхого и Нового Завета.²¹⁰ Сюда он относит все библейские рассказы, которые содержат в себе нечто, недостойное святых людей, например историю Урии, так как в Давиде хотел знать только мужа Богодухновенного, историю Авраама с Авимелехом

и множество других. Мало того, он даже полагал, что Бог намеренно дозволил внести в Библию много басней, рассказов, которые отнюдь не могли иметь исторического смысла, так как чрез это люди тем надежнее могли быть руководимы к нравственному и мистическому смыслу св. писания и так как они иному могли быть успешнее обучены чрез вымышленные истории, чем чрез истинные. Поэтому в гомилиях, вместо того, чтобы прежде всего дать понимание истинного, объективно-исторического, смысла событий, он торопится миновать простое объяснение прямого смысла рассказа, чтобы подняться на высоту объяснения духовного или мистического, проходя отчасти среднюю ступень своего метода толкования – объяснение нравоучительное, долженствовавшее служить тем из его слушателей, которые возвысились над буквой, но еще не достигли ведения совершенного.

Нравственный смысл, по его мнению, распространен по всему писанию, нет в нем ни одного места, которое не содержало бы в себе чего-либо полезного для ума и сердца. Этот смысл у него перемешан то с грамматическим, то с аллегорическим, то с обоими вместе. При этом особенно он любит сносить и сопоставлять одни места св. писания с другими. Все св. писание представляется ему в виде музыкального инструмента, который издает согласную гармонию звуков, несмотря на разнообразие тонов. «Как струны псалтири или арфы, из которых каждая издает свой, по-видимому, особый звук, несходный с звуками других струн, человеку незнакомому с законами мелодии и необразованному кажутся несогласными, по причине несходства звуков, так и не умеющие слушать божеств. гармонию в св. писании не видят совершенного согласия Нового Завета с Ветхим, или закона с пророками, ни взаимной гармонии евангелий между собою, или апостола с евангелием... А если приступит сведующий в божественной музыке, какой-либо второй Давид, тот извлечет величественную мелодию, потому что умеет верно ударять по струнам, то по струнам закона, то в созвучные с ними струны евангелия, иной раз в струны пророческие или же апостольские и евангельские, согласно с ними звучащие. Такой знает, что все св. писание есть

совершенный благоустроенный инструмент Божий, который из различных тонов, для желающих изучать его, издает один спасительный звук, который ниспровергает всякое нападение злого духа, подобно тому, как музыка Давида укрощала злого духа, овладевшего Саулом и терзавшего его».²¹¹ Рассуждение это поистине прекрасно; но в своих толкованиях Ориген далеко не верен ему; его удары по этим струнам произвольны и часто отнюдь не дают гармонической мелодии. В них он ищет не тех тонов, какие им свойственны, когда во многих местах ветхого Завета, например, он ищет того новозаветного смысла, которого, по здравому пониманию, в них не содержится. Самый безграничный произвол в толковании он не только считает дозволенным, но и высшей ступенью проповеднического искусства. Нравоучительные мысли этим путем получаются, как и те истины высшего ведения, о которых он более всего заботится; но верного и правильного понимания объясняемого текста в его собственном виде, — понимания, которое должно бы составлять первую и главную цель беседы истолковательной, — не получается. Небесные явления и земные события, история, законы, судьбы отдельных лиц, «каждая иота или кавычка писания»²¹² заключает в себе высший смысл и высший гнозис. Иногда, впрочем, эти поиски высшего смысла остаются бесплодными и он довольствуется прямым смыслом, причем его толкования бывают лучше, чем когда он предлагает свои натянутые аллегории.

Вообще мораль в проповедях Оригена лучше, чем его умозрения или высшее ведение. Когда он говорит о нравовании, речь его ясна и проста, отличается задушевностью и горячностью. Основными принципами её служат понятия о свободе воли и о Божественном Правосудии. Отсюда нравственные требования его очень строги. Он отвергает даже такие поступки, которые ни Иисусом Христом не запрещены, ни общими основаниями христианства не отвергались, как например военная служба и занятие правительственных должностей. Он вместе с мученичеством особенно одобряет девство, и хотя не отвергает безусловно супружества, но неодобрительно смотрит на второбрачие. Но таких мест, где он

касается практически-нравственной стороны жизни, в его беседах сравнительно немного. Это объясняется тем, что на установленную для мирской жизни христианскую мораль Ориген смотрел как на несовершенную и полагал, что на её место может быть поставлено нечто более высокое. В этом отношении он думал, что буквальный смысл писания, содержащий в себе много грубого, ошибочного и достойного порицания, не может быть ясным и достаточным для выяснения действительного христианского учения о нравственности. Но за словами и буквой писания скрывается более чистая и разумная мораль. Так угодно было самому Богу устроить писание, – настоящего, истинного просвещения Он не мог в нем выразить прямо и открыто пред людьми чувственными, побуждавшимися к добру не его достоинством, а страхом и суевериями.²¹³ Хотя христианство в своей внешней морали действует на людей и страхом, соответственно уровню их развития и понимания, но от этого в своей внутренней сущности его действительная мораль не изменяется, будучи открываема в этом своем виде лишь совершенным, обладающим высшим ведением, – когда приходится иметь дело по этому с толпой, приходится по необходимости довольствоваться изложением того, что содержится в буквальном смысле. Но Ориген на этом не остановился. Он так сказать совершенно упразднил мораль, поставивши и на её место высочайшую цель религиозного стремления – высшее познание и особенно духовное общение с Словом, каковому общению должно предшествовать отрешение от земного явления вочеловечившегося Бога-Слова. При таких понятиях обыкновенная мораль могла занимать в его учении значение лишь второстепенное, какое в догматическом отношении имело грамматически-историческое толкование смысла священного писания. Не удивительно поэтому, что в беседах этого вполне синтетического ума нет однако строго проведенной догматической системы, ни полного и стройного изложения нравоучения, а имеется лишь фрагментарное-отрывочное изложение частных мыслей нравоучительных, как и догматических. Учение догматическое должно было путем мистического толкования сформироваться лишь в «высшем

ведении»; нравственные принципы тем же путем должны были разрешиться в духовное единение с Логосом, имеющим свою деятельность в мире, со времени его происхождения, благоустройство человеческого блаженства, и уже после того раскрываться, возвышаться и облагораживаться. Эта схема учения Оригена была, кажется, средоточным пунктом всей его системы, которую в настоящее время затрудняются начертать в полном составе, по причине утраты многих сочинений Оригена. В ней находят себе объяснение все пункты его догматического и нравственного учения, представляющиеся ныне в фрагментарном и разбросанном виде. В ней значение Оригена как богослова-философа, христианского мыслителя, для своего времени и последующего.²¹⁴

§ 52. Несколько фактических подробностей из гомилий Оригена: анализ II беседы на книгу Левит, V беседы на книгу Бытия и беседы на слова Иеремии 11:21

Изложенные общие замечания подтвердим обзором некоторых частных в его проповедях. Так как проповедь Оригена постоянно вращается в сфере объяснения отдельных стихов священного писания и так как толкование последних неизменно, по указанной выше схеме, касается грамматически-исторического, нравственного и мистического (аллегорического и аналогического) смысла библейских текстов, то будет вполне достаточно указать для образца два-три места из бесед, которые или в целом, или по частям представляют в себе все три вида его толкования. Начнем с беседы, в которой совмещаются все три способа объяснения. Вторую гомилию на книгу Левит оратор начинает описанием иудейских обрядов при жертвоприношениях и потом, объясняя их значение, говорит о том, какое различие между жертвенными дарами «человека едина» (Лев. гл. I) «души едины» (гл. II), первосвященника, синагоги, правителя и одной души из земного народа (*animaе ех rorulo terrae*)». ²¹⁵ «Человек един, объясняет он, приносит Богу в жертву тельца, тогда, когда он препобеждает свою плотскую гордость. Он приносит овцу, когда исправляет неразумные движения своего сердца, – козла, когда препобеждает свое влечение к сладострастию. Он приносит в жертву и двух голубей, если не живет уже сам собою, а также внутренне соединился духом своим с Богом, как целомудренно живет вместе пара голубей. И двух птенцов голубиных приносит он, так как понимает тайну, заключающуюся в словах: очи невесты были подобны падению вод, а шея – шее горлицы (песнь песней I). Таковы дары, которые приносит человек. Гораздо скуднее дары «души», ибо душа не имеет ни тельца, ни козла, ни овцы, которых она могла принести Богу, ни горлиц или двух птенцов голубиных. Она не имеет ничего кроме пшеничной муки, из которой готовит и приносит пресный хлеб, испеченный в печи,

или на сковороде (in sortagine), или на тагане (in craticula) смешанный с елеем.²¹⁶ Под тем, что здесь названо «душою», говорит Ориген, кажется нужно разуместь того человека, которого Павел называет душевным человеком. Ибо он говорит о нем (1Кор. 2:14): «душевен человек не приемлет яже суть духа Божия». Но этот человек, названный «душою», не может приносить Богу всего, так как не может всего испытать, и приносит Ему только муку и пресные хлебы, т. е. ту простую жизнь, какою она является в хлебопашестве, мореходстве, или в других подобных обыкновенных житейских занятиях. Да и эту жертву свою, эту простую пшеничную муку, он приносит Богу смешанную с елеем. Ибо всякая душа нуждается в елее Божественного милосердия. После некоторых дальнейших толкований проповедник переходит к объяснению «о первосвященнике», из которого мы приведем следующие слова. «Все это, говорит Ориген, доселе предложенное, сказано вообще. Теперь же мы побеседуем еще об одном смысле сказанного. Сказано: аще архиерей помазанный согрешит, во еже людем согрешити, да приведет о гресе своем тельца от говяд непорочна Господеви (Лев. 4:3). В Божественных законах содержится в одно время и устрашение и милосердие. Таким образом, никто не обеспечен от греха и не освобожден от возмездия за грех, даже сам первосвященник, который помазан, который возжигает священный огонь на алтарях божественных, который приносит Богу дары и жертву священную, который служит посредником между Богом и людьми, – даже он не свободен от грехопадения. Но смотри на милосердие Бога и учись познавать его, как учит тому Павел, говоря в послании (к Евреям 5:1): «всяк первосвященник, от человек приемлем, за человеки поставляется на службы яже к Богу, да приносит дары и жертвы за грехи». И немного ниже (Евр. 7:28): «закон поставляет человеки первосвященники, имущие немощь», чтобы они могли приносить жертвы как за себя, так и за других людей Отсюда ты видишь как точно все взвесила премудрость Божия. Vides ergo dispensationem divinae sapientiae. Он поставляет священников не таких, которые вовсе не могут согрешать, – такие не были бы людьми, – а таких, которые в

состоянии подражать Тому, Кто никогда не соделал греха, и приносить жертву как за грехи людские, так и за свои. *Sacerdotes statuit, non eos, qui omni modo peccare non possent, alioquin non essent homines, sed eos, qui imitari quidem debeant illum, qui peccatum non fecit.* Достоин замечания здесь то, что священник этот сознает и исповедует грехи свои. Кто не убежден в своей немощи и не раскаивается в своей греховности, тот никогда не исправится. А кто сам чувствует укоризны своей совести за свои грехи, тот легче может и простить грешникам. Какой дар требуется от первосвященника за грех? Телец для жертвенника всесожжения. Далее мы видим, что первосвященник приносит тельца, то как священный дар (*pro munere*), то за грех (*pro peccato*). Приносимое как дар все сожигается на жертвеннике, а приносимое за грех сожигается вне святилища с кожей, и с мотылы и со утробой, на жертвеннике же сожигаются только жир и почки». Эта часть беседы содержит в себе объяснение буквального смысла. Затем проповедник переходит к объяснению мистическому, именно мистико-аллегорическому. «Хотя выше наших сил и наших способностей, говорит он, уразуметь это должным образом, однако я попытаюсь сделать это. Не узнаешь ли ты в этом тельце самого Христа, о котором Павел говорит (Еф. 1 гл.), что Он своею кровью принес мир не только тому, что на земле, но и тому, что на небе; что на небе Он принес мир не как жертву за грех, а как дар; на земле же, где от Адама до Моисея царствовал грех, Он был предан за грех. *Vide ergo, ne forte Jesus, quem Paulus dicit pacificasse per sanguinem suum non solum qui in terris, sed et quae in coelis sunt, idem ipse sit vitulus, qui in coelis non pro peccato, sed pro munere oblatus est, in terris autem ad Adam usque ad Moysen regnavit peccatum, oblatus sit pro peccato.* Я думаю объяснить это так, что вне святилища, вне того святилища, которое видел Иаков, совершалось сожжение это, вне того небесного жилища ангелов Божиих, о которых написано в Бытии».²¹⁷ Эта часть беседы представляет объяснение мистико-аналогическое; далее следует толкование мистико-аллегорическое. «Вне этой небесной тверди то, на чем мы живем, эта земля, на которой Христос пострадал, как

человек. А когда говорится: вместе с внутренностями было сожигается и мотыло, то это образно обозначает человеческое тело в сравнении с небесными телами. Ибо оно есть земля и взято из земли. И то мотыло, которое для оплодотворения фигового дерева кладется к корням его, что иное означает, как не тайну полученного чрез тело ощущения? Здесь отнюдь нет недостатка в таинственном значении. Ибо хотя Он принял зрак раба, однако в Нем жила полнота Божества. Конечно думать и говорить так отважное дело, замечает проповедник, но так как постоянно нужно смысл верующих возводить к более высокому, то и тельца синагоги нужно рассматривать с этой точки зрения. По нравственному же объяснению тот первосвященник может означать стремление к благочестию и религиозности, которое в нас самих в силу молитв и прошений, приносимых нами Богу, так сказать, утверждает священство. Как скоро совершит какой-нибудь грех этот священник, он влечет ко греху и целый народ. Если путеводитель в добрых делах, внутренний смысл, направлен к худому, то мы вообще не можем делать ничего хорошего. Чтобы улучшить его, для этого требуется не какой-либо иной жертвенный дар, а именно откормленный телец. «Если согрешает князь, говорится (Лев. 4:22, 23), то он должен принести в жертву козленка». Под этим князем можно разуместь наш разум – *princeps iste potest videri vis rationis, quae intra nos est*. Сделает он какую-либо погрешность – и нас заставит поступить не разумно, и мы должны бояться исполнения над нами изречения Спасителя: «вы соль земли: если соль сделается негодною, то она уже не имеет цены, выбрасывается за ворота и попирается ногами людей». Так и с жертвенным даром разума. Но и душа едина, говорится (Лев. 4:28), если она согрешила, да приносит козу» – по тому упомянутому выше распределению жертв. (Доселе опять толкование морально-мистико-аллегорическое). Но может быть слушатели скажут: древним было легче, чем нам, ибо тем прощался грех, если они только приносили жертву, как-то требовал обычай. А у нас отпущение грехов собственно одно, которое получается чрез крещение. После него нет места милосердию и прощению. Но для христианина, за которого умер Христос, прилична более

строгая дисциплина – *deceat quidem districtiois esse disciplinae christianum, pro quo Christus mortuus est*. За тех приносились овцы, козлы, волы и мука пшеничная, а за тебя принесен Сын Божий и после этого ты еще будешь потворствовать греху? Однако это не должно тебя ввергать в отчаяние, а напротив, должно влечь к высшей ревности по добродетели. Ты слышал, какое большое число жертв приносилось за грех в Ветхом Завете; теперь послушай, какие отпущения грехов даются в Евангелии. Первое есть крещение во отпущение грехов. Второе есть отпущение ради смерти мучеников. Третье является плодом милостыни. Ибо Спаситель говорит (Лк. 2:41): «от сущих дадите милостыню, и се вся чиста вам будут». Четвертое бывает тогда, когда и мы прощаем грехи нашим братьям. Ибо Господь говорит (Мф. 6:14): «аще отпускаете человеком согрешения их, отпустит и вам Отец ваш небесный». Он же учит нас молиться: «остави нам долги наши, яко же и мы оставляем должником нашим». Пятое отпущение грехов получаем мы тогда, когда отвращаем грешника от его злых путей, ибо так учит священное писание (Иак. 5:20): «отвративый грешника от заблуждения пути его, спасет душу от смерти и покроет множество грехов». Шестое прощение грехов истекает из обилия любви, как говорит Сам Господь (Лк. 7:47): «глаголю ти, отпускаются грехи ея мнози, яко возлюби много», и Апостол говорит (1Пет. 4:3), что любовь покрывает множество грехов. Есть еще седьмое отпущение грехов, хотя и трудное и тяжелое; оно дается тогда, когда грешник оmyвает ложе свое слезами и эти слезы день и ночь служат для него хлебом, и когда он не стыдится исповедать пресвитеру Господню грехи свои и искать в этом целительного средства. Так исполняется то, что говорит апостол Иаков (5:15): «болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя и да молитву сотворят над ним, помазавше елеем во имя Господне, и молитва веры спасет болящего и возставит его Господь и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему». Непосредственно за этим Ориген снова берется за прерванную нить своей аллегории. «Таким образом, продолжает он, если ты получил крещение во отпущение грехов, то ты принес тельца, ибо крестился в смерть Христа.

Если ты претерпел мученичество, то принес козла, ибо препобедил первовиновника греха – диавола. А если ты давал милостыню и был милосерд к бедным, то ты принес на священный алтарь жирные внутренности. Когда ты от сердца простил своему брату его грех и одолел кипение гнева и усмирил твой дух кротостью и простотою, то будь уверен, что тогда ты принес в жертву овна, или ягненка. А когда день и ночь ты провел в поучении заповедям закона Господня, если отвратил грешника от грехов его, призвал его после отложения злобы к простоте голубя, привел его в общество святых, подобно тем горлицам, тогда ты принес в жертву пару горлиц и двух птенцов голубиных. А если твое сердце переполнено тою любовью, которая выше веры и надежды, так что любишь своего ближнего как себя самого, по слову Писания: «больше себя любви никто же иметь, аще кто душу свою положит за други своя», познай тогда, что ты принес в жертву пшеничный хлеб, испеченный в елее любви без всякой закваски злобы и коварства, в пресном хлебе простоты и истины. А если ты сильно огорчен, исполнен слез и жалоб, измождил свое тело, иссушил свои кости постом и воздержанием всякого рода, тогда знай, что ты принес пшеничную муку, испеченную на сковороде, или в печи. И таким образом по Евангелию ты будешь приносить более истинные и лучшие жертвы, чем какие был в состоянии приносить по закону Израиль».

Эта почти в полном виде приведенная гомилия представляет наглядное изображение особенностей способа проповедей Оригена. Мы видели, как оратор слова Левит. 4:3 ст. сначала рассматривает просто по его историческому содержанию и, выходя из буквального смысла слов, дает ему целесообразное назидательное объяснение. Но затем он тотчас переходит к довольно искусному аллегорическому объяснению еврейских жертв (телец был для него сначала «плотскою гордостью», а потом он означает «принесенного в жертву Христа») и обрядов при жертвоприношениях. Он сам считает свою аллегорию слишком смелою, но оправдывается неизбежною обязанностью из бесплодных, по-видимому, для назидания при историческом объяснении слов текста извлекать

высший смысл. Его рассуждения об отпущении грехов в христианстве в противоположность законам иудейства вполне уместны. Для христиан того времени, еще постоянно устремлявших свои взоры на Ветхий Завет и на иудейские учреждения, и державшихся того убеждения, что все христианское только в другом виде должно находиться и в иудействе – подобные объяснения Оригена были и назидательны, и целесообразны. Впрочем Ориген редко останавливается на нравственных применениях с такою продолжительностью, как в изложенном месте. Эта гомилия показывает также, как Ориген, то искусно и метко, то не совсем кстати цитирует места св. Писания. Наконец она дает и одно из доказательств того, что мораль Оригена не только очень строга, но также имеет в виду внешние покаянные упражнения.

Каким образом Ориген обращается в своих беседах с теми местами св. писания, которые он называет камнями преткновения и соблазнами, показывает между прочим его 5-я гомилия на книгу Бытия – о Лоте и его дочерях. Проповедник отчасти извиняет грех Лота и его дочерей и в мистически-аллегорическом изъяснении находит смысл этого факта, который сообщается св. Писанием без какого бы то ни было порицания. Гомилия начинается рассказом о посольстве ангелов к Лоту и соответствующим нравоучением. «Были посланы ангелы, чтобы наказать жителей Содома. Но сначала они должны были спасти Лота за его странноприимство... Услышите об этом вы, избегающие странных, как врагов. Лот, живя в Содоме, никаких других добрых дел не сделал, и лишь за гостеприимный прием чужестранцев избег огня и жупела. В дом, открытый для странников, пришли ангелы; а в жилища, закрытые для них, проник огонь». Затем оратор объясняет, что Лот занимает так сказать средину между добродетельными и безбожными. Это потому, что он поселился в таком греховном городе, как Содом. Некоторые думают, что Содом, до согрешения жителей его, был подобен раю, вследствие чего Лот и поселился в нем, – но Ориген опровергает это мнение. Затем он снова возвращается к Лоту и считает его и его жену лицами аллегорическими. «Ибо разве велико было преступление в том,

что жена Лота, взволнованная и уstraшенная, оглянулась на пожар? И было-ли бы в таком случае соразмерное отношение между виною и наказанием? Здесь, как и во многих других местах, признать грамматически-исторический смысл Ориген находит невозможным, неприличным. Но так как закон духовен и все, что было с древними, происходило прообразовательно и иносказательно, то Лот, который не оглянулся назад, знаменует высшую духовную разумность, между тем как жена его есть образ плоти. Плоть всегда стремится ко греху, всегда, даже когда душа стремится к своему спасению, озирается назад и ищет своих удовольствий. *Caro est enim, quae respicit semper ad vitia, quae, cum animus tendit ad salutem, illa retrorsum respicit et voluptates requirit.* Соляной столб указывает здесь, кажется, на неразумие женщины, так как соль означает мудрость, которой недостает женщине». Затем проповедник обращается к проступку Лота и его дочерей. «Едва ли кто может настолько извинять Лота, чтобы считать его совершенно не виновным. Однако я не считаю его и виновным в такой мере, в какой могут обвинять его иные. Ибо он лишил своих дочерей невинности не хитростью и не насилием, а вследствие того, что был сам обольщен обманом. К тому же обольщение это едва ли бы имело успех, если бы он был в состоянии трезвости. По этому он, кажется мне, отчасти виноват, но отчасти заслуживает и извинения, именно настолько, насколько он был чужд разнузданной страсти и сам не искал удовлетворения её, равно как и на желание дочерей не добровольно согласился. В некоторой степени, кажется мне, даже само писание оправдывает Лота, когда говорит: «Он не знал ничего о том, ни когда спал с ними, ни когда встал». Но этого нельзя сказать о дочерях его, так как они намеренно лукаво обманули своего отца. Он был настолько не трезв, что ничего не помнил. Смотрите, до чего доводит пьянство, смотрите, какой позор проистекает от нетрезвости! Послушайте и остерегитесь вы, которые не только поbлажаете пороку, но и делаете из него обычай. Пьянство обмануло того, кого Содом не мог обмануть. Тот, кого серный пламень не сожeг, сожигается пламенной страстью женщин. Таким образом Лот хитростью, а не по доброй

воле был обманут (*arte, non voluntate deceptus*). Поэтому он занимает средину между грешниками и праведниками, на что, между прочим, указывает и то, что он отделился от Авраама и водворился в Содоме. Но и поступок дочерей, мне кажется, нужно рассматривать с большою внимательностью. И они кажутся мне не совсем заслуживающими обвинения. Ибо Писание ясно сообщает, о чем они между собою говорили. «Наш отец, говорили они, стар и никто же есть на земли, иже внидет к нам... преспим с ним и восставим от отца нашего семя» (Быт. 19:31–37). Отсюда открывается, что дочери Лота слышали нечто о кончине мира чрез огонь, но по причине невежества не знали, что кроме опустошенной огнем страны Содома есть еще много на земле не сожженного пространства. Они слышали, что в конце мира земля и все стихии будут уничтожены огнем (*decoquenda*). И вот они видят серный пламень, видят все опустошаемым. К тому же мать их погибла, и так как им пришло в голову, что снова наступили времена Ноя, то и подумали, что только они с своим отцом сохранены для продолжения человеческого рода. Они, по этому, охотнее решились на меньшее преступление, чем большее – утратить надежду на потомство чрез сохранение целомудрия. К тому же они не повторили преступления». Затем оратор дает следующее нравственное применение: «Ужасаюсь высказать, что я чувствую; я боюсь, что нецеломудрие их было целомудреннее целомудрия многих. Пусть жены испытают себя и спросят, для того ли только они вышли замуж, чтобы рождать детей, и воздерживаются ли они после зачатия. Те обвиняются в нецеломудрии; но они, после того как зачали, не ищут снова объятий мужа. Между тем, некоторые женщины (мы не на всех указываем, а некоторых) – я сравню их с бессловесными животными – подобно зверям без различия и не переставая ищут лишь удовлетворения своей похоти. Но даже звери, лишь только они зачали, не совокупляются». Далее следует новое оригинальное аллегорическое рассуждение. «Я знаю некоторых, которые Лота понимают в отношении к лицу Христа, а дочерей его – как образ двух Заветов. Но тот, кто знает, что говорит Писание об Аммонитянах и Моавитянах, которые происходили

от племени Лота, не легко согласится с таким мнением. Ибо как можно относить ко Христу то, что было с теми – что они не входили в храм до третьего и четвертого рода? Я, напротив, вижу в Лоте образ закона. Под его женою разумею я тот народ, который после избавления своего из Египта и от преследования Фараона, как бы из пламени Содомы, стремился однако к египетским котлам с мясом и к луку и огурцам, и который, оглянувшись назад, погиб в пустыне». Защитивши аллегорический способ объяснения вообще, оратор продолжает: «Лот после того взошел на гору и жил там со своими двумя дочерьми в пещере. Это значит: закон возвысился, когда он, благодаря построенному Соломоном храму, был украшен, когда появился дом Божий, дом молитвы, который однако безбожные превратили в вертеп разбойников. Лот, повторяю, жил в пещере с своими двумя дочерьми. Из них одна знаменует Иерусалим, а другая – Самария. Дочери Лота хотят насадить плотский род и наполнить вселенную бесчисленным потомством. Они, поэтому, заставляют упиться своего отца до самозабвения, это значит, что они теряют свой духовный смысл и руководятся только плотским смыслом. Поэтому они и зачали, и родили таких сыновей, которых отец и не желал, и не мог признать. Однако отнюдь не было согласно с законом, чтобы такие сыновья родились плотски; но только тогда, когда закон был усыплен, могло произойти такое потомство, которое не могло входить в церковь Божию». Это, говорит Ориген, есть аллегорическое значение Лота, его жены и дочерей. Но невозможно из этой истории, по его мнению, извлечь «нечто и более священное». Подобных не в меру изысканных и натянутых аллегорических толкований можно бы привести еще несколько.²¹⁸ В виду приведенных примеров аллегорий Оригена, нельзя удивляться тому, что язычники, как например Порфирий (в своем сочинении «contra christianos») смеялись над христианами. «Христиане, говорит Порфирий, детски-наивно обходятся с писаниями иудеев; и когда в них нет смысла и разумного объяснения, они находят себя вынужденными давать натянутые толкования, не имеющие с ними никакого сродства и также мало годные для объяснения темного, как и для чести их изобретателей. На то,

что Моисей написал простыми обыденными словами, христиане смотрят как на имеющее яко бы небесное происхождение, как на заключающее в себе образы, загадки и великие тайны. Их напыщенный смысл и слабый разум хочет нас уверит, что в таких речах заключаются чудные глубины. Эти смешные объяснения обязаны своим происхождением человеку, которого в молодые годы моей жизни я видел во главе ученых. Я имею в виду Оригена, который заслужил такое громкое имя между христианскими учителями».²¹⁹ Впрочем красноречие Оригена сам Порфирий вообще хвалит. Он именно говорит: Cum enim (Origenus) Ammonii, qui aetate nostra in maximo fuit pretio, auditor esset, plurimum in eloquentia et disciplinis omnibus apud eum magistrum progressus est. Своей мистико-аллегорической манеры проповедник не покидает даже в заключениях своих проповедей, где, по-видимому, не должно быть места чему-либо другому, кроме простого христианского нравоучения. В заключении беседы о Лоте и его дочерях он говорит: «Не оставь без внимания, слушатель мой, того, что я сказал выше о нравственном смысле этой истории! Старайся и ты избежать земного пламени и пожара и подняться на высоту познания (ad scientiae altitudinem – христианского гнозиса), как бы на вершину горы! Берегись, чтобы и тебя не соблазнили и не взяли в плен те две сестры, пустое тщеславие и его старшая сестра – надменность, которые никогда тебя не покидают и поднимаются с тобою на высоту горы! Смотри, чтобы те дочери тебя не напоили и не усыпили и не заключили бы тебя, потерявшего способность чувствовать и мыслить, в свои объятия! Они называются нашими дочерьми, потому что не отвне к нам приходят, а из нашей внутренней природы и из поступков наших происходят. Поэтому особенно берегись, как бы тебе не родить от них сыновей; ибо все те, которые от них родятся, не войдут в церковь Господню. Если ты хочешь рождать, то рождай в духе, ибо «кто сеет в духе, тот пожнет от духа жизнь вечную». Если ты хочешь обнимать, то обнимай премудрость и её называй своей сестрою, чтобы и она сказала о тебе: «кто исполняет волю Отца моего небесного, тот мой брат и моя сестра и моя мать» (Мф.

12:50). Эта премудрость есть Христос наш Господь, которому слава и держава во веки веков. Аминь».

Следует, впрочем, сказать, что не все мистико-аллегорические толкования Оригена так изысканны, как в приведенных примерах. Вот образец тех же толкований лучшего достоинства. Во 2-й гомилии на книгу Бытия (которая отчасти имеется еще на греческом языке) проповедник говорит о построении Ноева ковчега. «Попытаемся, после молитвы тому, кто один может снять покрывало с Ветхого Завета, говорит проповедник, отыскать духовный смысл повествования о величественном построении ковчега. Я полагаю, насколько мое слабое разумение достаточно, что потоп, который, в конец погубил тогдашний мир, есть образ кончины мира. Сам Господь указал на это в словах (Лк. 17:26, 27): «как было во времена Ноя, так будет и во дни Сына человеческого. Тогда ели, пили, женились и посягали, до дня, когда Ной вошел в ковчег и пришел потоп и потопил всех их». Здесь он ясно указывает, что потоп, который был, и конец мира, который еще будет, имеют один и тот же вид. Как тогда дано было повеление строить ковчег и взять туда не только сыновей и своих присных (*proximos*), но и различного рода животных, так и нашему Ною, единому праведному и единому совершенному, Господу Иисусу Христу, сказано (*dictum est*) Отцом Его, чтобы он строил ковчег из деревьев четырёхугольных и дал ему размеры, наполненные небесными святынями (*sacramentis*). И он соорудил ковчег и построил в нем клетки, в которых должны были помещаться различные звери. Таким образом народ, который спасается в церкви, подобен тем людям и зверям, которые были спасены в ковчеге. И так как не все одинаково заслуживают спасения и не все в равной мере успевают в вере, то ковчег тот не одну комнату имеет, но в нем нижний ярус разделен на два отделения, а верхний – на три, а кроме того каждое помещение еще отделяется от других, чтобы показать, что, хотя в церкви все содержат одну веру и принимают одно крещение, однако не все занимают одно место, но каждый по мере своих сил. Те именно, которые живут по премудрости совершенных и не только могут владеть собою, но и других обучают, – а таких

немного найдется, – указываются в тех немногих, которые спасаются с самим Ноем и в непосредственной с ним близости; так и Господь наш Иисус Христос, наш истинный Ной только немногих имеет в своей непосредственной близости, только немногих чад и знаемых, которые способны понимать призыв Его быть участниками в его премудрости. Это те, которые поднялись на самую высшую ступень, в самый верхний ярус ковчега введены. Впрочем множество неразумных животных и даже зверей принято также в ковчег, в нижний этаж, – это те по большей части, грубость которых еще не смягчена сладостью веры. Несколько выше этих находятся те, которые, хотя еще мало умудрились, однако большею частью сохранили простоту и невинность. А поднимаясь по ступеням жилищ все выше, мы достигаем, наконец, Ноя, что в переводе значит – покоя, или праведного, который есть Иисус Христос. К древнему Ною, конечно, не может быть вполне применено то, что отец его Ламех (Бытия 5:29) сказал о нем, как о миротворце; это название лучше применяется к «духовному Ною», ко Христу, который воистину принес человечеству мир». – Этот отрывок именно тем замечателен, что в нем с особенною ясностью члены церкви разделяются на три класса: плотных, нравственных (душевных) и духовных (совершенных). Только последних он считает достойными быть близ Христа. Просто нравственные должны довольствоваться более низменным положением. Увлечение ли аллегорией привело его к этому не совсем правильному разграничению, или предвзятая уже мысль была источником и самой аллегории?²²⁰

Что в священном писании содержится много невозможного и невероятного и что это касается и Нового и Ветхого Завета, и законов ветхозаветных, и заповедей новозаветных, и учения и исторических рассказов, Ориген старается подтвердить многочисленными примерами. Все, говорит он, что рассказывается в книге Бытия о сотворении мира, о грехопадении, о суде Божиим в саду Эдемском, только тогда получает истину и смысл, когда толкуется нравственно и мистически. Из Моисеевых законов большая часть, если понимать их буквально, или нелепы или невозможны для

исполнения. Нелепо например запрещение есть коршуна, так как никто и без того не сделает этого, исключая разве крайней необходимости; к тому же еще никогда люди не могли поймать грифа (Gryphus) (здесь очевидно Ориген обыкновенного коршуна смешивает с баснословным грифом). Между тем законодатель запрещает есть его. Нелепа также заповедь – убивать детей, не обрезанных в восьмой день после рождения. Никогда не происходившим в действительности Ориген считает рассказ о Саре и Авимелехе. «Ибо какое назидание давал бы нам – читателям рассказ о таком патриархе, который не только обманывал Авимелеха, но и допустил до позора жену свою? как могла бы назидать нас такая жена, которая была предоставлена позору по милости презренной уступчивости своего мужа? Пусть думают так иудеи и те, которые подобно им, держатся буквы, а не духа». То, что рассказывается о египетских бабках повивальных, он равным образом не признает за действительно бывшее.²²¹ Невероятно, что Иисус по приказанию Бога и Моисея написал на камне все Второзаконие,²²² так как израильтянам пришлось бы долго стоять в ожидании, пока будет вырезан на камне весь закон, и так как это вообще невозможно. – Подобным образом Ориген рассуждает и о некоторых евангельских рассказах. «Ложь» (mendacium), говорит он,²²³ то, что Иоанн рассказывает про Господа, который сказал своим ученикам: если вы имеете веру, то не только сделаете то, что я сделал, но и больше того сделаете. Ибо где ученики сделали большее? Есть ли что больше воскрешения мертвых? А когда апостолы сделали больше этого (пусть даже Павел воскресил Тавифу)? – Совершенно неразумны при буквальном понимании, заповеди: «Никого не приветствуй на пути»; подставляй и левую ланиту тому, кто ударил тебя в правую; ибо всякий не искалеченный ударяет правою рукою по левой ланите. Почему нужно вырывать правое око, если у каждого два глаза? и так далее. Истинный смысл всего этого духовный, говорит Ориген; а если нельзя устранить противоречия, заключающегося в буквальном смысле, то лучше отказаться от евангельской веры, как от не духовной. – Для самого поверхностного взгляда ясно, как неправильны и отчасти основываются на непонимании

многие такие возражения Оригена. И если не принять во внимание основные принципы Оригеновского способа толкования Писания, то трудно было бы себе объяснить, как мог этот даровитейший человек допускать такие странные и по истине чудовищные объяснения.

Для более непосредственного знакомства с проповедями Оригена приводим одну (если не самую слабую, то самую краткую) из них в полном её составе и виде.²²⁴

«Гомилия на слова Иеремии: Аз насадих вы виноград плодоносен, весь истинен: како превратился еси в горечь, виноград чуждый (Иер. 11:21–22).

Бог смерти не сотворил и не веселится Он о гибели живых. Ибо все создал для того, чтобы оно существовало; и целы роды мира, и нет в них яда губящего; нет царства ада на земле (Прем. 1:13–14). После сего речения немного далее говорится о том, откуда вошла смерть: Завистью диавола смерть вошла в мир (Прем. 11:14). Итак все наилучшее в нас сотворил Бог; а порочность и грехи создали мы сами. Подобно сему и в настоящем чтении пророчества (Иеремии) Бог, как бы недоумевая, говорит имеющим в душе горечь, противную той сладости, которою снабдил её: как ты превратился в горечь и сделался виноградником иным? Значение же этих слов таково: хромым не создал Бог, а всех сотворил с ногами прямыми; какая же была причина тому, что многие захромали? Бог сотворил все члены здоровые; по какой же причине некоторые из них немощны и негодны? Не одного первого человека, но и всякого человека душа создана по образу Божию. Ибо изречение «сотворим человека по образу и по подобию нашему» простирается на всех людей. И как образ Божий в Адаме старше того образа перстного, который он принял на себя, когда согрешил: так и во всех человеках оный образ старше сего худшего образа. Если же мы, будучи грешными, приняли на себя образ перстного человека, то посредством покаяния воспримем образ и небесного (Христа), по которому создана тварь. Ведь нас грешных обличает слово Бога: «как ты превратился в горечь, и сделался виноградником иным? Ибо я насадил тебя, как виноградник плодоносный и весь добротный».

И прежде мы сказали, и теперь для вящего понимания повторяем, что Бог насадил виноградник хороший, то есть, душу дал праведную, но сама она развратилась, противясь воле Создателя своего. Я насадил тебя, виноградник плодоносный, и весь добротный, не частью добротный, частью же с изъяном, а весь добротный. Как же ты переиначился, когда я всего тебя создал виноградником добротным? Как ты превратился в горечь, и стал виноградником совершенно иным?

После сего следует (у пророка): если ты умоешься нитрон и подбавишь мыльного былия; останешься грязен по причине беззаконий твоих, предо мною, говорит Господь. Ужели подумал бы кто, что надобно только взять мыльное былие, вырастающее из земли, и умыться отстоем его, чтобы очистить душу от грехов? Нет, вся сила – в слове Божиим, глаголющем душе, обратившейся в горечь и сделавшейся виноградником иным. Надобно знать, что это слово имеет всякую силу и такую крепость, что может очищать пороки, и загрязненному возвращать прежнюю цветность. Ибо живо слово Божие и действительно, и острейше есть паче всякого меча обоюду острого (Евр. 4:12). В этом слове есть и тот нитр, и то мыльное былие, коими очищаются нечистоты. Впрочем не всякий грех исцеляется им, будь в нем нитр, будь в нем мыльное былие: напротив, есть грехи, кои не омываются ни тем, ни другим. По сему-то сказано душе, воображающей, что она может омыться нитром и мыльною травой: «аще умыешися нитром и приложиши себе травы мыльные, порочен еси в беззакониях твоих предо мною, рече Господь Бог». Как некоторые язвы излечиваются пластырем, а иные елеем, другим же нужны перевязки, а есть и такие язвы, о коих сказано: несть пластыря приложить, ниже елеа, ниже обязания, земля ваша пуста, гради ваши огнем пожжени (Исаия 1:6, 7): так есть такие грехи, которые марают душу, и для очищения их человек нуждается только в слове, что с мыльным былием. Но есть и такие грехи, которые врачуются иначе, потому что нельзя сравнивать их с маранием. Посему Господь скверну сынов и дочерей Сионских, и кровь Иерусалимску очистит от среды их духом суда, и духом зноя (глава 4:4). Если ты только замарался грехом, то омоет

Господь нечистоту твою, как нечистоту сынов и дочерей Сиона; а если грехи у нас смертные, то не можем мы очиститься ни нитром, ни мыльным былием, тогда нам надобен суд, надобен огонь.

Посему Иисус крестит, – кстати припоминаю речение, – Духом святым и огнем (Луки 3:16), не всякого Духом святым и огнем, а святого Духом святым, согрешившего же после уверования и принятия Духа святого очищает огнем. Блажен, кто крещен Духом святым, и не нуждается в крещении огнем. А нуждающийся в крещении огненном убог. Иисус же имеет то и другое. Ибо изыдет жезл из корене Иессеова, и цвет от корене его взыдет (Исаии 11:1), жезл для наказуемых грешников, цвет для праведников. Равным образом, Бог есть огонь поддающий и свет: огонь для грешников, свет для праведных и святых. Еще: блажен участвующий в воскресении первом, то есть сохранивший крещение Духа святого. Но кто спасается во втором воскресении? Крещаемый огнем тем огнем, который испытает его и пожжет дрова, сено и хворост. После всего этого сказанного, прилежно читая слова Писания, сложим их в сердце своем, и потщимся сообразовать с ними жизнь свою, да очистившись пред исходом, сколько можем, и приготовивши дела свои к исходу, будем взяты на небо со святыми, и спасемся о Христе Иисусе, которому слава и держава во веки веков. Аминь».²²⁵

§ 53. Общие замечания о значении Оригена в истории проповеди

Эти постоянные и неизбежные в каждой проповеди изыскания аллегорического смысла священного писания, нередко слишком натянутые и часто неправильные, были бы утомительны для читателя и слушателя, если бы, сами по себе свидетельствуя о замечательной силе мысли, изобретательности и блеске остроумия проповедника, они не перемежались рядом отдельных, иногда прекрасных мыслей, то догматических, то, чаще, нравоучительных. Проповедник помнит, что в проповеди он несет «служение не изъяснения священного писания, а назидания церкви», и потому часто обращается к нравоучению, хотя и не в такой мере часто, как этого можно пожелать от проповеди. Это нравоучение содержится в проповедях Оригена и в виде объяснения нравоучительного смысла слов священного писания, и в виде отдельных эпизодов, независимо от толкования текста. Мы уже указали раньше несколько примеров его нравоучений. Приведем еще несколько, но уже таких, которых нельзя ставить в упрек проповеднику. Вот он объясняет первые стихи 1-й гл. 1-й кн. Царств. «Бысть человек от Армафема. Почему сказано человек? Потому, что слово Божие понимает здесь не всех нас, рабов греха, а одного праведника. Один праведник достоин назваться в полном смысле слова человеком. А мы постоянно переходим от скорби к радости, от беспокойства к равнодушию, от забот о наших духовных интересах к исканию богатств и славы. Диск Луны не так изменчив, как наше сердце, предающееся бесчисленным страстям. Только один праведник всегда один и тот же; он так сказать участник Божественной неизменяемости, в нем одна мысль, одна воля, одно чувство, – совершенное единство как в его лице, так и в жизни». Мысли прекрасные, хотя и мало имеющие отношения к объясняемому тексту. «Бысть человек от горы Ефремли. И так праведник не из долины, не из какого-либо низменного места, но – с горы, с высоты, т. е. от Бога. Праведник этот называется Элкана – что

значит «владение Божие». И точно, человек, который не двоится, постоянен в добре, есть владение Божие, а не дьявольское. Писание добавляет, что Элкана имел двух жен – Анну и Фенеллу. Фенелла значит обращение, Анна – благодать. И так, кто хочет стать владением Божиим, тот должен соединить этих двух супругов и достигать обращения к добру посредством благодати. Плодом этого двойного брака будут дела правды и святости». «Когда тело получает рану, когда в нем повреждается кость, или нервы разрываются, то довольно одного часа, одной минуты, чтобы все это случилось. Как медленно, напротив, выздоровление! Какой тогда бывает ряд болезней и страданий! Образуются опухоли на месте раны и все тело приходит в болезненное состояние. А когда та же рана и тот же излом возобновляются и на том же месте: какая мука в продолжение всего лечения! Так и душа: каждый раз, когда грешит, получает рану, ибо грехи – те же стрелы и мечи, и также ранят. Душа не только подвергается действию этих стрел, она испытывает также и перелом ноги, когда запутывается в расставленные ей вражеские сети. О, если бы мы могли видеть, как наш внутренний человек получает язвы чрез каждый грех и в каком месте он разможен дурными беседами! Ибо и самые мечи ранят не так сильно, как язык. И так душа уязвлена языком, уязвлена мыслями и дурными желаниями, она разбита и расстроена делами греха. Если бы и могли видеть все это и чувствовать мучения души уязвленной, – верно мы противились бы греху до самой смерти. Но одержимые демонами или помраченные умом не чувствуют своих ран. Алчное желание мирских благ и упоение, с которым мы предаемся порокам, мешают нам понимать, какое страшное опустошение производит грех в нашей душе».²²⁶

Над всем этим разнообразным учением экзегетическим, догматическим, нравоучительным, перемешанным, как мозаика в проповедях Оригена, иногда рельефно обозначается одна возвышенная, истинно-проповедническая тенденция: взгляд на религию Иисуса Христа как на основное начало всей жизни человека во всех её направлениях, которое должно развиваться во всей деятельности человека, возвышать её и усовершенствовать,

так сказать одухотворить всю земную жизнь человечества. Он постоянно напоминает христианам о святости и высоте их звания, ведет постоянную войну со всем, что может омрачить чистоту души, созданной по образу Божию и воссозданной Христом. Целью всех его рассуждений служит внутренний человек, которого проповедник старается образовать своими наставлениями, сделав внутреннее единение верующей души с Богом навсегда непоколебимым основанием нравственной деятельности. Постепенное восхождение от плоти к духу, перерождение из человека плотского в человека духовного, созданного в правде и преподобии истины – такова суть нравоучения Оригена. Внешняя праведность сама по себе не имеет цены, если не служит выражением души, приближающейся к Богу посредством любви. В этом смысле он часто сравнивает отношения верующего ко Христу с отношениями супругов. Он становится истинно-красноречивым, когда ведет речь об образе Божием, который человек носит в себе и которого черты должны отражаться в нем во всей красоте. «Вы должны сделать блистающим в своей душе образ Божий, – тот образ, о котором Бог-Отец говорит сыну: сотворим человека по образу нашему и по подобию. Сын Божий есть художник–творец этого образа, и сам образ принадлежит такой великой кисти, что хотя может быть помрачен грехами, но не может быть изглажен. Мы покрыты прахом земли, но образ Божий существует в нас. Когда пожелание ослепляет вас, вы сообщаете ему земной вид; вы присоединяете к нему другой, когда свирепствует в вас алчное желание золота; потом третий, когда говорит в вас жажда мщения. Гордость, нечестие, все роды зла, суть различные цвета, в которые вы окрашиваетесь для того, чтобы представить в себе земной образ, не похожий на образ Божий; а когда вы изгладите эти краски, которые коварство разлило в душе, воссияет в вас вновь образ созданный Богом... Каждый из нас пишет в своей душе, и Бог также пишет в ней. Мы своею рукою пишем расписку наших грехов, а писание Христа напечатлевается на плотных скрижалях нашего сердца, не чернилами, а Духом живого Бога. Рукописание согрешений наших Спаситель раздрял на кресте,

воды крещения изгладили оное. Перестаньте же писать новые списки своих грехов, не возобновляйте того, что уничтожено; ограничьтесь письмом Бога, писанием Духа Святого».²²⁷

Наконец со всеми недостатками проповедей Оригена нас окончательно мирит глубокое и смиренное благоговение, которым постоянно одушевлен проповедник, самое искреннее и задушевное религиозное чувство, с которым он постоянно относится к предмету своей речи. «Потомство Авраама наконец займет владение своих противников. Но к чему послужит то, что семя Авраамово, Христос, покорил вражеские твердыни, если мой град не имеет части в Его наследии? Если в жилище моей души, которая есть град великого царя, не исполняются Его законы и постановления? К чему послужит то, что Христос победил весь мир и овладел твердынями своих врагов, если его враги не побеждены в моей душе, если не побежден тот их закон во удех моих, противвоюющъ закону ума моего, который делает меня рабом греха? Потщимся же доставить Христу победу над Его врагами в нас самих – в нашем теле и нашей душе, дабы после этой победы он обитель у нас себе сотворил. Тогда мы разделим с ним славу, сияющую как звезды неба, тогда и мы получим благословение чрез Христа, нашего Спасителя, Которому честь и слава во веки веков, аминь». Так заключает проповедник IX бес. на кн. Бытия. В XIII бес. на Исход, объяснив мистический смысл предметов скинии, он заключает свою речь такою трогательною молитвой: «Спасителю Иисусе! сотвори, да удостоюсь быть чем-либо для украшения Твоей скинии! Желал бы, если возможно, чтобы во мне Ты обрел то злато, которым можно покрыть чертог и из которого можно сделать семисвещник. При недостатке злата, я хотел бы иметь в себе хоть не много серебра, пригодного для устройства колонн в твоём храме. Если и этого не обретется во мне, удостой меня быть частью той меди, из которой изваяны были животные, служившие для украшения храма».²²⁸

Подводя итог всему сказанному об Оригене, мы приходим к следующим общим заключениям о его значении в истории проповеди:

1) Со времени Оригена, под воздействием его примера, проповедь впервые получает право гражданства в литературе. Он первый стал назначать свою проповедь не для произнесения только среди слушателей, но и для чтения, первый позволил записывать и сам начал издавать их, в их подлинном виде проповедей, без переделки их в трактаты, как это было с его современником Киприаном на Западе.

