

Из истории гомилетики

профессор Василий Федорович

Певницкий

Предисловие

Предисловие

Настоящая книга служит продолжением сочинения, вышедшего в 1895 году под заглавием: «Из истории гомилетики. Средневековые гомилетики», печатавшегося предварительно отдельными статьями в «Трудах Киевской духовной Академии».

Гомилетика, как наука, у нас не пользуется популярностью, и ее положение в составе наук, преподаваемых в духовно-учебных заведениях, шаткое и неопределенное. У многих заметно пренебрежительное отношение к ней: отрицают всякое научное значение ее и говорят, что она не представляет достаточно материала для научной разработки.

Такое отношение к гомилетике зависит главным образом от малого знакомства с ней и ее разработкой. Кто ближе ознакомится с ней, тот, помимо важности практической задачи, его преследуемой, найдет в ней и достаточное обилие материала и увидит значительный интерес в научной разработке ее. Как в мире физическом предметы, стоящие от нас в отдалении, кажутся нам однообразными линиями или бесформенными точками, и те же предметы принимают совершенно другой вид, являются многочленными организмами, когда мы будем смотреть на них не издалека, а подойдем прямо к ним, так точно и в научной области: что издали, при незнакомстве, кажется пустым, бесцветным и малосодержательным, в том может открыться и полнота содержания, и разнообразие, и интерес, когда не будем довольствоваться поверхностным взглядом на вещи.

Для уяснения значения гомилетики и ознакомления с ее разработкой мы обратились к истории, в которой одной можно найти все данные для правильного суждения об этой, так часто напрасно унижаемой науке. А история ее очень длинная, – длиннее, чем история какой-либо другой богословской науки, и

над ней, над ее разработкой, над более основательной постановкой ее трудились многие и лучшие умы в прежних поколениях, и они оставили нескудное наследство, могущее облегчить работу для позднейших деятелей, призванных к изложению науки о проповедничестве.

В прежнем сочинении мы изложили историю гомилетики в средние века, предпославши ей, в особой статье, подробное ознакомление с первой, самой древней гомилетикой, принадлежащей перу блаж. Августина. Но в средние века гомилетика преследовала чисто практические цели, и всецело хотела быть практическим руководством для проповедников, облегчающим их работу, а научные теоретические вопросы мало занимали тогда составителей практических руководств по проповедничеству.

Более плодотворная и более научная обработка гомилетики принадлежит новому времени, когда и все другие науки получили более твердый систематический вид, и когда для гомилетики открыта была особая кафедра в университетах протестантских, а затем и в других, не протестантских учебных заведениях. Гомилетик в этот новый период являлось чрезвычайно много; но мы не находили нужным перечислять все явившиеся изложения этой науки, а тем более подвергать разбору каждое из них. Мы избрали, для ознакомления с наукой о проповедничестве, наиболее характерные и содержательные гомилетики, принадлежащие авторитетным мужам, выдающиеся из других своим достоинством и потому имевшие более сильное влияние на последующих деятелей в области гомилетики.

Обозрение прежних, наиболее замечательных опытов изложения гомилетики мы считаем не излишним потому что они у нас мало известны и многие не представляют того разнообразия и богатства гомилетической литературы, какую указывает история гомилетики.

1. Гомилетические правила Лютера и Меланхтона

Со времени реформации Лютера, в обществе, отделившемся от римско-католической церкви, настали новые условия для проповедничества, которые должны были действовать на видоизменение гомилетических взглядов и вызывать новые гомилетические теории или руководства.

В лютеранстве проповеди дано более широкое место, чем какое она имела в церкви римско-католической. Лютером сокращен был чин богослужебный, и из него выброшено многое из священных песнопений и обрядовых действий, способствующих большему благолепию совершения богослужений и действующих на сердечную сторону молящихся. Нужно было чем-либо заменить религиозно-поэтический элемент, каким богато римско-католическое богослужение, и этой заменой явился элемент дидактический, – именно проповедь. В лютеранском богослужении она стала главной составной частью, и потому ей должны были посвящать более внимания, и более заботиться о возможно лучшем ведении ее. Было и другое побуждение в лютеранстве к усилению проповедничества. Лютер отверг многое из догматики римско-католической, обличал ту церковь, к которой прежде принадлежал, в разных отступлениях от первобытного, истинного христианства и вводил по многим пунктам новое учение, которое он представлял восстановлением подлинного, чистого христианства, искаженного, по его представлениям, папистами. Это новое учение нужно было защищать, утверждать и распространять, – то, что он считал ложью и заблуждением, опровергать, и колеблющихся людей приводить в единение с собой. Ко всему этому самым пригодным средством была проповедь, и ею пользовались в лютеранстве для опровержения папистических заблуждений, для защищения и распространения нового учения.

При возбужденном внимании к проповеди ясно сознавались недостатки, какими страдала средневековая проповедь, и она в

той форме, какую имела в средние века, оказывалась мало пригодной для дела, которому должна была служить в лютеранстве. Впрочем, независимо от новых требований, предъявляемых к проповеди лютеранством, многие недостатки средневековой проповеди подмечены и указаны были зоркой и резкой критикой Эразма Роттердамского, который своими замечаниями о проповедничестве и проповедниках, рассеянных в его сочинениях, и своей гомилетикой, известной под заглавием «Ecclesiastes, sive concionator evangelicus» значительно содействовал очищению гомилетических взглядов. Признана была несостоятельной жесткая, тяжелая форма схоластической проповеди, с ее длинными приступами, мало ведущими к делу, с ее кучей делений и подразделений, придающих сухой, школьный характер изложения и скорее затрудняющих для слушателей усвоение содержания проповеди, чем способствующих тому, – с натянутыми искусственными доказательствами, подтверждающими то или другое положение при пособии разных посредствующих умозаключений (например, положение о том, что танцы от дьявола, у Мено, проповедника XV века, доказывается свидетельством Писания из книги Иова, где говорится, что дьявол, обшед землю и прошед поднебесную, явился ко Господу (Иов. 1:7), со специальными утонченными вопросами, мало приложимыми к жизни, не касающимися ни земли, ни неба, выдумываемыми прихотливой мыслью проповедников, ставимыми без всякого отношения к теме проповеди, и обсуждаемыми, без применения к пониманию народа, по обычаю школьных диспутов, с приведением мнений разных авторитетных мужей, как говорит Эразм, – докторов славных, докторов остроумных, докторов серафимских, докторов херувимских и пр. и пр. Вызывал осуждение утвердившийся в средневековой проповеднической практике обычай мешать на церковной кафедре священные авторитеты со светскими, и наряду с изречениями Господа Иисуса Христа и апостолов ставить изречения Сенеки, Аристотеля и прочих представителей языческой литературы и учености. Осуждали также излишнее пристрастие к легендам и разным баснословным рассказам,

заимствуемым не из житий святых, а из сборников сомнительного достоинства, отличавшимся более остроумием и замысловатостью, чем назидательностью, и приводимым более для забавы слушателей, чем для их научения. Еще более благочестивому чувству претили разные забавные выходки и комические эпизоды, к которым прибегали, в видах большей популярности, проповедники, славимые в свое время, и которыми они, по слову Эразма ¹, не хуже какого-либо скомороха или комедианта, забавляли народ, возбуждая громкий смех в церкви, где слово поучения должно быть выслушиваемо в благоговейном молчании и в умиленном настроении духа.

Но несмотря на резкие отрицания средневековой схоластической проповеди, практиковавшейся пред явлением реформации Лютера, нельзя сказать, чтобы положительный тип проповеди, такой, какой она должна быть, был надлежащим образом выяснен теорией. Новые требования назревали; но в большинстве были смутные и нерешительные представления о гомилетических законах, подчинение которым необходимо для соблюдения надлежащего достоинства церковной проповеди и для более надежного успеха ее благотворного влияния. Сам руководитель лютеранского общества, виновник реформации Лютер, на первых порах своей проповеднической деятельности не имел определенных воззрений о том, какой лучший путь для служителей церковного слова. По признанию Мосгейма, одного из наиболее видных представителей лютеранской гомилетики и проповеди, Лютер в начале проповедовал довольно дурно (*schlecht genug*), как и прочие его братья ². Старые предания схоластические сильно действовали на него, и он не мог вдруг от них отрешиться. Его близкий современник Эразм, несомненно более его сильный и ученостью и талантом, гораздо лучше его понимал и объяснял гомилетические законы.

Новый путь для проповедников Лютер открыл, можно сказать, случайно. Он увлечен был на него тем стремлением, которое поставило его в оппозицию к папству и ко всему строю церковной жизни в римском католичестве. Этот путь он пролагал своей практической деятельностью, а потом уже свою

практику оправдывал и защищал теорией, так что теория, как это часто бывает, стояла позади практики, и ей следовала в начертании своих законов.

Новостью в проповеднической практике Лютера было то, что он явился восстановителем древнехристианской омилии или постиллы, как она называлась на латинском западе, и своим авторитетом увлек за собой ближайших своих сотрудников и последователей. К восстановлению изъяснительной древнехристианской омилии Лютер приведен был следующими побуждениями и соображениями. Восставая против папства, он обличал его в искажениях подлинного, чистого христианства и выставлял на вид произвольные и незаконные добавления его к евангельскому учению; свое дело он представлял восстановлением чистого христианства, искаженного папистами. Это склоняло его к временам первобытной христианской церкви, и к тем порядкам, какие тогда наблюдались. А в первые века христианства господствующей формой проповеди была омилия, состоявшая в изъяснении Священного Писания. И вот, вместе с восстановлением других частных древнецерковного порядка, Лютер восстановил и древнюю форму проповеди, стремясь приблизиться во всем к первобытному христианству. Это было с его стороны заслугой в истории проповеди и шагом вперед в сравнении с тем состоянием, в каком находилась до него средневековая проповедь, хотя в других частях своей реформы он позволял себе слишком много произвола, и своим отрицанием действительных и мнимых отступлений латинства от чистого христианства исказил его еще более, чем сколько то сделано было папистами, с их разновременными добавлениями к тому, что заповедано было церкви Господом Иисусом Христом и Его апостолами. Далее, Лютер отверг предание, как источник вероучения и законоположения церковного, и единственным источником веры и учения христианского признал Священное Писание. На слово Божие, и на одно слово Божие он постоянно ссылался и опирался в своей полемике с папистами при опровержении их заблуждений, и сам признавал и других научал признавать за истину только то, что согласно со словом

Божиим. Нужно было больше знакомить последователей своих с этим словом Божиим, этим, по его учению, единственным источником веры. А для этого главным средством являлась проповедь церковная, которой в богослужении Лютер дал такое широкое место. Прежде, мало обращали внимания на Священное Писание средневековые проповедники. Правда, они писали проповеди на тексты Писания; но эти тексты они брали в отрывочном виде, и брали их только из перикопий или зачал, приуроченных к тому или другому дню церковного года, и эти тексты не столько изъяснялись, сколько служили поводом к постановке известной темы, теоретического или нравоучительного характера, рассматриваемой независимо от смысла текста Писания. Лютер сбросил, как он говорил, узы перикопий и стал изъяснять целые книги Писания вместо того, чтобы класть в основание своих проповедей отдельные тексты, взятые из какого-либо дневного евангельского или апостольского зачала, – подражая в этом случае древним отцам-проповедникам.

Вступив на этот путь, Лютер считал нужным теоретически защищать и оправдывать его. Таким образом явилась новая гомилетическая теория, которая указывает на изъяснительную омилию, как нормальный тип церковной проповеди, и старается определить ее характер.

Лютер впрочем не писал особой гомилетической теории. Он случайно высказывал свои гомилетические взгляды и суждения. Но к ним внимательно прислушивались его почитатели, и впоследствии составили из них цельное гомилетически-пастырское руководство. Главным источником, из которого черпали суждения о проповедническом деле, высказанные Лютером, служили его *«Застольные беседы»* (Tisch-reden), в которых собраны мелкие суждения Лютера о разных предметах богословского характера. В XXII отделе этих *«Застольных бесед»* (Tischlireden von dein Predigamt oder Kir-chendienern) ³ представлено много замечаний Лютера о проповеди и проповедническом служении, и на этих замечаниях собственно основывается та гомилетика, которую означают именем

основателя и виновника реформации, учредившая особое церковное вероисповедное общество.

Первый опыт изложения правил Лютера, относящихся к проповеднической должности, представил эйслебенский проповедник Конрад Порты в книге: «*Pastorale Lutheri*», явившейся первоначально в 1582 году, и имевшей потом несколько изданий. Труд Порты продолжали другие, и наибольшее восполнение его дает Вальх в своем сочинении «*Sammlung kleiner Schriften von der Gottgefälligen Art zu predigen*» (Iena. 1746) (Собрание небольших писаний о богоугодном способе проповедовать), где словами Лютера изъясняется искусство популярного, практического проповедничества. В 1893 году в журнале «Странникъ» (№ № 9–11) и на русском языке, на основании трудов немецких почитателей Лютера, воспроизведены его гомилетические замечания, и в 1894 году статьи, печатавшиеся в Страннике, вышли отдельной брошюрой под заглавием «Проповедь и проповедничество по Лютеру» А. Ласкеева.

Как в отделе Застольных бесед Лютера о проповеднической должности, так и в построенном на высказанных в них замечаниях «*Pastorale*» Порты и брошюре Ласкеева «О проповеди и проповеднической должности по Лютеру» не все относится прямо и непосредственно к гомилетической области. Многие в них скорее может служить уяснению предметов, составляющих содержание пастырского богословия, например, о значении и важности пастырской должности, о тяжести ее и ответственности, лежащей на принимающем ее, о призванных к ней, и о тех нравственных условиях, выполнением которых необходимо от принимающего и несущего пастырское звание, и т.п. Все такие суждения о пастырском служении, имеющие только косвенное отношение к гомилетике, мы не считаем нужным включать в исторический обзор гомилетики, и для уяснения гомилетических взглядов Лютера берем из его бесед и суждений только то, что касается проповеди, ее содержания и характера, и что вообще прямо входит в область гомилетики, как науки о проповеди и лучшем способе проповедания.

Главное стремление, которое заправляет мысль Лютера при его суждении о лучшем способе проповедничества, и которое видно во всех его частных гомилетических заметках, состоит в том, чтобы изгнать из проповеднической практики всякую искусственность и ученые замашки, и возможную простоту мысли и изложения сделать обязательным законом для проповедников. Когда бы ни заходила у него речь о том, как нужно проповедовать, он всегда сводил свое слово к тому, что проповедовать нужно как можно проще, и верхом искусства проповеднического ставил искусство просто проповедовать.

Когда он думает о *содержании* проповедей, он не советует проповедникам пускаться в ученую область и раздумывать над изобретением каких-либо интересных и мудреных материй. Разве некто Лайтербах жаловался пред ним на затруднение вести дело проповедничества и на свое бессилие заслужить одобрение слушателей. «Напрасно (заметил ему Лютер) ты хочешь быть учение меня и других и ищешь себе чести. *Проповедуй только Христа и катехизис.* Такая мудрость поставит тебя выше суждения всех людей; потому что это слово Божие, которое умнее людей: Бог даст тебе то, что ты должен говорить. Проповедуя слово Божие, не нужно стесняться суждениями людей, их похвалой или порицанием».⁴ В другой раз он замечает другому пастору: «Если ты хочешь проповедовать, то беседуй с Богом и говори: Всеблагий Боже, я хочу проповедовать во славу Твою, о Тебе хочу я говорить, Тебя славить, благословлять Твое имя, хотя я не могу это делать, как должно... Ты будешь самым ученейшим, если будешь на кафедре говорить о Боге».

Когда случалось Лютеру определять *характер* проповедничества, почти всегда твердит он одно и то же, всегда внушает всем свое заветное желание. «Каждый проповедник (говорит он) должен заботиться о том, чтобы все его проповеди и рассуждения были так просты, чтобы их мог легко понимать всякий и необразованный человек. В церковных проповедях не должно употреблять ни еврейских, ни греческих или других чужестранных слов; в церкви, как дома, должно говорить на простом отечественном языке, который каждый понимает и

знает... Доктор Штаупиц, хотя был очень учен, но проповедник был досадный, и народ охотнее слушал худого проповедника, который просто говорил, так что его можно было понимать. Смотрите, как детски Христос говорит в притчах. В церкви не должно искать никакой пышности и славы; там все должно быть безыскусственно, просто и прямо (*recht*)»⁵. Определяя самый лучший способ проповедничества, Лютер в другой раз замечает: «Простого человека не нужно занимать высокими трудными предметами и учить мудреными словами; ибо он не может понимать этого. В церковь приходят бедные малые дети, служанки, старухи и старики, которым высокое учение нисколько не полезно; они из него ничего не могут удержать. И если они говорят: «да, прекрасно говорил он, и хорошую проповедь сказал», и вы спросите их: «О чем же была проповедь?», они ответят: «Я не знаю». Бедным людям нужно называть белое белым, черное черным, говорить самым простейшим образом, обиходными ясными словами, и то они едва понимают».

«Ах, как Господь наш И. Христос заботился о том, чтобы учить просто! Он брал сравнения от виноградаря, от овцы, от деревьев и т. д., и все для того, чтобы люди могли понять, усвоить и удержать то, чему учил Он».⁶ Кроме Господа И. Христа, Лютер указывал на примере св. апостола Павла, который не говорил таких высоких и пышных речей, как Демосфен и Цицерон, но беседовал просто и ясно, и слово его заключало и объясняло нечто великое.⁷

Представляя в образец проповедникам, в высшей степени приспособительный к пониманию слушателей образ учения Господа Иисуса Христа и простое слово апостолов, Лютер советует всем, выходящим на церковную кафедру, иметь в виду людей самого не высокого умственного развития и к ним направлять или с их пониманием сообразовать свое слово. Доктор Эразм Альбер спрашивал его, как ему проповедовать пред князем, и Лютер отвечал ему: «Все твои проповеди должны быть как нельзя более просты, и ты смотри не на князя, а на простых, неразвитых, грубых и неученых людей, в кругу которых и князь будет. Если бы я в своей проповеди имел в виду Филиппа Меланхтона и других докторов, то я не сделал бы

ничего хорошего; но я проповедую самым простым образом людям неученым, и это всем нравится»⁸. «Каждый проповедник должен приучить себя проповедовать бесхитростно и просто, каждый должен представлять, что он проповедует неразумным людям, каковы крестьяне, которые также мало понимают, как дети и юноши двенадцати, тринадцати, четырнадцати, двадцати лет. Не должно проповедовать, поражая высокими словами, пышно и художественно, чтобы видели, как красноречив и учен проповедник. О, нет, это ничего не стоит! Должно приноравливаться к слушателям, и всем проповедникам нужно поставить правилом, чтобы они проповедовали так, чтобы бедный народ мог хоть немного научиться из их проповеди... Просто проповедовать великое искусство. Христос сам делает это: Он говорит о земледелии, о зерне горчичном и т.п. и употребляет самые простые, крестьянские сравнения».⁹

Иногда Лютер раздражается словом сильного негодования на тех проповедников, которые хотят блистать на церковной кафедре ученостью и художественностью изложения. Так, ему не нравится всякая искусственность и напыщенность церковного слова! «Да будут прокляты (говорит он) все проповедники, которые в церквах стремятся к высоким, трудным и утонченным вещам и их преподносят народу и о них проповедуют, ищут своей чести и славы, хотят делать угодное одному или двум честолюбцам!.. Честный, благочестивый, усердный проповедник, проповедуя слово Божие, должен смотреть на детей, слуг и служанок, на бедную, простую толпу, которая нуждается в наставлении. К ним он должен направлять свое слово. Как мать, которая ухаживает за своим дитятей, ласкает его и играет с ним, кормит его своим молоком, не дает ему ни вина, ни мальвазии: так должны делать и проповедники, они должны учить в своих проповедях просто, бесхитростно (schlecht) и прямо, чтобы простые могли понимать их и удерживать то, чему они учат... Употреблять в проповедях греческие, еврейские и латинские слова – это явное тщеславие, неприличное ни месту, ни времени, рассчитывающее на то, чтобы бедные, необразованные люди удивлялись им и хвалили их. Да, скажут они, это многоученный и красноречивый муж, хотя

они ничего не поймут в такой проповеди, и ничему не научатся из нее».¹⁰

Восставая против искусственных и ученых проповедей, Лютер восстает и против длинных проповедей. Вместе с простотой, он требует от проповеди возможной краткости. Длинные проповеди делаются досадными и утомительными. Доктор Поммер в оправдание своих длинных проповедей любил приводить изречение: *уже есть от Бога, глаголов Божиих послушаешь* (Ин. 8:47); но хороша мера во всем.¹¹ «В немногих словах уметь коротко высказать много, – это искусство и великая добродетель; но глупость – говорить много и ничего не сказать».¹²

Что делать, чтобы надлежащим образом проповедовать? Нужно стараться хорошо уяснить себе ту материю, о которой хочешь говорить. Это первое условие хорошего проповедничества. «Кто хорошо понял и усвоил себе известную вещь, тот легко может говорить о ней. Искусство следует за познанием вещей. Те обманываются, которые, не поняв прежде дела, стараются говорить о нем по правилам искусства, какие они изучали в диалектике и риторике».¹³

Другое условие, выполнение которого желательно от проповедника, для успеха его учительной деятельности, указывается Лютером в том, чтобы держаться в проповеди одного предмета и не вводить в нее разнообразных материй, не имеющих непосредственной связи с главной мыслью, составляющей тему проповеди. Это правило Лютер подтверждает примером своей практики. «Я (говорит он) в своих проповедях стараюсь выбрать одну мысль и на ней останавливаюсь, и когда я разъясняю ее народу, они могут сказать: вот о чем была проповедь. То есть, я держусь одного члена, одного главного пункта и одной материи, о которых предположил говорить».¹⁴ Другой раз, когда ему заметили, что не так легко усваивать содержание проповедей доктора Поммера, потому что он часто уклоняется от того, что предположил, и вводит в свою проповедь сторонние вещи, Лютер, заметил: «Он, Поммер, проповедует, как обыкновенно говорят женщины: что им взбредет в голову, о том и говорят

они. Доктор Ионас обыкновенно говорил, не нужно заговаривать со всеми солдатами, которые встречаются на дороге. А доктор Поммер иногда вступает в беседу с теми, кто с ним встретится. Это глупый проповедник, который думает и хочет все сказать, что ни представится ему. Проповедник должен держаться одного предложения и его разъяснять, чтобы хорошо понимали и усваивали то, что он говорит. Те проповедники, которые хотят все сказать, что им взбредет в голову, напоминают мне кухарок, идущих на рынок. Если с ними встречается другая кухарка, они останавливаются с ней на площади или перекрестке; встречается с ними новая кухарка, опять они заводят с ней разговор; так делают они с третьей и четвертой, и таким образом долго и медленно идут на рынок. Подобно им поступают и проповедники, *qui nimis procul discedunt a proposito* (которые слишком далеко уклоняются от темы): они разом хотят все высказать: но не делайте так».¹⁵

Требую, чтобы проповедник в каждой отдельной проповеди держался одной главной мысли и не говорил разом о разных материях, Лютер в то же самое время замечал, что нельзя в проповедях, произносимых в разное время, повторять одно и то же, а нужно разнообразить проповедь и изменять ее содержание, применительно к обстоятельствам, и потребностям и настроению слушателей. «Проповедник (замечает он) есть как бы плотник, его инструмент и орудие – слово Божие; и так как слушатели, с которыми он имеет дело, различны, то он не должен постоянно петь одну и ту же песню, и в учении предлагать одно и то же, но смотря по слушателям, должен видоизменять свое слово, иногда устрашать, обличать, журить, утешать, примирять и т.д.»¹⁶

В частности Лютер выставляет на вид необходимость и законность обличения в проповедях, и жалеет, что обличительные проповеди редко говорятся, несмотря на усиление развращения между людьми. Не любят обличительных проповедников, и когда благочестивые и ревностные проповедники бичуют пороки, их осуждают и называют сварливыми и бранчивыми... «Но на служителей церкви (замечает Лютер в ответ хулителям обличительных

проповедников) Богом возложена обязанность и им дано право обличать и казнить то, в чем они видят неправду и грех. Если мы обязаны словом способствовать утверждению благочестия и учить тому, что праведно, честно и согласно с христианством, то мы по истине должны преследовать и нечестие с его плодами и осуждать то, что не праведно, ложно, не чисто и не согласно с христианством; иначе Бог взыщет от нас крови погибающих. И какое богобоязненное сердце может равнодушно смотреть на такие тяжкие грехи, как богохульство, неповиновение, воровство, ростовщичество, прелюбодеяние, раздоры, вражду, и т. п.? Мы ужасаемся подобных пороков, проклинаем и осуждаем их. И каждый домохозяин жалуется на великую злобу, всюду видную в мире, жалуется на распущенность, неповиновение и неверность челяди и работников, на чрезмерную дороговизну и проч. Если ты вправе жаловаться на все это, почему же хочешь заградить уста проповедникам, которые обличают именем Божиим?»¹⁷

Основное гомилетическое требование Лютера, – требование простоты и безыскусственности слова, – не освобождает проповедника от труда мысли, при исполнении своего долга. Умственная работа необходима при изъяснении проповеднической материи, – и работа не легкая. «Проповедник (говорит Лютер) должен быть и диалектиком и ритором, – он должен учить и увещевать. Если он хочет учить о каком-либо предмете или члене, он первее всего должен указать, что собственно он значит; во-вторых, он должен определить и описать его; в-третьих, он должен привести на него изречения из Писания и ими пояснить и подтвердить его; в-четвертых, пояснить примерами; в-пятых, украсить сравнениями; наконец, ленивых увещевать и поощрять, непокорных и распространителей ложных учений строго обличать, однако так, чтобы видели, что это делается не по антипатии или ненависти, но что проповедник ищет единственно чести Божией и пользы и спасения людей».¹⁸

Есть несколько замечаний у Лютера и о произношении, впрочем, незначительных. Так, по его совету, «удобнее всего проповеднику медленно произносить свои проповеди; ибо в

таком случае он внимательнее и обдуманнее будет излагать свое учение. Сенека пишет о знаменитейшем латинском ораторе – Цицероне, что он всегда медленно произносил свои речи»,¹⁹ и как бы в сердце клал слова свои.

Не нравилась Лютеру излишняя жестикуляция, какую позволяли себе средневековые проповедники, в особенности итальянские, обладающие живым, подвижным темпераментом: они бегали по кафедре туда и сюда, вскрикивали и употребляли странные, дикие жесты, как какие-нибудь паяцы. Такие жесты, по его замечанию, годятся только для того, чтобы морочить людей.²⁰

Вот сущность гомилетических воззрений виновника реформации – Лютера. Нельзя сказать, чтобы эти воззрения всесторонне охватывали предмет и отличались глубиной исследования. Во всех речах Лютера о гомилетических требованиях, адресуемых им проповеднику, заметна редкая односторонность: все сводится к тому, чтобы проповедь была как можно проще. Но если это и законное требование, его нельзя назвать единственным и всеобъемлющим гомилетическим законом. Это одна сторона или частность, которая далеко не обнимает всех гомилетических требований, и которая предполагает множество других требований, составляющих полноту гомилетических законов, и определение этой части довольно легковесно. Но взглядам и суждениям Лютера придают особенно важное значение в силу того авторитета, каким пользуется в протестантских обществах этот патриарх реформации, и потому им отводится видное место в истории гомилетики.

Они впрочем имеют значение в истории проповедничества как оппозиция той схоластической искусственности, какой страдала средневековая проповедь, и указывают проповедникам новый путь, более легкий и очищенный, чем каким была проповедь церковная, до его вступления на дело служения церковного слова.

Гомилетическая теория Лютера неразрывно связана была с его проповеднической практикой: ею она предварялась, сопровождалась и подтверждалась. Проповедь Лютера,

посвященная изъяснению Священного Писания, отличалась теми свойствами, каких он требовал от проповеди в своих теоретических замечаниях, именно, простотой и безыскусственностью. Он указывал в местах Писания прямой, буквальный смысл, избегая всяких утонченностей, не думая об искусственном построении плана, и не заботясь о красоте и изяществе словесного выражения мысли. Он сам так определяет образ своего проповедничества: «Когда я был юн, тогда я был учен, и странно, прежде чем я вошел в дух богословия, я занимался аллегориями, тропологиями и аналогиями и гонялся за суетным искусством. Но теперь я знаю, что это дрянь. Теперь я бросил все это, и мое самое лучшее и первое искусство – *tradere scripturam simplici seu su* (передавать Писание в простом смысле), ибо *literalis sensus* (буквальный смысл) есть дело; в нем жизнь, в нем сила, учение и искусство; а прочее – дело только дураков, хотя бы оно и казалось возвышенным».²¹ Другой раз (в письме к Кюнцельту, пастору эйленбургскому) он говорит: «ты спрашиваешь меня, как начинать и заключать проповедь. Я не следую обычаю других. Я опускаю длинные приступы и в кратких словах говорю так: чтобы слово Божие было плодотворно для нас и Богу угодно, призовем сначала божественную благодать и скажем от души *Ave Maria* или *Pater noster*. Затем тотчас я читаю текст без всякой темы, и или изъясняю Давида или предлагаю учение из него. В конце я говорю так: Об этом довольно, или, в другой раз об этом скажем более, или, вот что сказано об этом. Будем просить у Бога Его благодати, чтобы мы могли выполнить это, или так: да поможет нам Бог. Затем, когда поднимаются все, благословение Бога Отца и пр. Аминь. Вот мой способ проповедничества».²²

Лютер так высоко ценил объяснительную постиллу, что выражал желание, чтобы другие давали народу с церковной кафедры краткое, простое и ясное толкование Писания, и хвалил тех, которые в проповеднической практике следовали путем, им проложенным. И вот в подражание его и во исполнение его желания явилось множество постилл, в которых изъяснялись то Евангелия, то апостольские послания, то те или

иные книги Ветхого Завета, и они разнообразились по тем лицам, для которых назначались, были постиллы детские, крестьянские, городские и т.п.

Но как ни влиятелен был образец его проповедничества, и между почитателями его не могло не явиться некоторой неудовлетворенности этим методом проповедничества, в особенности, когда хотели возвести его в обязательный закон для всех. Односторонность такого рода проповедничества не могла не чувствоваться в самом протестантском обществе. Прикованная всецело к тексту Писания, и ставящая своей задачей изъяснение смысла, в нем заключающегося, постилла Лютерова мало обращает внимание на потребности слушателей и не хочет считаться с обстоятельствами времени, вызывающими со стороны проповедника особое слово, к ним приспособленное. Она слишком объективна, – вращается в том общем, выпретенном круге, какой указывает ей буква Писания, и из этой сферы, намечиваемой и отмежевываемой буквой Писания, только изредка и случайно нисходит в низшую область, где движутся люди, занятые житейскими заботами и волнуемые разными чувствами и страстями. Постилла Лютера представляет из себя чистое рассуждение; в ней мало живого собеседовательного элемента, несмотря на видимую простоту ее. Если бы в ней не было обращений и не стояло в конце выражений, подобных следующим: «да поможет нам Бог» или «попросим у Бога благодатной помощи, чтобы выполнить это», то трудно было бы признать такое изъяснение Писания за проповедь, предназначенную для слушателей. Если далее представляется какой-либо особенный случай, когда требуется живое слово, к нему приноровленное, например какое-либо празднество, воспоминание какого-либо важного события, или настает надобность обличать вторгающееся и распространяющееся заблуждение, восставать против грубых пороков, развращающих общество и оскорбляющих благочестивое чувство, постилла, следующая за рядом стихов текста той или другой изъясняемой библейской книги, является в этом случае недостаточной и от нее нужно уклоняться,

выступить на другой путь, чтобы сказать слово, приличное случаю и отвечающее требованию времени.

Ту односторонность, какая сразу заметна в гомилетической теории Лютера, старается восполнить теория ближайшего сотрудника Лютера в деле реформации – Меланхтона. Если Лютер хотел восстановить и ввести в проповедническую практику постиллу или аналитическую беседу, и ее своими советами и своим примером рекомендовал всем, обязанным вести дело церковного проповедничества, то Меланхтону приписывают²³ создание синтетической проповеди в лютеранстве. Эта синтетическая проповедь была если не прямой противоположностью постилле Лютера, отличавшейся простотой и безыскусственностью, то, во всяком случае, видом проповеди, отличным от нее и по исходной точке, и по методу раскрытия истины проповеднической, и по способу изложения. Она не связывала себя текстом Писания и не поставляла своей задачей изложение текста, а если и примыкала к слову Писания, то свободно брала и выводила из него предмет поучения, и его подвергала более или менее подробному исследованию, независимо от того текста, из которого выводилась определенная тема. Далее, если в беседе Лютера простота была главным законом, и для формальной стороны проповеди не было установлено никаких правил, а все здесь предоставлялось личному вдохновению и вкусу проповедника, то синтетическая проповедь имела вид более или менее искусственного произведения, и она подчинялась требованиям логической стройности и эстетического приличия: она считалась с теми законами, которыми определялись сущность и характер красноречия. К этой синтетической проповеди обращались служители церковного слова, когда какие-либо временные обстоятельства вызывали с их стороны живое слово, прямо отвечающее потребностям минуты, когда беседа, всецело погруженная в текст Писания, оказывалась чуждой всем видоизменяющимся явлениям движущейся современности. Меланхтон к теории, предписывающей законы синтетической проповеди, пришел не потому только, что видел односторонность аналитической беседы. Эта теория была

требованием его ума и образования: Меланхтон был ум методический, расположенный все формулировать и приводить в систему. Он был ученик Рейхлина, который высоко ценил ораторов классической древности и в своих сочинениях внушал уважение к классической литературе; в своем сочинении гомилетического характера «*Liber congestorum de arte praedicandi*» Рейхлин для уяснения законов церковного красноречия обращался к древним классическим риторам, и правила Аристотеля, Цицерона и Квинтилиана прилагал к церковным христианским поучениям. От него наследовал Меланхтон любовь и уважение к ораторам классической древности, и влияние классического красноречия невольно отражалось у него, когда ему приходилось говорить и писать о церковном красноречии.

Меланхтон не был проповедником и не хотел принимать на себя церковной должности, как ни побуждали его к этому Лютер и другие, близкие к нему, ценившие его ум и ученость. Не преподавал он и гомилетики; тогда еще не было этой науки в числе наук, преподаваемых в школах. Но он излагал риторику и диалектику, и этими чтениями, вместе с чтениями о богословских предметах, имел не мало влияния на проповедничество, касаясь часто условий церковного красноречия. При его авторитете его замечания выслушивались с особенным вниманием и имели большое значение и в науке, и в практике проповеднической. В своей риторике, которая издавалась несколько раз,²⁴ Меланхтон делает замечания и о проповедях, и часто приводит примеры из Писания и богословских книг. В построении своих правил он следует, главным образом, Цицерону и Квинтилиану, и к их сочинениям отсылает тех юношей, которые желали бы овладеть искусством красноречия.²⁵ Цицерон был любимым его автором; он читал в свое время, как профессор, об «Ораторе» Цицерона и разбирал его речь за Архию поэта. Уже поэтому можно судить, что в своих требованиях по отношению к красноречию, и, в частности, красноречию проповедническому, он не мог держаться одной теории с Лютером, настаивавшем более всего на простоте и безыскусственности слова. В посвящении своих риторических

Элементов юношам Альберту и Иоанну Рейфенштейнам он признает важность и великое значение красноречия и вместе великую трудность его, и потому советует им прилагать особенное старание к тому, чтобы овладеть этим искусством, и не довольствоваться одними его уроками, а читать других, в особенности, знаменитых древних риториков, и присоединять к этому долгие домашние упражнения, и только после серьезного и долговременного занятия этим искусством выступать на публичное поприще. Это искусство он считает нужным и полезным не только для толкования и защищения законов, для ведения судебных дел и для защиты государственных интересов, но и для распространения веры и опровержения ложных религиозных учений, т. е. как для светской области жизни, так и для церковно-религиозной,²⁶ и потому правила риторики, им излагаемые, имеют одинаковые требования как к светскому, так и к духовному красноречию. Красноречие, которому учит риторика, есть, по его определению, способность умно и красно (*sapienter et ornate*) говорить. Из пяти частей, на которые древние разделяли риторику, – об изобретении, расположении, изложении, памяти и произношении, – Меланхтон в своих Элементах риторики излагает правила только касательно первых трех; так как в них, по его словам, почти все искусство состоит; о памяти и произношении он не считает нужным говорить, – о памяти, потому что ей весьма мало помогает искусство, а о произношении, потому что оно ныне не то, какое было у древних; и что хорошо и чего нужно держаться при ораторском действовании и произношении, тому нужно учиться чрез подражание.²⁷ Правила свои Меланхтон часто объясняет примерами, имеющими отношение к религиозной или проповеднической области. В трактате о дидактическом роде речей (*de genere didascalico*), в пояснении методов раскрытия материи, он представляет, как по указанным им категориям (определения, разделения, причины, действия) можно проводить понятие добродетели, покаяния, веры.²⁸ Когда идет рассуждение у Меланхтона о показательном (*demonstrativo*) роде речей, в пример панегирика он приводит псалом 67-й: *Да воскреснет Бог и расточатся врази его...*, в

котором, по его указанию, описывается Христос, и подвергает его краткому риторическому разбору.²⁹ В рассуждении об общих местах (*de Locis communibus*), он берет примеры не только из Цицерона, но и из церковных проповедей, и ссылается на беседы Господа Иисуса Христа, – о преданиях фарисейских, и о покаянии, по поводу жестокости Пилата, смесившего кровь галилеян с жертвами их (Лк. 13:1–5)³⁰. В трактате об изложении, в частности, о тропах, есть особый отдел о четырех смыслах Священного Писания, – буквальном, тропологическом, аллегорическом и анагогическом, какие указывались в Писании богословами и проповедниками³¹ – поясненный разбором нескольких примеров, и заключающийся советом предпочитать всем смыслам смысл прямой и простой, согласный с контекстом речи и с обстоятельствами дела.