2) Ориген первый закрепил проповедь за словом Божиим, сделав библейский текст не только исходным пунктом собеседования и источником аргументации, но и заимствуя из него всецело содержание. Чрез это для последующего времени прочно установился принцип, в силу которого проповедь перестала быть продуктом личного субъективного творчества и понимания, а сделалась выражением церковного учения, проповедью ex cathedra. Хотя в его проповеди субъективного понимания больше, чем у кого-либо, но принцип его проповеди – всецело объективный.

3) Своею проповедническою деятельностью Ориген внес в общехристианское сознание массу новых идей, экзегетических, догматических, нравоучительных, способствовал в высшей степени плодотворному возбуждению и обновлению христианской мысли и жизни.

4) Ориген создал особый тип проповеди – тип экзегетической гомилии, сделавшийся господствующим в его время и в последующее, и в основных своих чертах сохранившийся в церкви на все времена, как одна из норм христианской проповеди.

5) Мы выше уже упоминали о врагах Оригена и упреках, какие делались ему при жизни; как тогда, так и по смерти его в IV и V веке, его обвиняли в ереси; вражда к нему возросла до того, что спустя два века после первого осуждения, его осудили снова, не столько его лично, сколько его учение. Но, несмотря на его погрешности, к которым еще больше прибавилось погрешностей со стороны его неразумных последователей, Ориген имел непререкаемое, громадное и во многих отношениях благотворное влияние на судьбы христианства, его учения и церковной жизни, и никакое время не отнимет от этого

по истине великого человека часто к нему применяемого эпиграфа: οἷον γοῦν τὸν λόγον, τοῖονδε φάσι τὸν τρόπον καὶ οἷον τὸν τρόπον, τοῖονδε καὶ τὸν λόγον ἐπεδείκνυτο!²²⁹ И окончательной характеристикой его останутся эти прекрасные его слова о самом себе: et si mirerer ego hodie magnum aliquem et summo Pontifice dignum sensum proferre, ita ut ex iis omnibus, quae loquimur et docemus, esset aliquid egregium, quod summo Sacerdoti placere deberet, poteret fortasse fieri, ut Angelus, qui praeest ecclesiae, ex omnibus dictis nostris eligeret aliquid, et loco primitiarum Domino de agello cordis mei offerret. Sed ego me scio non mereri, nec conscius sum mihi, quod talis sensus inveniatur in me, quem dignus iudicet Angelus, qui nos excolit, offerre pro primitiis vel pro primogenitis Domino. Atque utinam tale sit, quod loquimur et docemus, ut non pro verbis nostris condemnari mereamur.²³⁰

§ 54. Современные Оригену проповедники

Кроме некоторой части произведений Оригена, от III века история сохранила для нас имена и часть церковно-учительных творений небольшого числа более знаменитых церковных учителей Церкви Восточной и Западной, Григория Неокесарийского, Ипполита Римского, Дионисия Александрийского, Мефодия Патарского, Киприана Карфагенского Пиерия и др. Уже другие сочинения их – не проповеднические – суть не простые наставления в церковной вере, но глубоко-ученые произведения христианской литературы, в которых эти отцы Церкви занимаются исследованием самых оснований веры и свою защиту церковного учения утверждают с одной стороны на исследовании священного писания, с другой – на критике современных учений и теорий антихристианских и антиправославных, приравнявшихся вере со стороны язычества и ереси. Так Ипполит в глубоко-ученом своем исследовании *φιλοσοφοῦμενα* и в других сочинениях представляет блестящую критику не только христианских ересей, но и древней языческой философии, особенно Платона, чтобы доказать состоятельность христианского учения пред самыми широкими требованиями человеческого разума; Григорий Чудотворец в похвальном слове Оригену дал блестящий образец применения ораторского античного искусства в области речи христианской; Дионисий опровергает эпикурейско-атомистическое учение о происхождении и судьбе мира, борется ученым образом с Савеллианами и Хилиастами; Мефодий в своих сочинениях является не только глубоким философом, но и блестящим публицистом своего времени, направляя свою речь во всех своих сочинениях специально против современных языческих доктрин, приравнявшихся юному христианскому обществу и борясь с врагами их оружием – диалектикой; Пиерий был достойным преемником Оригена по Александрийскому училищу, и уже одно название его «меньший Ориген» достаточно характеризует его мировоззрение и метод учения. При самом

поверхностном знакомстве с письменною церковно-учительною деятельностью этих отцов Церкви становится понятным, каким образом христианство еще задолго до того времени, когда высшая государственная власть в лице Императора оказала ему внешнее, содействие, в эпоху самых жестоких гонений и самой отчаянной полемики последних язычников, одержало одною своею внутреннею силою и состоятельностью решительную и окончательную нравственную победу над язычеством: вся действительная умственная сила и все действительно-научное понимание вещей были на его стороне. И что особенно заслуживает внимания, эта умственная зрелость была в III веке достоянием не одних только названных избранных лиц, а в значительной степени и всего общества христианского, по крайней мере на Востоке: сочинения исчисленных отцов Церкви писаны не для язычников только, а и для внутренних потребностей Церкви, для самих верующих.

В высшей степени замечательно то обстоятельство, что все сохранившиеся до нашего времени в полном составе проповеди учеников Оригена не только однородны по предмету, но и представляют поразительное сходство по внешней форме и по частным свойствам изложения. Чтобы убедиться в этом, стоит лишь сравнить «слово на Богоявление», Ипполита, с словом на тот же день Григория Чудотворца и с словом «на Сретение» Мефодия. Это ясно указывает на прочно установившийся уже в этом веке во всей Церкви новый тип проповеди, тип, с одной стороны находящийся в генетическом соотношении и близком сродстве с видами учительства предшествующего времени, с другой – представляющий новый момент дальнейшего поступательного развития проповеди. С типами предшествующего периода его сближает присущий ему в значительной мере элемент профитийный, который выражается: а) в выборе предмета проповеди: Ипполит в Риме, Григорий в Неокесарии, Мефодий в Патарах или Тире – все говорят в своих проповедях по поводу главных моментов из жизни Спасителя мира – Благовещения, Сретения Господня и Богоявления и соединенных с ними обстоятельств новозаветной священной истории – о величии лица и дела Богочеловека, о

высоком нравственном достоинстве его, и о величии благ, дарованных им человечеству;²³¹ б) в необыкновенной силе чувства и лирически-восторженного, энтузиастического – истинно-профитийного – одушевления, с каким они говорят об этих предметах, вообще в истинно-профитийной концепции предмета речи, вполне соответствующей его характеру и выражающей ту же горячность религиозного чувства и живой веры, какими характеризуется настроение Церкви первобытной (так что за отсутствием фактов профитийной проповеди I и II веков вообще, по проповедям этих трех отцов мы можем составить о ней понятие); в) в преобладающих, соответственных таким предметам проповеди и такой их концепции, способах речи: в возвышенном полете творческой фантазии – в виде высокохудожественных просопопей и других фигуральных оборотов речи, например единоначатия, молитвенных и гимнологических обращений и воззваний. Поступательное движение к дальнейшему развитию проповеди и стремление к образованию нового её типа выразилось у этих трех проповедников: а) в окончательном закреплении проповеди за библейским текстом, как первоисточником и главным основанием всех проповеднических мыслей и всей их аргументации, в тематическом приурочении всей речи к одному избранному речению из дневного евангельского или апостольского чтения: всего этого отнюдь не было ни в свободном субъективном творчестве проповеди профитийной, ни в простых поучениях первоначальной дидаскалии; но при этом, однако, эти проповеди отнюдь не представляют собою гомилий Оригеновского типа, так как в них не все дневное чтение стих за стихом объясняется, с целью одного лишь выразумения смысла священного Писания, а лишь несколько избранных речений из него, дают тему проповеди; на гомилийной основе, т. е. на объяснении одного или двух стихов, более важных и существенных в дневном чтении, проповедник обыкновенно развивает ряд самобытных богословских идей, непосредственно в тексте не содержащихся; б) – в том, что существенную часть содержания проповеди составляют именно эти самобытные идеи и оригинальное, более или менее

глубокое, богословствование, в одном стройном и искусном очерке группирующее учение догматическое и отчасти нравственное, по законам истинно ораторского творчества и художественности.

Таким образом проповеди названных трех учителей III века, сохраняя, по своему психологическому источнику основной концепции предмета и способам изложения, генетическое соотношение с первобытными видами церковно-учительной речи; составлявшими плод духовных благодатных дарований, в тоже время стоят вполне на уровне требований гомилетики Оригена: это не простые безыскусственные «наставления и увещания» первоначальной дидаскалии, а в полном смысле слова высоко-художественные, христиански-ораторские речи, составляющие плод сколько вдохновения ораторского гения, столько же – тщательного прилежания к обязанностям пастырски-учительского христианского знания и образования.

Из вышесказанного читатель видит, что во взгляде на церковное учительство III века на Востоке мы существенным образом расходимся с досточтимым киевским гомилетом В. Ф. Певницким. Он в проповедях, приписываемых Ипполиту, Григорию Чудотворцу и Мефодию, видит горькие плоды плохой риторики позднейших времен, бездарного применения правил античного ораторства в области христианского учительства, и потому, считая их недостойными названных великих учителей Церкви, отрицает их подлинность. Мы считаем эти проповеди все несомненно принадлежащими этим отцам, и отнюдь не допускаем в их происхождении какого бы то ни было влияния языческого ораторства, а видим продукты непосредственного религиозного творчества, произведения наивного безыскусственного профитийного воодушевления и энтузиазма, в котором нет ничего искусственного и деланного, а имеется одно лишь непосредственное чувство и фантазия, свойственные профитии, по самой природе этого рода первобытной христиански-учительной речи. В нижеследующем изучении самых проповедей читатель найдет наши соображения и доводы, на которых мы думаем основать свое мнение.

Совсем другое явление представляет учительство третьего века на Западе. В произведениях Киприана, этого законодателя церковно-религиозной жизни и христианского учительства западной Церкви III века, а равно и в произведениях Арнобия и Лактанция, хотя не бывших проповедниками, но имевших, без всякого сомнения, большое влияние на ход и характер латинской проповеди, мы видим прежде всего не что иное, как именно воздействие античной риторики в её лучшем виде и смысле и полное отсутствие каких бы то ни было признаков и следов профитии. Если не все, то главные внешние достоинства и красоты речи Киприана проистекают не из религиозно-субъективных источников, не ими обуславливаются, а происходят именно из внешнего риторического образования. Замечательно стройная и правильная внешняя структура его трактатов, риторические красоты слога и языка, на сколько они оказывались уместными в церковной учительной речи, именно здесь, во внешнем риторическом образовании, находят себе объяснение. Таким образом православный Христианский Запад и в III веке не знал профитии, как не знал её во втором веке, если не считать за профитию неподдельный пафос и искреннюю энтузиастическую горячность и запальчивость речей Тертуллиана.

§ 55. Св. Григорий Чудотворец (211–210 г.)²³²

Молодой Неокесариец, сын богатых родителей – язычников, по имени Феодор, вместе с братом своим Афинодором, после первоначального образования в своем отечественном городе и столь обычного в то время *peregrinatio academica* по центрам учености (между прочим посетив и Александрию, славившуюся философией и медициной), намеревался отправиться в Бейрут, чтобы изучать право в тамошней знаменитой юридической школе и затем посвятить себя адвокатуры или вообще гражданской юридической службе. На пути, в Кесарии Палестинской, они встретились с уроженцем Кесарии Каппадокийской, Фирмилианом, и от него узнали, что в Кесарии Палестинской живет и учительствует великий наставник христианский, имя которого гремело по всему Востоку – Ориген. Не долго рассуждая, все трое решаются отправиться к нему. После первой же беседы с Оригеном, они оказались «как птицы, пойманные в клетку»: привлекательная сила глубокого энциклопедического ума Оригена подействовала на них так обаятельно, что они забыли Бейрут и римское право, и решились быть учениками Оригена. Целых пять лет страстно преданный науке юноша Феодор, позже в крещении получивший имя Григория, провел неотступно при Оригене, пользуясь его руководством в высшем научном образовании. О том, каков был курс Оригена, мы уже говорили: основной тенденцией его было возможно-большее, все стороннее изучение светских наук с целью применения их к задачам и целям христианского Богословия. В похвальном слове Оригену, Григорий подробно знакомит с методом курса Оригенова, а вместе с тем подробно показывает, как путем критического изучения философских систем и других наук, он вполне свободно и сознательно пришел к убеждению в неизмеримом превосходстве философии христианской пред мировоззрениями языческими. Возвратившись (в 239 г.) в Неокесарию великим знатоком внешней мудрости, осмысленной под углом зрения великого христианского учителя, и великим энтузиастом Христианства,

Григорий отложил свой прежний помысл о блестящей юридической карьере среди языческого общества и отдал себя на служение Церкви. Вопреки своему желанию вести жизнь уединенную, аскетическую, он Федимом, епископом Амасийским, посвящен был в первого епископа своего родного города и около тридцати лет подвизался в нем на пользу Церкви. Когда он принял епископство, не более семнадцати человек было христиан в Неокесарии, но в первый же день его служения его паства, по словам Григория Нисского, составила «народ», а когда он скончался, язычников в Неокесарии оставалось не более, чем сколько было в ней при начале его епископской деятельности христиан. Служение его было не для своей только паствы, но для всей Церкви. Евсевий (Ц. И. VI, 30) называет его «славнейшим из епископов нашего времени», а Григорий Нисский замечает, что вся жизнь его в священстве была не чем иным, как непрерывным подвигом и борьбой – против всех сил противника.²³³ Василий Великий, называющий, подобно Григорию Нисскому, Григория Неокесарийского не иначе, как великим, в книге о св. Духе говорит, что он подобно некоему светозарному великому светилу озарял всю Церковь Божию, имея страшную силу над демонами, – самые враги за чудеса, которыми он сопровождал свое учение, называли его вторым Моисеем. Во всяком слове и деле его просиявал какой-то свет – знак небесной силы, ему сопутствовавшей. «И доныне, добавляет Василий, велико уважение к нему всех туземных жителей, всегда свежа в церквах память о нем, неувядающая от времени». (Тв. Вас. в рус. пер. ч. III, стр. 346–347). Василии и Григорий хорошо знали, то, о чем говорили: свои сведения о Неокесарийском епископе они получили из самого достоверного и близкого источника – от своей бабки, св. Макрины, жившей в Неокесарии при Григории и принесшей с собою в Кесарию полученный от него символ, по которому она обучала своих внуков христианству. Авторитет Григория для всей церкви доказывается его присутствием на соборе Антиохийском (против Павла Самосатского (в 264г.)) вместе с его другом и товарищем по учению, Фирмилианом, епископом Каппадокийским, и братом Григория Афинодором, еписк. Понтийским, – его каноническим

посланием, принятым всею Церковью со времени Трульского собора и – главное – его символом, данным ему чрез откровение, бывшим руководством в вере для всей Церкви до самого символа Никейского. Шестой вселенский собор усвоил ему название Чудотворца (Thaumaturgus).

Общий очерк проповеднической деятельности св. Григория дает Григорий Нисский в своем похвальном слове ему. В этом очерке он особенно полно характеризует не храмовое-богослужбное, а частное учительство его. «Плачущий получал от него утешение, юноша – вразумление, старик был наставляем приличными речами, рабов он учил повиноваться господам, владельцев человеколюбиво обращаться с подчиненными, бедного он учил, что единственное действительное богатство есть добродетель, богатому доказывал, что он только приставник имения, а не собственник. Женам, детям, отцам преподавал пристойные наставления, будучи всем вся». ²³⁴ Но и относительно общественной – церковной проповеди Григория Чудотворца у Григория Нисского есть указание её главных предметов: это – откровенное учение о Боге и Христе, откровенное не в смысле только библейского, но и своего, полученного чрез личное и непосредственное и чрезвычайное откровение: о священстве (по поводу поставления пресвитера в Команах), о будущей блаженной жизни праведных, о Боге-Творце и Промыслителе, которому подвластны стихии (по поводу наводнения, остановленного чудом св. Григория).

Проповедей с именем Григория сохранилось до нашего времени очень мало: ²³⁵ три слова на Благовещение Пресвятой Богородицы, слово на Богоявление, слово на день всех святых и отрывки из слова о Троице. Подлинность и этих немногих его гомилетических произведений большинством исследователей или заподозривается, или и совершенно отрицается. Так о словах на Благовещение говорят, что они содержат в себе такие восторженные похвалы Божией Матери, которые несвойственны не только третьему, но и четвертому веку, – которые могли иметь место в христианской литературе лишь после Ефесского собора, после того как церковью, вопреки еретикам,

отрицавшим в Иисусе Христе воплотившегося Бога и потому его Пречистой Матери усвоившим название не Богородицы, а Христородицы, узаконено было именовать её именно Богородицей; во втором из слов на Благовещение встречается даже самое название Θεοτόκος – Богородица, которое будто бы раньше Ефесского собора не было вовсе употребительно, почему эту проповедь Риккард приписывает Проклу, архиепископу Константинопольскому, с произведениями которого она сходна по цветистости и риторичности; а наш отечественный патролог преосвященный Филарет Черниговский,²³⁶ считает произведением другого Григория Неокесарийского, жившего во времена VII вселенного собора, принимая в соображение то обстоятельство, что в древнеславянской рукописи Румянцевского музеума она значится под именем Григория архиепископа Неокесарийского (Григорий Чудотворец был де лишь епископ). Третье слово на Благовещение Монфокон помещает между сомнительными (spuria) сочинениями Златоуста,²³⁷ а Камбефиз категорически приписывает его этому святому отцу. Слово на Богоявление не может, говорят, принадлежать Григорию Чудотворцу потому, что в нем встречается слово ὁμοούσιος²³⁸ – единосущный, сделавшееся известным будто бы лишь после первого вселенского собора и не употребленное самим Григорием в его символе, несомненно ему принадлежащем, хотя употребить здесь это слово ему было бы вполне естественно при изложении учения о св. Троице. Затем все эти слова, по мнению В. Ф. Певницкого,²³⁹ представляют такое различие в слоге и языке в сравнении с подлинными сочинениями Григория Чудотворца, что никоим образом не могут принадлежать одному с ними автору, относясь к произведениям той эпохи греческой церкви, когда в проповеди сделался господствующим риторизм, когда создавались церковные песнопения, так как гимнологическая форма и риторизм речи составляют отличительные черты всех проповедей, приписываемых Григорию.

Мы с своей стороны если и не решаемся категорически утверждать, как несомненное, принадлежность этих проповедей

Григорию, то отнюдь не находим в тех соображениях, какие обыкновенно высказываются, достаточных оснований для категорического отрицания их подлинности. Что касается слов ὁμοούσιος и ὁμοτόκος, то несомненно, что лишь со времени Никейского и Ефесского соборов эти слова получили догматическое значение в Церкви и терминологическое в Богословии; но отсюда еще не следует, что этих слов не было вовсе в употреблении в церковном учительстве и богословских сочинениях до этих соборов. То самое, что эти слова употребляются названными соборами, служит скорее доказательством принадлежности рассматриваемых проповедей Григорию, чем основанием для отрицания их подлинности: соборы в своих вероопределениях лишь выражали веру Церкви и утверждали своей санкцией и авторитетом прежде существовавшую практику православных вопреки еретическим новшествам, и в частности усваивали символическое и терминологическое значение тем или иным словам и названиям всего чаще именно в силу употребления этих слов наиболее авторитетными учителями Церкви в предшествующее время. Таким образом и название ὁμοούσιος и ὁμοτόκος, выражающие именно православные понятия о предметах, могли быть в употреблении, и как видим из слов Григория, действительно были в употреблении у православных учителей Церкви и до соборов Никейского и Ефесского. Что касается гимнологической концепции предмета речи в проповедях Григория и риторического изложения в них, то как та, так и другая из этих черт опять-таки говорят скорее в пользу принадлежности этих проповедей Григорию, чем против неё. Несправедливо гимнологическое творчество Церкви приурочивать к каким-либо позднейшим векам, например VII-му и VIII-му: оно начинается с самого начала церкви (Мф. 26:30, Мк. 14:26), и чем ближе ко времени Иисуса Христа, тем больше имеет значение в общем составе христианского культа. Во времена апостола Павла, каждый являвшийся в церковное собрание имел свой псалом (1Кор. 14:26), т. е. религиозный гимн, им самим импровизированный или составленный; у апостола Павла в посланиях уже находятся некоторые гимны и

общецерковного употребления.²⁴⁰ Гимнологическое субъективное творчество составляет одну из принадлежностей первобытной церкви, одно из чрезвычайных благодатных дарований, существовавших в ней, на ряду с глоссолалией и профитией, почему чем больше гимнологического элемента в проповеди, тем более древнею она должна быть признана. О Григории мы знаем, что он в III веке один из всех известных учителей церкви этого времени обладал этими дарованиями, именно даром чудотворений, – почему и назван Чудотворцем (Thaumaturgus) еще шестым вселенским собором; но он обладал не одним этим даром, а также даром откровения, как это известно из обстоятельств происхождения его символа, о которых рассказывает Григорий Нисский. А будучи проповедником для язычников, он, конечно, обладал и даром глоссолалии и профитии, чем только и можно объяснить обращение ко Христу во время одного его епископства целой Неокесарийской области, после того, как при вступлении его на епископию его паства состояла всего лишь из семнадцати человек. В профитийном характере его учительства нужно искать объяснения и того, почему так мало проповедей его сохранилось до нас. На то же происхождение её указывают Василий В. и Григорий Нисский. Первый говорит: «где дадим место Григорию Великому и словам его? Не с апостолами ли и пророками? Говорю о муже, который ходил в едином с ними Духе, во все время жизни шествовал по следам святых, во все дни тщательно преуспевал в жизни евангельской... Преобидим истину, не сопричислив к присным Божиим сего мужа, который такую приял благодать слова в послушание веры во языцех (Рим. 1:5)». Григорий Нисский, рассказывая происхождение символа Григория Чудотворца, замечает: «он не прежде осмелился проповедовать слово, как некоторым явлением была открыта ему истина». Когда Божия Мать с Иоанном Богословом в стройных и кратких словах изрекши символ скрылись из глаз, Григорий «оное откровение заключил в письма и по оному после проповедовал Слово Божие в Церкви». Проповеди, ему приписываемые, имеют именно этот смешанный характер: на дидаскалийной основе мы видим в них

следы глассолалийного энтузиазма и профитийной восторженности, выражающейся в гимнологической концепции предмета, напоминающей В. Ф. Певницкому акафисты позднейшего времени. Его проповеди представляют именно образец того типа, о котором мы говорили выше (§ 27, стр. 106) Но представляя в себе большую или меньшую долю профитийного элемента, который ставит её ближе всех его современников к проповеди первобытной, проповедь Григория Чудотворца главным образом есть дидаскалия, плод спокойной рефлексии и богословского и ораторского образования, полученного им в школе Оригена, осуществление его нового гомилетического принципа, обязывающего церковного учителя не просто полагаться в деле проповеди на вдохновение свыше, но и прилагать к этому делу самостоятельный труд и тщание (§ 44). Отсюда – ораторский характер сохранившихся до нас проповедей Григория и тот риторизм, который г. Певницкий считает признаком более позднего происхождения этих проповедей. Отвергать подлинность слова на Благовещение на том основании, что этого праздника не существовало в III в., также несправедливо: не было праздника как особого, нарочитого дня в году, посвященного чествованию этого события; но евангельское повествование о Благовещении было читаемо, конечно, на Богослужении, как читались рассказы и других евангельских событий, и если эти последние, например исцеление расслабленного и слепорожденного, вызывали соответственные речи: что удивительного, если и событие Благовещения Пресв. Деве вызвало проповедь? Как на доказательство того, что проповеди, приписываемые Григорию, не принадлежат ему, г. Певницкий указывает еще на отличие слога этих проповедей от слога прочих его сочинений. В последних «речь ясная без фигуральных приемов, полная спокойствия», тогда как слог проповедей отличается драматизмом, фигурами олицетворения и единоначатия, составляющими будто бы характеристическую черту византийского риторизма позднейшего времени, родоначальником которого был Прокл, преемник Златоуста. Относительно различия, какое существует между проповедями

и сочинениями Григория, мы заметим, что если оно и существует, то обуславливается тем естественным различием, какое узаконяется самым характером этих двух совершенно отличных один от другого родов словесных произведений, по самому их предмету и цели. Не странно ли требовать ораторской концепции предмета от «канонического послания», составляющего памятник церковно-юридический, факт церковно-административной деятельности епископа? Тоже самое следует сказать и относительно символа, который, представляя собою точную и общеобязательную формулу членов веры, не может содержать в себе элементов ораторства. Но даже и здесь, в символе, разве не слышится истинно профитийная концепция предмета в этом лирическом монологе, в одной так сказать фразе, в одном округленном периоде, обнимающем все содержание веры?

«Един Бог, Отец Слова живого, премудрости и силы самосущей, образа вечного, совершенный родитель совершенного, Отец Сына Единородного. Един Господь, единый от единого, Бог от Бога, образ и выражение Божества, Слово действенное, мудрость, содержащая состав всего, и сила, зиждущая все творение, истинный Сын истинного Отца, невидимый невидимого, нетленный нетленного, бессмертный бессмертного, вечный вечного, и Един Дух Святой, от Бога исходящий, посредством Сына являющийся людям, жизнь, в которой причина живущих, Святой источник, Святыня, подающая освящение. Им является Бог Отец, который над всем и во всем, и Бог Сын, который чрез все: Троица, совершенная, славою, и вечностью, и царством нераздельная и неразлучная, почему нет в Троице ни сотворенного, ни служебного, ни привходящего, чего бы прежде не было, и что вошло бы после. Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, но Троица непреложная, неизменная, всегда одна и та же».

Относительно фигур просопопеи и единоначатия мы уже сказали отчасти выше: чем ближе к первым временам Церкви, тем они свойственнее проповеди, насколько она продолжала удерживать в себе элемент профитии, речи энтузиастической, в которой и та и другая фигура является характерною

принадлежностью. Просопопея встречается еще в Евангелии (Мф. 25:34 и др.); а обращения содержатся даже в похвальной речи Оригену, несомненно подлинном произведении Григория.

Более силы имеют возражения против подлинности «слова о всех святых», найденного в первый раз в 1770 г., в котором содержится похвала собственно св. мученикам, и которое, если бы оно было подлинным, нужно было бы признать первую по времени проповедью с этим содержанием. Упоминание проповедника о том, что он приступает к слову «будучи умолен от отца», т. е. от епископа, никоим образом не может быть объяснено в смысле благоприятном предположению о том, что автор его – Григорий Чудотворец. Равным образом смиренное заявление проповедника в начале речи о своей необразованности (ἀπαιδευσία) и грубости языка (αὑροκίζουσα ὑλώσσα), хотя и согласное с тем, что говорит о себе Григорий в похвальном слове Оригену (§ 1 может быть применено к Григорию лишь в том смысле если признаем подлинными его слова на Благовещение и Богоявление, в котором это замечание может быть до некоторой степени отнесено к местам этих слов, имеющим характер профитийной безыскусственности при силе чувства, какие указываются г. Певницким.²⁴¹ Эти места, по нашему мнению, вполне оправдывают то, что говорит здесь о себе Григорий: в них он не искусный оратор, а восторженный профет, «по природе не предрасположенный к эллинскому искусству», и «не владеющий тою изящною и украшенною речью, которая употребляет отборные и изысканные слова». Отрывок из слова о Троице, найденный и изданный недавно Май, хотя и охотнее признается исследователями подлинным произведением Григория, на том основании, что учение о Троице Чудотворец, по свидетельству Нисского, проповедовал «первое всего», не имеет особенного значения, содержа в себе мысли, тождественные с содержанием его символа, несколько пространнее изложенные. Таким образом нам остается остановиться на похвальном слове Григория Оригену.²⁴² Смиренное и благоговейное религиозное чувство, характеризующее Григория, и обилие эпизодически излагаемых нравоучений сообщает этому произведению

Григория весь характер религиозного поучения; как панегирик, оно обнаруживает в авторе замечательную находчивость и искусство характеристики.²⁴³ Важно оно и по содержащемуся в нем учению: кроме учения о Божестве второго Лица св. Троицы, в нем говорится о наследственном повреждении человеческой природы (первородном грехе) и об ангеле-хранителе. Для непосредственного знакомства с характером учительства Григория, приводим несколько отрывков из похвального слова Оригену и из слова на Богоявление.

«Если что в особенности отклоняет меня от речи и побуждает меня хранить молчание, то это самый предмет, о котором [я] предположил говорить, – намереваюсь и боюсь. Я думаю говорить о муже, который по-видимому человек и таким является, но который могущим видеть величие его природы представляется вполне приготовленным к переселению в божественный мир. Я не намерен говорить ни о роде, ни о воспитании телесном, ни о силе, ни о красоте... А что в нем богоподобного, что приближающего к Богу заключено в его видимой и смертной природе, что влечет его неудержимо к уподоблению Богу, – вот о чем я думаю. Я намереваюсь коснуться великих дел, и при этом возблагодарить Бога за то, что мне даровано встретиться с этим мужем, сверх всякого чаяния людей, как других, так и меня самого, никогда не предполагавшего и никогда не надеявшегося ни на что подобное, и вот я, малый и неразумный, намереваюсь коснуться таких вещей, неосмотрительно выступаю, и стесняюсь, и желал бы лучше молчать. И хранить молчание мне кажется безопаснее всего: иначе, под предлогом благодарности, по своей не рассудительности говоря о великих и священных вещах слабо и недостойно, я не только не достигну истины, но изображая их по своему разумению, могу унижить их в глазах других, которые подумают, что в самом деле они таковы, тогда как слабая речь скорее исказила их, не могли сравниться в силе с делами. Но твои доблести, дорогая глава, не могут быть ни умалены, ни закрыты: в них, как они являются, скорее видно божественное и непоколебимое, и ничто из них не может быть умалено нашею слабою и недостойною речью...

Страшным делом мне кажется неблагодарность. И если благодетельствованный не старается возблагодарить за благодеяние, по крайней мере, словом, когда не может сделать этого иначе, то это признак человека или безумного, или нечувствительного к благодеяниям, или забывчивого. А у кого есть чувство и сознание полученного благодеяния, тот, если не сохраняет памяти о нем в последующее время, и если не приносит каким-нибудь образом благодарности оказавшему благо тот и груб, и неблагодарен, и нечестив, и виновен в преступлении, которого нельзя простить ни великому, ни малому... Великие, одаренные талантами душевными, должны по силам воздавать своим благодетелям великие и блистательные похвалы соответственно большему избытку и великому богатству, им данному, а малым и сидящим в тесноте не нужно ни беспокоиться о себе, ни нерадеть о долге, ни падать духом от того, что они не могут принести ничего достойного. Как бедным, но благодарным, им нужно воздавать честь своему благодетелю по мере своих сил, соразмеряя приношение не с богатством того, которого чтут они, а с своим собственным имуществом и это приношение ему, может быть, будет приятно и вожделенно не менее великих и крупных приношений, если только приносится с большим усердием и от чистого сердца. Так в священных книгах рассказывается, что когда одна незначительная и бедная жена, наряду с богатыми и знатными, приносившими от избытка своего великие и значительные вклады, положила одну самую малую лепту, но принесла все, что имела, то заслужила похвалу за то, что её дар больше других. Священное Писание, как видно, достоинство и величие дара измеряет не количеством приносимого вещества, внешнего человеку, но расположением и намерениями приносящего. И так не нужно нам уклоняться от выражения благодарности из-за напрасного страха о том, что наша благодарность не может сравняться с благодеяниями; но, напротив, нам нужно возыметь смелость и постараться воздать, если не равные почести, то по крайней мере такие, какие мы можем принести. Если наша речь не выразит всего, что требуется, по крайней мере она коснется некоторой части дела

и нас освободит от вины в неблагодарности. Бесчестно по истине совершенное молчание; так как легковерному дается повод думать, будто нельзя сказать ничего достойного, а доброе дело попытка принести воздаяние, хотя бы сила приносящего благодарность была ниже достоинства и заслуги, вызывающих благодарность. Поэтому я не буду молчать, хотя и не могу говорить соответственно с достоинством хвалимого; не буду гордиться, если представлю все, что от меня возможно. [Итак] настоящая моя речь дань благодарения...

От Бога нисходят к нам все блага, и с него должно начинать нам свои благодарения, гимны и хвалы... Вознесем же первее всего наши хвалы и величания Царю и Попечителю всех, неиссякаемому источнику всех благ, который и в настоящем случае врачует нашу немощь, и который один может восполнить недостающее. Вознесем хвалы Ходатаю и Спасителю душ наших, единокровному Слову Его, Зиждителю и Правителю всех... Признавая Его общим правителем всех людей, мы в частности исповедуем Его своим руководителем, от дней нашего детства. Он всегда был благим питателем и попечителем нашим, и как прежде, так и ныне, меня и питает, и наставляет, и руководит. Кроме всего прочего Он устроил для меня и то, что я сблизился с этим мужем, что для меня важнее всего. Ни родом, ни кровною человеческою связью я не был связан с ним, и не имел к нему других близких отношений, – не был его земляком и совершенно не принадлежал к одному с ним племени (что у многих из людей бывает поводом к дружбе и единению). Но божественное и премудрое Промышление привело в одно место людей незнакомых, далеких, чужестранных, весьма отдаленных один от другого, которых разделяли целые страны и множество гор и рек, и устроило чрез то для меня это спасительное соединение: к этому единению, полагаю, оно свыше направляло меня от первых дней моего рождения и воспитания. Как это случилось, долго было бы об этом вспоминать, хотя бы я и не пытался все подробно пересказать, ничего не опуская; но оставляя многое, я вкратце хотел бы припомнить хоть не многое...

Минуя другие труды и занятия, могу-ли я выразить словом ту мудрость, ту обдуманность и осторожность, с какою он преподавал нам богословие, и проникнув во внутреннее расположение этого мужа, указать, с каким умением и с каким запасом знаний он излагал нам свое учение о Боге, оберегая нас, как бы мы не подверглись какой-либо опасности в этом самом важном и необходимом деле, – в познании первой Причины всего? Он располагал нас так философствовать, чтобы мы, собирая все, какие существуют, писания древних философов и поэтов, ни одного из них не устраняли и не отвергали (тогда еще мы не могли иметь самостоятельного суждения) за исключением тех, которые принадлежали атеистам, отвергавшим, вопреки общему здравому смыслу человеческому, бытие или провидение Божие. (Таких нельзя читать, чтобы каким-нибудь образом случайно не осквернилась душа наша, собираясь воздать поклонение Богу, когда услышит слова, противные богопочтению. Ибо людям, приходящим во храм для поклонения Богу, совершенно нельзя прикасаться ни к чему нечестивому. Итак, ни одной из этих книг решительно не должно быть в руках людей благочестивых). Остальные сочинения он рекомендовал нам доставать и читать, не предпочитая и не разбирая ни рода, ни достоинства книги, и не обращая внимания на то, эллин или варвар написал её. Это умно и совершенно справедливо; иначе, если мы выслушаем и примем за истину одно какое-либо мнение тех или других, хотя бы в самом деле оно не было истинным, и если оно вторгнется в нашу душу, то оно обольщает нас и соответственно своему качеству изменяет наши воззрения, так что мы не можем ни отстать от него, ни изменить его; при этом с нами делается тоже, что с крашеной шерстью, искусственный цвет которой, раз ей данный, остается с нею навсегда. Ибо чрезвычайно сильная и вкрадчивая вещь слово человеческое: когда оно, приправленное софизмами, достигает до слуха, тогда напечатлевает и утверждает в уме, что хочет, и когда оно чем раз займет кого, те начинают любить то, как истину. И оно, часто ложное и обманчивое, остается внутри нас, и подобно какому-нибудь владетелю земли, заставляет сражаться за себя того,

кого обольстило. Легко уловима опять и весьма податлива на представления и склонна к соглашению душа человеческая. Прежде, чем рассудить и исследовать, она весьма беспечно предается ложным представлениям и мнениям, полным заблуждения и вовлекающим в заблуждения принимающих их, уклоняясь от точного испытания или по причине тупости и слабости своей, или по причине утонченности слов. Этого мало. Но если бы другое какое-либо учение захотело исправить душу, увлеченную известным мнением, она уже не допускает его и не позволяет ему переубедить себя, так как прежде воспринятое мнение господствует в ней и управляет ею, на подобие какого-либо неумолимого тирана...

Любомудрствовать все хотят... Но даже отличные, умнейшие и способнейшие из эллинов обыкновенно так философствовали: на что каждый из них набредет сначала, увлекаемый каким-либо стремлением, то одно он считает истинным, а учения прочих философов объявляет ложью и глупостью. А с нами не случилось того, что со многими другими: он не склонял нас к одному какому-либо из философских учений, не считал справедливым и не желал, чтобы мы останавливались на одном учении. Напротив, он проводил нас по всем учениям, и не хотел, чтобы какое-либо мнение, высказанное эллинами, оставалось нам неизвестным. Но знакомя нас с философскими системами, он шел вместе с нами, или впереди нас, и как бы вел нас за руку, как это бывает во время пути, если встречается где какая кривизна, или яма, или попадаетея опасное и обманчивое место. Он представлял из себя опытного и искусного руководителя, которому, от долговременного занятия философией, не было в ней ничего неизвестного и незнакомого, и он, твердо стоя на высоте, простирая оттуда свои руки тем, которые готовы были погрузиться, и поднимая их вверх, спасал их от опасностей. Что было у каждого философа доброго и истинного, то он собирал и выставлял нам, а что было ложного, то он, разбирая, отвергал, как многое другое, так в особенности то, что относится к богочтению.

Восстань, дорогая глава, заканчивает свою речь Григорий, и теперь отпусти нас, с мольбами припадающих к тебе. Ты сохранял нас своими священными учениями, когда мы жили при тебе, охраняй нас своими молитвами и после, когда мы разлучимся с тобою. Передай и поручи нас приведшему нас к тебе Богу, во-первых, благодаря Его за все, что прежде мы видели от Него, и потом умоляя Его и в будущем, постоянно и всюду, руководить нас, не оставляя нас своими внушениями. Молись, чтобы мы, оставивши тебя, получили от Него некоторую замену и утешение, именно, чтобы Он послал нам ангела, который был бы для нас добрым вождем и спутником. Проси еще Его, чтобы Он, допускающий наше отшествие, опять привел нас к тебе: это одно послужит для нас самым большим утешением». ²⁴⁴

Из слова «на Богоявление»

Мужи, возлюбленные Христу и любящие общение и братство! Удостойте и ныне благосклонного вашего внимания мою беседу, и, отверзши слух свой, как бы некие двери, внимайте моей спасительной проповеди о крещении Иисуса Христа, совершившемся на реке Иордане, дабы вам сильнее возлюбить Господа, низшедшего к нам до такой степени. Хотя торжество Богоявления или откровения Спасителя нашего прешло уже; но благодать его всегда пребывает. Посему постараемся ею насытить и усладить ненасытимые сердца (в делах спасения такая ненасытимость похвальна). И так пройдем все из Галилеи в Иудею и изыдем вместе со Христом; ибо блажен тот, кто шествует вместе с Путем жизни. Изыдем, – и мысленными стопами достигнем Иордана, чтобы зреть, как Тот, Кто не имеет нужды в крещении, крещается от Иоанна Крестителя, дабы даровать нам благодать крещения. Изыдем, – и узрим образ нашего возрождения, который напечатлелся в сих водах.

«Тогда приходит Иисус от Галилеи на Иордан ко Иоанну, крестится от него» (Мф. 3:13). Какая кротость и смирение Господа! Какое снисхождение! Небесный Царь приходит ко Иоанну – своему предтече, не будучи окружен воинством ангельским и не предпосылая пред Собою вестников, то есть

бестелесных сил; но подобно простому и обыкновенному воину Он приходит к собственному своему воину, приступает к нему, как бы кто-нибудь из среды простого народа; в числе пленников обретаются Искупитель их и Судия; к погибшим овцам присоединяется добрый Пастырь, который ради заблудшей овцы низшел с неба, и между тем не оставил неба; с плевелами смешалась небесная пшеница, произросшая без человеческого семени.