Гомилетическая теория Меланхтона, подчиняющая строение проповеди риторическим правилам и указывающая проповедникам на речи классических древних ораторов, как на образцы для подражания, в разные времена вызывала неодинаковые суждения. Авторитет Меланхтона в лютеранском обществе был очень велик, особенно в первые годы после отделения протестантов от римско-католической церкви, и ему подчинялись многие из проповедников протестантских. При господстве аналитической беседы Лютера, широко практиковалась и развивалась синтетическая проповедь, называемая Меланхтоновской, и синтетики (как называли в истории проповеди последователей Меланхтона) стояли рядом с аналитиками, и число первых скоро перевысило число последних. Арзаций Шофер, проповедник в Виртембергском герцогстве в самые первые годы после введения реформации, дает такой похвальный отзыв о методе Меланхтона (в введении к своему сочинению: *Enarrationes Evangeliorum Dominicalium*, 1544): «Филипп Меланхтон, украшенный всяким родом знаний, в своей диалектике показал нам метод, которому, как меркуриальному (Меркурий – бог красноречия по языческой мифологии) образцу следуют кандидаты богословия в объяснении священных тем».³² – В XVIII столетии панегиристом Меланхтона был Мосгейм, который обладал недюжинным

ораторским талантом, и считался в свое время величайшим оратором Германии, который, как и Меланхтон, был поклонником классического красноречия, и свои проповеди, отличавшиеся ораторским характером, издал под именем: *Heilige Beden*. В введении к гомилетике Мосгейма, изданной после его смерти,³³ представлена краткая история проповедничества и здесь в § 9 мы читаем: «Лютер не держался никакого искусства и не связывал себя никакими правилами, и его проповеди не похожи на наши теперешние проповеди. Но Филипп Меланхтон, который, вообще, был методической головой, хорошо видел, что такой способ не удобен ни для учителя, ни для слушателей. Он учил тому, как должно прилагать к духовному красноречию законы риторики и светского красноречия, и наставлял юношей, как они должны располагать и по правилам искусства строить свои публичные речи. Таким образом, от него идет наш теперешний способ проповедничества. Лютеру мы обязаны материями наших проповедей, а Меланхтону формой их. Поэтому в шестнадцатом столетии произошли две партии гомилетов, – *лютеране и меланхтониане*. Первые следовали Лютеру и проповедовали без порядка и раздельности. Последние проповедовали так, как мы теперь проповедуем, и располагали свои проповеди в порядке и по правилам искусства».³⁴

Разъясняя это общее положение § о методах проповедничества Лютера и Меланхтона, Мосгейм замечает, что «Меланхтон стоял за то, что красноречие (к которому решительно не хотел прибегать Лютер) нужно употреблять на кафедре, и проповедники так должны сочинять свои речи, как греки и римляне изготовляли свои. Поэтому он учил молодых людей, как они должны разбирать и изъяснять текст, как делить и построивать речи... Он показывал, что духовные речи должны иметь приступ, разделение, исследование и практическое приложение... Под влиянием двух великих мужей (Лютера и Меланхтона) в шестнадцатом столетии господствовала двоякая метода проповедничества. Считавшие себя последователями Лютера думали, что они тем более будут приближаться к своему учителю, чем будут беспорядочнее, и таких речей мы очень

много имеем из шестнадцатого столетия. А меланхтониане наблюдали порядок, и они получили перевес... Лютеровой методе проповедничества следовали те, которые от природы одарены были силой воображения, были полны жизни и огня. А философские головы считали за лучшее следовать проповеднической форме Меланхтона, и это в самом деле лучше».³⁵

Взгляд Мосгейма был господствующим в протестантской гомилетической литературе, и он повторялся у многих позднейших писателей, занимавшихся историко-гомилетическими вопросами. С Мосгеймом совершенно согласен Шмид, автор Руководства к популярному церковному красноречию, вышедшего в конце прошедшего столетия,³⁶ третья часть которого представляет очерк истории духовного красноречия и гомилетики. Но Шулер, автор «Истории изменений вкуса в проповеди, в особенности между протестантами в Германии», ограничивает его. Он не отрицает влияния Меланхтона на протестантское проповедничество, и признает его значительным в отношении к формальной стороне проповеди, но он не хочет признавать такой противоположности между лютеранской и меланхтоновской методой проповедничества, какая выставляется Мосгеймом, и считает суждение Мосгейма исторически не доказанным.³⁷

В новое время слышатся голоса, неблагоприятные для Меланхтона и той гомилетической методы, которая означает в истории его именем, и за которую Мосгейм воздает ему особенную честь. Выразителем таких отрицательных суждений о меланхтоновской гомилетической методе является Ахелис, профессор богословия в университете Марбургском, автор Практического богословия, вышедшего в 1890 году. Признавая, что книга Меланхтона о риторике и его рассуждение *de officiis concionatoris* 1535 г. имели большое влияние и нашли широкое распространение в евангелическом обществе, он сожалеет об этом и не расположен вместе с другими признать Меланхтона родоначальником евангелической или протестантской гомилетики. «Меланхтон (говорит он) дает риторику, а не гомилетику; ритор предлагает наставление проповеднику,

гуманист богослову, чтобы сделать из проповедника оратора, из богослова гуманиста на кафедре. Имя сочинителя и основанный на нем авторитет его риторики неблагоприятно действовали на развитие гомилетики; предание средних веков чрез него осталось господствующим чтобы подружиться с новой схоластикой».³⁸

Указанное Ахелисом опущение из вида особенностей церковной проповеди и смешение церковного красноречия с светским и проистекающее отсюда подчинение обоих видов красноречия одинаковым риторическим правилам составляет главный недостаток теории проповеднической, ведущей свое начало от Меланхтона. В ней совершенно преобладает риторический элемент, закрывающий гомилетическую сторону; так как правила, в ней раскрываемые, взяты с образцов классической древности, и служат видоизменением учения древних раторов, ничего не знавших о церковном красноречии и не предполагавших его существования.

2. Гомилетика Герарда Гиперия

(De formandis concionibus sacris, sev de interpretatione scripturarum populari. Libri II)

В истории гомилетики из писателей XVI века первое место принадлежит не Лютеру и Меланхтону, главным двигателям реформации, а Андрею Герарду Гиперию, профессору богословия в университете марбургском. Его гомилетическое руководство, вышедшее в первый раз в Марбурге в 1553 году под заглавием: «*De formandis concionibus sacris, sev de interpretatione scripturarum populari*», по своему составу и содержанию обладает многими характерными особенностями, весьма выгодно отличающими его от прежних средневековых гомилетик, и вместе с тем обнаруживает в авторе так много вкуса и понимания церковно-ораторского приличия, что его руководственные замечания можно рекомендовать и проповедникам наших времен. Его называют творцом научной гомилетики, ³⁹ освободившим гомилетику от уз риторики и возвысившим ее до степени самостоятельной богословской науки,⁴⁰ и от него новая гомилетика может вести свое начало.

Родовая фамилия Гиперия – Герард; Гиперием он назывался от места своей родины, города Ypern в Фландрии. Таким именем он подписывался в своих сочинениях, и оно осталось за ним в истории вместо фамильного прозвания.

Своим образованием он обязан парижскому университету, тогда главному святилищу науки, считавшему тысячами своих питомцев. Здесь он прослушал полный философский, а потом богословский курс. Знания, сообщаемые школьной наукой, он дополнял домашними самостоятельными занятиями, и в этих домашних занятиях первое место занимало у него чтение писаний отцов древней церкви, что благотельным образом отразилось в его дальнейших сочинениях и в частности в его гомилетике. В Париже особенным сочувствием его пользовались гуманисты, которые в значительном числе призваны были туда при Франциске в триязычную коллегию, основанную в 1529 году. Чрез них Гиперий знакомился с

древней литературой, сам усердно изучал древние языки, и от них он заимствовал критическое отношение к постановке богословской науки в том виде, какой она имела в средние века. Тридцати лет он занял кафедру богословия в университете марбургском (в 1542 году), и держал ее за собой более двадцати лет, до самой смерти, которая последовала в 1564 году. Обладая многосторонними знаниями и отличаясь даром преподавания, он с таким успехом излагал с кафедры экзегетическое, систематическое и практическое богословие, что о нем распространилась слава по всей Германии, и в университет марбургский со всех концов Германии во множестве стекались молодые люди, для получения образования. В то время, когда Гиперий выступил на учено-литературное поприще и преподавал уроки с кафедры, в протестантском обществе велись горячие споры. Лютеране полемизировали с пылкой ревностью, доходящей до фанатизма, не только с римско-католиками, но и сами с собой. В новооснованном Лютером церковном обществе появились разные партии, отличавшиеся одна от другой своеобразным пониманием того или другого частного пункта догматического учения. Эти партии с ненавистью относились одна к другой, и спорам между ними конца не предвиделось. Полемическое богословие при таком положении вещей являлось главным предметом в школах протестантских, и им занимались более, чем другими отраслями богословской науки. Гиперий был человек мирной натуры, и он скорбел о том направлении, какое принимала богословская наука в протестантстве, и по мере возможности старался умерить горячие споры, волновавшие умы, часто по вопросам маловажного значения. Сам он на кафедре раскрывал положительные начала богословского знания, не вдаваясь в полемику, и существенным недостатком прежних изложений христианского учения считал то, что излагавшие это учение пренебрегали историческими сведениями и не хотели обращаться к ним.

С именем Гиперия в учено-богословской литературе известно несколько сочинений, которые составились из его чтений, какие он держал в качестве профессора. Из них нашему

вниманию подлежит одна гомилетика, известная под заглавием: «De formandis concionibus sacris, sev de interpretatione scripturarum populari». Явилась она первоначально, как мы говорили выше, в 1553 году, а в 1562 году вышла в значительно увеличенном и распространенном виде. Первое издание повторялось несколько раз, даже было переведено на французский язык, и снабженное несколькими замечаниями и добавлениями одним римско-католическим богословом (Лоренцом Виллавинценцием) было выпущено в свет с его именем. Экземпляры первого издания гомилетики Гиперия (1553 г.), по отзывам ученых исследователей,⁴¹ чрезвычайно редки. Мы имеем таковой из библиотеки университета св. Владимира, и на нем, на первом пустом листе неизвестной рукой древнего ценителя написано: «*Libellus egregius et perrarus, uti cetera Hiperii, ex quibus vid. Vogt p. 358, qui vero hunc ignoravit*».

Книга написана, как объяснял Гиперий, в посвящении ее благосклонному читателю, по побуждению некоторых слушателей, вышедших из той школы, в которой Гиперий занимал кафедру профессора, т. е. марбургского университета. Призванные исполнять должность учителей в церкви, они просили своего бывшего профессора дать им какое-либо руководство для составления проповедей. «Я (говорит Гиперий) обыкновенно отсылал таких к чтению тех авторов, которые издали полезные и уважаемые сочинения, посвященные этому предмету. Но таким ответом не довольствовались многие мои приятели; они сильно настаивали предо мной, даже с прямым принуждением, чтобы я после других изложил свое суждение. Итак, уступая частым настоятельным просьбам некоторых, я кое-какие небольшие замечания о способе проповедания и о популярном толковании Писания записал на бумаге, но без порядка и нестройно, и в таком виде предложил их желавшим слышать мое суждение... Но не много спустя, я понял, что этим я не удовлетворил их: почему то самое изложил полнее...»¹¹

Принятая благоприятно при своем появлении и имевшая в XVI столетии не одно издание, гомилетика Гиперия в XVII столетии была почти совсем забыта, и о ней не говорили и к ней

не обращались и в первой половине XVIII века. Причина этого забвения заключалась в том, между прочим, что Гиперий по своим убеждениям принадлежал не к главной протестантской партии, возникшей из реформации, – лютеранской, а к реформатскому исповеданию. Ревнивые о чести своей партии, лютеранские богословы не хотели воздавать должного умным писателям, не стоявшим с ними в одном лагере. Восстановление авторитета Гиперия и признание важного значения за его гомилетическим руководством последовало уже в последних десятилетиях прошлого столетия. Известные историки Штрекк и Вагниц, издавшие в 1781 году не первую краткую, а распространенную гомилетику Гиперия (1562 г.), выставили на вид забытые его достоинства в гомилетической области, и с тех пор у всех немецких писателей, ⁴² при обозрении трудов предшествующих поколений по части гомилетики, имя Гиперия ставится высоко, как имя одного из лучших представителей этой науки.

Гомилетика Гиперия имеет оригинальный характер. В ее построении меньше зависимости от риторических систем, которым более или менее подчинялись прежние гомилетические руководства. В ней преобладает богословский или специально-гомилетический элемент пред риторическим, и гомилетика в том виде, какой дал ей Гиперий, является больше богословской наукой, чем словесной или риторической. В этом состоит новость постановки гомилетической науки, и вместе главная заслуга, которая дает Гиперию почетное место в ряду других представителей науки о проповедничестве.

Гиперий сознает, что у проповедника в его обязанностях и деятельности весьма много общего с оратором. Деятельность оратора определяется принятыми в риториках терминами: изобретение, расположение, изложение, память и произношение. Те же самые обязанности или виды деятельности и у проповедника. Равным образом имеют отношение к проповеднической деятельности и другие риторические трактаты, – о целях ораторства: учить, нравиться, трогать, – о трех родах слога, об искусстве разнообразить и украшать речь посредством тропов и фигур, как это показал

блаж. Августин в своей «Христианской науке». Знание всего риторического учения нужно и полезно для проповедника, как это видим на примерах св. Златоуста, св. Василия Великого, св. Григория Назианзина и других. Но наш автор не считает нужным излагать в своей гомилетике то, о чем распространяются риторы. Все, что нужно знать проповеднику касательно расположения, изложения и памяти, все это подробно изложено в трактатах раторов, и пусть проповедники к ним обращаются для изучения этих частей. Произношение совершенно иное ныне, чем было в старину: в церкви нужно соблюдать при произношении больше приличия и важности, чем на форуме, и потому у светских раторов проповеднику нет нужды учиться произношению. Но Гиперий, несмотря на то, не вводит в свою гомилетику особого трактата о произношении, но рекомендует проповедникам практически учиться искусству произношения, советуя проповеднику подражать тем учителям, которые прекрасно произносят и действуют на кафедре, и этим снискали себе славу у своих соплеменников. Главное внимание Гиперий обращает на изобретение: в этом пункте, по его указанию, проповедник более всего должен трудиться, и этим он отличается от оратора. Потому, когда светская риторика учит тому, как нужно составлять речь и действовать оратору, гомилетика излагает то, что проповедник должен предлагать народу: там форма – главное, и здесь материя.⁴³ И виды речей или проповедей Гиперий указывает не те, какие обычно выставляла и выставляет риторика. Обыкновенно риторика разделяла красноречие на три рода: красноречие показательное или панегирическое, совещательное и судебное. Эти же роды речей указывала гомилетика и в духовном красноречии, находя здесь подобие и судебного красноречия, едва ли уместного на церковной кафедре, что однако допустил в своем гомилетическом трактате и наш Феофан Прокопович. Гиперий взял новое начало деления церковного красноречия на роды; именно в основание деления он положил изречение Апостола Павла во втором послании к Тимофею: *всяко писание богодухновенно и полезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже в правде* (2Тим. 3:16), с

присовокуплением текста из послания к римлянам: *елика преднаписана быша, в наше наказание преднаписашася, да терпением и утешением писаний упование имамы* (Рим. 15:4), и указал пять родов проповедей, – род *учительный* (doctrinale или διδασκαλικόν) *обличительный* (redargutivum или ελεγχτικόν) *наставительный* или *воспитательный* (institutivum или παιδευτικόν) – употребив такое название для третьего рода проповеди, неупотребительное в научной терминологии, Гиперий оговаривается, что он считает позволительным в своей специальности пользоваться словами апостола, хорошо выражающими дело, – *исправительный* (correctorium или ἐπανορθωτικόν) и *утешительный* (consolatorium – παρακλητικόν или παραμυθητικόν). Гиперий первый ввел такое разделение церковного красноречия на роды, и сам чувствовал, что это необычное деление многим покажется странным и может вызвать против себя возражения. Потому, еще в посвящении своей книги благосклонному читателю, он оправдывает себя в допущенной им новости, ссылаясь на то, что в этом случае он имел руководителем своим св. Апостола Павла, которого можно считать, по его словам, корифеем всех проповедников, и выражает уверенность, что благочестивые и ученые люди не скажут, что он сделал то неправильно. Деление это, хотя не сделалось общепринятым, но после Гиперия не редко повторялось в последующих сочинениях гомилетического содержания, и оно удержалось, между прочим, в нашей *Книге о должностях пресвитеров приходских*.

Далее, творение Гиперия отличается тем, что свидетельствует о чистом гомилетическом вкусе своего автора и наполнено светлыми суждениями о предметах и вопросах, входящих в круг науки о проповедничестве. Оригинальной и весьма выгодной чертой в нем является то, что он указывает на прекрасные образцы проповеднического слова, на их примере основывает свои правила, и к ним отсылает желающих научиться полезному и плодотворному способу действия на церковной кафедре. Эти образцы он представляет в библейских речах, – пророков, апостолов и самого Господа Иисуса Христа, и в творениях святых отцов древней церкви, –

Златоуста, Василия Великого, Григория Назианзина и других. Где нужно ему подтвердить свои правила и советы примером, он всегда обращается к речам и творениям тех, кого считает высшими и безупречными представителями церковного или священно-религиозного красноречия. Особенно он рекомендует вниманию молодых проповедников св. Иоанна Златоуста и выражает желание, чтобы они непрестанно, день и ночь, читали и перечитывали его беседы. Ни у кого, как у св. Златоуста, нельзя научиться говорить ясно, просто, популярно, и вместе учено, умно, вполне прилично и важно.⁴⁴ Вообще к древним отцам обращается Григорий, как наставник проповедничества, и склоняет внимание других, имеющих в виду проповедническое служение, потому что у древних отцов находит больше знания или священной эрудиции, чем у позднейших проповедников, больше горячей ревности о спасении людей, и более обильное проявление в их слове вспомоществующей силы Св. Духа.⁴⁵

Войдем в более подробное рассмотрение сочинений Гиперия. Книга его, по своему достоинству и по практической годности и меткости своих замечаний, заслуживает внимательного рассмотрения.

Свое сочинение о составлении проповедей Гиперий разделил на две части: в первой части он излагает правила, касающиеся проповеди вообще, а во второй разбирает роды проповедей и указывает, что нужно наблюдать по отношению к каждому роду проповедей в отдельности.

Приступая к уяснению того, что должен делать и соблюдать проповедник, при исполнении своего долга, Гиперий в начале книги считает нужным кратко показать высокое значение должности проповедника. Между всеми церковными должностями она самая важная и самая достойная, говорит наш автор. В проповедовании слова Божия состоит главное служение апостольское. Господь, пред отшествием с земли, дал ученикам своим повеление идти и учить все народы. *Шедше в мир весь, проповедите Евангелие всей твари (Мк. 16:15)*. Долг учить ставится Спасителем на первом плане, сравнительно с долгом крещения или совершения таинств. Потому и Апостол учение считает делом, принадлежащим апостольскому чину, и

его считает своей обязанностью, предоставляя другим другие дела. *Не посла бо мене Христос (говорит он) крестити, но благовестити (1Кор. 1:17)*. И нет другого более верного признака, которым истинная церковь отличается от ложной, как чистое и здоровое учение; так как и еретики в своих собраниях отправляют богослужение, а чистого учения не имеют. Апостол Павел вменяет себе в особенную честь, что он служил Богу духом в *благовествовании Сына Его (Рим. 1:9)*. Потому ищущие служения проповеднического, согласно указанию Апостолов, ищут доброго и высокого дела, и хорошо упражнявшиеся в нем должны *быть всеми любимы и почитаемы (1Тим. 3:1)*. *Прилежащие добре пресвитеры сугубыя чести да сподобляются, паче же труждающиеся в слове и учении (1Тим. 5:17)*.

После указания высокой важности проповеднического дела и служения Гиперий (во второй главе первой книги) выставляет главные требования, которым должен удовлетворять принимающий проповедническое служение, – разъясняет, чем он должен обладать для того, чтобы быть достойным своего служения и с успехом вести его. Три требования предъявляет проповеднику наш автор: от него требуется ученость или достаточные познания, чистота жизни и дар сообщения учения или способность говорить сильно и убедительно. Определяя познания, необходимые для проповедника, Гиперий не ограничивает их одной богословской ученостью, а требует от него знания и светских, гуманитарных наук, знания языков, даже сведений в праве гражданском и делах политических. Заметно у него в этом пункте влияние гомиластики Эразма: только он говорит об образовании и знаниях проповедника более коротко, чем Эразм, и старается подтвердить законность своего положения примерами и изречениями библейскими, чего нет у Эразма. Второе требование – требование чистоты жизни – не новое требование у Гиперия: излагая это *требование*, Гиперий говорит согласно с другими гомилами, прежде его излагавшими правила касательно проповедника и проповеди, начиная с Августина. Добрая жизнь проповедника, по словам Гиперия, есть как бы печать, которой утверждается пред

слушателями здоровое учение. Но он считает нужным ограничить это требование, в существе дела совершенно законное и справедливое; потому что не везде и не во всякое время можно иметь таких проповедников, которые были бы известны святостью жизни, и которых бы жизнь столько же назидала, сколько и слово. Все мы рождаемся в беззакониях, и человеческая природа удобопреклонна ко злу. Потому пусть проповедниками являются, если не святые и вполне безупречные по жизни, то по крайней мере люди доброго направления, держащиеся здорового учения и не зараженные никакими нечестивыми или еретическими *мнениями*. Апостол находит добрым и благодарить Бога, когда проповедуют Христа, по какому бы это побуждению ни было, и каковы бы ни были те лица, которые проповедуют чистое учение (Фил. 1:14–18). Третье требование – требование духа и силы в учении. Это требование не имеет полной определенности. Дух и сила в учении – это не то, что дар красноречия, которым отличаются светские ораторы. Это некая особенная способность излагать здоровое учение, трогать и увлекать души. Эту способность можно означать словом помазание, и сам Гиперий, чувствуя, что особенность этого требования трудно означить одним точным словом, для выражения того, что нужно разуметь под свойством проповедника, здесь указываемым, употребляет разные выражения, заимствуя их из Священного Писания. Этот дар (говорит он) в Писании называется то словом δύναμις; – сила, власть, с какой учил Господь Иисус Христос (Мф. 7:29. Мк. 1:22. Лк. 4:32), то словом παρρησία – смелость, дерзновение (Деян. 4:13), то словом ἐξουσία – могущество, то словом πνεύμα – дух (Деян. 4:8), то ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως – явление духа и силы (1Кор. 11:4). Дух или сила в учении зависит не столько от естественных способностей человека, сколько от благодати, даруемой от Бога. Потому нужно просить этой благодати у Бога. Дар учения, сообщаемый Богом, умножается частой молитвой, а питается и сохраняется горячей ревностью о спасении братии.

Цель, которую всегда должен иметь в виду проповедник, – спасение людей и примирение их с Богом. К этой цели всецело

должен быть направлен весь труд его, и слово его должно быть не чем иным, как словом спасения или словом о спасении (гл. 3).

Главное и первое внимание Гиперий рекомендует проповеднику обращать на материю проповеди, и с определения свойств материи, пригодной для церковной кафедры, он начинает подробное изложение гомилетических законов. Материю для проповеди Гиперий советует избирать 1) полезную, 2) легкую и 3) необходимую. Конечно, весьма полезно все учение евангельское; но из него то в особенности нужно предлагать народу, чем питается вера, чем побуждаются люди к любви и добрым делам, и чем утверждается наша надежда. Нужно брать во внимание всего человека, как внутреннего, так и внешнего, и говорить не только о делах и обязанностях жизни настоящей, но и об ожидании жизни будущей. Ибо чрез познание и правильное употребление сих вещей человек делается совершенным и готовится себе вечное блаженство. Гиперий при этом подробно перечисляет пункты, обнимаемые понятием веры, любви и надежды, – конечно, не все (кто все их в порядке перечислит?), – а только такие, которые особенно полно изъяснены пророками, Господом Иисусом Христом и апостолами, которые с особенной пользой могут быть предлагаемы народу, о которых всегда благовременно говорить и о которых учителя народа никогда не могут любомудрствовать до пресыщения.

Второе требование Гиперия по отношению к материи, годной для церковной кафедры, состоит в том, чтобы она была легкая, понятная для всех. Слушателями проповедника являются большей частью люди простые, неученые, а если между ними попадают люди образованные, то и из них мало сведущих в божественных вещах. Потому напрасно предлагать в проповеди то, чего никто не понимает, или поймут очень и очень немногие. И от рассуждения о вещах трудных скорее можно бояться опасности, чем ожидать пользы. Апостол Павел поэтому очень часто увещевает своих учеников избегать суесловов и прекословов лжеименного разума и всякого учения, которое не ведет к благочестию (1Тим. 1:4; 6:4, 20; 2Тим. 11:14,

16–17, 23. Тит. 1:10–11), и уклоняться от всего того в учении, что делает людей надменными и более надлежащего пытливыми, что рождает споры и никого не назидает. Нужно остерегаться поднимать в проповеди праздные вопросы и приводить утонченные рассуждения.

В-третьих, Гиперий советует проповедникам излагать материю *необходимую*. Необходимой материей он называет ту, которая прилична месту и времени, и которая требуется состоянием и духовными нуждами народа, для которого проповедник является учителем. Множество богословских предметов весьма полезных по своему существу, но не все их благовременно изъяснять в том или другом месте, в то или другое время. У иных народов одни пороки, а у других другие; в одном городе господствуют такие заблуждения, какие в другом почти неизвестны. В одном месте поднимаются религиозные споры, а в другом все спокойно. Часто случаются разные обстоятельства, о которых или по поводу которых проповеднику нужно говорить речи известного рода, приспособленные к обстоятельствам, например, во время голода, моровой язвы, войны, града, неблагорастворения воздуха, смятения или другой какой-либо опасности. Долг проповедника в таких случаях утешать народ, приводить к сознанию греха, возбуждать к молитвенному испрошению милосердия Божия. Одним словом, как различны состояния и случаи в обществах человеческих, так различны должны быть и проповеди, и уже самая необходимость предписывает проповеднику пользоваться тем или другим родом речи, раскрывать ту или другую материю в назидание народа.

Особенную осторожность должен иметь проповедник и особенную заботливость прилагать к тому, чтобы в своих проповедях не сказать чего-либо не точного, не твердого, не согласного с здравым учением, извлеченным из Священного Писания и из достойных толкователей веры и принятым церковью за образец веры в символах.

За общим определением свойств проповеднической материи Гиперий излагает некоторые правила о форме и частях проповеди.

Касательно формы проповеди он требует 1) чтобы проповедь была кратка: это нужно для того, чтобы народ бодро, без скуки и утомления слушал речь проповедника, и легче удержал в памяти слышанное; можно и в немногих словах сказать много полезного. 2) Проповедь должна быть изложена ясно и вразумительно. Вполне ясно и вразумительно может говорить тот, кто прекрасно владеет народным языком. Для приобретения такой способности рекомендуется имеющим в виду проповедническое служение слушать проповеди церковных ораторов, отличающихся талантом и умением говорить народу вполне понятно для него, – и читать книги, писанными людьми, владевшими даром популярного изложения. Этим талантом всех превосходит св. Иоанн Златоуст, и потому Гиперий желает, чтобы молодые проповедники никогда не выпускали из рук его книг, и день и ночь читали их, чтобы достигнуть, если то возможно, того достоинства речи ясной, популярной и вразумительной, каким в совершенстве владел св. Иоанн Златоуст, не напрасно названный этим именем. 3) Проповедь должна состоять из законных частей, т. е. в ней должен быть соблюдаем порядок расположения и изложения мыслей. И в письме, которое адресуется одному лицу, и в котором говорится о домашних делах, по возможности, соблюдается порядок изложения. Тем более это необходимо в проповеди, в которой предлагается учение о предметах самых важных и высоких, и которая говорится пред большим собранием народа.

Частей проповеди у Гиперия указывается семь: чтение Писания, призывание, приступ, предложение или разделение, доказательство или исследование, опровержение, заключение.

Чтение Священного Писания предшествовало проповеди и непосредственно соединялось с ней в древней церкви. Писание или известный отдел его читал чтец, особо поставляемый в церкви для совершения чтения при богослужении, и тотчас после него другой кто-либо, ученый и облеченный особным полномочием, восходил на кафедру и изъяснял то, что прежде было прочитано. Этот обычай заимствован был из синагоги иудейской. О порядках синагоги иудейской, нашедших

отражение в практике христианской церкви, мы читаем в Деяниях апостольских (Деян. 13:14–15), где говорится, что когда Павел и бывшие с ним в Антиохии Писидийской в субботу вошли в синагогу, то по чтении закона и пророков начальники синагоги послали сказать им: *мужие братие, аще есть слово в вас утешения к людям, глаголите*, и в Евангелии Луки, который, говоря о посещении Спасителем в день субботний синагоги назаретской, замечает, что Ему дали книгу пророка Исайи, и Он, прочитав найденное Им место, тотчас же, согнув книгу и отдав служителю, сел и начал разъяснять чтение, к великому изумлению всех присутствующих в синагоге (Лк. 4:16–22). Но чтение Писания или отдела из него, хотя было в обычае в древней церкви, не было ненарушимым законом. Были проповеди, говоримые по случаю и не состоявшие в изъяснении Писания. Таким проповедям не предшествовало чтение Писания, а проповедник брал из Писания только несколько слов или выводил из него тему, а иногда начинал слово, не приводя никакого места из Писания. Примеров подобного рода проповедей много у древних отцов церкви, – св. Григория Назианзина, св. Иоанна Златоуста, св. Василия Великого и других.

Заслуживает внимания замечание Гиперия о том, в каком переводе или на каком языке приводить в проповеди слова Священного Писания. Он требует, чтобы проповедник, когда ему нужно употребить слова Писания, пользовался при этом тем текстом или переводом, какой наиболее известен народу и освящен церковным употреблением. Приведение слов Писания в переводе, отступающем от освященного употреблением текста, будет иметь значение комментария, а не подлинных выражений богодухновенного писателя. Благочестивый слух многих может оскорбиться, когда священные слова, взятые из Библии, произносятся пред ними с церковной кафедры не в той форме и внешней оболочке, в какой они привыкли слышать и читать их. Спиридон, епископ кипрский, в присутствии многих епископов и в виду всего народа, с сильным укором обратился к епископу Трифиллию за то, что тот осмелился в тексте Евангелия: возьми одр свой – τήν χλίνην вместо слов χλινής

употребить другое слово, которое казалось ему благозвучнее. «Ужели ты (сказал Спиридон) лучше того, который сказал: τὴν χλίην, когда стыдишься пользоваться Его словами». ⁴⁶ И Августин сообщает в письме к Иерониму об одном епископе в Африке, что когда он прочитал место из книги пророка Ионы не так, как оно читалось в тексте, тогда употреблявшимся в церкви, то подвергнулся опасности от негодования возбужденного народа, оскорбленного изменением текста, и едва не прогнан был с кафедры, и был бы прогнан, если бы не обещался впредь быть осторожнее и не позволять себе отступлений от общепринятого текста священных книг.

Противно этому правилу, имеющему свои твердые основания, у нас поступают те, которые позволяют себе в церкви в проповеди приводить тексты из Священного Писания в русском наречии, снимая с них оболочку церковно-богослужебного языка. Наш народ привык слышать слово Божие на церковно-славянском языке, на каком оно неотступно читается при богослужении, и отступление от принятого церковно-богослужебного славянского языка, когда оно встречается в проповедях, произносимых с церковной кафедры, неприятно режет и оскорбляет благочестивый слух многих. И это не есть следствие слепой безотчетной привязанности к утвердившемуся обычаю, а выражение чистого вкуса и благоговейного настроения души. То благоговейное уважение к священному слову Библии, каким должен быть преисполнен каждый, видящий в нем не простое выражение мысли человеческой, требует, чтобы и внешней формой это священное слово отличено было от нашего обыкновенного будничного языка. И когда оно произносится на языке церковно-богослужебном, этим не только соблюдается церковное приличие, но вместе с тем тогда чувствуется всеми, что это именно слово Божие, отличное от слова человеческого. А когда вы произносите библейские тексты на языке обыкновенном, употребляемом в домашнем обиходе, как-то значительно умаляется священная важность слова Божия, и библейский текст, принимая обыденную форму, из слова возвышенно-церковного нисходит в разряд слова будничного, служащего

простым выражением нашей мысли, и уже в нем не тот вес его и не та сила. Церковно-богослужебный язык для слова Божия в проповеди то же, что священные одежды и облачения совершающих богослужение. Странно и неприлично было бы, если бы совершители богослужебных действий являлись в обыкновенном облачении, в каком они являются пред людьми в домашнем быту и на улицах. То же самое должно чувствоваться, когда мы не хотим являть слово Божие в церковной проповеди в присвоенном ему облачении священно-богослужебного языка. Когда мы в рукописях приводим тексты из Писания, в доказательство или разъяснение своих мыслей мы подчеркиваем их, и тем отличаем их от наших собственных слов и рассуждений и мнений авторитетных людей. Когда печатаем свои сочинения и проповеди, для отличения библейских мест от нашего собственного текста употребляем особый курсивный шрифт. Пусть же и при произношении проповеди библейские места, в ней приводимые, будут отличены от нашего собственного разглагольствования тем особым величавым церковным языком, на каком Церковь предлагает слово Божие для народа при богослужении. И, несомненно, народ с большим вниманием и покорностью примет тогда свидетельство из слова Божия, когда и внешней формой оно будет отличаться от обыкновенного течения нашей простой или литературной речи. Пусть русский текст при передаче слова Божия будет иметь значение комментария и употребляется тогда, когда известное библейское место темно и невразумительно в церковно-славянском переводе.

Призывание в нынешней проповеднической практике не является необходимой частью или принадлежностью проповеди, и у нас употребляется оно весьма редко. Но в проповедях схоластического периода оно служило необходимой частью, в которой проповедник испрашивал себе у Бога, иногда у Божией Матери и святых, помощи свыше для достойного совершения служения церковного слова, а вместе с тем часто и слушателям испрашивал благодатного вспомоществования для лучшего усвоения святого учения, предлагаемого в проповеди. Гиперий удерживает эту часть, и законность ее доказывает

примером апостолов и некоторых из древних отцов. Так, по свидетельству Деяний апостольских, апостолы молились Господу, чтобы Он дал им силу со *всяким дерзновением глаголати слово* Его (Деян. 4:29). Блаж. Августин в «Христианской науке» предписывает проповеднику: «пусть он, молясь за себя и за слушателей, сделается прежде молитвенником, чем проповедником. И в ту самую минуту, когда выходит на кафедру, прежде нежели отверзет уста свои, пусть он вознесет жаждущую душу свою к Богу, да по благодати Его отрыгнет то, чем сам напоен, и да излиет от полноты своей».⁴⁷ Призывание, если оно введено и удерживается обычаем церковным, по предписанию Гиперия, должно быть кратко и благоговейно прилично, и состоять в испрошении помощи Святого Духа проповеднику и слушателям.

Приступы в проповедях бывают чрезвычайно разнообразны и проповеднику здесь предоставляется полная свобода располагать свою речь, так или иначе. В других родах красноречия приступ своей целью поставляет то, чтобы слушателей сделать более внимательными и благосклонными. А здесь, в проповедях, материи, о которых говорится, сами по себе располагают слушателей к вниманию; да и приходящие в храм приходят с готовым расположением выслушать святое учение, здесь предлагаемое. Потому в проповеди приступ можно и опускать, а прямо начинать с предложения или разделения, как это и делает св. Златоуст в проповеди о трех отроках. Касательно содержания и состава приступов Гиперий не представляет подробных правил, но предпочитает на примерах показать, чем можно наполнять вступительную часть проповеди. Эти примеры берутся им главным образом из проповедей Златоуста, и частью из проповедей Григория Назианзина и Василия Великого.

После приступа Гиперий делает замечания о предложении и разделении. Предложение и разделение составляют одну нераздельную часть. Если вся проповедь посвящена только одному предмету, то все содержание проповеди обнимается и указывается одним предложением или темой. А если речь будет о нескольких пунктах, то присоединяется разделение,

указывающее все те члены, о которых будет речь впереди. Всякое разделение должно быть кратко, логично и ясно, то есть, в нем не должно быть много членов (редко более трех); далее члены в порядке должны указываться такие, каких требует природа обсуждаемых предметов, и, наконец, они все должны быть выражены словами совершенно прозрачными и вразумительными. Разделение, внося порядок в расположение частей, в то же самое время помогает и памяти как самого проповедника, при раскрытии известного учения, так и слушателей, при усвоении ими предлагаемого им проповедником.

За вводными частями, прежде указанными, следует главная часть, в которой раскрывается и доказывается избранная и намеченная материя. Она обыкновенно называется исследованием, а у Гиперия означается именем «Confirmatio» – утверждение или доказательство.

Касательно этой части, по замечанию Гиперия, нельзя дать одного и простого правила. Как различны роды проповедей, так различны доказательства, приводимые в проповедях. Иное годится для утешения, другое для утверждения догмата, третье для увещания слушателей и побуждения их к какому-либо полезному делу. И в одной и той же проповеди, по различию мест или частей, необходимо разнообразие в приведении доказательств. Когда возьмешь какое-либо место для изъяснения или изберешь тему, смотри, раскрывай эту тему так, чтобы твое раскрытие наиболее отвечало настоящему положению вещей. В постановке темы и в развитии ее нужно приспособляться к обстоятельствам времени, к нравам, настроению и состоянию слушателей. Иначе нужно говорить пред придворными и властями, иначе пред знатыми и богатыми, иначе пред военными, иначе пред представителями высшей школы, иначе пред ремесленниками, иначе пред земледельцами. Немалое искусство требуется при изложении христианского учения для того, чтобы говорить приспособительно к тому или другому роду слушателей. Далее, рекомендуется, при изъяснении какого-либо места Писания или раскрытии предмета, по примеру Златоуста и других отцов,

сначала показать сущность всего дела, а потом входить в подробности. Что касается порядка доказательств, то некоторые риторы предписывали на первом и последнем месте ставить более сильные доказательства, а в середине менее сильные; но святые отцы в этом отношении пользовались большой свободой, и, смотря по качеству дела, различно располагали свои доказательства, поэтому Гиперий не считает нужным постановлять по этому вопросу определенное правило, а советует только не приводить доказательств без рассуждения. – Для уяснения предмета могут быть приводимы сравнения и примеры. У Златоуста немного найдешь проповедей, в которых бы не было многих сравнений, и они встречаются у него в каждой части проповеди. В этом отношении едва ли кто с ним может сравниться. И речи пророков и Господа Иисуса Христа изобилуют частыми сравнениями и украшаются притчами. Примеры для проповеди наиболее годны те, которые заимствуются из священных книг: к ним нужно обращаться потому, что простой народ легко понимает и с удовольствием слушает их. – После доказательств и примеров, заимствованных из Писания, можно иногда, для убеждения слушателей, приводить свидетельства и из внешних, т. е. из сочинений философов и других светских писателей, – можно пользоваться пособием внешней, чуждой религии, науки. Чтобы не показался кому-либо подозрительным и неуместным такой совет, Гиперий старается подкрепить его примерами священных лиц. Сам Господь Иисус Христос, говоря о провидении Божиим, нас охраняющему, указывает на сено сельное, на лилию, на воробьев (Мф. 6:36–30). Апостол Павел, утверждая догмат о воскресении, указывает на зерно, брошенное в землю, и потом получающее новую форму (1Кор. 15:36–38). Тот же апостол в речи, сказанной в афинском ареопаге, привел полустиише из поэта Арата (Деян. 17:28), в первом послании к коринфянам привел стих из Менандра (1Кор. 15:33), а в послании к Титу другой стих из Епименида (Тит. 1:12). Равным образом и отцы пользовались свидетельствами внешних, сведениями, заимствованными у светской мудрости, как, например, Златоуст в одном слове об избежании клятв говорит: после того, как не

мог я убедить вас от писания, я хочу – увещевать вас от внешних. Но допуская в проповеди приведение свидетельств от внешних, чуждых религии и писателей, Гиперий делает ограничение этого правила. Он говорит, что приводить такие свидетельства нужно с большой осторожностью и редко, – именно тогда, когда нужно убеждать людей упорных, и когда для побеждения их упорства и неверия можно с пользой указывать на людей, не знающих божественных вещей, которые своими свидетельствами могут пристыдить упорное невежество или неверие. – В середине проповеди можно делать краткие отступления, для обличения пороков или для возбуждения слушателей к добродетели. Такие отступления хороши тогда, когда вызываются течением речи и являются как бы не преднамеренными. В заключение всего, когда исчерпаны все доказательства, можно действовать на страсти, и тогда у слушателей получается более сильное впечатление от всего сказанного.

Особой частью в гомилетике Гиперия ставится опровержение (*confutatio*). Но оно не есть непременная часть каждой проповеди. А к нему нужно обращаться тогда, когда само дело требует, чтобы мы разобрали и опровергли те возражения, какие противники выставляют против нашего положения, и в этом случае лучше следовать обычаю ораторов, а не диалектиков, и опровергать противников кратко, основаниями ясными, вполне отвечающими пониманию слушателей. И не нужно опровержения все комкать в одно место, но рассеивать их по различным частям проповеди. Иногда, впрочем, по требованию обстоятельств нужно бывает всю проповедь направлять или к опровержению ложного учения, или к искоренению суеверия, или к уничтожению какого-либо дурного обычая: в таком случае и прилично и необходимо собирать все, что может вести к истреблению того зла, против которого вынужден ратовать проповедник: – при опровержении проповедник может пользоваться всем, что предписано ораторами касательно полемики. Но в проповедническом опровержении не должно быть ничего софистического, не должно быть хитрой диалектической утонченности и

адвокатских изворотов, и проповеднику должно быть чуждо стремление осмеять противника. Не должно давать ни малейшего повода к подозрению, что проповедник хочет шутить или обойти противника. Церковное прение может облачаться и украшаться только истиной и простотой. Некоторые при опровержениях слишком горячатся и, увлеченные гневом, позволяют себе ругательства и даже проклятия. Таких нужно увещевать, чтобы они излишества своей горячей речи старались умерять уздой любви. Обличение и резкое не так оскорбляет, если заметно, что оно происходит от любви.