Иоанн Креститель, увидев Его, узнал, что это действительно Тот самый, которого он исповедал и почтил, быв еще во чреве матери, ради которого он так рано, преступив пределы естества, взыгрался в матерней утробе. Опустив свою руку, и преклонив свою голову, как возлюбленный раб Господень, Иоанн сказал Ему: Аз требую тобою креститься, и Ты ли грядеши ко мне (Мф. 3:14)? Что делаешь Ты, Господи? Для чего превращаешь порядок вещей? Для чего, наравне с рабами, от раба Твоего просишь того, что свойственно рабам? Для чего желаешь получить то, в чем не имеешь нужды? Для чего Ты меня, твоего раба, подавляешь столь великим снисхождением и смирением? Аз требую тобою креститься; но Ты не имеешь нужды креститься от меня. Меньшее благословляется от большего и сильнейшего; а не большее благословляется и освящается от меньшего. Светильник возжигается от солнца, а не солнце воспламеняется от светильника. Глина получает образование от скудельника, а не скудельник – от глины. Тварь обновляется Творцом, а не Творец управляется тварью. Больной врачует от врача, а не врач принимает наставления от больного. Бедный берет заем у богатого, а не богатый у бедного. Аз требую Тобою креститься, и Ты ли грядеши ко мне? Но Иисус в ответ сказал Иоанну: Остави ныне: тако бо подобает нам исполнити всяку правду (Мф. 3:15). Остави ныне: умолкни, креститель! и дай действовать Мне. Научись желать того, чего желаю Я. Научись послужить Мне в том, к чему Я обязываю тебя; и не углубляйся чрезмерно в испытание того, что Я хочу делать. Остави ныне. Не проповедуй еще о Моем Божестве; не возвещай еще твоими устами Моего царства, дабы тиран, узнав о сем, не оставил своего намерения, которое он принял против

Меня. Позволь диаволу приступить ко Мне так же, как он приступает к простому человеку; позволь ему сразиться со Мною, дабы он мог получить себе должную язву. Дай Мне исполнить мое намерение и желание, для которого Я пришел на землю. Таинственно и сокровенно то, что ныне совершается на Иордане. Сокровенно здесь то, что Я делаю сие не для своей нужды, а для врачевания уязвленных. Таинственно и сокровенно то, что в сих водах, возрождающих человечество, еще прежде указаны потоки небесные. Остави ныне. Когда увидишь, что Я, как Бог, буду действовать в своих творениях по своему произволению, тогда прославь то, что уже совершено. Когда увидишь, что Я очищаю прокаженных; то проповедуй обо Мне, как о Творце природы. Когда увидишь, что Я хромых делаю быстроногими, тогда и ты, ускорив умственное шествие, настрой язык твой к прославлению Меня. Когда увидишь, что Я изгоняю демонов, то почти Мое царство. Когда увидишь, что Я одним словом извожу мертвых из гробов, то, вместе с воскресшими, и ты прославь во Мне Виновника и Подателя жизни. Когда увидишь Меня сидящим одесную Отца, то признай и исповедуй во Мне Бога, сопрестольного, совечного и единосущного Отцу и Святому Духу. Остави ныне: тако бо подобает нам исполнить всяку правду. Я законодатель и Сын законодателя: и потому Мне прежде всего нужно самому исполнить заповеданное, а потом уже повсюду являть опыты Моей власти. Мне должно прежде исполнить закон, и тогда уже сообщать благодать. Мне должно прежде произвести тень, и потом уже самую истину. Мне должно положить конец Ветхому Завету, а потом уже проповедовать Новый, начертать его на сердцах человеческих, скрепить Моею кровью и запечатлеть моим духом. Мне должно взойти на крест и на нем пригвоздиться, претерпеть в этом естестве все, что только оно может претерпеть, моими страданиями врачевать страдания других, и древом исцелить ту язву, которая нанесена людям посредством древа. Мне должно низойти в самую глубину преисподней, ради содержащихся там мертвецов. Мне должно тридневною смертью Моей плоти истребить и уничтожить долговременное владычество смерти. Мне должно возжечь

святильник Моего тела для тех, кои сидят во тьме и сени смертной. Мне должно взойти туда с плотью, где Я пребываю по божеству. Мне должно привести к Отцу царствующего во Мне Адама. Мне должно ныне креститься сим крещением, и после преподавать всем людям крещение Единосущной Троицы. Возложи же на Меня ныне, креститель, свою десницу, так как Мария уготовила Мне для рождения свое чрево. Погрузи Меня ныне в струи Иорданские, подобно тому, как родившая повела Меня младенческими пеленами. Преподай Мне крещение так же, как Дева преподавала Мне млеко. Прикоснись моей главе, пред которою благоговеют и которой поклоняются серафимы. Коснись десницею твоею той главе, которая соединена с тобою союзом крови. Коснись того, что по естеству может быть держимо. Коснись того, что для сего и уготовано Мною и Отцом. Коснись Моей главы; ибо кто только с благоговением прикоснется к ней, тот никогда не потерпит кораблекрушения. Крести Меня, Который водою, Духом и огнем имею крестить верующих водою, которая может омыть греховные нечистоты; Духом, который может поглотить терние беззаконий...»²⁴⁵

§ 56. Ипполит²⁴⁶

Об обстоятельствах жизни этого, уже при жизни своей знаменитого проповедника и богослова, известно весьма немного. Прежде, чем сделаться пресвитером и потом епископом, он был сенатором. В какой именно местности он епископствовал – с точностью не определено. Евсевий, исчисляя ученых мужей Церкви III века, замечает об Ипполите: «также (принадлежит к числу ученых мужей Ипполит, и сам предстоятель какой-то другой церкви» Ἰππολύτος ἑτέρας ποῦ καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας). Иероним в каталоге замечает столь же неопределенно: «Ипполит, епископ какой-то церкви, однако ж имени города я не мог узнать» (Hippolitus, cujusdam ecclesiae episcopus, nomen quippe urbis scire non potui). Позднейшие писатели – Георгий Синкелл (VIII в.), Зонара (XII в.), Никифор Каллист (следующий указанию Анастасия, римского апокрисиария), называют его епископом Римской гавани (portus romani episcopus), под которою ученые разумели то Остию,²⁴⁷ то Аден, в последнем случае иногда признавая его даже митрополитом Аравии.²⁴⁸ В позднейшее время, после открытия дотоле неизвестного сочинения Ипполита φιλοσοφοῦμενα, на основании данных, содержащихся в этом сочинении, указывающих на продолжительное и непосредственное участие Ипполита в делах римской церкви своего времени, именно в течение первых десятилетий III в., пришли к тому убеждению, что Ипполит был тем, что позже на западе называлось «антипапой», именно был епископ Римский,²⁴⁹ избранный православным интеллигентным меньшинством римских христиан, но не признанный большинством, следовавшим ереси Нозта, которую поддерживали папы Зеферин (201–218 гг.) и Каллист (219–223 гг.), полемика против которых составляет значительную часть содержания его сочинений, в особенности его философуменов.²⁵⁰ Скончался мученически, когда именно – неизвестно. Фотий (biblioth. cod. CXXI) называет Ипполита учеником Иринея (μαθητὴς Εἰρηναίου), но неизвестно, в каком смысле: в смысле ли непосредственного слушателя пастыря

лионского (в бытность его в Малой Азии, или уже во время его епископства в Лионе), или же в смысле его подражателя и ученика по духу своих творений. Фотий же говорит, что сам Ипполит, в книге против ересей свидетельствует о том, что он заимствовал опровержение их из бесед Иринея – ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου. В еще более близких, чем к Иринею, отношениях представляется Ипполит к своему великому современнику Оригену, которому, по словам Фотия, подражал в своих беседах с народом (προσομιλεῖν τῷ λαῷ κατὰ μίμησιν Ὁριγένους). Ипполит пользовался громкою известностью, как учитель и богослов, не только на Западе, но и на Востоке, где его сочинения переводились на несколько языков. Запад почтил его почестью [еди]нственной, которой не удостаивался до него ни один епископ: ему воздвигнут был, вероятно, вскоре после его смерти, прекрасный мраморный монумент, представляющий одно из первых, по времени и по достоинству, произведений христианского искусства: памятник этот, изображающий Ипполита сидящим на епископском престоле, по сторонам которого начертан перечень его сочинений, найден был на Воровом поле близь Рима в 1551 году.

Первоклассный христианский богослов-догматист и полемист, Ипполит был знаменитейшим из проповедников своего времени. Евсевии причисляет его к лучшим церковным учителям III века (λοῦγοι καὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες); бл. Иероним называет его мужем красноречивейшим и искуснейшим в слове (vir disertissimus), и не знает чему в нем более удивляться, общей ли учености, или знанию св. Писания; Фотий хвалит его за ясность речи (сод. ССII), не лишенной и аттических красот (ἡ φράσις αὐτοῦ τὸ σαφές, [ὅτι] μάλιστα οἰκείουμένη, πρέπει ἂν ἐρμηνεῖα εἰ καὶ τοὺς ἀττικούς οὔτι [μάλα] θεσμούς δουσώπεῖται). До нас сохранились от него два целых слова, именно слово на Богоявление и слово на еретика Нозта и значительное число небольших отрывков из нескольких проповедей не сохранившихся. Из этих отрывков более значительные суть: из слова об Елкане и Анне, на слова книги Песнь Песней, на слова псалма: Господь пасет меня, на псалом XXIII, на начало книги пророка Исаии, из слова о разделении талантов, из слова о

двух разбойниках и другие, – вообще по заглавиям и отрывкам известно до двадцати проповедей Ипполита. В одной из надписей на [??] памятнике, который изображает его сидящим на проповеднической кафедре, может быть именно потому, что проповедничество было его главной деятельностью, содержится указание, хотя не ясное, на то, что он изъяснял в гомилиях все священное писание (ὡδαίς πάσας τὰς γραθὰς: вместо слова ὡδαίς, которое в применении к св. писанию не имеет смысла, Бунзен читает «ὁμιλία»); Фотий (cod. CXXI) говорит, что он беседовал к народу по подражанию к Оригену (προσομιλεῖν τῷ λαῷ κατὰ μίμησιν Ὁριγένους), т. е. как поясняет Фотий же в другом месте (bibl. cod. CCII) объяснял св. писание «после его чтения» на Богослужении, в гомилиях, в которых, впрочем, «не делал другого толкования, как только такое, какое необходимо для того, чтобы не уклониться от смысла» читанного (κατὰ λέξιν οὐ [ποιεῖται] τὴν ἀναπτύξιν, πλὴν τὸν νοῦν οὕτως ἔπος εἶπειν, οὐ παρὰ τρέχει). Не большие по объему, отрывки экзегетического содержания, какие встречаются у древних писателей и изданы в разное время,²⁵¹ с именем Ипполита, вероятно составляют остаток этих гомилийных толкований св. Писания Ипполитом. Наконец Иероним упоминает о его «слове в похвалу Господу Спасителю», которое он произносил в присутствии Оригена.²⁵²

Как проповедник, Ипполит является пред нами прежде всего представителем профитии, в той её форме, о какой говорит Ориген (см. выше стр. 200), т. е. профитии уже сближающейся и сливающейся с искусственною дидаскалией. О том, что он был учитель-профет, мы можем предполагать уже потому, что на его памятнике ему приписывается сочинение о благодатных дарованиях (de charismatibus, apostolica traditio), но предположениям ученых²⁵³ вошедшее в состав постановлений апостольских и составляющее в них I и II главы VII книги. Здесь он различает «умение поучать», «слово мудрости» и «слово знания» от различения духов и от «предвидения будущего», и называет дарованием от Бога и то, если кто верует в догматы не просто и без рассуждения, но по обсуждению и убеждении (οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἄλογως, ἀλλὰ κρίσει καὶ πληροφореῖα).²⁵⁴ Такова

именно проповедь самого Ипполита, и нам кажется, что в этих словах Ипполит делает характеристику именно самого себя; в таком случае, очевидно, проповедническая теория Ипполита составляет уже значительный шаг вперед в сравнении (см. § 29) с учением о проповеди его учителя Иринея. Что касается самых проповедей Ипполита, то в них профетический характер его учительства выражается прежде всего в выборе предметом для своих рассуждений последних судеб церкви и мира и посмертной участи людей: этими вопросами, которым в I-м веке посвящал свою профетию сам апостол Иоанн Богослов (в апокалипсисе) он занимается: 1) в сочинении о Христе и антихристе (ἀπόδειξις περὶ Χριστοῦ καὶ ἀντιχρίστου);²⁵⁵ 2) в слове к Еллинам «О причине всего» (ἐκ τοῦ πρὸς Ἑλλήνας λόγου τοῦ ἐπιγραμμένου κατὰ Πλατῶνα περὶ τῆς τοῦ πάντος αἰτίας), – было ли произнесено с церковной кафедры это «слово» к эллинам, трудно судить, так как из него имеется лишь отрывок,²⁵⁶ и единственным признаком его гомилетического характера служит обычное для проповедей его доксологическое окончание – «Ему же слава и держава во веки веков, аминь» (δόξα καὶ κράτος εἰς αἰῶνας τῶν αἰῶνων ἀμήν); 3) в отрывке из комментария на книгу пророка Даниила, который представляет уже вполне профитийное (в смысле профитии I-го века) т. е. личное, индивидуальное суждение Ипполита о судьбах церкви, для которого в символическом учении церкви нет оснований: здесь ожидаемое пришествие антихриста он относит к пятисотым годам от Рождества Христова, так как миру, по его мнению, назначено существовать всего шесть тысяч лет (соответственно шести дням творения мира Богом), по прошествии которых должно последовать его разрушение. Замечательно, что при этом профет III века ссылается на великого профета-апостола, творца Апокалипсиса, и для своих гаданий о будущности церкви видит основание в этой священной книге. «Тогда наступит суббота, говорит он, то есть покой, день святой, в который почил Бог от всех дел своих, суббота – тип и образ будущего царства святых, когда они воцарятся со Христом, грядущим с неба, как говорит св. Иоанн в Апокалипсисе».²⁵⁷ Сюда же относится отрывок из слова «о воскресении и нетлении».²⁵⁸

Фотий справедливо, конечно, отрицает в этих гаданиях Ипполита о судьбах мира и церкви, характер истинного пророчества, полученного чрез откровение; но хотя проповедь Ипполита не имела главного свойства профитии I-го века, именно происхождения предсказаний будущего чрез Божественное откровение, тем не менее самое усвоение себе права великим учителем III века делать гадания о будущем мира и церкви, по образцу апокалипсических, показывает, что христианское учительство III века даже по содержанию не чуждо было склонности сохранить за собою профитийный характер. Но и в I-м веке, как мы знаем (см. выше, стр. 81), профитийная проповедь не была исключительно пророчеством о будущем, как и вообще даже в ветхом Завете пророки не были лишь предсказателями будущего: существенною чертою её был восторженно-энтузиастический способ учения о предметах веры и нравственности, как плод наибольшего постижения смысла и неизмеримо-высокого достоинства этого учения. В этом смысле Ипполит является истинным профетом, когда предметом своего учения делает неизмеримое величие личности Спасителя мира и благ, дарованных им человечеству. Таковы его «слово в похвалу Господа Спасителя», до нас не сохранившееся, и другое, дошедшее до нас в полном составе – «слово на Богоявление». Нам кажется, что напрасно историки проповеди превозносят это слово за его яко бы внешне-ораторский характер, находят в нем признаки внешне-риторического образования Ипполита и стремление к «аттическому» способу речи: то возвышенно-лирическое воодушевление, которым проникнуто это слово от начала до конца, и которое выражается в поистине художественном олицетворении и превосходном перифразе речей Иисуса Христа и Предтечи – отнюдь не деланная искусственная риторическая фигура просопопеи, а не что иное, как безыскусственное, непосредственное, вдохновенное выражение именно-профитийного энтузиазма. Столь же профетически, т. е. с тою же энтузиастическою горячностью и с тем же истинно-профитийным, т. е. высочайшим и глубочайшим постижением Богооткровенных истин, защищает Ипполит в «слове против Ноэта» основные догматы

христианства – Троичность лиц в Боге и Божество Сына Божия. Даже в небольших фрагментах, как например в отрывках из слова на Элкану и Анну²⁵⁹ и на Песнь Песней,²⁶⁰ он говорил тою же восторженною профетическою речью и о том же величии благ христианства; «скажи мне, о блаженная Мария, что зачала ты во чреве, и что носила в девственной утробе? Это было перворожденное Слово Божие, с неба нисшедшее в тебя и образовавшееся в утробе в перворожденного человека: перворожденное Слово Божие явилось соединившимся с перворожденным человеком». «Приведи мне, Самуил, юницу в Вифлеем, и покажи Царя, рожденного от Давида, покажи Его, помазанного от Отца в Царя и священника». «Сотворенного из земли и связанного узами смерти, говорится в отрывке из гомилии на песнь песней, Господь освободил из ада преисподняго. Пришедши свыше, Он поднял на высоту лежащего долу. Он благовестник мертвых, искупитель душ и воскресение мертвых. Он явился помощником связанного человека, сделавшись подобным ему; перворожденное Слово посещает в Деве праотца Адама. Духовный взыскивает земного в матерней утробе, вечно Живой – умершего чрез непослушание; небесный зовет земного в горняя; Благородный хочет одарить свободного раба чрез собственное повиновение. Он обращает в адамант человека, обратившегося в землю, и сделавшегося пищей змея, и его, повешенного на древе, объявляет господином над победителем, и таким образом чрез древо оказывается победоносцем». Как ни велика сила мысли и рассуждения у Ипполита в «философуменах» и других сочинениях, выше её в них сила чувства и истинно-профитийного энтузиастического воодушевления предметом речи, величием вполне уже опознанного догмата веры. В проповедях Ипполита мы не видим основной черты первоначальной профитии – чрезвычайного благодатного дара; но все прочие её признаки присущи им. Эти проповеди мы можем рассматривать как видоизменение профитии первобытной, еще во втором веке уже утратившей видимые признаки чрезвычайного благодатного дарования, но и теперь еще, в III веке, когда началось уже стремление её к

совершенному объединению и отождествлению с дидаскалией, в полной мере иногда сохраняющей те её свойства, какие возникали и развивались из собственно-человеческих субъективных-психологических оснований: возвышенного лирического воодушевления и энтузиазма и смелого полета мысли в область созерцания.

Впрочем ученик Ириней, охранителя и горячего защитника (см. § 29) простейших видов первоначальной христианской дидаскалии – Иустино-Тертуллиановских «увещаний и наставлений», образцами которых служат «учение двенадцати апостолов» и послания Игнатия, Поликарпа и Климента Римского, – обучавшийся делу проповеди по беседам самого Ириней (общественным ли, или только приватным, из свидетельства Фотия – ὁμιλοῦντος Ἱερηναίου – не видно), Ипполит умеет говорить с ясностью, простотой и спокойствием способа учения первобытно-дидакалийного – времени мужей апостольских. Таковы, например, некоторые места в слове против Нозта. «Не будем неверными, чтобы не исполнилось на нас сказанное (Исаии LIII, стр. 1), Будем веровать согласно преданию апостольскому, что Бог Слово сошел с неба во св. Деву Марию, чтобы воплотившись, взявши душу человеческую, причастную разума, сделавшись совершенным человеком, кроме греха, восставить падшего Адама и даровать бессмертие верующим в Него. Во всех местах нам показано слово истины, что один Отец, у которого пребывает Слово, чрез которое Он все сотворил, и которое в последок времени послал Он для спасения людей. О Нем проповедовали закон и пророки, что Он придет в мир. Как проповедано, так и исполнилось: от Девы и Духа Святого явился совершенный человек, имеющий небесное, как отчее Слово, и земное, от древнего Адама, как воплощенный от Девы. Таким образом пришедши в мир, явился Бог во плоти, будучи совершенным человеком; ибо Он не чрез призрак или изменение, но истинно стал человеком. Будучи Богом, Он не отказывается от человеческого: алчет и утомляется, утомляясь жаждет, устрашаясь бежит, молясь скорбит, спит на возглавии, как Бог имея неусыпную природу; отказывается от части страданий пришедши для того в мир; в

туге обливается потом, и от ангела укрепляется укрепляющий верующих во имя Его. Распростерший небо, как шатер, пригвождается иудеями ко кресту; восклицая ко Отцу, передает Ему дух свой, будучи неотделим от Отца. Все же Он сделал для нас, для нас сделавшись таким же, как и мы. Ибо грехи наши носит, и о нас болезнует (Ис. 53:4), как сказал Исаия. Сей есть Иисус Назарянин, который на браке в Кане Галилейской претворил воду в вино, который укротил взволнованное море, ходил по воде, как посуху, даровал зрение слепому от рождения, воскресил Лазаря из мертвых на четвертый день его смерти, творил различные чудеса, отпускал грехи. Из-за него солнце померкло, день перестал светить, расселись камни, разорвалась завеса, поколебались основания земли, открылись гробы и воскресли мертвые... Он дуновением дает ученикам Духа, и входит к ним при затворенных дверях. Он в виду апостолов, взят облаком на небо и сидит одесную Отца, и имеет судить живых и мертвых. Он – Бог, для нас сделавшийся человеком, которому Отец покорил все. Ему слава и держава со Отцом и Св. Духом во святой Церкви, и ныне и присно и во веки веков. Аминь».²⁶¹

От Оригена Ипполит усвоил гомилийный способ проповеди, т. е. приурочивал более или менее, подобно Оригену, свое собеседование с народом к объяснению книг св. Писания. Но, рассказывая об этом, Фотий дает ясно понять, что Ипполит, однако, не увлекся гностически-спекулятивными тенденциями Оригеновского экзегезиса – «не делал другого толкования, говорит Фотий, как только такое, какое необходимо для того, чтобы не уклониться от его (подлинного) смысла». Этот такт, это чувство меры и послушание вере Церкви («будем веровать согласно преданию апостольскому», говорит он в слове против Ноемта), вопреки почти всеобщему увлечению примером Оригена со стороны церковных учителей, до самого Василия Великого, составляют великую заслугу Ипполита и ставят его как учителя Церкви, выше самого Оригена. Чуждый глоссолалийного субъективизма, оставшийся верным первобытному профитийному энтузиастическому воодушевлению величием и благами Христианства, усвоив основные черты гомилийного

метода Оригена и избежав его ошибок, Ипполит в общем составе своей вероучительной и научно-богословской деятельности, является истинным представителем той рационально-искусственной дидаскалии, которую лишь проектировал Ориген, – принося на служение вере церковной глубоко-ученое, основательное и остроумное, теоретическое Богословствование, соединенное с полемикой. Его «беседа против ереси некоего Ноэта» (ὁμιλία εἰς τὴν ἁίρεσιν Νοητοῦ τινός, или по латинскому чтению – *homilia de Deo trino et uno, et de mysterio incarnationis, contra haeresim Noeti*), есть уже как бы предвестие и предначатие догматической проповеди Афанасия, двух Григориев, Василия Великого и Астерия, и в ней он, как и в философуменах, опередил полнотою и глубиною исследования предмета, свое время на целое столетие.

Наконец мы не имеем основания не верить свидетельству Фотия о том влиянии, какое имело на речь Ипполита знакомство с аттическим красноречием, которого Ипполит, как выражается Фотий, «не стыдился», т. е. не игнорировал и не пренебрегал в своей собственной проповеднической практике, хотя не сравнился с ним, и не приблизился к нему, может быть потому, что не имел и желания усвоить его своей проповеди во всей полноте (bibl. cod. CXXI и CCII). Хорошо и похвально со стороны ученика мужа апостольского это отсутствие антипатии к приемам ораторства и риторизма, как шаг вперед, как прецедент последовавшего вскоре после него полного сближения проповеди с ораторскою искусственностью античного красноречия; но не менее заслуживает одобрения и эта осмотрительность и сдержанность по отношению к нему Ипполита. Если в первом случае мы видим с его стороны свойственное истинно просвещенному и образованному мужу отсутствие предубеждений и любознательность, то во втором находим в нем мудрый такт и разумное чувство меры исполнителя совета апостольского: вся искушающе, добрая держите. Таков был этот человек мудрой меры и такта – мы сказали бы человек золотой середины, если бы *aurea mediocritas* не была характеристикой, извлеченной из языческой *arte poetica*. Как прекрасны эти слова «постановлений

апостольских», принадлежащие, если верить ученым, не кому другому, как Ипполиту. «Кто поверил не просто и без рассуждения, но по обсуждении и убеждении, и тот получил дарование от Бога, равно как и тот, кто сохранился от всякой ереси». «Никто да не превозносится пред братом, хотя бы был пророком, хотя бы чудотворцем; ибо если даст Бог, что нигде уже не будет неверующего, то излишне будет и всякая действенность знамений. Быть благочестивым зависит от благомыслия каждого, а творить чудеса – от силы того, кем действуют они: первая принадлежит нам самим, а последнее Богу. Епископ да не превозносится пред диаконами или пресвитерами, ни пресвитеры пред народом, потому что собрание составляется из тех и других, ибо епископы и пресвитеры суть священники в отношении к некоторым, и миряне суть миряне в отношении к некоторым, и быть христианином зависит от нас, а быть апостолом иди епископом иди другим чем не от нас зависит, а от Бога, дающего дарования... Не всякий пророчествующий преподобен, не всякий, изгоняющий бесов, свят»...²⁶²

Таким образом этот глубоко-ученый богослов и многосторонний оратор износит в своей проповеди из сокровищницы ума и сердца своего и ветхая и новая: удерживая генетические отношения к первооснованиям и прототипам проповеди, к первобытной профитии и дидаскалии, он усовершенствовал и возвысил ту и другую в своей учительной практике, применительно к теории Оригена, не без воздействия ораторского искусства, и является в генетической истории проповеди истинным представителем тех типов проповеди, какими характеризуется III-й христианский век, составляющий переходный момент истории Церкви, посредствующее звено между Церковью первобытной и Церковью знаменитого IV века.

Непосредственное знакомство с нижеследующим текстом слова на Богоявление, в виду вышесказанного, составляет дело необходимости для читателя.

Слово «на Богоявление»

Все, что сотворил Бог и Спаситель наш, все, что только видит око и о чем размышляет душа, что исследывает ум и

осязает рука, что объемлет мысль и вмещает природа человеческая, – все это хорошо и – весьма хорошо. Ибо что прекраснее небесной тверди? что разноцветнее земной поверхности? что быстрее течения солнечного? что приятнее лунного сияния? что удивительнее многосложной стройности светил небесных? что плодотворнее благовременных ветров? что прозрачнее дневного света? какое из животных превосходнее человека? – Так, все, что сотворил Бог и Спаситель наш, весьма хорошо. Равным образом какой столько необходим для нас дар, как вода? Водюю все омывается и питается, и очищается, и орошается. Вода содержит землю, производит росу, утучняет виноград, приводит в зрелость класы, истребляет горечь в виноградных плодах, умягчает маслину, услаждает пальму, украшает розу, испещряет цветами фиалку, питает в прекрасной оболочке лилию. Но для чего говорить много? Без вещества водного ничто из видимого нами не может существовать: вода столь необходима, что, когда прочие стихии имеют жилище свое под сводами небес, она получила для себя вместилище и над небесами. О сем свидетельствует сам Пророк, взывая: «хвалите» Господа «небеса небес и вода, яже превыше небес». (Пс. 148:4).

Но не сим только ограничивается достоинство воды. Большая важность оной состоит в том, что сам Творец всех вещей – Христос низшел, как дождь (Ос. 6:3), познан был, как источник (Ин. 4:14), распространился, как река (Ин. 7:38), и крестился во Иордане. Ибо сейчас мы слышали, что Иисус, пришед ко Иордану, крестился от него во Иордане. Чудное дело! Бесконечная Река, веселящая град Божий (Пс. 45:5), омывается немногю водою. Необъятный Источник, произращающий жизнь для всех человеков, Источник, не имеющий пределов, покрывается скудными, скоро иссякающими водами. Тот, который везде присутствует и все наполняет; Тот, который непостижим для ангелов и невидим для человеков, – грядет ко крещению по собственному благоизволению. Слышася, возлюбленный, ты не просто понимай сказанное, но созерцай здесь тайну нашего спасения. По сей причине и от естества водного не сокрылось то, что Господь, по своему

человеколюбивому снисхождению, совершал в тайне: ибо «видеша» Его «воды, и убояшася». Они едва не выступили и не побежали от берегов своих. Посему Пророк, еще задолго созерцая сие событие, вопрошает: «Что ти есть море, яко побегло еси, и тебе, Иордане, яко возвратился еси вспять». Воды отвечают: мы увидели Творца всех вещей в образе раба, и не понимая сего таинственного домостроительства, мы подвиглись от страха.

Но что касается до нас, то мы уже познали сие домостроительство Господа, и прославляем Его милосердие, что Он пришел спасти, а не судить мир. Почему Иоанн, прежде не знавший сего таинства, но после познавший, что Иисус истинно есть Господь, воззвал к тем, которые шли к нему креститься: рождения ехиднова! Что вы так внимательно смотрите на меня? Я не Христос! Я служитель, а не Господь; я частный человек, а не царь; я овца, а не пастырь; я человек, а не Бог. Рождением своим я разрешил неплодство матери, но не оставил девства неплодным. Я от нижних, а не от вышних. Я связал язык моего отца (Лк. 1:20), но не изъяснил божественной благодати. Я узнан был матерью еще во чреве, но не предзнаменован звездою. Я беден и ничтожен, но грядет по мне, иже предо мною бысть: по мне в отношении ко времени, а «предо мною» – в отношении к неприступному и неизглаголанному свету Божества. «Грядый по мне, крепкий мене есть, ему же несмь достоин сапоги понести: той вы крестит Духом святым и огнем». Я нахожусь под властью, а он имеет власть самобытную. Я грешник, а Он истребитель грехов (Ин. 1:29). Я проповедую закон, а Он предносит свет благодати. Я учу как раб, а Он судит как Господь. Мой одр земля, а Он обладает небом. Я крещу крещением покаяния, а Он дарует благодать усыновления: Он крестит вас Духом святым и огнем; что вы устремляете на меня свои взоры? я не Христос!

Когда таким образом Иоанн говорил к народу, когда сей последний с нетерпением ожидал увидеть телесными очами какое-либо необыкновенное зрелище, и когда диавол трепетал при столь важном свидетельстве Иоанна: вот является сам Господь, в простом виде, один, без украшения, без сопутников,

облекшись плотью человеческою и скрыв под оною достоинство Божества, да бы чрез то утаить оное от козней духовного дракона. Он не только приступил к Иоанну, как Господь, сложивший с себя царское величие, но и как простой, повинный греху, человек, преклонил свою главу, дабы принять от него крещение. Почему Иоанн, увидев столь великое смирение, изумился, начал удерживать Его, и, как вы недавно слышали, сказал ему: «аз требую Тобою креститься, и Ты ли грядеши ко мне». Что Ты делаешь, Господи! Ты неправильно учишь. Иное я возвещал о Тебе, а иное Ты совершаешь. Иное диавол слышал, а иное видит. Ты крести меня огнем божественным: чего ожидать Тебе от воды? Ты просвети меня Духом: а от твари что Тебе получить можно? Крести меня – крестителя, дабы познали Твое достоинство. Я, Господи, крещу крещением покаяния, и отнюдь не могу крестить приходящих ко мне, если прежде не исповедуют грехов своих. Пусть бы я и крестил Тебя, что ж будешь исповедовать предо мною? Ты истребитель грехов, и однако ж хочешь креститься крещением покаяния? Пусть бы я дерзнул крестить Тебя, но самый Иордан не дерзнет приблизиться к Тебе. «Аз требую Тобою креститься, и Ты ли грядеши ко мне»?

Что же отвечает ему Господь? – «Остави ныне: тако бо подобает нам исполнити всяку правду». Оставь теперь, Иоанн; ты не мудрее Меня. Ты смотришь как человек, а я сужду как Бог. Прежде Мне самому надлежит делать и потом уже учить. Я не делаю ничего неблагоприличного: ибо Я облечен благолепием. Удивляешься ли ты, Иоанн, что Я не явился в блеске Моего достоинства? Правда, сколько частному человеку неприлична царская порфира, столько, напротив, царю приличествует воинское украшение: но ужели Я пришел ко врагу, а не к другу? «Остави ныне: тако бо подобает Нам исполнити всяку правду». Я исполнитель закона, и ничего не хочу оставить в нем без исполнения, дабы после Меня Павел мог сказать: «кончина закона Христос в правду всякому верующему». «Остави ныне: тако бо подобает Нам исполнити всяку правду». Крести Меня, Иоанн, дабы никто не презирал крещения. От тебя – раба Я крещаюсь, дабы никто из царей или князей не возгнушался

принять крещение от смиренного священника. Допусти Меня сойти в Иордан, дабы услышали свидетельство Отца, и познали могущество Сына. «Остави ныне: тако бо подобает Нам исполнити всяку правду». – Тогда Иоанн допускает Его: «и крестився Иисус, взыде абие от воды: и се отверзошася Ему небеса, и виде Духа Божия сходяща яко голубя, и грядуща на Него. И се глас с небесе, глаголя: сей есть Сын Мой возлюбленный о Нем же благоволих».

Видишь, возлюбленный, сколь многих и сколь великих благ лишились бы мы, если бы Господь, уступив убеждениям Иоанна, отрекся от крещения! Доселе небеса были заключены; вышняя область оставалась неприступною. Мы сходили к нижним, но не восходили к вышним. Но один ли Господь крестился? Нет! он в то же время обновлял ветхого человека, и возвратил ему царственное право усыновления. Ибо тотчас «отверзошася ему небеса». Последовало примирение видимого с невидимым: возвеселились невидимые небесные лики, уврачевались земные немощи, открылось сокровенное, уничтожилась вражда Ты слышал евангелиста, говорящего: «отверзошася Ему небеса». Небеса отверзлись ради трех чудных вещей. Ибо в то время, как крестился Жених – Христос, небесные чертоги должныствовали отверсть свои блистательные врата. Подобным образом надлежало, чтобы врата небесные возвысили верхи свои (Пс. 23:7), когда Дух святой сходил яко голубь, и гремел глас Отца. «И се отверзошася Ему небеса, и се глас с небесе, глаголя: сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих».

Возлюбленный рождает Любовь, и Свет невещественный рождает Свет неприступный. «Сей есть Сын Мой возлюбленный», – Сын, который явился на земле, не оставив недр Отца; Он явился и не явился. Ибо Он не то был, чем казался; иначе, если судить по внешности, то крещающий имеет преимущество пред Крещаемым. Того ради Отец ниспослал с небес святого Духа на Крещаемого. Ибо как в ковчеге Ноевом человеколюбие Божие изображалось посредством голубя: так и здесь Дух, нисходя в виде голубя, и как бы неся масличный плод, опочил на Том, о коем было свидетельствовано. Для чего

ж так? – Для того, чтобы познали силу Отческого гласа, и поверили пророческому предсказанию, еще задолго воспоследовавшему. Какое же предсказание? – «Глас Господень на водах: Бог славы возгреме, Господь на водах многих». Какой глас? «Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих». Сей, названный сыном Иосифа, есть Мой единородный Сын, по божественному существу. «Сей есть Сын Мой возлюбленный. Хотя Он алчет, но питает тысячи; труждается, и упокояет труждающихся; не имеет, где приклонить главу, и содержит все в своей деснице; страждет, и врачует немощи, терпит удары и дарует миру свободу; прободается копием в ребро и исправляет ребро Адама.

Но прошу вас еще приложить внимание: ибо я хочу обратиться к Источнику жизни, хочу созерцать Источник, источающий исцеление. Бессмертный Отец послал в мир бессмертного Сына и Слово, – Сына, который пришел к человеку, дабы омыть их водою и Духом, и, возродив нас к нетлению духовному и телесному, вдохнул в нас Духа жизни, и облек в нетленное всеоружие. И так, если человек соделался бессмертным: то он соделается и причастником божественного естества (2Пет. 1:4). Но если он, после возрождения водою и Духом святым, полученного им в купели, делается причастником божественного естества: то и после воскресения из мертвых он обретается сонаследником Христовым (Рим. 8:17). И так гласом проповедника взываю: придите все племена языков к бессмертию, даруемому в крещении. Я благовествую жизнь вам, сидящим во тме неведения. Придите от рабства к свободе, от тирании к царству, от тления к нетлению. Но как, скажете, мы придем? Как? – Водою и Духом святым. Сия вода, соединенная с Духом, есть та самая вода, которою орошается рай, утучняется земля, прозябают растения, рождают животные, словом, которою человек возрожденный оживотворяется, в которой Христос крестился, на которую Дух святой низшел в виде голубя.

Это тот самый Дух, который первоначально носился над водами, которым движется мир, сохраняется творение и все оживотворяется, – который действовал в пророках сходил на

Христа. Это тот Дух, который дарован был апостолам в виде огненных языков. Это Дух, которого желал Давид, когда говорил: «и Духа Твоего святого не отыми от мене». О сем Духе возвещал и Гавриил Пресвятой Деве: «Дух святой найдет на тя». Сим Духом святой Петр изрек оное блаженное слово: «Ты еси Христос, Сын Бога живаго». Сим Духом утвержден камень Церкви (Мф. 16:18). Сей-то Дух Утешитель посылается к тебе с тою целью, дабы показать тебе, что ты чадо Божие.

И так приступи, человек; возродись, дабы получить усыновление Богу. Но ты скажешь: каким образом? – Если не будешь побеждаем удовольствиями, если не будет господствовать над тобою страсть гордости; если истребишь в себе нечистоту и свергнешь с себя бремя греховное; если совлечешься всеоружия диавола, и облечешься в броню веры. Ибо тот, кто с верою входит в сию баню возрождения, отрицается сатаны и сочетается со Христом, отвергает врага, и исповедует Христа своим Богом, – совлекается рабства и облачается в усыновление. Он возвращается от купели крещения – светел, как солнце, блистая лучами правды. Что же всего важнее – возвращается сыном Божиим и сонаследником Христа. Ему слава и держава со всесвятым, благим и животворящим Духом Его, ныне и присно и во все веки веков. Аминь.²⁶³

§ 57. Дионисий Александрийский († 264 г.)²⁶⁴

Другим непосредственным учеником Оригена был Дионисий, после Иракла, сотрудника, а потом преемника Оригена по александрийскому училищу, бывший начальником этого училища, а с 247 г. епископом александрийским, не оставлявший сношений с Оригеном в продолжение всей своей жизни, во время заключения его в тюрьме (в Декиево гонение) утешавший его своим посланием. Обратившись ко Христу путем свободного исследования язычества и сличения его с христианством и вследствие этого хорошо ознакомленный с самыми основаниями и источниками языческих доктрин и тех элементов их, которые проникали в область христианства в виде ересей, сохранивший и на все последующее время для своей деятельности принцип свободного критического отношения ко всем вновь возникавшим учениям, он в своей деятельности является прежде всего в высшей степени компетентным многоученым защитником православия против ересей и язычества. Время Дионисия было самое бурное и самое бедственное для Церкви, время жесточайших гонений на христианство (гонения Декия и Валериана), величайших общественных бедствий (засуха, голод и моровая язва в Северной Африке), время расколов и ересей и ожесточенной полемики против христианства со стороны ученых язычников. На епископе Александрии, одного из главных центров жизни церковной, как и государственной, лежали трудные обязанности в это время... Дионисий оказался вполне на высоте своего великого призвания. Достойный ученик Оригена, человек многоученный и высоко-образованный, хорошо знакомый со всеми явлениями в области современной ему общественной мысли и жизни, он стоял на уровне современных ему потребностей Церкви и общества и великих задач архипастырского служения в Александрии, отзываясь своим компетентным и энергическим словом на все потребности церкви и имея большое влияние на благоустройство её внутреннего быта и внешнюю судьбу. Его сочинение περι

φύσεως, отрывки из которого сохранились и до нашего времени, показывает в нем великого христианского учёного, который мог отражать нападения современной ему языческой учености – натурализма и материализма – её же оружием; в высшей степени замечательна его победоносная борьба с Новацианом, Савеллианами, Непотом и хилиастами. Раскол Новациана был прекращен его усилиями и трудами на соборе антиохийском (252 г.). Против Непота он написал сочинение, имевшее сильное действие, а его последователей – хилиастов он воссоединил с церковью путем устных прений. Против Савеллиан он созывал соборы и писал послания. В споре о крещении еретиков он склонил на сторону своего мнения Рим; по вопросу о принятии в церковь падших он подавал пример всепрощения и христианской любви, воссоединяя падших с церковью по ходатайству исповедников. Во время Декиева гонения, спасая себя для церкви, Дионисий удалился в потаенное место, но и оттуда продолжал управлять своею паствою, посылая к ней наставительные письма и доверенных пресвитеров. В гонение Валериана (257 г.) он был сослан в отдаленную пустыню и опять разобщен со своею паствою, но и самой ссылкой он воспользовался для блага церкви, обращая ко Христу жителей пустыни ливийской. Возвращенный при Галлиене (261 г.) в Александрию, в то время, когда она страдала от бедствий войны, потом голода, а затем – моровой язвы, он проявил величайшую энергию для помощи отечественному городу, которую оказывал без различия как верующим, так и язычникам.

Имея в виду те разнообразные смуты и бедствия, какие одолевали Александрию в его время, легко понять, что собственно изузстная проповедническая деятельность Дионисия не могла иметь обширного применения. Тем не менее все свидетельства единогласно указывает на то, что это был знаменитейший проповедник-оратор. Впрочем об этом можно заключать уже а priori. Человек настолько образованный, как был образован Дионисий, стоявший некоторое время во главе всего христианского образования своего времени в качестве наставника и начальника александрийского огласительного училища, будучи облечен саном пресвитера, а потом и

епископа, не мог не быть проповедником, и без всякого сомнения, был проповедником, и именно по свойству своего образования, проповедником в роде Ипполита, т. е. не простым гомилетом, объяснителем библейских чтений на Богослужении, но и многоученым дидаскалом, а может быть отчасти и оратором, насколько можно предположить в нем врожденную склонность к ораторству, – для ораторства искусственного, для ораторской обработки всех поучений ему не было времени. Если до нас не дошло не только ни одной целой его проповеди, но ни одного даже отрывка из его проповедей, то это нужно объяснять, с одной стороны, смутным и бедственным характером его времени, в особенности последовавшим вскоре затем Диоклитиановым гонением, истреблявшим, между прочим, особенно памятники литературы христианской, с другой – отсутствием в его время в Александрии обычая записывать поучения, каковой лишь возникал в его время, но не в Александрии, а в Кесарии, где он был вызван особенными достоинствами проповеди Оригена. Правда, некоторые усиливаются доказать, что то тот, то другой из фрагментов, сохранившихся с именем Дионисия, есть отрывок его «слова» – проповеди, устно произнесенной. Так Паниль указывает как на таковой, на отрывок, сохранившийся у Василия Великого, в его слове о Св. Духе (гл. 29), – причем Василий называет сочинение, из которого отрывок этот заимствован – λόγος – термин, в век Василия обозначавший уже собственно проповедь тематизованную, ораторскую. Но оказывается, что этот отрывок заимствован из сочинения Дионисия, известного в форме послания: περὶ ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας, из которого еще большие отрывки сохранились у Афанасия.²⁶⁵ Столь же натянутым нужно считать предположение, что изданный Routh'ом отрывок из «объяснения» Дионисия на книгу Иова есть отрывок гомилии, на том основании, что в этом отрывке автор говорит, будто бы, как бы к слушателям.²⁶⁶ Мы не находим также правильным относить, подобно г. Певницкому, к области проповеди в тесном смысле слова «пасхальные послания», которые в большом количестве составлены были Дионисием и адресованы как к своей церкви, так и к разным лицам других церквей: это, по

существо своему, памятники канонические, касавшиеся определения времени празднования Пасхи, содержавшие лишь эпизодически, во вступлении и приложении, нравоучительный или догматический и экзегетический элемент, а главным образом – изображение современного положения церковных и общественных дел, что и дало Евсевию повод сохранить их в отрывках и возможность нарисовать по ним картину того времени. Правда, Иероним говорит, что эти послания писаны «декламаторским языком» (catolog. LXIX), а Евсевий, упоминая об этих посланиях, говорит, что в них Дионисий помещает «торжественные слова о празднике Пасхи» (VII, 20), но все-таки, по нашему мнению, как этот внешний декламаторский облик посланий, так и торжественный тон их не делают их проповедями, и они должны быть отнесены не к области проповеди устной, а к области литературы или письменного учительства, подобно посланиям мужей апостольских и диалогам о религиозных предметах, писавшихся в это время, в роде «Октавия» Минуция Феликса и «пира десяти дев» Мефодия.

По крайней мере послания меньше имеют права быть относимыми к проповедям, чем так называемые трактаты (например tractatus Киприана, на языке которого tractare, tractantes, обозначает проповедь), которые могли быть, и по всей вероятности действительно были, как скажем далее, литературной переработкой устно произнесенных проповедей и сохранили многие не только внутренние, по и внешние качества их. Если даже в свидетельстве Евсевия: «в которых (посланиях) помещает торжественные слова о празднике Пасхи» под «торжественными словами (λόγοι) разумеет собственно проповеди произнесенные, потом записанные и вставленные в послания, то и тогда они должны быть рассматриваемы сами по себе, и речь здесь должна идти не о посланиях, а о словах, вставленных в послания.

Что касается самих посланий, то они и остаются посланиями, т. е. памятниками церковно-каноническими, а не гомилетическими, ибо, потому же свидетельству Евсевия, они имели своим предметом одни – изложение правил о времени

празднования и о самом праздновании Пасхи, сообразно астрономическим вычислениям, производившимся в Александрии, а другие, писанные из заточения, извещали о бедствиях, мученичестве и подвигах христиан, о деятельности пресвитеров и диаконов, о подвигах братолюбия и т. д.

Таким образом, что касается проповеднической деятельности Дионисия, то нам остается довольствоваться предположением, имеющим весь характер несомненности, о том, что, как заявляет Иероним,²⁶⁷ это был «муж красноречивейший», *vir eloquentissimus*, т. е. владевший в совершенстве, вполне свободно, художественною живою речью, вследствие, конечно, долгого упражнения и навыка в ней во время преподавания в Александрийском училище; что, как епископ, он проповедовал возможно часто, как только позволяли смутные обстоятельства его времени, препятствовавшие обычным Богослужебным собраниям христиан, при которых только и возможна была проповедь, – вследствие чего Дионисий в подобных случаях мог беседовать со своей паствой, по его собственному выражению, лишь «как чужеземец, чрез послания». Выражая сожаление, что ему трудно беседовать с своей паствой «даже чрез послания», с членами одной и той же церкви,²⁶⁸ Дионисий дает понять, что когда не было препятствий к устной беседе, он беседовал со своею паствою усты ко устам, в проповеднической речи, может быть в гомилиях, памятником которых, может быть, служит его толкование на Иова, составляющее в таком случае литературную переработку этих гомилий. Судя по тому, что Дионисий полемизировал с Непотом и хилиастами, понимавшими апокалипсис буквально, можем предполагать, что он был сторонником аллегорического метода толкования, как ученик Оригена и как Александриец; затем мы можем делать предположения о характере его речей, на основании характера прочих его сочинений; на основании его сочинения о природе (περὶ φύσεως), сохранившегося в значительном отрывке, можно предполагать, что когда приходилось ему в проповедях трактовать о предметах философского теоретического мирозерцания и бороться против язычества и ересей – он

говорил об этих предметах с высшею компетентностью, как специалист и знаток в области научных теорий; на основании пасхальных посланий Дионисия, можно думать, что когда он говорил о явлениях жизни и нравственных вопросах, то говорил с глубоким и сильным чувством и особенно с изобразительностью и живописностью.

Следует упомянуть здесь также, что подобно Ипполиту, по свидетельству Фотия (bibl. cod. 232), он писал «похвальное слово Оригену, уже умершему, которое было препровождено им Феоктисту, епископу Иерусалимскому, покровителю Оригена. Общее значение его в истории церкви определяется усвоенным ему еще в IV веке названием «великого».²⁶⁹

§ 58. Пиерий, пресвитер и катехет († 283 г.)

Пиерий, после Дионисия бывший катехетом и начальником Александрийского училища, по званию пресвитера был деятельным проповедником в Александрии. О нем мы имеем свидетельства Евсевия, Иеронима и Фотия. Евсевий говорит о его крайней нестяжательности, о его чрезвычайных занятиях в созерцании и изъяснении Божественных вещей и о беседах во всенародных церковных собраниях.²⁷⁰ Иероним говорит, что он «с великою славою учил народ и дошел до такого совершенства в составлении проповедей и разных сочинений, что назывался «младшим Оригеном», – что он «отличался удивительным аскетизмом и был подвижником добровольной нищеты», «был весьма сведущ в диалектическом и ораторском искусстве» и что от него осталось слово о пророке Осии, которое было произнесено им в навечерие Пасхи.²⁷¹ В предисловии к своему толкованию на книгу Осии, Иероним, упоминая об этой беседе Пиерия, говорит, что она сказана без приготовления и отличается красноречием. Фотий (157) рассказывает, что он читал книгу, содержащую двенадцать слов Пиерия (λόγους τὸ βιβλίον περιεῖχε δώδεκα). Г. Певницкий сомневается признать все эти слова за проповеди, на том основании, что будто бы у греков²⁷² λόγος означает вообще сочинение, а не устную речь, произнесенную с кафедры. Сомнение совершенно напрасное: мы знаем уже историю этого гомилетического термина, знаем, что если во втором веке это название применялось к письменным христианским сочинениям,²⁷³ отличавшимся ораторским характером и написанным по риторическим правилам составления судебных защитительных речей, то уже в том же веке оно прилагалось к памятникам гомилетического происхождения (λόγος τις ὁ σωζόμενος πλοῦσιος Климента Александрийского), а в третьем, как видно из примера Ипполита (158) (λόγος εἰς θεοφανείας) и Мефодия (λόγος εἰς τὰ βάρια), прямо прилагается к устным речам проповедников художественно-ораторским. Так как нет никаких указаний на то, чтобы Пиерий оставил какие-либо другие

сочинения, кроме проповедей, то в свидетельстве Фотия следует под λόγους разумеать единственно проповеди Пиерия.

У тех же трех историков мы находим указания на характер, внутренний и внешний, проповедей Пиерия. Название его младшим Оригеном указывает не только на его популярность в христианском обществе, но также на подражание его Оригену и на сходство с ним в общем направлении богословского мировоззрения и внешней манеры проповеди. Действительно Фотий признает учение Пиерия благочестивым; но замечает, что у него есть много такого, что уже не содержится Церковью, в частности у него есть неправильные мнения о Св. Духе и повторены мнения Оригена о предсуществовании душ... Затем из свидетельства же Фотия видно, что вслед за Оригеном он любил аллегорическое толкование Св. Писания: в слове на Осию Пиерий рассуждает о херувимах, сделанных Моисеем и о камне Иакова, «и хотя признает, что они были сделаны, но суесловит, что они допущены были в видах некоего особенного домостроительства (ὁικονομίας λόγῳ συυχωρηθῆναι): их как бы не было совсем, или сделано нечто иное, отличное от них; ибо они не имели какой-либо видимой формы, а носили только один вид крыл».²⁷⁴ Внешнюю сторону проповеди Пиерия характеризует тот же Фотий: «Фраза Пиерия – ясная, прозрачная, как бы текучая, не показывающая ничего изысканного, но без приготовления, ровно и легко, спокойно без скачков движущаяся».

Из всего сказанного видно, что хотя от Пиерия до нас ничего не сохранилось, он был знаменитый проповедник-оратор, который с полным правом занимал место среди блестящей плеяды церковных учителей III в., окружавших Оригена, усвоивших его мировоззрение, научные и гомилетические принципы, и развивавших свою церковно-учительную деятельность сообразно с этими принципами.

§ 59. Св. Мефодий Тирский

Св. Мефодий, бывший епископом сначала Патар и находившегося недалеко от этого города местечка Олимпа Ликийского, а затем знаменитого Тира Финикийского,²⁷⁵ скончавшийся мученически в преклонной старости пред самым торжеством христианства, в 311 или 312 году, завершает собою блестящую плеяду отцов церкви Восточной III века, совмещавших в себе с христианским образованием ученость классическую и пользовавшихся отчасти правилами диалектики и риторики в своей научно-литературной и проповеднической деятельности против враждебных церкви влияний. Первую заметную особенность его церковно-учительной деятельности составляет то, что предметы её всецело определялись и указывались специальными потребностями его паствы. Так Тир, главный город Финикии, был, как известно, одним из главных центров грубо-чувственного языческого культа Астарты (греческой Афродиты, латинской Венеры), влияние которого сказалось, кажется, и в области христианства при образовании учения гностиков сирийских – Валентиниан. Поэтому главное сочинение Мефодия посвящено изложению христианского учения о девстве и чистоте телесной, объяснению высокого достоинства христианской духовности, проявляющейся в господстве духовно-нравственных интересов существования над грубо-чувственными влечениями плоти. Это – *συμπόσιον*, «пир десяти дев», – классическое сочинение в христианской литературе по предмету, о котором оно трактует: им пользовались в последствии как первоисточником Григорий Нисский (в слове «об образе и подобии Божию в человеке»), Арефа и Андрей епископы Кесарийские (в толковании на апокалипсис), из него делают выдержки Иоанн Дамаскин (в «священных параллелях») и патриарх Фотий (biblioth. cod. ССXXXIV). Затем целую группу его произведений составляют сочинения против оригенистов, которыми изобиловала, должно быть, его епархия, так как Ориген, как известно, в последние годы своей жизни находился в Тире. Хотя Мефодий, по словам

Сократа (Ц. И. VI, 13), к самому Оригену выражал уважение – в одном из своих сочинений, называемом «Ксенос» (до нас несохранившемся), но против неразумных его почитателей, неправильно истолковывавших его идеи, считал необходимым вооружиться всею силою своей учености и остроумия. Сюда относятся сочинения его: а) о воскресении мертвых (против мнения оригенистов, будто тела не воскреснут) и б) о сотворенном (против мнения оригенистов, будто мир не имеет начала и совечен Богу), из которого отрывки сохранил Фотий.²⁷⁶

Против сирийских гностиков – Валентиниан написано Мефодием сочинение о свободе воли, в котором опровергается учение местных еретиков его епархии о материи, как начале, совечном Богу, и источнике зла в мире. В епархии же Мефодия жил и развивал свою литературную деятельность, направленную против Христианства, знаменитый Порфирий. Мефодий, по словам Иеронима (*epistola ad magnum oratorem*)²⁷⁷ написал против него сочинение, содержащее в себе до 10,000 стихов, – отрывки из которого сохранились у Дамаскина в его «параллелях».²⁷⁸ Но исчисленными сочинениями Мефодия не ограничивается общий итог его творений. Известно, отчасти лишь по названиям, еще несколько его сочинений, каковы толкования на книгу Бытия и Песнь Песней, о пифониссе, т. е. Аэндорской волшебнице – (об этих сочинениях упоминает Иероним, как о «читавшихся повсюду»), – толкование на псалмы, на апокалипсис и на евангелие. Несколько сочинений его известны доселе лишь по славянским переводам в рукописях Московской Епархиальной библиотеки, библиотеки Толстого, а также в Евфимиевом сборнике библиотеки Волоколамского монастыря: «о житии и деянии разумне» (кажется, часть сочинения о свободе воли), о разлучении яди (о различении родов пищи); о юнице менимей (упоминаемой в левитицах (в книге Левит)), ея же пеплом грешнии кропляхуса»; «о прокажении»; о «небеса поведает славу Божию»; о «пиявице, сущей в притчех» (Притч. 30:15). Не менее характеристическую черту сочинения Мефодия, чем их современный интерес, составляет своеобразная форма некоторых из них. Это – форма античного платоновского

диалога, излюбленная литературная форма того образованного языческого общества, для которого в большей и меньшей мере назначались сочинения Мефодия, делавшая общедоступными и общепонятными для них самые отвлеченные и возвышенные философские рассуждения. Особенно удачно применена эта форма в сочинении о свободе воли (в котором беседуют Православный и Валентинианин) отчасти – о «воскресении» и о «сотворении», а главным образом в «пире десяти дев», самое название которого – *συμπόσιον* заимствовано от известного диалога Платона. Как у Платона Аполлодор передает, что, по рассказу Аристодема происходило на симпозионе Сократа, так у Мефодия по желанию Еввула, Грегора передает одну за другою речи или рассуждения, слышанные ею на симпозионе десяти дев, говоренные в похвалу целомудрию и девству (причем, как замечают, автор влагает иногда в уста дев речи не совсем им приличные); в заключение же всего одна из дев, Фекла, поет гимн в честь небесного жениха – Христа, на что прочие девы отвечают припевом. Справедливо замечают, впрочем, что античная форма диалога, столь уместно избранная Мефодием для популяризации его идей в среде современных ему мирян – язычников, не выдержана у него в «пире десяти дев» в том отношении, что все собеседующие говорят здесь одно и то же, в одном и том же направлении, тогда как античная форма диалога предполагает разнообразие мнений и противоречие между собеседующими. Со своей стороны мы дополним, что речи, произносимые девами в похвалу девства, рассматриваемые каждая в отдельности, суть не что иное, как проповеди, почему они в подлиннике и называются *λόγοι* – слова. В каждом из этих монологов одушевленно-ораторски раскрывается какая-либо сторона предмета.

Уже из сделанного выше краткого перечня сочинений Мефодия видно, какой обширный и разнообразный круг предметов обнимало его богословско-философское миросозерцание и пастырски-учительное слово, и как обильна была его литературная производительность. А принимая во внимание высокое научное достоинство, современность по

предмету, эрудицию и литературные качества этих сочинений, мы поймем, почему они в свое время пользовались всеобщей распространенностью и высоким уважением, – почему Иероним называет его «красноречивейшим мучеником – disertissimus martyr, – составившим блестящие и стройные книги речей»,²⁷⁹ – Епифаний – мужем учительным – ἀνὴρ λόγιος,²⁸⁰ Анастасий Синаит – богатым мудростью,²⁸¹ Андрей Кесарийский,²⁸² Иоанн Фессалоникийский и Фотий – «великим». Поссини, позднейший издатель его сочинений, говорит о нем: «ни в ком из его современников не соединялись обильнее те дарования, которые могут сделать человека превосходнейшим во всех отношениях учителем священной науки, потому что великому богатству его природной и приобретенной мудрости соответствует и плодovitость речи, и высокое изящество изложения, благодаря которым высокие его идеи переходят к позднему потомству: одним словом как никто не мыслил глубже его, так не легко найти, кто бы и писал обильнее, красноречивее и стройнее его».²⁸³ Подобным образом отзывается о Мефодии наш отечественный патролог, преосв. Филарет: «Мефодий отличается блистательным и ясным красноречием, склонностью к диалектическому исследованию предмета, любовью к логическому построению мыслей – аристотелевскою. О языке «пира десяти дев» Филарет, судья компетентный, замечает, что вся пышность греческого языка истощена в этом сочинении: фантазия и красноречие – в напряженной деятельности, чтобы облечь возвышенные идеи в достойные украшения».²⁸⁴

Могло ли случиться, чтобы святитель столь ревностный, многоученый и красноречивый, не был проповедником и проповедником выдающимся? – Но – замечательная черта – о проповедях Мефодия сведения весьма скудны: по-видимому, слава его ученых творений затмила в глазах его современников и потомства его деятельность проповедническую.

Именно из произведений Мефодия, собственно гомилетических, до нашего времени сохранились лишь две цельных проповеди: слово в неделю ваий и слово о Симеоне и Анне (в день Сретения Господня) и отрывок из слова о

мучениках. Кроме того ему приписывались прежде три отрывка из слова о кресте, признаваемого ныне почти единогласно (за исключением преосвященного Порфирия),²⁸⁵ ему не принадлежащими, на том основании, что в них упоминаются vexilla – военные знамена с изображением креста, получившие начало, как известно, лишь во времена Константина Великого («когда императоры увидели, что знамение креста употребляется на прогнание всех зол, то придумали знамена, именуемые по-римски vexilla»).²⁸⁶ Но и относительно принадлежности ему издаваемых доселе под его именем слов высказываются нередко сомнения.²⁸⁷ Нужно, думаю, признать одно из двух: или многоученый и остроумный истолкователь догматических и нравственных доктрин Христианства, антагонист Порфирия, валентиниан, оригенистов и эротического культа Астарты, вовсе не был в соответственной его учености степени хорошим проповедником, или же все приписываемые ему проповеди вовсе не принадлежат ему. Оба слова «в неделю ваий» и «о Симеоне и Анне», представляя несомненные признаки высокого Богословского образования, в то же время суть не что иное, говорят, как произведения плохой риторической школы и недостойны автора, о котором, как ученом Богослове и писателе, вся древность, в особенности Иероним и Фотий, оставили самые блестящие отзывы. Оба слова составляют, говорят обыкновенно, не что иное, как неупорядоченный агрегат цветистых, в высшей степени риторических фраз, громоздящихся одна на другую иногда без должной логической внутренней связи, с присоединением иногда совершенно излишнего обильного набора библейских текстов, вплетаемых в речь совершенно механически. К этому, продолжают, присоединяется столь же искусственный и риторический пафос, выражающийся в восклицательной и вопросительной форме речи, в диалогах, олицетворениях и обращениях. Паниль дополняет, что проповедник в своих этих словах является многоречивым, напыщенным, гоняющимся за аллегорией и картинностью, жеманным. Вообще по этому взгляду выходит, что приписываемые Мефодию проповеди – суть продукты позднейшей византийской риторики, того

времени, когда формальная античная риторика с её правилами укоренилась в Церкви как определение самого существа проповеди, когда теория Квинтилиана и Цицерона совершенно почти слилась и отождествилась с ораторством церковным – христианским, искусственным пафосом и цветистым языком заменивши те дух и силу, которые, по апостолу, составляют самую сущность христианской проповеди и существенным образом отрицают внешний риторизм, деланную искусственность, всякий вид сочинительства. Этим, продолжают отрицатели подлинности проповедей Мефодия, объясняется то, почему особенно высоко ценит эти проповеди Фотий, сам в своей теории и в своей проповеднической практике горячий сторонник исключительно внешнего риторизма проповеди, как существенного её определения. Дальнейшие соображения, на которых основывается отрицание подлинности проповедей Мефодия состоят в следующем: 1) в обоих словах содержится по местам, иногда, такое точное изложение учения о Троице, о воплощении Сына Божия, о приснодевстве Богоматери, о первородном грехе, о предстательстве за людей пред Богом Богоматери и святых, какого, утверждают, не могло существовать в III веке, какое могло явиться лишь в середине или даже в конце периода вселенских соборов; 2) в проповедях этих встречаются, как и в слове, приписываемом Григорию Чудотворцу, слова: «слово единосущное (ὁμοούσιος) Отцу» и «Мария Богородица» (Θεοτόκος), вошедшие в употребление в христианской догматической терминологии со времени I-го и IV-го вселенских соборов, – почему они не могут принадлежать учителю Церкви III века. Так говорят отрицатели принадлежности Мефодию приписываемых ему слов «в неделю ваий» и «о Симеоне и Анне» – Паниль в своей прагматической истории проповеди (§ 72). Переводчик сочинений Мефодия на русский язык, профессор Е. И. Ловягин в предисловии к своему изданию суммирует существующие доказательства принадлежности этих слов Мефодию, в которой сам он глубоко убежден. Слово о Симеоне и Анне начинается замечанием: «некогда по возможности в кратких словах мы изложили свои мысли о девстве» – πάλαι ἱκανῶς, ὥς οἶον τε, διὰ βραχέων, τὰ

περὶ παρθενείας ἐν τοῖς περὶ ἀγνείας συμπόσιοις...— это замечание ясно обнаруживает в авторе слова о Симеоне и Анне автора «пира десяти дев», каковым был, неоспоримо, Мефодий. Далее автор этого слова является в нем противником оригенистов, допускавших возможность спасения для демонов («не для призвания или восстановления отпадших от света демонов, как думают нечестивейшие сообщники лукавого, пришел Он (Иисус Христос) в мир»,²⁸⁸ а таким именно противником оригенистов был именно Мефодий, как видно из других его сочинений. Затем «в слове о Симеоне и Анне» содержатся следующие слова, указывающие, по мнению Е. И. Ловягина, на современное Мефодию Диоклитианово гонение и на те размеры, какие имела уже церковь во второй половине третьего века. «Радуйся, церковь кафолическая, находящаяся во всей вселенной... Не бойся, малое стадо, треволнений врага, ибо Отец дал тебе Царство и силу попать выю врагов твоих».²⁸⁹

Со своей стороны доводы досточтимого издателя творений Мефодия в пользу принадлежности ему слов «в неделю ваий и «о Симеоне и Анне» мы не считаем, достаточными. Противники этой принадлежности могут не без основания заметить, что когда проповедник приглашает своих слушателей радоваться, то проповедь произнесена не в эпоху жесточайшего из гонений, охватывавшего всю церковь, и если, как говорится в проповеди, Бог, в то время, когда она произнесена, даровал уже своему малому стаду царство и силу попать выю врага, то это может указывать разве на эпоху внешнего торжества христианства над язычеством, после Константина, а отнюдь не на эпоху Мефодия. Против оригенистов вообще и тех или других их частных мнений говорили много и в гораздо более позднее время. Когда в начале слова о Симеоне и Анне говорится о том, что «некогда в кратких словах говорено было о девстве» — ἐν συμπόσιοις, то это замечание мало представляет данных в пользу мнения о Мефодии, как авторе этого слова; во-первых потому, что Мефодий, как известно, говорит о девстве в «пире десяти дев» не кратко (διὰ βραχέων), а на столько подробно, насколько то возможно — целою книгой; во-вторых говорил о девстве не ἐν συμπόσιοις, а ἐν συμπόσιῳ, почему выражение: διὰ

βραχέων – ἐν συμπτώσις указывает не на одно большое сочинение, каково «пир десяти дев» Мефодия, а на несколько следовавших одно за другим кратких церковных поучений, причем слово συμπτώσις, как и думает преосвященный Филарет, может иметь синонимическое значение с ὁμιλία и, прибавим, с лютеровым Tischreden. При том в слове о Симеоне и Анне проповедник хочет говорить περὶ παρθενείας, тогда как в пире десяти дев речь идет περὶ ἁγνοίας. А если вышеуказанное начало слова и содержит в себе указание своего автора именно на «пир десяти дев», то, как видно из предыдущего, обнаруживая не достаточное знакомство его с этим сочинением Мефодия, это указание может дать повод к предположению, что неизвестный автор «слова» произвольно приписывает себе творение великого учителя III века, ради вящего авторитета своего произведения, т. е. что он допустил, как думает Паниль, фальсификацию может быть и с благонамеренною целью – примеров такой благонамеренной фальсификации было множество в византийском периоде церковной истории.

Какую бы цену, впрочем, мы ни придали существующим в науке доводам в пользу подлинности слов Мефодия, есть соображения и данные, о которых никто из защитников подлинности слов Мефодия не упоминает, но которые, по нашему мнению, доказывают эту подлинность с несомненностью. 1) При самом поверхностном знакомстве с словами «о ваиях» и «о Симеоне и Анне» нельзя не заметить, что то и другое суть истинные образцы профитийной проповеди III века, совершенно однородные с проповедями Григория Чудотворца и Ипполита, как по содержанию, так и по изложению. В том и другом слове истинно-профитийное содержание – прославление величия личности Иисуса Христа, высокого достоинства дела искупления и спасения рода человеческого, которому представители христианства и в III веке все еще не могут довольно надивиться и которое они продолжают восторженно прославлять, а не исследовать диалектически-научно, как это было обычно в IV веке. «По содержанию своему слово о Симеоне и Анне, совершенно верно говорит Е. И. Ловягин, есть не что иное, как

торжественный гимн хвалы и благодарности Богу Отцу, Спасителю нашему Иисусу Христу и Пресвятой Его Матери, и цель проповедника – пробудить подобные чувствования во всех слушателях при воспоминании о радостном событии сретения Божественного Младенца в храме иерусалимском». «Содержанием слова в неделю Ваий служит также прославление Христа Спасителя». 2) За профитийным содержанием обеих проповедей и восторженно-энтузиастическим настроением чувств церковного учителя естественно следуют соответствующие им, столь же профитийные способы изложения: гимнология, просопопея, единоначатие и т. д. Напрасно думают видеть в этом способе речи Мефодия риторизм, как плод преднамеренной заботы проповедника о риторическом украшении речи и следствие воздействия усвоенных им правил ораторской риторики: совершенно напротив, – все эти особенности его речи суть не что иное, как вполне безыскусственное и непосредственное выражение мыслей и чувств лирически-восторженного настроения церковного учителя-пророка. Потому-то эта мнимая «риторика» Мефодия и кажется столь несовершенною и неудовлетворительною, когда судят о ней с точки зрения ораторской риторической теории, что она совершенно чужда самой мысли об искусственном выполнении ораторской теории, будучи неподдельным, безыскусственным, непосредственным выражением восторженного – энтузиастического, т. е. профитийного, чувства. «Приносимые нами хвалы тебе, святейшее и дивное жилище Божие, не суть слова бесплодного красноречия, и не плод мирской лести и угодливости, это славословие тебе, Богохвальная и млекопитающая Бога, дающего смертным начало бытия посредством рождения, но свидетельство сущей истины» (стр. 131) – так характеризует свои отношения к ораторству сам Мефодий. «Память святой Девы превосходит всякое слово, величие достоинств превышает немощь нашу... Прибегнем к посильной хвалебной песни и в восторге будем ликовать»... «Торжественнейший из проповедников и величайший из пророков, Исаия, поведай Церкви тайну этого славного торжества» .

И так, по нашему мнению, чтобы судить правильно по вопросу о проповедях Мефодия, нужно смотреть не на отдаленное, чрез несколько столетий, последующее, а на непосредственно предшествующее ему прошедшее. В генетических отношениях к предыдущему содержится объяснение характера проповеди III века вообще, и в частности доказательство подлинности проповедей Мефодия. Ни мало не опровергает нашего утверждения то обстоятельство, что в проповедях Мефодия можно найти весьма точно выраженное догматическое учение о Троице, о воплощении Сына Божия, о приснодевстве Богоматери, о первородном грехе и прочее: во всем этом лучший Богослов III века выразил лишь наличное современное учение Церкви, – не раскрыл, а только выразил детально, эпизодически, отнюдь не делая этого учения предметом диалектического-многоученого рассуждения, что было бы, действительно, признаком уже позднейшего происхождения, например IV века. Едва ли кто решится доказывать, что вера церкви в III веке не содержала в себе, уже как догматов, учения о Троице, о воплощении Сына Божия, так и о приснодевстве Богоматери, о первородном грехе. Что касается слов ὁμοούσιος и Θεοτόκος, то согласное употребление их в проповедях Григорием Чудотворцем и Мефодием, нам кажется, можем служить доказательством того, что эти слова, символизированные догматически Церковью на I-м и IV вселенских соборах, уже в III веке имели терминологическое значение, по крайней мере, в творениях Отцов Церкви. В виду всего вышеизложенного, нам кажется, легче можно допустить предположение о порче или позднейших переделках и вставках в проповедях Мефодия, как это делает преосвященный Порфирий относительно в особенности слова о кресте, для объяснения как существующих, так и возможных недоумений относительно их, нежели отвергнуть их принадлежность Мефодию.

Несомненно принадлежащий Мефодию отрывок из слова о мучениках», сохранившийся у Феодорита в 1 диалоге, состоит весь из одной фразы: «мученичество так удивительно и вождено, что Сам Господь, Сын Божий, не почитающий

хищением быть равным Богу, оказывая ему честь, пострадал, чтобы и этим даром увенчать человека, в которого Он сошел». Он важен в том отношении, что представляет свидетельство третьего века о чествовании, как святых, мучеников, и о существовании уже в это время церковных похвальных слов им.

Для наглядного знакомства с способом проповедничества Мефодия сделаем несколько выдержек.

Из слова о Симеоне и Анне. «Наш святейший праздник на раменах своих приносит и подает роду человеческому небесную радость, которой ожидали из рода в род. Древнее прешло, и процвело новое и нестареющееся. Уже не господствует более суровое учение закона, но царствует благодать Господня, обращая к себе всех спасительным долготерпением. Не поражается какой-либо Оза, дерзнувший прикоснуться к неприкосновенному. Ибо сам Бог призывает, и кто будет бояться? Приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененные, взывает Он, и кто не поспешит? Господь пришел к своим явно (Пс. 49:3) и, как бы на очистилище, в одушевленном кивоте плоти шествует по земле. Мытарь, коснувшийся этого кивота, признается праведным. Блудница, приблизившаяся к нему, делается целомудренною. Прокаженный, подошедший к Нему, делается здоровым. Никого Он не отвергает, никого не отвращается. Сообщает здоровье, не принимая вреда от больных. Таковы дары новой благодати! Новое совершилось под солнцем, не бывшее прежде и не имеющее быть после... Что же я скажу достойное этого дня? Память св. Девы превосходит всякое слово. Величие её достоинств превышает немощь нашу. Прибегнем же к хвалебной песни и в восторге возликуем. Ты же, священнейшее собрание, пребывай в молчании, чтобы спокойно чрез посредство слуха, ввести в пристань ума сокровища истины. Мы не смешное и шумное пиршество богов эллинского баснословия справляем, а воспоминаем нисшествие к нам неприступной славы Того, Кто есть Бог, сущий над всем».

«Исаия торжественнейший из проповедников и величайший из пророков, поведай Церкви тайну этого торжества». (Затем проповедник читает слова Исаии 4:1–9, и продолжает). Вникни

возлюбленный в силу сказанного, чтобы понять исполнение тайн. Слыша слова пророка, перенесись мыслью и пламенным чувством, с радостью и усердием, к славному Вифлеему, и сравни пророчество с событием, ибо кто пристально посмотрит на тамошние события, для того не нужны длинные речи, чтобы достигнуть познания. Все ясно для разумных и справедливо для приобретших знание (Притч. 8:9). Вот открыто предстоит Дева-Мать, как престол для царя Саваофа, высокий и превознесенный славою Создавшего его. На нем представь Господа, ныне пришедшего к тебе во плоти. Пред этим девственным престолом поклонись Тому, Кто предпринял для тебя такой преславный путь. Посмотри вокруг очами веры, и ты найдешь около Него царское священство серафимов... Представляя столь славные, для тебя совершаемые, дела в Вифлееме, слушатель, присоединись с радостью к тем, которые величественно торжествуют на небесах твое спасение. Прославь Господа всегда и везде сущего... скажи вместе с Моисеем: Он Бог мой, и прослаблю Его, Бог Отца моего и превознесу Его!...

По истине страшно совершившееся с тобою таинство, Мать-Дева!.. Когда Ты, Пресвятая, явилась миру как светоносный день, и явила Солнце правды, то рассеялась ужасная тьма, уничтожилась власть тирана, разрушилась смерть, ниспровергнут ад, и вся вселенная наполнилась светом чистой истины... По сему старец Симеон, сбросив немощь возраста и облекшись силою надежды, поспешил встретить пред лицом закона подателя закона, Божественное воплощение, богатого в бедности, предвечного в младенчестве, невидимого в видимом, непостижимого в объемлемом, величайшего в малом виде, на небесах восседающего на царском престоле и колеснице херувимской, непрестанно пребывающего долу и горе, сущего в образе раба и в образе Бога Отца, повинующегося и царствующего над всем. Он весь исполнился желанием, весь надежды, весь радости, и стал уже сам не свой... быстро всходит он в священный храм, и не заботясь о храме, распростирает объятия для Владыки храма, говоря: Тебя я желаю, Боже отцов и Господи милости,

сподобившего... воссоединить небесное с земным; на Тебя взираю, объемлющего все своим словом, Тебя сретаю, владычествующего жизнью и смертью; Тебя ожидаю, преемника закона и законодателя; Тебя алкаю, воскрешающего мертвых; Тебя жажду, облегчающего страждующих; Ты Бог наш, Тебе поклоняемся, Ты святой храм наш, и к Тебе мы возносим молитвы; Ты законодатель законов, и Тебе мы повинуемся; Ты Бог первый, и прежде Тебя не было другого Бога, родившегося от Бога Отца, и после Тебя не будет другого Сына у Отца, досточестного и Единосущного (ὁμοούσιον). Знать Тебя есть полная праведность, и признавать власть Твою – корень бессмертия (Прем. 15:3). Ты для нашего спасения камень краеугольный; Тебе подчинено все как виновнику, приведшему все из небытия в бытие; дающему твердое устройство неустроенному, держащему и сохраняющему сотворенное, Создателю различных тварей, управляющему всем своею всемогущею и премудрою десницею, приводящему в порядок всякое нестроение и соединяющему всех неразрывными узами согласия и мира: Тобою мы живем, движемся и существуем... Что славнее для царя блестящей порфиры и светлой диадемы? Что величественнее для милосердного Бога человеколюбивого воплощения, светлыми лучами озаряющего сидящих во тьме и сени смертной? Ты прекраснее сынов человеческих, как Бог и человек между людьми; ибо Ты при Божественном воплощении Твоим препоясал Себя правдою (Ис. 11:5) как Сам правда, веселие и истина всех. И так веселись сегодня небо вместе со мною; ибо сжалился Бог над народом своим; кропите облака правду миру (Ис. 45:8) и основания земли возглашайте мир находящимся во аде; явилось воскресение мертвых; пусть и земля провозглашает милость живущим на небе; ибо я исполнен утешением и преизобильною радостью, ибо узрел Спасителя мира»...

Этот лирический монолог, нам кажется, представляет истинный образец профитии. За этою просопопеею следует в слове другая: речь Богоматери Симеону, в которой, как особенность речи профитийной, является фигура единоначатия. «Тогда Св. Богоматерь, приняв объятиями святых рук своих, как

бы клещами животворящий уголь (Ис. 6:6), принявший плоть от пренепорочного её жертвенника, подала его праведнику, говоря, мне кажется, так: приими, досточтимый старец и прекраснейший из священников, приими Господа; приими сокровище неисчерпаемое и богатство неиссякаемое, приими крепость неизъяснимую и силу непостижимую; соединишь объятиями с самобытною жизнью и живи; обними нетление и обновись; просвещайся, благоговейнейший, солнцем правды. Не бойся скромности, не страшись кротости Его; не страшись смирения и не изумляйся унижению Его. Не опалает огонь благодати Господа моего, но просвещает, праведнейший. Пусть убедит тебя в том, законоведующий, купина, прообразовавшая меня в несжигавшем её пламени; пусть убедит тебя, детоводитель, росоносная пещь... С благодарностью приими пришедшего к тебе Бога: Он истребит беззакония твои и очистит грехи твои. На тебе пусть будет предъизображено очищение всего мира; в тебе и чрез тебя пусть предвозвестится народам благодатное оправдание. Ты достоин быть животворным начатком; ты пользовался законом – насладись благодатью; ты утомлен письменен – обновись в духе. Свлеки с себя ветхое и облекись в новое».

Далее, Симеон, приняв в объятия свои младенца Иисуса, еще раз выражает в столь же прекрасном лирическом монологе свою благодарность Господу за дарованные в явлении в мир Сына Божия блага; когда он с такою неподдельно-восторженною речью обращается к Богоматери: «приносимые нами хвалы тебе, святейшее и дивное жилище Божие, не суть слова суетного красноречия, и не плод мирской лести и угодливости это славословие тебе»: то, повторяем, эти слова в устах Симеона, суть не что иное, как истинная характеристика всей проповеди самого Мефодия; эти гимнологические восторженные монологи – плод не риторики, а непосредственного профитийного одушевления. Окончание проповеди состоит из обращений от лица самого проповедника к городу великого Царя и Богоматери, которые действительно могли быть прототипом для позднейших акафистов. «Радуйся вечно, нескончаемая радость наша. Ты начало, середина и конец

нашего торжества; Ты драгоценный перл царства, истинный тук всякой священной жертвы, одушевленный жертвенник хлеба жизни. Радуйся сокровище любви Божией, радуйся источник человеколюбия Сына; радуйся осененная гора Св. Духа; Ты воссияла Свет Солнца, родив в конце времен рожденного от начала. Молим Тебя непрестанно памятуй, всевятая Богородице (Θεοτόκος)²⁹⁰ о нас, хвалящихся Тобою и благолепными славословиями почитающих присноживущую и неизгладимую память Твою»... То, что мы извлекли здесь из слова о Симеоне и Анне, вместе с несколькими другими подобными эпизодами, которые, ради краткости, мы опустили, составляет, по нашему мнению, первоначальный вид этой проповеди-профитии, в каком она была произнесена изустно. Кроме этого ряда просопопей и гимнологических обращений, в слове содержится несколько эпизодических рассуждений догматического и нравоучительного характера, которые, действительно, несколько не гармонируют с общим строем и колоритом целого слова. Они, думается нам, вошли в состав проповеди после её произнесения, при литературной её обработке самим автором. По крайней мере эти догматические и нравоучительные мысли по содержанию вполне достойны великого богослова, каким был Мефодий, и решительно нет надобности предполагать, что они внесены в состав проповеди другим кем-либо.

Совершенно тот же профитийно-гимнологический характер имеет несколько меньшее по объему слово в неделю вайй. «Благословен Бог (εὐλογητὸς ὁ Θεός).²⁹¹ Как в золотой цепи, составленной из колец, взаимно соединенных, каждое из них держится другого из соприкосновенных с ним, одно прикреплено к другому и одно следует за другим, так в ряду чудес, о которых повествуют св. евангелия, одно ведет к другому чтительницу празднеств (φιλέορτον) Церковь Божию, и все вместе услаждают её пищею нетленною, но пребывающею в жизнь вечную. Посему и мы... послушаем, что скажет нам Господь Бог чрез пророков и евангелие о настоящем святейшем празднестве. По истине, Он скажет мир народу Своему и избранным Своим... Ныне вещания пророков подобно трубным звукам привели в движение

вселенную, преисполнили радостью и восторгом все церкви Божии и отвлекши верных с поприща св. поста, от подвигов борьбы со страстями, возбудили их петь гимн победы и новую песнь мира в честь Победителя Христа. И так приидите, воспоим Господеви... воспещем руками... Никто не будь между нами с мрачным лицом, чтобы не подвергнуться осуждению вместе с лукавыми гражданами, и именно с теми, которые не хотели принять Господа своего Царем над собою... Ныне блаженный Давид, видя псалтирь свою в руках младенцев, радуется радостью, ликует духом и торжествует с ними, и радостно взывает: благословен грядый!.. Спросим же его: скажи нам, пророк, кто этот грядущий? Но Давид отвечает, что ныне не ему, а младенцам предоставлено учить. Скажите же, дети, обращается к ним проповедник, откуда у вас это прекрасное усердие?.. «В то время, как ученики радовались о чудесах ими виденных... город пришел в движение и говорил: кто это? стараясь возбудить слепую зависть против Господа славы (а под городом разумеется древнее беспорядочное скопище синагоги). Неблагодарные спрашивают: кто это? как будто еще не видели в нем благодетеля, славного Божественными чудесами. Видели и осязали в чудесах, что чудодействует Бог, и остаетесь в неверии. Видели, что бывший слепым от рождения, исповедует Бога, возвратившего ему свет. Видели, как расслабленный, которого недуг жил и возрастал вместе с ним, освобожден был от болезни одним словом. Смотрели на Лазаря, избегшего смерти. Слышали, как Спаситель ходил по морю, приготавливал вино, не возделывая винограда, без усилий доставлял хлеб для насыщения, прогонял демонов, возвращал здоровье больным. Улицы их проповедовали о чудесах, пути их возвещали ходящим о их исцелениях. Вся Иудея была преисполнена благодеяниями. А они, услышав хвалебную песнь Богу, спрашивают: кто это? О, безумные лжеименные учителя! о неверующие отцы, о бессмысленные старцы! Дети узнали Творца, а неверующие отцы говорили: кто это? Юный и неопытный возраст прославлял Бога, а состарившиеся спрашивали: кто это? Грудные младенцы богословствуют, а

старцы богохульствуют»! Эта небольшая выдержка показывает, что Мефодий умел говорить и общепонятно-просто.

§ 60. Киприан Карфагенский²⁹² († 258)

Недалеко от развалин древнего Карфагена, разрушенного во время первой пунической войны, возник новый Карфаген, основанный императором Августом и сделавшийся потом столицей римской Африки. Коммерческий дух Карфагена древнего ожил в римской колонии. Её порт, её сады, её великолепные здания приводили в изумление иностранцев. Одна из его улиц, носившая название Небесной, наполнена была величественными храмами, другая, улица банкиров, блистала мрамором и золотом. Но среди материального довольства здесь не было в пренебрежении и образование. В Карфагене были многочисленные и знаменитые школы, в которых обучались ораторскому искусству и философии. На площадях собирались толпы слушать знаменитого ратора или софиста. Здесь остроумный Апулей читал о баснях и литературе греков, тщеславясь рукоплесканиями ученого города... Христианство образовало здесь свой особый род ораторов, которые говорили с неменьшею силою, но с большею искренностью о предметах более возвышенных. Но их слушали не на площади и не в публичных собраниях, а в пещерах и на гробницах мучеников. Христианская вера, то терпимая, то гонимая, с каждым днем приобретала новых последователей. В половине III века вся провинция Африка была усеяна христианскими храмами, и африканская церковь насчитывала более двухсот епископов, разделяясь на три округа соответственно гражданскому-административному делению: собственно Африку, Нумидию и Мавританию. Каждая из провинций, имея и несколько епископов, состояла под надзором старейшего – Примааса, а во главе всей Африканской церкви стоял епископ Карфагенский.²⁹³

В это время жил в Карфагене Фасций Киприан, сын богатых и знатных родителей, получивший наилучшее научное образование, особенно риторическое, и сам, не столько ради материальных интересов, сколько из любви к словесному искусству, занимавший должность наставника красноречия в

Карфагенском училище, а вместе с тем занимавшийся адвокатурой. Избыток денежных средств, наследственных и приобретенных, давал ему возможность жить весело и роскошно; но это был один из тех, интеллигентных язычников, которых не мало было в это время, – людей, которых роскошь и нега хотя и прельщала, но не наполняла всего их существования, которые благодаря высокому умственному развитию, чувствовали пустоту современной им мирской жизни и искали исхода из этой пустоты в сфере жизни умственной, духовной. Киприан рано ознакомился с христианством – его учением и жизнью, но долго колебался присоединиться к Церкви. Лишь будучи не менее сорока пяти лет, он склонен был вступить в Церковь одним из своих знакомых, христианским пресвитером Цецилием. В послании к Донату Киприан подробно и живо изображает тот психический процесс, который привел его к обращению в христианство, и самый акт благодатного возрождения, совершавшийся в его душе во время его нахождения в числе оглашенных, когда он жил вместе с Цецилием, в его доме, занимаясь изучением св. Писания, равно как во время и после крещения. К перемене религии он приведен был сознанием своей греховности и недостаточности собственных сил найти себе утешение и успокоение. Лишь в христианском крещении он надеялся получить совершенное обновление своего внутреннего человека. И действительно, сделавшись христианином, он ощутил в себе высший свет, сверхъестественным образом совершенно восстановивший его силы, давший ему новую духовную жизнь. Сделавшись христианином, он совершенно переменил свой образ жизни и стал удивлять всех строгостью к себе и непорочностью жизни. Вместе с тем он не замедлил посвятить свой талант – оратора и писателя – на служение Церкви. Одновременно с посланием к Донату, как думают, написан им трактат «о суете идолов». Таков был тогда обычай: ученые язычники, по обращении в христианство, первую обязанностью своею считали публично, в литературном произведении, высказать причины, по которым переменили свою религию, чтобы доказать искренность и сознательность своего обращения и вместе с тем содействовать

торжеству познанной ими истины чрез такое открытое её исповедание. Вероятно, вскоре за этим сочинением, хотя может быть уже в сане пресвитера (что видно из посвящения этого сочинения «сыну», т. е. духовному сыну, сыну по духу, Квирину), написано им другое сочинение того же апологетико-полемиического характера – «три книги свидетельств против иудеев». – Такой образованный и вместе благочестивый муж, как Киприан, не мог долго оставаться в звании простого христианина. Народ хорошо знал в это время каждую сколько-нибудь выдающуюся личность в Церкви, и общее уважение к Киприану обратилось в общее желание видеть его в клире; через год после крещения он был уже пресвитером, а еще через год (249 г.), когда умер карфагенский епископ Донат, народ шумно избрал его в епископы: *aut Cyprianus, aut nullus*. Такое скорое, после обращения из язычества, избрание в епископы было не совсем согласно с канонами; но как успехи его в духовной жизни не подчинены были заурядному ходу нравственного созревания людей, так не почитали нужным и его самого подчинять принятому порядку церковных степеней. – Епископское служение Киприана продолжалось около девяти лет – (249–258 г.). Не смотря на такую его относительную непродолжительность, Киприан успел сделать для Церкви так много, что имя его – одно из самых славных имен в истории Церкви. Наша обязанность сказать о его собственно церковно-учительной деятельности; но эта деятельность его так тесно связана с его деятельностью вообще иерархической, что прежде чем обратиться к первой, необходимо сделать несколько замечаний о его личном характере, общем складе его богословского мировоззрения и его иерархических принципах. Во всей церковной истории едва ли можно найти другую личность, характер которой так ярко и рельефно рисовался бы в его творениях, как личность Киприана. По складу своих духовных сил, по направлению и характеру своей деятельности, а равно и по её результатам, это – типический представитель христианского сознания западного человечества, как оно, это сознание, определилось и обозначилось в это время, и как оно затем развивалось во все последующее время в западной

латино-романской половине христианского мира. Как между отдельными лицами бывают люди идеи, отвлеченной рефлексии, и – люди дела, люди практики, так и в ряду народностей, воспринявших христианство: Восток уже в первые века обнаружил специфическую наклонность и способность к отвлеченному созерцательному Богословию, Запад же сразу заявил свою специально-практическую тенденцию – к организации церковного устройства и быта, к выработке правил нравственности и благоповедения и вообще дисциплины церковной. Как Ориген был гений теоретического христианства, развившегося на Востоке, христианства в его отвлеченном миросозерцании и абстрактных доктринах; так Киприан был гений практического христианства, развившегося на Западе, христианства в его церковной организации и внешней житейской дисциплине.

Хотя при избрании в епископы Киприан встретил противодействие пресвитерства, и хотя вообще и в последующее время, особенно когда он, в Декиево гонение сам удалявшийся из Карфагена, по возвращении обнаружил особенную строгость к падшим и стремление ограничить самомнение и преувеличенное представление своих заслуг со стороны исповедников, пресвитерство сделало ему немало хлопот и затруднений: тем не менее несправедливо было бы думать, что понятия Киприана о значении епископской власти в Церкви, которые он развил в своих сочинениях и осуществил в своих действиях, образовались под влиянием какого бы то ни было рода личных впечатлений и отношений. Агитация, направленная лично против Киприана, скоро затихла, когда Киприан в особом послании выяснил всю необходимость своего удаления из Карфагена на время гонения, в продолжение которого он не переставал управлять Церковью, ободрять и утешать её... В выработанной Киприаном системе церковной организации прежде всего сказалось влияние учения мужей апостольских – Климента, Игнатия, Поликарпа, Ириния, – о епископе и значении его для церкви. Затем м. б. в этом отношении имел значение его взгляд на церковь как на фактическое осуществление принципа ветхозаветной теократии,

в которой первосвященник занимал первое место после Бога. Из этого взгляда на тесную связь или последовательность Нового завета и Ветхого возникло учение Киприана о единстве Церкви и о неизбежном осуждении тех, кто находится вне Церкви; источник этого единства церкви – в единстве иерархической власти, строгой организации, основанной на силе этой власти, и в неуклонно-выполняемой внешней дисциплине, обусловливаемой этой организацией. Отсюда становятся понятными его мысли: о значении крещения еретического, о мерах к воссоединению с церковью падших, о значении авторитета исповедников. Практическим умом своим Киприан ясно и отчетливо понимал всю необходимость и пользу для Церкви в это многоятежное время строгой организации и правильной дисциплины, и приняв в свои руки власть, которой не искал и не домогался, он твердо стал за её права, за права церковной иерархии. Протестантские историки много говорят против правильности и канонической законности его иерархических принципов; но никто не решался отказать ему в ясности и методической выработанности этих принципов, ни в последовательном их осуществлении при твердости характера и безусловной чистоте намерений. Творец законченной теории единства Церкви и её нормальной организации, горячий защитник прерогатив власти епископской, неумолимый и неутомимый борец против всего еретического и раскольнического, Киприан является в церковной истории с именем достойнейшего представителя Церкви православной, улучшившего и упрочившего религиозно-нравственное состояние не только своей паствы, но и всего современного ему Христианского Запада.