В заключении, – последней части проповеди, – делается краткое повторение сказанного прежде, в особенности каких-либо наиболее сильных доказательств; а иногда оно примыкает к одному последнему отделу проповеди, и из него выводит соответственное применение к слушателям. Если проповедь посвящена какому-либо важному делу, требуемому состоянием церкви, тогда в заключении уместны патетические места, которыми, действуя на страсти, можно побуждать людей к снисканию какой-либо добродетели или к уклонению от какой-либо опасности или зла. Но встречаются, – и очень часто, – в заключениях увещания или порицания, не имеющие непосредственной связи с изложенным в проповеди. Такие заключения мы видим во многих проповедях Златоуста. Так в 19-й беседе на книгу Бытия он, после изъяснения Писания, в заключении дает увещание, в котором осуждает скупость и умоляет всех помогать бедным и уделять им щедрую милостыню. В другой беседе, где он раскрывал бесконечное милосердие Божие к роду человеческому, после разъяснения этой истины, он увещевает слушателей с пользой проводить остальное время четьредесятницы и стараться воздерживаться не только от пищи, но еще гораздо более от грехов и злодеяний. Весьма часто он заключает свои беседы просьбой и заклинанием, обращенными к слушателям, чтобы они хранили предложенное им спасительное учение, – пришедши домой повторяли его, передавали и разъясняли его другим и, наконец, обращали его к исправлению своей жизни.

В древних риториках видное место занимал отдел о страстях, и древние риторы предписывали ораторам не только действовать на ум, но и возбуждать страсти, т. е. стараться тронуть сердце и чувство слушателей; без этого речь оратора будет холодной и малодейственной. Гиперий считает это необходимым и для проповедника, и у него в гомилетике есть особая глава (XVI первой книги) о возбуждении страстей (*de movendis affectibus*). По его указанию, проповедник не последнее старание должен прилагать к тому, чтобы действовать на страсти, и все ученые признают, что ни в чем он так не нуждается, как именно в этой одной способности. Кто в храме учит так, как профессора в школах, тот не может производить великих духовных плодов, и весьма немногие или даже никто такими проповедями не может быть доводим до раскаяния и исправления жизни. Потому, кто принимает на себя долг учения в церкви, тот должен дни и ночи трудиться над тем, чтобы приобрести себе дар говорить не для рассудка только, но и для сердца.

В рассуждении о возбуждении страстей Гиперий дает ответы на три поставленные им вопроса: 1) какие аффекты прилично возбуждать проповеднику? – 2) где, в какой части проповеди? – и 3) наконец, чем можно производить требуемые аффекты?

В риторических руководствах указываются четыре главные страсти, какие может возбуждать оратор: радость, надежда, страх, скорбь. Каждая из этих главных страстей имеет свои частнейшие виды. Когда какой аффект нужно произвести или на какую страсть нужно подействовать, – это должен решать собственный такт проповедника, по соображению с содержанием проповеди и состоянием слушателей. Положим, ты замечаешь, что люди, являющиеся твоими слушателями, преданы роскоши и пьянству, и ты объясняешь место Писания, где говорится о трезвости и воздержании, или против роскоши, на этом ты можешь дольше остановиться, и в увещании слушателям или обличении их будешь стараться подействовать на их сердце, чтобы побудить их хранить трезвость или отвращаться излишней роскоши. Или где многих из народа

гнетет бедность, и они, при дороговизне хлеба, не в состоянии достать себе пропитание, и к тому же, может быть, страдают от холода, – там всеми нервами нужно стараться действовать на чувство любви и сострадания, и людей, владеющих достатком, побуждать к благотворительности и милосердию к бедным...

К патетике, к возбуждению страстей можно обращаться не в одной какой-либо части проповеди, не в исследовании только, но и в приступе и в заключении, и ее тогда только, когда приходит к концу обсуждение предмета, но всюду, где по ходу речи покажется удобным и полезным тронуть их души. Проповеднику в этом отношении предоставлена большая свобода, чем оратору, как и во многом другом. Ибо проповедник повелевает, приказывает, строго журит и обличает, угрожает, как судья, изрекает приговоры; а оратор ничего такого себе не может позволить, но иногда должен льстить судьям и унижаться пред трибунами.

Чтобы произвести в слушателях известный аффект, проповедник прежде всего сам должен быть в этом аффекте, – чтобы возбудить в их сердцах то или другое чувство, проповеднику самому нужно одушевиться этим чувством. Когда известное чувство волнует душу проповедника, оно дает силу его слову и перельется в сердца других. Кто, положим, скорбит о страданиях людей, нуждающихся в чужой помощи и заявляет это словами, голосом, лицом, жестом, тот весьма скоро возбудит других к милосердию. Кто сам воспламенен желанием совершить тот или другой подвиг, тот своей речью и как бы своим примером и других воспламенит к тому же. Кто искренно ненавидит тот или другой порок и это выражает в горячем слове, тот без сомнения и других увлечет к ненависти этого порока и борьбе с ним. Как же в себе самом возбудить требуемый аффект? Прежде всего, тщательным обсуждением тех вещей, о которых имеет быть речь проповедника, например, страданий бедствующей нищеты, и внимательным взвешиванием всего, заключающегося в этих вещах, во-вторых, работой воображения, когда после внимательного рассуждения о вещах, составляющих содержание проповеди, живо рисует он себе картины, имеющие непосредственную связь с этими

вещами, напечатлевает их в своей душе и так проникается представлением их, как будто это – его собственное дело. В-третьих, много помогает в этом случае чтение подходящих мест, особенно в священных книгах, в которых сильно и трогательно представлено известное положение. В-четвертых, если сам желаешь воодушевиться известным чувством и других тронуть, старайся пред началом проповеди горячей молитвой испрашивать себе помощи у Отца Небесного; ибо способность говорить сердцу людей зависит не столько от познания, сколько от дара Божия. Сила возбуждать страсти и действовать на сердца полагается не в изысканных словах и выработанной художественной речи, она гораздо более истекает от особенной способности, свыше даруемой иным людям. Часто мы видим, что иные говорят совершенно просто и без всякого искусства, и между тем они сильно трогают сердца и производят глубокое впечатление на слушателей. Нельзя не прибавить еще, что произведению впечатления на слушателей и возбуждению добрых страстей немало способствует живое произношение и приятное действие проповедника.

Свои рассуждения о патетике Гиперий дополняет указанием некоторых искусственных мест (*loci artificiales*) или мыслей, заимствованных из богословия и священных книг, какими проповедникам можно пользоваться для возбуждения страстей в своих слушателях. Чувства, какие проповеднику обыкновенно надобно пробуждать в народе, ждущем от него назидания, – это, во-первых, забота и беспокойство о своем спасении, скорбь или негодование по поводу содеянных преступлений, ненависть ко греху, любовь к добродетели, страх суда Божия, надежда на божественное милосердие, любовь и сострадание к ближнему, и другие, сим подобные. На каждую из указанных тем автор наш приводит те мысли и представления, какими можно действовать на сердца слушателей в целях, предположенных проповедником, и после приведенных им разъяснений прибавляет: о чем бы ни говорил проповедник, из источников богословия он легко может почерпнуть нужные и пригодные ему доказательства. Ибо богословие богато всякого рода материалами, необходимыми для проповеднического

красноречия, и эти материалы оно обильно и щедро дает всем, ищущим их у него.

После изложения гомилетических правил, касающихся проповеди вообще, Гиперий во второй части своей книги подробно разбирает разные роды проповедей, и о каждом из них дает немало полезных замечаний, достойных внимания людей, призванных к служению церковного слова.

Гиперий, как мы говорили выше, отступая от принятого древними риториками деления красноречия на три рода, делит церковное красноречие на пять видов: учительный, обличительный, наставительный или увещательный, исправительный и утешительный. При общих условиях, выполнение которых необходимо во всех родах проповеди, каждый род имеет свои особенности, требующие особой постановки дела.

Первый род проповедей, указываемых Гиперием, – учительный. В проповедях этого рода разъясняют теоретические темы и рассуждают о вере, любви, надежде, законе, грехе, смерти и тому подобных материях. Желателен некоторый порядок в изъяснении вопросов, ставимых в проповедях этого рода. Диалектики предписывают, при обсуждении подобных тем, прежде всего, показать, что такое обсуждаемая вещь, во-вторых, – какие части ее или сколько видов, в-третьих, какие причины, в-четвертых, какие действия, в-пятых, какие сродные вещи или обстоятельства, в-шестых, какие противные. И нет нужды пренебрегать этим порядком, напротив, весьма полезно, как для учащего, так и для слушателей, держаться известного метода. Могут сказать, что такая форма рассуждения свойственна более Аристотелю и его последователям, чем богословам. Но и у пророков и святых отцов встречаются проповеди, расположенные согласно этому методу. Этот метод самый естественный, какому можно следовать, когда нужно раскрыть и из тьмы вывести на свет природу и свойство какой-либо вещи. Только то различие в этом отношении между диалектиком и богословом, что диалектик имеет дело с учениками с известным научным направлением и запасом, и потому может утонченно вести обсуждение

подлежащих вопросов. А богослов, в особенности проповедник, имеет пред собой толпу, значительное большинство которой составляют люди необразованные, должен избирать для разъяснения только то, что соответствует пониманию его слушателей, месту и времени произнесения проповеди.

Для руководства проповедникам и в предостережение от ошибок в важном и трудном деле дидактической проповеди, Гиперий дает следующие правила;

1) Нужно избегать изъяснения таких догматов, которые мало ведут к благочестию, и обсуждение которых больше удовлетворяет любопытству, чем доброму назиданию. Это имеет в виду апостол Павел, когда в различных местах своих посланий к Тимофею и Титу запрещает им давать в церкви место учению не по благочестию, басням и родословиям бесконечным, которые производят больше споры, нежели назидание в вере (1Тим. 1:3–4; 4:6), состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения, пустые споры (1Тим. 6:4–5), непотребному пустословию (2Тим. 11:16; 3: 5–9; Тит. 1:10–11; 13–14) и глупым вопросам (Тит. 3:9).

2) При изложении догмата, изъясняемого в назидание слушателей, нужно держаться учения книг пророков и апостолов, которые одни служат основанием истины и нормой, какой все должны следовать, но затем можно пользоваться и другими богословами, которые изъясняли писания и догматы, в них содержащиеся, и с рассуждением вносить в проповеди их мнения и замечания.

3) Из методов, какие допускает свойство изъясняемого догмата, старайся выбирать такой, какой наиболее приличен времени, месту и вниманию слушателей. Это, кажется, имел в виду апостол, когда писал Тимофею: *потщися себе искусна поставити пред Богом, делателя непостыдна, право правяща слово истины* (2Тим. 11:15).

4) Всячески нужно остерегаться приводить доказательства искусственные или слишком отдаленные. Ибо когда слушатели заметят хоть одно такого рода доказательство, они меньше веса

будут придавать и прочим доказательствам, и с подозрением станут относиться к учителю.

5) Все, приводимое в разъяснение и доказательство догмата, должно быть твердо, ясно и несомненно.

6) Не должно примешивать к учению ничего такого, что в трудности или темноте может быть перетолковываемо нечестивыми и приводимо ими к утверждению ложного учения или извинению преступления. От этого предостерегает апостол Петр, когда говорит, что в посланиях Павловых встречается нечто неудобовразумительное, что невежды и не утвержденные в вере извращают к собственной своей гибели (2Пет. 3:16).

7) После изложения догмата никогда не нужно забывать показать практическое применение его (usus), как ко всей церкви вообще, так в частности к совести каждого. Когда не раскрыто применение известного учения, тогда праздно и почти бесполезно познание этого учения.

Другой род проповедей, по разделению Гиперия, – обличительный (redargutivus). К этому роду проповедей Гиперий относит те проповеди, в которых разбираются и опровергаются ложные учения. По вызову обстоятельств, проповедники иногда целую проповедь посвящают опровержению какого-либо заблуждения, другой раз, в одной части проповеди опровергается ложное учение, а в другой утверждается и разъясняется противоположный заблуждению истинный догмат. В борьбе с ложными учениями можно пользоваться всяким родом оружия, и выступающий против него хорошо должен быть наставлен в том искусстве, каким владеют защитники ложного учения.

1) При опровержении ложного учения, прежде всего, нужно замечать, где погрешность у его защитников в форме или материи доказательств, и потом явно показывать эту погрешность, однако так, чтобы по возможности сокрыто было твое диалектическое искусство. Если ты будешь выставлять свое диалектическое искусство и в храме будешь пользоваться терминами, взятыми из школы, то можно опасаться, как бы твои доказательства не сделались подозрительными, подобно изворотливым возражениям противников.

2) Можно опровергать противников, показывая несостоятельность и неприличие их возражений, или противопоставляя им другие веские возражения. Пример первого мы можем видеть в послании к римлянам, где апостол говорит: *ты скажешь мне: за что же еще обвиняет (Бог)? Ибо кто противостанет воле Его? А ты кто человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал?..* (Рим 9:19–20). Пример другого мы можем читать в Евангелии Матвея, где повествуется, что *приступиша к Иисусу учащу архиереи и старцы людстии, глаголюще: коею властью сия твориши? И кто ти даде власть сию? Отвещав же Иисус рече им: вопрошу вы и аз слово едино: еже аще речете мне, и аз вам реку, коею властью сия творю. Крещение Иоанново откуда бе? С небесе ли, или от человек?* (Мф. 21:23–25).

3) Можно приводить и выставлять на вид изречения противников, когда они явно несостоятельны и неправы, показывая при этом свое негодование. Так делает апостол, когда в послании к римлянам говорит: *Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро, как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим? Праведен суд на таковых* (Рим. 3:8). Эти слова вышли от души, возбужденной негодованием по причине недостойного поведения противников. Подобной же формой пользуется апостол в послании к колоссянам, когда говорит против тех, которые возрожденных во Христе старались принести к соблюдению Иудейских постановлений: *Если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся?.. Это имеет только вид мудрости в самовольном служении* (Кол. 11:20–23).

4) Пользуясь всеми средствами, какие ораторы считают полезными для опровержения ложных мнений, проповедник в особенности должен пользоваться такими формами, какие указывает богословие, именно, он может противопоставлять мысль Божию мысли человеческой, или против мнения низшего ставить мнение высшего. Так, Господь Иисус Христос в беседе с книжниками и фарисеями, преданиям старцев противопоставляет

заповедь Божию, и упрекает их в том, что они из-за предания старцев преступают заповедь Божию (Мф. 15:2–6). Далее, может он показывать истинный и подлинный смысл Писания, когда другие превратно толкуют его. Так, когда диавол сказал Иисусу Христу: *аще сын еси Божий, верзися низу: писано бо есть, яко ангелом своим заповестъ о тебе сохрани ти, и на руках возмут тя, да не когда преткнеши о камень ногу твою*, – Господь отвечал ему: *паки писано есть: не искусиши Господа Бога твоего* (Мф. 4:6–7). К указанному противником можно добавить что-либо из Писания, служащее к разъяснению истины, или приводить место, дающее новое освещение предмету. Так, когда диавол сказал Господу Иисусу Христу: *аще сын еси Божий, рцы, да камене сие хлебы будут*, Господь отвечал: *не о хлебе едином жив будет человек, но о всяцем глаголе, исходящем из уст Божиих* (Мф. 4:3–4). Можно примирять места, по-видимому, противоположные.

5) В конце проповеди, направленной к опровержению ложного учения, не бесполезно свести убедительные доказательства, или лучше представить увещания слушателям отвращаться от этих ложных учений и заботливо блюсти себя, как бы не заразиться пагубным учением лицемеров.

6) Проповедник должен остерегаться, чтобы в его опровержении противников не проявлялось ничего, происходящего от нечистой страсти. Это может быть, когда он слишком уже выставляет себя или свое мнение, более надлежащего хвалит и рекомендует все свое, или когда слишком сурово нападает на противников и пылает более ненавистью к лицам, чем ревностью о распространении и защищении истины. – Всей проповеди прилична крайняя сдержанность и умеренность, из которой бы все могли видеть, что проповедник ищет спасения и раскаяния заблуждающих, а не осуждает их.

Третий род проповедей, наставительный или увещательный (institutivus), по определению Гиперия, включает в себе несколько разрядов церковного слова, и между ними есть такие, которые прямо не подходят под понятие, указываемое названием этого рода. Первее всего, и совершенно

справедливо, сюда отнесены проповеди нравоучительные, направленные к устроению жизни человеческой по закону Христову. Но рядом с ними поставлены слова, относимые риториками к роду показательному или похвальному. Под понятие увещательных проповедей Гиперий отнес панегирики лицам или делам, славословия (δουλολογία), в которых проповедник возбуждает слушателей воздавать благодарение Богу за полученные благодеяния, и слова надгробные. Нельзя не заметить натяжки в этом сведении под одну категорию таких разнообразных слов. Автор и сам чувствовал это; но свое логическое разделение увещательного рода проповеди на частнейшие виды он оправдывает тем, что похвала в панегириках или надгробных речах, когда произносится в церкви, не в самой себе должна полагать свою конечную цель, а в том, чтобы побудить слушателей к подражанию тому, чему воздается похвала. Равным образом δουλολογία или славословие Богу направляется к тому, чтобы пробудить или усилить в народе благодарные чувства к Богу, нашему Промыслителю и Искупителю. Но несмотря на это оправдание Гиперием принятого им логического распорядка видов церковной проповеди и на указание им сродства между увещательными или нравоучительными словами с одной стороны, и панегириками и надгробными словами с другой, нельзя не чувствовать существенной разницы между этими сопоставленными видами церковного красноречия. В этом случае ощутительной является искусственность и вместе с тем некоторая неполнота введенного Гиперием деления церковной проповеди на роды. Построивши это деление на словах апостола Павла, указывающих, к чему может быть с пользой употребляемо слово Божие, он опустил из вида или не обратил внимания на то, что иные из существующих произведений церковного красноречия, по своему характеру, отличаются от всех родов, какие указаны в словах апостолом. Но совершенно оставить их без внимания оказалось невозможным. Потому наш автор и постарался примкнуть их к какому-либо роду проповеди, – и примкнул к такому, с которым у них нет прямого сродства.

В трактате об увещательных или нравоучительных проповедях Гиперий первое всего разъясняет, что может быть содержанием таких проповедей, или чем можно пользоваться, чтобы убедить слушателей совершать какое-либо доброе дело, например, помогать бедным, устроить странноприимницу, восстановить разрушающуюся школу и.т.п. В таких случаях проповеднику можно заимствовать доказательства из следующих мест или категорий: от честного, от справедливого, от благочестивого, безопасного, приличного и похвального, от необходимого, от легкого и возможного. Чтобы доказать, что известное дело и справедливо, и благочестиво, и похвально и необходимо, можно и нужно обращаться к преизобильному богатству Священных Писаний, и в них всегда найдется множество доказательств на какую угодно тему, которые могут быть располагаемы в каком угодно порядке. Здесь могут быть указываемы повеления или заповеди Божии, обетования Божии, советы святых пророков и апостолов, примеры и деяния святых, польза для души или для целой церкви, прославление величия Божьего и Его святого имени, назидание других и т. п. К этим главным местам, заимствуемым из богословия, могут быть присоединяемы и другие, если не столь важные, как указанные выше, но все же имеющие свое значение в деле убеждения других, – хвала вещи, о которой рассуждается, надежда на успех при помощи Божией, ожидания других братий или церквей, ожидание славы, как у Бога, так и у людей, страх бесчестия, несомненность и величие наград, как в настоящей жизни, так и в будущей. При нравственных увещаниях вполне уместны и никогда не должны быть оставляемы различные способы к возбуждению страстей и к произведению наиболее сильного впечатления на души и сердца слушателей.

При увещаниях нужно иметь в виду и соблюдать следующие предосторожности: 1) проповедник должен увещевать народ только к тому, что необходимо и существенно полезно; 2) в увещаниях в говорящем свобода должна быть соединяема с чистосердечной простотой: свобода придает силу и вес слову, а простота удаляет подозрения, с какими иные слушатели могли бы относиться к проповеднику; 3) не следует проповеднику

унижать себя из ласкательства пред слушателями. Кто учит народ, тот не должен пренебрегать своим авторитетом; 5) В увещаниях не должно быть жесткой суровости, но вместе с тем нужно стараться и о том, чтобы не показаться слишком мягкими и снисходительными, вялыми или робкими.

Для панегирика, по указанию руководства Гиперия, на церковной кафедре не должно быть отводимо широкого места, и он расположен по возможности сокращать его употребление в церковном слове. Он считает вовсе неуместными на церковной кафедре такие похвальные речи, какие говорили древние ораторы, и каких употребление встречалось и у древних отцов церкви, где подробно изображалась вся жизнь хвалимого лица, – его отечество, род, предки, разные качества телесные и душевные, воспитание, учение, подвиги и заслуги и прочее, тому подобное. Живых превозносить похвалами в церкви совершенно неудобно, потому что все мы подвержены искушениям и грехам. Допускать панегирики лицам, еще не окончившим жизненного подвига, – это значило бы или ласкательствовать или торжествовать прежде одержания победы. Проповедник может воздавать похвалу только тем, которые переселились в жилище блаженных и праведных. Но прославляя какого-либо праведника, проповедник с крайней осторожностью должен пользоваться теми местами и доказательствами, какими наполняли свои панегирики светские ораторы. Ему, например, не следует сплести похвалу хвалимому лицу из перечисленных внешних телесных совершенств и даров счастья земного, какими обладало оно. А если по обстоятельствам придется касаться подобных вещей, то кратко и как бы мимоходом, и не с иной какой целью, как только с тем, чтобы научить, что праведник не высоко ценил их и не злоупотреблял ими. Из жизни святого рекомендуется брать одно, два, редко более трех деяний, и, выставляя их, указывать в них пример для подражания. Учитель церковный и в похвальных словах должен направлять свое слово к исправлению нравов людских, к распространению и возвышению истинного благочестия среди живущих, и к прославлению Отца Небесного, даровавшего силу святым

достигнуть того совершенства, за которое они удостоиваются хвалы и чести.

Если Гиперий не допускает широкого развития похвалы в речах о святых, то тем более не расположен допускать панегирический тон в речах надгробных. Он на разных страницах своей книги отсылает желающих научиться проповедничеству к древним отцам, проповеди которых представляет достойными образцами для подражания. Но в рассуждениях о надгробных речах он расходится с ними и не советует всецело подражать им. Древние отцы, – св. Григорий Назианзин и св. Амвросий Медиоланский, – оставили нам несколько надгробных речей, которые по своему содержанию являются пышными панегириками. Но они в этом случае следовали обычаю, проникшему в церковь от языческих риториков. Гиперий находит более приличным и сообразным с достоинством церкви, если кто хочет почтить проповедью умершего, брать темой не похвалу усопшему, а какую-либо другую материю, более полезную для слушателей и приспособленную к их положению, например, – о приготовлении к смерти, о смерти, как оброке греха, о бедствиях настоящей жизни, об освобождении от них чрез смерть, о презрении мира и земных благ, о будущей жизни и бессмертии души и вечном блаженстве, о воскресении тел, о последнем суде, об ответе на нем за все, содеянное нами в жизни настоящей, о милосердии Божию ко всем грешникам, о том, что не нужно предаваться безутешной скорби по умершим, о честной смерти пред Господом преподобных Его и т. п. После изложения таких общих назидательных материй можно нечто сказать и об умершем брате, и присовокупить краткое слово о роде жизни, им проводимой, и о том, как он читал Бога и старался быть верным Ему. Для слушателей это будет назиданием, напоминающим им, чтобы они, каждый в своем звании, заботились об исполнении воли Божией и благоугождении Богу. Если умерший брат известен был той или другой добродетелью, например, преданности церкви или благотворительности, можно выставить ее в подражание оставшимся.

Чтобы похвала, допускаемая в церковных проповедях, была достойна священной кафедры и производила доброе впечатление на слушателей, нужно избегать следующих крайностей: 1) не нужно рассказывать какие-либо баснословные истории или представлять кучу чудесных событий или деяний, не проверенных историей; 2) не нужно преувеличивать дела и вещи, а нужно соблюдать в похвалах известную меру; 3) нужно воздерживаться от сравнения хвалимого лица или деяния с другими с целью показания превосходства данного лица или подвига пред прочими.

Четвертый род проповедей носит у Гиперия название рода исправительного (*correctorius*). Этот род точнее можно бы назвать родом обличительным. Но так как это имя употреблено Гиперием для означения таких проповедей, в которых опровергаются заблуждения, то здесь оказалась нужда в новом названии, и достаточным основанием к этому названию послужило слово, употребленное апостолом Павлом в тексте, послужившим для Гиперия руководством при разделении проповедей на роды. Исправительный род относится к проповеди нравоучительной и составляет ее видоизменение. Он составляет обратную сторону проповеди воспитательной или увещательной и служит той же цели, какую имеет в виду проповедь увещательная. Отношение между ними то же, какое между проповедью дидактической, положительно-учительной и проповедью, названной Гиперием проповедью обличительной, состоящей в опровержении ложных учений. Одна идет к цели положительным путем, а другая отрицательным. Увещательная проповедь положительным образом раскрывает нравоучение и указывает побуждения и средства к достижению возможного нравственного совершенства и к исполнению обязанностей, возлагаемых на христианина. А исправительная проповедь обращает внимание на уклонения от святого закона, замечаемые в жизни, ратует против них и старается исправить нравы, обличая нечестие и убеждая людей, впадающих в беззакония, оставить недостойную жизнь и обратиться на путь правый. Конечная цель этой проповеди состоит в том, чтобы

люди сознали грехи свои, увидели их гнусность, и, познавши то, с большим рвением совершали спасение свое.

Для надлежащей постановки исправительной проповеди требуется очень многое, и кто хочет с пользой обличать пороки, тому нужно особенное благоразумие. Первее всего в нем предполагается забота и горячая ревность о спасении братии. Но при этой ревности необходимо соблюдение многих предосторожностей.

1) Пусть учитель церковный всегда помнит и живо представляет, что обличение грехов входит в круг его обязанностей, и что он тогда добросовестно исполняет долг доброго пастыря, когда внимательно смотрит, как бы от одной больной овцы не заразилось все стадо, вверенное его попечению. Все проповедники к себе должны относить слово, когда-то сказанное Богом пророку Исайи: *возопии крепостию и не пощади: яко трубу возвыси глас твой и возвести людям моим грехи их и дому Иаковлю беззакония их* (Ис. 58:1). Сильным побуждением для них к исполнению этой обязанности может служить заклинание апостола Павла, обращенное к Тимофею, которое никогда не должно изглажаться из их памяти: *заклинаю тебя пред Богом и Господом нашим Иисусом Христом, который будет судить живых и мертвых в явлении Его и царствии Его: проповедай, стой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием* (2Тим. 4:1–2). У кого живо хранятся слова эти, тот не уклонится от исполнения обязанности обличителя или исправителя беззаконных из страха опасности и негодования людей обличаемых, из-за человекоугодничества или каких-либо временных выгод.

2) Хотя каждый проповедник должен осуждать пороки, но с строгими обличениями обращаться к народу приличнее всего таким людям, которые пользуются у народа особенным уважением. Таковы, во-первых, старцы, почтенные возрастом, много послужившие церкви и людям. Далее, выступающие обличителями должны быть свободны от всякой вины и отличаться доброй жизнью. С каким духом будет обличать других тот, у кого совесть отягчена сознанием преступления? В-

третьих, право на обличение может давать превосходное образование, которое всем заметно. Этими двумя качествами, то есть, чистотой жизни и знанием отличался Тимофей, потому ему, хотя и юному, Апостол заповедует обличать нещадно согрешающих (1Тим. 4:12; 2Тим. 4:2). Наконец, обличающие должны обладать силой духа, которая должна проявляться в их речах.

3) Нападать нужно на те пороки, которые начинают увеличиваться в народе, и болезнь нужно лечить в начале, пока она не застарела и не сделалась неисцельной. Врач душ прежде постарается пресекать более тяжкие грехи, а потом перейдет к более мелким.

4) Ни одного рода греха проповедник не должен оставлять без внимания, но чаще он должен говорить о таких грехах, которых народ не считает важными, и по отношению к которым он имеет неверные представления.

5) Обличению нужно предпосылать положительное учение и указание верных оснований, из которых и простые могли бы понять, что деяния, в которых обличают их, – тяжкие грехи, ведущие к вечному осуждению.

6) Смотря по роду пороков, и по состоянию людей, преданных тем порокам, обличение может быть то более строгое, то более умеренное. Какое благоразумие нужно для лечения болезней телесных, такое же, если не большее, нужно для лечения и болезней душевных.

7) Против иных нравственных недостатков достаточно мягкого и любовного увещания, например, против увлечения модой. Если против таких вещей будет восставать проповедник с громкими и суровыми прещениями, то слушатели, возвратившись домой, вместо того, чтобы исправиться, пожалуй, будут смеяться над проповедником, не к месту расточавшим свои громы.

8) Но и при легком увещании нужно остерегаться, как бы не дойти до умаления или извинения греха. Грех грехом и должен представляться в речи.

9) Не изображай греха, против которого ратуешь, слишком живыми и яркими цветами: доставляя этим некоторое

щекотание слуху слушателей, ты можешь возбудить в них вожделение ко греху. Если найдешь, что слушатели услаждаются твоим картинным изображением, старайся повести более строгую речь.

10) Более строгого обличения требуют те грехи, которые доставляют прямое нарушение заповедей Десятословия, которые далее служат соблазном для многих, – еще те, которым преданы весьма многие из народа, и которые не могут быть искоренены без острого лечения, то есть, без резкого обличения.

11) Но и в этом случае не следует слишком разгорячаться и выходить из границ скромности: иначе могут думать, что проповедник увлекается не столько ненавистью к порокам, сколько ненавистью к людям.

12) Благоразумие должно указывать проповеднику, как о каких пороках говорить ему: об иных пороках, например, о пьянстве или человекоубийстве, он может говорить сильно и резко, – подробно объяснять и описывать их тяжесть и гнусность. А о других неудобно много распространяться: таковы пороки, происходящие от плотской похоти. Их не нужно открыто описывать, а только с отвращением, так сказать, кончиками пальцев касаться их.

13) Так как ни одно сословие людей не свободно от грехов, – то проповедник не должен делать различия между ними, а всех без исключения, когда нужно, подвергать обличению. Апостол Павел в посланиях к Тимофею и Титу предписывает им увещевать и обличать людей всякого положения (1Тим. 5; Тит. 2). *Согрешающих пред всеми* (говорит он вообще) *обличай, да и прочие страх имут* (1Тим. 5:20). То же внушается проповедникам у пророка Иезекииля, где предписывается возвещать беззаконнику беззакония его, кто бы он ни был, без различия его положения (Иез. 3:17–21).

14) Но у святых учителей заметно некоторое различие в образе обличения и исправления людей, не право поступающих. Пророки, например, сильнее и резче говорят против Иудеев, которым хорошо была известна воля Божия, чем против язычников, погруженных во тьму неведения. И

апостол Павел строже укоряет галатов и коринфян, чем других, и Титу советует обличать критян нещадно (Тит. 1:13). Каждый раз нужно соразмерять тон обличения с родом преступлений и с личными и местными обстоятельствами, замечаемыми в среде слушателей. Кто глубже пал и упорнее держится своего дурного направления, или кто может более вредить другим и производить на народ более худое влияние, тех решительнее и строже нужно обличать и исправлять.

15) Но людей власти, отличенных в обществе особенными достоинствами, если нужно обличать, то нужно обличать с особенной скромностью и осторожностью. Апостол Павел советует Тимофею и простого старца не отягчать жесткими словами: *старца не укоряй, но увещевай, как отца* (1Тим. 5:1). Этим правилом должен руководствоваться проповедник, когда обращает слово к людям высоко поставленным. Горячее слово может быть вызываемо горячей ревностью по вере и благочестию; но благоразумие должно умерять этот жар души. Историки, и не без основания, не оправдывают Златоуста в том, что он позволял себе в проповедях слишком резкие нападки и порицания на императрицу Евдоксию и на Евтропия (Tripart. Hist. lib. X, cap. 4, 13 и 15). Неумеренными и не сдержанными упреками людям власти можно подать повод людям бесчестным возмутительно говорить о них или даже прямо выходить из повиновения им. Таким образом вместо уничтожения соблазна можно произвести больший соблазн. Церковное обличение всецело должно быть направлено к исправлению, а не к возмущению, к созиданию, а не разрушению.

16) Имен людей обличаемых не следует называть; но когда иные приносят гибель всему народу, каковы ересиархи, виновники сект и явные возмутители, таких имена невозбранно можно произносить и прямо изображать их. Так апостол Павел в послании к Тимофею называет еретиков Иминия и Филита и повелевает избегать их (2Тим. 2:17), и Александра ковача, соделавшего ему много зла (2Тим. 4:14).

17) Часто и в различных проповедях можно бичевать одни и те же пороки, если ими заражены слушатели, до тех пор, пока

не будет заметно исправления.

18) Может увещевать проповедник христианских начальников оказать содействие ему к истреблению господствующих пороков и безнравственных обычаев. Мало подействует учитель церковный на людей развращенных, если светские власти не будут знать своих обязанностей и не думают приходить к нему на помощь. Он может день и ночь сильно возглашать против пороков, и едва ли будет от этого польза, когда власти будут потакать людям, дурно себя ведущим, или, еще более, будут поддерживать обычаи, заслуживающие осуждения.

19) В исправительных проповедях нельзя довольствоваться одним обличением, а нужно разъяснять, как можно избегать пороков, и как побеждать греховные привычки. Так делает Златоуст, когда говорит против дурной привычки прибегать без нужды к клятве.

20) Ко всякому строгому и сильному обличению хорошо примешивать некоторое утешение; этим утешением может быть указание на милосердие Божие, по которому Бог с любовью приемлет всякого грешника, обращающегося к Нему. Врачи телесные, приписывая больным сильные и горькие лекарства, стараются примешивать к ним нечто сладкое, чтобы легче был прием тех лекарств. Также прилично поступать и врачам духовным. Пророки ветхозаветные свои обличения народу обыкновенно растворяли утешениями и обетованиями благ в случае исправления его.

21) Если заметит проповедник исправление в обличаемых, он может хвалить их и утверждать в добром намерении.

22) Если случится проповеднику за свои строгие речи и справедливые обличения навлечь на себя оскорбление и ненависть людей, не нужно малодушествовать и отступать от исполнения долга, но нужно крепиться и всякими способами домогаться того, чтобы слушатели принимали к сердцу слово, направленное к исправлению ближних. Проповедник должен напомнить себе в таких случаях, что призван к делу не от людей, но от самого Бога, и что от благодетельного Бога уготована

награда всем, которые мужественно выполняют возложенный на них подвиг.

Последний род проповедей, указанный и разбираемый в гомилетике Гиперия, – род утешительный. Необходимость такого рода проповедей указывается нашим состоянием и обстоятельствами жизни нашей. От времен нашего праотца Адама бесконечные опасности угрожают нам, и разные треволнения и бури бедствий обуревают нас. В историях почти постоянно изображаются тяжелые времена, переживаемые народами: мирная жизнь их возмущается то войнами, то внутренними смятениями и междоусобной бранью, то голодом, то моровыми язвами, то наводнениями, то пожарами и другими несчастьями, преследующими страждущий род человеческий. В таких бедствиях, само собой разумеется, необходимо людям утешение и одобрение. Но где искать его? И кто может дать довлеющее утешение? Ораторы светские совершенно устранили от себя эту обязанность, и между их произведениями нет и в помине речей утешительных. Они предоставили это дело философам и нравоучителям, но и те оказываются слабыми утешителями. Собственно богословие или вера – вот лучший и незаменимый источник утешений среди бедствий, нас постигающих, и служители церковного слова, в вере почерпающие истины, служащие к назиданию, можно сказать, являются единственными представителями утешительного красноречия. Таким образом утешительный род речей есть специальная принадлежность церковной кафедры, ей одной свойственная.

Говоря об утешительном роде проповедей, Гиперий старается указать, что может быть содержанием таких проповедей, то есть, чем можно умерять и облегчать скорби наши при бедствиях, нами претерпеваемых. Именно, по его правилам, можно указывать на род бедствий, нас постигающих, и представлять, что они не так тяжки, как кажется народу, и что они служат нам ко благу, возбуждая нас к покаянию. Можно напоминать, что они не могут быть продолжительными, что они тяготят только тело, но не касаются души, которая может быть свободна от всех внешних треволнений, – что мы не одни

страждем, и что наши бедствия, может быть, очень малы в сравнении с бедствиями, других постигающими; можно выставлять и блага, какими мы пользуемся, и какими можем быть вознаграждены за бедствия, какие мы претерпеваем. Можно далее указывать на провидение Божие: Бог лучше нас знает, что кому нужно, и ничего не делает и не попускает напрасно без благой цели; без Его воли ни один волос не погибнет с головы нашей. Можно обнадеживать помощью и заступлением ангелов, которым Бог заповедует хранить нас на всех путях наших (Пс. 90:11). Еще, вера, для примирения скорбящего сердца с бедствием, указывает на правду Божию: Бог, разгневанный грехами нашими, справедливо посылает на нас настоящие бедствия, и если бы Он захотел взвешивать все наши действия, то мы оказались бы заслуживающими еще больших зол. Вера говорит, что *любящим Бога вся спешествуют во благое* (Рим. 8:28), и что мы, по слову апостола, должны хвалиться в скорбях, *видяще, яко скорбь терпение соделоваает, терпение же искуссство, искуссство же упование: упование же не посрамит* (Рим. 5:3–5). Добрым утешением в скорбях может быть правая совесть (1Пет. 3:14, 16–17). Бедствия смиряют нас, обращают к Богу, побуждают нас творить дела любви и милосердия к ближнему, презирать все темное и т. п. Бедствия служат доказательством отеческой любви Божией к нам: *егоже бо любит Господь, наказует: бьет же всякаго сына, его же приемлет. Аще, наказание терпите, якоже сыновом обретаеся вам Бог* (Евр. 12:6–7). Утешением служат и обетования Божии, на которые указывает Писание: *верен Бог* (говорит апостол), *иже не оставит вас искуситися паче, еже можете, но сотворит со искушением и избытие, яко возмощи вам понести* (1Кор. 10:13). Могут быть приводимы для утешения примеры терпения, и между ними первое всего пример *Начальника веры и Совершителя Иисуса, иже вместо подлежащая радости претерпе крест, о срамоте нерадив, одесную же престола Божия седе. Помыслите убо таковое пострадавшего от грешник на себе прекословие, да не стужаете душами своими ослабляеми* (Евр. 12:2–3). Далее примеры многих святых, удивительное терпение которых

представляет история, а затем и удивительное освобождение от скорбей благостью Божией и последующее просветление. К будущей жизни можно возводить внимание скорбящих и указывать на тамошнее воздаяние. По апостолу, *недостойны страсти нынешняго времени к хотящей славе явится в нас* (Рим. 8:18). *Ныне легкое печали наша, по преумножению в преспеяние – тяготу вечныя славы соделоваеет нам* (2Кор. 4:17). Говоря вообще, Священное Писание или вера христианская представляет широкое море, из которого проповедник может черпать удивительные утешения, пригодные на всякую потребу, для всякого рода людей.

Чтобы утешение было более действенно, рекомендуется соблюдать следующие правила:

1) Намеревающийся утешать других, сам должен быть тронут тем состоянием, в каком находятся требующие утешения. Из уст человека, глубоко сочувствующего несчастным, всегда речь будет теплее и сердечнее, чем из уст человека чуждого и холодного по отношению к переживаемому горю.

2) Утешения лучше брать от вещей духовных и вечных, чем плотских и преходящих: утешения, почерпаемые из живого источника веры, всегда чище и действеннее, чем почерпаемые из мутных луж философии.

3) Если захочешь указывать причины, по которым правда или провидение Божие наказывает и поражает нас, не будь слишком смел и решителен в своих приговорах, и не говори ничего, что не могло бы быть основано на Свящ. Писании.

4) Тоже соблюдай, когда обещаешь избавление от несчастья, чтобы не явиться лживым пророком, и не навлечь осуждения на себя.

5) Печаль нужно стараться умерять, но делать это нужно умеючи. Неосторожное, не взвешенное надлежащим образом, слово проповедника может иногда увеличить скорбь, или наоборот подать повод к преждевременной и потому ложной радости.

6) В утешениях конечной целью должно быть поставляемо утешение внутреннее, состоящее в спокойствии духа и совести,

а не внешнее, состоящее в вещах земных и временных. Спокойствие духа легко дается тем людям, которые презирают горькие неприятности настоящей жизни.

7) Наконец, проповедник должен увещевать всех своих слушателей, чтобы они всем сердцем умоляли Отца Небесного ниспослать им Святого Духа Утешителя, благодатию которого единственно может умериться печаль, рассеяться смущение, возродиться истинное мужество и ожить твердая надежда. Ибо утешение есть собственный и нарочитый дар Святого Духа.