К ораторству Киприан имел от природы самые замечательные дарования, которые развил специальным обучением ораторскому искусству в годы юности и практикой ораторства судебного в годы, предшествовавшие его обращению в христианство. Это был практический гений, полный идей, обладавший диалектическим складом мысли, блестящей истинно-южной фантазией и – большою задушевностью и теплотой чувства. Чуждый особенной

склонности к умозрению и к углублению в теоретическое учение христианства, питавший нарочитое нерасположение к спекулятивным ухищрениям и извитиям мысли в этой области, он однако, не смотря на то, что юношеское образование его было всецело языческое, был настолько знаком с догматикой, что без труда мог проводить существенное учение Церкви в общее сознание и сделать его достоянием общественной мысли в своей пастве: он умел ясно и живо представить всякий предмет, о котором брался говорить. В этом отношении он был едва ли не выше Амвросия Медиоланского, история служения Церкви которого несколько однородна с историей Киприана. Гораздо больше, чем для христианского вероучения он сделал для внешнего устройства христианской жизни своим рассудительным и твердым умом, которого не расходовал в шумной и бурной декламации, как это видим у его соплеменника Тертуллиана. Избрав этого своего предшественника по учительству на Западе для себя образцом и уважая его до того, что называл его не иначе, как своим учителем – *da magistrum*, говорил он, когда спрашивал сочинения Тертуллиана – он хотя и не сравнился с ним в оригинальном творчестве и силе теоретического мышления, ни в блеске выражения; но зато свободен был и от его недостатков: страстного запальчивого ригоризма и необузданно-пылких порывов фантазии. Приобретая свои убеждения путем спокойного обдумывания и размышления, он твердо держался наличного так сказать приобретенного раз навсегда их состава. Поэтому рассуждение его всегда спокойно, плавно, стройно, приятно и иногда трогательно; он всегда господин своего предмета речи и всегда умеет ею производить то впечатление, какого желает.

Особенно владел Киприан теплотой и задушевностью чувства, – отсюда проистекает у него полнота мыслей, избыток правильной и точной фразеологии и образов. Мысли его правда, большею частью не оригинальны в своем источнике и основаниях, но оригинально у него их развитие и изложение, особенно когда он воодушевляется и впадает в лиризм. Известной мысли он умеет дать новый оборот и рассмотреть её

с новых сторон; мало заботясь о системе и методе, которые, впрочем, всегда более или менее легко даются ему, помимо нарочитой заботы о них, вследствие долговременного упражнения и навыка в сочинительстве, он старается сделать её наглядною, раскрашивает её цветами воображения, рисуя картину за картиной. Так например, когда в сочинении «о смертности» он говорит о небе, о вечном блаженстве, ожидающем мучеников, о таинственном общении Христа с верующими, когда в своих посланиях старается утешить томящихся в темницах, то едва ли все это можно сделать нагляднее и сильнее, чем как это находим у Киприана. Сила давнего навыка к литературно-ораторскому изложению была в нем так велика, что не смотря на скудость времени для обработки своих сочинений, не смотря на бедственные внешние обстоятельства; неблагоприятные для авторства, почти во всех своих сочинениях он постоянно равен самому себе. Неудивительно, поэтому, что на его сочинения всегда смотрели, как на произведения ораторские и с этой точки зрения находили у него разнообразные достоинства. Лактанций (instit. lib. V, c. I) говорит: «Киприан – главнейший и знаменитейший (защитник истины), снискавший себе великую славу искусством ораторским, написал многое, в своем роде достойное удивления. Это был человек ума подвижного, гибкого, обильного, приятного, и что особенно хорошо в проповеди, ума открытого, так что трудно решить, яснее ли он был в изложении своих мыслей, украшеннее ли в изложении, или могущественнее в убеждении».²⁹⁴ Иероним²⁹⁵ находит его речь похожую «на источник чистейшей и сладкой воды, мысль его светлее солнца, самого его – красноречивей самих мучеников». Августин называет его «яснейшим» «убедительнейшим» (doctorem lucidissimum,²⁹⁶ doctorem suasissimum) «я не в силах достойно прославить Киприана, с сочинениями которого я не сравниваю моих трудов, ум которого я люблю, устами которого восхищаюсь, прелести удивляюсь, пред мучениями которого благоговею».²⁹⁷ Эразм, приводя эти слова, весьма кстати замечает: «о, если бы Августин также подражал его красноречию, как удивлялся ему».

Мы не имеем от Киприана проповедей в собственном смысле, т. е. речей, о которых было бы засвидетельствовано, что они произнесены изустно в храме, пред собранием слушателей, хотя нет никакого сомнения, что он, как пресвитер и потом епископ, проповедовал изустно всегда, когда внешние обстоятельства не препятствовали, что в его бедственное для Церкви время случалось конечно не редко, – и проповедовал именно как оратор, более или менее по тем риторическим методам, каким был обучен в риторической языческой школе, к каким привык в течение своей продолжительной адвокатской практики и от каких едва ли мог отвыкнуть вполне даже к концу своей жизни. О занятиях его проповедничеством с кафедры в бытность его пресвитером свидетельствует его жизнеописатель Понтий (3 гл.): по его замечанию, Киприан «наблюдал святое искусство в изображении жизни и подвигов святых мужей для назидания народа, желая открыть каждому из слушателей удобнейший способ подражать добродетелям прославляемого угодника Божия; но особенную назидательность получала проповедь его от того, что слушатели замечали во многих поступках его самого близкое подражание знаменитым деяниям изображаемых им праведников». Но хотя ни об одном из дошедших до нас сочинений Киприана – их, несомненно подлинных, насчитывается всего 66 посланий и 12 трактатов – нельзя сказать, что оно было устно произнесенною в храме речью, однако по крайней мере его трактаты могут и должны быть рассматриваемы как образцы западной проповеди III века: все они написаны так, как могли быть написаны наилучшим пастырем-оратором именно сочинения, назначенные для устного произношения. Очень возможно, что если не все, то некоторые из его tractatus суть не что иное как устно произнесенные, и затем (или и пред тем) литературно изложенные и обработанные, проповеди, потому что, как видно из приведенных нами раньше²⁹⁸ его выражений, относящихся специально к устной проповеди, tractare на его языке означало изустно учить и рассуждать в храме пред собранием верующих, почему и название tractatus может быть понимаемо как синоним sermo, от которого, в таком случае, как вид проповеди, tractatus

отличается большею обстоятельностью, последовательностью и глубиной исследования, а также большею внешнею художественностью, тогда как *sermo* характеризуется большею непосредственностью, простотой и элементарностью содержания, почему должно быть признано моментом развития формы проповеди, следующим за *homilia*, но предшествующим *tractatus*, за которым идет по степени тематизации греческое *lóyos*. Для того, чтобы быть проповедями в полном смысле слова, трактатам Киприана не достает лишь текста из священного писания, помещаемого в начале, в качестве исходного пункта речи; затем все прочие качества проповеди ораторской, как внешние, так и внутренние – правильная методическая структура речи, одушевленное, живописное изложение; наставительная тенденция и увещания, лирическое одушевление предметом речи и сила чувства, аппарат доказательств, заимствуемых главным образом из священного писания – одним словом все качества, которые мы привыкли видеть в проповедях учителей, научно и ораторски образованных, присущи в полной мере трактатам Киприана. Те же внешние и внутренние качества проповедей находим и в прочих его сочинениях, кроме трактатов, именно в письмах. Оратор по природе, по образованию и по профессии виден в каждом штрихе творений Киприана, очевидно неспособного, да и не желавшего, отрешиться от лучших качеств, развившихся в нем по отношению к дару слова в продолжение предшествующей многолетней его деятельности и лишь несколько видоизменившихся под влиянием христианства в лучшем смысле, в смысле меньшей заботы об искусственности и большей – о внутренних достоинствах речи.

Помазание – внутренний признак его слова, сила и ясность речи – внешние. Он совершенно избежал как изысканной напыщенности речи, так той её необработанной и грубой безхудожественной вульгарной простоты, которая отличает латинскую речь других богословов – африканцев. Речь Киприана не обременяется неидущими к делу предметами, периоды правильны, стройны и не длинны, цитаты умеренны и уместны; во всей речи нет ничего жеманного и суетного; всегда она и

везде настолько же серьезна, важна, величава, насколько серьезны и важны предметы, о которых он трактует. Над всем господствует чувство разумной любви и ревности о Боге: строгий и важный в защите прерогатив церковной власти, терпеливый и снисходительный, но отечески справедливый и заботливый, пастырски-ревностный, когда говорит к падшим, заблуждающимся, неверным, особенно задушевный и сердечный в утешениях страждущим, он всегда держится в равновесии между крайностями, между непомерною суровостью и ригористическою притязательностью с одной стороны, послаблением и поступательством своими правами с другой. Человек рассудительного и трезвого ума, твердого и последовательного характера, он спокойно и с силою отстаивает приобретенные тщательным рассуждением принципы и убеждения, без излишних потуг, без напрасных порывов, но с глубокою верою в их истинность и правоту и с горячею преданностью им. Августин верно заметил, что *stylus ejus habet quondam propriam faciem, qua possit agnosci* (epist. 93) – его слог имеет свои специфические качества, по которым всегда легко узнать автора.

Недостаток сочинений Киприана, на который обыкновенно указывают, относится к толкованию им библейских текстов. Хотя он удивляет тем, что уже в самых первых своих сочинениях (против иудеев), написанных почти немедленно по обращении, он обнаруживает превосходное знание священного писания, но за то даже в последствии он де пользуется местами библии совершенно произвольно. По его экзегезису самые незначительные побочные обстоятельства получают нередко важное значение, на самом деле им несвойственное. А если он это значение не может вывести посредством простого экзегезиса, он иногда недостаточно основательно вводит в свое толкование аллегорю. Так потоп был, по его мнению, прообразом крещения, поднесение Мелхиседеком Аврааму хлеба и вина – прообразом евхаристии, четыре потока рая – четырех евангелистов; Раав блудница, голубица книги песнь песней, Ной – символы Церкви и т. д. В трактате о молитве Господней он видит указание на таинство Св. Троицы в том, что

Даниил и три отрока становились на молитву в 3-й, 6-й и 9-й часы дня: первый час, дойдя до 3-го, образует троичное число, 4-й, 5-й и 6-й также образуют троичность, тоже 7-й, 8-й и 9-й. Те же троичные числа повторились в истории апостола Петра и в смерти Богочеловека... Вообще у Киприана, как у большей части учителей его времени, Ветхий Завет – такое же свидетельство христианства, как и Новый. Паниль, кроме того, обвиняет Киприана, как нам кажется, неосновательно (стр. 238, § 81) за чрезмерные умствования и за преувеличенную, по местам, риторику...

Обращаясь к частному обозрению церковно-учительной деятельности Киприана, мы не имеем права долго останавливаться на письмах его, этих образцовых произведениях так называемого в античной риторике эпистолярного красноречия, хотя содержание их отнюдь не фамильярное и интимное, а общецерковное – учительное, догматическое, нравственное и главным образом церковно-дисциплинарное. Они всецело относятся к области догматики и каноники, – в них Киприан главным образом развивает ту свою теорию церковной организации и дисциплины, о которой мы говорили выше: решает вопросы о принятии в Церковь падших, о перекрещивании еретиков (60, 61, 62), о взаимном отношении епископа, клира и народа, и т. д. Августин (*de baptismo, contra Donat. V, 17*) о всех их замечает, что они дышат необычайной приятностью братской любви, и изливают необычайную благодать: *tanta ex eis jucunditas fraterni amoris exhalat, tanta dulcedo charitatis exuberat*. Ближе других к области собственно проповеднической стоят те из его посланий, которые адресованы к мученикам и исповедникам и вообще во время гонений к клиру и народу (по русск. изд. письма 8, 10, 12, 17, 25, 28, 52, 64); трогательные утешения и наставления, которые он им предлагает, дышат сильным и глубоким пастырским чувством, которое сообщает им вполне церковно-ораторский характер. Более важное значение имеет послание к Донату о благодати Божией, в котором Киприан рассказывает историю своего внутреннего перерождения из язычника в христианина и яркими красками рисует нравственное растление мира

языческого. Риторически-художественная форма этого послания, по замечанию Августина (*de doctrina christ.* IV, 14), представляет истинный образец той прекрасной литературной манеры, какой держался Киприан прежде, чем предметом его рассуждений стали вопросы другого свойства, изменившие на свой лад и самую манеру его речи. Действительно письмо это составляет так сказать последнюю дань Киприана своему прошлому, в том отношении, что носит на себе заметный следы подражания одам Горация и заимствования из них, именно одам 2, 18, 3, 1. Впрочем подобных заимствований Киприан не чужд был и в последующих сочинениях: так в «книге об одежде девственниц» есть буквально приводимые из Геродота (книга 1-я) слова Гигеса о жене Кандавла: «вместе с одеждою, которую женщина сбрасывает с себя в бане, она сбрасывает с себя и стыд».²⁹⁹ Из других писем Киприана заслуживает внимания письмо к папе Корнилию по вопросу о принятии в церковь падших: в нем замечательно величие души и непреклонное мужество, с какими он отстаивает свой взгляд на этот предмет. «Я многое мог забыть, о многом мог умолчать; пусть они (падшие) приходят, если раскаются; но если они думают возвратиться в церковь угрозами и насилием, если они страхом, а не слезами надеются вновь обрести Христа – то они обманывают себя. Священник с евангелием в руке... не может быть побежден».

Обращаемся к «трактатам» Киприана. Сочинение «Об одежде девственниц» имеет целью не склонять вновь к обету девства, а указать образ жизни и поведения для девственниц соответственно данному уже ими обету. Необходимость этого указания вызвана значительною деморализацией между девственницами, замеченною епископом Карфагенским. Трактат «о падших» написан художественно и ораторски, с большим одушевлением и теплотой чувства. Язык сочинения благородный и возвышенный; проникнутая глубокою скорбью о падших речь его льется из самого сердца. Трактат «о благе терпения», замечательный по остроумному вступлению, показывает главным образом различие между терпением стоическим и христианским. Сильный и мощный дух Киприана,

вся крепость его христианских убеждений выразились в этом трактате с особенною рельефностью. Трактат «о смертности»³⁰⁰ одно из лучших произведений Киприана. Целые пятнадцать лет с промежутками на всем пространстве Римского государства свирепствовала страшная моровая язва, занесенная из Эфиопии. Язычники обнаружили по этому случаю особенную ненависть к христианам, видя в общественном бедствии следствие гнева богов на них за то, что они терпят в своей среде христиан. Оратором этого неудовольствия язычников явился Деметриан, карфагенский судья, приятель Киприана. Но и христианами овладели уныние и ропот. С необычайным остроумием и силой доказав в «послании к Деметриану», что скорее это бедствие есть выражение гнева истинного Бога за нечестие и скверны язычества, Киприан сказал два «слова» о том же к своей пастве, из которых лишь одно сохранилось в виде трактата. Сетование на то, что поклонники истинного Бога страдают от бедствия также, как и неведущие его нечестивые, Киприан успокаивает такими соображениями. Христианин не для того становится верующим, чтобы, сделавшись свободным от приражения зла, наслаждаться лишь благами мира, и не зная никакого горя, прямо достигать вечной радости. Пока носим это бренное тело, мы будем одинаково со всем остальным человечеством выносить все неудобства жизни плотской. Когда истощенная земля не дает больше плодов, голод ни для кого не делает исключения; если корабль разбивается о подводные камни, бедствия кораблекрушения всюю тяжестью обрушиваются на всех одинаково. Когда город завоевывается врагом, победитель одинаково беспощаден ко всем. В христианине все страдания смерти от язвы должны лишь возвышать чувство веры и величие духа... Главное же утешение страждущим Киприан указывает в тех наградах, которых удостоятся страдальцы, сохранившие мужество, терпение и веру, в жизни загробной. Впечатление этих утешений и увещаний было сильное: все классы христианского общества соперничали друг с другом в делах милосердия, даже бедные делали, что могли, трудами рук своих, все стремились спасти других, не различая между бедствующими язычников от

христиан, рискуя собственной жизнью. Тракта́т «о ревности и зависти» показывает, какую замечательную способностью психического анализа обладал Киприан, когда нужно было измерить природу порока и выяснить его частнейшие свойства. Источник и прототип зависти он видит в дьяволе и считает этот порок наиболее опасным из всех. Тракта́т «о молитве Господней» – одно из лучших произведений в святоотеческой литературе, посвященной этому предмету, хотя и не настолько обширное и многоученное, как подобные произведения Тертуллиана и Оригена. – Такой любвеобильный и сострадательный пастырь, как Киприан, естественно, не мог не предложить своей пастве учение «о милостыне» и мы не знаем, у кого другого, кроме Златоуста и Василия Великого, этот предмет христианского нравственного учения был бы изложен с большею обстоятельностью, всесторонностью и убедительностью, чем у Киприана в его прекрасном рассуждении, озаглавленном: «книга о милостыне». Все же вообще двенадцать трактатов Киприана суть классические произведения христианской церковноучительной литературы по мыслям и по изложению. Не делая пересказа содержания каждого из них и извлечений, мы предпочитаем привести здесь один трактат в целом составе, который даст наглядное понятие о складе мысли и учительной речи Киприана вообще.

О благе терпения

Намереваясь говорить с вами, возлюбленнейшие братья, о терпении, и желая изобразить пользу его и выгоды, с чего лучше всего начать мне, как не с указания на необходимость в настоящее время терпения с вашей стороны, для выслушания меня, так чтобы терпением могло сопровождаться и то, что ныне услышите, и то, чему научитесь, потому что поучение и спасительное слово деятеля усваивается только тогда, когда с терпением выслушивается то, о чем говорят. Да и между различными мерами небесного благочиния, которыми дается правильное направление учению, ведущему к достижению божественных наград упования и веры нашей, я не нахожу, возлюбленнейшие братья, ничего столь важного и полезного для жизни, столь необходимого для снискания славы, как

требование, – чтобы мы с благоговением и преданностью, опираясь на повиновение Господним заповедям, преимущественно со всяким тщанием хранили терпение. Об нем заботились и философы, как они сами сознаются в этом. Только их терпение также было ложно, как была ложна их мудрость. Ибо мог ли быть мудрым и терпеливым тот, кто не имел понятия ни о премудрости, ни о терпении Божиим?

Что касается до нас, то мы, будучи философами не на словах, а на деле, цenia премудрость не по одежде, но по истине, – мы, которые сознание добродетелей ставим выше тщеславия, – говорим не много, но живем как слуги и почитатели Бога, – мы должны в духовном повиновении проявлять то терпение, которому научаемся из божественных наставлений. Эта добродетель у нас обща с Богом: от Него терпение начинается; от Него слава и достоинство терпения получают свое происхождение. Начало и величие терпения от Бога. Человек должен любить то, что любезно Богу, и величие Божие предлагает ему то благо, которое само любит. Если же Бог – Владыка и Отец наш, то будем подражать терпению Владыки и вместе Отца, потому что как слуги должны быть покорны, так и детям неприлично быть выродками. А каково и как велико терпение в Боге! Допуская с необыкновенным долготерпением существование языческих храмов, построенных людьми в поношение Его величия и славы, допуская земные вымыслы и святотатственные жертвоприношения, Он возводит день и сияет солнце одинаково как для добрых, так и для злых, и – когда орошает дождями землю, никто не исключается из Его благодеяний, так что дожди безразлично изливаются сколько для праведных, столько же и для неправедных. При всегдашнем одинаковом ровном долготерпении Его, мы видим, что по Его мановению, злым и добрым, благочестивым и нечестивым, благодарным и неблагодарным, повинуются времена, служат стихии, дуют ветры, текут источники, тучнеют жатвы, созревают виноградные кисти, преизобилуют плодами сады, зеленеют рощи, цветут луга. И не смотря на то, что огорчают Бога частыми, или лучше, постоянными оскорблениями, Он умеряет свое негодование и долготерпеливо

ожидает однажды предопределенного дня воздаяния. Имея полную власть сотворить отмщение, Он лучше желает продолжить терпение, т. е. милостиво долготерпит и отлагает на другое время, чтобы, если можно, слишком далеко простертая злоба могла наконец измениться, и чтобы человек, зараженный пороками и злодеяниями, хотя поздно обратился к Богу, как Он сам напоминает о том, говоря: «не хочу смерти грешника умирающего, но еже обратится ему и жити» (Иез. 18:32).

Для более полного вразумления нашего в том, что терпение есть дело Божие и что каждый кроткий, терпеливый и смиренный подражает Богу Отцу, Сам Господь, когда давал спасительные заповеди и, изрекая божественные наставления, вел учеников к совершенству, утвердительно сказал в своем Евангелии: «слышасте, яко речено есть, возлюбите искренняго твоего и возненавидиши врага твоего. Аз же глаголю вам: любите враги ваша и молитесь за творящих вам напасть, яко да будете сынове Отца вашего». Чада Божии, по словам Господа, становятся совершенными и восстановленные рождением небесным, по Его же указанию и учению достигают зрелости, если терпение Бога Отца пребывает в вас и если подобие Божие, утраченное Адамом чрез грех, открывается и проявляется в делах наших. Какова слава соделаться подобным Богу! Каково и сколь велико счастье – иметь такие добродетели, которые могут равняться с Божественными достоинствами. И этому-то не словами только учил, но все исполнил самым делом Бог и Господь наш. Пришедши для того, как Сам говорил, чтобы исполнить волю Отца, Он в числе других, достойных удивления, добродетелей своих, в которых выразилось божественное Его величие, с постоянною терпеливостью проявлял отчее терпение. Все действия Его от самой минуты рождения сопровождаются терпением. Первее всего, нисходя с небесных высот на землю, Сын Божий не пренебрегает облечься в плоть человеческую и, сам безгрешный, не гнушается понести грехи других. Потом, отложивши бессмертие, Он благоизволяет соделаться смертным, чтобы, будучи невинным, умереть для спасения виновных. Господь приемлет крещение от раба и имеющий

даровать отпущение грехов, Сам не гнушается омыть тело в купели возрождения (Мф. 3:15). Сорок дней постится Тот, Кто насыщает других, алчет и чувствует голод, чтобы чувствовавшие голод слова и благодати напитались небесным хлебом. Вступает в борьбу с искусителем диаволом и, довольствуясь только показанием победы над врагом, противоборствует ему одними словами (Мф. 4:2). Он не показывал своего господства над учеными, как над рабами, но будучи благосклонным и кротким, возлюбил их братскою любовью; Он благоволил даже умыть ноги апостолам, чтобы примером своим научить, каков должен быть раб к соравным себе, когда Владыка явился таковым в отношении к рабам своим (Ин. 13:5). И нет ничего удивительного, что вел себя так с послушными Ему Тот, Кто, по своему долготерпению, до последней крайности терпел при себе Иуду, вкушал вместе с недругом пищу, знал домашнего своего врага, и однако ж, не объявлял его, не отверг лобзания предателя. А какое благодушие и какое терпение к иудеям? Их – неверных Он убеждением склоняет к вере, – неблагодарным оказывает услужливость, – отвечает кротко прекословящим, милостиво терпит гордых, снисходительно уступает преследователям, – до последнего даже часа крестных страданий желает обратить убийц пророков, постоянно противящихся Богу. Во время самых страданий и крестоношения, прежде чем настало бесчеловечное убийство и пролитие крови, сколько поносных ругательств терпеливо выслушано Им, сколько перенесено оскорбительных насмешек? Подвергается заплеваниям ругателей Тот, который незадолго перед тем плюновением своим отверз очи слепому; чье имя, для слуг Его, служит теперь бичем на диавола с его ангелами, Сам испытывает бичевания, – увенчивается тернием венчающий мучеников неувядаемыми цветами; поражается дланями (palmis) в лицо вручающий победителям истинные победные ветви (palmas), совлекается земной одежды одевающий других одеждою бессмертия; напивается желчью даровавший нам небесный хлеб в пищу, – напоевается отцом предложивший нам для питья спасительную чашу. Он, неповинный и праведный, даже более – Сущая

невинность и правда, вменяется с незаконными, истина подавляется ложными свидетельствами; судится Тот, который сам имеет сотворить суд; Слово Божие безмолвно ведется на заклятие. И в то время, когда из-за креста Господа приходят в порядок небесные светила, когда трясется земля, день заменяется ночью, солнце скрывает лучи и взоры свои, чтобы не быть вынуждену зреть злодеяние иудеев, Он безмолвствует, не возмущается и при самом даже страдании не высказывает своего величия; до самого конца непрерывно и неослабно претерпевается все, чтобы во Христе вполне и совершеннейшим образом выявилось терпение. И после всего этого Он готов принять самых убийц своих, если бы только они обратились к Нему; исполненный благоволительного терпения и благодушный ко спасению всех, Он ни для кого не заключает церкви своей, – самых противников своих, богохульников, всегдашних врагов имени своего удостаивает не только прощения, но и награды в небесном царстве, если только они покаются в преступлении, если сознают содеянное злодеяние? Какое терпение, какое благоснисхождение, может быть больше? Кровью Христовою оживляется даже проливший Кровь Христову. Таково и столь велико Христово терпение; и если бы оно таковым не было, церковь не имела бы и апостола Павла. Потому, если и мы, возлюбленнейшие братья, во Христе есмы и облакаемся в Него; если Он есть путь нашего спасения; – то следуя за Христом по спасительным стезям, будем подражать и добродетелям Христовым, как научает тому св. апостол Иоанн говоря: «глаголай во Христе пребывати, должен есть, якоже Он ходил есть, и сей такожде да ходит». Также апостол говорит в своем послании: «Христос пострада по нас, нам оставль образ, да последуем стопам Его: Иже греха не сотвори, ни обретесе лесь во устех Его: Иже укоряем, противу не укаряше, стражда не прещаше: предаше же себе судящему Его не праведно».

Наконец известно нам, что Патриархи, – пророки и все святые, которые преобразовательно носили образ Христа; при похвале за свои добродетели особенно дорожили похвалою за то, что с твердым и постоянным спокойствием духа хранили терпение. Так Авель первый предначинающий и освящающий

мученичество и страдания праведных людей не сопротивляется, не противоборствует убийце брату, но кроткий и смиренный с терпением принимает смерть. Так верующий Богу Авраам, первый полагавший начало и основание веры, искушаемый в сыне, не впадает в сомнение, не медлит, но с полным благодушным терпением повинуетя повелениям Божиим. И Исаак, предызобразивший жертвоприношение Господа, является терпеливым, когда отец возлагает его на жертвенник для заклания (Быт. 18 и 33). Иаков, прогнанный братом, терпеливо уходит из земли своей, и потом с сугубым терпением, покорною просьбою и миротворными дарами примиряет с собою питающего к себе сильную злобу своего преследователя (Быт. 33). Иосиф, проданный и отверженный братьями, не только терпеливо прощает им, но и еще, когда они пришли к нему, щедро и милостиво наделяет их безмездно пшеницею. Моисея часто презирает неблагодарный и вероломный народ, едва не побивает камнями, между тем он – кроткий и терпеливый, об нем же ходатайствует пред Богом. А какое великое, достойное удивления и чисто христианское терпение у Давида, родоначальника Христова по плоти! часто имел он возможность убить царя Саула, который преследовал и желал убить его; однако ж не смотря на все это, когда тот сам попадался и когда его выдавали, он лучше желал спасти его, и не только не отплатил врагу злом за зло, но еще и отомстил за смерть его. Наконец все убиенные пророки, все мученики, знаменитые славною смертью, достигли венцев небесных чрез терпение; потому что и нельзя получить венец за болезни и страдания, если болезни и страданиям не предшествует терпение. Но, чтобы яснее и лучше выразуметь, возлюбленнейшие братья, как полезно и необходимо терпение, нужно помышлять о том приговоре Божиим, который, при самом начале мира и человеческого рода, произнесен над Адамом, забывшим заповедь и преступившим закон; тогда познаем, как мы должны быть терпеливы в этой жизни, мы, которые на то и рождаемся, чтобы терпеть скорби и страдания. Сказано: «яко послушал если гласа жены твоея; в поте лица твоего снеси хлеб твой, дóндеже возвратишия в землю, от нея же взят еси:

яко земля еси и в землю отъидеши» (Быт. 3:7–19). Все мы подчинены этому приговору, доколе, чрез смерть, не отойдем из этого века. В печали и стенании мы должны проводить все дни жизни своей; в поте и труде нам нужно есть хлеб. Отсюда – каждый из нас, рождаясь и вступая в этот мир, начинает слезами, и ничего еще не ведая при самом рождении умеет только плакать. Молодая душа тотчас при появлении своем, по естественному предведению уже оплакивает бедствия скоропреходящей жизни, плачем и стенанием свидетельствует о тех трудах и тревожностях мира, в которые вступает; потому что нужно проливать пот и трудиться, доколе продолжается здешняя жизнь. Проливающие же пот и трудящиеся только в терпении скорее всего могут найти себе отраду. Это утешение пригодно и необходимо и для всех, живущих в этом мире, но особенно необходимо для нас, на которых преимущественно направляет свои удары напутствующий диавол для нас, которые ежедневно стоя на брани приходим в изнеможение от противоборств с закоренелым и опытным врагом, и которым, по наставлению Господа, кроме различной и постоянной борьбы с искушениями, также в борьбе с гонениями, нужно бросать отцовское наследие, попадать в тюрьму, носить цепи, тратить жизнь и, при помощи доблестного терпения, переносить меч, зверей, огонь, кресты и наконец все роды мучения и казней, по слову Господа сказавшего в наше наставление: «сия глаголах вам да во Мне мир имете; в мире скорбни будете, но дерзайте яко Аз победих мир». Если же мы, отвергшись мира и диавола, очень часто подвергаемся оскорблениям и вражеским нападениям со стороны мира и диавола; то не тем ли более должны мы дорожить терпением, при помощи и содействии которого можно бы переносить все неприязни? Спасительна заповедь Господа и Учителя: «претерпевый, говорит, до конца той спасен будет»; и еще: «аще вы пребудете в словеси Моем, воистину ученицы Мои будете. И уразумеете истину, и истина свободит вы».

Нужно со всею терпеливостью и усилием заботиться о том, чтобы мы, получивши право на чаяние истины и свободы, могли стяжать самую истину и свободу, так как то самое, что мы

христиане, есть дело веры и надежды; но чтобы вера и надежда могли дать плод свой, для этого необходимо терпение. Мы ищем не настоящей славы, но будущей, как о том напоминает апостол Павел, говоря: «упованием спасохомся, упование же видимое, несть упование: еже бо видит кто, что и уповаеет? Аще ли его же невидим, надеемся, терпением ждем» (Рим. 8:24, 25). По этому ожидание и терпение необходимы для того, чтобы исполнить начатое нами и чтобы, при благопоспешении Божиим, получить то, во что веруем и чего надеемся. Наконец в другом же месте тот же апостол, научая людей праведных и милосердых, которые, отдавая имущество для приращения Богу, скрывают себе сокровища на небе, чтобы и они также были терпеливы, говорит в научение: «тем же убо дондеже время имама, да делаим благое ко всем, паче же к присным в вере. Доброе же творяще да не стужаем си, во время бо свое пожнем» (Гал. 6:10 и 9). Увещевает, чтобы кто-либо не ослабел в благотворительности по недостатку терпения, чтобы кто-либо увлеченный или побежденный искушениями, не остановился на половине поприща хвалы и славы, и чтобы таким образом, когда начатое перестанет быть совершенным, не погибло прошедшее, по Писанию: «правда праведника не избавит его, в он же день прельстится». В этих словах содержится увещание – сохранить терпение и мужество, чтобы при помощи неослабного терпения мог увенчаться тот, кто в доблестном стремлении своем стал уже близок к венцу. Терпение не только хранить доброе, но и предотвращает злое: благоугождая Духу святому и прилепляясь к небесному и Божественному, оно, укрепленное своими доблестями, отражает дела плоти и тела, которыми препобеждается и увлекается душа. Из многого обратим внимание на немногое, чтобы из немногого уразуметь и прочее. Прелюбодеяние, ложь, человекоубийство – суть смертные грехи. Но пусть будет в сердце мужественное и неослабное терпение; тогда ни освященное тело – храм Божий не осквернится прелюбодеянием, ни преданная правде невинность не заразится ложью, ни рука, после принесения Евхаристии, не осквернится мечом и кровью. Любовь есть союз братства, основание мира, крепость и утверждение единства: она больше

веры и надежды, она предшествует благодетельству и мученичеству, она вечно пребывает вместе с нами у Бога в царстве небесном. Отними у неё терпение, и она, как разоренная, перестанет существовать. Отними у неё способность переносить и претерпевать, и она останется без корней и сил. Апостол, говоря о любви, соединил с нею переносчивость и терпимость. «Любы, говорит он, долготерпит, милосердствует, любы не завидит; не превозносится, не раздражается, не мыслит зла; вся любит, всему веру емит, вся уповае, вся терпит». Таким образом он показывает, что любовь может пребывать неизменно твердою, потому что умеет переносить все. И в другом месте: «терпяще, говорит, друг друга любовью, тщащся блюсти единение духа в союзе мира». Этим подтвердил, что ни единение, ни мир не могут существовать, если братья не будут подкреплять друг друга взаимно снисходительностью и если, при участии терпения, не будут поддерживать союза согласия. При том же, будучи не тверд в терпеливости и переносчивости, мог ли бы ты не клясться, не злословить, не требовать обратно похищенного у тебя, подставлять бийце другую щеку, когда получил от него пощечину, прощать своему брату, согрешающему против тебя, не только семьдесят раз седмицею, но и все его прегрешения? Мы знаем, что Стефан так именно сделал, когда, насильственно побиваемый от иудеев камнями, просил не отмщения за себя, но прощения убийцам. Он говорил: «Господи, не постави им греха сего». Таков действительно долженствовал быть первый Христов мученик, потому что он, предваря славную смерть последующих мучеников, был не только проповедником страдания Господа; но и подражателем Его, исполненным величайшего терпения кротости. Что сказать о гневе, о раздоре, о притворстве, которых не должно быть в христианине? Пусть будет в сердце терпение, и они не могут иметь в нем места, – а если бы они и попытались взойти в него, то немедленно убегают не находя там для себя пристанища, так что остается мирным то жилище в сердце, в котором благоугодно обитать Богу. Наконец апостол, увещевая, говорит, в наше научение: «не оскорбляйте Духа святого Божия, им же

знаменается в день избавления. Всяка горесть и гнев, и ярость и кличь, и хула да возмется от вас». Так, христианин, освободившись от ярости и распри плотской, как от волнений моря, и начавши спокойно и мирно пребывать в пристани Христовой, не должен допускать в сердце ни гнева, ни несогласия; – ему не позволительно ни воздавать злом за зло, ни ненавидеть.

Терпение также необходимо при различных повреждениях плоти и при частых и жестоких болезнях тела, которыми ежедневно поражается и страдает род человеческий. Ибо так как, в следствие первого преступления заповеди, погибла, вместе с бессмертием, крепость телесная, и вместе с смертью явилась слабость, и крепость может быть возвращена не иначе, как только с возвращением бессмертия; то необходимо стало бороться с этим бессилием и слабостью, а борьба эта может поддерживаться единственно только терпением. Для нашего также искушения и испытания насылаются различные скорби, и качество искушений бывает многообразно, каковы – ущерб в имуществе, жестокие лихорадки, страдание от ран, потеря дорогих сердцу. Праведные же тем особенно и отличаются от нечестивых, что нечестивый в следствие нетерпения жалуется и богохульствует в несчастиях, а праведный терпением снискивает похвалу, как написано: «в болезни будь великодушен, и в унижении своем долготерпи: яко во огни искушается злато и сребро».

Между тем я знаю, что очень многие, или по тяжести жестоких обид, или по ожесточению на тех, которые обижают их и жестоко поступают с ними, желают немедленного отмщения. Почему в конце нашей речи нельзя не высказать того, что, при этих смутах волнующегося мира, нам, подверженным преследованию со стороны как иудеев, так язычников и еретиков, надлежит терпеливо ожидать дня отмщения и поспешною жалобою не ускорять возмездия (тем более, что в Писании сказано: «потерпи Мене, глаголет Господь, в день воскресения Моего во свидетельство; зане суд Мой в сонмища языков, еже прияти царей, еже излияти на ня гнев Мой» (Соф. 3:8). Господь повелевает нам потерпеть и с мужественным

терпением ожидать дня будущего отмщения. Он же говорит в Апокалипсисе: «не запечатлей словес пророчеству книги сея; яко время близ есть. Обидяй, да обидит еще; и скверный, да осквернит еще; и праведный правду да творит еще; и святой да святится еще. Се гряду скоро, и мзда Моя со Мною, воздати коемужду по делом его» (Апок. 22:10–12). Таким же образом и мученикам, вопиющим и с ясною скорбью требующим немедленного отмщения, повелевается ожидать и терпеть, доколе скончаются времена и исполнится число мучеников. «И егда, сказано, отверзе пятую печать, видех над алтарем души избиенных за слово Божие и за свидетельство, еже имеяху. И вопиша гласом великим, глаголюще: доколе Владыка святой и истинный не судиши и не мстиши крови нашей от живущих на земли? И даны быша коемуждо их ризы белы, и речено бысть им, да починут еще время мало, дондеже скончаются и клевети их и братия их, имущии избиеени быти, якоже и тии» (Апок. 6:9–11). О наступлении же божественного отмщения за кровь праведных Дух святой объявляет чрез Малахию пророка, говоря: «се день Господень грядет горящ яко пещь и будут вси иноплеменницы и вси творящии беззаконная яко стеблии, и возжет я день Господень грядый, глаголет Господь» (Мал. 4:1). Тоже самое читаем в псалмах, где предвозвещается пришествие Судии Господа, прославляемое величием суда Его... И Исаия тоже предсказывает: «Господь Бог сам изведет, и сокрушит рать, воздвигнет рвение, и возопиет на враги своя с крепостию. Молчах, егда и всегда умолчу». Кто же это, который говорит, что прежде он молчал, но не всегда молчать будет? Это Тот, Который «яко овча на заколение ведесе, и яко агнец пред стригушим его безгласен, не отверзе уст своих», это Тот Который «не возопил, ниже услышался вне глас Его». Это Тот, Который не противился, не противоглаголал, когда вдал плечи свои на раны и ланиты своя на заушения, лица же своего не отвратил от стыда заплеваний; это Тот, Который ничего не отвечал, когда Его судили священники и старцы, и Который к удивлению Пилата, хранил самое терпеливое молчание. Да, это Он, Который, сохранивши молчание при страдании, не умолчит потом при отмщении. Это Бог наш, т. е. не всех, но Бог верных и

верующих, Который не умолчит, когда открыто придет во второй раз: потому что, будучи прежде сокроуенным в уничижении, он открыто придет в могуществе. Его Судию и отмстителя своего, который одинаково имеет отмстить как за людей церкви своей, так и за всех от начала мира праведников, Его то будем ожидать, возлюбленнейшие братья. Кто слишком желает отмщения за себя, пусть помыслит, что не отмщен еще Тот, кто творит отмщение. Бог Отец повелел чтить Своего Сына и апостол Павел, помня божественную заповедь, излагает это следующим образом: «Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене; да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних». И в Апокалипсисе, ангел Господень остановил Иоанна, когда тот хотел воздать ему божеское поклонение, говоря: «виждь, ни (не делай сего), клевет бо твой есмь и братии твоя; Иисусу Господу поклонися». Вот каков Господь Иисус! и каково же Его терпение, когда Он, покланяемый на небесах, еще не отмщевается на земле. Его терпение, возлюбленнейшие братья, будем иметь в виду при напастях и страданиях своих. Его пришествия будем ожидать с полною покорностью. И не будем, по нечестивой и бесстыдной поспешности, настаивать на том, чтобы нам – рабам получить защиту прежде своего Владыки. Лучше будем непоколебимы и прилежны к трудам, неослабно бдительны и, твердо пребывая во всяком терпении, будем соблюдать божественные заповеди, чтобы, когда наступит определенный день гнева и мщения, получить нам не наказание вместе с нечестивыми и грешниками, но – прославление вместе с праведными и боящимися Бога.³⁰¹

§ 61. Арнобий³⁰²

Арнобий († 325), уроженец проконсульской Африки, славился в царствование Диоклетиана как языческий учитель риторики в африканском городе Сикке и был известен языческой полемикой против христианства. По словам Иеронима,³⁰³ он обращен был в христианство чрез видение. Когда епископ прежде, чем крестить его, потребовал от него публичного засвидетельствования искренности его обращения, Арнобий отвечал на это требование (около 303 г.) «рассуждением против язычников» (*disputationes adversus nationes*) в семи книгах, которое, если не все сполна написано, то начато было им, ранее, около 295 г., что видно из самого этого сочинения (*disput.* I, 13, II, 71, где указываются 1048 и 1050 годы от основания Рима; а также IV, 36, где Арнобий рассказывает, как отбирали от христиан и сжигали св. книги, согласно с тем, как это делалось при Диоклетиане). Первые две книги сочинения Арнобия имеют предметом защиту христианства – опровержение клевет на него, говорят о значении почитания Распятого, о чудесном распространении христианства, о мучениках, о чудесах И. Х., о переменах в идеях и нравах человечества, произведенных христианством; III, IV и V книги оценивают языческую мифологию, разоблачая её гнусности и нелепости; VI-я и VII-я – изображают языческий культ и языческие игрища, – автор здесь отвечает на вопрос: почему христиане не имеют ни храмов, ни идолов и не совершают жертвоприношений (III, 34, VII). Истинное богочтение выражается не в жертвах, а в познании истинного Бога (которого Арнобий называет *Deus Princeps*, *Deus rex*, *Rex summus*), который отвергает кровавые жертвы, как недостойные Его. Апология Арнобия носит следы своего происхождения от лица, только что обратившегося к христианству, едва лишь оглашаемого и еще недостаточно изучившего его. Подобно Клименту Александрийскому он хорошо знаком с языческими мистериями, изображает и опровергает их едва ли не лучше, чем кто-либо из апологетов; подобно Афинагору и Татиану, он

мастерски описывает всю тщету усилий осмыслить язычество чрез аллегорическое толкование мифов (V, 32–39), вообще критика язычества у него сильнее, чем защита христианства; из его апологии больше видны причины его справедливого недовольства язычеством, его нелепым и безнравственным многобожием, его философией, которая не могла дать ему ответа на вопросы о загробной жизни и бессмертии души, – чем понимание всего высокого достоинства христианства и полноты его догматического учения. Арнобий вовсе не знаком с Ветхим Заветом и не имеет ясного представления даже о догмате искупления, ни о Троице, ни о св. Духе, – что заставляет предполагать, что он не читал или мало читал и книги Нового Завета. Поэтому его полемика против язычества вращается главным образом на философской почве.

Хотя Арнобий в своей апологии и замечает, что ораторство с его помпой нужно предоставить трибунам адвокатов и судьям форума, что когда речь идет о высших духовных интересах, нужно заботиться не о том, чтобы нравиться искусною риторическою речью, а о том, чтобы склонить к исполнению нравственного закона; тем не менее его сочинение отличается совершенно ораторскими или, точнее, риторическими приемами изложения. О риторизме Арнобия Иероним³⁰⁴ не высокого понятия: «Арнобий не ровен, излишне распространяется, и, не делая разделений в своих сочинениях, спутывается» – *inaequalis est et nimius, absque operis sui partitione confusus*. Язык его специалисты признают³⁰⁵ темным, наполненным архаизмами и провинциализмами; но как о знатоке язычества, они отзываются о нем с уважением: изображая подробности из языческой мифологии и культа, Арнобий обнаруживает обширную эрудицию и такт при выборе источников, сообщая при этом не мало сведений о язычестве, ни у кого из других авторов не сохранившихся. Какова бы ни была степень достоинства сочинения Арнобия, своим ораторским изложением, своим горячим одушевлением и самым своим содержанием оно должно было благотворно воздействовать на образование западного учительства. 303)

§ 62. Лактанций³⁰⁶

Соплеменник и ученик Арнобия, Лактанций, также был ритором. Его стихотворение – *symposion* обратило на него внимание императора Диоклетиана, который вызвал его (по одним в 290 г., по другим – в 301 г.) в Никомидию для занятия в тамошней общественной школе кафедры риторики. Здесь он профессорствовал до 317 года, когда император Константин вызвал его к себе в Галлию для занятия с его сыном Криспом. Замечательно, что не смотря на громкую известность и на покровительство двух императоров, он всю жизнь свою терпел бедность и лишения. Умер в глубокой старости около 330 г. – Лактанций принадлежит к числу плодовитейших писателей латинского запада. Он писал много и в прозе, и в стихах; но из всех его сочинений сохранились лишь: 1) Божественные установления – (*institutiones divinae* – обширное сочинение в семи книгах; 2) о смерти гонителей Христовой Церкви (*de morte persecutorum*); 3) о домостроительстве Божиим (*de opificio Dei*) и 4) о гневе Божиим (*liber de ira Dei*).

Все древние и новые критики очень высоко ценят творения Лактанция. Иероним в письме к Павлину³⁰⁷ говорит, что его сочинения – как бы некий поток Цицероновского красноречия – *quasi quidem fluvius eloquentiae Tullianae*. Пик. Мирандола († 1494) ставит его даже выше Цицерона,³⁰⁸ находя, что он обильнее предметами и мыслями, не приятен метром речи, не менее его равен всегда самому себе и т. д. *rebus et sententiis crebrior, nec numeris injucundior, nec fili aequabilitate et candore posterior, nam eum elumbem et fractum Asianum et recundantem causatus est (at Ciceronem)*. Другие (Вил. Контер) находят, что чем Григорий Богослов был между греками, тем Лактанций между латинянами.

Это последнее замечание вполне справедливо относительно слога и языка и вообще внешней структуры сочинений Лактанция. Ясность речи, чистота и правильность языка, изящество и художественность изложения, разнообразие форм речи, соответственное тому или другому характеру

предмета – таковы выдающиеся свойства внешней стороны его сочинений. То он сжат и краток, то обилен и плодovit; то спокоен и ровен, то возвышен и даже восторжен. Затем его хвалят за убедительность и умение проникать в душу читателя. Трактую предмет отвлеченный, теоретический, Лактанций начинает обыкновенно с доказательств самых простых, чтобы, затем, постепенно возрастая в своей силе; доводы априорические и силлогизмы чередуются у него с тонкими и меткими отрывочными и эпизодическими замечаниями, с обращениями к чувству читателя. В полемике он спокоен и сдержан, иногда даже уступчив, до тех пор, пока не представится ему случай поразить противника неожиданным быстрым и сильным поворотом; тогда он обнаруживает горячность и страстность, напоминающие лучшие страницы сочинений Тертуллиана. Сидоний Аполлинарий³⁰⁹ весьма удачно охарактеризовал его в этом отношении, выразившись о ком-то: созидает, как Иероним, разрушает, как Лактанций – *instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius*.

Одну из выдающихся особенностей речи Лактанция составляет замечательно-правильная и искусная их структура, выбор хорошего плана и расположения мыслей. Он редко уклоняется в сторону от намеченного предмета речи; доказательства у него следуют одно за другим по порядку их важности и силы, начиная с простейших, и состоят как из априорических доводов и соображений, так из сравнений, свидетельств св. писания и авторов языческих, и из примеров: вообще избравши предмет, автор не оставляет его до тех пор, пока не исчерпает вполне, следуя в развитии мысли формулам и схемам Цицерона, обращая внимание на лица, обстоятельства и отношения, обращаясь нередко к индукции и доказательствам сложным, выводимым из возможного, вероятного и действительного; искусно умея подметить слабые стороны противника и противоречие его самому себе, нередко «сыплет Плавтову соль на раны, нанесенные им противнику», т. е. иронизирует, хотя без злорадства и чванства. Все это разнообразие разнохарактерного содержания сплетается у него в одно стройное целое чрез искусные и остроумные переходы

от одного к другому, причем обилию и богатству мыслей соответствует мастерское изложение, снабженное всеми атрибутами цicerоновской стилистики – тропами, фигурами и т. д. Вообще Лактанций в наших старых риториках не без основания указывается как писатель образцовый по части выполнения всех правил риторики. Не будучи первоклассным Богословом, привнесши не особенно много новых идей в сокровищницу христианской мысли (в этом смысле весьма удачно выразился о нем Иероним, когда заметил: «о, если бы он мог так же хорошо строить наше учение, как разрушает чужое!» – *utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit*), он может быть признан вполне образцовым писателем, или, выражаясь современным языком, литератором, популяризатором христианских идей в современном ему и последующем поколении западного христианского общества.

Главное сочинение Лактанция – «божественные установления» (*institutiones divinae*) – последняя по времени, самая блестящая и самая обширная из христианских апологий. Оно состоит из семи книг, из которых каждая имеет особое заглавие: о ложной религии (*de falsa religione*), о происхождении заблуждения (*de origine erroris*), о ложной мудрости философов (*de falsa sapientia*), об истинной мудрости и истинной религии (*de vera sapientia*), о правде (*de justitia*), об истинном Богослужении (*de vero cultu*), о блаженной жизни (*de vita beata*). Принцип, который полагает он здесь в основу своих рассуждений, отчасти напоминает главное основоположение теории Климента Александрийского: в язычестве не может быть ни истинной религии, ни истинной мудрости, потому что там они разделены одна от другой, тогда как ни религию нельзя получить без мудрости, ни мудрость без религии: именно в христианстве религия и мудрость нераздельны. Автор задается целью – образованного читателя привести к пониманию истинной мудрости, а неученого – к истинной религии, указывая ту и другую в христианстве. Христианство есть единственная истинная философия... Св. Писанием Лактанций пользуется мало, согласно с Киприаном думая, что этого рода свидетельства не имеют доказательности для язычников, и

больше – мнениями языческих философов, поэтов, оракулов и сивилл. В первой книге он, между прочим, объясняет, как все языческие боги суть не что иное, как олицетворение человеческих страстей. Во второй книге Лактанций утверждает, что призывая Юпитера и других богов, язычники в сущности не редко молились единственному истинному Богу. Ложные чудеса язычества он объясняет, подобно прочим апологетам, непосредственным участием демонов, власть которых над людьми ведет свое начало от грехопадения прародителей. В третьей книге критикуется философия Пифагора, Сократа, академиков, Цицерона и т. д., и доказывается, что эти, взаимно одна другую уничтожающие, системы бессильны удовлетворить врожденному стремлению человека к истине. С четвертой книги начинается положительное объяснение религии собственно христианской. Напрасно ищут философы истины: она дарована людям Богом чрез пророков, которые жили задолго раньше самых древних философов, а вполне – чрез Сына Божия, возвещенного Духом Святым чрез пророков, рожденного от Девы, подъявшего страдания для того, чтобы дать людям образец всех добродетелей. В шестой книге доказывается, что истинное Богочтение состоит в невинности и добродетели, которые в истинном своем значении возможны только в христианстве. Седьмая книга посвящена учению о бессмертии души, о воскресении тела, вечных наградах и наказаниях. Между прочим здесь автор выражает учение хилиастов, которое разделял еще Ипполит и многие другие в III веке: соответственно тому, как Бог сотворил мир в шесть дней, существование его продолжится шесть тысяч лет, следовательно, чрез 200 лет (со времени автора) последует кончина мира, а после того наступит тысячелетнее царствование Христова, соответствующее седьмому дню повествования о творении – субботе (VII, 25). Из сказанного видно, что Лактанций во многом следовал уже обращавшимся в христианской литературе учениям и понятиям, что его сочинение не стоит изолированно, и его идеи находятся в близком генетическом соотношении с современною ему и предшествовавшею христианскою литературою. Сочинение это,

написанное в период времени от 316 по 322 год, посвящено императору Константину.

Книга о гневе Божиим (*de ira Dei*), против Доната – есть не что иное, как дополнение к предыдущему сочинению, именно к кн. II, § 18. Здесь Лактанций оправдывает употребление слова гнев в применении к Богу, что так скандализировало многих язычников, особенно стоиков и эпикурейцев, учивших, что божество не гневается. Лактанций доказывает, что невозможно Бога представить безучастным к добру и злу, и что по своему правосудию он должен вознаграждать за одно и наказывать за другое. Приведя доказательства этой мысли, Лактанций оканчивает речь трогательным увещанием к благочестию, которое сделает Бога из гневающегося Владыки милостивым и кротким Отцом. Иероним был в восторге от этого сочинения, называя его прекраснейшим – *pulcherrimum opus*,³¹⁰ написанным в одно время и ученою и изящною речью.³¹¹

Книга о домостроительстве Божиим писана Лактанцием для его ученика Деметриана. Автор хочет доказать в ней единство и всемогущество Божие из устройства человеческого организма и способностей души. По форме это сочинение подражает тускуланским разговорам Цицерона и как бы дополняет четвертую книгу его «Республики», – а по мыслям отчасти обнаруживает в авторе некоторую склонность к стоицизму. Хотя сам Лактанций называет свою речь в этом сочинении грубым словом, произведением посредственного ума – *rudibus raene verbis prout mediocritas ingenii tulit*, – тем не менее Эразм не может достаточно восхвалить язык этого сочинения, которое считает за образец обработки философских вопросов в христианской литературе.

Книга «О смерти гонителей Христовой церкви к исповеднику Донату», которую Иероним, может быть, с большою основательностью озаглавливает просто «о гонении», отсутствует в первых изданиях сочинений Лактанция, до 1679 г., когда Балюз нашел это сочинение в одном древнем кольбертинском кодексе с именем Люция Цецилия; последнее обстоятельство подало повод Ле-Нурри отрицать принадлежность этого сочинения Лактанцию; но Лесток, указав

на то, что и другие сочинения Лактанция изданы первоначально с тем же именем Люция Цецилия, опроверг мнение Ле-Нурри сходством слога этого сочинения с слогом несомненно подлинных сочинений Лактанция. По содержанию это – ипомниматическое сочинение, имеющее целью говорить фактами, а не ораторствовать, менее других красноречивое, – сочинение вполне историческое в смысле правдивости и объективности рассказа, почему, как первоисточнику для истории гонений, ему усвояют большое значение. Что касается степени его литературного достоинства, то хотя и здесь виден гений, но в общем сочинение мало обработано и страдает недостатками языка. Автор рассказывает о смерти Нерона, Домициана, Валериана, и в особенности Диоклетиана, Галерия, Максенция и Максимиана для того, чтобы доказать, что Бог не оставляет без праведного возмездия тех, кто преследует его читателей. Лучшие места здесь – описание кончины Максимиана (гл. XLIX) и Галерия.

Наконец Лактанцию усвояется некоторыми поэма о «страстях Господних». Письма его, упоминаемые папою Дамасом (epist. ad Hieronym.), не сохранились до нас, как и его *Ὁδηγορικός* – путеводитель, содержащий описание его пути из Африки в Никомидию, и многие другие сочинения, исчисляемые Иеронимом в «каталоге».

Недостатки сочинений Лактанция: слабое знание еврейского языка, отчего у него встречается ошибочное толкование текстов; неправильные, даже для его времени, понятия из области естествознания (например, в соч. de opificio он отрицает существование антиподов); натянутое толкование некоторых мест св. писания (instit. IV, 17, т. 12), – за что папа Геласий не хотел признать его сочинения подлинными; несколько мест содержащих карикатурное изображение мнений противников (institut. III, 9) и мысли ошибочные в догматическом отношении, как например учение о хилиазме (instit. IV. 12, VII, 21) и отчасти учение о втором лице Св. Троицы, где он впадает в субординационизм (instit. II, 9, IV, 6). Не смотря на эти недостатки, глубоко-назидательный характер его сочинений и художественная, по истине мастерская, речь его делали его,

конечно, одним из наиболее влиятельных писателей латинской церкви, вместе с Тертуллианом, Киприаном и Арнобием много способствовавших ораторскому образованию западных проповедников в III веке. Для знакомства с языком и изложением Лактанция сделаем несколько выдержек из V книги – «о правде» – сочинения «Божественные установления»:

«Они (язычники) обыкновенно признают виновными тех, в невинности которых уверены, как будто бы менее не справедливо было осудить дознанную, но не выслушанную невинность. Но как я уже сказал, они увидят, что нельзя же осуждать, если не выслушают. Для того-то они мучат поклонников Божиих, то есть, людей праведных, убивают их, истребляют, будучи не в состоянии отдать себе отчета, за что так сильно их ненавидят, и сами заблуждаясь, гnevаются на тех, кто шествует истинным путем. В то время, как можно бы было им еще исправиться, они поставляют заблуждения свои выше всяких вероятия достойных фактов, обращают жестокость на невинных, и исторгают жизнь у истинных служителей Божиих, предавая их тела различным мукам. С такими-то людьми я решаюсь теперь вступить в спор, и от пагубного предубеждения привлечь, если можно, к истине тех, кто находит более удовольствия в пролитии крови, нежели в услышании оправданий праведников. Что же? Неужели мы проиграем дело?..»

«Ораторы и поэты тем опасны, что легко могут соблазнять неопытных своими речами и стихотворениями, которые подобны меду, прикрывающему яд. Я старался соединить мудрость с Религией, дабы искусства эти не могли вредить предающимся учению, и дабы словесные науки приносили Религии и правде пользу, а не вред, когда занимающиеся ими исполнены добродетели и истины. Хотя бы труд мой оказался и бесполезным для других: то он будет полезен собственно для меня. Не должно однако ж отчаиваться ни на чей счет. Может быть мы будем говорить не одним только глухим. Злые духи не могут иметь более силы, нежели Святой Дух. Дело еще не дошло до того, чтобы не нашлось благоразумных людей, которые в состоянии узреть свет истины и вступить на прямой

путь, какой им указан будет. Нужно только подсластить медом чашу небесной премудрости, дабы разборчивые люди могли пить из неё горькие лекарства без досады, не взирая па горечь, в них скрывающуюся. Да и действительно первая причина, почему ученые и знатные люди не имеют веры в священное писание, состоит в том, что пророки говорили и писали обыкновенным простонародным слогом; а потому они и презираются теми, которые не хотят ничего иного ни слышать, ни читать, кроме того, что изящно изложено, и которые сохраняют в сердце своем только то, что прельщает слух их приятными звуками. Все, что написано не красноречиво, считают они низким, простым, негодным; признают за истину только то, что льстит слуху, за достойное веры только то, что возбуждает удовольствие; видят в истине не сущность дела, но одни прикрасы. Они не верят божественным таинствам, потому что сии последние лишены румян, да и людей, их преподающих, почитают за грубых невежд или, наверное, за малоученых. Правда, что между ими немного есть прямо красноречивых, и причина тому очевидна. Красноречие благоприятствует нынешнему веку, увеселяет народ и льстит злым его делам, иногда старается бороться с истиною, чтобы показать силу свою над умами, ищет богатства, жаждет почестей и возвышения, считает нашу Религию и правила её низкими и противными для себя, желая паче всего отличиться общею молвою и славою. Вот почему мудрость и истина имеют часто недостаток в своих защитниках, и даже кто из литераторов за то возьмется, не вполне удовлетворяет ожиданию»...

«Любостяжание есть источник всех зол: оно происходит от презрения к истинному величию Божию. Люди, обилующие в чем-либо, не только перестали уделять другим избытки свои, но начали присваивать и похищать себе чужое, будучи влекомы к тому собственной корыстью. То, что прежде было в общем употреблении у всех людей, начало скопляться часто в домах у немногих. Чтобы других подвергнуть своему рабству, люди стали собирать себе в одни руки первые потребности жизни и беречь их тщательно, дабы небесные дары сделать своею собственностью, не для того, чтоб уделять их ближнему из

человеколюбия, которого в них не было, но чтоб удовлетворять единственно своему любостязанию и корысти. После того составили они себе самые несправедливые законы под личиною мнимого правосудия, посредством которых защитили против силы народа свое хищничество и скряжничество, действуя тут то насильством, то богатством, то злобою. Таким образом удалясь от всех следов правды, сопровождаемой всегда человеколюбием, милосердием и состраданием, они пожелали ввести между собою гордое и надменное неравенство, возвысили себя наглым образом над другими людьми, и стали от них отличаться одеждою и оружием»...

«Но истинный Бог, как чадолубивейший Отец, в эти последние времена послал вестника Своего, чтобы восстановить золотой век и возвратить нам изгнанную от земли правду, дабы род человеческий не подвергался долее заблуждениям. Таким образом золотой век восстановлен и возвращена на землю правда, но только немногим сообщена лицам. Правда не иное что есть, как истинное и благочестивое поклонение единому Богу. Иной может быть спросит: если действительно в этом состоит правда, то почему сообщена она не всему роду человеческому, и почему не все народы приняли её. Вопрос, почему Бог, ниспославши на землю правду, поступает с людьми не одинаково, подлежит важному рассмотрению. Добродетель нигде так не проявляется, как когда противопоставлены ей противоборствующие пороки: она не может быть иначе совершенна, как когда изощряется противностями. Бог поставил добро и зло в такое положение, что качество добра познается из зла, а качество зла дознается из добра: причина того и другого также открывается от взаимного их соотношения. Восстановя правду, Бог не исключил порока, дабы добродетель могла быть явна и видима. Каким образом терпение могло бы иметь свою силу, когда бы ничего не было такого, что переносить надобно? Какой похвалы стоила бы верность наша к Богу, когда бы ни кто не стал отвращать нас от Него? Он допустил, чтобы неправедные сильные люди принуждали других делать зло, и чтобы злых людей было больше, нежели добрых, дабы добродетель могла быть тем

драгоценнее, чем будет реже»... «Положим, что правда, нами исповедуемая, ненастоящая правда. Желательно знать: если бы явилась та правда, какой они желают: то как бы они её приняли? Они терзают и казнят тех людей, которых сами считают последователями правды, за то только, что видят их живущими добродетельно и праведно. Если бы они предавали смерти одних преступников: то и тогда стоило бы того, чтобы правда от них бежала, потому что она оставила землю не от чего иного, как от омерзения к пролитию человеческой крови. Но они тем паче достойны того, губя благочестивых людей, и считателями правды поступая хуже, нежели с злейшими неприятелями. Преследуя обыкновенных неприятелей вооруженною рукою и угрожая им мечем и огнем, они тотчас прощают их, как скоро их победят, и в самом пылу сражения оказывают к ним милосердие, то есть, довольствуются тем, что лишают их только жизни или свободы. Но ничего нет ужаснее, как поступки их с теми людьми, которые зла не делают и делать не умеют. Кто действительно невинен, тот именно и считается самым виновным. Каким же образом наипреступнейшие люди смеют толковать о правде? Они, как хищные волки, терзают смирное стадо Божие, и алчность их имеет седалище свое не в желудке их, а в сердце. Злодейства их против невинных не покрываются мраком ночи, но производятся при солнечном сиянии. Упреки совести не мешают им употреблять во зло священное имя правды, и произносить его устами, обогранными зверскою кровью. Чему приписать столь упорную и ожесточенную ненависть? Неужели истина в самом деле столько ненавистна, как говорит поэт (Теренций), по-видимому, как бы одушевленный самим Богом? Или не приводит ли злых людей в смятение присутствие добрых и праведных мужей? Можно кажется и то и другое предполагать. Действительно истина потому только и ненавистна бывает, что тот, кто грешит, желает иметь свободный для греха доступ, и ему нужно для удобнейшего услаждения себя злыми делами своими, чтобы ни кого не было такого, кому не нравится преступление. Злые люди не терпят иных свидетелей своей злобы, кроме тех, которые их одобряют; и кто жизнью своею их уличает, теми

крайне тяготятся. Да и в самом деле, к чему годятся беспокойные добродетельные люди, которых примерная жизнь служит всегдашним упреком развратным общественным нравам! Зачем они подобно всем другим не грабители, не бесстыдники, не прелюбодеи, не клятвопреступники, не сребролюбцы, не обманщики? По вашему мнению лучше всего сбыть с рук таких людей, в присутствии которых стыдно делать зло, которые противятся и упорствуют перед злодеями, хотя не словами, потому что всегда молчат, то по крайней мере деяниями своими, и которые, по-видимому, как будто порицают их во всем том, в чем с ними не сходятся. Впрочем несколько не удивительно, что злодеи поступают таким образом с людьми, когда Иудеи, ведавшие Бога и имевшие на Него надежду, по той же причине восстали против Него Самого. Люди праведные должны подвергаться той же участи, какой подвергался и Сам Учитель правды. Язычники изобретают все средства истязаний против ненавидимых ими людей, и, не довольствуясь лишением их жизни, терзают их жесточайшим образом. Если случится, что кто-либо от страданий или от страха смерти или же от собственного малодушия, отречется от принятого им вероисповедания, и согласится принести жертву идолам: то они такого человека осыпают похвалами и удостоивают его почестей дабы примером его привлечь к тому и других. Но кто предпочтет веру всему и кто устоит в своем богослужении, над такими людьми истощают они все свое бешенство и терзают их всеми орудиями мук, желая как бы упиться их кровью. Они именуют их отчаянными, потому что сии кроткие люди не щадят своей плоти. Но что быть может отчаяннее и ожесточеннее, как мучить и рвать в куски того, чья невинность тебе известна? Кто лишен чувств человеколюбия, тот отрекся и от всякого стыда. Они обращают на праведных людей те поношения, какие самим им свойственны; называют злочестивыми тех, кто именно благочестив и гнушается пролитием крови; и если б они рассмотрели собственные свои дела, и сколько-нибудь уразумели поступки обвиняемых ими в злочестии людей, то легко познали бы свое заблуждение, и уверились бы, что они гораздо более заслуживают быть подверженными той хуле и

тем казням, какие над другими исполняют. Не мы, но эти люди грабят по дорогам, разбойничают на морях, готовят яды, когда не могут умертвить кого силою. Они, а не мы, сбывают с рук жен своих, чтобы завладеть их приданым: из них же бывают и жены, отравляющие своих мужей, чтобы выйти замуж за любовников. Они рожденных ими детей или умерщвляют, или подкидывают, когда сжалются над ними. Они готовы любодействовать со своими дочерьми, сестрами, матерями и уже с посвященными на служение богам девами. Они вступают в заговоры против своих сограждан и отечества, не страшась положенной за то казни. Они посягают на святотатство и грабят храмы богов, которым поклоняются. Они производят и все другие легчайшие и обыкновеннейшие преступления, как-то: подделывают ложные свидетельства, похищают наследства, настоящих наследников или истребляют, или устраняют, предают тела свои на блудодеяние, вытерпливают то, чего не вытерпит ни одна распутная женщина, оскверняют гнусным образом благороднейшую часть своего тела, отрезают железом мужские свои органы для достижения жречества, и так сказать торгуют своею жизнью; когда же достигнут почестей и сделаются судьями, то позволяют подкупать себя деньгами, чтоб или осудить невинных, или оправдать виновных. Наконец они отравляют ядом своим как бы и самое небо, когда земля не может уже вместить их злодеяний. Вот до чего простираются преступления людей, поклоняющихся многим богам. Какое место может иметь правда среди толиких беспутств? Я коснулся их только издалека, не входя в ближайшее объяснение».

«Язычники видя, что сами они творят описанные мною беззакония, а мы ничего иного не делаем, кроме добра, могли бы кажется понять, что на нашей стороне благочестие, а на их злочестие. Да и как люди, во всех поступках жизни своей держащиеся доброго пути, могут заблуждаться в главнейшем предмете, то есть, в Религии? Злочестие язычников, к богослужению своему привязанных, простирается на все их деяния. Впрочем быть не может, чтобы тот, кто заблуждается в жизни своей, не обманывался и на счет своей религии, потому что благочестие в одной предохранило бы и другую от всяких

преткновений. Таким образом из поведения той и другой стороны удобно узнать можно, какая из них превосходнее».

«Не трудно доказать, почему поклонники богов не могут быть ни правосудны, ни добры. Как могут не проливать крови люди, обожающие Марса или Беллону? Как могут почитать родителей поклонники Юпитера, изгнавшего отца своего, или любить детей поклонники Сатурна, пожиравшего своих сынов? Какой стыд могут иметь обожающие Венеру обнаженную, блудодействующую так сказать со всеми богами? Как им воздерживаться от воровства и хищничества, ведая обманы Меркурия, который учит, что обманывать есть похвальное искусство? Каким образом отстать им от любодеяния, когда они обоготворяют Юпитера, Геркулеса, Бахуса, Аполлона и других, которых развратная и скверная жизнь не только известна ученым людям, но возвещается и воспевается на театрах, дабы никто невежеством не отговаривался? Может ли кто из них быть правосудным, хотя бы по природе был и добр, тогда как сами боги учат их неправосудию? Угодить богу, тобою почитаемому, иначе нельзя, как делая то, что ему благоприятно. Пример его служить должен законом для тебя, и подражание деяниям его есть наилучшее богослужение, какое ты воздать ему можешь»...

«Что делать с людьми, именующими справедливостью кровожадные с невинными поступки древних тиранов? Что делать с людьми, которые, будучи орудиями неправды и жестокости, хотят непременно считаться правосудными, между тем как в самом деле они слепы, безумны и невежды? Неужели вам, погибшие умы, правда так ненавистна, что вы равняете её с величайшими злодеяниями? До того ли невинность среди вас исчезла, что для вас кажется уже мало, когда вы осуждаете её на обыкновенную смерть? Видно вы и не думаете, что наивысший подвиг состоит в том, чтобы не делать никаких преступлений, и всем злодеяниям предпочитать чистую совесть. А как мы обращаем речь ко всем вам, служителям богов, вообще: то позвольте оказать вам истинное благо; в чем именно и состоит наш закон, наша обязанность, наша Религия. Если мы кажемся вам умными, то подражайте нам; а если глупыми, презирайте нас, смейтесь над нами, когда хотите; для

нас и глупость наша не бесполезна. Зачем вы нас терзаете, зачем оскорбляете? Мы не завидуем вашей мудрости: мы любим свою глупость, и ею довольны. Мы уверены в том, что для нас полезно оказывать вам всякое добро, несмотря на то, что вы нас ненавидите»...

«Мы подвергаемся всему сему по причине злобы людей, находящихся в заблуждении. Ни один какой-либо город, но вся вселенная, держится того мнения, что добрых и правдивых людей надлежит преследовать, осуждать и предавать смерти, как злобных нечестивцев. Фурий в споре своем против правосудия говоря, что нет такого человека, кто бы усомнился, на чьем месте ему быть лучше, вероятно полагал, что мудрецу лучше снискивать молву вместо добродетели, нежели добродетель вместо молвы. Да сохранит нас Бог предпочитать ложь истине, и думать, что добродетель наша должна зависеть от ложного мнения народа, а не от совести нашей и не от суда Божия. Неужели какое внешнее счастье может нас ослепить до того, что мы станем истинному благу со всеми несчастиями предпочитать благо ложное с мнимым благоденствием? Пусть берегут цари царства свои и богачи богатства свои, как говорит Плавт. Пусть берегут мудрецы мудрость свою; а нам да оставят наше безумие, которое есть истинная мудрость, потому что сами мудрецы нам по причине сего безумия завидуют. Тот должен быть сам безумен, кто безумному завидует. Но язычники не считают себя безумными за то, что безумным завидуют. Впрочем забота и ревность их нас преследовать, ясно показывают, что они не признают и нас безумными. Зачем употребляют они такие жестокости, как не из опасения, что правда наконец воссияет, и боги их будут оставлены? Если же поклоняющиеся богам мудры, а мы безумны: то за чем страшиться, что безумные увлекут за собою мудрых?»...

«Число христиан беспрерывно умножается читателями ложных богов, и даже не убавляется от самых жестоких гонений; ибо хотя иные по слабости своей и приносят жертвы идолам, но не могут совершенно отвергнуть Бога и отступить от истины. Кто же после сего столько безумен и слеп, чтобы не видел, на какой стороне находится мудрость? Язычники однако ж, будучи

объяты злобою и бешенством, не видят того, потому что считают безумными тех, которые, имея возможность и волю избежать казней, охотно им подвергаются и идут на смерть, между тем как из того самого могли бы они заключить, что не возможно существовать такому безумию, которое исповедует такое множество людей по всему миру. Если бы и можно было предполагать, что женщины приемлют Религию нашу по слабости своего пола, так как обыкновенно говорят, что это бабье легковерие: то мужчины конечно должны тут быть благоразумнее. Если дети, если юноши безрассудны: то по крайней мере люди зрелого возраста и старики имеют здравый ум. Если один город безумствует: то другие бесчисленные города не могут быть безумными. Если одна провинция, если один народ, лишены рассудка: то все другие без сомнения захотят быть и считаться благоразумными. Когда же божественный закон приемлется всем миром от востока до запада, когда люди всякого пола, возраста, рода и племени, единодушно служат Богу и готовы претерпевать за свою веру всякие мучения и самую смерть: то язычники должны бы были понять, что люди поступают таким образом не без причины, и что Религия их имеет прочные и твердые основания, которые побуждают их не только переносить охотно обиды и оскорбления, но желать мук и подвергаться им даже до смерти. Мечтают, что испровергли Религию, если кто из наших впадет в идолопоклонство; но тут так же открывается и невежество и злоба их, потому что, кто имел несчастье пасть, тот может еще восстать посредством покаяния, и нет подобного христианина, столь мало привязанного к Богу, который бы после того не обратился к Нему с большею против прежнего ревностью, поколику может, и не постарался бы утолить гнев Его. Воспоминание о содеянном грехе и опасение подвергнуться заслуженной казни, делают его более воздержным и внимательным. Вера его, возбужденная покаянием, становится тверже, нежели какова была прежде падения. Когда язычники сочтут, что боги их прогневались; то стараются укротить их дарами, жертвоприношением и фимиамом. Бог наш столько не милосерд и не умолим, что никогда уже христианином тот быть

не может, кто из принуждения однажды богам их поклонился? Не воображают ли они, что кто один раз осквернил душу свою таким злодеянием, тот уже всегда добровольно станет совершать такое преступление, на которое покусился единственно от жестоких мучений? Кто по своей воле станет исполнять такую обязанность, к которой вынужден крайнею несправедливостью? Кто, увидев тело свое покрытым ранами, не возненавидит еще более тех идолов, за которых получил величайшие казни и истязания? По сему то, когда мир дарован был божественной Религии, все отступившие от неё снова к ней возвратились, и к ним прибавилось множество новых поклонников, увлеченных чудесною её силою. Видя, что скорее мучители устают мучить, нежели мученики переносить мучения, люди должны были увериться, что единомушие столь многих мучеников в исповедании веры своей, а равно их терпение, постоянство и презрение самой смерти, не могут иметь пустой цели, не могут происходить без особого содействия и вспомоществования Божия. Ожесточенные разбойники и самые мужественные люди не в состоянии переносить подобных мучений и испускают вздохи и вопли от страданий, потому что недостает у них терпения, ниспосылаемого свыше. Напротив того между нами, не говоря о взрослых мужчинах, дети и женщины выносят пытки в молчании, и самый огонь не может вынудить от них жалоб»...³¹²

§ 63. Знаменитые учителя церкви II и III в., произведения которых не сохранились до нашего времени

К числу известных церковных учителей-проповедников III в. должно отнести и св. Петра, бывшего после Пиерия и Ахиллы начальником александрийского училища и потом епископом александрийским, в 311 г. скончавшемся мученически. Евсевий называет его красой епископов не только по доблестям жизни, но и по своим занятиям в св. писании, «божественным сокровищем учителей Христовой Веры».³¹³ Такой отзыв точного и осторожного Евсевия заслуживает полного внимания. Если от него до нас ничего не сохранилось, то это объясняется обстоятельствами его времени – времени жесточайшего из гонений Диоклитианова. Лишь весьма небольшой фрагмент из его «слова о пришествии Спасителя» сохранился у Леонтия Византийского в его книге против Нестория и Евтихия. «И Иуде сказал: лобзанием ли предаешь Сына человеческого? Это и тому подобное и все знамения, какие Он сотворил, и силы, какие обнаружил, – все это доказывает, что Он Бог, соделавшийся человеком. И так и то и другое совершенно ясно, и то, что Он естеством сделался человеком».³¹⁴

Кроме св. Петра, церковная история Евсевия сохранила для нас имена еще нескольких церковных учителей II и III в., которые в свое время были знамениты как проповедники, но произведения которых не сохранились до нас. Это именно были:

1) Св. Игнатий, епископ Антиохийский, который, по свидетельству Евсевия, на пути в Рим, под строгим надзором стражи, своими устными беседами и наставлениями укреплял христиан тех городов, чрез которые проходил, увещевая всего более беречься возникавших тогда ересей».³¹⁵ От него сохранились лишь послания, в которых он является строгим охранителем и защитником апостольского учения.³¹⁶ 2) Пантен, предшественник Климента по управлению Александрийским училищем, который по словам Евсевия изъяснял Божественные

догматы живым словом и письменно; 3) Александр, епископ Иерусалимский, ученик Климента Александрийского, защитник Оригена, который в проповеди, произнесенной в его присутствии хвалит его «за кротость и благость» и между прочим говорит иерусалимлянам: «я знаю, что вы привыкли слушать сладкие речи вашего отца». 4) Антиохийский пресвитер Дорофей, который во времена антиохийского епископа Кирилла (284–298), по замечанию Евсевия,³¹⁷ «умно объяснял священное писание, был человек учнейший, не чуждый греческого образования, знакомый со свободными науками и с еврейским языком. 5) Лукиан пресвитер Антиохийский, который, по сказанию Евсевия,³¹⁸ в присутствии царя Диоклитиана, «проповедал Царство Христово, словом, в защитительной речи». 6) Мелетий, епископ Понтийский, преемник Григория Чудотворца, которого, по свидетельству Евсевия, ученые называли медом аттическим, красноречию которого Евсевий не мог надлежащим образом надивиться. По словам историка «он был таков, каким только можно представить человека, совершеннейшего во всех отношениях: во всех словесных науках он был самый искусный и самый ученый». 7) Макарий Магнит (Μακάριος Μαγνήτης – Magnes) епископ III века (около 270 г.) неизвестно в какой местности, оставивший после себя вполне достойное современных ему великих отцов апологетико-полемическое сочинение, преимущественно направленное против Порфирия, и писавший беседы на книгу Бытия.³¹⁹ 8) Архелай († 280), епископ Месопотамский, по свидетельству Епифания Кипрского, муж священный, левша и правша в речах (так преосвященный Порфирий переводит слово περίδεξιός), от которого, между прочим, сохранилась запись изустного состязания или собеседования его с еретиком Манесом.³²⁰ 9. Малхий (Malcho) пресвитер Антиохийский (около 270 г.), по свидетельству Иеронима (катал. гл. 71), прекрасно обучавший риторике (*rheticam florentissime docuit*), которого Евсевий называет мужем учительным – ἀνὴρ λογίος (Ц. И. VII, 29).

Много было, конечно, и других проповедников слова Божия во II и III веке, которых не только произведения, но и самые имена не сохранились до нас. Но не мало, может быть, таких

произведений неведомо для мира хранится доселе под спудом в неразобранных и неисследованных архивах и библиотеках Запада и Востока, как это доказывают недавние и продолжающиеся еще открытия высокоуважаемого высокопреосвященного Филофея Вриенния и досточтимого монсеньора Питры. От дальнейшего усердия их и их помощников и продолжателей наука христианских древностей, нам кажется, может желать и ожидать еще многого.

Примечания

¹ - См. например Th. Harnak – Geschichte und Theorie der Predigt und der Seelsorge, Erlangen, 1878 г. · §§ 1–7. Тоже у Паниля, Ленца, Лютца, Нессельмана и др.

² - О значении сочинений Лорана и о его воззрениях на историческое значение христианства, см. статью С. М. Соловьева «Христианство и прогресс», в журнале Министерства Народного Просвещения за 1868 г. (август) и в собрании его сочинений.

³ - О Бокле, см. сочинение прот. Григория Чельцова в «Христианском чтении», за 1867 г. и отдельно: «Теория Бокля и христианское учение о Промысле». Спб. 1884.

⁴ - Мы не говорим здесь о том, как много могли бы дать – для истории собственно гражданской, бытовой, культурной – фактических сведений произведения христианской церковной литературы. Прекрасно сказал Вильмень (tableau d'éloquence chrétienne au IV siècle): «живые и пламенные речи проповедников несравненно лучше воспроизводят древний мир, чем сама история». В самом деле по проповедям Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, например, можно составить гораздо более полную и верную картину бытовой и гражданской, а отчасти и государственной жизни греко-римского государства в IV в., чем какая имеется доселе в наличности. Вся святоотеческая литература первых пяти веков, начиная с «Педагога» Климента Александрийского, есть не что иное, как грандиозная картина борьбы нового мира со старым, в области теоретического мировоззрения и внешней жизни, и составляет специальный материал для истории цивилизации. Но современные историки не знают и знать не хотят этого материала, считая его имеющим значение исключительно для духовной школы. Лишь г. Стасюлевич, в своей «Истории средних веков» делает небольшие экскурсии в специально духовной литературе, да В. И. Ламанский в одной из своих статей (в «Славянском Сборнике»), также дает небольшой опыт извлечения фактических данных для истории греко-римского

общества – из творений св. отцов церкви. Насколько пользуются свято-отеческими творениями историки западные – судить о том не беремся, но специальное, хотя бы библиографическое, решение этого вопроса было бы излишне в интересах науки. Со своей стороны можем назвать здесь лишь несколько сочинений, именно: 1) *Geschichte der geistlichen Dichtung und kirchlichen Tonkunst in ihrem Zusammenhange mit der politischen und socialen Entwicklung*. 1869 г. 2) *Humanität und Christenthum*, von Kritzler, Gotha 1866–7 г. 3) *Christenthum und moderne Cultur*, von Hamberger, Erlangen. 1863–1875 г. 4) *Christenthum und Cultur*, von Dasselhoff, Gotha. 1869 г. 5) *Cultur und Christenthum*, von Conradi, Viesbaden. 1868 г.

⁵ - Всеобщая история литературы изд. В. Коршем, т. I, стр. 1686 г. Само собою разумеется, что приводя эти слова, мы отнюдь не имеем в виду порицать лично их автора, одного из лучших знатоков литературы латинской, а хотели лишь характеризовать направление школы, которое они выражают – направление господствующее в нашей научной литературе.

⁶ - Там же, т. II, стр. 46.

⁷ - Потому-то, так называемая «естественная история» не есть собственно история, как это давно уже замечено.

⁸ - Мы не без причины указываем здесь на эти давние явления в области проповеди, готовые, по-видимому, повториться и в наше время на западе и уже повторяющиеся в Америке, как узнаем о том из статей протоиерея Е. К. Смирнова: «О религиозной жизни в Америке» («Русский Вестник» 1883 г.) и из книги А. П. Лопухина: «Жизнь за океаном» (1882 г.). В недавно (1883 г.) вышедшей книге, достопочтенного бостонского ректора Брока (Brooks), во французском издании имеющей заглавие: «Conferences sur la prédication (Paris, 1884 г.), мы имеем уже самый горячий и энергический протест против такого направления проповеди и по истине блестящую апологию её нормального характера.

⁹ - На этом основании и сама теория проповеди справедливо иногда разделяется на три части: принципиальную, материальную и формальную. Последнее слово гомилетической

литературы: «Lehrbuch der Homiletik, von Alfred Krautz, Gotha, 1883», составлено именно по этому плану, также, как и известная гомилетика Schweizer'a.

¹⁰ - Приводим здесь полностью заглавия сочинений, которые ниже цитируются сокращенно: I. Сборники и издания святоотеческих творений: 1. Magna bibliotheca veterum Patrum et antiquorum Scriptorum Ecclesiae, primo a Marg. de la Bigne comp., postea studio Colon. Theolog. aucta, nunc vero addit. docentor. auctor. gr. et lat. locupl. Paris. 1764. 17 томов in fol. 2. Maxima bibliotheca veterum Patrum antiquorumqne. Scriptorum Ecclesiae, Lugd. 1677. 27 томов, in fol. 3. Bibliotheca veterum Patrum antiquorumqne Scriptorum Ecclesiae locupl. et accurat. op. Andr. Gallandii, Venet. 1765–1775. 11 томов. 4. Fr. Oberthür: Opera omnia SS. Patrum Graecorum graece et latine. Virceb. 1777–1794. 15 томов. 5. Его же. Opera omni ass. Patrum latinorum, Virceb. 1780–1791. 15 томов. 6. B. Carderii. Catena Graecorum Patrum in Lucam, gr, lat. Antwerp. 1628., – in Joannem, 1650, Expositio in Psalmos gr. lat., 3 тома. Antw. 1643–1646. 7. Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum, complectens exquisitissima op. tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria, accurantibus D. A. B. Caillau cum D. M. N. S. Guillon. Paris. 1829. tt. I–XLIII и tt. LXX–LXXV. 8. I. S. Assemani, biblotheca orientalis Clementino-Vaticana Rom. 1719–1728. Четыре тома. 9. Franc. Combefisii Auctuarium nov. Ecclesiae graecae Patrum Paris. 1648. 10. Его же. Auctuarium novissimum bibl. graec. Patrum. Paris. 1672. 11. Его же. Bibliotheca concionatoria. Paris. 1662, восемь томов и Venet. 1749. Семь томов. 12. Bibliotheca Patrum Ecclesiast. latinorum selecta, cur. E. C. Gersdorf. Lipsiae. 1838. 1 том. 13. Photii. Μυριοβιβλον s. bibliotheca. Издания: 1621 г. (с примечан. Гешелия), 1643 г. (с примеч. Гешелия и Шотта), 1653 г. (с примеч. Беккера) и 1824–5 г. берлинское. 14. Augusti. Chrestomathia patristica. Lip. 1812. 15. Laur. Surius. Thesaurus condonatorum, sive volumen homiliarum et caet. Colon. 1579. II. Источники церковно-исторические и специально историко-гомилетические: 1. Евсевий (Памфил) Кесарийский. Historiae Ecclesiasticae libri X. Изд. Cantabrig. 1720. Taurin. 1748; лучшее – Heinichen'a Lipsiae. 1827–1828. Русское издание: сочинения Евсевия Панфила, перев. с.-петербургской

духовной академии. Два тома. 1848–1849.2. Сократ. *Historiae Ecclesiast. lib. VII.* ed. Reading, Cantabrig. 1720. и Taurin. 1748. Русский перевод – изд. с.-петербургской духовной академии. 1850.3. Созомена. *Historiae Ecclesiast. lib. IX.* ed. Кембриджское. Reading. 1720.4. Феодорит Кирский. *Historiae Ecclesiast. libri. V.* ed. Stud. Sismondi et Garnerii. Paris. 1642–1648. – ed. Schultze et Noesselt. Halae. 1769–1774. Русское издание – С.-петербургской духовной академии. 1851.5. Филосторий. *Fragmenta historiae Eccles. lib. XII.* ed. Valesii. 1673.6. Евагрий. *Fragmenta historiae Eccles. lib. IV.* ed Valesii. 1673.7. Феодор Чтец. *Fragmenta historiae Eccles.* ed. Valesii. 1673.8. Тирантий Руфин. *Historia Ecclesiastica* ed. Romae. 1740–41.9. Сульпиций Север. *Historia sacra lib. II.* ed. Hier. de Prato. Veron. 1741.10. Аврелий Кассиодор. *Historia tripartita*, ed. Gareti. Rothomag. 1679. Venet. 1729.11. Иероним. *Catalogus scriptorum Ecclesiast.* в изд. его сочин. Romae 1797–1803. Русский перевод в собран. сочин. бл. Иеронима т. V. Киев. 1880.12. Gennadii. *Lib. de script. Ecclesiast.* ed. Vallarsius. Veronae. 1735, и у Фабриция в *bibliotheca ecclesiastica*. Hamb. 1718.13. Isidorus Hispalensis. *Lib. de script. eccles.* ed. F. Arevalus. Rom. 1797–1804, также у Фабриция в *biblioth. eccles.* Hamb. 1718.14. Ildefonsus Toletanus, *Lib. de scriptor. ecclesiast.*, у Фабриция в *biblioth. eccles.* Hamb. 1718.15. Honorius Augustodurensis *de luminatibus ecclesiae, sive de scriptor. ecclesiast.* у Фабриция, в *biblioth. ecclesiast.* Hamb. 1718.16. Rob. Bellarmini. *Liber de scriptoribus ecclesiast.* Colon. 1631.17. Ph. Labbe. *Nova bibliotheca manuscriptor.* Paris. 1653.18. Du-Pin. *Nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques des six premiers siècles.* Paris, 1613–1712. Десять томов in 4°.19. Tillemont. *Memoires pour servir à l’histoire ecclesiastique des six premiers siècles.* Paris. 1693–1712. Шестнадцать томов.20. Guil. Cave. *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria usque ad saeculum XIV, et ab aliis manibus appendices duae usque ad annum 1517.* Edit. Genev. 1693–99. Genev. 1705. Basil. 1741, 1744. 1745. Oxon. 1700. 1743.21. Casim. Oudini. *Commentarii de Scriptoribus eccles. antiquae usque ad annum 1460, cum mult. dissertat.* Lips. 1722. Три тома.22. Remy Ceiller. *Histoire generale des auteurs sacrés et ecclesiastiques des dogmes et des conciles.* Paris. 1729–1763.