После разбора всех родов церковной проповеди и указания подробных правил касательно лучшей постановки дела в каждом из них, Гиперий в заключительной главе своей книги дает проповеднику дружеский совет всегда иметь в виду, при исполнении своей обязанности три вещи: во-первых, пользу слушателей; во-вторых, соблюдение возможного приличия в речи и произношении, и наконец, в-третьих, заботу об охранении мира и поддержании согласия в церковной общине. Эти три правила заботливо будет соблюдать во всякое время тот проповедник, который ставит целью своей передавать и разъяснять людям для славы Божией чистое учение, хранимое в церкви.

Ищущий пользы своих слушателей дает ясные знаки своего теплого расположения к ним и избирает материи для изъяснения такие, которые особенно пригодны и полезны слушателям. Пример такого отношения к народу представляет Господь Иисус Христос, который говорил о себе: *коль краты восхотех собрати чада твоя (Иерусалима), якоже собирает кокош птенцы своя под криле, и не восхотесте (Мф. 23:37)*, и св. апостол Павел, который в своих посланиях неоднократно и сильными словами выражает свою необычайную любовь, какой он во всякое время пылал ко всем, кого родил благовествованием Христовым.

Соблюдение приличия в речи и во внешнем действовании – вещь весьма важная. По речи и по внешней поступи судят о внутреннем настроении человека и его душе. Проповеднику, в виду важности его дела, особенно нужно обращать внимание на соблюдение приличия в совершении своего служения. Чистота и

простота, соединенные с благоразумием или тактом, – вот качества, какие всегда должны быть соблюдаемы проповедником, как в жизни, так и в речи. Всячески должен остерегаться проповедник, чтобы в словах, в произношении или жестике не допустить чего-нибудь такого, что могло бы возбудить осуждение у народа. Мы видим, что иные проповедники чрезвычайно часто и в каждой проповеди употребляют одно какое-либо слово или один известный оборот, другие к священным доказательствам и рассуждениям примешивают малоприличные тропы, могущие показаться смешными, иные в проповедническом действовании допускают движения не совсем благопристойные. Подобные вещи подавали повод народу пересмеивать проповедника, что, конечно, могло вредить доброму действию его учительного слова. Из-за некоторых неприличий, допускаемых проповедниками, в народе ходят о них забавные анекдоты, которые рассказываются для общего увеселения.

Два средства можно рекомендовать проповеднику к избежанию подобных неприличий. Первое – учиться совершению проповеднического дела у какого-либо славного проповедника, который с полным достоинством ведет свое дело и тем заслуживает себе общее одобрение, – замечать его методу и манеру, и подражать ему. К подражанию нужно присоединить соревнование и прилежное изучение требуемых для проповедничества вещей: быть не может, чтобы при этом ты не усвоил себе некоторых добрых его качеств, хотя бы и не сделался подобным ему. Всегда найдет одного или нескольких, достойных подражания, проповедников тот, кто не будет надменным и несправедливым ценителем чужого искусства. Другое средство – просить доброго совета у человека близкого и понимающего дело: пусть он замечает, когда ты говоришь, что в твоей речи режет ухо, и что в твоём действовании неприятно бросается в глаза, и пусть сообщает тебе о том в частной беседе. Мы сами не замечаем своих недостатков, а некоторым даже нравится у себя то, что на самом деле заслуживает осуждения. И вот, когда близкий к нам человек замечает, что мы допускаем неприличного и достойного порицания, и по-дружески

представляет это нам, – это может много способствовать нашему исправлению. Благоразумный проповедник не будет уклоняться от таких дружеских упреков и замечаний, а напротив, будет благодарен другу – обличителю, ревнующему о большем достоинстве и большей действенности его проповеди. Самому Златоусту его друзья делали замечания и упреки по поводу его проповедей, именно за длинноту его приступов, и он с благодарностью принимал эти замечания. По слову Премудрого только *глупый пренебрегает наставлениям отца своего, а кто внимает обличениям, тот благоразумен. Отвергающий наставление не надеется о душе своей, а кто внимает обличению, тот приобретает разум.* (Притч. 15:5, 32).

Согласие и мир церковный, о соблюдении которого должен заботиться проповедник, различным образом может нарушаться со стороны его. Так часто проповедники, в особенности молодые, надменные своим образованием и не чуждые самообольщением, стараются говорить и делать так, чтобы снискать благосклонность толпы и приобрести пустую славу, и вместе с тем оттенить с невыгодной стороны других старых проповедников и привести их в презрение у народа. Этим, само собой разумеется, полагается семя раздоров. Такие вводят в храм иностранные слова и необычные в церковном языке обороты речи. Люди, мало сведущие, слыша их новомодные по внешности речи, думают, что они возвещают действительно новые и возвышенные вещи и учат тому, чему прежде другие проповедники не учили, или чего даже не разумели, между тем как в существе дела в этих новых речах нет ничего особенно умного и достойного удивления. А от этого здесь и там, в народе и в среде служителей церковного слова, начинаются толки и пересуды, в которых набрасывается тень на одних и воздается незаслуженная слава другим, – и в конце всего являются неудовольствия и раздоры. Случается, что иные проповедники не словами только, не внешней только формой, но самым делом много отличаются от своих собратий, смело заявляя какие-либо новые мнения по церковным вопросам, или примешивая к церковному учению чуждые воззрения,

заимствованные из области не твердых и изменчивых светских знаний. Такими вещами у людей малоосмотрительных они могут снискивать одобрение и удивление себе: нет ничего столько глупого, чтобы не нашлись иные люди, которые бы приняли то с благосклонностью и рукоплесканиями, в особенности, если это глупое является в виде новинки. От этого опять сильный повод к разногласию и раздорам... Нет нужды перечислять все случаи, когда проповедник своими действиями или словами может сеять семя раздора и неудовольствия. Но каждый проповедник должен быть в высшей степени внимателен к себе и всемерно должен заботиться о том, чтобы из-за самолюбия и самомнения не нарушить союза любви и единомыслия. Проповеднику, служителю Божию, неразумно увлекаться желанием суетной славы и превозношения пред другими. Тот не может быть учеником и служителем Христовым, кто хочет нравиться и служить миру. Иное дело искать славы Христовой, и иное – искать славы своей собственной: первое служит к созиданию, а второе – к разрушению.

К избежанию всех опасностей, могущих встретиться на пути проповеднического служения, рекомендуется одно, самое действительное и верное средство, – усердная молитва. Пусть все проповедники пред каждой проповедью воссылают усердные мольбы к Отцу Небесному, да очистит и просветит Он Духом своим Святым сердца и умы всех, да даст самим проповедникам рвение и силу благопристойно возвещать самое чистое и спасительное учение, и да возбудит и утвердит во всех искреннее стремление к сохранению мира и к преуспеянию в истинном благочестии.

3. Гомилетическая теория Шпенера

В истории гомилетики XVII столетия самое видное место должно принадлежать известному первоначальному пиетистов Шпенеру. В науке о проповеди он оставил более видный след, чем кто-либо другой из близких к нему по времени представителей богословской литературы. Он старался произвести коренную реформу в состоянии современного ему проповедничества. Стремясь улучшить современную ему проповедь, он являлся врагом гомилетики и в гомилетике видел одно из главных препятствий к тому, чтобы дело учительства церковного поставить на надлежащий прямой путь.

При таком отрицательном отношении Шпенера к гомилетике, от которой он не видел никакой пользы, а один вред, его не следовало бы и упоминать в числе представителей науки о проповедничестве, способствовавших ее усовершенствованию. Но как ни резки нападки Шпенера на гомилетику, в них нельзя видеть безусловного отрицания ее и желания полного исключения ее из состава наук богословских. Шпенер в высшей степени не доволен постановкой гомилетики в том виде, какой она имела в школах до него и при нем, и восстает собственно против современной ему гомилетики. Порицая гомилетику, Шпенер с своей стороны дает советы, начертывает правила, как нужно вести дело проповедничества, и разъясняет методу, какой лучше всего следовать при исполнении долга церковного учительства. Значит, вместо тогдашней гомилетики, признанной им негодной и вредной, он желал построения и введения в школьное преподавание новой гомилетики, из которой можно бы научиться лучшему, надлежащему способу проповедничества. Построение гомилетики по его взглядам ожидалось и предполагалось само собой. Сам он не написал системы гомилетики, которая бы заменила собой прежние руководства по проповедничеству; в его сочинениях встречаются только рассеянные замечания об этом предмете, который он считал очень важным. Но его последователи и почитатели, которые главным образом

ютились в галльском университете, не замедлили составить желаемую им гомилетику, и, пуская ее в свет, хвалились, что они очистили науку о проповедничестве от всех тех недостатков, при каких она являлась не только не полезной, а прямо вредной. Автором такой гомилетики был Иоаким Ланге, озаглавивший свою гомилетику: «*Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata*» (Halae, 1707).

Реформа, какой желал и какую проводил Шпенер не ограничивалась тесными пределами одной проповеди. Она касалась всей церковной жизни и всего религиозного образования в современном Шпенеру обществе; перемена, какую старался провести Шпенер в проповеди, была в связи с общей его реформаторской деятельностью и ей условливалась как часть целого.

Шпенер был человек сердца, а не сухого холодного рассудка. Сердечная сила в ущерб силе умственной развита была в нем до излишней, чтобы не сказать, болезненной, чувствительности. Он жил больше ощущениями, чем умозаключениями, и отсюда его несколько оригинальное отношение к христианству и богословской науке. В христианстве и науке, посвященной христианству, он искал не знания, а пищи сердечной. Внешнее знание само по себе, как бы оно ни было глубоко и широко, для него не имело значения. Знание он ценил настолько, насколько оно способствует возрастанию и усовершенствованию внутреннего человека. Благочестивые чувства, добрые расположения, возрождение или жизнь по духу Евангелия – вот куда направлены были его стремления, и вот к какой цели он желал бы направить и университетское образование, и богословскую науку и церковную проповедь и все церковно-богослужебные действия. Если эта цель опускается из вида, то теряет всякую цену труд научный или школьный. С этой точки зрения не одна гомилетика, но и все систематическое богословие является не только бесцельным, но даже прямо вредным, если оно дает одно теоретическое знание, не улучшая внутреннего человека. Шпенер прямо готов признать это, рекомендуя все богословие возвратить к древней апостольской простоте. Религия, вера, и вера деятельная одно,

а богословие, наука – другое. Шпенер противопоставляет эти два, в существе дела вполне согласимые, понятия, и во имя веры восстает против богословия, как науки, – из желания споспешествовать деятельному христианству готов устранить теоретическое знание, часто являющееся опасным для веры.

Такое направление, принятое и проводимое Шпенером, целью своей поставляло исправление или уничтожение недостатков современной церковно-религиозной жизни в протестантстве и, можно сказать, ими было вызвано. Шпенер хотел быть реформатором церковно-общественной жизни, состоянием которой он был крайне недоволен, и некоторые, как например, Толук в Энциклопедии Герцога, по его реформаторским стремлениям, ставят его рядом с Лютером, называя Лютера реформатором учения церковного, а Шпенера реформатором церковной жизни.⁴⁸

Церковно-общественная жизнь в протестантском обществе в XVII столетии для человека с живым религиозным чувством представляла мало отрадного. Под давлением сухого формализма, подчинившего себе течение обыкновенной жизни, не заметно было биения живого пульса. Общество распадалось на разные партии, враждовавшие между собой, и богословские споры были одним из наиболее видных явлений в религиозно-общественной жизни. От них в богословских факультетах главным предметом преподавания было полемическое богословие, которое в свою очередь возбуждало полемический задор в молодых питомцах, имевших выступать в качестве общественно-религиозных деятелей, на поприщах церковно-административном и ученом. В науке далее царила сухая, отвлеченная схоластика. Нравственными предметами, вопросами, имеющими отношение к живой действительности, мало занимались, за исключением спорных вопросов, волновавших ученые богословские круги. Эта сухость и схоластика отражались и в проповеди, которая готова была за догматическими спорами забыть нравственное учение, составляющее главный предмет церковного учительства. Источники богословия, каким первее всего должно служить Священное Писание, не пользовались надлежащим вниманием,

и экзегетическому богословию в богословских программах почти не отводилось места.

Такое сухое, теоретико-полемическое направление в жизни, науке и проповеди, и прежде Шпенера вызывало против себя недовольство и противодействие. Люди мистического настроения и практического закала и прежде него восставали против школьной богословской учености, открыто выражали свое несочувствие горячим спорам о предметах веры и старались дать новое направление церковной жизни и богословской науке. Таков был последователь и почитатель Тайлера Валентин Вейгель (1553–1588), которого сочинения подверглись сожжению по приказанию курфирштешского саксонского правительства, и более его известный Иоанн Арндт (1555–1621), обращавший внимание на практическую жизнь, когда вера и только вера по догматическим системам проповедовалась на кафедрах, и желавший видеть в богословии не просто науку и искусство слов, но живой опыт и дело, которого книги «Об истинном христианстве» в прошлом столетии переведены были на русский язык Симоном Тодорским и изданы при пособии Анны Иоанновны в 1735 году. Но эти люди, за свою оппозицию господствующему направлению подвергавшиеся сильным осуждениям и преследованиям, далеко не имели такого влияния и не приобрели такого значения, какое в свое время успел приобрести Шпенер.

Шпенер еще в детстве заявлял предрасположение к тому направлению, которого сильным проводником он стал в годы своей общественной деятельности. Будучи от природы одарен тонкой, нежной духовной организацией, скромный, тихий и застенчивый, он обнаруживал необыкновенную чувствительность, и этой чувствительности дало религиозную окраску воспитание в благочестивом семействе. В особенности в этом отношении имела на него влияние его крестная мать, графиня фон Раппольтштейн, возбуждавшая и приучавшая его к возможно усердному выполнению религиозных обязанностей. У впечатлительного мальчика очень рано проявлялись проблески религиозного энтузиазма. Когда умерла его крестная мать, он, будучи тринадцати лет, желал отъйти из этого мира в другой

небесный мир, и долгое время молился Богу об исполнении этого желания. В годы воспитания его особенным сочувствием пользовались книги Арндта «*Об истинном христианстве*», этого писателя с реформаторским направлением, вместо сухой теории старавшегося преподавать нравственные уроки и говорить не уму, а сердцам читателей. Родственный Шпенеру по духу Арндт имел на восприимчивого юношу сильное влияние, развил и укрепил в нем его религиозную чувствительность. Сам Шпенер сознается, что Арндту он обязан тем, что «сохранил себя свободным от школьной мудрости». Кроме книжных занятий и наличные наставники Шпенера благоприятствовали утверждению его пиетистического настроения. Из них особенно сочувственно отзываясь Шпенер о Иоахиме Штолле, придворном проповеднике графа Раппольтштейнского, который, еще до поступления Шпенера в университет, сообщил ему первые катехизические наставления. От него Шпенер, по его собственному свидетельству, получил первые искры истинного христианства, и вместе побуждение направить свои занятия к прямой цели, считаемой Шпенером главной при изучении веры, именно – сосредоточить свое внимание на чтении и толковании слова Божия, что делал Штолль примером своей бесхитростной проповеди, старавшейся насадить в сердцах слово Божие.

В университет страсбургский Шпенер поступил в 1651 году, на шестнадцатом году своей жизни, уже с определившимся и сформировавшимся нравственным характером. В университете он вел уединенную и сосредоточенную жизнь и хотел быть только студентом, т. е. заниматься только тем, что положено студенту, и не принимал никакого участия в студенческих пирушках и других удовольствиях сомнительного нравственного достоинства. Университет расширил круг его познаний, но нимало не изменил его направления. Из своих профессоров богословия Шпенер с благодарностью вспоминает Даннгауера, сообщившему ему полное познание лютеранского вероучения, Себастиана Шмида, как одного из лучших экзегетов своего времени, и Иоанна Шмида, которого он называет своим «отцом во Христе», отмечая тем его христианское направление.

Практическая деятельность Шпенера, направленная к улучшению церковной жизни в протестантстве, развивалась постепенно, в разных местах его служения, куда его призывали для занятия видных и важных должностей. Занявши первоначально (в 1663 году) место проповедника в Страсбурге, он в короткое время приобрел такую известность своей ревностью по благочестию и своим проповедничеством, что его скоро пригласили в имперский город Франкфурт-на-Майне на место не только проповедника, но и сеньора, по званию которого он должен был стоять во главе духовного правительства этого города. Не без колебания принял Шпенер это предложение, наперед посоветовавшись с своими начальниками и представителями богословского факультета страсбургского университета, и испросив их согласие на перемену места своего служения. Колебание вызвано было его скромностью, а с другой стороны, и относительной молодостью. Ему был только тридцать один год, а как сеньор духовного правительства, он должен был иметь в своем подчинении многих пасторов, гораздо старших его по возрасту.

Двадцать лет продолжалось служение Шпенера во Франкфурте. Во все время служения здесь главные заботы его направлены были к тому, чтобы внешнее, формальное христианство восполнить христианством внутренним, сердечным, и он все силы употреблял на то, чтобы истине Евангелия, освящающей, оживотворяющей, спасающей и утешающей человека, проложить путь к сердцам людей, и веру мертвую, сухую сделать верой живой и деятельной. Для этого он обратил особенное внимание на улучшение катехизического учения и на поддержание церковной дисциплины, для чего он приглашал и мирян к содействию представителям духовного служения в их стремлении к достижению цели улучшения нравственно-религиозной жизни. Но особенным средством для этого, принадлежащим собственно Шпенеру и им вводимым в практику, было учреждение благочестивых собраний (*collegia pietatis*). Эти благочестивые собрания, учрежденные Шпенером, первоначально были в его доме, и на них на первых порах было немного участников только из высших сословий, но потом они

расширялись более и более и на них являлись и простые люди, и женщины, и дети. В подражание Шпеперу, по истечении нескольких лет, и другие начали заводить в своих домах подобные собрания. А лет через десять, после учреждения благочестивых собраний, Шпенер добился того, чтобы эти собрания из своего дома перевести в церковь, что вызывалось большим числом желавших в них участвовать, не могущих вмещаться в частном доме. Эти домашние благочестивые собрания Шпенер завел потому, что обычные богослужебные собрания, на которых при молитве предлагалась проповедь народу, приходившему в церковь для удовлетворения религиозных потребностей, считал недостаточными для утверждения деятельного христианства и насаждения благочестия в обществе. С другой стороны, он хотел противопоставить их общественным собраниям другого рода, на который собравшиеся предавались развлечениям и удовольствиям сомнительного нравственного достоинства, и которые он считал вредными для общественной нравственности. Своим примером или своими благочестивыми собраниями он хотел подействовать на других и побудить их заниматься при общественных сходках не тем, что служить рассеянности и чувственности, а что способствует назиданию и благочестию. Благочестивые собрания Шпенера начинались молитвой, потом на них предлагалось какое-либо назидательное чтение. После, когда принялись эти собрания, на них обыкновенно, после молитвы, читался какой-либо отдел из Нового Завета, а затем следовало разъяснение прочитанного отдела; после разъяснения дозволялось присутствующим высказывать свои мысли и предлагать вопросы, требующие разъяснения, и таким образом велись религиозные беседы, с целью назидания и возбуждения доброго христианского настроения. На этих собраниях часто повторял Шпенер в сокращении свою проповедь, сказанную в предшествующее воскресение или праздник, и при этом старался узнать, как поняли его, и насколько усвоили его учение, и если оказывалось, что плохо усвоена была проповедь, он делал в ней добавочные пояснения.

О благочестивых собраниях, заведенных и поддерживаемых Шпенером, скоро после их появления, заговорили во всем протестантском мире. Но далеко не все и не везде смотрели на них с благоприятной точки зрения. Многие видели в этом учреждении опасную затею, которая может кончиться образованием и выделением из недр лютеранства особого сектантского общества, которое вместо церкви в частных собраниях будет искать удовлетворения своих религиозных потребностей. – От этих собраний *благочестия* (*collegia pietatis*) произошло название «*пиетисты*», утвердившееся в истории за Шпенером и его последователями. Это название отнюдь не было почетным именем, как можно бы думать по его первоначальному значению. Его ввели в употребление люди, не сочувствовавшие Шпенеру и его стремлениям и с подозрением относившиеся к нему. Названием пиетистов они отмечали и характеризовали партию Шпенера, как новую секту, явившуюся в протестантстве и отделяющуюся от господствующего (ортодоксального) протестантства, и тем хотели предохранить других от увлечения этой сектой.

Еще больше шума, чем *collegia pietatis*, возбудило сочинение Шпенера, очень небольшое по объему и не особенное по содержанию, но резко нападающее на современный строй церковной жизни в протестантском обществе, и предлагающее решительные меры в исправлении печального положения. Это именно «*Pia desideria или сердечное желание богоугодного улучшения истинной евангельской церкви*». Первоначально (в 1675 году) это сочинение вышло в печати вместе с изданием Арндтовой постиллы, и явилось в виде предисловия в этой постилле, а потом печаталось не раз отдельно.

Это сочинение чрезвычайно взволновало протестантов, потому что наполнено было горькими и сильными жалобами на крайне печальное положение евангелического протестантского общества и на иссякновение в нем христианского духа. Тон его можно уяснить себе несколько из того, что во главе его Шпенер поставил эпиграф из книги пророка Иеремии: *кто даст главе моей воду и очесем моим источник слез* (Иер. 9:1)? В своих

жалобах на печальное состояние тогдашнего христианства Шпенер более всего оплакивает почти всеобщую порчу духовного сословия, и с горечью заявляет, что оно совершенно не отвечает своему назначению, от чего и в народе происходит падение нравственности и благочестия. Ни одно сословие в мире, по словам Шпенера, так не нуждается в преобразовании. Представители его не видят той глубокой язвы, какая разъедает евангелическое общество, и считают положение вещей крайне бедственное положением нормальным. Они заняты спорами с папистами, реформатами и другими партиями, и довольствуются опровержением чужих заблуждений, а о поддержании и распространении внутреннего сердечного богопочтения и плодах веры в жизни нимало не заботятся. В богословии, которое изучают они, много излишних тонкостей, много чуждого и бесполезного; а главное и существенное остается в стороне, или ему отводится второстепенное или третьестепенное место. Что относится к деятельному христианству, о том почти ничего не говорят: все внимание сосредоточено на полемике, на том, чтобы приготовить способных ратоборцев с противниками. В виду такого положения вещей Шпенер предлагает некоторые меры, которые, по его мнению, могли бы способствовать улучшению печального состояния евангелического общества. Таких мер им указывается шесть: 1) большее распространение Священного Писания, в особенности Нового Завета, между евангелическими христианами, 2) устройство, по образцу апостольской церкви (1Кор. 14) частных собраний, пример которых давали его *collegia pietatis*, на которых бы, под надзором и руководством пастора, имеющие сведения и обладающие даром сообщения миряне братски изъясняли своим сочленам Священное Писание, излагали свои мысли о тех или других религиозных предметах, и таким образом взаимно назидали друг друга, 3) настоятельное внушение всем, что в христианстве нельзя довольствоваться одним знанием, но что здесь гораздо важнее деятельность, исполнение того, чему учит вера, 4) более правильное отношение к заблуждающимся и иномыслящим и лучшее ведение религиозных споров: к иномыслящим, по совету

Шпенера, нужно относиться с христианской любовью, влиять на них добрым примером и истину, ими искажаемую или отвергаемую, предлагать им скромно и прилично, без страсти и без бранных слов, 5) совершенно иная постановка воспитания и образования будущих пасторов в университетах, чем какая практиковалась прежде: по желанию Шпенера, студентов меньше нужно занимать полемикой и религиозными спорами, а их образованию нужно давать практическое направление, для чего у них в обращении должны быть лучшие практико-богословские сочинения, 6) другой род и характер проповеди, а не такой, какой господствует доныне. В чем сущность этого последнего желания, касающегося нашего специального предмета, мы покажем после, когда будем излагать в нарочитом отделе гомилетические взгляды Шпенера.

Кроме Франкфурта-на-Майне, Шпенер служил и проводил свои реформаторские идеи в Дрездене, – в Саксонии и в Берлине.

В Дрезден он приглашен был в 1686 году, по желанию саксонского курфюрста Георга III, на место главного придворного проповедника и члена тамошней главной консистории. Это приглашение для него было очень лестно, и он принял его в надежде иметь более широкое влияние, чем каким пользовался во Франкфурте, и в расчетах, при содействии курфюрста, более содействовать изменению к лучшему печального положения церковных вещей. Саксония была колыбелью лютеранства, и отсюда шло и в позднейшие годы заправляющее влияние на другие страны, принявшие реформацию Лютера. В Саксонии были два, тогда славившихся, богословских факультета в Лейпциге и Виттенберге. Занимая видное место в духовном правительстве саксонском, Шпенер надеялся здесь проводить свои *ria desideria*, и чрез богословские факультеты, – лейпцигский и виттенбергский, – действовать на изменение не нравившегося ему богословского образования.

Он и здесь завел частные домашние собрания для большего утверждения в сердцах веры Христовой, и его дом посещали и знатные и простые люди в значительном числе, и в

виду этих собраний, где излагалось катехизическое учение, саксонские богословы говорили, что курфирст хотел иметь придворного проповедника, и вместо него получил школьного учителя (Schulmeister). Но главная деятельность его в Саксонии направлена была на улучшение богословского образования в университетах, соответственно его воззрениям. Свои взгляды по этому предмету, какие он желал проводить в университетскую практику, он изложил в сочинении: «*De impedimentis studii theologici*» (о препятствиях к надлежащему изучению богословия), которое служит дополнением к его «*Pia desideria*». В этом сочинении Шпенер старается показать, что не на том сосредоточивают в богословских факультетах внимание студентов, на чем бы следовало. Они изучают догматику, полемику, гомилетику, но мало знакомы с Библией, и им почти не предлагают библейско-экзегетических чтений. Между тем Священное Писание главный источник нашей веры и основание, на котором держатся и строятся все другие части богословия. Потому самое главное занятие в богословских школах должно состоять в тщательном изучении Священного Писания. Нужнее и важнее знакомиться с источником, чем с ручьями, в нем берущими свое начало. Для правильного разумения Священного Писания необходимо знание тех языков, на которых писаны священные библейские книги, именно еврейского и греческого, и потому изучение их должно входить в курс богословских наук, как вспомогательных средств для экзегетического богословия, которое должно занимать первое место в богословской школе, и для пренебрежения к которому нельзя найти никаких извинений. В этом смысле от саксонской консистории дано было предписание лейпцигскому и виттенбергскому богословским факультетам больше заниматься толкованием Священного Писания, и в пояснение этого предписания указывалось на то, что из кончивших богословский курс и являющихся в консисторию на экзамен немногие имеют только посредственное знание Нового Завета (не говоря уже о Ветхом), и весьма многие греческого текста вовсе не понимают. Шпенер нашел почитателей между молодыми магистрами и доцентами университета, которые завели *collegia biblica*

(библейские собрания) для чтения и толкования Священного Писания, и в collegio philobiblico в университете читали книги Священного Писания на их первоначальном языке. Кроме особенного внимания к Священному Писанию или так называемому экзегетическому богословию, Шпенер в противовес догматико-полемическому богословию рекомендовал больше изучать практическое богословие, которое тогда в высших школах совершенно было заброшено. Изложение богословского нравоучения потому необходимо со стороны преподавателей богословия, что Бог требует от нас не только веры, но и деятельности, или исполнения заповедей, и недостаток внимания к нравоучению в школах не может не сопровождаться весьма невыгодными последствиями в практической жизни. При пренебрежении к этой части богословия теперь многие, принявшие на себя звание церковно-общественного учителя, жалуются на то, что они в школах не имели случая изучить, как следует, христианское нравоучение.

Не долго пришлось служить Шпенеру в Саксонии, и он испытал здесь много неприятностей. К нему скоро, после переселения его в Дрезден, изменил свое расположение курфюрст, первоначально желавший иметь его своим духовным отцом и руководителем. Его он оттолкнул от себя назойливой ревностью к обращению его на путь благочестия и к убеждению его выполнять разные требования, какие он предъявлял ему в качестве духовного отца. Представители высшего саксонского духовенства и профессора университета были в высшей степени недовольны тем, что он, пришлец из другой страны, относился неодобрительно к установившемуся строю жизни и хотел все перестроить по-своему. Лейпцигские профессора, которым он представлял, что у них дело идет не так, как нужно, отнюдь не убеждались его доводами, и с своей стороны критически относились к его планам, и если он нашел себе поклонников в среде университетской молодежи, то это послужило только семенем раздора в прежде мирной семье университетской, и вызвало борьбу партий. Стоящие во главе университета открыто обвиняли его в сектантских стремлениях, указывали уклонение его от лютеранского символа, и имя

пиетиста, каким его называли, старались представить именем ненавистным.

При таких отношениях, установившихся для Шпенера в Дрездене, он с большим удовольствием (в 1691 году) принял приглашение на место пробста и советника консистории в Берлине, где правительство, при курфирсте бранденбургском Фридрихе III, сделавшимся скоро (1701 г.) первым прусским королем с именем Фридриха I, отличалось большей терпимостью, чем в других протестантских странах, что обещало Шпенеру более спокойствия, чем в Саксонии. Берлин был последним местом его служения, где он и умер 5 февраля 1705 года. Здесь, как во Франкфурте и Дрездене, Шпенер заботился об усилении катехизации, и учредил *collegium philobiblicum*, собирая вокруг себя молодых кандидатов для чтения и изучения Священного Писания. Но главное дело здесь, которое связано с именем Шпенера, – это учреждение университета в Галле. И в Дрездене Шпенер прилагал большие заботы к тому, чтобы изменить строй богословского образования, который казался ему в высшей степени неудовлетворительным, стараясь по-своему преобразовать богословский факультет лейпцигского университета. Влияние его было заметно здесь, но оно далеко не достигало таких размеров, какие были ему желательны. Против его новшеств стояли старые утвердившиеся традиции, и старые профессора, имевшие силу в университете, не сочувствовали его нововведениям и противодействовали им. А в новом университете, устрояемом по мысли Шпенера, не было никаких преданий, могущих препятствовать проведению в его жизнь новых идей, и Шпенер, ничем не стесняясь и не встречая никакого противодействия, мог осуществлять в нем свои «*ria desideria*». По его влиянию приглашены были в богословский факультет нового университета молодые доценты лейпцигского университета, действовавшие здесь в духе пиетистических возжелений Шпенера, и вообще люди, известные ему, как его единомышленники, и школьное преподавание богословской науки велось так, как то казалось лучшим Шпенеру. Главным предметом поставлено было изъяснение Священного Писания

или экзегетическое богословие, которое в других университетах было в пренебрежении, и этому изъяснению давали практико-назидательное направление, не исследуя научным образом смысла Писания, а главным образом извлекая из него плодотворные и полезные для жизни наставления. И систематическому богословию дан был другой вид. Poleмика, которой более всего занимались в других университетах, была почти совсем оставлена; из богословской науки изгонялись утонченные и бесполезные спорные вопросы; более широкое место дано было нравоучению. Схоластическая философия, прикрывавшаяся именем Аристотеля, царившая в школах и подружившаяся с богословием, как ее помощница, признана была не только не нужной, но прямо вредной для истинного богословия. В самом способе изложения науки старались избегать прежней школьной искусственности и сухости: не заботясь о строгой систематичности, отстраняя логические снаряды, – строгие определения, деления и формальные доказательства, которых другие набирали целую кучу в подтверждение того или другого положения, – считали за лучшее представлять научные истины так, чтобы они были плодотворны для души и питательны для сердца. По воззрениям Шпенера, легшим в основание школьной дисциплины излюбленного им университета, не так важно и нужно быть ученым богословом, как добрым христианином, воспринявшим душой и сердцем истины евангельские.

При таком направлении Шпенера понятно его отрицательное отношение к современной ему гомилетике, занимавшейся проповеднической методологией, и изыскавшей различные искусственные способы составления проповедей. Его гомилетические суждения содержат и выражают протест против сухого формализма и искусственности в проповедях, и требуют, чтобы будущий проповедник в школе изучал не искусство красноречия, а обогащал себя знаниями, необходимыми для проповедника. На гомилетику Шпенер нападает потому, что она говорит только о формальной стороне проповеди, и оставляет без внимания сторону материальную или содержание; тогда как, по его суждению, формальная

сторона в проповеди не имеет существенного значения, а все внимание здесь должно быть обращено на содержание. Если есть доброе содержание, форма не может ничего к нему прибавить. А если нет доброго содержания, проповедь бездельна, как бы ни была красива форма ее. Многие проповедники все заботы свои направляют на то, чтобы с внешней стороны проповедь была совершенна, думают о том, как бы получше составить приступ, какое дать расположение проповеди или мыслям, в ней раскрываемым, стараются разукрасить ее, по правилам искусства, цветами красноречия. Но это напрасная забота, и слушателям от нее мало пользы. Церковная кафедра не место для показания искусства и пышности, а место назидания, которое должно быть преподаваемо с возможной простотой. Тем настоятельнее для проповедников требование соблюдения возможной простоты в своих поучениях, что слушателями их в большинстве являются люди простые, которым не понятны ухищренные мудрствования, и которые мало могут оценить внешнюю художественность слова. Говорить в проповедях учено и красно значит не сообразоваться с потребностями слушателей и из-за ничтожного меньшинства ученых и их одобрения пренебрегать пользой большинства, жаждущего услышать евангельскую истину в ее беспримесной простоте. Иные проповедники, чтобы придать более веса своим словам, приводят цитаты или свидетельства на иностранных языках, которых почти никто из слушателей не понимает. К чему такое бесцельное и неразумное щегольство дешевой ученостью? Все это, так неблагоприятно отражающееся на проповедничестве, зависит от того, что не так воспитывают будущих проповедников, что гомилетика, занимаясь бесплодными правилами, упускает из вида главное, что должно быть на первом плане в науке, приготавливающей проповедников, являясь таким образом одним из главных препятствий к надлежащему выполнению проповеднического долга. «Многие (говорит Шпенер), придавая слишком большое значение внешнему искусству красноречия, умы юношей, идущих в академии, склонили к тому вредному убеждению, что они, как предназначенные к церковной

кафедре, и имеющие впереди главной обязанностью своей сказывание проповедей, ничем лучше не могут заняться, как если обратят главное внимание на искусство проповедничества и его прежде всего другого постараются изучить. И вот иные, обольщенные таким мнением, первой и последней заботой ставят заниматься только тем, что относится к искусству проповедничества, чтобы таким образом из изучения красноречия научиться роду и способу, *как им говорить*; но при этом они нимало не заботятся об изучении того, о чем они со временем должны будут говорить. Такие люди похожи на тех, которые взяли бы на себя труд изучить искусство хорошо шить и украшать сапоги, но не заботились бы о средствах выделять или добывать себе кожу. Такие со временем должны были бы или нищенски выпрашивать себе кожи, или, при недостатке ее, шить, хотя красивые, но ни к чему не годные сапоги из бумаги, пергамента или другой неудобной материи. Ибо чего иного можно ожидать от тех людей, которые, не восприняв с надлежащей заботливостью в душу ни истин веры, ни правил жизни, и не приобрев опытности при пособии надлежащего размышления без труда предлагать то, что некогда они должны будут излагать, весь труд свой обращают на технику слова, заботятся об упорядочении, распространении и украшении искусственного произведения, и все, что для этого кажется годным, со всем рачением подбирают, чтобы со временем иметь возможность говорить по известной ученой методе и с украшениями, ими ценимыми, и при том говорить не столько о том, что полезно общине, а гораздо более о том, что они считают сообразным раз избранному ими способу». ⁴⁹ Проповедник с церковной кафедры разъясняет и возвещает слово Божие. А слово Божие, великое своей внутренней силой и богатое содержанием, не нуждается ни в каком украшении. Апостолы возвещали его не в препретельных человеческой премудрости словесех, а между тем проповеди своей подчинили весь мир: так сильна истина Христова в своей наготе, не прикрашенной человеческим искусством.

О себе Шпенер свидетельствует, что он старался изучать и усвоить только содержание (*realia*), а все технические и

риторические правила совершенно оставил в стороне, так что едва помнит что о таких художествах, и привык, когда слушает проповедь, не обращать никакого внимания на то, что в ней составляет искусство, а все внимание обращать на самое дело, – на содержание, и как оно проникает в сердце. «Поэтому (говорит он) ни об одном из многих людей, которых я слышал в продолжение своей жизни, я не могу сказать, ту или другую методу он имел. Для меня самого нет никакой методы, но каждый раз материя сама дает мне методу, которая, так сказать, меняется всякий раз, как меняется и материя. Мои правила вообще таковы: 1) все извлекать или из текста, или из других сюда относящихся и нечто излагающих изречений, чтобы слушатели привыкли ничего не принимать на мою веру, но всякий раз из ясного божественного слова видели и сердцем убеждались, что это истина, которой я не выдумываю, и это тогда имеет особенное действие на сердца; далее 2) ничего не приводить в проповедях такого, что относилось бы только к украшению и не может служить непосредственно к назиданию, но что показывает единственно эрудицию или относится к распространению (*amplificationem*) и состоит в пустых словах».⁵⁰

Итак, содержание и, можно сказать, одно содержание, по воззрению Шпенера, составляет предмет, на который проповедники должны обращать внимание. Чтобы быть полезными деятелями на своем месте, они должны изучать с возможным усердием Священное Писание и истины веры воспринимать не только умом, но и сердцем. Главное дело гомилетики – не формы и не методы проповеднические, а приведение к источнику божественной истины и религиозной учености, из которого можно черпать святое и назидательное учение. Экзегетическое богословие, раскрывающее смысл Священного Писания, должно быть, если не составной частью гомилетики, то первой вспомогательной наукой, неразрывно с ней связанной, без которой гомилетика теряет смысл своего существования.

Что же из богатого и неистощимого источника божественной истины проповедник может и должен брать для предложения народу, ищущему в проповеди назидания? Шпенер не совсем

благоприятно смотрит на проповеди догматического характера, а проповеди догматико-полемиического содержания, в каких с большой горячностью нападали на еретиков и неправомыслящих, не только современных, но и живших в далекие времена, и какие тогда очень часто слышались на церковной кафедре, желал бы совсем изгнать из этого места, назначенного для назидания народа и возбуждения в нем благочестивых чувств и доброго христианского настроения. У проповедника в виду всегда⁵¹ должен быть внутренний человек, составляющий новую тварь во Христе. Душа этого нового человека – вера; его действия – плоды веры; и вот это – прямой предмет проповеди. Чтобы способствовать возрастанию внутреннего человека, должно излагать, с одной стороны, великие благодеяния Божии человеку, чрез что может укрепляться в нем вера, с другой стороны, нужно внедрять в сердцах благочестие и возбуждать к исполнению закона дел, но так, чтобы люди не довольствовались одной внешней праведностью, – не считали себя исполнившими весь закон, когда они удаляются от внешних пороков и совершают внешние добродетели, что делает и языческая иффика. Твердое основание христианской нравственности нужно класть в сердцах, внутри человека нужно посеять и возвращать семя благочестия, чтобы люди привыкли делать добро по внутреннему побуждению, а не по принуждению внешнего закона, и чувствовали, что только то имеет цену в нашей деятельности, что происходит по движению внутреннего сердца; а что совершается без участия сердца, не исходить из внутреннего основания, то – лицемерие, хотя бы это дело и имело вид праведности. Христианство деятельное, христианство внутреннее, не довольствующееся внешними делами, Шпенер приглашает проповедников возвещать с церковной кафедры, и тем способствовать обновлению сердца христиан, которые не по имени только, но и по внутреннему настроению должны отвечать своему званию, должны воплотить в себе дух Христов.

Из догматов Шпенер считает главными, на которые проповедники должны обращать особенное внимание, такие догматы, которые относятся к учению о спасении и имеют

прямую связь с практической деятельностью. Таковы догматы об оправдании, о вере оправдывающей, ее свойствах и действиях, о возрождении, о борьбе духа и плоти, о силе крещения и обязательствах, нами принимаемых при крещении. Он жалеет, что весьма многие проповедники на эти главные пункты христианского учения не обращают должного внимания, и потому в народе заметно глубокое и пагубное невежество по отношению к этим спасительным истинам. Далее, при изложении догмата не нужно ограничиваться одним теоретическим разъяснением его; это имеет значение для рассудка, а проповедь должна действовать не на один рассудок, но на волю и сердце, и на последние более, чем на первый. Потому, излагая догматы, нужно показывать вместе, какое они имеют практическое приложение к жизни, какие дают возбуждения к благочестию, какие из них можно извлекать утешения.