Двадцать пять томов (в том числе два тома указателей). Новое издание 1860 г. 23. *Histoire littéraire de la France*. Paris. 1733–1734, 1832, 1835. Томы I–XVIII. 24. Le Nourry. *Apparatus ad biblioth. Patrum*. Paris. 1715. 25. Walchii *bibliotheca Patristica...* Jen. 1770. 26. Schonemann, C. T. G. *Bibliotheca historicolitteraria Patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium Magnum et Isidor. Hispalens.* Lipsiae. 1792–94. 27. Преосвящ. Порфирий, бывший Чигиринский: «Проповедники в четырех патриархатах восточных и их проповеди». В журнале: «Труды Киевской духовной академии», 1879–80. Второстепенны пособия: 1. Camn. *Vitranga. Sacrarum observationum libri IV.* Francf. 1683–1708. 2. Hierolexicon s. sacrum dictionarium, in quo ecclesiae voces elucidantur auct. Car. Mareo, Rom. 1677. Venet. 1712. 3. Jos. Bingham. *Origines sive antiquitates Ecclesiae*, на английском языке. – London. 1710 и 1726. Латинский перевод Н. Gristhof, Halle, ed. 2-е. 1751–1761. 4. B. Ferrarins, *libri III de ritu sacrarum eccles. veterum concionum.* Mediol. 1620. Veron. 1731. 5. Ero же. *De veterum acclamationibus et plausu, libri septem.* Mediol. 1627. 6. C. B. Petrus. *De applausibus declamatoriis, sive solemn. actib. public. declamatoriis ap. veteres applaudendi more.* Rostoch. 1801. 7. I Hildebrandt. *Dissertatio de veterum concionibus.* Helmstadt. 1661. 8. J. Cotta. *De jure docendi in conventib. Sacris.* Tubing. 1755. 9. Eggelink. *Exercitatio de veterum concione.* Helmst. 1780. 10. G. Wegner. *De postillis ecclesiast.* Regiom. 1700. 11. Gaetze. *Commentatio de concionatoribus illustribus.* Annaberg. 1700. 12. Prussing. *Dissertatio theolog. de concionibus artificios,* Rostoch. 1700. 13. Fabricius. *De regular. eloquentiae sacrae scriptoribus et historia.* Leipz. 1748. 14. Jos. Rom. Joty. *Histoire de la prédication, ou la manière, dont la parole de Dieu a été prêchée dans tous les siècles.* Amsterd. et Paris. 1767. 15 J. G. Walch. *Bibliotheca theologica selecta.* Jen. 1757–1765. 16. Weisenback. *De eloquentia Patrum libri XIII.* Девять томов, Vindetic. 1775. 17. Cannabich. *Eloquentia Iudaeorum et christianorum sacra, inde a Mose usque ad Carol. Magn. usitata, quatuor orationibus in conventibus sacris exposita.* Leipz. 1806. 18. Bellin de Ballu. *Histoire critique de l'éloquence chez les Grecs.* Paris. 1813. 19. Th. Tzschirner. *De claris orationibus veteris ecclesiast. commentatio I–IX.* Lips. 1817–1821. 20. Ero же. *Opuscula*

academica edid. Jul. Fridr. Winzer. Lipsiae. 1829.21. Willemain. Melanges historiques et litteraires, Bruxelles. 1829.22. Его же. Tableau d'eloquence sacrée au IV siècle, nouvelle edition. 1851. О некоторых из этих изданий смотри подробные замечания в статьях С. Терновского в «Правосл. Собеседнике»: О Ефреме Сирине (Прав. Соб. 1884 г.) и св. Афанасии Великом (Прав. Соб. 1885 г.).

¹¹ - О состоянии человечества в момент явления Иисуса Христа в мире смотри Чельцова «История христиан. церкви», 1861 г., ч. 1-я, стр. 1–29.

¹² - Этот вопрос подробно рассмотрен Златоустом (бес. 2-я на начало кн. деяний; бес. XIV и XLVI на Мф.; первые беседы на 1-е посл. к Коринф., особенно 6-я бес.; на деян. бес. 40, на Иоан. бес. 24), Августином – о граде Божьем, кн. 22 (по перев. «Трудов Киевск. Акад.) и Григорием Богословом («Слово о самом себе». Русск. изд., т. III, 202). В постановлениях апостольских (кн. VIII, 1, по русскому изданию, стр. 250, говорится: «если даст Бог, что нигде не будет неверующего, то излишне будет наконец всякая действенность знамений» – εἰ γὰρ δοθῇ μηκέτι εἶναι που ἄπιστον, περὶ τὴ λοιπὸν ἔσται πάσα σημεῖων ἐνεργεία. Migne, p. c. c. s. gr., t. I, col. 1065.

¹³ - Здесь вполне уместно вспомнить, как рассуждал (о значении слова в Христианстве) другой великий «Богослов» христианства – Григорий Назианзен, думавший, что ипостасному Слову не может быть лучшего дара, как служение словом. «Сей дар приношу я Богу моему, сей дар посвящаю ему...». Смотри также его первое слово на Юлиана (собр. соч. Григория в русск. перев. т. I, стр. 155). Подобным образом Златоуст в беседе на свое посвящение говорит: «Начатки слов надлежит посвящать Слову. Сей плод и нам свойственнее, и самому чтимому Богу приятнее. Сколько душа лучше земли, столько сие произрастание лучше того (земного). Посему и пророк говорит: «возьмите с собою словеса» (Ос. 14:3). Слово – жертва Богу самая великая, самая драгоценная, всех жертв лучшая, как свидетельствует и Давид (Пс. 68:3, 32)». (Беседы к антиохийскому народу. Рус. пер. С.-Петербургской Духовной Академии, стр. 3–4). Невольно припоминается здесь также

начало знаменитого слова Филарета, митрополита Московского, в великую пятницу 1813 года: «чего теперь ожидаете вы, слушатели, от служителей слова? Нет более слова. Слово, собезначальное Отцу и св. Духу, начало всякого слова живого и действенного, умолкло...». Соч. Филарета, изд. 1873, т. 1, стр. 31.

¹⁴ - Известен единственный факт этого рода в язычестве: повеление Юлиана языческим жрецам ввести в ряд своих обязанностей проповедь язычества, по образцу проповеди христианской. Но затем ни в одной из древних религий не существовало лиц, служение которых состояло бы в изложении и объяснении религиозного учения (См. Хрисанфа – «религии древнего мира в их отношении к христианству») – ни в жреческих категориях у древних индусов (См. *les livres sacrés d'orient, contenant... les lois Manou... traduit ou revus et publiés par G. Pauthier. Paris. 1841*), ни у римлян, где ни *flamines*, ни *virgines Vestae*, ни *rex sacrificulus*, ни *augures*, ни *pontifices*, отнюдь не имели своей профессией учительства. У египтян Климент александрийский (*Strom. VI, 196* по изд. флорентийскому 1551 г.), кроме кантора, гороскопа, иерограмматата, столлиста – называет и профета – *προφήτης*, но это, очевидно в смысле лишь истолкователя прорицаний. Сравн. Геродота II, 37, 85, 143. Плутарха об Изиде 3.

¹⁵ - В слове на Юлиана Григорий Богослов спрашивает: «где, у каких жрецов предписана греческая образованность, подобно тому, как предписано, где и каким демонам приносить жертвы?» Там же он доказывает, что словесные науки и греческая образованность (*τό ελληνίζειν*) не есть достояние языческой религии.

¹⁶ - См. в «Христианском Чтении» 1864 г., статьи П. И. Шалфеева «Св. Григорий Богослов, как учитель Веры».

¹⁷ - «Православное Обозрение», 1884 г., май – июнь, стр. 216.

¹⁸ - См. об этом у св. Василия Великого, по русскому изданию его творений, ч. IV, стр. 318.

¹⁹ - Подробнее об этой форме учительства Иисуса Христа, см. в статье В. Ф. Певницкого (в «Трудах Киевской Академии», за 1868 г.): «Иисус Христос как учитель».

²⁰ - См. творения свят. Григория Богослова, в издании Московской Академии, т. III, стр. 218.

²¹ - См. например Lutz, Handbuch der Katholischen Kanzelberedsamkeit, 1851, стр. 130–140. Впрочем, подобную характеристику делали и некоторые из церковных учителей, например, бл. Иероним в письмах к Павлину и к «великому оратору» – см. по русск. изданию творений Иеронима, ч. II, стр. 73, 129, 250.

²² - На русском языке памятник этот издан в «Трудах Киевской Академии» 1884 г., ноябрь.

²³ - «Обыкновенная история». Роман И. Гончарова. 1862 г., стр. 17.

²⁴ - Басни – мифы – очевидно означают истории происхождения языческих богов и героев; генеалогии Златоуст (бес. 1-я на 1-е к Тим., по русск. изд., стр. 14) и Иероним (в объяснении на посл. к Титу) относят к иудеям, которые любили-де исчислять своих дедов и прадедов. Августин (*contra adversarium legis et prophetarum, libri duo*) и Амвросий Медиоланский понимают под генеалогиями вымышленные устные предания о ветхозаветных лицах (которые вошли в талмуд). Ириней (против ересей, по русск. изд., стр. 3) и Тертуллиан, (*contra Valentin.*) видят в генеалогиях зарождение учения гностиков об эманации эонов. Иосиф Флавий (*contra Apion. 1, 7*) о священниках иудейских говорит, что они должны были вести свои генеалогии, чтобы доказать свое прямое происхождение от Аарона. Полибий – за 150 л. до Р. Х. (*lib. IX, 2*), говорит: πολλῶν γὰρ κατ' ὀλίγα ἐξηριθμῆναι τὰ τε περὶ τὰς γενεαλογίας καὶ μύθους. Стоик Appäus Cornutus, современник апостола Павла, В сочинении περὶ φύσεως θεῶν, говорит: δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους, μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ' ἑτέρον μεταφέρειν, μηδ' εἴ τι προσεπεπλάσθῃ ταῖς κατ' αὐτοὺς παραδεδομέναις γενεαλογίαις ὑπὸ τὸν и т. д. У Менандра (*rhethorica graeca, ed. Walz, 1836 г. vol. IX, p. 143 и сл.*), генеалогией

называется феогония. У Герцога Real-encyclor. 1866, t. 21, s, 281. Rout, t. 1, p. 222. Более подробные сведения об этом смотри Троицкого: «Послания апостола Павла в Тимофею и Титу». Казань. 1884 г., стр. 263–273.

²⁵ - См. бес. на посл. к Ефес., стр. 185.

²⁶ - – (стр. 72). См. творения Феодорита, в русск. издании Московск. академии, т. VII, стр. 438.

²⁷ - (стр. 78). $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu$ – по толкованию патриарха Фотия, означает вообще такой дар или благо, которого естественным путем получить нельзя, а только от Бога. Смотри преосвящ. Феофана толкование на 2-е посл. к Коринфянам М. 1882 г. стр. 29.

²⁸ - К стр. 79, строке 10. В книге деяний сохранилось десять речей апостольских, именно речи ап. Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2:14 и сл.), при исцелении хромого (Деян. 3:12–26), пред иудейским синедрионом (Деян. 5:29–32), пред сотником Корнилием (10:34–43), к апостолам о принятии в церковь язычников (11:5–17), к апостолам, по вопросу об обрезании (15:7–21), четыре речи апостола Павла: в синагоге Антиохии Писидийской (13:16–41), в афинском ареопаге (17:22–31), прощальная к Ефесским пастырям (Деян. 20:28) и оправдательная пред игемоном Феликсом (24:10–21) и одна речь первомученика Стефана (Деян. 7:2 и след.). За исключением речей Петра пред синедрионом (очень, впрочем, краткой), о принятии в церковь язычников и об обрезании, и апостола Павла к ефесским пастырям, все прочие, в том числе и защитительная речь апостола Павла пред Феликсом, суть речи миссионерско-огласительные по предмету, синтетически-экзегетические по методу.

²⁹ - В церковно-учительной и экзегетической литературе слова: σοφία и γνῶσις понимаются не одинаково. Блаженный Феодорит под σοφία понимает научное знание, а под γνῶσις искусство ораторского изложения. Другие γνῶσις относят к изложению в проповеди учения догматического, а также пророчественного, σοφία – к изложению учения нравственного и

церковно-исторического. Смотри об этом в сочинении М. А. Голубева: объяснение 1-го послания к коринфянам. Спб. 1861 г.

³⁰ - Смотри Paniel, *Gesch. der Christl. Beredsamkeit*, стр. 71 и сл.

³¹ - *Seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne adulteria, ne latrocinia, committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent, et caet.* См. *Plinii Caecili secundae epistolae*. Halae. 1789. ep. X. 97. Русский перевод – в «Прописях» Леонтьева, кн. V, отд. 1, стр. 122–123. Также у Терновских в их сочинении: «Греко-восточная церковь в период вселенских соборов». Киев, 1883, стр. 531.

³² - Издание Вриенния озаглавляется: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος, ἐπίσκοπου Ρωμῆς αἱ δύο πρὸς Κορίνθιους ἐπιστολαὶ, ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων – πόλεως βιβλιοθήκης τοῦ παναγίου Ταφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομέναι... ὑπο Φιλοθέου Βρυέννιου, μητροπολίτου Σερρών. Ἐν Κωνσταντινουπόλει.. 1875. Русский перевод в прежней, неполной редакции, см. в «Христианском Чтении» 1842 г., ч. II, стр. 43, и во II т. «Памятников древней христианской письменности», 1861, изд. прот. П. А. Преображенским в приложении к «Православному Обозрению». – *Prakt. Theologie*, Th. Harnak, 2 band, стр. 53. См. также in *Brieger's zeitschrift für Kirchengeschichte* band 1, heft 2. статью Адольфа Гарнака о том же предмете.

³³ - Разговор с Трифоном гл. 82 и 88: «У нас и доселе есть пророческие дарования. Можно видеть среди нас и женщин и мужчин, имеющих дары от Духа Божия». Памятники христианской письменности в русск. пер., т. 3, М., 1862 г., стр. 284 и 295.

³⁴ - Против ересей, кн. V, гл. 6, § 1: «и мы слышали многих братьев в церкви, которые имели пророческие дарования и чрез Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенные тайны людей и изъясняли тайны Божии», св. Иринея, 5 книг против ересей, М., 1868, стр. 589.

³⁵ - Смотри по русск. изд. «Церковн. Истории» Евсевия, стр. 276 и 295. В первом случае приводятся слова Иринея о

благодатных дарах в церкви, значительно иначе, нежели как они читаются выше. Во втором приводится место из сочинения Мильциада.

³⁶ - 1 аполог. гл. 67, стр. 108 по изд. «Православного Обозрения».

³⁷ - Мы пользовались изданием греческого текста «постановлений апостольских» (διατάγαι τῶν ἁγίων ἀποστόλων δια Κλημεντος του Ρομάϊων ἐπίσκοπου τε καὶ πολιτοῦ ἡ καθολικῇ διδασκαλίᾳ), с латинским переводом, Миня, Patrol. curs. compl. ser. graeca t. 1, col. 554 и след. Русский перевод: «Постановления апостольские в русском переводе I. Н. (т. е. Иоанна Новгородова, в последствии архимандрита Иннокентия, ректора казанской академии). Казань, 1864 г. По этому изданию цитированное место – кн. II, гл. 57, стр. 91, см. также кн. III, гл. 20, стр. 120.

³⁸ - Hist. eccles. III, 17.

³⁹ - Феодорита, Ц. И. V, 38.

⁴⁰ - (Стр. 110). Т. е. из мирян: λαός противопоставляется слову κλήρος.

⁴¹ - Евсевий, Ц. И. VI, 19.

⁴² - Пресβυτέριον – старейшинство, собрание старейших в священстве, т. е. епископов (Зл. на 1 Тим., стр. 179) у иудеев – пресβύτερος не моложе 70 лет («Дух Христианина», 1862–1863, стр. 400). Паниль проводит чрез всю историю проповеди до IV в. параллель между учительством христианским – церковным и учительством иудейским – синагогальным.

⁴³ - (Стр. 112). У греков именем ἐπίσκοπος обозначались лица, посылаемые правительством республики (Афин, Спарты) для надзора и контроля за ходом дел в союзных городах: οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ὑπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὸ παρ' ἐκείνοις πεμπόμενοι. – Ἐπίσκοποι καὶ φυλακες ἐκαλοῦντο, οὓς οἱ Λακόνες ἀρμοστάς ἐλεγον. Смотри реальный словарь классич. древности, Любкера, в перев. Модестова, вып. 2, стр. 368. Также словарь Suidas, под словом ἐπίσκοπος.

⁴⁴ - Материалы для решения этого вопроса представляют сочинения: 1) Cannabich, Eloquentia Judaeorum et Christianorum

sacra, inde a Mose usque ad Carol. M. usitata, quatuor orationibus in conventibus sacris exposita. Leipz. 1806; 2) D-r Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch. Entwickelt. Berlin, 1832; 3) W. Bacher, die Agada der Tanaiten, 1884; 4) Wünsche. bibliotheca rabinica.

⁴⁵ - Справедливость требует, впрочем, заметить, что происхождение в христианстве некоторых богослужебных обычаев и обрядов от иудейства признавалось и некоторыми отцами церкви. Так например Амвросий Медиоланский в объяснении 1Кор. XIV, cap. LXIV говорит haec traditio synagogae est... и пр.

⁴⁶ - Apologet, XXXIX, Migne, patr. curs. compl. ser. lat. t. 1, col. 469.

⁴⁷ - Migne, patr. c. c. s. gr. t. 1, col. 718. по русск. изд., стр. 85.

⁴⁸ - Постановления апостольские кн. II, 57. Migne, patrol. curs. compl. ser. gr. t. I, col. 729, русск. перевод, стр. 91.

⁴⁹ - VIII, 5–6. стр. 257. Migne, patr. curs. compl. t. 1, col. 1076.

⁵⁰ - Смотри «Памятники христианской письменности», в русск. переводе. Москва. 1867 г., стр. 427.

⁵¹ - См. «Памятн. христианск. письменности», в рус. переводе, прот. П. А. Преображенского. Москва. 1868. Иринея, еп. Лионского, пять книг против ересей, кн. 1, гл. X, § 2, стр. 45.

⁵² - «Труды киевской академии», 1876, февраль, стр. 306 и 308.

⁵³ - Migne, patr. curs. compl. s. lat. t. 1, col. 469.

⁵⁴ - Постанов. апост. V. 19.

⁵⁵ - Possidius in vita Augustini, c. 15.

⁵⁶ - Gratianus, dist. 61, c. 8.

⁵⁷ - Baron. annal. 232, 12.

⁵⁸ - По русскому изданию стр. 233. Епископ Пинит «со своей стороны изъявляет желание, чтобы он (Дионисий Коринфский епископ) преподал более твердую пищу... дабы постоянно принимая млечную пищу слова, они (пасомые Дионисия Коринфского) мало-помалу не состарились в детской жизни».

⁵⁹ - Хорошо об этом сказано у Гассе в «Церковной Истории», русск. издание Н. Соколова, 1869 г., стр. 71 и 77.

⁶⁰ - Смотри соч. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros N. T. 1879, стр. 308.

⁶¹ - Orig. contra Celsum VIII.

⁶² - Климента Александрийского Strom lib. VII. Paedag. lib. III.

⁶³ - De idololatria c. VII.

⁶⁴ - Contra Celsum, 1. VIII.

⁶⁵ - Assemanii chronikon Edessen, в Bibl. oriental. t. 1, p. 391.

⁶⁶ - Смотри Любкера «словарь классической древности», перевод Модестова, 1884 г., стр. 343, и след.

⁶⁷ - Это название, кажется, не было в употреблении до Неокесарийского собора. Оно упоминается в постановлениях апостольских. II, 59. См. у Гассе, «Церковная история», русск. перевод. Казань, 1869, стр. 95.

⁶⁸ - См. постановления апостольские, в русском переводе. Казань, 1864 г., стр. 89–92. Сн. Исаии 7:11, Мк. 11:15.

⁶⁹ - По русск. изданию, стр. 91–95.

⁷⁰ - Также стр. 295: VIII, 37 – «точно также утром». Тоже видно из 18-го правила собора Лаодикийского, из слов Златоуста, в 6-й беседе, на 1 посл. к Тимофею и Епифания Кипрского (в «изложении веры», гл. 23).

⁷¹ - По русск. изданию, стр. 295.

⁷² - «Мы собрали его кости и положили их где следовало. Туда, как только можно будет, мы станем собираться с веселием и радостью и Господь соизволит нам праздновать день его мученического рождения».

⁷³ - Он приводится Феодоритом в 1-м его диалоге. Смотри Migne, patr. cursus compl. t. LXXXIII. В русск. переводе у Е. И. Ловягина: в «полном собрании творений Мефодия». Спб. 1877 г., стр. 257.

⁷⁴ - Постановления апостольские V, 19, по русск. изд., стр. 161.

⁷⁵ - По русск. изданию Преображенского: «Памятники древней христианской письменности» – стр. 365–376.

⁷⁶ - Там же, стр. 443.

⁷⁷ - Иустин, апология I, гл. 32–37, апол. II, гл. 14, Афинагор, апол. гл. 27–30, Тертуллиан, апологет. гл. 3, 9, 10, 30, 31, Минуций Феликс в начале Октавия, Ориген *contra Celsum* кн. I, III, IV, V, VIII и др.

⁷⁸ - Иустин во II апологии, Тертуллиан, в соч. «*ad nationes*», lib. I, с. 5, Климент Александрийский в *Paedagogus*, 1. III.

⁷⁹ - Климент Александрийский в «Строматах» I, III, VII, Тертуллиан в соч. против Праксея, гл. 3, Епифаний – *haeres.* 52 и др. Климент Александр. педагог. 1. III.

⁸⁰ - Евсевия IV, 23, Иринея III, 3.

⁸¹ - *Apologet*, с. 39, Migne, patr. с. с. s. lat. s. I, col. 469.

⁸² - Эти послания, по русскому изданию творений Киприана (Киевской Академии) см. т. I, стр. 165 и 220. По латинским изданиям, в которых в общую нумерацию посланий Киприана вводятся не только его письма, но и письма к нему, номера этих посланий другие: у Марана например 52 и 61.

⁸³ - Тертуллиан, в сочинении «*ad Martyr*» (с. 1), упоминает о том, что «мученики не только из предстоятелей, но и из малообразованных и низших членов христианского общества обращали свои увещания к совершеннейшим борцам», т. е. увещевали к подражанию в терпении и доблести знаменитым мученикам.

⁸⁴ - *De pallio* с. 2: *nullis vitiis adolor, nullis veteris parcor, nulli impetigini.*

⁸⁵ - Соч. Тертуллиана перев. Карнеева, 1847, ч. II, стр. 112.

⁸⁶ - *De exhortat. castit.* cap. VII. Mign. p. с. с. s. lat., t. II, col. 922.

⁸⁷ - *Epist.* X, *ad martyr. et confessor.* По русск. изданию, т. I, стр. 49 и след.

⁸⁸ - Там же, *liber de monogamia*, cap. VII, col. 939. *Liber de oratione* cap. XXVIII, Migne, t. II, col. 1194. Сн. *liber de baptismo*, с. XVII, там же col. 1219.

- ⁸⁹ - Antignosticus, стр. 257–258.
- ⁹⁰ - Epist. X, ad martyr, et confess., по русск. изданию, т. I, стр. 49 и след.
- ⁹¹ - Tertullian. ad martyr., с. 1.
- ⁹² - De praescript. с. 41, de baptismo с. 17 и др.
- ⁹³ - De praescription. с. XIV: est utique frater aliquis doctor, gratia scientiae donatus, aliquis inter exercitatos conversatus aliquis tecum, curiosus, tamen... Эти слова не совсем точно переводит Карнеев: «у вас есть братья, получившие дар учения, наставленные превосходными учителями: они столько же любопытны, как вы, и не отрекутся искать вместе с вами».
- ⁹⁴ - Письмо к клиру Карфагенскому, по русскому изданию 21-е, (т. I, соч. Киприана, стр. 79). По изданию Пруд. Марана – письмо XXIV.
- ⁹⁵ - Посл. 56, по Марану 68, к клиру и народу Испанскому, русск. изд., т. I, стр. 269.
- ⁹⁶ - Baron. annales, an. 270, n. 4 (на основании актов мучеников).
- ⁹⁷ - Так в двух домах верующие собирались на меже Саллюстия.
- ⁹⁸ - Tertull. ad Scapulam, с. 3.
- ⁹⁹ - Baron. acta Praexedis, an. 165, ult. annal. 286, n. 10. Lactant. lib V, с. 11.
- ¹⁰⁰ - Tertull. ad Scapul. с. 3.
- ¹⁰¹ - Tertull. apologeticus, с. 24. Tertull. apol. с. 25, Lactant. lib. II, cap. 2, lib. V, с. 20. Caecilius у Минуция Феликса в Octavius; Arnobius lib. VI, в начале.
- ¹⁰² - Ad Martyres, с. 2.
- ¹⁰³ - Арнобий, lib. IV, Иероним ер. 12, ad Gaudentium, ер. 22 и др.
- ¹⁰⁴ - Киприан, посл. 30 и 31 (по русскому изданию, по Марану – 33 и 34) Евсевий Ц. И. VII, 22 и др.
- ¹⁰⁵ - Tertull., de corona milit., с. 3, de oratione, с. 23.
- ¹⁰⁶ - Для более подробного ознакомления с этим предметом, имеющим для нас значение второстепенное, может

служить сочинение Ф. Смирнова (архим. Христофора) «о Богослужении в христианской церкви от времен апостольских до IV века», в «Трудах Киевской академии», 1873–1876 годов и отдельно книгою.

¹⁰⁷ - De spectaculis, с. II.

¹⁰⁸ - Киприан посл. XII, по русск. изданию стр. 55 и др.

¹⁰⁹ - Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενη μετὰ проλεγομένων καὶ σημειώσεων... ὑπὸ Φιλοθέου Βριεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας. Εν Κωνσταντινουπόλει. 1883. Русский перевод – в «Трудах Киевской академии», 1884, ч. 3. Здесь же и исследование о нем К. Попова.

¹¹⁰ - «Труды Киевской академии», 1884 г., т. III, стр. 366.

¹¹¹ - Смотри в его издании проλεγόμενα, стр. 10–20.

Муральта статья об «учении двенадцати апостолов» в *revue de theologie et philosophie*, 1885. Май, стр. 279–283.

¹¹² - Texte und untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. B. II, 1884.

¹¹³ - Русский издатель этого памятника г. Попов подробно указывает параллельные места из св. Писания или творений мужей апостольских, к каждой мысли «учения св. двенадцати апостолов».

¹¹⁴ - См. Migne, Patr. curs. compl. ser. graeca, t. XXVI, col. 1435; по русск. изданию творений Афанасия (Московской академии), т. XXI.

¹¹⁵ - О нем и его творениях смотри: Иринея против ересей III, 3; Климента Александрийского Stromat. I и IV, 18; Ориген de principiis II, 3, Hom. ad Ioann. I, 29; Евсевий Ц. И. III, IV, 15, 16, 34, 38, V, 6; Епифаний Кипрский haeres. XXVII, 6; Иероним катал. 15; Руфин praefatio in recognitiones Clem.; Опат Милев. de schismate Donat. III, 3; Августин ep. LIII ad Generos. Фотий biblioth. cod. 126; Dupin bibl. des auteurs eccles. t. I, 30; Oudin script. eccl. t. I, p. 28; Fabricius bibl. gr. I, 5, с. 1, § 12 и др.; Le Nourry in app. ad bibl. patr., t. I, diss. II, art 2–4; Tillemont, t. II; Ceiller, t. I; Gallandi, t. I, prolegomena у Cotelier, Jacobson, Hefele, Dressel, Hagemann и Holgenfeld. Издания его сочинений: Sunii,

Oxon. 1633; Cotelecii, Paris. 1672; Clerici, Austal. 1698 и 1724; Issigii, Lips. 1699; Russelii, Lugd. 1746; Frey, Basil. 1742; Gallandii, в bibl. patrum, t. I, Venetii. 1765; Migne, Patrol. c. c. s. gr., t. I. Русский перевод, «Христианск. чтен.», 1824, XIV и 1842, II; в издании «Православн. Обозрения»: «Писания мужей апостольских», М. 1866, пер. прот. П. А. Преображенского.

¹¹⁶ - (Стр. 159). Сведения об этом кодексе см. в сочинении протоиерея В. Г. Рождественского: «Историческое обозрение св. книг нового завета». Спб. 1878, стр. 119–122.

¹¹⁷ - См. там же и «Труды Киевской академии», 1878, т. I, стр. 77.

¹¹⁸ - Смотри в издании Вриенния *πραλεγόμενα*, стр. 159–169.

¹¹⁹ - Grabe, Spicil., t. I, p. 268; Möhlens, Patrologie, b. I, s. 65–67; Hefele (у Миня, patr. c. c. s. gr., t. I, col. 198); Panjel, pragmat. gesch., s. 106. И. А. Преображенский, «Православн. Обозрение», 1861 г., апрель, прил., стр. 161–2.

¹²⁰ - Ὡστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαὶ, μετὰ τὸν Θεὸν ἀληθείας ἀναγινώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις... Изд. Вриенния, стр. 140 (текста).

¹²¹ - См. в издании Вриенния, стр. 167, прим. 15.

¹²² - Эти слова заимствованы, очевидно, не из канонического евангелия, где имеется лишь ответ Иисуса Христа саддукеям: по воскресении ни женятся, ни посягают. Они взяты из апокрифического евангелия египтян, как видно, из стромат Климента Александрийского (III, 13).

¹²³ - С этого слова начинается часть этой проповеди, доселе неизвестная, обнародованная впервые в 1875 г. Вриеннием.

¹²⁴ - О нем и его сочинениях Евсевий – Ц. И. VI, 6, и др. места. Иероним – каталог гл. 38. Епифаний – ересь 38. Фотий – bibl. cod. 110 и др. Tillemont, t. III. Ceiller, ed. 1860, t. II. Moeler, Patrologie, p. 430. Fabricius, biblioth. graec., ed. Harless, t. VII, notitia hist. litter. in Clement. Alexandr.; Potter, в предисловии к его изданию творений Климента, 1715; из Фабриция и Поттера перепечатано у Миня, patrol. c. c. ser. gr., t. VIII, с присоединением новых изысканий. Из новейших сочинений

лучшее: Freppel, cours de l'éloquence chrétienne, Clemeuse d'Alexandrie. Paris. 1866. На русск. языке, И. Ливанова: Климент Александр. и его сочинения в «Православн. Обозрении» 1867 г. – Климент Александр. как толкователь слова Божия «Воскресное чтение», XXV, 129. Филарета Черниговского «Историческое учение об отцах церкви», § 84–88. Издания сочинений его: 1) ed. Sylburg, Heidelberg, 1592. 2) Potter (англиканский богослов), Oxon. 1715 и Venet. 1757; 3) Oberthur (gr. et lat.) в его collectio patrum graecor., t. IV–VI; 4) ed Klotz, Lips. 1831–1834 (на одном греческом, по замечанию Альцога, крайне неисправное); 5) ed. Migne, patrologiae c. c. s. gr., t. VIII и IX; 6) Clemens Alexandrinus... edit. Hiller et C. S. Neumann, 5 vol. Lips. 1885. На русском языке – слово о том, какой богач спасется, в «Христиан. чтении», 1846, III и 1836, III. Отрывки из «Педагога» – в «Воскресном чтении» XIV, стр. 136, 171, 179, 204.

¹²⁵ - Migne, 1. VIII, col. 249.

¹²⁶ - См. Migne, p. c. c. s. gr., t. VIII, col. 681. На эти слова еще Николай де-Нурри, известный патролог, указывал как на доказательство того, что «педагог» – литературная переработка проповедей. Migne, t. IX, col. 828–829.

¹²⁷ - Migne, t. VIII, col. 677.

¹²⁸ - Ibidem, t. VIII, col. 508.

¹²⁹ - Migne, patr. c. c. gr., t. IV, col. 608.

¹³⁰ - Cours de l'éloquence sacrée, Clement Alexandr., p. 274 и след.

¹³¹ - Первоначальные сведения о нем находятся: у Лактанция, Divin. Institut. lib. V, c. 1, 4. По переводу Карнеева, стр. 338 и 346. Евсевия Кесар. «Церковн. истор.», кн. II, гл. 2 (по русск. изданию, стр. 64); Иеронима, de viris illustrib. c. 53 и др. сочин.; Августина, de haeres, c. 86; Викентия Леринск., Common. c. 24. Источником сведений о нем, для этих писателей, служили отчасти сочинения самого Тертуллиана (именно: de pallio c. 2, apologet., c. 9, 18, 23, 50, de joenit., c. 4, 12, de resurr., c. 59, spectal., c. 19, de anima, c. 2, ad Scap., c. 5), отчасти предание. Издания его сочинений: 1) Цамелия (Antwerp., 1579);

Heidelberg'ское, 1596; Francfurt'ское, 1597; 2) Nicol. Rigait Lutet., 1634 и 1641; Semler'a, (Haloë, 1770); Qberthuer'a, (Wircab., 1780). Новейшее в Patrologiae cursus completus Миня, Series latina, t. I и II, лучшее из всех, ed. Gersdorf, 1839, На русский язык его сочинения переведены (не все) Карнеевым, в 4-х частях, 1847–1850 г., и кроме того, отдельно, послание к Скапуле проконсулу («Христианск. чтение», 1832, т. XIV) и ad nationes (в «Трудах Киевской академии», 1876). Зато весьма обширна литература исследований о нем и о его богословии, как на русском, так на латинском, французском и немецком. Из старых сочинений о Тертуллиане особенно известны: vita Tertulliani avctore Jac. Ramelio, помещенное при его издании сочинений Тертуллиана (1579), за которыми следуют трактаты о нем у Дю-пеня, t. I, стр. 90 и сл.; Тильемона t. III, стр. 196 и сл.; Каве, hist. litterar., t. I, стр. 91; Уден, t. I, p. 214; Ceiller, t. II, p. 374; Fabricius, biblioth. latin. III, p. 347; Weissenbach, El. Patr. vol. II, p. 1. Из новых: Antignosticus, Geist des Tertullian's und Einleit in dessen schriften, 1849; сочинения Шлейермахера, Геффеле, Tertullians als Apologet и Фреппеля: Tertullien, – cours d'eloquence sacrée. Из русских сочинений, кроме главы в «Историческом учении об отцах церкви», Филарета Черниговского (т. I, 181–196); «Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала Богословия» («Труды Киевской академии, 1880), г. К. Попова. В этом сочинении исчислены подробно все сочинения о Тертуллиане, а равно издания его сочинений. Кроме этого сочинения особенного внимания заслуживают: «ереси и расколы трех первых веков христианства, прот. А. М. Иванцова-Платонова, М. 1880 г., и подлежащие главы в сочинениях К. И. Скворцова: «Философия отцов и учителей церкви», и архим. Сильвестра: «Учение о церкви в первые три века христианства». «Христианск. чтение», 1842, II и III: «Жизнь Тертуллиана с разбором его сочинений». Перечень немецких сочинений о Тертуллиане, см. также у Paniel, Pragm. Geschichte der Christlichen Beredsamkeit, Leipzig, 1839. стр. 124 (примечание 40-е, к § 54).

¹³² - Advers. Gnost. Scorpiac., с. VII.

¹³³ - De resurrect. carnis, с. 52.

¹³⁴ - См. Migne, patr. curs. compl. ser. lat., t. I, col. 210–250.

¹³⁵ - De habitu mulier. с. 2, он утверждает, что если бы Богу угодно было, чтобы люди носили разноцветные одежды, то он повелел бы овцам, от которых берется шерсть на одежды, родиться пурпурными или желтыми. Тоже у Киприана: об одежде дев, рус. изд. II, 134.

¹³⁶ - Иероним, в книге о знаменитых мужах LIII, (по русск. издан. сочин. Иеронима, ч. V, стр. 317). Da magistrum, говорит он, когда хотел читать сочинения Тертуллиана. В своей хронике (ad anno 210), Евсевий говорит, что Тертуллиан пользовался известностью и уважением во всей церкви. Самый восторженный отзыв о нем делает Викентий Лиринский, в commonitorio 1, 24. Лактанций не хвалит его за темноту речи.

¹³⁷ - В VI томе сочинений Тертуллиана, по изданию Землера; этот index latinitatis Tertullianae перепечатан в «Патрологии» Миня (t. II).

¹³⁸ - Отнюдь, впрочем, не всех, как заявляет преосвящ. Филарет (см. «Историческ. учение об отцах церкви», § 80, прим. 49-е), а только некоторых.

О нем и его учении см. Ириней Лионского против ересей, кн. I, гл. 1–22, кн. II, гл. 1; Тертуллиана, *Liber adver. Valen. ad. finem*; Епифания Кипрского, ересь, 13; Феодорит Кирский, *tab. haeret.*, 1. I, с. 7; Cave, *hist. litter.* I, 50; Ceiller, *histoire generale des auteurs*, t. II; Schröck. *Kirch. Gesch.*, th. II; Neander, *Kirch. Gesch.*, bd. I; Гассе, «Церковная история», русск. перев., 1869. стр. 60–63.

¹⁴⁰ - *Strom. lib. IV, cap. XIII.*

¹⁴¹ - Migne, *patrol. curs. compl. s. gr.*, t. I, col. 729 и 804, по русск. изданию, стр. 91 и 120.

¹⁴² - См. также у Филосторгия в Ц. И. III. 67.

¹⁴³ - Евсевий Ц. И., кн. V, гл. 21 (стр. 698).

¹⁴⁴ - Ц. И. VII, 19, по русск. изданию, стр. 518.

¹⁴⁵ - – пропуск в книге (сноска 142 по книге)

¹⁴⁶ - *Histor. eccles.* XII, 34.

¹⁴⁷ - Евсевий, Ц. И. VI, 27, по русск. изданию, стр. 364.

¹⁴⁸ - Евсевий, Ц. И. VI, 19, по русск. изданию, стр. 353.

¹⁴⁹ - Григорий Неокесарийский, в похвальном слове Оригену (V), говорит: «Мать наша хотела, чтобы мы изучая другие науки, как обыкновенно изучают дети благородно рожденные и воспитанные, в тоже время ходили к ритору...»

¹⁵⁰ - По словам Григория чудотворца (в похвальном слове Оригену, гл. VI). Ориген в своих понятиях о составе образования, потребного христианину, выходил из того убеждения, что «без философии нельзя быть и истинно религиозным и благоговейно чтить Господа всех». Сам Ориген, нередко высказывался по этому предмету, в том же смысле, например: в XI беседе, на книгу Исход.

¹⁵¹ - См. «Труды Киевской академии», 1884, т. I, стр. 377–383.

¹⁵² - Ориген, в XI беседе, на книгу «Исход», говорит: *unde et nos si forte aliquando invenimus aliquid sapienter a gentilibus dictum, non continuo cum auctoris nomine spernere debemus, et*

dicta, nec pro eo, quod legem a Deo datam tenemus, convenit nos tumere superbia et spernere verba prudentium.

¹⁵³ - Евсевий VI, 27, по русск. изданию, стр. 364.

¹⁵⁴ - Постанов. апостольск. VIII, 2. По русск. изданию, стр. 251.

¹⁵⁵ - Евсевий Ц. И. VI. 36: «Ориген, имевший уже более 60 лет, и чрез долговременное упражнение весьма привыкший говорить к народу.

¹⁵⁶ - Указание на это находится в апологии Оригена, составленной мучеником Памфилом, lib. I: «tractatus, quos pene quotidie in ecclesias habebat ex tempore, quos et describentes notarii ad monumentum posteritatis tradebant. Иероним, ер. 18: Quo (Ambrosio) chartas sumptus, notarios ministrante, tam innumerabiles libros vere Adamantinus et chalcenterus noster explicavit.

¹⁵⁷ - Смотри Евсевия Ц. И. VIII, 1. «Кто и как опишет... эти многолюдные собрания во всяком городе и стечения в молитвенных домах, – от чего недовольствуясь уже зданиями старыми, христиане по всем городам стали строить вновь обширные церкви». По русскому изданию, стр. 469.

¹⁵⁸ - Ориген, в 11 бес. на «Исход», говорит: «Nemo potest audire verbum Dei, nisi prius fuerit sanctificatus, id est nisi fuerit sanctus corpore et spiritu, nisi vestimenta sua laverit. Ingressurus est enim paulo post ad coenam nuptialem, manducaturus est de carnibus agni, potaturus est poculum salutoris.

¹⁵⁹ - (Стр. 199). Ориген в comment. in epist. ad Romanos, lib. IX: hoc quidem apud coeteros valde impossibile videtur... Ita et perfectus sit in doctrina quis, et desit ei doctrinae gratia, quae ex Deo est, in nihilum reputabitur... Sed in his quaeretur, si potest esse aliqua in nobis vel ex nobis prophetiae species, quae non tolum habeat ex Deo, sed aliquantulum etiam ex humanis studiis capiat.

¹⁶⁰ - Там же в comment. in epist. ad Romanos, lib. IX: in quo sicut acmulatur quis mysterium, et doctrinam, et exhortationem et coetera, per hoc, quod adhibet erga haec studium et laborem, ita et erga prophetiam fieri debere ostendit apostolus... Prophetia ergo dicitur apud Paulum, cum quis loquitur hominibus ad aedificationem,

et cum loquitur ad exhortationem et consolationem. В бес. XII, на «Исход»: Si ergo docens et aedificans ecclesiam Dei, increpes tantummodo et arguas et castiges, et peccata populi exprobres, nihil autem consolationis proferas de scripturis divinis, obscurum nihil explanes, nihil scientiae profundioris attingas, nec aliquid intelligentiae sacratoris aperias... ignis tuus incendit tantum modo, et non illuminat. Et rursum si docens mysteria legis aperias, secretorum arcana discutias, peccantem vero non arguas, negligentem non corripas, severitatem disciplinae non teneas... iquis tuus tantum illuminat, non accendit.

¹⁶¹ - Cum moralis in ecclesia sermo tractatur, tunc unicujus que intra semetipsum conscientia stipulatur, recognoscentis ex his, quae dicuntur, propria peccata, et recordantis, si qua forte in occulto commiserit.

¹⁶² - Ц. И. VII, 24, по русск. изданию, стр. 435.

¹⁶³ - Origenes, contra Cels.: «нужно научиться как от древних иудейских писаний, так не меньше и от писанного после Иисуса и принимаемого в церквах за божественное». Тоже у Ипполита Homil. de consummat, saeculi, Migne, р. с. с. s. gr., t. X, col. 903, в изд. Ducaei, р. 357. Постанов. Апостольск., кн. II, гл. 59, кн. V, гл. 19, кн. VIII, гл. 5.

¹⁶⁴ - Творения Афанасия, в русск. издании, т. II, стр. 99.

¹⁶⁵ - Твор. Василия, в русск. переводе, т. IV, стр. 383.

¹⁶⁶ - Твор. Григория, в русск. пер., т. III, стр. 135.

¹⁶⁷ - Там же, стр. 202.

¹⁶⁸ - В послании к Помпею, русск. пер., т. I, стр. 309: «oportet episcopus non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet, qui quotidie crescit et proficit discendo meliora. Quod ipsum quoque idem apostolus Paulus docet praemonens, ut si alii sedendi melius revelatum fuerit, prior taceat».

¹⁶⁹ - Твор. Киприана, русск. пер., т. I, стр. 165: «quando is, qui libellus acceptus est, dicat: ego prius legeram et episcopo tractante cognoveram non sacrificandum idolis». Письм. к Антониану.

¹⁷⁰ - Послание к Фиваритам (сочин. Киприана в русск. переводе, т. I, стр. 220: «Nec quisquam cum populum nostrum

fugari conspexerit, metu persecutionis, et spargi conturbetur, quod collectam fraternitatem non videat, nec tractantes episcopos audiat. Т. I, стр. 49, письмо к мученикам и исповедникам, просившим даровать мир падшим: «Et credideram quidem, presbyteros et diaconos, qui illic proesentes sunt, monere vos et instruere plenissime circa evangelii legem, sicut in praeteritum semper sub antecessoribus nostris factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum praeceptis gubernarent». Послание к народу, стр. 53: «Quod quidem nostri presbyteri et diaconi monere debuerant, ut commendatas sibi oves foverent et divino magisterio ad viam deprecondae salutis instruerent». Послание к мученикам и исповедникам, стр. 49: «Nunc cum maximo animi dolore cognosco non tantum illic vobis non suggeri (sc. a presbyteris) divina praecepta, sed adhuc portius impediri.

¹⁷¹ - Divin. Institut., lib. V, cap. 1: «Non credant (sapientes et docti et principes hujus saeculi) ergo divinis, quia fuco carent, sed ne illis, quidem, qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes, aut certe parum docti. Nam ut plane sint eloquentes perraro contigit.

¹⁷² - Possidii, vita Augustini, cap. 1, § 9.

¹⁷³ - Лактанций, divin. institut., lib. V, cap. 1: «Et ipsi (scripturae interpretores) sunt aut omnino rudes, aut certe parum docti. Nam ut plane sint eloquentes, perraro contigit». Там же: «Quod si accidit hoc ei (S. Cypriano) cujus eloquentia non insvavis est; quid tandem putamus eis accidere, quorum sermo jejunosus est et ingratus; qui neque vim persuadendi, neque subtilitalem argumentandi, neque ullam prorsus acerbitatem ad revincendum habere potuerunt? По переводу Карнеева, стр. 338. Переводчик смягчил мысль подлинника; вместо: «суть или всецело неискусны, или мало обучены» он говорит: «почитают за грубых невежд или, наверное, за мало ученых».

¹⁷⁴ - Хотя, следует заметить вопреки Амфитеатрову, ἀναγνώσις никогда не означает собственно проповеди.

¹⁷⁵ - Письмо к Антониану, по русск. изданию, т. I, стр. 159 и 160.

¹⁷⁶ - Письмо к Помпею, I, стр. 165.

¹⁷⁷ - De praescript., с. 3 и с. 11 «Si episcopus, si diaconus, si vidua, si doctor. – Frater aliquis doctor, gratia scientiae donatus.

¹⁷⁸ - «Cum presbyteribus doctoribus – с пресвитерами-учителями, мы испытывали чтецов». Письмо к клиру Карфагенскому, т. I, стр. 78.

¹⁷⁹ - Divin instit., lib. V, с. 1, nam ut plane sint eloquentes, perraro contigit, cujus rei causa in apetro est. Eloquentia enim saeculo servit, populo se jactare et in rebus malis placere gestit,.. opes expetit, honores concupiscit, summum denique gradum dignitatis exposcit. Ergo haec quasi humilia despicit. 228. По переводу Карнеева, стр. 337.

¹⁸⁰ - Послание к Помпею, против Стефана (т. I, стр. 309): Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes, praecepta divina servantes, ut si in aliquo nutaverit et vacilaverit veritas, ad originem dominicam et ad evangelicam et apostolicam traditionem revertamur, et inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit.

¹⁸¹ - Т. I, стр. 6, послание к Донату: «Пусть щеголяет богатое красноречие своею изворотливостью в судебных местах и в публичных речах, произносимых среди народных собраний. Где идет речь о Господе Боге, там чистое и искреннее слово –vocis pura sinceritas – ищет доказательств для веры не в силе красноречия, а в самой вещи. И так ожидай от меня не красноречия, а силы, не речей, прикрашенных витиеватыми оборотами, какими увлекается толпа, а безыскусственного, сильного, простого, истинного слова о благодати Божией».

¹⁸² - Disputat, adv. gentes, lib. 1, 22, § 79. У Миня, р. с. с. s. 1. t. V.

¹⁸³ - Lact. I, с. 4. По переводу Карнеева – стр. 347.

¹⁸⁴ - Литература о нем: 1) Pamphyli martyris apologia pro Origene, – в opera Origenis, ed. De-la-Rue, t. IV и у Migne, patrol. cur. compl. ser graeca, t. VII; 2) Григория Неокесарийского, oratio panegyric. in Origen., там же, русский перевод (в сокращении) в «Трудах Киевской академии» 1883 г., в статье В. Ф. Певницкого о Григории; 3) Евсевий «Церковн. Ист.», кн. VI и «Хроника» II,

295. 4) Иероним, в книге о знаменитых мужах, гл. LIV (по русск. переводу, твор. Иеронима Киев, 1880, т. V, стр. 317), у него же в письмах: к Паммахию и Павле, к Руфину II-е, к Марцелле, и в апол. против Руфина; 5) Епифаний Кипрский *haeres.* I, 64; 6) Никифор Каллист, *hist. eccles.*, IV, 33, V, 4–5; 7) Фотий, *bibliot. cod.* 117–118; 8) Centurion. Magdeburg. cent. III, cap. 10; 9) Ceiller, *hist. generale des auteurs eccles.*, по изд. 1860, t. II; 10) Dupin vol. I, 231; Fabricius, *biblioth. graeca* I, lib. 5, c. 1; 11) Oudin, *Script. eccles.*, t. I, p. 231; 12) Tillemont, *memoir. eccles.*, vol. I, p. 231; 13) J. Pici Mirandulani, *apologia pro Origene*. Неблагоприятные отзывы об Оригене Барония (в *annales ecclesiastici*, 1588 sq.) и Петавия (de *theologicis dogmatibus*, 1644, sq.), вызвали появление сочинений: 1) литтихского иезуита П. Галлоа – Halloix (*Hallotius Leodensis*) *Origenes defensus*, 1648 и 2) П. Д. Гюэ (*P. D. Huetius episc. abringensis*), *Origeniana*, 1679 (перепечатана в издании соч. Оригена De-la-Rue, t. IV и у Миня, в «Патрологии» s. gr., t. XVII). Из новейшей литературы: 1) Schuitzer, *Origenes über die Grundlehren des Glaubens wissenschaftlichen Biederherstellungs versuch*, Stuttgart, 1835; 2) de Trinitate Origenis. Monaster, 1838; 3) Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*. Bonne, 1841–1846 (два тома); 4) *Commentatio de Origenis Theologia et cosmologia*. Каппенберга, 1846; 5) *Nova apologia Origenis*. Roma, 1865 (Винценци); 6) Freppel, *Cours d'eloquence sacrée, Origene*. Paris, 1868; 7) Thomasius, *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*. Nurnberg, 1837; 8) F. Böhlinger. *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. bd V. Origenes. Stuttgart, 1874. В. В. Болотова: «Учение Оригена о св. Троице». Спб. 1879. Ф. Елеонского: «Учение Оригена о Сыне Божиим и Духе святом». Спб. 1879. В. Ф. Певницкого: «Ориген, как проповедник» («Труды Киевской Духовной академии», за 1879 г., т. I, стр. 161 и след., т. III, стр. 295 и сл. и за 1880 г., т. I, стр. 395 и 523). Свящ. Малеванского: «Догматическая система Оригена («Труды Киевской академии», 1870–1871 г.). Филарета. «Историческое учение об отцах церкви», § 89–95. Дмитревского: Александрийское огласительное училище. Казань, 1884 «Ориген» из Прессансе – «Труды Киевской духовной академии», 1865, II, стр. 265. Ориген, как проповедник, – из Фреппеля.

(«Труды Киевской Духовной академии», 1869, т. I, стр. 250). В исчисленных русских сочинениях указаны и многие другие сочинения, в которых эпизодически трактуется об Оригене (Патрология Мёлера; Дорнера: «История учения о лице Иисуса Христа и др.»). Издания его сочинений: 1) *Opera Origenis collect., recens., annot., illustr., cum indicibus gr. et lat. ed. cor. Vine. De-la-Rue*, 4 т. in fol. Paris, 1733–1759; *Opera juxta exemplar parisienne gr. et lat. cura Fr. Oberthür, Wirceburg. 1780–1794*, 15 томов, 8°; 3) *Opera... juxta ed. De-la-Rue, denuo recens. emend. castig. C. H. Lommatsch. Berol. 1831–1843.* (Один греческий текст), in 8°; 4) Migne, *Patrol. curs. compl.*, tt. VI, VII, XI–XVII; 5) Origenis, *hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta post flaminium Nobilium, Drusium, et et Montefalconium adhibita, etiam versione syro-hexaplati, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Fild, t. II, 2 Oxonii*; 6) На русском языке: «Оригена... о молитве», перевод Н. Корсунского. Ярославль 1884 (Первоначально напечатано в «Ярославских епархиальных ведомостях»).

¹⁸⁵ - Вопрос о личности учителя Оригена остается невыясненным окончательно. Преосв. Филарет (§ 89) несогласен с тем, что это – Аммоний Сакк; Редепеннинг и Певницкий думают, что это был именно он, на что, прибавим, прямо указывает Порфирий (см. стр. 260).

¹⁸⁶ - *Homil. 15 in vers. 12, cap. 19, Evang. Mathei*, также против Цельса, *lib. V*, Евсевий «Церк. ист.» VI, 8. Епифаний – *haeres*, 64, 3.

¹⁸⁷ - Между учениками Оригена были: Иракл, Дионисий Александрийский, Ипполит, Григории Неокесарийский с братом Афенодором. Пиэрий.

¹⁸⁸ - *Oper. Orig.*, t. I, p. 5–6. Иероним в посл. к Марцелле.

¹⁸⁹ - Твор. Иеронима, в русск. переводе, т. I, стр. 174.

¹⁹⁰ - Епифания, *Haeres* 64, cap. 63.

¹⁹¹ - Евсевий, «Церк. ист.» VI, 23.

¹⁹² - Смотри, наприм., *de principiis*, 1. 1, с. VII, 1. II, с. VIII, *comment. in Math.*, t. XII, § 40, III, *Genes.* 1. VIII, § 5, 1. XI, in *Levith*, 1. V, VI, XII, in *Numer.* in *Jesu Nav.*, 1. VIII, in *Osiam*, 1. V, in

Jerem., 1. XII и др. О значении его в истории развития догматического учения Церкви см. в сочин. Болотова: «Учение Оригена о св. Троице» и Елеонского: «Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа святого».

¹⁹³ - О значении его трудов по св. Писанию см. статью Хупотского под тем же заглавием в прибавлен. к творениям св. отцов, 1861 т. XX, и в книге прот. В. Г. Рождественного: «Историческое обозрение св. книг нового Завета», 1878, в статьях Сольского: «Чтения по ветхому и новому завету» в «Трудах Киевской академии».

¹⁹⁴ - См. «Труды Киевской академии», 1865, II, стр. 270. In henés. hom. XIII, § 3, in Levit. hom. I, § 1, in Ezech. hom. VI, § 8.

¹⁹⁵ - Biblioth. cod. 118.

¹⁹⁶ - Desid. Erasmi opera omnia, t. V, Ecclesiastes sive concionator evangelicus, lib. II, col. 857: «Vix unquam assurgit, sed totus est in docendo, nihil attingens affectuum, nisi si quos ipsa movet res, quod est Atticorum».

¹⁹⁷ - Paniel § 67.

¹⁹⁸ - In Levit. hom. III. 1 бес. на Царств.

¹⁹⁹ - Об этом свидетельствует Памфил; см. в его apologia praefatio. Migne, part. с. с., t. XVII, col. 545. Есть на это указание и в самих гомилиях Оригена, например, Patrol. с. с., t. XII, col. 215, 218, 224, 666. В первых трех местах Ориген укоряет слушателей, что они приходят внимать его слову только в дни праздничные; в четвертом месте он упоминает о том, что было говорено вчера.

²⁰⁰ - Твор. Иерон. в рус. пер. Т. 2, стр. 372. Письмо к Паммахию и Опеану.

²⁰¹ - Подробнее указания по этому вопросу см. у В. Ф. Певницкого, Труды К. Ак., 1879, т. I, стр. 186–201. В praefatio vers. comm. in ep. ad Romanos Руфин прямо говорит, что беседы на Навина, псалмы 36–38 и на Судей он переводил просто, так как находил на греч. языке, беседы же на Бытия, Песнь Песней, Исаию и послание к Римлянам при переводе изменял.

²⁰² - См. в ст. Певницкого, Труды К. Ак., 1880 г.

²⁰³ - In Jezech. hom. XIII.

²⁰⁴ - См. In levit. hom. VII, § 1, in Exod. hom. III, § 3, hom IV, § 1. In Numer. hom. XIV, § 1. In Ezechiel. hom. XIII, § 4.

²⁰⁵ - Hom. XI in Numer. Ориген даже говорит: «зачем искать аллегории там, где назидает буква? Иное надобно сохранять совершенно так, как написано». Тем не менее в других местах он энергичически отстаивает право аллегории для проповедника, напр., in Genes. hom. XIII, § 3, in Levit. hom. I, § 1, in Ezech. hom. VI, § 8 и в др. местах.

²⁰⁶ - Philocalia 1, 51. In Levit. hom. XIII, § 3. In Exod. hom. I, § 1. В гомилии XXXIX на Иеремию Ориген говорит: если нам запрещено говорить слово праздное, под угрозой ответа за него в день судный, то что мы должны думать о пророках? Всякая буква в бож. наречениях имеет значение, и нет в Св. Писании ни одной иоты, ни одной кавычки, которые не производили бы своего действия в умеющих пользоваться силою буквы. Каждая трава имеет свое свойство для здоровья, которым мы не пользуемся лишь до того, пока этого свойства не знаем.

²⁰⁷ - Hom. V, § 1, 5. См. также de principis. 1. IV, §§ 2, 8–12, in Genes. hom. II, § 6.

²⁰⁸ - Anastasii Sinaitae anagogicarum contemplationum lib. VII. Patr. Migne, t. XXXIII, col. 962.

²⁰⁹ - Comm. in Math.

²¹⁰ - Contra Celsum. lib. VII, 20–21; homil. VII in Levit: si adsideamus literae et secundum hoc vel quod Judaicis vel id, quod vulgo videtur, accipiamus, quae in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verba gratia, vel Romanorum, vel Atheniensium, vel Lacedaemoniorum.

²¹¹ - Fragn. e secundo tomo in Ev. sec. Math., p. c. c. Migne, t. XIII, col. 831.

²¹² - In Exod. hom. I, in Num. hom XI.

²¹³ - Advers. Cels. III, 10, 25.

²¹⁴ - См. у В. В. Болотова, стр. 9–40.

²¹⁵ - Et primo velim videre, quae sit ista differentia, quod alia quidem hominem dicit offerre, alia animam, alia pontificem, alia synagogam, alia principem, alia unam animam ex populo terrae.

²¹⁶ - Similam tantum habet, ex ipsa panes azymos offert a clibano, ex ipso in sortagine opus factum, vel in craticula oleo permittum.

²¹⁷ - Например, in Genes. hom. VII и X, in Exod. hom. II, in Numer. h. XI, см. об этом у Гюэция – Huetii Origeniana, quaest. XIII. и Mosheimius in comment. de rebus christianorum ante Const. Magg. p. 629 и след. Гюэций горячий сторонник метода Оригена. Его примеру следует и В. Ф. Певницкий в своих статьях в «Трудах Киевской академии», 1880: «об Оригене, как проповеднике».

²¹⁸ - См. также de principiis § 9–10, comment. in psalm. I, in Genes. hom. V, in Numer. hom. XI.

²¹⁹ - Contra Christianos lib. III.

²²⁰ - De princ. IV, 15. Comm. in Johan. p, 162, comm. in Math. p. 652 (по изд. De-la-Rue). In henes. hom. VI.

²²¹ - In Exod. hom. II.

²²² - Hom. 9 на Ис. Нав.

²²³ - In Isai. hom. VI. De princ. IV, 18.

²²⁴ - Перевод преосв. Порфирия, см. «Труды Киевской академии» 1879. ч. 2, стр. 484.

²²⁵ - Перевод преосв. Порфирия, см. «Труды Киевской академии» 1879. ч. 2, стр. 484.

²²⁶ - – пропуск в книге ссылка 223

²²⁷ - – пропуск в книге ссылка 224

²²⁸ - – пропуск в книге ссылка 225

²²⁹ - Евсевия, Ц. И. IV, 3.

²³⁰ - In Num. hom. XI.

²³¹ - пропуск в книге ссылка 228

²³² - Первоначальные сведения о Григории: Евсевия Цер. Ист. VI, 30, VII, 14, 28. Григория Нисского – слово о жизни Григория Чудотворца, в собрании его сочинений – русск. пер. т. VIII. Иеронима catalog. cap. 65, и epist. ad magnum oratorem, Фотий с. 106, 258 и 271. Издания его сочинений: Opera Graeco-Latina ed. Vosz, Paris 1622. Gallandi bibliotheca patrum, t III p. 385, Миня Patrologiae c. c., s. graeca, t. X. В русском переводе: слово

на Богоявление в «Хр. Чт.» 1827 г., две беседы на Благовещение там же 1837 и 1842 гг. Похвальное слово Оригену – «Труды Киевской академии» 1884 г. № 3. Исследования: Dupin *bibliotheque des auteurs eccl.*, vol. I, p. 147, Cave t. I, p. 132, Tillemont *hist. gener. des auteurs sac.* t. III, p. 307, прибавл. к Твор. Св. отцов в русск. переводе, «Труды Киевской академии» 1884 г. ст. Певницкого.

²³³ - Твор. Григория Нисск. в русск. пер. ч. 8, стр. 158.

²³⁴ - Твор. Григория Нисск. ч. 8, стр. 149. Твор. Василия в рус. пер. ч. III, стр. 346–347. Твор. Григория Нисского, ч. 8, стр. 159.

²³⁵ - См. Migne, *patr. curs. compl. s. gr.*, t. X, col. 1145–1206.

²³⁶ - Истор. учение об отцах Церкви I, 138.

²³⁷ - Chrysostomi opera, t. II, Parisiis, 1780, col. 796–799.

²³⁸ - См. Migne, *patr. c. c. s. gr.*, t. X, col. 1184, 1188.

²³⁹ - «Труды Киевской духовной академии» 1884, март. В этой статье содержится подробное изложение всех когда-либо высказывавшихся доводов против подлинности сочинений Григория.

²⁴⁰ - Об этом см. специальное рассуждение в сочин. Ф. Смирнова: «Христианское Богослужение от времен апостолов до четвертого века» в «Трудах Киевской академии» 1875 и 1876 годов я отдельную книгу.

²⁴¹ - «Труды Киевской академии» 1884 г., т. I, стр. 356–360.

²⁴² - Перевод его, впрочем, не полный, сделан В. Ф. Певницким. См. «Труды Киевской академии» 1884, т. I, стр. 368–387.

²⁴³ - Преосвящ. Порфирий Успенский в своей статье: «Проповедники в патриархате Константинопольском («Труды Киевской академии» 1879, III, 368) говорит о двух речах Григория в честь Оригена; но это, очевидно, ошибка, в которую автор был введен тем, что свидетельство Евсевия (Ц. И., VI, 30) и Иеронима (на псал. CLXV) относящееся, очевидно, к тому же прощальному слову Григория Оригену отнес к особому сочинению, что не верно, как видно из сличения упомянутых свидетельств Евсевия и Иеронима с текстом похвального слова.

²⁴⁴ - См. «Труды Киевской академии» 1884 г., т. I, стр. 369 и сл.

²⁴⁵ - См. «Христиан. чтение», 1833 г., т. I, стр. 3 и сл.

²⁴⁶ - Первоначальные сведения о нем: Евсевия «Церк. истор.», кн. VI, гл. 20 и 22, по русск. изд., стр. 355 и 396; Иеронима *catalogus scriptorum eccles.* с. 61, и его же письмо 84; Георгий Синкелл, *Chronograph. ad ann.* 215; Зонара *annal.* t. I, (ed. Paris) pag. 626; Никифор Каллист, *lib.* IV, cap. 31; Анастасий апокрисиарий римский, *epist. ad Theodorum*, у Сирмонда, t. 3, p. 376; Фотия, *bibliotheca*, cod. 121 и 202. Старые исследования о нем: Tillemont *memoir. ecclesiast.* vol III, vie d'Hippolyte; Fabricius, *biblioth. graec. lat.* 5, с. 1, § 25; Du-Pin *histoire gener. d. antiq. eccles.* vol. I, p. 112; Oudin. *Scriptor. eccles.*, t. I, p. 221; Cave *hist. litt.*, ed Oxford, t. I, p. 102. Издания его сочинений делались по частям в XVII в. Воссием, Гудием и Камбефизом, в XVIII в., Фабрицием и Галланди, в нынешнем столетии – Май (*Scriptorum veterum collectio nova*, t. I, 1825, t. VII, 1833, t. IX, 1837) и Минем, *Patrologiae cursus compl.*, t. X, (ser. graeca) и t. XVI (изд. в 1860 г.), в который вошло вновь открытое сочинение Ипполита *φιλοσοφοῦμενα*. Другое неизданное прежде сочинение: *ὁ μικρὸς λαβυρίνθος* напечатано у Routh'a – *Reliquiae sacrae*, t. II. Новые исследования о нем: Lumper'a и Ruggerii (1771) – оба напечатаны у Миня; Гэнелля, *De Hippolyto*, Hötting, 1838; Киммеля, *de Hippolyti vita et scriptis*, Jena, 1839. Бунзена, *Hippolytus und seine Zeit*, Leipzig. 1852–53; Деллингера, *Hippolytus und Kallistus*, Regensb. 1853, Фолькмара, *Hippolytus und die romischen Zeitgenossen*, 1855. В русской литературе: Филарет, учение об отцах церкви §§ 52–56, т. II, в прибавлениях к «творениям св. отцов» за 1846 г. в «Правосл. обозр.», 1871 г. (ст. прот. П. А. Преображенского и Невоструева, в предисл. к изд. слова об Антихристе, 1868 г. Лучшее сочинение об Ипполите у нас – глава IV, сочинения прот. А. М. Иванцова-Платонова: «ереси и расколы трех первых веков христианства», стр. 72–134. Здесь исчислены и оценены критически все издания сочинения Ипполита, а равно и вся наличная литература о нем, не исключая небольших статей в ученых зарубежных изданиях.

²⁴⁷ - Бароний (в *annal. ecclesiast. ad ann. 229, § 9, t. II*), Руджиера (см. примеч. 243-е) Магистрис (в соч. *dissertatio de vita et scriptis Hippolyti, ep. portuensis, 1795*), Лумпер, Бунзен (см. прим. 243-е).

²⁴⁸ - Геласий Кизический (см. *bibliotheca maxima Patrum, t. VIII, p. 704*), Ле-Муан (*prolegomena ad varia sacra, 1685*); позже мнение Ле-Муана повторяет Каве (в *Scriptorum ecclesiasticorum hist. litteraria, t. II, p. 102*), Спангейм (в *Epitome isagogica ad histor. ecclesiast., t. I, p. 151, 1689*); Васпаж (в *annal. politicoeccles., под 222 г., t. II, p. 288*); Уден, (в *comment. de script. eccles., t. I, p. 222*); Дюпен (*biblioth. auct., t. 1, p. 179*) и Ассемани (в *biblioth. oriental., t. III, par. I, c. 7*); к этому же мнению склонялись отчасти Тильемон (*Memoir. pour servir a hist. ecclesiast., t. III, p. 239 и 672*) и Селлье. (*hist. gener.; t. II (по стар. изд.) c. 27, p. 317*).

²⁴⁹ - Римским епископом его называют древние месяцесловы и древние списки его сочинений, Евстратий, пресвитер Константинопольский (VI в.), Леонтий Византийский (нач. VII в.), в соч. *de sectis* (у Миня *patr. c. c. s. gr., t. X, col. 575*) Анастасий Синаит (Минь, *t. 89, col. 301*), Герман Константинопольский (Минь, *t. X, col. 575*), Дамаскин, Феофилакт и Кедрин (у Миня же в X т.).

²⁵⁰ - См. Иванцова-Платонова: «ереси и расколы трех первых веков христианства», стр. 72–134.

²⁵¹ - Все эти отрывки, сохранившиеся отчасти в диалогах Феодорита, отчасти у Евстафия и в актах соборов, собраны у Фабриция, *opera S. Hippolyti, t. I, p. 267, 281, t. II, p. 32 и 145*; и у Migne, *patr. c. c. s. gr., t. X, col. 861–867*. Здесь же отрывки и из комментариев на разные книги и места св. Писания, предлагавшихся, может быть, также в форме гомилий.

²⁵² - *Catal. cap. 61: Scripsit προσομιλίαν de laude Domini Salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat.* См. также соч. Иеронима, по русск. изд., т. II, стр. 253 и 260).

²⁵³ - Migne, *patrol. c., c. t. X, col. 637–688*.

²⁵⁴ - Migne, *p. c. c. s. gr., t. I, col. 1065*, см. с русск. изд. постановл. апост. Казань, 1868, стр. 248–249.

- ²⁵⁵ - Migne, patr. cur. compl., t. X, 869.
- ²⁵⁶ - Migne, t. X, col. 869.
- ²⁵⁷ - Migne, t. X, col. 869.
- ²⁵⁸ - Migne, patr. c. c. s. gr., t. LXXXIX, col. 301–302.
- ²⁵⁹ - Migne, t. X, col. 864.
- ²⁶⁰ - Там же, col. 865.
- ²⁶¹ - Перевод В. Ф. Певницкого, см. «Труды Киевской академии», 1885 г., февраль, стр. 197–198.
- ²⁶² - Постановл. апостол. по русск. изд., 250–251.
- ²⁶³ - «Христиан. чтение», 1883 г., ч. I, стр. 8–22.
- ²⁶⁴ - Первоначальные сведения о Дионисии: Евсевия Ц. Ист. кн. VI, гл. 29, 35, 40–42; 44–46; Иероним, о знаменитых мужах, гл. 69; Tillemont, t. IV, p. 242 и сл.; Cave, t. I, p. 192 и др. Издания его сочинений: Gallandi, bibliotheca Patrum, t. III, Simoni de Magistris, Romae 1796; Rout'a, Reliquiae sacrorum, Oxoniae, 1814; Анжело Май, collectio veterum auctorum, Romae 1833 (здесь сочинение περὶ φύσεως – de natura); Миня, Patrologiae c. c., s. gr., t. X. В русск. переводе: «Христиан. чтен.», 1850, ч. IV, (послание к Павлу Самосатскому). Исследования о нем: Филарета Черн. историч. учение об отцах церкви, т. I, стр. 139. Dittrich. Dionysius der grosse von Alaxandrien. 1867. «Христианск. чтение» 1872 г.; «Дионисий Великий и его творения». В. Ф. Певницкого: сотрудники Оригена, «Труды Киевской академии», 1883 г., кн. 3.
- ²⁶⁵ - Paniel, Pragm. Geschichte der christlichen Beredsamkeit § 70, стр. 211.
- ²⁶⁶ - Там же стр. 212.
- ²⁶⁷ - Prolog. in lib. 18 in Jesaiam, t. III, p. 479, ed. Bededict.
- ²⁶⁸ - С самими пасхальными посланиями, равно как с сочинением о природе, представляющим превосходный анализ атомистической теории происхождения мира, обнаруживающий в авторе и полное знание литературы вопроса – мнений, им обсуживаемых, и силу самостоятельного положительного суждения о нем, можно познакомиться по отрывкам,

переведенным в «Историч. учении об отцах церкви», Филарета и в статье Певницкого («Труды Киевской академии», 1883, № 3).

²⁶⁹ - Евсевия, VII, 1, 21; Василия Вел. 1-е канонич. посл. к Амфилохию гл. 1-я, в книге правил, Максим исповедник in scholiis Dionys. Areopag.

²⁷⁰ - Ц. И. VII, 32.

²⁷¹ - «О знаменитых мужах», гл. LXXVI.

²⁷² - Может быть В. Ф. Певницкий под «греками» понимает языческую классическую литературу. Но и в таком случае ему, конечно, известно, что словом λόγος в античной литературе терминологически обозначаются специально-ораторские произведения Демосфена – его знаменитые филиппики, также речи Исократа.

²⁷³ - Иустина: λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλληνας; с его же именем, λόγος πρὸς ἔλληνας; Татиана: λόγος πρὸς ἔλληνας; Климент Александрийского λόγος προτρεπτικός πρὸς εἰληνάς. Терминологическое значение слова λόγος, сказывается в латинском переводе λόγος – oratio.

²⁷⁴ - Biblioth. cod. CXIX.

²⁷⁵ - Сведения о нем первоначальные: Иеронима, Catalog. с. 83, и epist. 48 ad Pammachium; Епифаний Кипрский о ересеях 64, cap. 63; Григорий Нисский в слове об образе и подобии Божию; Фотия, biblioth. с. 234–237; Leo Allatius diatriba de Methodiorum scriptis Roma, 1656; Леонтий Византийский, de sectis act. III, § 1; Филарета Черниговского «Историч. учение об отцах церкви», § 74. «Прибавления к творен. св. отцов», ч. XVI, 1857. Издания его сочинений: Cambefisius, opera S. Methodii, Amphiloicii et Andreae Cret. Paris. 1644 и в Auctario novissimo, t. I. Paris. 1672; Allatius, в diatriba de Methodiorum scriptis издан «Пир десяти дев»; из этого издания Possini перепечатал «Пир» в своем Thesaurus asceticus. Paris. 1684. Полнейшее издание – Gallandi в biblioth. veterum Patrum. Venetiae; 1755 и 1781. Миня, Patrol. с. с. s. graeca, t. XVIII. Paris. 1857. Jahnius, S. Methodii opera, Halis Saxonium. 1865. Русский перевод сделан проф. Е. И. Ловягиным, под заглавием: «Св. Мефодий епископ и мученик, полное собрание его творений». Спб. 1877 г. Отдельно слово о ваиях в

«Христианском чтении». 1837 г. У исторических писателей он называется то Патарским, то Олимпийским, то Тирским. Патарским называют его Леонтий Византийский († 624) и Иоанн Дамаскин († 780), Олимпийским – Сократ (VI, 13) и Максим Исповедник († 662). Иероним говорит, что он был «епископом Олимпа Ликийского, а потом Тира». Из сопоставления этих свидетельств новейшие ученые вывели гипотезу, что он был епископом сперва Патар и Олимпа (небольшого города в Ликийи), а потом Тира. Возражение, что в древней Церкви не было обычая перемещать епископа с одной кафедры на другую устраняется словами 14 прав. апост., в которых содержится дозволение перехода епископа с одной кафедры на другую «если будет вина благословная» – «если епископ может большую пользу принести обитающим там словом благочестия».

²⁷⁶ - Каве думает, что это отрывки не из особого сочинения Мефодия, а из его толкования на кн. Бытия.

²⁷⁷ - См. по русск. изд. твор. Иеронима, т. II, стр. 252. Catalog. 83, толков. на Даниила, XIII.

²⁷⁸ - См. по русск. изд. твор. Иеронима, т. II, стр. 252. Catalog. 83, толков. на Даниила, XIII.

²⁷⁹ - См. по русск. изд. твор. Иеронима, т. II, стр. 252. Catalog. 83, толков. на Даниила, XIII.

²⁸⁰ - Haeres, 64.

²⁸¹ - Haexameron, 1, II.

²⁸² - In apocalips, serm. XI.

²⁸³ - Praefatio ad Methodii convivium, в Thesaurus asceticus. Paris. 1684.

²⁸⁴ - «Историч. учение об отцах церкви», § 74.

²⁸⁵ - Смотри «Труды Киевской духовной академии», 1879, III, стр. 14.

²⁸⁶ - Отрывки эти изданы Гретзером (Gretserus) а один – Миреем (Aubertus Miraeus) и помещены у Галланди (р. 826). Преосв. Порфирий считает фразу о vexilla позднейшей вставкой в слово, принадлежащее, по его мнению, Мефодию.

²⁸⁷ - См. Paniel, Geschichte der chr. Beredsamkeit, § 72. стр. 215.

²⁸⁸ - Св. Мефодий, полное собрание его творений. Спб. 1877. Е. И. Ловягина, стр. 135.

²⁸⁹ - Там же стр. 135.

²⁹⁰ - Как видно здесь из контекста, слово Θεοτόκος очень легко могло быть вставлено позже, если не признаем, что оно было употребительно в век Мефодия.

²⁹¹ - Обычное у многих проповедников начало проповеди, предшествовавшее столь же обычному впоследствии началу проповеди: «во имя Отца и Сына и Святого Духа».

²⁹² - Сведения о жизни Киприана: первоначальные – у Иеронима, о знаменитых мужах гл. 67, и в comment. in Jonam. prophet. с. 3; Фотия, библиотека, cod. 181; Пруденций, de coron. hūm. XIII; Григорий Назианзен, похвал. слово Киприану (полное собрание сочинений Григория, в русском переводе, издание Московской академии, 1842 г., т. IV, стр. 252); впрочем, здесь смешиваются два лица – еписк. Карфагенский и другой, епископ Афинский, или, по западным, Антиохийский, – см. об этом у Филарета Черниговск., ч. I, стр. 118, и предисл. к русск. переводу творений Киприана, стр. XCII, особенно же vita S. Cypriani, диакона Понтия, в продолжение года томившегося в узах вместе с Киприаном (изд. при сочинениях Киприана, например, у Балюзия и в actis S. Martyrum, t. II): труд Понтия представляет лишь общий обзор жизни Киприана с панегиристич. оттенком, – подробно излагаются лишь мучения Киприана, по проконсульским актам (acta proconsularia S. Cypriani, у Руппорта); Du-Pin, hist. ecclesiast, t. I; Oudin, Scriptores ecclesiast, t. I, Tillemont, mem. hist. ecclesiast., t. IV; Fabricius, biblioth., lat. III; Le-Clerc, bibliothéque universelle, t. XII; Cave, hist. litter., t. I; Weissenbach, eloquent. Patrum, t. II, p. 35, 399; Tricaleti, bibl. man. Patrum, t. I, Lumper, hist. theolog. critic., t. IX; Schönemann, biblioth. hist. lit., t. I, p. 77, 399; La vie de S. Cyprien, par l'abbé Gervaise. Paris. 1727; J. J. Reuchlin, dissert. I–III, de doctrina Cypriani, Argent. 1751–1754. Издаваться начали сочинения Киприана едва ли не раньше других отцов, Церкви –

первое издание относится к 1471 г.; до половины XVI в. насчитывают до 86 изданий его творений. Лучшими считаются: Ригольтово, Paris, 1648 и вторично 1666 г. Оксфордское 1682, 1690 и 1699 гг. и особенно издание Stephani Balusii (*opera S. Cypriani, stud. et labor. St. Balusii, absolvit unus ex monachis congregat. S. Mauri (Prudent. Maranus)*), Paris. 1726 г. Из иностранных сочинений о нем новейшие: Rettberg T. C. *Cyprianus, Byschof von Carthago*. 1831. Freppel, *cours de l'éloquence sacrée, fait à la Sorbonne, pendant l'année 1863–4*. Русский перевод значительного числа писем и нескольких трактатов печатался в «Христиан. чтении» за разные годы (см. по указателю); полное собрание сочинений в русском переводе издано Киевскою академией в двух томах 1860–1862 г. Исследованиями о Киприане русская литература нескучна – назовем некоторые: жизнь св. Киприана, соч. Иннокентия, архиепис. Херсонского (в «Христиан. чтении» за 1825 г. и в полном собрании его сочинений 1874 г.) Жизнь св. Киприана – в прибавл. к творен. св. отцов в русском переводе 1856 г. т. IV, Ориген и Киприан (переводная статья) в «Христиан. чтении» 1865 г. «Жизнь св. Киприана», при киевском издании его творений. – Филарета Черниговск. в историч. учении об отцах Церкви, т. I, стр. 118 (по изд. 1859 г.). Анализ нескольких сочинений Киприана, по Фреппелю в «Трудах Киевск. академии» 1866 г.

²⁹³ - Эти слова взяты из статьи «Ориген и Киприан», в «Христианском чтении», 1865.

²⁹⁴ - Творения Лактанция, перевод Карнеева. Спб. 1848. Ч. 1-я, стр. 338. В этом месте, как и вообще у Карнеева, перевод больше вольный, чем точный и правильный. В подлиннике значится: «Unus praecipuus et clarus exstitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat, et admodum multa conscripsit, in suo genere miranda. Erat enim ingenio facili, copioso, svavi, et quae sermonis maxime est virtus, aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an faciliior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit.

²⁹⁵ - *Ep. ad Magnum*, по киевскому изданию творений Иеронима, ч. II, стр. 251, 254: «каким блеском выражения и

мыслей какою сжатостью, отличается Киприан». Также в «каталоге», гл. 67 (по русск. изд. сочин. Иеронима, т. V, стр. 324): «творения его ума светлее солнца». Он же in Jesaiam, 60: *instar fontis purissimi, dulcis incedit et placidus*.

²⁹⁶ - De perseverant; de doctrina chr. с. IV.

²⁹⁷ - Contra Crescon. *grammat.* 2, 12.

²⁹⁸ - Именно из посланий к Антониану (по русск. изданию т. I, стр. 165) и к Фиваритам (т. I. стр. 220): *collectam fraternitatem non videat, nec tractantes episcopos audiat*.

²⁹⁹ - См. по русск. издан. творения Киприана, т. II, стр. 138.

³⁰⁰ - Подробный анализ этого трактата по Фреппелю см. в «Трудах Киевской академии», 1866 г., т. II.

³⁰¹ - См. по русск. изданию, твор. Киприана, т. II.

³⁰² - Сведения об Арнобии и суждения о нем: N. Le-Nourry, у Миня, *patrol. с. с. lat.*, t. V, col. 366 sq.; Stockl, *Geschicht. der philosoph. im patrist. Zeitalter*, p. 249; Worter, *Lehre über Gnade um Freiheit*, p. 448 sq; Meyer, *de ratione et argumento Apologiae Arnobii, Havniae*, 1815; Moeler, *Patrologie*, p. 906–916. Издатели его сочинений: Elmenhorst, Hanov. 1603; Salmasius Lugduni. 1651, Oberthur (*opera patr. latin.*, t. V): Orelli, Lipsiae, 1816; Hildebrandt, Halle, 1844; Ochler, Lipsiae, 1846; Reiffercheid, Vindob. 1875.

³⁰³ - «Каталог», гл. LXXIX (по русск. изд., стр. 329) и «Хроника» под 325 годом, письмо к Павлину, 54-е по русск. изданию (по другим 58-е). См. также сочин. Иеронима в русск. переводе, т. V, стр. 138.

³⁰⁴ - Послание (54-е) к Павлину, см. русск. издан. сочинений Иеронима, т. V, стр. 138.

³⁰⁵ - И. В. Помяловский в издании: избранные места из латинских христианских писателей. Спб. 1878 г., стр. 73.

³⁰⁶ - О Лактанции и его сочинениях см.: *dissertationes Le-Nourry, Lestocq и других у Migne, patrol. с. compl. t. VI и VII*, а также сочинения Штекля и Вертера, упомянутые выше. Издания его сочинений: – ed. Gallaei, Lugdun. 1660, – ed. Walch, Lips. 1715, – ed. Lebrun et Lenglet – Dufresnoy, Paris, 1748, два тома, – ed. Gallandi *biblioth. t. IV*; более полное – ed. Romae 1755; – ed. portat. par Oberthur, *patr. latina*, 2 тома; с многочисленными

параллельными текстами из Цицерона – ed. Випетапп, Leipz. 1739, – ed. Fritzsche, Leipz. 1842, ed. Migne, patrol. c. c. s. 1. t. VI и VII. Все сочинения его переведены на русский язык Карнеевым: Творения Лактанция, писателя начала IV в., прозванного Христ. Цицероном. Спб. 1848, в двух частях (перевод не совсем точный, как и все переводы Карнеева: сличи, например, с подлинником стр. 338 слова о Киприане). «О смерти гонителей Христовой Церкви» кроме того переведено в «Христ. Чтении» 1833 г., т. III. Здесь же и краткое сведение о нем.

³⁰⁷ - См. по русск. изданию, сочин. Иеронима, т. II, стр. 138.

³⁰⁸ - – пропуск в книге ссылка 306

³⁰⁹ - Lib. IV, epist. 3.

³¹⁰ - Каталог, гл. LXXX, по русскому изданию, твор. Иеронима, т. V, стр. 330.

³¹¹ - Comment. ep. ad Ephes.

³¹² - Ц. И., IX, 6, VIII, 13.

³¹³ - Patr. c. c. ser. graec., t. XVIII, col. 511–512.

³¹⁴ - Евсевия, Ц. И. III, XXXVI, по русск. изданию, 172.

³¹⁵ - Изданы на русск. языке в «Православн. Собеседнике», 1855, «Христианск. чтении», за 1821 г. (т. I), 1827 (т. XXXI и XXXII), 1829 (т. XXXVI) и 1530 (т. XXXVII и XXXVIII) годы и в «писаниях мужей апостольских», 1865.

³¹⁶ - Ц. И. VII, 32.

³¹⁷ - Ц. И. VIII, 13, IX, 6.

³¹⁸ - Migne, patrol. c. c. s. gr., t. X, col. 1375.

³¹⁹ - Migne, Patr. s. gr., t. X, col. 1405 sq. Epiph. haer. 60, § 8, статья преосв. Порфирия в жур. «Труды Киевской академии», 1879, III, стр. 13.

³²⁰ - Оканчивая изучение проповеди II и III веков, нелишним считаем сообщить здесь нижеследующие заглавия сочинений, относящихся к тем или иным предметам, о которых у нас шла речь и трактующих о них специально: К § 2, стр.: Schwarz, F. H. Chr. Katechetik, oder Anleitung zu dem Unterricht der Jugend im Christenthum, Giessen, 1818. Ackermann, C. F. Grundlegung des

Heils. Für christl. Katecheten und Prediger. Nürnberg, 1835. – K § 21, стр. 79: Küper. Das Prophetenthum des alten Bundes. Leipz. 1870. Kranichfeld. De iis, quae in Vet. Testamento commemorantur, prophetorum Societatibus. Birolinae. 1861. Köster. Die propheten des A. und N. Testaments. Leipz. 1838. Köhler. Der Prophetismus der hebrauer und die Mantik der griechen in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Darmst. 1860. Knobel. Der Prophetismus der Hebräer th. I–II. Breslau. 1837. Keith, les propheties et leur accomplissement litteral Paris. 1838. – K § 27, стр. 107. Kestner, A. Die Agape oder der geheime veltbund der Christen von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet. Jena, 1819. Ohm, G. Disputatio theologica historico–ecclesiastica de confirmatione catechumenorum. Francfurt. 1696. – K § 28, стр. 112. Veber, Ferd. System der altsynagogischeu palästinischen Theologie aus Targum, Midrach und Talmud. Nach des Verfassers Tode herausgg. v. Fr. Delitzsch und C. Schnedermann XXXIV. Leipzig. 1880. Nork, Fr. Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen. Leipzig: 1839. Mayer, B. Das Judenthum in seinen Gebeten, Gebrauchen, Gesetzen und Ceremonien. Regensburg. 1843, – K § 41, стр. 165: Grool, P. H. Disputatio de Clemente Alexandrino, philosopho Christiano. Groningae. 1826. Dressel, Alb. S. M. Clementis Romani quae feruntur homiliae viginti nunc primum integrae. Textum ad Codicem Ottobonianum constituit, versionem Cotelarii passim correxit, eamque absoluit. selectas virorum doctorum notas suasque subjunxit A. R. M. Dressel. Cottingae. 1853. – K § 41: Brokhaus, C. Avrelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche Seiner Zeit Leipzig. 1872. Cognat, S. Clement d’Alexandrie, sa doctrine et sa polémique. Paris. 1859. Lipsius R. Ad. De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio. Lipsiae. 1855. Laemmer, H. Clementis Alexandrini de λογω doctrina. Commentatio historico-theologica. Lipsiae. 1855. – K § 42, стр. 174: Ehert, Ad. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen. 1 band: Von Minucius Felix bis auf die Zeit Constantins. Leipzig. 1874. Hesselberg K. Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt. Dorpat. 1840. Ebert. Tertullians Uerhältniss zu Minucius Felix. Leipz. 1868. – K § 44, стр. 195: Schart. Dav. De notariis ecclesiae tum

orientalis tum occidentalis. Dissertatio I: De nomine notarii et notes. De synonymis notariorum. De devisione notariorum. De origine not. eccles. Dissertatio II: De officiis not. eccles. Dissertatio III: De requisitis sev virtutibus not. eccles. De vitiis not. eccles. De dignitate not. eccles. De titulis not. eccles. Helmstadii. 1715. – К стр. 196.

Hartmann, A. Tb. Sacra Jesu Christi natalitia. Paschatos solemnia pie celebranda: Pentecostes solemnia pie celebranda. Rostechii. 1825–1826. – К § 50, стр. 235: Kirchhoff, Ad. Plotini opera Graece. Lipsiae. 1856. Fromann, G. C. L. De disciplina arcani, quae in vetere ecclesia christiana obtinuisse fertur. Dissertatio historico-theologica. Jenae. 1833. – К § 56, стр. 292: Duncker, Lud, et Schneidevin, F. G. S. Hippolyti episcopi et martyris refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Göttingae. 1859. – К стр. 298: Deylingius, D. S. Irenaeus evangelicae veritatis confessor actestis, a Renati Massueti pravis explicationibus vindicatus. 2 ed. Lipsiae. 1721. Mai, A. Patrum Nova bibliotheca. Romae. 1852–1871. Девять томов. (Hippoliti op. в VII, p. 1). Duncker. Lud. Des heiliuen Irenegs Christologie im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren. Göttingen. 1843. Stieren, S. Irenaei episcopi Lugdunensis, quae supersunt omnia. Tom. I: S. Irenaei episcopi Lgd. delectionis et eversionis facto cognominatae agnitionis, seu contra omnes haereses libri V. cum duabus tabulis specimina codicum continentibus. Lipsiae. 1853. Ziegler, H. Irenäus der Bischof von Lyon. Berlin. 1871. – К § 57, стр. 307: Dittrich. Dionysius der Grosse v. Alexandrien. Eine Monographie. Freiburg im Br. 1867. – К § 60: Kettberg, Fr. Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Cartago. Göttingen. 1831. Cyprien. Les oeuvres de S. Cyprien, évêque de Cartage et Martyr. Trad en franc. par Lombert. Tom. I–II. A. Rouen. 1716. – К § 62, стр. 354: Lactantius, L. C. L. C. Lactantii Firmiani divinarum institutionum adversus gentes, de falsa religione libri primi. Praefatio ad Constantinum imperatorem. Lugduni. 1661. Pressensé, E. Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne. Tom. I–II. Paris. 1858. Moehler, J. A. La patrologie, ou histoire litteraire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne. Paris. 1843. Немецкий подлинник: Patrologie, oder christliche literatur-geschichte. bd. 1 die ersten drei Jahrhunderte (Clemens von Rom – Lactantius) Regensburg, 1640.