Отвергая художественное строение и изложение проповедей, восставая против проповеднических методов, которых много насчитывали тогдашние гомилетики, и соблюдение которых они рекомендовали будущим проповедникам для успеха и облегчения предстоящей им деятельности, Шпенер с своей стороны указывает свою новую методику, которую противопоставляет другим практиковавшимся методам, которой он рекомендует заменить их. Форма проповедей, представляющаяся ему наилучшей, должна состоять в том, чтобы все проповеди, после молитвы, начинались прочтением главы из Библии или меньшего библейского отдела и потом предлагали изъяснение прочитанного отдела: при этом изъяснении пусть проповедники переходят от одного стиха к другому, и изъяснивши смысл, делают практические выводы, полезные для утверждения веры и благочестия, и утешительные для сердца. При такой простоте методы, чуждой всякого искусства, легче будет исполнение проповеднической должности, и самые проповеди более понятны будут для слушателей. Такая проповедническая метода не есть метода новая, изобретенная самим Шпенером. Образец ее представляет древнехристианская омилия или

изъяснительная беседа, составлявшая главный господствующий род проповеди в первые века христианства. К этому образцу и прежде Шпенера обращались и обращали других люди, недовольные искусственным построением проповедей, когда эта искусственность преступала дозволенные пределы.

Гомилетические требования Шпенера, хотя поставлены были твердо и решительно, высказаны были им, как мы замечали прежде, в виде отрывочном и под пером его не получили систематической полноты. Более подробное развитие дал им один из почитателей Шпенера, уже упомянутый нами профессор галльского университета Иоаким Ланге. Они послужили основанием, на котором Ланге построил новую систему гомилетики, которой он надеялся заменить все прежние руководства по проповедничеству, считаемые как Шпенером, так и им, негодными. Озаглавив свое сочинение: «*Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata*», он тем самым хотел показать, что считает пустыми и отвергает те правила, какими наполнялись тогдашние гомилетики, и дает новое, более совершенное, руководство для проповедников. Но нового положительного содержания в его «Священной риторике» меньше, чем можно было ожидать по ее заглавию. Он не столько создает, сколько разрушает в той области, в которой выступает реформатором, больше очищает здание гомилетики от мусора, чем сколько вносит новых материалов для перестройки этого здания. У него, как и у его вдохновителя – Шпенера, отрицательный элемент занимает очень видное, можно сказать, главное место. Прежние правила гомилетические и утвердившиеся в практике проповеднические приемы он считает препятствиями к назиданию или к надлежащему ведению проповеднического дела, и потому первым долгом поставляет устранить эти препятствия. Такими препятствиями он считает: 1) искусственные расположения проповедей с их делениями и подразделениями, – 2) обширные, вовсе не вызванные нуждой, изъяснения текста, с целью показания суетной учености, при которых вводят в проповедь и примешивают много совершенно лишних вещей, неудобных для

церковной кафедры, – приводят школьные исследования о тексте, представляют разные мнения толковников и подвергают их критическому разбору, тексты библейские читают на древних языках, на которых они первоначально были писаны, и снабжают свои проповеднические изложения такими критическими замечаниями, которые годны разве на университетской кафедре, –3) малое внимание к жизни и нравственным потребностям слушателей: автор ставит на вид, что проповедники обходят своим вниманием практические предметы и нравоучительные истины, которые должны бы составлять главное содержание проповеди, и если поднимают их, то совершенно не касаются внутреннего расположения человека, т. е. говорят о них совершенно отвлеченно, без применения к нравственному состоянию слушателей, а иногда и здесь пускаются в бесполезные споры. Главная положительная идея, которая составляет существенное и основное требование Ланге, развитое в его «Священной риторике», состоит в том, что проповедь всецело должна быть направлена к назиданию народа. Конечно, это верно; но нельзя сказать, чтобы понятие назидания, которое, по Ланге, должно служить главной целью и определяющей силой, было им точно сформулировано и надлежащим образом выяснено. Оно объясняется у него не столько само по себе, сколько по противоположности с тем, что он порицает в современной ему проповеди. Все в проповеди должно быть направлено не только к рассудку, но и к воле и чувству христианина, и конечную цель свою она должна полагать в исправлении жизни и в возбуждении и утверждении благочестивого настроения слушателей. Все, что не способствует нравственному обновлению внутреннего человека и служит только или для удовлетворения праздного любопытства, или для показания внешнего искусства и щекотания слуха, все это должно быть изгоняемо с церковной кафедры, как не отвечающее главной цели, стоящей у ней на виду. Для достижения цели назидания должно ясно, просто и практично, в применении к внутреннему состоянию человека, изъяснять Священное Писание как Ветхого, так и Нового Завета, показывая великие дела Божии и поучая заповедям закона

Божия. Когда исторические тексты подвергаются изъяснению, то в описываемых происшествиях нужно представлять или достойные образцы христианской мудрости и любви или показывать ясные следы божественного Провидения, всем управляющего в мире. Что касается истин веры, то средоточие их, которого никогда не должен опускать из вида проповедник, есть учение о спасении. Раскрывая это учение, проповедник должен указывать не только основание спасения – благодать Божию, нас спасающую, и веру в заслуги Господа Иисуса Христа, нас оправдывающую, но и порядок домостроительства Божия или условия, при которых мы можем усвоить себе спасение, туне нам даруемое. То и другое должно быть неразрывно соединяемо, и всякой односторонности нужно избегать при изъяснении основного учения христианского. Учение о благодати или о благодеяниях Божиих человеку должно быть соединяемо с учением об обязанностях, налагаемых на людей облагодатствованных; с верой должна быть соединяема любовь, с Евангелием – закон, так чтобы не подать повода ни к спокойной уверенности в спасении, ведущей к беспечности, ни к боязливой мнительности, подрывающей надежду на милосердие Божие. Тексты нравственного содержания и вообще вопросы христианского нравоучения – преимущественный предмет проповеди. Но христианское нравоучение нужно представлять, как христианское, основанное на положительных заповедях Божиих, изъясненных в Евангелии, не низводя его правил до требований естественного закона, не построенная его на началах разума, и не объясняя нравственных явлений естественными побуждениями нашей греховной природы, чрез что оно является у иных нравоучителей, опирающихся больше на разум, чем на Евангелие, тощим и обездушенным.

В проповедях в XVII столетии введен был пятикратный *usus*: он состоял в том, что после изъяснения темы или текста проповеди делали практическое приложение, которого, на основании слов апостола Павла о том, к чему пригодно или полезно слово Божие (2Тим. 3:16; Рим. 15:4), насчитывали пять видов, – применение к учению (*usus didascalicus*), к обличению

(usus elencticus), к утешению (usus paracleticus), к исправлению (usus epanorthoticus) и к наказанию (usus paedeuticus). Соблюдение этих пятикратных приложений ставили неперменным законом: проповедь считалась не полной, если в конце ее не содержалось приложения всех пяти видов. Это пятикратное приложение введено было в проповедническую практику потому, что при сухом догматическом содержании и при схоластическом изложении, каким отличались проповеди прежнего времени, они почти совершенно не касались живых потребностей тех слушателей, пред которыми говорились, проходили мимо ушей их и ничего не оставляли в сердце. Чтобы сухим и отвлеченным проповедям, трактующим о материях общих и отдаленных, придать некоторую жизненность и сделать их практическими, – и придумали в конце их прибавлять особую часть, где общие теоретические рассуждения восполняли практическими применениями, которые разнообразили, соблюдая каждый раз все виды применений. Выходило нечто грузное и натянутое, когда пели на все пять тонов, – сначала одним, потом другим, – сначала учили, потом обличали, увещевали, опровергали и утешали. Хотя такое правило направлено было к восполнению в проповедях недостатка практичности, на которой особенно настаивали Шпенер и его последователь Франке, но оно не заслужило у них одобрения. При выполнении его практические применения являлись деланными и искусственными, и в то же время слишком сложными, без нужды удлиняя проповедь. Против особой части с пятикратными приложениями восстает Ланге потому, что по его требованию – проповедь вся должна быть практична, на всем своем протяжении, а не в одной заключительной части, искусственно пристегнутой. И если особые приложения нужны, то они должны быть в собственном смысле практическими и служить назиданию слушателей. Здесь проповедник должен говорить совести и сердцу слушателей: ему должно быть хорошо известно внутреннее расположение и нравственное состояние слушателей, и с этим внутренним расположением и нравственным состоянием их он должен строго сообразовать свою прикладную часть проповеди, которая

при том прямо должна вытекать из темы, в проповеди раскрываемой.

Кроме исправления гомилетики, последователи Шпенера, для более усиленного приготовления молодых богословов к совершению предстоящего им проповеднического служения, ввели в школьное преподавание одну добрую практическую меру, которую история вменяет им в особенную заслугу. Считая одни теоретические уроки по гомилетике недостаточными для усовершенствования кандидатов богословия в проповедничестве, они учредили в галльском университете особенные практические занятия проповедничеством. По поручению богословского факультета, один из преподавателей (Фрейлингаузен) должен был вести эти занятия с старшими студентами. На этих практических упражнениях Фрейлингаузен заставлял студентов проповедовать в своем присутствии, и эти опыты проповедничества подвергать строгому и подробному разбору, указывая недостатки, какие они допускали и каких нужно избегать, и направляя их на путь, считаемый им наиболее благонадежным. Разборы практического руководителя молодых проповедников касались как содержания проповедей их, так изложения и произношения. Это учреждение, несомненно полезное, надлежащим образом оценено многими, и скоро, по примеру галльского университета, и в других местах стали заводить подобные практические гомилетические упражнения с кончающими, а иногда и с окончившими курс студентами, поручая руководство их опытному проповеднику. Оно послужило первым началом, из которого возникли при многих протестантских университетах особые проповеднические семинарии, для большего усовершенствования будущих пасторов в проповедническом деле, под руководством директора семинарии.

Такова сущность реформы, какую желал провести Шпенер с своими последователями как в науке о проповеди, так и в самой проповеди. В истории гомилетики эта реформа отмечена резкими чертами. Гомилетическая теория Шпенера, составляющая оригинальное и выдающееся явление в ряду других современных ей руководств по гомилетике, и в свое

время вызвала у многих горячее сочувствие к себе, и впоследствии передается исследователями с одобрительными, иногда восторженными отзывами о ее достоинстве. Конечно, много полезных руководственных замечаний дано в ней служителям церковного слова. Но мы не можем преувеличивать ее значение и встречавшиеся панегирические отзывы о гомилетической реформе Шпенера считаем следствием увлечения личностью самого Шпенера. В истории весьма часто являются деятели, к которым трудно отнестись с равнодушием или спокойным беспристрастием. Быв преданы какой-либо идее, они всеми силами стараются провести ее и в жизнь, и в свое дело вносят дух страстности. Их деятельность, отмеченная пылкой страстностью, вызывает и у других страстное отношение к себе, в особенности, когда эта деятельность направлена к ниспровержению существующего строя жизни. Она возбуждает в одних горячие симпатии к себе и создает фанатических поклонников, но в других она вызывает ненависть и вражду, и должна считаться с сильным противодействием себе со стороны людей, не признающих значения той идеи, которой страстно служит человек-реформатор. Горячие симпатии и антипатии, препятствующие спокойному обсуждению лица и дела, от современников переходят к потомкам, и часто исследователи, отделенные веками от таких деятелей, судят о них под незаметным для них самих воздействием симпатии или антипатии, переходящей от одного поколения к другому. Шпенер именно принадлежит к разряду таких лиц, в суждениях о деятельности которых не только прежде, но и впоследствии заметна значительная доля страстности, мешающая правильному определению заслуг их.

Реформа Шпенера в истории проповеди и гомилетики имела значение отрицательное, как протест против господствовавшего тогда направления проповеди. Шпенер очень ярко выставил те недостатки, какими страдала современная ему проповедь, – излишнюю сухость, формализм, искусственное схоластическое построение, задорную полемику и пренебрежение практическими интересами назидания. В этом его сила и правда. Но хотя голос его раздавался сильнее, чем

других, подобно ему выступавших с протестом против сухого и отвлеченного формализма в проповедях, он не мог произвести в состоянии современного проповедничества такую перемену, какой желал и какую провести надеялся. Его направление не сделалось направлением господствующим: он не овладел главным течением или главным руслом, по которому направлялась современная ему проповедь. Его гомилетическая теория и соответственная ей проповедническая практика представляет из себя поток, хотя весьма заметный и, пожалуй, шумный, но не успевший или не имевший силы увлечь за собой другие ручьи, и оставшийся навсегда побочным потоком по отношению к главной реке, которая совершала свое течение налаженным путем, несмотря на бурливое стремление образовавшегося подле нее особого потока. Почитатели и последователи Шпенера, как горячо ни старались проводить его идеи, все же оставались в меньшинстве; а большинство проповедников следовали установившимся преданиям и не хотели подчиняться тем требованиям, какие предъявлял новый реформатор, желавший по-своему перестроить сложившуюся жизнь. Из университетов один галльский, основанный по мысли Шпенера, бывший притоном пиетизма, старался проводить и в теории, и в практике проповеди начала, выставленные Шпенером. А другие протестантские университеты не только не хотели усвоить себе те нововведения, каких требовала Шпенерова партия, но прямо враждебно относились к ним, и между этими университетами особенной враждой к Шпенеровой реформе отличались наиболее влиятельные университеты, какими в то время были лейпцигский и виттенбергский. Когда Шпенер и его партия восставали против искусственных способов составления проповедей и требовали, чтобы проповедники, отвергая все методы, проповедовали просто и безыскусственно, другие университеты, в особенности лейпцигский, неприязненно относившийся к Шпенеру со времени его служения в курфиршестве саксонском, старались защищать свои методы и даже разукрашать их, придумывая новые способы для составления и построения проповедей.

Сравнительно малая успешность и неширокое практическое влияние Шпенеровой гомилетической реформы, по существу доброй, зависели от нескольких причин.

Так называемые ортодоксалы протестантские, считавшие себя чистыми представителями и хранителями Лютерова учения, заподозрили и обвиняли Шпенера в уклонении от того учения, которое они считали истинным, в особенности в главном пункте лютеранской догматики, – в догмате об оправдании верой. Шпенер в самом деле не отличался строгой точностью в определении и постановке своего догматического учения. Выставляя на вид практическую сторону христианства, – необходимость деятельного осуществления христианства в жизни, он на теоретическую сторону, – на догмат не обращал соответственного внимания, и в его учении и воззрениях не видно было отчетливого представления о предметах веры, хотя он в местах своего служения вводил и старался усилить катехизическое учение. При таких отношениях, создававшихся для Шпенеровой партии в протестантстве, принимать его советы и нововведения, хотя бы в области проповедничества, значило приставать к сектантскому, непримиримому направлению. Своим поведением и своим отношением к церковному обществу, к которому Шпенер принадлежал, он напоминает позднейших штундистов и был, можно сказать, их предтечей. Его *collegia pietatis*, на которых после молитвы читался и изъяснялся отдел Священного Писания Ветхого или Нового завета, – точный первообраз штундистских собраний. То же у него недовольство существующим строем церковной жизни и нравственным состоянием церковной общины, что у штундистов, и отсюда стремление к преобразованию общества, и при затруднениях произвести это преобразование в широких размерах стремление к выведению из этого общества, которое кажется ему погрязшим во зле. Та же религиозная сентиментальность, расплывающаяся в благочестивых ощущениях и самодельных молитвенных обращениях к Богу, с горделивым сознанием своего превосходства пред другими, не принадлежащими к их партии. А его видное положение, – по месту, им занимаемому в церковном управлении, – его

сектаторские стремления делало более опасными и вызывало против них большее противодействие, чем положение незаметных руководителей позднейшего штундизма.

Шпенер и потому еще не мог предоставить своим гомилетическим воззрениям преобладающего значения, что он допустил в них значительную односторонность и нимало не заботился о формальной стороне проповеди. Он сосредоточивал все свое внимание на материю, и другим советовал только обогащать себя содержанием и не думать о том, как это содержание передавать другим: материя-де сама создаст для себя форму. И если материя, излагаемая проповедником, назидательна, как бы он ни передавал ее, цель проповеди будет достигнута. Конечно, полезное и назидательное содержание важнее и нужнее изящной формы в проповедническом деле: это признал и узаконил еще блаж. Августин в своей *«Христианской науке»*. И само собой разумеется, что всякий, желающий быть проповедником, должен с возможной тщательностью изучать предметы наставления, – предметы веры и нравоучения христианского, и быть во всеоружии богословского знания. Но может ли одним этим ограничиваться вся полнота требований по отношению к проповеди? Блаж. Августин, отдавший предпочтение речи полезной пред речью красноречивой, в то же самое время совершенной проповедью считает такую, в которой мудрость соединяется с красноречием. «Что лучше сладости (говорит он), когда она в то же время и спасительна, и спасительности, которая вместе и сладка? Ибо в таком случае, чем вожделеннее сладость, тем скорее и легче спасительность приносит пользу».⁵² Об этой-то сладости, которой приправлять спасительное слово советует блаженный Августин для того, чтобы это слово было более действенно и более могло принести пользы, совершенно не хочет думать Шпенер и восстает против всякого приукрашивания или усовершенствования проповедного слова. Восставая против одной крайности, он впал в другую. Нападая на натянутость и искусственность в построении и изложении проповедей, он дошел до унижения и отвержения всякого, и благородного,

искусства. Форма – не пустое дело в деле церковного учительства. Небрежность, допущение какого-либо неряшества в изложении и передаче спасительной истины оскорбительно для самой этой истины и для того священного места, с которого она передается. В грязной или затасканной одежде не являются туда, где требуется соблюдение возможного приличия. Чем выше место, на которое выступить собирается человек, чем важнее поручение, возлагаемое на человека, тем более он прилагает забот о том, чтобы и по внешнему своему виду явиться достойным и этого места, и этого поручения. А что выше и достойнее поручения быть провозвестником божественной истины и во святом храме Божиим? Нельзя думать и ожидать, что само собой сохранится внешнее приличие, при высокой миссии, принимаемой на себя человеком, что святая истина сама создаст для себя благородную форму и святое выражение, хотя бы проповедник нимало не заботился о том. Нельзя также успокаивать себя тем, что на внешность, хотя бы и невзрачную, не обратят внимания те люди, пред которыми является исполнителем высокой миссии тот или другой проповедник. При небрежности о форме почти неизбежен некоторый беспорядок в развитии понятий, спутанность и неотчетливость представлений, вялость и, пожалуй, грубость слов. А все это не может быть не замечено, если не всеми, то некоторыми из слушателей, и не может не повредить действие слова на сердца людей. – Законно нападать на искусственность, на неправильное и искаженное проявление искусства, но нельзя отрицать значения самого искусства. *Abusus non tollit usum*. Злоупотребление чем-либо не дает права на уничтожение употребляемого. Искусство красноречия, надлежащим образом понимаемое, не прихоти человеческой обязано своим существованием, и не прихотливыми желаниями навязывается церковному слову. Оно возникает из естественной потребности души нашей. Когда мы хотим передать святое убеждение, которым проникнуты, когда хотим подействовать на других своим словом, – мы не довольствуемся обыденной, холодной, сухой прозаической речью: душа человека, выступающего убеждать других, – в

особенности великое множество своих собратий, в чем-либо полезном и необходимом для них, по внутреннему неотразимому побуждению напрягается при этом, собирает возможно больше энергии, – и в слове его является больше одушевления, больше теплоты и силы. Это-то одушевленное слово, отличающееся большей силой и теплотой, чем обыкновенное разговорное слово, и есть в собственном смысле слово красноречивое. Возбужденная энергия души, при этом расходуемая, не только умножает силу слова, но и усовершенствует внешнее его качество. И все проповедники, приобретшие имя в истории, отнюдь не чуждались искусства красноречия и в большей или меньшей степени владели им.

Отрицательное отношение Шпенера к искусству красноречия, неуместного, по его суждению, в проповеди, зависело много от того, что он сам не владел этим искусством, и не мог возвыситься до того, чтобы сколько-нибудь приблизиться к лучшим представителям властного и сильного слова. Личный недостаток был для него бессознательным побуждением к установлению теории, направленной к унижению искусства. Он сам сознается в своем недостатке, – в том, что он не владел хорошей, изящной речью. «Я стараюсь по возможности все, что излагаю, излагать ясно, понятно и просто, чтобы достигнуть цели, и так как мой природный стиль, к моему неудовольствию, несколько тяжел, и я, к сожалению, не могу изменить его, то я, по крайней мере, всегда стараюсь говорить более низким слогом, чем высоким, и никогда не ищу какого-либо изящества в выражении (*elegantias in phrasi*), и всякий раз выражаюсь так неизысканно, как подсказывает мне зарождающаяся мысль (*conceptus mentis*), хотя бы видел, как это по правилам риторики может быть выражено изящнее и украшено ее цветами».⁵³

Проповеди Шпенера, по своему составу, не высокого достоинства, и это служит одним из обстоятельств, объясняющих малую успешность его гомилетической реформы. Своей проповеднической практикой он не мог особенно зарекомендовать своей теории и своей безметодной методе дать вес в глазах большинства. Проповеди его сухи, длинные,

растянуты и не отличаются ни стройностью, ни легкостью изложения (не говоря об изяществе). Чтобы лучше и больше ознакомить своих слушателей с богатством содержащегося в Священном Писании учения, он ввел особую, крайне невыгодную манеру в построении проповедей, по которой каждая проповедь его разделялась на две совершенно самостоятельные части. Первая часть вводная, хотя имела название приступа, вовсе не соответствовала этому названию, потому во-первых, что была слишком длинна, равняясь по объему порядочной проповеди, во-вторых потому, что к теме проповеди не имела никакого отношения и была посвящаема особой материи. В ней предлагалось или толкование каких-либо книг Священного Писания, – преимущественно посланий св. апостола Павла, по порядку стихов текста, а иногда избранных мест Писания, не вполне ясных по своему содержанию, подающих повод к ложным представлениям и подвергающихся перетолкованию, или отдел из катехизического учения, приправленный практическими выводами. Эту проповедь пред проповедью Шпенер ввел и находил нужной потому, что обыкновенные проповеди, говоримые на перикопии или на евангельские зачала, расположенные по дням церковного года, считал недостаточными для целей назидания, преследуемых церковной кафедрой, и в частности для ознакомления со всей полнотой Божественного Откровения или Библии. Ему казались более полезными и нужными проповеди, излагающие и разъясняющие апостольские послания, чем проповеди на тексты, взятые из Евангелий. Если, по его соображениям, ограничиться на церковной кафедре разъяснением одних евангельских текстов, как делают многие, тогда от слушателей сокрыто будет богатое сокровище, заключающееся в других книгах Священного Писания, которое могло бы послужить к большему их назиданию, чем Евангелие, более других книг им известное и чаще других книг изъясняемое. Выходя из таких соображений, Шпенер в своих проповедях сначала изъясняет что-либо не из Евангелия, а потом, во исполнение принятого обычая, переходит к изъяснению евангельского чтения, – и это изъяснение евангельского текста хотя стоит в проповеди рядом

с первым изъяснением и следует непосредственно за ним, но внутренней связи с ним не имеет. Эти соединения совершенно разнородных материй в одной проповеди, или эти обширные вступления, нимало не подготовляющие к проповеди и являющиеся нимало не связанными с ней по своему содержанию, сами по себе составляют нарушение логического порядка, которое не может нравиться мало-мальски взыскательному вкусу. Но независимо от этого, у Шпенера и в частном развитии мыслей, составляющих содержание проповеди, незаметно особенной заботы о соблюдении строгой логической связи, и потому мысли, им высказываемые в проповедях, нередко разбегаются в разные стороны, как кони, не сдерживаемые твердой уздой, и представляют из себя не совсем стройную смесь. Не могли быть влиятельным образцом проповеди Шпенера и со стороны изложения. В тяжелом стиле, не совсем удобном для живой беседы, сознается сам Шпенер и при этом прибавляет, что он не мог препобедить этого недостатка. Он говорит, что он, взамен легкого и приятного стиля, всегда старается говорить ясно и понятно; между тем у него часто замечается и недостаток ясности, – этого первого качества, необходимого в каждой публичной речи, произносимой пред народом. Этот недостаток, которого не признавал за собой Шпенер, зависел прежде всего от того, что в самом его мировоззрении было много туманного, не разъясненного для него отчетливым анализом, во-вторых от того, что он не отягощал себя долгим и тщательным обдумыванием и взвешиванием того, что он имел говорить, и наконец, от пристрастия к библейским образам и восточным формам изложения, которые не всегда понятны были простому народу, и самим Шпенером и его почитателями употреблялись без особенной разборчивости. Таковы, например, выражения: быть в Иисусе, обитание Бога в душах людей, духовное брачное соединение души со своим женихом, небесный хлеб, умереть греху, ходить подобно чадам света и т. п. Некоторый оттенок мистицизма лежал на его проповедном слове. Не всегда давал он ясные и отчетливые представления уму: слово его было возбуждением к доброй благочестивой жизни, и этому служило

не столько сообщение ясных понятий, сколько выражение ощущений благочестиво настроенного сердца.

Все это, вместе взятое, может служить достаточным объяснением того, почему метода Шпенера, несомненно имеющая добрые стороны и ревностно им проводимые, не могла утвердиться в проповеднической литературе протестантского мира и приобрести в ней господствующее положение.

4. Гомилетика Мосгейма

(Anweisung erbaulich zu predigen)

В XVII и XVIII столетиях являлось в печати изумительное множество руководств по церковному красноречию. Но для уяснения исторического развития науки о проповедничестве и видоизменений гомилетических взглядов нет надобности не только подвергать их более или менее подробному разбору, но даже и перечислять их, с наименованием всех, малоизвестных большей частью, их авторов. Это было бы слишком длинной материей, и пользы от изложения этой длинной материи было бы не много. Большой частью гомилетики, являвшиеся в эти века, похожи в существенном одна на другую, отличаясь только в подробностях и частностях, и мало представляют оригинальности в направлении и содержании. Мосгейм, имя которого выставлено в заголовке нашей статьи, указывая на бесчисленное множество руководств по гомилетике во время, предшествующее его ученой и проповеднической деятельности, делает о них один общий неодобрительный отзыв. «Огромное большинство их (говорит он)⁵⁴ грешат тем, что не представляют себе правильной цели проповеди или духовного красноречия».

Обозрению и разбору в истории гомилетики мы считаем нужным подвергать такие руководства по проповедничеству, которые выдаются чем-либо из ряда других и служат более или менее ярким выражением особого направления в проповеднической литературе.

К таким гомилетикам, заслуживающим внимания историка, несомненно принадлежит гомилетика Мосгейма, изданная в 1763 году.

Мосгейм был сын английского офицера, жившего в Любене, римско-католика по вероисповеданию, но воспитывался в протестантских учебных заведениях у учителей протестантов, и, с согласия отца, с детства пристал к протестантскому вероисповеданию. Начал он свою деятельность в Киле, где он учился в университете, первоначально в звании помощника пастора (Альбрехта), своего учителя и друга своего отца, и был

потом членом тамошнего философского факультета. Оттуда он переселился в Гельмштедт, в тамошний университет, где пробыл десять лет и своей деятельностью приобрел всеобщее внимание. В виду его популярности его старался переманить к себе вновь основанный тогда геттингенский университет. После неоднократных приглашений Мосгейм перешел в Геттинген в 1747 году, и был канцлером Геттингенского университета до самой своей смерти в 1755 году, составляя славу и украшение этого университета.

Мосгейм известен в истории, как ученый, – историк и моралист, но в свое время он пользовался большой славой и как проповедник. Он проповедовал и в Киле и в Гельмштедте и в Геттингене, и везде производил обаятельное впечатление на слушателей. Знаменитого проповедника приглашали проповедовать в Вольфенбюттель, Бланкенбург, Брауншвейг и другие города, где находился княжеский двор, и он должен был часто проповедовать в присутствии князей и их придворных. Сечение народа на его проповеди было так велико, что в церквях, где он должен был проповедовать, ставилась стража, чтобы не было давки и беспорядков, и она с трудом очищала ему дорогу к кафедре. Между немецкими протестантскими проповедниками XVIII века Мосгейм несомненно пользовался наибольшей популярностью и приобрел такую славу, какой не имел ни один из них: он первый из них по признанному достоинству своих произведений.

Руководство по проповедничеству весьма желательно было от такого знаменитого церковного оратора. Тем более желали видеть в печати его руководственные наставления для проповедников, что он неоднократно держал чтения по гомилетике в университете для молодых богословов. Но при своей жизни он не успел обработать их для печати и издать для общего пользования. Это сделал после его смерти его зять Виндгейм: он собрал, привел в порядок и издал в печать те академические чтения, какие во время своей профессорской деятельности держал его славный родственник в 1768 году, под заглавием: «Johann Lorenz von Mosheim Anweisung erbaulich zu predigen. Ans den vielfaltigen Yorlesungen des seeligen Herrn

Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Chr. E. von Windheim» (Иоанна Лоренца Мосгейма руководство назидательно проповедовать. Из многократных чтений покойного господина канцлера составлено и приготовлено к печати Христианом Эрнстом фон Виндгейм).

Мосгейм, по согласному признанию исследователей исторического движения и развития проповеди, открывает новую эпоху в истории немецкой протестантской проповеди⁵⁵, и реформа, им рекомендуемая и проводимая в проповеди, увенчалась более счастливым успехом, чем реформы других его предшественников.

Мосгейм представитель искусства или ораторского направления в проповеди. В то время, когда другие деятели церковно-учительного слова и науки о проповедничестве восставали против всякой искусственности в проповеди, ставили главным ее качеством простоту, и красноречие считали неуместным на церковной кафедре, Мосгейм, напротив, полагал и утверждал, что красноречие не только допустимо, но и существенно необходимо на церковной кафедре, в видах большей действенности проповеди, и что проповедь подлежит тем же законам, каким подчиняется светское красноречие, и если отличается чем от него, то содержанием или предметами, подлежащими рассмотрению на церковной кафедре. Основное положение, из которого Мосгейм выводит все частные гомилетические правила, – то, что проповедь не рассуждение, не простое дидактическое сочинение, а речь, обращенная к слушателям, имеющая цель подействовать на них. Как речь, проповедь подпадает под категорию ораторских произведений, и не может довольствоваться сухим прозаическим изложением ученых сочинений, а требует больше одушевления, больше изобразительности и живости, вызывая у проповедника на работе не один рассудок, но и другие силы. Своей проповеднической практикой Мосгейм отвечал тем требованиям, какие, в теории, предъявлял к проповеди, как ораторскому произведению, и в печатном издании своих проповедей озаглавил или назвал их не проповедями, а «священными речами о важнейших истинах учения Иисуса

Христа» (Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi).

Многими обстоятельствами обуславливалось такое направление, проводимое Мосгеймом, и теоретически и практически, в церковной проповеди. Сам он одарен был недюжинным ораторским талантом, и по складу своих душевных сил чувствовал естественное стремление к живой, образной, одушевленной речи. Он находил особенное наслаждение в чтении классических произведений как древних ораторов, так и новых церковных проповедников, отличавшихся красноречием. Во время, предшествующее выступлению Мосгейма на общественное служение, в соседственных странах, упредивших Германию своим просвещением, церковная проповедь достигла высокой степени своего развития, и при этом в ней дано было широкое место внешнему художественному слову. В век Людовика XIV римско-католическая церковная кафедра имела блистательных представителей церковного красноречия, возвышавшихся над своими предшественниками и силой мысли, и изяществом слова, – Бурдалу, Боссюэта и Массильона, и их влияние чувствовалось не в одной Франции, но и далеко за ее пределами. Рядом с ними в протестантском мире большой славой пользовался их современник, из французских реформатов – Сорен, человек высокого таланта, являвшийся на церковной кафедре сколько проповедником, столько и оратором. В англиканской церкви так же, как и во Франции, проповедь приняла тогда ораторское направление, и там были проповедники, блиставшие искусством слова, из которых наибольшей популярностью пользовался Тиллотсон. Мосгейму известны были эти проповедники, и он зачитывался их одушевленными и обработанными проповедями, и тем охотнее подчинялся их влиянию, что их литературное и проповедническое направление совершенно отвечало его природному расположению. Каждая его проповедь не простое учительное слово, а обработанное ораторское произведение. Внешние условия, какими обставлялась его проповедническая практика, располагали его к ораторской постановке своего

проповедного слова и давали ему возможность обрабатывать свои произведения, соответственно требованиям красноречия.

Ему приходилось проповедовать главным образом перед избранной публикой, в которой большинство составляли или ученые, или придворные и люди высокопоставленные. Чтобы отвечать и удовлетворять их вкусу, нужно было возвышаться над простотой учительного слова, которой могла удовлетворяться не требовательная публика, а давать нечто более изысканное и обработанное, что могло бы привлечь внимание людей образованных и требовательных. Приходилось проповедовать Мосгейму не часто, и он всегда имел достаточно досуга для обработки своих проповедей и для придания им требуемого ораторского совершенства, в соответствие художественному вкусу, тогда утверждавшемуся при содействии самого же Мосгейма.

Гомилетическое руководство Мосгейма состоит из трех частей. Этим трем частям предпослано длинное введение или особая предварительная часть (Vorbereitung), заключающаяся в 14 §§, и занимающая в издании 108 страниц. По примеру многих учебных немецких книг, каждый параграф в книге имеет два отделения: в одном представлено кратко существенное содержание параграфа, отмеченное в издании более крупным шрифтом, а в другом более обширном дано объяснение и развитие этого содержания. Первый существенный отдел параграфа диктовал профессор своим слушателям, и учение, в нем выраженное, слушатели должны были усвоить себе с особым вниманием, а второй отдел был только дополнением, поясняющим сказанное в первом отделе, но по объему это дополнение значительно было больше первого отдела, выражающего главные общие положения параграфа. Текст, передающий главное содержание параграфа, не многословен; но издатель гомилетического руководства Мосгейма замечает в предисловии, что Мосгейм никогда не диктовал параграфы в таких многих словах, как они напечатаны, и что он нечто включил в них из старых записок Мосгейма, и при этом в иных параграфах изменял выражение, в других нечто выбрасывал, а иногда вставлял целый параграф.⁵⁶ Но от этих немногих

частных изменений гомилетическая система, в свое время преподаваемая Мосгеймом, не изменилась ни в чем существенном, и осталась такой же, какой знали ее его непосредственные ученики и почитатели.

Наибольшего внимания в гомилетике Мосгейма заслуживают часть предварительная или введение, и из трех составных частей первая, излагающая основные гомилетические начала, и соответствующая принципиальной части позднейших немецких гомилетик.

В предварительной части, после понятия о проповеди и духовном красноречии, после указания задачи науки, посвященной духовному красноречию и необходимости проповеди в христианской общине, изложена история проповеди от первых времен христианства и до последних дней. Это изложение истории христианского проповедничества (§§ 5–14) составляет главное содержание обширного введения гомилетики Мосгейма и вместе с тем особенность, выгодно отличающую гомилетику Мосгейма от других предшествующих гомилетик. Мосгейм один из первых обратил внимание на историю проповеди, прежде совершенно запущенную, первый дал ей место, и по своему времени довольно широкое, в науке о проповедничестве, указав ее важное значение для гомилетического образования. По его примеру и влиянию, в последние десятилетия прошлого века очень усердно стали заниматься историей проповеди, и явилось несколько сочинений, посвященных ученой разработке этого предмета. Между ними отмечен ученой историей 1) «Опыт истории публичных религиозных изложений в греческой и латинской церкви от времен Христа до реформации» Эшенбурга;⁵⁷ вышло в печати только одно первое отделение от И. Христа до Златоуста и Августина. 2) В гомилетике Шмидта,⁵⁸ состоящей из трех частей, истории проповеди посвящена вся третья часть, и здесь изложена история проповеди от первого появления памятников христианского проповедничества до последних времен; таким образом дан полный обзор истории христианской проповеди. 3) Шулер в 1787 году издал «Историю популярного изъяснения Писания у христиан от начала христианства до

настоящих времен»,⁵⁹ и в 1792–99 годах «Историю изменений вкуса в проповеди, в особенности у протестантов в Германии»,⁶⁰ в трех частях, с особым дополнением к ним.

Очерк истории проповедничества, представленный в введении к гомилетике Мосгейма, при всей краткости своей, дает изображение хода развития и видоизменений церковной проповеди на всем протяжении христианских веков, хотя это изображает довольно обще и не всегда строго отвечает действительности.

Начинается он замечаниями о проповеди апостолов и их ближайших учеников. Речи апостолов и их ближайших учеников не дошли до нас, хотя о них упоминается в Деяниях Апостольских (20 и 17), и мы точно не знаем, как они проповедовали. Их послания, до нас дошедшие, – не проповеди и не могут быть для нас образцом проповедей. Но если бы и сохранились до нас те проповеди, какие в свое время говорили апостолы, они, по замечанию Мосгейма, не могли бы быть для нас образцами. Ибо апостолы были совершенно другие люди, с которыми мы не можем равнять себя. Они не имели нужды в красноречии и человеческих средствах, какими пользуются обыкновенные ораторы. Дух Божий жил в них и одушевлял их, и Он давал их речам силу и убедительность. Мы не можем подражать апостолам, потому что не имеем тех даров, какими они владели. И слушатели у нас не такие, какие были у апостолов. Мы проповедуем христианам, уже знающим основные истины своей веры, и состоящим членами Церкви Христовой. А они проповедовали неверующим иудеям и язычникам с тем, чтобы приобрести их для Царства Божия, и побуждали их оставить ту веру, в которой они рождены и воспитаны. Премудрое Провидение, по суждению Мосгейма, с нарочитой целью не сохранило для потомства проповедей апостолов. Если бы они были в наших руках, то, без сомнения, нашлись бы такие простаки, которые смотрели бы на них, как на образцы, и стали бы подражать им, несмотря на все различия в положении своем и положении апостолов и в обстоятельствах апостольского века и века нашего. Речи апостолов и их ближайших преемников представляются речами простыми,

состоящими не в препретьельных человеческия премудрости словесех, но в явлении Духа и силы (1Кор. 11:3), чуждыми человеческого искусства. Но с этой стороны, по мнению Мосгейма, они не могут и не должны быть обязательным образцом для нас.

С III века произошло изменение в состоянии и направлении церковной проповеди, когда в христианство стали переходить люди, получившие образование, в котором тогда очень высоко ценилось красноречие, как главный предмет внимания учащихся, и когда дети достаточных христианских фамилий считали нужным, по требованию духа своего времени, учиться в риторических и софистических школах. Тогда постепенно стала пропадать простота апостольской проповеди, и проповедь мало по малу усвоила все искусственные приемы светского красноречия. По тому началу, которого держится и которое проводит Мосгейм, то ораторское направление, которое приняла проповедь у отцов III, и в особенности IV века, должно бы заслужить у него полное одобрение, и нужно было ожидать, что он с совершенной похвалой отметит внешнее художественное совершенство, какого достигла проповедь тех веков, под влиянием современного риторического образования. Но вместо этого мы встречаем у него двойственное и нерешительное суждение. Признавая усовершенствование церковной проповеди с внешней стороны, по образцу светского классического красноречия, он не воздает отеческой проповеди должной похвалы. Он сожалеет, что дух мира овладел церковной кафедрой, на которой должен господствовать только дух Господень. Но проповедь святых отцов IV века не только отличается силой и совершенством внешнего красноречия, но вместе с тем богата духом помазания, исходящего от Святого, – более, конечно, богата, чем проповедь позднейших главных представителей протестантства. И это святое одушевление, с каким отцы-проповедники излагали на церковной кафедре слово веры и правды, составляет их неотъемлемое преимущество, пред которым умаляется другое их достоинство, – внешняя художественность. Мосгейм как будто просмотрел это их преимущество, и в суждениях о них допустил весьма

значительную односторонность и ошибочность. В этом случае на Мосгейма действовали предания, сложившиеся в протестантском ученом мире гораздо раньше выступления Мосгейма на учено-литературное поприще, и живущие доньше. Протестантские ученые не могут и не хотят поставить себя в правильные отношения к представителям классического (четвертого) века церковного красноречия, – не могут потому, что в их творениях они находят обличения своих отступлений от полноты христианской истины. Руководствуясь установившимися, ныне предвзятыми взглядами, они видят недостатки там, где, по существу дела и по верному воззрению православных, представляется достойное внимания и похвал. Например, одним из видов церковного панегирического красноречия, достигшего под пером отцов IV века высокого совершенства, были похвальные речи в честь мучеников, прославляемых Церковью. В дни памяти этих мучеников святые отцы превозносили пышными похвалами их подвиги, и, указывая на их святость, признавали их ходатайственное значение пред Богом за нас, живущих на земле и чтущих подвижников, увенчанных от Господа венцом славы небесной, и приглашали всех верных обращаться к ним с молитвами об испрошении нам у Бога благодатной помощи и защиты от бед, нам угрожающих. Но лютеране, как известно, отвергли догмат о почитании святых, и чествование, какое святые отцы воздавали мученикам, им казалось соблазнительным и не согласным с духом искаженного ими христианства. И вот они объявляют заблуждением то утешительное учение об общении представителей земной церкви с усопшими праведниками, святыми небожителями, о призывании их в молитвах и молитвенном ходатайстве их за нас пред Богом, какое с древних веков никогда не переставала внушать своим чадам святая Церковь. У Мосгейма именно это вменяется в вину отцам-проповедникам IV века, в речах в честь мучеников и святых, проявлявшим свой ораторский талант и свое классическое риторическое образование, и за это он подвергает осуждению их церковно-ораторские произведения высокого достоинства. Он, впрочем, желал бы представить великих

проповедников IV века единомысленными с собой. При обсуждении произведений панегирического красноречия отцов IV века он, вопреки прямому смыслу текста, выставляет на вид то, что чествование мучеников, воздаваемое их памяти отцами-проповедниками, в той форме и том тоне, какими отмечено их слово, проистекало не из веры в православный догмат о почитании святых, которого будто они не исповедовали, а было просто риторическим увлечением. В своих похвальных речах они, в подражание светским ораторам, пользовались теми риторическими украшениями, какие узаконила тогдашняя наука красноречия, – восклицаниями, олицетворениями, апострофами, преувеличениями и другими фигурами, чтобы ярче выразить достоинства хвалимых лиц и возбудить удивление к ним. Простота не понимала смысла и значения подобного фигурального образа выражения, и из преувеличенных восхвалений выводила заключения, которые стояли в противоречии с истиной. Так, по словам Мосгейма, явилась вера (которую он считает совершенно неосновательно заблуждением), что мучеников можно и нужно призывать в молитвах. Такое же происхождение и многих других верований, которые Мосгейм, как протестант, причисляет к заблуждениям. В красноречии он видит начало и вину тех, хранимых православной церковью учений, которые отвергло лютеранство, как несогласных с Писанием, и по этой причине такой видный представитель лютеранства, как Мосгейм, не воздает должного отеческому церковному красноречию.⁶¹

До какой степени странны и оскорбительно несправедливы суждения представителей протестантизма о проповедниках древней вселенской Церкви, показывает отзыв основателя протестантского общества Лютера о Златоусте, в котором церковное красноречие достигло высшей степени своего развития. Лютер, – пигмей пред Златоустом в проповедническом деле, – этого величайшего и несравненного христианского проповедника называет болтуном (Schwätzer). Мосгейм считается с этим отзывом Лютера. Он признает достоинство Златоуста как проповедника, но приведя отзыв Лютера о нем, хотя ограничивает его, но в то же время

старается найти некоторое основание для него и тем несколько оправдать его. «Златоуст (по словам Мосгейма) – муж, который живо, пристойно и с большим естественным красноречием излагал свои вещи. Лютер называет его болтуном. Это суждение в одном смысле имеет свою справедливость, а в другом фальшиво. Если болтуном называется тот, кто говорит без искусства, без порядка, нестройно, без доказательства, то этого церковного учителя (Златоуста) никак нельзя назвать болтуном. Но если под болтуном разумеет того, кто в своих речах употребляет больше слов, чем сколько надобно для изъяснения предмета, кто иногда многоглаголивее, чем следует, то в этом смысле Златоуста можно назвать болтуном; но тогда порицание не слишком важно». ⁶² Мосгейм и с своей стороны прибавляет нечто к умалению славы св. Златоуста как проповедника. Златоуст особенно велик и неподражаем в своих проповедях как нравоучитель. Его нравоучение – нравоучение чистое и основательное, тонкое и впечатлительное, живое, полное и широкое, обнимающее все стороны жизни, в котором можно найти меткие ответы на все вопросы, касающиеся порядка богоугодной жизни. Но Мосгейм не усмотрел в проповедях Златоуста того, чем особенно велик и славен этот вселенский учитель. Его нравоучение кажется протестантскому критику узким и поверхностным. В его проповедях, по суждению Мосгейма, много доброго, но его увещания, в большей части своей, касаются только внешних нравов, а не направляются на внутреннее очищение души. Например, он сильно ратует против моды антиохийских женщин носить высокие башмаки, и из-за этого отнимает у них надежду на спасение. И вообще в нравоучительных проповедях его времени, по словам Мосгейма, больше обращали внимания на внешние вещи, и забывали внутреннее существо. ⁶³

Если у Мосгейма не нашли справедливой и достойной оценки представители IV классического века церковного красноречия, то тем менее можно было ожидать от него доброго слова о проповеди отцов V и VI века. Когда он говорит о проповеди этих веков, его суждения поражают своей резкостью и пренебрежительным тоном. Не упомянуто им ни одно имя,

которое бы могло заслуживать какого-либо внимания, хотя между деятелями церковного слова являлись в пятом веке такие славные и сильные ученостью и талантом проповедники, как блаж. Феодорит и св. Кирилл Александрийский. Не найдено им в проповеднических произведениях того времени ни одной доброй стороны. Он только отмечает быстрое падение церковного красноречия с пятого века как между греками, так и между латинянами. Такое отрицательное отношение Мосгейма к проповеди пятого и шестого века вызвано было опять тем, что содержание ее не сочувственно было протестантству и содержит в себе много такого, что служит прямым обличением лютеранства. Содержание проповеди отцов V и VI века, безупречное с православной точки зрения, он оттеняет слишком густыми темными красками, с своей протестантской точки зрения усматривая в богопреданном учении Церкви, ими излагаемом, – ложь и заблуждение. «С пятого века (говорит он) греки начали выносить на церковную кафедру свои споры, свои суеверия, свои ложные и вымышленные чудеса, свои сказки о силе святого креста, о святых, об иконах и других подобных нелепостях, и наконец, дошли до того, что уже больше не проповедовали или только в большие праздники читали народу какую-нибудь проповедь древнего учителя».⁶⁴ Человеку, хоть немного знакомому с греческой проповедью тех веков, о которых говорит Мосгейм, и чуждому предвзятых воззрений, совершенно очевидна грубая ошибочность таких суждений. Но они встречаются и у позднейших протестантских писателей и даже выражаются в более резкой форме.

Такой же несправедливый отзыв Мосгейма и о латинской проповеди пятого и шестого века. «Латиняне (по его словам) впали в грубейшее невежество и с пятого века почти не проповедовали более».⁶⁵ Между тем, латинская проповедь в пятом веке достигла высшего развития в сравнении с предыдущим веком, и больше имела видимых представителей, чем проповедь четвертого века. Тогда проповедовали и проповедью приобрели высокий авторитет св. Лев Великий, Петр, архиепископ равеннский, Максим Туринский, Иларий Арелатский, Фавст Регийский и другие. Первые памятники

латинского проповедничества, до нас дошедшие, не восходят ранее половины четвертого века, и латинская проповедь четвертого века, хотя имела таких деятелей, как св. Амвросий Медиоланский и блаж. Августин, носила явно подражательный характер. С пятого века начался период самостоятельной латинской проповеди, и тогда выработался и утвердился особый оригинальный тип латинской проповеди, отличный от проповеди греческой, – тип краткого практического поучения.

В дальнейшем обзрении истории проповеди суждения Мосгейма более отвечают действительности, и здесь яснее высказываются его сочувствия ораторскому направлению проповеди. Указывая улучшение проповеди со времени возрождения наук и явления реформации, он между причинами, содействовавшими этому улучшению, ставит то обстоятельство, что тогда известнее стали сочинения Цицерона и Квинтилиана, и по правилам их многие проповедники старались устроить свои проповеди.⁶⁶ Когда сравнивает он Лютера и Меланхтона, как проповедников, он предпочтение отдает Меланхтону и его последователям именно потому, что он законы риторики и светского красноречия применял к красноречию духовному, и хвалит Меланхтона за то, что он учил юношество, как нужно по правилам искусства располагать и строить публичные речи. Беседы Лютера он хвалит за содержание, но не за форму, и порицает подражателей его в проповедническом деле за то, что они проповедовали без метода и порядка.⁶⁷

Из проповедников римско-католической церкви Мосгейм дает предпочтение французским проповедникам, и их преимущество пред другими объясняет тем, что у французов, имеющих от природы дар красноречия более, чем у других народов, процветает греческое и римское красноречие, и они по правилам риторики обыкновенно излагают свои проповеди. Между ними самый славный и великий оратор Бурдалу, который умел превосходно излагать религиозные истины, и которого потому все другие позднейшие проповедники ставили для себя образцом для подражания.⁶⁸

Самая система гомилетики, построенная Мосгеймом, не поражает искусственностью и сложностью правил, и автор ее не

претендует на какую-либо оригинальность и особенное достоинство своего творения. Приступая к изложению гомилетических правил, после обзора истории проповедничества, он скромно сознается, что он не думает «сказать ничего высокого, но излагает только такие вещи, которые понятны всякому разумному человеку. Чем искусственнее гомилетика, тем она хуже; и не может быть никакого лучшего искусства проповедовать кроме того, которое всего легче и естественнее».⁶⁹

В теории проповеди у Мосгейма нет таких ошибок и неосновательных суждений, какими по местам страдает его очерк истории проповеди. Его руководственные гомилетические указания заслуживают внимания людей, призываемых к проповедническому служению.

Все главное и существенное, служащее к более правильной постановке проповеднического дела, и поясняющее основные гомилетические законы, раскрыто им в первой части его системы. В оглавлении ее автор означил ее содержание, назвав ее частью «о всеобщих правилах духовного красноречия, или о гомилетическом благоразумии». Слово «благоразумие» (Klugheit) Мосгейм отличает от слова «мудрость» (Weisheit) и придает ему, в отличие от мудрости – знания теоретического, практическое значение. Мудрость избирает средства, ведущие к цели, а благоразумие есть способность или умение пользоваться средствами, ведущими к цели, в практической области. Это есть практический такт, при котором проповедник правильно и надлежащим образом ведет дело, ему порученное.

Три основные пункта ставит Мосгейм, на которых построена и из которых выводит всеобщие правила духовного красноречия, обязательные для проповедника: 1) цель проповеди или ее задачу, 2) свойство слушателей и 3) род и характер произведения, именуемых речами, особый вид которых составляет церковная проповедь. С требованиями, вытекающими из этих основных понятий, должно сообразоваться гомилетическое благоразумие, в видах успешного выполнения проповеднического долга.

Наиболее внимания Мосгейм посвящает разъяснению первого пункта – цель проповеди, и из него выводит главные гомилетические правила. В его системе в двенадцати параграфах излагаются правила, выводимые из понятия о цели проповеди. А разъяснение второго и третьего пункта дается только в трех параграфах, и правила, в них начерчиваемые, служат только дополнением к тем основным законам, которые выводятся из разъяснения первого пункта.

Цель проповеди – споспешествовать спасению людей, на что указывает Апостол, говоря: *сия творя, и сам спасешия и слушающии тебе* (1Тим. 4:16). Эта цель хорошо означается взятым из Писания и принятым в гомилетике словом «назидание», которое часто употреблял апостол Павел. Назидать, по словопроизводственному значению, значит строить дом на готовом, уже положенном, основании. В приложении к проповеди «назидать» значит вести христиан далее в познании истин веры и исполнению христианского закона, утверждать их в вере и благочестии. Первое общее правило для проповедника не говорить на кафедре ничего, что не служит к назиданию, а говорить только то, что назидает, то есть, что утверждает и укрепляет веру слушателей, и что возбуждает и усиливает любовь к Богу и ближним. По этому правилу не должны быть допускаемы на церковной кафедре, как не способствующие назиданию, – греческие, латинские или еврейские цитаты, различные мнения толковников, утонченные богословские и спорные вопросы, например, о родословии Иисуса Христа в Евангелии Матвея и Луки, изречения древних языческих писателей. Всякий раз, когда проповедник обдумывает свою проповедь, при всякой мысли, ему представившейся, он должен задавать себе вопрос: полезно ли это народу? Содействует ли это утверждению его в вере и благочестии?

Анализируя понятие назидания, Мосгейм указывает два вида назидания. Назидание относится к двум силам души, – разуму и воле, и благоразумный проповедник должен так устроить свою проповедь, чтобы она освещала разум, и вместе возбуждала, трогала и направляла волю. В проповеди должен

быть дидактический элемент – учение для разума, и вместе увещательный для воли. Не новое это требование. Его выставлял еще Ориген, первый из христианских писателей, давший почин к усовершенствованию церковной проповеди и подвергавший обсуждению те условия, какие должен выполнить служитель церковного слова для успеха в своем служении. Не обладая сам ораторским талантом, и представляя в своих беседах большей частью сухие прозаические изъяснения Священного Писания, он, однако, признавал совершенной такую проповедь, при составлении которой приведены были в деятельность все силы души, и слово которой направлено сколько на ум, столько же и на сердце, сколько на просвещение, столько же на улучшение и успокоение: в одно время проповедь должна и освещать, и согревать. Суждение великого христианского ума, каким во все века считался Ориген, согласное с основными началами гомилетической теории Мосгейма, не может не придавать ей силы и значения. Учение должно предшествовать увещанию, дидактический элемент нравственному. Кто хочет назидать своих слушателей, тот должен сначала назидать разум, а потом волю. Это потому, что наша воля направляется разумом и ни на что не решается без побудительных оснований, указываемых разумом. Вера дает воле побудительные основания, которыми она ободряется и воспламеняется. Действительного благочестия не может быть в душах, в которых нет убеждений в религиозных истинах или веры.

По отношению к назиданию разума две задачи у проповедника: во-первых, он должен наставить слушателя, – сообщить ему более полное и чистое понятие о религиозной истине, и во-вторых, убедить его, – твердыми основаниями привести его к сознанию того, что предлагаемое ему учение истинно и должно быть принято как несомненное. Наставление и убеждение должны быть неразлучны в проповеди: недостаточно дать ясное понятие о предмете, если хотят назидать разум, а нужно еще основательными доводами отогнать всякое сомнение в истине; иначе не будет плода, какой должен достигаться чрез проповедь.

Итак, первое требование от проповеди, удовлетворяющей цели назидания, – доброе, основательное содержание, дающее пищу уму и склоняющее его к убеждению. Без выполнения этого требования проповедь не будет отвечать своему назначению и будет словом праздным, медью звенящей, хотя бы она и имела некоторые внешние достоинства. Против этого требования погрешают те, которые проповедуют только для памяти, т. е. повторяют только известные религиозные истины, но не изъясняют их и не приводят новых оснований к их подтверждению. Для слушателя в проповеди должно быть нечто новое, сообщающее больше света в темную область его сознания. Погрешают и те, которые на кафедре хотят блистать остроумием или забавлять слушателей чувственными образами и картинами, не заботясь о твердой разумной основе в содержании проповеди. Не заслуживают у Мосгейма одобрения и те проповедники, которые заботятся только о внешней художественности слова. То ораторство, которого требует Мосгейм от проповедника, и которое желает водворить на церковной кафедре, отнюдь не состоит в одной внешней красоте слова. Таких проповедников Мосгейм называет проповедниками для слуха (Ohrenprediger), проповедниками чешущими слух (2Тим. 4:3). Проповедовать для слуха значит, по словам Мосгейма, направлять все внимание на то чтобы излагать свои мысли красивыми словами, округлять периоды, в избытке пользоваться всяческими фигурами и оборотами речи, производящими благозвучие. Такие проповедники могут снискивать себе большое одобрение у слушателей; но цель проповеди этим не достигается. Конечно, не запрещено проповедникам так украшать свои проповеди, чтобы они нравились слуху, не запрещено пользоваться правилами светского красноречия и художественно излагать свои мысли. Но при этом должно быть непременно достойное содержание. Красота изложения желательна в проповеди, но она должна быть только вспомогательным средством для того, чтобы возбудить и поддержать внимание слушателей, и чтобы служащее к назиданию охотнее воспринималось ими. Так должно стоять дело, и если такт стоит оно, проповедника

нельзя назвать, хотя бы он и художественно излагал свои мысли, проповедником, чешущим слух.

Выходя из понятия назидания для разума, Мосгейм определяет материю проповедей и форму их, уясняет, о чем должно проповедовать, т. е. чем можно назидать разум, и как должно проповедовать.

Касательно содержания проповедей Мосгейм ставит такое общее правило: мы должны излагать главным образом такие истины, знание которых нужно для нашего спасения. Так как слушатели проповедей христиане, верующие в Откровение, то главные материи проповедей – истины о спасении, содержащиеся в Откровении, освещающие наш разум и способствующие назиданию воли или спасению людей! Но не все, заключающееся в Писании, должно быть излагаемо с кафедры. Там есть такие вещи или истины, которые не имеют прямого отношения к спасению людей, и которые не служат к уяснению главных истин веры и нравственности и к направлению воли на путь добродетели. Таково, например, подробное описание ковчега Ноева, скинии свидения, ковчега завета, с указанием их материала, устройства и измерения; таково подробное перечисление родословий патриархов. Знание подобных вещей может ли способствовать нашему спасению? Разъяснение таких предметов – дело кафедры школьной, университетской, а не церковной.

При разъяснении пункта о материи проповеди, Мосгейм входит в обсуждение вопроса о том, уместно ли и нужно ли на церковной кафедре излагать истины естественной религии, или иначе, уместно ли и нужно ли проповеднику говорить от разума и пользоваться доказательствами, почерпаемыми не из веры и Откровения, а из естественных, рассудочных соображений. Церковно-проповедническая практика, особенно последних времен, по-видимому, делает почти излишним этот вопрос. В века, когда оскудевает вера, и в тех обществах, где много вольномыслящих, многие проповедники, пользующиеся авторитетом, не только говорят от разума, но даже предпочитают говорить от разума, а не от веры, и думают, что проповеди рационального содержания больше могут

подействовать на слушателей, чем проповеди, все утверждающие на началах веры и Откровения. Но это направление, при котором проповедники, пренебрегая простым учением веры, хотят на церковной кафедре питать души слушателей мудрованием человеческим, – направление опасное. Оно может проистекать и из доброго чувства, когда проповедник замечает неуважение к библейским и церковным доказательствам в окружающем его обществе; но приспособление к слушателям и их настроению должно быть крайне осторожное, и не должно выходить из границ, предписываемых благоговением к Откровению и вере, на нем основываемой. Иначе, незаметно для самого проповедника, им овладевает дух, чуждый Церкви. Он будет говорить не как слуга Божий и человек веры, а как слуга разума: в его учение могут вторгнуться мнения, уклоняющиеся от строгих и чистых начал веры, и он навькнет подчинять законам ума все, содержащееся в откровенном учении Церкви. Проповедники, слишком много места дающие в проповедях рассудочному элементу, по словам Амфитеатрова, сравниваются с корчемниками, которые ради скверного прибытка мешают вино с водой.⁷⁰ – Мосгейм соблюдает надлежащую осторожность при решении вопроса о допущении на церковную кафедру рассудочного элемента. Он не изгоняет совершенно с церковной кафедры истин естественной религии и доводов разума, но ограничивает их употребление здесь. Они могут быть допускаемы на церковную кафедру, но только тогда, когда это вызывается и оправдывается особыми обстоятельствами. По суждению Мосгейма, доказательства от разума на церковной кафедре и в глазах верующих не могут иметь равного достоинства с доказательствами церковно-библейскими, и истинно верующие в них не нуждаются. Но обстоятельства места, времени и слушателей могут оправдывать явление на церковной кафедре проповедей философского характера, и даже иногда делают их необходимыми. Если между нашими слушателями есть люди скептического настроения, которые, доверяя своему, ложно направленному разуму, сомневаются в истинности христианского учения и готовы выступить против

него с своими возражениями, тогда нужно на церковной кафедре пользоваться оружием разума, чтобы таких людей научить лучшему и привести к сознанию истины; иначе изложение христианского учения не принесет им пользы. Вольнодумство проявляется и господствует в высших сословиях, кичащихся своим, часто поверхностным, образованием, не имеющим корня в христианстве и вере церковной. Кому приходится проповедовать пред такими людьми, зараженными вольнодумством, тот не погрешит, а исполнит свой долг, когда из разума будет черпать доказательства для защиты христианского учения и для рассеяния сомнений и возражений людей маловерующих. А где слушатели все преданы вере, там благоразумие должно предписывать проповеднику оставаться при простом учении христианства, и для назидания слушателей излагать спасительные истины, данные и содержащиеся в Откровении, не прибегая к ухищрениям разума.

После уяснения вопроса о содержании проповедей, Мосгейм переходит к изложению правил касательно формы проповедей, исходя из той же исходной точки, – главной цели проповеди, именно назидания слушателей. Он отличает форму внешнюю, – стиль или слог проповедей, и форму внутреннюю, – образ представления или изъяснения вещей.

Касательно стиля или слога проповедей, Мосгейм выставляет четыре главных положения, которыми определяются существенные свойства проповеднического изложения. Первое свойство проповеднического изложения – ясность. Ясность главным свойством проповеднического изложения представляет и блаж. Августин в *«Христианской науке»*.⁷¹ На это свойство, как первый и обязательный закон для человека, говорящего речь пред собранием народа, указывает и Квинтилиан в своих *«Ораторских наставлениях»*.⁷² Ясная речь, по Мосгейму, – такая речь, которая легко может быть понимаема каждым слушателем. Проповедник, говоря с церковной кафедры народу, имеет целью назидание разума – неясная речь была бы в таком случае противоречием цели проповеди. Чтобы соблюсти требование ясности, проповедник должен употреблять

слова всем известные и избегать школьного и ученого языка, в котором много технических слов, значение которых неизвестно народу, много выражений и оборотов, могущих затруднять для простого человека понимание излагаемого дела. Так как проповедник излагает учение о высоких и важных предметах, то второе свойство проповеднического стиля – священное приличие, соответствующее высоте и важности предметов наставления. В силу этого приличия в проповеднической речи не должны быть допускаемы низкие слова и обороты. Язык то же, что одежда. Лицо высокопоставленное унизит себя и заслужит осуждение у народа, если явится в худой и грязной одежде. И божественные истины, если будут излагаемы грубым языком, для умных могут показаться смешными, а для простых не внушающими уважения. Далее, так как мы своими проповедями хотим возбуждать слушателей и, выступая на кафедре, являемся ораторами, то третье свойство проповеднического изложения – живость и некоторая художественность. Сухое и вялое изложение не годится для церковной кафедры; при таком изложении заснуть могут слушатели, и истина тронет только немногих слушателей, когда она будет предложена в голем виде, чуждом всяких украшений. Проповедник должен украшать свое изложение, чтобы возбудить более внимания к своей речи, и чтобы слушатели с большим удовольствием принимали истину. Сводя свои замечания о проповедническом языке, Мосгейм делает такое общее заключение по этому предмету: проповедник должен говорить таким языком, каким обыкновенно говорят и пишут образованные люди. Только язык красноречия должен быть энергичнее и возбужденнее, чем язык, какой мы употребляем в обыкновенном разговоре, и так как проповедь есть речь (ораторская), то язык церковной кафедры требует более украшений, чем язык обыкновенной прозы, или язык умных и образованных людей в их простой беседе. Как это соблюсти на практике, – трудно определить правилами. Здесь дело должно быть предоставлено естественному расположению и таланту каждого.

Внутренняя форма проповеди складывается из двоякого рода изъяснения истин, предлагаемых слушателям: 1) внутреннего (Erklärung) и 2) внешнего (Erläuterung). При изъяснении истины нужно наблюдать разумный порядок в изложении, то есть, представлять истину так, чтобы она естественным образом внедрялась в душу и без большого затруднения удерживалась в ней. Кто хочет наставлять других, тот не должен болтать, как ему вздумается. При беспорядочном и бессвязном изложении трудно усвоить то, что хочет передать проповедник; в уме слушателей тогда пробуждаются неясные понятия, а из памяти улетучивается суть дела. Но порядок проповеднического изложения должен отличаться от порядка школьного изложения. Пред церковной кафедрой стоят не школьники, систематически изучающие науку, при наставлениях которых учитель пользуется различными искусственными методами, а люди простого здравого смысла. Этого не нужно забывать, и потому не следует переносить из школы на церковную кафедру школьные методы и школьные начала деления, – например, рассматривать вещи по методу четырех причин, – действующей, орудальной, материальной и конечной. Вместе с тем и самое изложение при изъяснении истины в проповеди должно быть более свободно и более пространно, чем то, каким пользуются в учебниках или философских книгах, и это потому, во-первых, что проповедник хочет не только учить, но и трогать; а сухое изложение кладет истину только на поверхность сердца, и не способно тронуть душу, и потому, во-вторых, что слушатели проповедника в большинстве не владеют так рассудком, как изучающие науки в школе, и для них краткое изложение, требующее большого размышления, представляет более затруднения для понимания вещи, и может сопровождаться в их сознании темнотой и неясностью представления вещи, им предлагаемой.

От изъяснения – Erklärung Мосгейм отличает другой род изъяснения – Erläuterung. Различие этих двух видов изъяснения состоит в том, что первый вид изъяснения имеет непосредственное отношение к рассудку: в нем мысли, служащие к изъяснению истины, почерпаются из самой истины, изнутри ее; оно раскрывает то, что содержится в самой истине,

и в более подробном виде представляет рассудку. Здесь дается то, что можно назвать оказательством или доказательством истины. Другой вид разъяснения берет поясняющие элементы совне и имеет целью сделать истину более наглядной и понятной для наших чувств и воображения. Такими поясняющими элементами, заимствуемыми отвне, служат сравнения, примеры и свидетельства.

Необходимость таких разъяснений в проповедях, в особенности чрез сравнения, Мосгейм доказывает ссылкой на Священное Писание как Ветхого, так и Нового Завета, где такие разъяснения духовных предметов очень часто встречаются, и тем обстоятельством, что большинство людей, имея слабый, малоразвитый рассудок, не способны понимать и усвоить отвлеченные истины, если не будет призвано на помощь воображение, и если воображению не будет наглядно представлена истина. Сравнение в этом случае является главным поясняющим средством, и о нем главным образом говорит Мосгейм, когда дает правила касательно пояснения истины внешними элементами.

Говоря о сравнениях и их значении для уяснения истины пред людьми, живущими больше чувствами и воображением, чем рассудком, Мосгейм подвергает строгому осуждению злоупотребление этим средством, какое дозволяли себе многие схоластические проповедники. Злоупотребление состояло в том, что проповедники вместо того, чтобы сравнениями объяснять то или другое положение, целую проповедь превращали в сравнение. Были в моде когда-то схематические и аллегорические проповеди: брали какой-нибудь предмет из природы и человеческой жизни, и, указывая его свойства, прилагали их к какому-либо духовному предмету, и проводили длинную фигурную аналогию между тем и другим. Так Иоанн Креститель изображается то под образом утренней звезды или соловья, Божия мать под образом зеркала, Спаситель под образом кокоши и т. п. Не в средние только века, но и в новые у протестантов находились защитники такой методы построения проповедей. Но Мосгейм, вслед за Иоакимом Ланге, последователем Шпенера, считает это нелепой манерой.

Касательно употребления сравнений Мосгейм ставит следующие правила: 1) сравнения нужно брать от вещей, известных слушателям: так делал Господь, так делали и апостолы. 2) Сравнения нужно брать от предметов достойных. Если для сравнения берется предмет низкий, из разряда вещей, пренебрегаемых народом, то чрез это унижается истина, объясняемая сравнением, и может возбудиться неуважительное представление о ней; так как слушатели достоинство объясняемого предмета могут измерять достоинством неприглядного образа. 3) Но недостаточно избрать хорошее сравнение, близкое к предмету и приличное; нужно еще заботиться о том, как бы избранное сравнение не навело слушателей на какие-либо непристойные или по крайней мере чуждые мысли, чрез что их внимание удаляется от цели, преследуемой проповедником. 4) Что касается истин, составляющих тайны веры, то их не следует объяснять сравнениями. Эти тайны не могут быть выражены внешними образами: какой образ земной вы ни возьмете, он будет слишком далек от таинственного предмета, и сходство будет слишком слабо. А между тем эти образы могут возбуждать в слушателях грубые и недостойные представления о предмете, вредящие истине.

Другой вид назидания разума – убеждение у Мосгейма не рассматривается с такой подробностью, как первый, состоящий в наставлении или разъяснении истины. Для убеждения в истине нужно представить неотразимые доказательства, которые бы заставили слушателя признать, что излагаемое учение несомненно, и что оно должно быть принято умом, как составляющее непреложную истину. Где же проповеднику почерпать эти неотразимые доказательства для убеждения слушателей в истинности предлагаемого им учения? Конечно, первое всего и главным образом эти доказательства должны и могут быть заимствуемы из Священного Писания; так как проповедник разъясняет по преимуществу откровенные истины, касающиеся нашего спасения, и доказательства от Писания наиболее отвечают цели и наиболее убедительны для слушателей, живущих верой больше, чем разумом. Но их не

нужно громоздить слишком много; довольно привести два или три изречения Писания, доказывающие наше положение. Далее, для доказательства нужно выбирать из Писания места наиболее ясные и важные. И если что в местах Писания уклоняется от нашего образа речи и представляется неясным, то нужно изъяснить, не пускаясь в многословие. Но не могут быть совершенно запрещены проповеднику для убеждения слушателей, как и при изъяснении истины, доказательства и от разума, что уместно тогда, когда предметом его слова служат истины, относящиеся не к тайнам веры, а к естественной религии. И в этом случае он должен избирать такие разумные доказательства, которые были бы доступны и понятны и неученым людям. Кроме того, эти доказательства он должен излагать не философски, а ораторски, как требует свойство публичной речи: школьный снаряд здесь неуместен и вредит достижению той цели, какую имеет в виду и преследует проповедник.

Другая главная задача проповедника, также обязательная для него, как и назидание разума, – назидание воли. Для достижения этой цели, стоящей на виду у проповедника, требуется и сила и искусство, которые означаются общим именем красноречия. Если для назидания разума, то есть, для разъяснения истины и убеждения в ней, может быть пригодна речь, относительно более простая и спокойная, то для дела назидания воли такая речь оказывается недостаточной; она не произведет на слушателей желаемого действия.

Назидание воли состоит или в возбуждении в ней добрых намерений и решений или в укреплении и утверждении в ней добрых намерений, уже существующих. Первое действие называется у Мосгейма обращением, а второе освящением, которое выражается в решении более и более преуспевать в любви к Богу и повиновении Ему. Между этими двумя главными решениями, – решением обратиться на путь благочестия и решением более и более преуспевать на нем, заключается много частных движений воли, имеющих основание в вере и любви и имеющих связь с указанными главными решениями.

Какие средства у проповедника для действия на волю?

Первое средство, указываемое Мосгеймом вместе с древними риториками, – возбуждение желаний и страстей, понимаемых в благородном смысле этого слова (аффектов). В воле не может произойти никакого решения, если слушатель не будет приведен в движение. А воля приводится в движение желаниями и стремлениями (аффектами), в ней живущими. Значит, проповеднику нужно действовать на возбуждение этих желаний и страстей. Главное наше желание – желание быть счастливым: стремление к счастью непосредственным образом соединено с природой человека. Потому оратор, желающий назидать волю, должен стараться показывать, что решение, им вызываемое, или удаляет от нас несчастье, или способствует нашему счастью. Таким образом возбуждаются в нас чувства (аффекты) любви и ненависти, радости и печали... Но чтобы возбужденное движение воли было твердо, воля должна быть приводима в движение разумным образом, то есть, разумными представлениями. Чем живее и яснее эти представления, тем тверже решение воли, от них проистекающее. Требуя разумного возбуждения воли, Мосгейм противопоставляет ему слепое возбуждение, и это последнее подвергает осуждению. Слепое возбуждение воли бывает тогда, когда оратор действует только на чувство и воображение. На чувства и воображение можно действовать живым красивым стилем, голосом и произношением, трогательным тоном и жестикуляцией. Все это нравится людям; все это может возбуждать некоторый жар в душе слушателя. Но для цели проповедника этого недостаточно. Огонь, воспламеняемый внешними средствами красноречия, скоро потухает, и разгоряченное от них сердце быстро охладевает. А где даны разумные основания, там вызванное ими решение глубже залегает в душе и пускает в ней корни, не дающие ему заглухнуть и улетучиться.

Раскрывая далее учение о назидании воли и о средствах возбуждения страстей, Мосгейм предлагает следующие правила: 1) проповедник, желающий действовать на волю, должен собрать все силы своего духа, и должен представлять те истины, посредством которых он хочет произвести в воле доброе решение, так живо, как это только возможно для него.

Назидание воли много зависит от искусства изложения. Если изложение мертво и холодно, и если сухо и вяло передаются соображения рассудка, то может ли такая речь воспламенить души слушателей? 2) Проповедник должен проникнуться теми истинами, которыми хочет возбудить других: кто сам не возбужден, тот не может возбудить и тронуть слушателей. Но как скоро проповедник тронут и проникнут известным делом, он будет говорить языком сердца; он будет говорить живее и энергичнее, и удивительным образом будет возбуждать и увлекать своих слушателей. Это правило всех древних риториков. 3) Проповедник обязан стараться те предметы, которые должны трогать и возбуждать слушателей, картинно изображать и, живо описывая их, как бы ставить их прямо пред глазами слушателей. Это великое искусство как светского, так и духовного красноречия изображать вещи или состояния так, чтобы слушатели видели их как бы пред своими глазами. Можно способствовать этому искусству правилами; но оно предполагает природный талант оратора, для него нужно сильное и огненное воображение. Не все владеют таким талантом; пусть каждый в этом деле сообразуется с своими собственными силами. Кто, не имея ораторского таланта, будет напрягаться и усиливаться говорить так, как могут говорить люди, одаренные сильным воображением, тот может быть только смешным; смешным может представиться и то дело, которое он хочет живописно изобразить. Кто от природы не получил ораторского таланта, а между тем должен выступать на служение церковного слова, тот пусть прилежно изучает известных ораторов и их примером старается научиться тому, чего нельзя приобрести из правил. Лучших примеров живого изложения мы нигде не найдем, как в Библии. Не имеющий ораторского таланта пусть делает, что может, а прочее предоставляет благодати Божией; пусть избирает живые сильные изречения Священного Писания и, произнося их с выражением, заменяет ими недостаток своей собственной живости и энергии.

Переходя к указанию тех представлений, какими проповедник может действовать на волю слушателей и

побуждать ее или к избежанию греха и отвращению от греховной жизни, или к утверждению в добродетели, Мосгейм ставит двоякого рода побуждения, могущие склонять волю к известным добрым решениям, – истины веры и жизни или теоретическое учение, и исторические примеры, в которых мы можем видеть осуществление высокого учения христианского. Истины, которыми мы можем действовать на волю, могут быть почерпаемы и из закона и из Евангелия. В первом случае мы можем указывать на Законодателя, на заповеди закона и на награды и наказания, которыми сопровождается исполнение или нарушение закона; из Евангелия для действия на волю можно почерпать представления о благодати и искупительном деле Господа Иисуса Христа и о неизреченной любви Божией к нам. Но то и другое, закон и Евангелие, дело и благодать, не должны быть разрываемы, а представляемы в совершенной нераздельности: иначе будет односторонность, которая может сопровождаться вредными последствиями.

Примеры Мосгейм ставит как побудительные причины, служащие для назидания воли, наравне с истинами веры и жизни; потому что примеры имеют великую силу над душами человеческими и увлекают их к подражанию. Потому во все века пользовались примерами, когда предлагали практические наставления, и кафедра церковная никогда не чуждалась их. Примеры мы можем черпать и из Священного Писания и из светской истории. В средние века любили без разбора приводить примеры как библейски-церковные, так и светские, и для облегчения проповедников издавались особые сборники исторических примеров, из которых проповедники без особенного труда брали годные для них исторические рассказы. Мосгейм неодобрительно относится к обычаю приводить примеры на церковной кафедре из светской истории, и не рекомендует проповедникам пользоваться материалом этого рода. Для многих примеры, заимствуемые из светской истории, не кажутся важными и назидательными, и в глазах многих они не имеют никакой силы. Кроме того, они требуют более обширного и подробного рассказа; так как большинству они не известны, и имена, с которыми они связываются, большей

частью не вызывают в слушателях, по их неизвестности, никаких воспоминаний. Самые лучшие примеры для церковной кафедры те, которые берутся из Священного Писания: слушателям они известны, и слушатели уверены в их истинности. Потому проповедник из Священного Писания должен брать примеры по преимуществу. Может он приводить хорошие примеры и не библейские; но такими примерами он должен пользоваться бережно и осмотрительно. Примеры во всяком случае должны быть истинны. Если слушатель заподозрит действительность рассказываемого события, – пример теряет свою силу. Примеры слушателям должны быть известны, и они не должны сомневаться в справедливости их или в действительности приводимого в рассказе. Этим свойством обладают библейские примеры, и потому они более пригодны для церковной кафедры, чем другие примеры, не имеющие этого свойства. Примеры далее должны быть взяты от таких лиц, которые достойны подражания. Чем важнее лицо, тем более впечатления может произвести его пример. Примеры не должны приводиться сухо и голословно, но должны быть излагаемы со всеми обстоятельствами и в надлежащем порядке. Например, если нужно побудить кого-нибудь к терпению в страдании, то недостаточно сказать: так делал апостол Павел в узах; он утешался в страданиях; но должно обстоятельно изобразить его страдания, и то, как он относился к этим страданиям, что чувствовал и чем подкреплял себя в страданиях и т. п. И все это нужно изобразить живо и представить как бы на картине.

Такова сущность основных гомилетических законов, выводимых Мосгеймом из понятия о цели проповеди. К ним Мосгейм присоединяет несколько руководящих правил, выводимых из других источников. Но эти источники не имеют равного значения с первым главным источником, и правила, из них извлекаемые, не так существенны, как правила, изложенные нами выше, и потому Мосгейм не входит при изложении их в такие расследования и в такой подробный анализ, как делал он, при начертании законов на основании понятия о цели проповеди.

Вторым источником правил, упорядочивающих деятельность проповедника, Мосгейм ставит слушателей. Конечно, представление слушателей источником правил – представление не точное. Но интерес дела здесь не в названии. Смысл выражения тот, что гомилетическое благоразумие, при выполнении проповеднического долга, должно сообразоваться с свойством слушателей и должно удовлетворять тем требованиям, какие предъявляют проповеднику слушатели своим умственным и нравственным состоянием. Наш автор рассматривает слушателей, во-первых, как людей, во-вторых, как христиан. В первом отношении выставляются на вид естественные слабости людей или большинства их, с которыми необходимо считаться проповеднику. Люди в большинстве 1) не сильны в рассудочном отношении и управляются больше чувствами и воображением, чем разумом, 2) рассеяны и невнимательны, 3) обладают слабой памятью и мало могут удерживать из предлагаемого им учения и 4) сонливы и ленивы и не имеют особенного желания учиться и усовершенствоваться в жизни. Не можем сказать, чтобы эта суровая и не лестная характеристика людских слабостей имела широкое приложение. Люди, являющиеся слушателями пред церковной кафедрой, лучше, чем как их представляет и изображает Мосгейм. Но средства, вызываемые вниманием к состоянию и настроению слушателей и рекомендуемые Мосгеймом, могут иметь практическое значение. С некоторой подробностью он указывает средства к возбуждению внимания слушателей к проповеднику и его учительному слову. Светские ораторы, а за ними и некоторые из проповедников, для возбуждения внимания слушателей иногда пользовались приемами, которые не могут быть приняты и оправданы с церковной точки зрения, – рассказывали какие-нибудь забавные и смешные анекдоты, пожалуй вовсе не идущие к делу, т. е. не имеющие никакого отношения к теме, выдумывали занимательные басни, позволяли себе курьезные выходки и своими остроумными, а иной раз и просто глупыми, эпизодами старались доставить удовольствие слушателям. Совершенно справедливо замечает Мосгейм, что все подобные средства к возбуждению внимания

слушателей не сообразны с достоинством Евангелия и не приличны проповеднику. Чтобы слушатели со вниманием и усердием слушали проповедника, для этого, по суждению Мосгейма, нужны не внешние искусственные приемы, а нужно, чтобы проповедник своей личностью внушал уважение к себе своим слушателям и снискал у них авторитет, подобающий церковному учителю. Для снискания авторитета у слушателей, проповедник должен стараться избегать в своем поведении всего, что может вредить его чести и достоинству, и что может ослаблять любовь и доверие к нему. Являясь на кафедре, должен заботиться с достоинством держать себя здесь и избегать всяких неприличных телодвижений, неприятно бросающихся в глаза слушателям, и тех недостатков в произношении, которые могут оскорбить их слух.

Кроме этих общих замечаний, касающихся личности проповедника и поддержания его авторитета, Мосгейм указывает и другое средство к возбуждению внимания слушателей, состоящее в способе изложения. Проповедник должен постоянно напоминать себе, что он имеет дело с своими слушателями, и ни на минуту не должен выпускать их из внимания. Он должен всецело направлять свою речь к слушателям. Если иные говорят как бы сами с собой, или как будто читают что-либо из книги, или обращаются к целому миру, то нечего удивляться, если слушатели засыпают. А если говорят, прямо обращаясь к ним, то как бы приковывают их внимание, так что они не могу своими мыслями удалиться от проповедника и от того предмета, который он им разъясняет. Это не значит, чтобы постоянно, при каждом периоде, делать обращение к слушателям. Но пусть помнит проповедник, что он имеет пред собой людей, которые по природе маловнимательны, и потому то возбуждает их, то выводит из рассеяния, обращением в ним направляя их мысль к делу. Обращение, в особенности, нужно тогда, когда проповедник замечает, что внимание слушателей ослабляется, и еще тогда, когда проповедник имеет излагать нечто важное, требующее особенного размышления.

Не без значения здесь самый род речи или стиль. Не раз Мосгейм в своей гомилетике касается этого предмета, внушая проповедникам внимание к этому делу и побуждая их учиться говорить, как подобает оратору. Сухое изложение утомляет слух, а изложение живое и энергическое возбуждает душу слушателя. Проповеднику не нужно забывать этого. Изложение проповедническое не должно быть чуждо всяких украшений. Различают слог простой и слог ораторский. Говорить с церковной кафедры так, как говорят в обыкновенном быту или пишут научные исследования, значит не пользоваться тем средством, которое должно быть к услугам оратора, когда он хочет подействовать на других. Потому люди, призванные быть проповедниками, с усердием пусть читают и изучают сочинения тех людей, которые излагали свои мысли с душой, энергией и огнем, и пусть по мере возможности стараются подражать им.

Еще правило для проповедника, если он хочет, чтобы его со вниманием слушали: он должен и известные вещи излагать так, чтобы они слушателю казались новыми. Это величайшее искусство в красноречии так представлять известное дело, чтобы слушателю казалось, как будто он его никогда так не понимал. Кто овладел этим искусством, тот изобрел великое средство поддерживать внимание слушателей. Правила не могут дать этого искусства. Немного писателей, овладевших этой неоцененной тайной; но есть иные, которые не от природы получили, но от собственных усилий научились этому искусству, прилежно читая книги писателей, владевших этим даром и умевших представлять вещи не так, как их представляет обыкновенный заурядный рассудок. Нужно только при этом избегать слепого подражания, а следовать своему собственному природному дарованию, и избирать образцы, наиболее подходящие к нашему образу мышления.

Чтобы помочь памяти слушателей лучше удержать излагаемое учение, проповеднику нужно заботиться о хорошем, строгом порядке изложения, и более замечательные мысли повторять пред слушателями, изменяя выражения; но это нужно делать не так, как делает ученый, повторяя одними и теми же

словами свое главное положение, а ораторски, облекая главную мысль свою в новые формы выражения.

Рассматривая слушателей, как христиан, Мосгейм напоминает проповеднику, что его слушатели, как христиане, уже знают первые начатки христианства, потому нет нужды повторять пред ними основные катехизические истины и излагать их так, как это делает катехет, а нужно, когда проповедник касается их, входить в более основательное их обсуждение и в более подробное их уяснение. Но с другой стороны, проповедник не должен представлять их и многознающими. При таком представлении он будет опускать из внимания то, чего не знают слушатели, или о чем имеют смутное понятие. В его учении будут пробелы, которых не восполнят слушатели своим размышлением, и его доказательства могут быть при этом не ясны и не убедительны для них. Долг проповедника усовершенствовать познание своих слушателей, лучше и более разъяснять истины веры и более подробно толковать их. Его изложение христианского учения должно примыкать к тем познаниям, какие слушатели уже имеют, и способствовать большему и большему расширению и углублению их понимания откровенного вероучения и нравоучения.

В основной части своей системы о гомилетическом благоразумии Мосгейм хочет выводить особые правила еще из свойства проповеди, как речи. Но не было существенной нужды природу и свойство речи ставить особым источником гомилетических правил. Понятие о проповеди, как речи, у него положено в основание всего построения его системы, и он, можно сказать, не выпускает из вида этого понятия, когда определяет и развивает правила гомилетического благоразумия, выводимые непосредственно из понятия о цели проповеди, и когда трактует о том, к чему обязывает его внимание к слушателям, пред ним стоящим. Потому здесь осталось сказать ему немного. Прежде всего здесь Мосгейм хочет указать средства к облегчению для слушателей усвоения содержания проповеди. В проповеди, посвященной раскрытию какого-либо предмета и продолжающейся без перерыва не малое время,

многим, особенно людям простым, довольно трудно уловить связь мыслей. Проповедник, желающий доставить назидание слушателям, должен помочь им видеть и удержать эту связь мыслей: для этого он должен разделять свою проповедь на отделы, прямо показываемые и заметные для слушателей; но этих отделов не следует громоздить очень много; излишние деления и подразделения только затемняют дело вместо того, чтобы облегчить его понимание. – Далее, проповедь говорится быстро, без остановок, и слушатели, во время произнесения проповеди, не имеют времени и возможности собраться с своими мыслями и размышлять о том, что слышат. Потому все, что говорит проповедник, должно быть так ясно, чтобы слушатель сразу, без затруднения, понимал то, и не имел нужды размышлять о том, что хочет сказать оратор. Дурно поступают те проповедники, которые говорят так, что их проповеди требуют комментария, – употребляют неизвестные слова, представляют мудреные, непонятные доказательства и излагают свои положения языком школьным, полным многих условных технических выражений, не приспособленным к разумению простого народа.

Другие две части гомилетического руководства Мосгейма не представляют оригинальности и повторяют практические замечания, встречающиеся в других гомилетиках. Потому нет надобности и интереса в подробном разборе их.

Вторая часть, по заглавию, поставленному Мосгеймом, говорит об особенных правилах духовного красноречия, или о частях, из которых состоит проповедь, их природе и устройстве. Всех частей проповеди Мосгейм указывает три: приступ, исследование и приложение, и о содержании и построении каждой из них дает соответственные замечания, в исследовании обращая особенное внимание на разделение, в котором проповедник показывает сущность и порядок учения, предлагаемого вниманию слушателей. Здесь даются особые правила касательно разделения аналитических проповедей, посвященных изъяснению текста, синтетических, раскрывающих какую-либо тему, выводимую из текста, и смешанных, которые он называет аналитико-синтетическими.

Последняя часть гомилетики Мосгейма трактует о сочинении и обработке проповедей. Тщательная обработка проповедей предполагается тем основным направлением, которому следует Мосгейм в развитии своих руководственных гомилетических правил, и она прямо требуется им. Хотя тот не вредит вере, (говорит он) кто излагает истину не складно и не стройно; но он вредит самому себе, вредит своему авторитету в глазах людей разумных⁷³ и чрез то может значительно ослаблять действие своего слова.

Из руководственных замечаний Мосгейма касательно сочинения проповедей, изложенных в третьей части его системы, мы считаем не лишним указать некоторые, заслуживающие особенного внимания проповедников. Так он напоминает проповеднику, что обязанность его – учить народ на основании Писания, и потому в основании проповеди должен быть текст, и все наставления его должны быть основаны на слове Божиим. Мосгейм при этом показывает, как найти главную мысль текста, как анализировать его, и как выводить из него истины веры и жизни, в нем содержащиеся. Важнейшим недостатком проповеди Мосгейм считает нарушение единства материи. Разбрасываться мыслью в разные стороны противно природе или основному свойству проповеди. Когда проповедник выходит на кафедру, от него ожидают не назидательных мыслей, а назидательной речи.⁷⁴ Что противно природе речи, как единого цельного произведения, того должен избегать проповедник.

Далее, Мосгейм дает умное предостережение тем проповедникам, которые позволяют себе исправлять принятый перевод Священного Писания. По его совету, если это нужно делать, то только разве по требованию необходимости, и делать это нужно с крайней осторожностью, чтобы не ввести в смущение простых и благочестивых людей, и при этом не следует пускаться решительно в филологическую ученость.

Еще он не советует поднимать на кафедре возвышенные и трудные вопросы и входить в исследования, уместные в школе, и рекомендует проповеднику никогда не опускаться из вида того, что кафедра церковная не то, что кафедра профессорская.⁷⁵

Материалы, нужные для проповедника, легко даются тому, кто хорошо знаком с христианским учением, и богат знанием религиозных истин. Но не все, призванные к проповеднической должности, могут похвалиться богатством религиозного знания; а часто и у владеющих достаточной полнотой знания нет расположения к размышлению, и душа очень лениво и неохотно извлекает сокровища, внутри ее находящиеся. В таком случае можно перелистывать школьные руководства или, лучше, читать писателей, которые свободно и хорошо рассуждали о предметах, близко подходящих к вопросам, нас занимающим. Чрез чтение таких книг ум наш получает возбуждение, и пред ним в достаточной мере является материя, ему требуемая для сообщения назидания народу.⁷⁶ Также точно мы должны поступать по отношению к силе воображения, имеющей важное значение в проповеднической работе. Мы должны возбудить и напрячь ее, собираясь составлять проповедь. Но если она спит и не действует, то лучше всего четверть часа читать писателя, живо и картинно излагавшим свои мысли. Чрез это чтение может придти в движение и наше воображение. Вообще, кто хочет из своей головы черпать мысли и представления о деле, тому полезно наперед читать хорошо написанную книгу, раскрывающую ту материя, какую он хочет избрать темой своей проповеди. Это облегчит ему уяснение и развитие своих мыслей, и даст ему обороты и слова, служащие к более наглядному представлению предмета.

В заключительных параграфах своего гомилетического руководства Мосгейм делает несколько полезных, хотя, впрочем, довольно кратких замечаний касательно произношения проповедей. Краткость этих правил Мосгейм объясняет и оправдывает тем, что по вопросу о произношении проповедей трудно дать указания, которые всеми могли бы быть соблюдаемы и прилагаемы к делу. Многое здесь зависит от личных индивидуальных особенностей оратора. Общие требования касательно произношения проповедей, которые всем можно предъявить, могут состоять в том, чтобы произношение было, во-первых, естественное, во-вторых, свободное, в-третьих, живое. Чем естественнее, свободнее и

живее произношение, тем более оно нравится, и тем более может способствовать действенности проповедного слова. Естественное произношение – такое произношение, которое отвечает природе оратора, силам его души и голосовым средствам. Против этого требования погрешают те, которые стараются рабски подражать другим ораторам, не принимая в расчет того, что эти другие ораторы, может быть, по праву пользующиеся доброй славой, совершенно отличны от нас по своим природным свойствам, – погрешают и те, которые искусственно манерничают, и думают управлять своим голосом, следуя правилам декламации, устанавливающим музыкальный образ, произношения, какие в избытке предписывались с древних времен в древних риториках. Свободное произношение бывает тогда, когда душа оратора ничем не связана и не стеснена. А стесняют ее разные страсти и волнения, – главным образом робость и страх. Полной свободы духа у нас не бывает, когда мы выступаем говорить в качестве публичных ораторов. Это каждый испытывает на себе, один более, другой менее. Самые великие ораторы, например, Цицерон, сознавались, что они пред началом и в начале своих публичных речей чувствовали некоторую робость, и что душа их не вдруг получала требуемую свободу и входила в свою обычную колею. Много может помогать здесь привычка: кто чаще говорит, тот свободнее говорит. Но еще более имеет значение чистое сердце и доброе намерение, которым одушевлен оратор. Кто честно делает свое дело и делает все то, что в его силах, тот не будет чувствовать за собой большой ответственности, и дух того легко может прийти в спокойное равновесие и получить свою естественную свободу. Третье свойство хорошего произношения – живость и энергичность. Живость и энергия большей частью дар природы. Но можно и собственными усилиями достигнуть того, чтобы говорить живо и с энергией. Кто глубоко убежден в истинах, какие хочет изложить, чье чувство объято этими истинами и тронуто ими, и кто одушевлен искренним и горячим желанием принести добро своим слушателям и произвести в них своим словом изменения, требуемые их благом, у того в произношении всегда будет чувствоваться некоторый род

живости и теплоты, придающий силу его слову. Нужно значит быть благочестивым, глубоко верующим человеком и пламенно желающим блага и спасения своим собратьям, чтобы произносить с кафедры слово истины и спасения с огнем и силой и своим словом воспламенять сердца других.

Такова сущность лучшей немецкой гомилетики XVIII века, носящей имя знаменитого в свое время ученого и проповедника. В ней формулированы и объяснены те гомилетические требования, какие можно было вывести, в назидание служителям церковного слова, из практики лучших представителей французского и английского проповедничества, пользовавшихся большой славой у современников и приобретших себе имя в истории. Авторитет самого автора этой системы, как славного оратора, собиравшего вокруг своей кафедры толпы слушателей, придавал ей особенное значение в глазах людей, интересующихся делом проповедничества.

Теория Мосгейма является противоположностью теории Шпенера, которая служит в истории гомилетики выдающимся явлением XVII века. Шпенер и его последователи восстают против всякого искусства в проповеди, и от церковного слова требуют простого учения, чуждого всякой мысли о художественности и ораторских замашках. Мосгейм держится другого взгляда. Он смотрит на проповедь как на ораторскую речь, и видит в ней своего рода художественное произведение. Он подчиняет церковную проповедь общим законам красноречия ораторского, и правила риториков, развивавших законы ораторского искусства, находит уместным и нужным прилагать и к церковному красноречию, составляющему вид ораторства. Но ораторское красноречие, законам которого Мосгейм подчиняет церковную проповедь, он понимает не в том узком смысле, в каком оно представляется обыкновенному поверхностному взгляду. Обыкновенный поверхностный взгляд видит в красноречии одну внешнюю художественность слова, услаждающую слух слушателей, независимо от того содержания, какое облекается внешней красивой формой. Понятие Мосгейма о красноречии, как мы указывали выше, – шире, глубже и более отвечает существу дела. В основание

красноречивого произведения он кладет доброе содержание, первое всего требует от него истины, основательного, ясного и разумного раскрытия этой истины, без чего произведение не может претендовать на значение ораторского красноречивого произведения, и не может производить надлежащего впечатления на слушателей, не может оставлять в душах их ничего твердого и положительного. Две цели или две задачи он указывает для церковного красноречия, – просвещать ум, уяснять и раскрывать для него спасительную истину, и действовать на волю, в смысле исправления, улучшения и возвышения нравственного состояния человека, для достижения спасения или блаженства, ему предназначенного. Обе эти задачи он представляет неразрывно связанными между собой, так что деятельность проповедника будет не полная, если он остановится на одной из этих двух задач, т. е., будет действовать или на один ум, или на одну волю. Этими двумя силами, по его представлению, обнимается вся полнота нашей душевной жизни. В то время, когда он излагал свою систему, еще не была твердо установлена трехчастность наших душевных сил, и сердце в психологических теориях не выдвигалось, как самостоятельная душевная сила, параллельная уму и воле. Когда Мосгейм говорит о воле и о средствах действия на волю, у него в представлении вместе с волей сливается то, что мы называем сердцем или способностью чувствований. Проповедник, как оратор, должен своим словом действовать на всю широту душевной жизни слушателей; а чтобы действовать таким образом на души слушателей, он должен привести в движение все свои силы.

Соответственно двум задачам проповеди, Мосгейм отличает два вида церковного красноречия, – проповедь дидактическую, направленную к уму, и проповедь практическую, направленную к воле. В проповеди дидактической может быть спокойное раскрытие истины; для нее не требуется особенного действия воображения, не требуется патетики, живописи и энергии слова. Это низший род красноречия. Но там, где нужно действовать на сердце и волю (а это существенно необходимо для проповедника, и в проповедях дидактических этому служит

и для этого назначается так называемое приложение (usus), – там спокойного изложения разумных оснований недостаточно: там вместе с умом должна быть призвана к действию и сила воображения и чувство, и вся душа должна быть объята страстью (πάθος), понимаемой в благородном смысле этого слова. Там уместны и нужны те риторические приемы, которые служат к украшению речи, и речь проповедника должна течь более сильным, волнующимся потоком, чем как это бывает при раскрытии истины в речи дидактической. Но независимо от этого различения по характеру и способу изложения двух видов церковной проповеди, Мосгейм от всякой проповеди, как публичной речи, требует изложения более живого и энергического, в сравнении с тем стилем, какой допускается в ученых рассуждениях, школьных книгах и литературных статьях, которые пишутся не для произнесения пред собранием слушателей, а для чтения дома или в кабинете, и стиль ораторский он не хочет отождествлять с стилем ученых и простых прозаических сочинений, не раз в своей книге настаивая на том, что проповеди не должны излагаться так, как книги: одного рассудочного элемента, по его указаниям, для проповеди недостаточно.

В основном воззрении на задачи церковного красноречия и роды его, с Мосгеймом сходится позднейший представитель нашей науки, автор лучшей гомилетики римско-католической. Мы разумеем Юнгманна, профессора инспрукского университета.⁷⁷ В своих *"Чтениях по теории духовного красноречия"* в основание гомилетических законов, им разъясняемых, он ставит положения, взятые из психологии. По его психологическим воззрениям, в нашей душе две главные силы, – сила познания и сила стремления, соответствующие разуму и воле Мосгейма. Сила стремления обнимает собой и способность желательную – волю, и способность чувствующую – сердце; так как чувство в существе своем есть тоже стремление, только еще не перешедшее в действие, и наши желания, ведущие нас к действию и выражающиеся в соответственной им деятельности, вырастают из чувства, как своего зачаточного семени. Соответственно этим двум силам

души, Юнгманн указывает две особые формы проявления церковного красноречия: красноречие дидактическое, которое имеет дело с силой познания, и красноречие парегорическое (возбудительное, от παρρησιάζω – возбуждаю), которого задача действовать на силу стремления, возбуждать и направлять ее. Как в системе Мосгейма, так и в теории Юнгманна дидактическое красноречие – низший род красноречия, требующий меньшего напряжения душевных сил, а высший род красноречия, в котором должны быть приведены в движение все, так сказать, пружины, какими может располагать оратор, – красноречие, названное им парегорическим, имеющее своей задачей действовать на свободное стремление слушающих.

Подчиняя церковное красноречие одним законам с красноречием светским, Мосгейм не отрицает и различия между этими двумя видами красноречия, и довольно рельефно выставляет это различие на вид. Оно основывается на различии тех предметов, которыми занимается красноречие светское и красноречие духовное. Особенное содержание, составляющее удельную принадлежность церковного красноречия, вызывает некоторые особенности в применении в проповеди общих законов красноречия. Эти особенности, вытекающие из своеобразного содержания церковного красноречия и преследуемой им цели, служат для Мосгейма задним основанием всех построений и всех частных правил, раскрытых в его системе. При этом его гомилетика, признающая тождество законов красноречия как светского, так и духовного, отнюдь не является повторением риторики, а служит своей специальной цели, объясняя и раскрывая собственно гомилетические, а не риторические правила, и давая руководство, как вести дело ораторское, не оратору вообще, а именно проповеднику церковному. Если он рассматривает проповедь как речь, то вместе с тем смотрит на нее, как на речь духовную, которая, предназначаясь для церковной кафедры и будучи произносима с нее, чрез то самое подлечит, особым условиям в своем содержании, характере и цели, и ясно отличается от речи, произносимой с светской кафедры. Для уяснения понятия о красноречии, какого держится Мосгейм, не нужно опускать из

вида то обстоятельство, что он, подчиняя проповедь законам красноречия, в то же самое время требует от проповедника, чтобы в раскрытии истин, им излагаемых, он строго сообразовался со степенью развития своих слушателей. А так как пред церковной кафедрой в большинстве являются люди простые, необразованные, не привыкшие к школьному мышлению, то проповедник не должен говорить пред ними, как ученый, и не должен пользоваться такими искусственными приемами мышления и изложения, какие годны для людей, развитых умственно. Но это требование не должно вести его к пренебрежению существенными законами красноречия. Красноречие, как его понимает Мосгейм, состоит не в высоких умствованиях, не в доказательствах, искусственно подобранных и требующих напряженного внимания для своего понимания, а в живом и наглядном представлении и изложении истины, понятном для всякого, и мало развитого, человека. И в речах пред простыми людьми нельзя пренебрегать требованиями красноречия. Энергия мысли, живость и образность слова – вот те существенные качества, какими должна обладать речь, предназначенная для произнесения народу. Пред простыми ли людьми, или пред образованными говорит проповедник, он должен собрать свои силы, призвать к своему разуму на помощь воображение, чтобы говорить одушевленным языком и произвести впечатление на слушателей. Речь вялая и бездушная, или что то же, чуждая всякого красноречия, и простым людям не будет нравиться, как не нравится она людям образованным.

Гомилетика Мосгейма, служа отображением высшего состояния церковной проповеди, до какого довели ее служители церковного слова, обладавшие ораторским талантом, и какому в Германии содействовал не мало и сам Мосгейм своими священными речами, имеет не мало достоинств и не может не возбуждать сочувствия людей, понимающих и ценящих значение истинного красноречия. Этой теории можно было бы предрекать долгое существование, при котором более бы раскрылись основные начала, на которых строит Мосгейм свои частные правила. Но на самом деле ее постигла общая судьба

всех человеческих систем и воззрений, всегда страдающих большей или меньшей односторонностью, и схватывающих истину не во всей полноте и широте, и потому подверженных изменчивости.

В истории гомилетики, как и в истории других научных построений, мы замечаем частую смену теорий и руководящих начал, принимаемых в их основание. Когда в проповеди является излишняя искусственность, идущая в параллель с теоретическими правилами науки о проповедничестве, рекомендуящими разные искусственные приемы, и принимает слишком широкие размеры, она вызывает реакцию против себя, и теория начинает усиленно рекомендовать простоту и безыскусственность, что вместе с тем отражается и на практике проповеднической. Такую сильную реакцию против искусственной гомилетики представляет теория Шпенера. Ей поддавались и ею увлекались многие, при ее появлении и при сильных возгласах в ее пользу, в особенности в виду неприглядных и причудливых явлений, до каких доходила предшествующая, искусственно строяемая, проповедь. Но когда эта простота, усиленно выдвигаемая, хотела быть единым общеобязательным законом для проповеди, и когда, с другой стороны, она вела многих к пренебрежению требуемых для церковной кафедры приличия и благородства, как излишними украшениями, и сопровождаясь на практике некоторым неряшеством, – замечали неправильность направления и невыгодные практические следствия начала, ставимого во главе теории, и не удовлетворяясь ею, искали нового направления и ставили новое начало руководительным законом для проповеди, – вместо простоты требовали возможного облагораживания слова, требовали красноречия. И это начало, постепенно развиваясь, с течением времени, так сказать, изнашивается, доводится до крайностей, и при этом обнаруживает свои слабости. Тогда чувствуется неудовлетворенность им, являются протесты и критические нападения на него, и сам собой является поворот к новому началу, искание нового направления.

Теория, какую проводил Мосгейм в своем гомилетическом руководстве, для своего проведения на практике требует от проповедника большего или меньшего таланта, требует силы и энергии духа. Мосгейм в своих руководственных правилах выражает твердое желание, чтобы здоровые и основательные мысли излагались в проповеди одушевленным языком, и чтобы к работе ума присоединялась здесь работа воображения, живописующего предметы обсуждения, и чтобы в слове учения слышался голос сердца. Душа вялая, прозаичная, не обладающая силой и энергией, не в состоянии и вполне отвечать тем требованиям. Между тем красноречивые произведения талантливых ораторов-проповедников производили впечатление, действовали на слушателей и с удовольствием были выслушиваемы. Этим самым они вызывали подражателей. Когда подражателями являлись люди без ораторского таланта, в их произведениях видны были натянутость и искусственность. Дутыми, искусственными фразами они старались заменить недостаток содержания и силы мысли, и расплывающимся выражением напускной чувствительности недостаток здорового естественного чувства. Проповеди наполнялись приторными деланными выражениями, которыми проповедники без таланта, силящиеся быть ораторами, думали восхищать и поражать слушателей. Вместо того, чтобы сказать: «Христос пролил за нас кровь свою», говорили так: «Царь всех царей сок своим пурпуровидной крови излил на землю из канала своих священных жил».

Совесть называли «собачкой, лающей под нашей левой грудью». Понятно, что это не истинное красноречие, а неискusstная и фальшивая подделка под истинное красноречие. Такой неестественной искусственности слова и расплывающейся чувствительности, находившей место на церковной кафедре, благоприияствовало господствовавшее тогда направление в немецкой литературе. Тогда в большом ходу у читателей были Мессиада Клонштока, где широкое место занимают чувствительные излияния сердца, и где господствует такой напряженный тон в выражении мыслей и чувствований. Вместе с этим тогда всплыли из неизвестности и обратили на

себя общее внимание стихотворения Оссиана, навевавшие на читателей сантиментальное настроение. Общему настроению подчинялись и проповедники. Они брали из модных тогда литературно-поэтических произведений выражения, обороты речи, сравнения и выступали на кафедре с чувствительными тирадами, напоминающими отрывки из поэмы Клонштока, и думая угодить слушателям, ошеломляли их слух приторной напыщенной фразеологией. Эта поэтическая нездоровая струя, вторгшаяся в церковную проповедь под видом красноречия, повредила достоинству церковной проповеди, и вызвав оппозицию у людей здравого смысла и чистого вкуса, вместе с тем уронила в глазах их значение и уместность ораторства в проповеди, под знаменем коего она являлась.

5. Французская гомилетика из эпохи блестящего развития французской проповеди

(Veloquence chretienne dans l' idee el dans la pratique, par le p. B. Gisbert. s.J.)

Теория проповеди, как и красноречия вообще, стоит в неразрывной связи с практикой, и если иногда действует в благоприятном смысле на очищение ораторского и в частности проповеднического слова, то с другой стороны и сама подчиняется практике, то есть, тем произведениям проповеднического гения, какие наполняют проповедническую литературу данного времени. Гомилетика или теория проповеди не столько предписывает законы проповеднического искусства, сколько извлекает их из данных в опыте явлений, и эти, взятые из опыта, законы она приводит в систематическую полноту и подвергает объяснению. Когда проповедническая литература достигает высокой степени совершенства и богата чистыми и благородными образцами красноречия, тогда и теория проповеди является лучше и совершеннее: в ней, при существовании высоких образцов красноречия, лучше понимаются и объясняются те истинные требования, какие должно предъявлять к деятелям проповедного слова. Практика большей частью идет впереди теории, указывая последней те пути, какими можно идти к совершенству в проповедническом деле.

Это заметнее всего в истории гомилетики конца XVII и начала XVIII века. В век Людовика XIV, во Франции, стоявшей тогда впереди других наций, по успехам просвещения, отмечен в истории высокий подъем литературного гения, который проявил себя созданием многих прекрасных произведений в области поэзии, изящной словесности и научных знаний. Об этом возвышении литературной и поэтической производительности напоминают имена Корнеля, Расина и Мольера. Расцвет литературы отразился соответственным возвышением и в области проповедничества. На церковной

кафедре тогда блистали такие корифеи проповеднического искусства, как Бурдалу, Боссюэт, Флешье и Массильон, которые своими произведениями напоминали классический век древнего церковного красноречия, и которых славы не затмили деятели церковного слова позднейших времен. В них сила ораторского таланта соединялась с высотой христианского духа, и в их проповедях, при глубине и назидательности содержания, ярко светит внешняя художественность слова и чистый литературно-гомилетический вкус. При таких образцах церковного красноречия не возможно было гомилетической теории пробавляться риторическими преданиями, наследованными от средних веков, и не вполне определенными формальными правилами о составлении проповедей, основывающимися на неясном сознании особенностей церковного красноречия, как это видим в опытах изложения гомилетической системы, являвшихся в XVII веке. Вместе с проповедью возвысилась и усовершилась и наука о проповеди, – гомилетика. Она тверже и безошибочнее указывала то направление, какого должна держаться церковная проповедь, в видах более успешного достижения своей цели, и ею лучше и яснее определялись те законы и условия, выполнение которых необходимо для служителей церковного слова, верных своему призванию и желающих действовать достойно того священного места, на котором они являются, и с возможно большей пользой для тех, которым они возвещают учение о вере, спасении и благочестии.

В блестящий период французской литературы и церковного проповедничества в гомилетической литературе высшим требованием церковного красноречия наиболее отвечает и лучше других поясняет законы церковного проповедничества сочинение Блеза Жибера: «L'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique». Оно у нас менее известно, чем «Разговоры Фенелона о красноречии вообще, и церковном красноречии в частности» (Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier), явившиеся почти одновременно с книгой Жибера (1718), но превосходит их более полным и более правильным пояснением гомилетических законов.

Блез Жибер (1657–1731) еще в юные годы (пятнадцати лет) вступил в общество иезуитов, и по окончании своего образования с успехом преподавал в иезуитских коллегиях риторику и изящную литературу. Потом он вступил на поприще проповедничества, и хотя хорошо исполнял порученное ему дело служения церковного слова, но здесь он не мог сравниться с первостепенными талантами, прославившими французскую церковную кафедру. Как теоретик-гомилет он превосходит практика-проповедника: у него больше вкуса и понимания гомилетических законов, чем проповеднического таланта.

Гомилетическое руководство Блеза Жибера первоначально явилось в 1701 или в 1702 году под заглавием: «Le bon gout de l'éloquence chretienne». После он переработал, усовершенствовал и распространил его, и в переработанном виде вновь издал его в 1715 году, дав ему новое заглавие: «L'éloquence chretienne dans l'idée et dans la pratique». Принятое очень благосклонно, это сочинение имело очень много изданий и было переведено на другие языки. Лянфан, французский эмигрант (1661–1728), бывший пастором французской церкви в Берлине, познакомил с ним протестантское общество и оно не раз было издаваемо в переводе на немецкий язык (1740 и 1769 года). Оно издаваемо было и в настоящем столетии. Мы пользуемся новым изданием 1866 года, которое вышло в Париже с предисловием, примечаниями и добавлениями Крампона и Буше, клириков амьенских. В предисловии помещено письмо к издателям епископа амиенского (Jacques-ant), в котором с необыкновенной похвалой книге соединяется выражение удивления, что такая прекрасная и полезная книга так долго была в забвении, и такое же письмо, исполненное чрезвычайных похвал Жиберу, Феликса, знаменитого проповедника парижского времени второй империи. Примечания главным образом взяты из Ляنفана, из амстердамского издания книги Жибера 1728 года, хотя к примечаниям Ляنفана Крампон и Буше относились критически, и с осторожностью выбирали их для своего издания. К сочинению Жибера упомянутые нами издатели сочли нужным приложить три статьи: 1) о *действовании ораторском*, о чем у Жибера сказано

немного, 2) небольшое сочинение Боссюэта о *стиле и чтении писателей и отцов церкви в видах образования оратора* и 3) небольшую статейку Равипьяна, известного проповедника сороковых годов настоящего столетия: «Правила о проповеди». Последние две статьи, хотя принадлежат лицам, пользующимся во Франции большим авторитетом, особенного интереса не представляют и могли бы быть выпущены без всякого ущерба для достоинства издания.

Книга Жибера не имеет вида строгой научной системы и не отличается научной методикой. Она разделяется на двадцать три главы; но это разделение не основано на каком-либо начале, из которого части выводятся в научных системах. Главы свободно, чтобы не сказать – произвольно следуют одна за другой, по внутренней ассоциации представлений, и являются отдельными, поставленными рядом, рассуждениями о предметах, относящихся к проповедническому искусству и составляющих содержание гомилетики. Но при отсутствии внешних признаков деления и видимой разбросанности творения, одна идея, ясно сознаваемая автором, строго проводится в нем, и составляет жизненный нерв, который чувствуется во всех частных суждениях, излагаемых в книге. Одно направление неизменно выдержано в книге от начала до конца, с большей последовательностью, чем это бывает в иных системах, обладающих строгостью внешнего построения. Недостаток строгой методики и отсутствие плана в сочинении Жибера отметили и издатели его Крампон и Буше;⁷⁸ но признавая это, они находят здесь и выгодную сторону. Эта выгодная сторона состоит в том, что автор, не вынужденный сдерживать себя рамками, предписываемыми строгой методикой, давал свободный полет своему гению или своей мысли, и при этом впечатлительнее передавал и развивал идею, его одушевлявшую.

И по своему внешнему положению сочинение Жибера отличается от обыкновенных научных руководств и ученых сочинений. В ней нет той сухости и сдержанности языка, какая служит отличительной принадлежностью научных сочинений, в особенности немецких. Автор излагает свои мысли живым,

одушевленным, свободно льющимся словом, и в языке его выдерживается тон и характер, несколько приподнятый, носящий на себе печать ораторского изложения (это, впрочем, встречается и в других ученых французских сочинениях). О красноречии он хотел составить и составил не сухую прозаическую книгу, а книгу более или менее красноречивую. В рассуждении о таком предмете, каким служит красноречие и проповедь, известная доля элемента ораторского – вещь не неуместная. Кто желает научить других говорить одушевленным красноречивым языком, тому естественно нельзя пренебрегать и тем свойством изложения, какое он ставит обязательным и вменяет в особенное достоинство другим, к которым обращается с советом и наставлением. Жибер представляет в своем гомилетическом руководстве не единственный пример одушевленного изложения гомилетических правил. С огнем и одушевлением написана и изложена *Гомилетика или теория проповеди (Homilétique ou théorie de la prédication, 1853)* известного реформатского пастора Вине в Швейцарии. И в *Чтениях о церковной словесности или гомилетики* наш первый гомилет Амфитеатров с рассчитанным намерением уклоняется от сухого изложения, каким пишутся обыкновенно научные руководства, а предпочитает говорить свободным языком оживленной беседы. «Какое дать изложение гомилетическим чтениям (ставит он вопрос в введении в науку? ⁷⁹ Нам угрожают две крайности: сухость, отвлеченность, а следовательно и скука, если станем говорить строгим и бережливым языком системы; растянутость и обширность, если станем изясняться подробно и свободно. Избираем средину, хотя и не ручаемся, достанет ли у нас сил и умения устоять на ней: будем придерживаться тона и порядка системы, и вместе будем стараться гомилетическим чтениям нашим дать вид свободного и легкого изложения». Сущность дела от этого свободного изложения чтений о церковной словесности ничего не потеряла; но своеобразный тон и характер языка *Чтений* способен производить благоприятное действие на тех людей, которые желают научиться искусству красноречия и говорить в духе и тоне церковном. Мы знаем людей, которые пред тем, как

им нужно писать проповедь, прочитывали нисколько избранных страниц из гомилетики Амфитеатрова, чтобы настроить себя на тот тон, в каком нужно и приличнее всего говорить с церковной кафедры.

Жибер рассматривает христианское красноречие, как показывает самое заглавие его книги, в *идее и практике*. Смысл этого заглавия тот, что он с одной стороны теоретически объясняет законы и указывает правила проповеднического искусства, а с другой эти законы и правила подтверждает практикой или примерами, взятыми из образцовых произведений христианского красноречия. Этим введением практического элемента или представлением образцов, подтверждающих и поясняющих правила, второе издание его книги, пользующейся особенной популярностью, отличается от первого издания, вышедшего в 1702 году под заглавием: *Le bon gout de l'éloquence chretienne*. Примеры, для пояснения и подтверждения своих правил, Жибер берет главным образом из Златоуста, которого он совершенно справедливо считает первым и лучшим представителем церковного красноречия. Избрание Златоуста моделью или образцом, на котором виднее всего можно показать выполнение всех истинных требований христианского красноречия, свидетельствует о чистом вкусе Жибера и правильным пониманием им законов, каким должно следовать церковное проповедное слово. Во внимание к достоинству церковных бесед Златоуста Жибер приводит примеры, у него заимствованные, в довольно длинных тирадах, и в предисловии считает нужным оправдать эту длинноту. По его словам, никогда не может быть слишком длинным то, что прекрасно; а места, приводимые из Златоуста, так хороши, что, пожалуй, будут сожалеть, что они не процитованы в более полном виде. Далее, если образцам чистого изящного вкуса не дать надлежащего объема, то невозможно дать почувствовать силу правил, в пояснение которых они приводятся. Им руководило, как он сознается, сердечное желание склонить молодых людей, предназначенных себя к проповедническому служению, взять образцом для себя Златоуста; а этого он не мог иначе достигнуть, как представляя в наглядных примерах

красоту и силу его бесподобного слова. Жибер припоминает при этом о «Христианской науке» блаженного Августина, в которой тоже, в пояснение правил истинного красноречия, приводятся длинные примеры из посланий апостола Павла, из пророков и из сочинений свт. Киприана и св. Амвросия.

Точка зрения на проповедь у Жибера – точка зрения ораторская. Она возлагает на проповедника те же обязанности, какие древние риторы возлагали на ораторов вообще. Только между этими обязанностями он устанавливает не такое отношение, в каком ставятся они у большинства других теоретиков.

Блаженный Августин,⁸⁰ следуя Цицерону,⁸¹ главной и существенной обязанностью оратора считает научить – *docere*. Жибер центр тяжести в ораторском, равно как и в проповедническом, служении ставит в другой обязанности оратора – *убедить* или *тронуть*, что на древнем риторическом языке означалось словом *moovere*. Через это возвышаются требования, предъявляемые оратору, и увеличивается трудность надлежащего выполнения ораторского и в частности проповеднического долга. Для достижения цели, стоящей в виду оратора, требуется не одно, не два или три превосходных качества, а соединение многих из них. От того так мало проповедников, вполне удовлетворяющих своему назначению.

Между проповедниками встречаются люди, блистающие своею ученостью и думавшие поражать глубокомысленными соображениями; другие хотят действовать на чувства слушателей изяществом своего слова; третьи рисуют картины воображения, и представляют предметы под чувственными формами. Эти свойства проповеднической речи имеют свое значение; но с ними одними проповедники не достигнут своей цели, не могут тронуть своих слушателей. Чего же не хватает им для того, чтобы проповедь их была проповедью действенной? Или что *первое* всего нужно, чтобы проповедь отвечала своему идеалу, или высшим требованиям, какие предъявляет ей ясное и чистое понимание священного долга проповеднического?

Недостает *сердца*, движения, *помазания* большинству проповедников. Это первое и главное, что нужно

проповедникам для того, чтобы слово их было сильно и убедительно для слушателей. Проповеди, какие слышим мы, большей частью холодны и сухи; в них говорит один сухой рассудок. Но к свету разума нужно присоединять теплоту одушевления. Недостаточно пояснить что-нибудь слушателю, недостаточно просветить его, нужно еще тронуть его; без этого, как бы хорошо мы ни говорили, мы ничего не принесем слушателю, уклоняющемуся от своего долга. Он видит свою обязанность; но нужно заставить его выполнять ее. Проповедники, которые говорят одному разуму, никогда никого не обращали. Проповедь должна быть выражением не только мыслей, но и чувств. Проповедник не знает всего своего могущества, забывает лучшую часть, когда думает только учить и наставлять. Патетика, трогательный, сердечный элемент в проповеди – вещь весьма важная.

Истины христианские так высоки и питательны, что о них нельзя говорить холодно и сухо. Говорить о них холодно значит показывать, что они не производят на проповедника того впечатления, какое должны производить, – значит давать знать, что проповедник не умеет ни чувствовать, ни выражать вещей согласно требованиям природы, – значит обманывать справедливое и благочестивое ожидание слушателя. Слушатель приступает к слушанию вашей речи о великих тайнах спасения с некоторым сердечным волнением, и на дне души его теплится искра, которую нужно воспламенить. Если вы говорите с огнем и от сердца, эта искра возгорится, и слушатель будет тронут. А если будете говорить холодно и сухо, погаснет искра, тлеющая в сердце слушателя, и он останется неудовлетворенным вашим красноречием, или лучше, ваше красноречие не произведет на него никакого действия.

Где же проповеднику взять ту силу, которая давала бы ему возможность говорить трогающим и побеждающим языком сердца, и сообщала его слову святое помазание?

Ответ на этот вопрос Жибер дает в главе (V), заглавие которой: «Nul predicator, s'il n'est homme de bien» напоминает древнее изречение, которому придавал особенное значение Квинтилиан:⁸² «Nemo orator, nisi vir bonus». – Главное средство,

приближающее проповедника к источнику вдохновения и способствующее ему овладеть словом убеждения – это *нравственное воспитание проповедника*. Нужно воплотить в себе дух Христов, нужно стараться очистить свое сердце от всех греховных пристрастий, и евангельский закон или идеал христианской добродетели знать не только умом, но и перевести в жизнь, по мере возможности осуществлять в практике: это средство важнее учености и искусства или таланта. Первый долг проповедника (говорить св. Иоанн Златоуст) ⁸³ хорошо жить, а второй – хорошо учить. Такой порядок установил, по замечанию святого отца, сам Господь Иисус Христос, когда сказал прежде: *вы есте соль земли*, по святой назидательной жизни, а потом: *вы есте свет мира* (Мф. 5:13–14), по блеску своего учительного слова. Кто живет по духу Христову, часто ставит себя мысленно у подножия креста Христова, и согревает свое сердце глубоким и благочестивым размышлением о глубине нашего падения и неизреченной тайне нашего искупления, тот без затруднения найдет в своей душе такое слово, которое, подобно обоюдоострому мечу, будет проходить до разделения души и духа, членов и мозгов. Священный огонь, пылающий в груди его, разразится, – когда он выйдет на кафедру возвещать людям слово спасения, – то речами благодатными и нужными, улаживающими душу, то пылкими и стремительными, способными, подобно громам и молниям, потрясти душу самого бесстрашного и упорного грешника.

По мнению Жиберы,⁸⁴ не похвала или самая худшая похвала проповеди – сказать, что это умное произведение. Если в этом умном произведении нет того, что исходит от сердца, – огня, жизни и чувства, чего не может дать никакой ум, то оно – медь звенящая. Если хотите дать побеждающее помазание своим проповедям, воспримите чувством все то, что имеете сказать, и никогда не говорите того, чего не чувствуете. Кто не умеет чувствовать, тот никогда не будет хорошо проповедовать. Еще древние говорили: *pectus est, quod disertos facit*,⁸⁵ – *сердце*, а не ум, делает людей красноречивыми. Чистое, доброе сердце, чуткое ко всему святому и возвышенному, – более существенное условие для

красноречия, чем хороший ум. Сердце может заменить недостатки ума; а ум никогда не заменит и не восполнит недостатков сердца. Жибер даже резче ставит свое положение: по его словам, сердце собственно держит и дает ум, то есть, каково сердце, таков и ум.

Мы кратко изложили первое существенное условие, выполнения которого непременно требует Жибер от проповедника, если проповедник хочет удовлетворять своему назначению – быть сильным и влиятельным проповедником. Это требование Жибер развивает в целых трех главах своей ⁸⁶ книги, – первой, второй и пятой, и развивает с большим увлечением. В своем увлечении он идет в развитии своего суждения о том, что первее всего необходимо проповеднику, до крайних пределов, и при этом отодвигает на задний план и даже почти совсем устраняет другие законные требования, обязательные для проповедника. В особенности чувствуется излишек увлечения, когда Жибер дает мало значения дидактическому элементу в проповеди, и неуважительно отзывается о силе мысли и о работе ума, хотя бы и глубокого, сводя к ничтожному результату участие ума в деле проповеднического служения, и весь успех здесь приписывая участию и деятельности сердца. Но нельзя не признать, что Жибер, хотя увлекается в своих суждениях о том, что стоит вне очерченного им круга, метко и верно указывает коренное условие успешного и плодотворного проповеднического служения. Не для всех выполнимо оно в той мере, в какой желает этого наш автор. Но как было бы хорошо, если бы все, являющиеся на церковной кафедре, говорили языком сердца, и сердца чистого, вполне проникнутого христианской истиной, и выражали пред слушателями то, что глубоко прочувствовано ими, и что выносят они, не как чужое слово, заимствованное из книги, а как живую часть своего духовного существа.

Другое условие⁸⁷ истинного проповеднического служения, способствующее плодотворности и действенности церковной проповеди, – состоит в том, чтобы ясно представлять и твердо помнить существенную цель проповеди, и единственно к ней все направлять в своем труде проповедническом.

Существенная цель проповеди – содействовать спасению людей, обратить их на путь веры и благочестия и утвердить их в следовании этим путем. Когда проповедник все свое внимание сосредоточивает на этой цели, и ей предан всей душой, тогда слово его будет истинным словом спасения, и будет действительно от святости намерения и силы доброго стремления, одушевляющего проповедника. Практика проповедническая представляет частые отклонения от этого правила, и от этого проповедь не достигает той цели, которая всегда должна стоять пред глазами христианского оратора. В самом деле, одна ли ревность о благе и спасении людей одушевляет проповедников, выступающих с своим словом на церковную кафедру? Когда мы посмотрим на явления действительности, мы увидим, что одни проповедают, не одушевляемые никаким намерением, проповедают, лишь бы проповедовать, проповедают потому, что должность их заставляет являться на церковной кафедре. Чего можно ожидать от человека, который слагает и говорит проповедь с таким холодным невниманием к своему делу? Достигнет ли он цели, когда не думает о ней? Он просто бьет воздух, когда говорит. – Другие из проповедников хотят отличиться, составить себе имя, – прослыть мудрыми, учеными, красноречивыми, и в этих видах они усердно заботятся о составлении и украшении своих проповедей. Но занятые слишком расчетами самолюбия, они уклоняются от прямого пути, каким должны были бы идти, и святым делом жертвуют своему самолюбию. Такие люди не отвечают идеалу христианского проповедника, и если получают одобрение, то это будет слава эфемерная, не истинная, не вековая. Истинная слава может достаться только такому христианскому проповеднику, который, не думая о себе, проповедует только для того, чтобы произвести впечатление на сердца, обратить людей к добру, удалить от зла. Да не христианский оратор только, но и светский тогда увенчивается славой, когда всецело предан благу своих сограждан, к которому он хочет склонить своих слушателей. Чем Демосфен заслужил имя первого оратора, какое признано за ним судом целого мира? Тем ли, что он имел больше гения, больше ума, чем другие его соперники?

Нет, не этим, а тем, что он, когда говорил свои речи, не имел в виду ничего, кроме блага своего отечества. Это благо было для него главной побудительной причиной, которая заставляла его говорить, а одушевленная преданность его этому благу давала его речам увлекательную силу и энергию.

Проповедь тогда хороша, тогда производит надлежащее действие, когда слушатель нисколько не думает о проповеднике, а единственно о себе самом, когда он не останавливается своим вниманием на красоте речи и на внешних совершенствах слова, а весь погружается в тот предмет, который составлял содержание проповеди. А чтобы достигнуть этого, не думайте о себе, когда составляете свои проповеди, а думайте только о слушателе, о его благе и вечном спасении, не старайтесь говорить красно, живо, благородно, а старайтесь проникнуться мыслью о цели своего служения, горячей ревностью о спасении ближнего. Конечно, желательно, чтобы каждый проповедник говорил хорошо, выражался благородно, всему давал в речи приличный и, если можно, изящный вид. Но пусть это будет не первой и последней целью, а следствием святого одушевления проповедника; пусть это сопровождает святую ревность, которой дышит слово проповедника. Эта ревность не исключает внешней силы и художественности слова, а напротив привлекает ее. Эта ревность одушевляла апостолов, и они выражались благородно и сильно, не думая о внешних красотах слова. По-апостольски, одушевляемый святой ревностью, проповедовал святой Иоанн Златоуст. Между тем, какая у него красота стиля, какое разнообразие оборотов, какое изящество фигур! Внешнее красноречие это средство для цели, и пусть проповедники стараются овладеть этим средством. Но это средство никогда не должно быть целью, как это у многих бывает в действительности, и чрез это совершенно извращается порядок вещей.

Правда, проповедникам, заботящимся о внешнем достоинстве своих произведений, не чужда мысль о благе слушателей, об обращении их и утверждении в добре. Но какое место она занимает у них? Не она заправляет их работой. Они

хотят обратить слушателя; но это не главное их желание. Если большинство проповедников испытает себя, то должно будет признаться, что первое их желание, первая забота не обратить слушателя, а составить проповедь, которая бы понравилась, которую бы похвалили. Желание обратить слушателя, если и является, занимает в душе второстепенное и зависимое положение, вместо того, чтобы быть главным, первым господствующим над другими желаниями. Оно – желание отвлеченное, слабое и не действенное; оно признается рассудком, но не управляет волей; оно в теории, а не в практике.

Хорошим, истинным проповедником может быть только тот, кто, отбросив все личные и сторонние соображения, хочет служить своим словом благу и спасению ближних. Кто удаляется от этой существенной цели проповеди, тот вступает на ложный путь. От такого проповедника можно ожидать прекрасных речей; но эти речи не будут проповедями действенными, благотворно влияющими на сердца слушателей. Он может иметь ум, знание, величие души; ему известно хорошо Священное Писание и творения отцов; все это хорошо; это необходимо для хорошего проповедничества. Но если он не одушевлен той доброй целью, которая единственно должна направлять работу проповедника, все это сочетание прекрасных качеств развеется как дым, и от проповеди не будет ожидаемого плода.

В подтверждение своих рассуждений Жибер приводит суждение славного философа древности Платона о том, что оратор должен ставить себе целью, берясь за ремесло красноречия. В Федре этот философ замечает, что мудрый человек не будет трудиться и утомлять себя для удовольствия и славы у людей, а будет трудиться единственно для того, чтобы делать и говорить вещи, который были бы приятны бессмертным богам. Боги наши повелители; люди их рабы. Какое недостойное положение тратить столько труда, чтобы нравиться рабу, и нисколько не заботиться о том, чтобы нравиться повелителю.

Далее, проповеднику, если он хочет отвечать своему идеалу, необходимо быть проповедником популярным: ⁸⁸ без этого необходимого качества – *популярности* проповедь не может быть совершенной, не может производить того широкого действия, какое от нее ожидается. «А между тем (такими словами начинает Жибер главу о популярности в красноречии) как мало известна большинству проповедников популярность в деле красноречия! Я говорю о самых отличных проповедниках, пользующихся наибольшей репутацией в свете: они имеют все другие качества оратора, кроме популярности; они говорят вещи всегда разумные, всегда христианские, и излагают их языком чистым, изящным, благородным, возвышенным. Чего же не достает им? Не достает того, чтобы они говорили популярно. Часто случается, что между проповедником и слушателем нет никакого взаимного отношения: проповедник уносится в высокие страны, между тем как слушатель сидит внизу. Все, что он говорит, прекрасно; все, что он говорит, – христианская истина: но ничто из того, что он говорит, не доходит до народа. Что же делает народ при речах таких проповедников? Он слушает; он поражен звуком голоса, изяществом телодвижений, огнем произношения; иногда он идет еще далее: он удивляется и рукоплещет. Но чему удивляется? Чему рукоплещет? Он и сам не знает. Об одном славном проповеднике говорили, что это поток красноречия, но поток, который тек всегда над головами слушателей; и ни одной капли из этого потока не попадало в ум и сердце слушателей. Ему удивлялась вся его аудитория, но мало понимала его она. Не народу нужно возвышаться до проповедника, а проповеднику нужно нисходить до народа».⁸⁹

Проповедник имеет пред собой многочисленную аудиторию; его в молчании слушает, можно сказать, весь мир, то есть, люди всяких возрастов, званий, состояний и степеней образования, и образованные между ними составляют меньшинство. Многие думают об этих образованных и их вкусу и запросам хотят удовлетворять, когда составляют свои проповеди. Но тот не приобретет репутации великого проповедника, кто хочет говорить для людей образованных и ученых. Ученые и образованные не составляют большинства, а необходимо

говорить большинству,— всему народу, чтобы заслужить у него титул великого оратора. Это убеждение выразил Цицерон, когда (в Ораторе) сказал: «я больше люблю одобрение ученых, когда дело касается других искусств; но в деле красноречия хочу одобрения народа». В пояснение этого Цицерон приводит следующий пример: Однажды славный поэт Антимак читал одно из своих произведений пред большим собранием, и вдруг во время чтения заметил, что те разошлись, остался один Платон. «Несмотря на то (говорил он) я продолжал читать: Платон один стоил для меня целой аудитории». Он, пожалуй, прав. Поэма пишется ее для всего народа; для нее довольно небольшого числа ценителей. Совершенно другое дело — речь, составляемая и говоримая для народа. Если бы Демосфен среди Афин вдруг увидел, что вокруг его пустота и его слушает один Платон, он конечно тотчас же перестал бы говорить. Оратор, как и проповедник, при составлении своих речей никогда не должен опускать из вида, что он должен говорить не избранной публике, а всему народу. Всегда он должен напоминать себе, что в народе много людей темных, без образования, без знания, с тугим умом, с малоразвитой мыслительностью, и соответственно с этим ему необходимо устроить свое наставление, каким он хочет принести пользу своим слушателям.

Но эта популярность, без которой не может быть истинного красноречия, отнюдь не то же, что простоватость: между популярностью и простоватостью бесконечное различие. На церковной кафедре не должно быть ничего низкого, ничего простоватого и грубого; но все должно быть велико, благородно, возвышенно. Во всем, что и как говорит церковный оратор, должно отражаться и чувствоваться величие и священная важность характера посланника Иисуса Христа и служителя Евангелия. Если проповедник худовоспитанный употребляет выражения, какие слышатся в среде грубой черни, говорит так, как говорят на толкучем рынке, приводит в своей беседе сравнения, взятые от предметов низких и грубых, одним словом, говорит так, как говорят деревенские мужики, скажете ли вы, что это проповедник популярный? Нет, вы скажете, что

это проповедник грубый, неотесанный, и что говорить ему не с народом, а разве с подонками народа. Не составляет популярности, напротив, противна ей, излишняя фамильярность, какую позволяют себе иные проповедники, желая быть народными. Такие проповедники забывают, где стоят они, и, фамильярнича с слушателями, дают своей беседе тон совершенно ей не свойственный и не приличный. Тон церковной беседы всегда должен быть тон важный, строгий и даже величественный.

Простота должна быть в проповеди, и без простоты проповедь не может быть популярной, хотя простота и популярность – две вещи разные. Но та простота, которая допустима на церковной кафедре, – простота чистая и благородная. Простота в беседе то же, что простота в житейских отношениях. Мы простым называем такого человека, который не знает ни двоедушия, ни притворства, ни лукавства, у которого нет ничего натянутого, напускного и изысканного. Если таким характером отличается ваша проповедь, то она обладает всеми свойствами приятной и приличной простоты. Чтобы соблюсти простоту в церковной беседе, для этого требуется простота плана, при котором проповедник сосредоточивает внимание слушателей на одном пункте, не рассеивая его в разные стороны, – простота стиля, чуждого всякой натянутости и надутости, простота украшений, которых не должно быть слишком много, и которые не должны казаться изысканными, – простота доказательств, которые должны быть заимствуемы из сущности самого предмета, и должны являться естественно, как бы сами собой, и они должны излагаться связно и отчетливо, и вести к предположенной цели прямым путем, без извилин и околичностей. Самый совершенный пример такой приятной, и в то же время благородной и величественной простоты представляют беседы Господа Иисуса Христа, сохраненные для нас в Евангелии. О самых высоких предметах говорит Он, и никто никогда не говорил о них более просто, чем Он.

Кроме простоты, для достижения популярности, требуется умение входить в мысли и чувства своих слушателей, – мысли и чувства не того или другого человека, а мысли и чувства общие

всем людям и коренящиеся в глубине души человеческой. В душе человеческой есть известные идеи и стремления, общие всем, в сердце человеческом есть известные общие чувства по отношению к каждому предмету. Старайтесь открыть эти идеи, разгадать эти чувства. Всякий раз, когда начинаете составлять свою проповедь, прежде всего обращайтесь к уму и сердцу слушателей, чтобы узнать, что каждый из них думал бы и чувствовал бы по отношению к материи, избранной проповедником, если бы следовал чистому свету своего разума и естественным движениям своего сердца. Пусть слушатель не сознает ясно этих идей и этих чувств. Но по мере того, как проповедник раскрывает их, у него открываются глаза; ему понятными становятся те вещи, о которых, может быть, он никогда не размышлял. Я никогда не думал об этом, скажет он самому себе; между тем это так. Слушатель чувствует удовольствие, когда видит, что проповедник ведет его как бы рукой от одной идеи к другой, от одного чувства к другому, и когда все, что говорит проповедник, он находит в себе самом. Тогда слушатель убежден и не может противостоять силе истины, поднятой проповедником; потому что его ум и сердце говорят то же самое, что слышится из уст проповедника.

Самым популярным проповедником, умевшим входить во внутренние взаимоотношения с своими слушателями, и вызывать из их сердец сочувственный отклик на то, что он предлагал им, Жибер справедливо считает св. Иоанна Златоуста. Из него он берет примеры, которыми хочет показать, как нужно говорить популярно (в книге приведен длинный отрывок из 14-й беседы его на послание к римлянам о любви к бедным, и другой из 37-й беседы на Евангелие от Матфея о том, как опасно христианам ходить на зрелища), и к нему он отсылает всех, которые желали бы научиться языку популярного красноречия, советуя им, подобно Гиперию, читать этого превосходного проповедника день и ночь. У него нет ни одного низкого термина, ни одного грубого образа, ни одного выражения, могущего оскорбить слух, привыкший к благородной речи, но все чисто, благородно, возвышенно, вполне достойно величия посланника Господа Иисуса Христа, и между тем все в

высшей степени популярно. Он, так сказать, роется в душе и сердце своих слушателей, и оттуда извлекает сокрытые там мысли и чувства, на которые до его слова слушатели не обращали внимания. Он возбуждает представления и чувства, дремавшие внутри их существа, и связывая с ними истины веры Христовой, заставляет своих слушателей невольно соглашаться с тем, что он внушает, и отвечать полным подчинением и сочувствием его побеждающему слову.

Чтобы яснее представить понятие о популярности, необходимой и уместной на церковной кафедре, Жибер популярное в церковном красноречии ставит в непосредственную связь с высоким, разумея под этим термином эстетическое понятие, параллельное прекрасному. Церковный проповедник должен быть популярен, но в то же время и высок. Он поднимает такие возвышенные материи, возвещает народу о таких великих вещах, которые не могут не возбуждать возвышенных чувств и не устремлять мысли горе. Ничто, могущее содействовать этому возвышению ума и сердца, не должно ускользать от него. Древние учителя (Цицерон в книге «De oratore») хотели, чтобы оратор возводил взор свой к небу, и чтобы ему присуще было знание вещей небесных для того, чтобы он исполнялся великими идеями, какие вдохновляет знание неба, и чтобы потом переходя к вещам низким, земным, говорил о них более благородным и возвышенным образом. Проповедники в этом отношении имеют великое преимущество пред светскими ораторами. Если знание звезд и движения неба способно возвышать душу, то не тем ли более должно содействовать возвышенному настроению церковного оратора знание великих предметов, какие вера ставит пред его глазами, мысль о бесконечном величии Божиим, о вечных мучениях, о блаженстве праведных и т. п.? О таких предметах нельзя говорить словом низким, и они сами собой должны настраивать проповедника на возвышенный тон. Но этот возвышенный тон не должен быть искусственным и натянутым; для высокого отнюдь не требуется напыщенного стиля. Высокая мысль может быть выражена самым простым языком, и эта самая простота выражения составляет высокое.

Если вы выразите ее в терминах пышных, искусственно величественных, – высокое рассеется. Возьмите, например, выражение из книги Бытия: *рече Бог: да будет свет* (Быт. 1:3). Просто сказано, но какая высота, какое величие в этом выражении. Измените его, скажите: верховный Творец природы одним словом образовал свет. Та же мысль, но впечатление другое, и нет высокого в слове.

Итак, о популярности, как необходимом качестве красноречия, не нужно иметь низкого представления. Популярная речь проста, но в то же время с этой простотой соединяется благородство представления и выражения. Простая речь популярного оратора-проповедника может быть, и даже должна быть, и высокой и изящной. И не тогда только необходима популярность проповеднику, когда он говорит народу; она необходима ему и тогда, когда он выступает с своим словом пред людьми высшего света, и даже она здесь более необходима, потому что образованные люди высшего света лучше могут чувствовать всю красоту ее.

Свой трактат о популярности в красноречии Жибер заключает следующим обращением к проповедникам: «Цените популярность выше всех качеств христианского оратора, и знайте, что вы настолько будете успевать в красноречии, насколько будете успевать в популярности. Ничего не забывайте для приобретения ее; знания света, знания сердца, постоянного изучения природы, непрестанных размышлений о мыслях и чувствах людей, о манере, какими они выражают их, частого обращения к древности.

День и ночь питайте себя чтением св. Златоуста: это популярный проповедник по преимуществу; на все, что говорит он, он умеет распространять веяние популярности, делающей его беседы так впечатлительными для всех». ⁹⁰

Для успеха в проповедническом деле кроме популярности, по наставлениям Жибера, требуется еще другое свойство проповеди, имеющее близкое сродство с популярностью, именно *практичность*. ⁹¹

Практично проповедовать не значит проповедовать только о практических, нравственных предметах. Не практично можно

проповедовать, и весьма часто проповедуют, не об одних теоретических вопросах, но о вопросах чисто нравственного практического характера. Не практично проповедуют, когда излагают истину, практическую ли, или теоретическую безразлично, отвлеченным образом, в общих положениях, не обращаясь к слушателям. Отвлеченная речь, раскрываемая в общих положениях, холодна и утомительна: слушателем скоро овладевает скука, и он начинает чувствовать утомление, когда проповедник не адресуется к нему и не заставляет его своим обращением к нему принять живое непосредственное участие в том, что он говорит. Человека тронуть может не общее, представляемое в безразличном отношении ко всем, и ставимое, в изложении проповедника, в безвоздушных высотах, а частное и индивидуальное. Для того, чтобы тронуть слушателя и возбудить в нем участливое деятельное отношение к предмету, общее, – истину нужно представлять в чертах частных, в таких чертах, которые бы указывали связь этой истины с личными стремлениями и расположениями слушателя. А то проповедник витает в высотах, уносясь в свой предмет, который может быть самого возвышенного характера, и забывает о земле, о своем слушателе. Кому ж он думает говорить тогда? Естественно слушателю уклониться своим вниманием от проповедника и его слова, когда сам проповедник не хочет знать слушателя и не обращает на него внимания.

Это величайший секрет в деле красноречия поддерживать в продолжение речи неослабное внимание в слушателе, и так излагать вещи, чтобы слушатель при каждом предложении чувствовал, что это мне говорить проповедник. Говорить всем или кому бы то ни было это значит бросать слова на воздух. Нужно, чтобы слова оратора были прямо направлены к слушателю, и его касались. Больше всего следует остерегаться проповеднику, как бы не навести скуки на слушателей, потому что это прямо противно цели, им преследуемой. А это и бывает тогда, когда проповедник говорит всем или никому, а не обращается к тем живым лицам, который стоят пред его кафедрой и ждут от него для себя назидания, не направляет прямо к ним своего слова. Опять Златоуст здесь образец для

всех: он никогда не пускается в отвлеченность, никогда не теряет из вида своих слушателей, всегда говорить им, и именно тем, которые слушают, и потому его слова были так впечатлительны и убедительны.

Нужно ли наперед готовить проповедь? ⁹²

Вопрос важный и в последнее время немало интересовавший нашу публику, следящую за духовной литературой, после того, как преосвященный харьковский Амвросий своим «Живым словом» обратил внимание на этот предмет, высказав хорошо обоснованное им желание, чтобы люди, призванные к проповедническому служению, владели способностью говорить живые речи без приготовления, и пользовались на практике этой способностью. Когда в духовных семинариях вводили Устав 1867 года, тогда наставникам гомилетики вменено было в обязанность приучать будущих пастырей к проповеднической импровизации, и в ныне употребляющемся учебнике по гомилетике (протоиерея Фаворова) есть особый отдел о проповеднической импровизации, где показана потребность такой импровизации (§ 126) и указаны средства приготовления к импровизации (§ 128). Здесь, при изложении гомилетических воззрений Жибер, не место входить в подробное расследование этого вопроса. Но в виду возбужденного спора небезынтересно показать, как смотрит на этот предмет один из лучших французских гомилетов.

Жибер противник импровизации и требует непременно предварительного приготовления проповедей. Являться на церковную кафедру без приготовления, по его воззрению, значит показывать неуважение к слушателям во-первых, и во-вторых, не считать достойным забот такое высокое дело, как проповедничество. Проповедников-импровизаторов он называет авантюристами, которые с беспечностью безрассудно пускаются в широкое и опасное море христианского красноречия, и весьма часто терпят здесь кораблекрушения. Проповедники, слишком полагающиеся на свой талант и выходящие на кафедру с такой же беспечностью и с таким равнодушием, с какими они идут на прогулку, не сознают величия своего служения и забывают, что

они имеют беседовать с народом, ожидающим от него не случайного слова, какое взбредет им в голову и сорвется с их языка. Для надлежащего выполнения проповеднического долга каждый раз едва достаточно самое упорное приготовление, как бы ни был велик талант у проповедника.

Иные из проповедников, не заботящихся о предварительном приготовлении проповедей, какие им нужно говорить, оправдывают свое безрассудство или свою леность словами Господа в Евангелии от Матфея: *егда предают вы, не пецытесе, како или что возглаголете: дастбоя вам в той час, что возглаголете: не вы бо будете глаголющии, но Дух Отца вашего глаголяй в вас* (Мф. 10:19–20), и в Евангелии от Луки: *положите на сердцах ваших не прежде поучатися отвещавати: Аз бо дам вам уста и премудрость, ей же не возмогут противитися или отвещати вси противляющиися вам* (Лк. 21:14–15). Но наше время – не такое время, когда Господь вдохновлял пророков и проповедников Евангелия. И Господь никогда не запрещал разумного приготовления того, что нам сказать, а только говорил против приготовления слишком скрупулезного и беспокойного. Мы знаем, что Дух дышит, где и когда Он хочет, а не там и не тогда, где и когда мы хотим. Это всегда нужно помнить, и соответственно с этим направлять свою деятельность. Обращайтесь к Духу Святому, собираясь говорить своим слушателям. Молитвой, изучением священных книг, глубоким размышлением о христианских истинах старайтесь воспринять от Него то, что вам следует сказать. Но не будьте беспечны в ожидании содействия Святого Духа: иначе вы рискуете быть предоставленными своему собственному духу, или лучше, вы равно будете оставлены и Святым Духом и своим умом. Кто хочет думать о том, что сказать только в минуту произнесения проповеди, тот искушает Господа, легко может остаться на мели, говорить очень дурно и вызвать укоры и осмеяние. Выходить на кафедру без приготовления не значит следовать внушениям Святого Духа, а значит грешить против Духа Святого, который хочет, чтобы мы заботливо исполняли возлагаемые на нас обязанности, касающиеся трудного и важного служения слова. Златоуст, понимая всю важность и все

величие служения проповеднического, требует от проповедников большего и непрерывного труда над приготовлением бесед, какие они имеют предлагать народу; потому что от этого труда зависит обращение многих.⁹³ Трудясь, вы достигнете того, что ваше слово произведет впечатление, а без труда едва ли это возможно.

Могут иные освобождать себя от тяжелого труда составления проповедей под тем благовидным предлогом, что они владеют счастливым талантом, при котором легко могут говорить приличные речи и без приготовления. Но каким бы гением вы ни обладали, вы рискуете спуститься ниже посредственности, если не будете поддерживать его трудом. Сознание своего собственного таланта не должно быть для вас основанием лени и небрежности, а сильным побуждением к труду и развитию своего таланта. Это почва, которая принесет сторичный плод, если вы будете возделывать ее. Пусть проповедники, полагающиеся на свой талант и потому не трудящиеся, помнят приговор Господа о ленивом рабе, у которого Он велит отнять талант, ему прежде вверенный. Каким великим гением обладал Демосфен! Но он никогда не решался говорить без приготовления. Когда один из его друзей с некоторой усмешкой указывал ему на то, зачем он так трудится над приготовлением своих речей, Демосфен отвечал ему: «я стыдился бы явиться пред таким большим собранием без приготовления, не имея ничего сказать ему, кроме того, что случайно взбредет мне на ум!». Когда проповедники достигают известной степени репутации, эта самая репутация обязывает их с особенным усердием заниматься своими проповедями: им нельзя быть более посредственными. По словам Златоуста,⁹⁴ народ, у которого проповедник достиг славы, ожидает от него чего-нибудь великого, возвышенного, удивительного, и если он не отвечает его ожиданиям, он отверщается от него и презирает его.

О материи церковного собеседования мы встречаем обширные трактаты в протестантских гомилетиках, где большей частью подробно обзревается область предметов проповеднических, и потом говорится о выборе материи из

широкой области проповеднических предметов для частных проповедей, применительно к дням церковного года и другим обстоятельствам, вызывающим проповедника на предложение слова назидания народу. И в нашей русской гомилетике Амфитеатрова первая часть системы посвящена подробному и обстоятельному указанию той материи, какая может и должна быть предлагаема народу в церковных собеседованиях. У Жиберы нет отдельного трактата о материи проповеднической, а есть только несколько замечаний об этом предмете, рассеянных в разных главах его книги.⁹⁵ Материя проповедей предполагается известной и наперед данной проповеднику: это все учение христианское, содержащееся в Священном Писании и Предании и хранимое в Церкви. Твердо держаться этого учения, и из него, из него одного извлекать потребную для проповеди материю рекомендует Жибер проповедникам. Нет ничего опаснее для церковного оратора, как хотеть быть творцом или новатором. У проповедника все должно быть основано на Священном Писании, на творениях отцов, на постановлениях соборов, все должно быть взято из учения церковного. Церковному оратору не нужно примешивать к учению божественному своих собственных мыслей. Если он это делает, он примешивает к священному огню огонь чуждый. Тогда он говорит не во имя Божие, а от себя самого, проповедует не слово Божие, а свое собственное.

Проповеднику нет нужды и не должно трудиться над тем, чтобы ставить в своем слове предметы и материи новые. Предметы, о каких говорить приходится проповеднику, – предметы древние, такие же древние, как религия, известные всему миру: это суд, ад, рай и т. п. И это не затруднение, а выгода проповедников, что они имеют пред глазами готовое учение, которое должны разъяснять народу.

При выборе материи для своей проповеди церковный оратор должен помнить, что он служитель Церкви Божией и посланник Господа Иисуса Христа, и должен ясно представлять цель своего служения, которая состоит в том, чтобы способствовать спасению ближнего. Эти два представления должны служить для него правилом, указывающим ему, о чем

ему приличнее и необходимее всего говорить пред народом. Он говорит во имя Божие; значит, ему нужно говорить о предметах важных и значительных, и худо, если он станет говорить о предметах низких и мелких. О некоторых материях ему можно говорить разве мимоходом и по случаю, например, об увлечении модой в одеждах, об играх, о театре и т. п. Целая беседа о подобных предметах неуместна с его стороны; потому что эти предметы не соответствуют священному величию церковной кафедры. По крайней мере можно сказать, что только великие ораторы, обладающие особенным искусством слова, сумеют говорить о таких предметах с соблюдением того приличия и достоинства, какого требует церковная кафедра. Выбирают иногда проповедники темами своих бесед предметы, хотя полные широким содержанием, но слишком общие, отвлеченные, а пожалуй, и утонченные. Там общие и отвлеченные рассуждения мало способны произвести впечатление на слушателей. Таких общих материй следует избегать проповеднику, если он хочет своим словом подействовать на слушателей, и чрез то содействовать их спасению; а он должен это иметь в виду. Нужно выбирать для проповеди такие предметы, которые могли бы заинтересовать слушателей, и имели бы более или менее близкое отношение к их состоянию, так чтобы они непосредственно к себе прилагали то, о чем говорит проповедник. Если предмет далек от слушателей и не представляет для них интереса, они холодно и невнимательно будут слушать проповедь, и никакого плода не извлекут для себя из нее. Но это не должно устрашать проповедника трудностью выбора предметов, которые могли бы отвечать интересам его слушателей. Великие истины веры, истины нашего спасения имеют ближайшее отношение к потребностям тех, которые в священном храме желают слушать учителя церковного, и пусть их держится он, как наиболее интересных и приличных священной кафедре, пусть из них извлекает то, что нужно предлагать для назидания народа.

Многие из проповедников в своих беседах не смеют приближаться к тем священным глубинам, в которых заключены сокровища веры, нам дарованные свыше, и, удаляясь от них,

любят касаться только того или другого пункта нравственного. Если они думают предложением только нравственного учения исполнить свой долг и удовлетворить ожидание народа, то они обманываются. Проповедник обязан излагать народу тайны веры нашей; только это изложение не должно походить на сухое и холодное изложение школы, но должно быть согрето огнем одушевления. Кроме того проповедник, приступающий к изъяснению таин веры, должен предлагать только одно несомненно истинное и устранять все неизвестное и сомнительное. Для него в этом пункте отмежевана Откровением грань, за которую он не должен переступать. Мы должны довольствоваться только тем, что благоволил Господь открыть нам, и не говорить ничего, кроме того, что открыто нам. Но что Откровение сообщает нам, то мы должны раскрывать со всеми последствиями, какими та или другая тайна веры должна отражаться в нашей жизни, в нашей деятельности и в наших чувствах.

Чтобы не затрудняться проповеднику в выборе материи для проповедей и в предложении спасительного учения народу, от него ожидается и требуется серьезное изучение богословия, основательное и полное знание всего, касающегося предметов веры и закона евангельского. Священное Писание, Предание и отцы служат для него источниками, из которых он должен черпать потребное для него знание. Это знание веры – твердое основание, на котором только можно воздвигать здание христианского красноречия.

По внешнему устройству и способу раскрытия материи⁹⁶ проповедь должна подчиняться всем правилам красноречия. В ней должно быть, во-первых, единство главной мысли, даже тогда, когда проповедь является изъяснительной беседой. Проповедь не толкование Писания или известного отдела его, где можно делать разные частные замечания, без особенного порядка и без особенной, ясно намеченной и определенной, цели. В ней непременно должен быть один пункт, который бы служил вместо центра и объединял и связывал между собой все части, все отдельные мысли, развиваемые в беседе. Этим пунктом должна быть какая-нибудь важная истина, в которой

проповедник старается убедить слушателей или побудить их исполнять то, что содержится в этой истине. В проповеди отнюдь не должно быть множества различных предметов, не имеющих связи между собой, что рассеивало бы внимание слушателя и препятствовало бы цельному впечатлению на него. От проповеди, далее, требуется порядок в развитии темы или главной мысли: все подчиненные предложения должны естественно, в строгом логическом порядке, следовать одно за другим, направляясь непосредственно к раскрытию и доказательству главной истины. При этом строгом порядке устранился та неопределенность и спутанность впечатления от проповеди, при которой слушатель теряет нить мыслей, и не знает, куда хочет вести его проповедник.

В-третьих, нужно уметь дать церковной беседе силу, энергию и патетику, приличную церковной кафедре.

Но порядок в развитии мысли, желательный в проповеди, отнюдь не должен нарушать свободы изложения. Здесь не может быть все так размерено, как в учебнике, и все искусственно подобрано. Проповедь есть живая беседа, которая льется и ведется свободно, не сдерживаемая сухими рубриками. В ней могут быть и излишества, и эти излишества даже производят впечатление приятное. Когда вы входите в дом, в котором видите одно необходимое, вы не скажете, что это дом богатый. А красноречие хочет богатства и изобилия. Красноречию не противны как бы случайно брошенные замечания и эпизоды. Они дают вид свободы и естественности церковной беседе, и она кажется вышедшей не из рук искусства, а из рук самой природы. Красноречию нельзя давать тесных границ строгими делениями. Нет ничего более холодного, сухого и потому противного истинному характеру красноречия, как эти: во-первых, во-вторых, в-третьих, как эти школьные деления на части, и повторения в каждой части проповеди тех пунктов, какие указаны в приступе или разделении. Лучшие представители красноречия почти никогда не употребляли таких делений, и в беседах более красноречивых отцов вы не найдете их. Деление должно быть в проповеди, – но деление скрытое, не выступающее наружу под

буквами или цифрами, как это делается в школьных системах. Каждый предмет имеет свои члены или части, и проповедник должен раскрыть эти части, заключающиеся в предмете, в том порядке, какой дает им природа предмета. Собираясь раскрыть тот или другой предмет, ту или другую истину, проповедник ясно должен представлять себе все частности предмета и разместить их в естественном порядке, то есть, в той взаимной зависимости, в какой они стоят одна к другой, но не чувствительно переходить от одной к другой, не показывая наглядно слушателю своих переходов.

Хороший проповедник, по суждению Жибера, непременно должен быть тонким диалектиком. Он должен обладать живым и проницательным суждением, которое умеет очищать истину от малейшей примеси лжи, точно отделяет то, что есть в предмете, от всего чуждого и стороннего ему, ясно видит все части, его составляющие, умеет распределять и размещать их по той связи и зависимости, какая есть между ними, твердо идет к предположенной цели, не теряя из вида главного предмета, и не уклоняясь в сторону, не допускает темного и двусмысленного выражения, ясно и отдельно определяет истинный смысл всякой вещи, и все частные предложения речи располагает в таком естественном порядке, что одно рождается из другого, как из своего источника, восходит к первым началам и извлекает из них необходимые последствия, не допускает никакого шаткого и слабого доказательства и соединяет как бы в одном пункте всю силу речи, чтобы производить большее впечатление на душу слушателей.

Но будучи хорошим диалектиком, проповедник должен говорить, как оратор, и сделает худо, если будет говорить языком диалектика. Диалектик говорит сухо, просто изъясняет предмет, представляет истину обнаженную, а оратор говорит обильно, живо и любит украшать истину. Различие это зависит от различия цели того и другого. Диалектику нужно только доказать истину и изъяснить ее; а оратор, кроме того, и даже первее всего должен убедить, тронуть, подействовать на сердце, увлечь волю, и для этого к тонкости диалектики он

присовокупляет силу и огонь страсти, изящество выражений, обилие и потрясающую силу слова.

Проповеднику, руководствующему других на пути нравственного совершенства, часто настает нужда касаться *изображения нравов*⁹⁷ современного ему общества и рисовать портреты или картины, взятые из окружающей его действительности. Священная важность церковной кафедры в этом случае побуждает его к особенной осмотрительности и осторожности и требует от него немалого искусства для того, чтобы плоским словом не унизить и не уронить достоинства церковного ораторства. Пусть картины, рисуемые проповедником, будут всегда естественны, пусть они представляют то, что есть, а не то, что может быть. Пусть ревность христианская одушевляет ваше сердце и ваш язык, когда вы рисуете нравы людские, а не дух досады, страстного увлечения и критики. Ничего не должно быть в ваших изображениях, напоминающего сатиру. Пусть ваши портреты являются верными и относятся ко всем, но в то же время пусть не относятся ни к кому лично. Кричите, гремите против порока; но щадите лица. Возбраняется церковному оратору обращать в насмешку не только лиц (это было бы преступлением), но даже самый порок. Порок делайте ненавистным, но не смешным. Лицу проповедника неприлично принимать лицо коменданта. Вы не убедите человека, насмехаясь над ним и его недостатками. Иногда одна острота, злая и сатирическая, сорвавшаяся с вашего языка, может возмутить против вас ваших слушателей.

Но недостаточно избегать в проповеди всего, что может раздражать слушателя и вызывать его досаду и ненависть. Нужно владеть искусством так говорить, чтобы снискать дружбу и доброе расположение слушателей. Слушатель, которого вы расположили к себе, уже вполовину убежден. Но главное, если не единственное, средство снискать любовь слушателя – это дать ему почувствовать, что вы его любите и искренно желаете ему блага. Тогда все, что вы ему скажете, будет хорошо им принято. Чем же убедить слушателя, что вы его любите? Этому могут служить сердечные излияния, свидетельства любви, искренние выражения приязни и нежности. Примеров таких

сердечных излияний много у св. апостола Павла и его великого почитателя и подражателя св. Иоанна Златоуста. С какой любовью, например, апостол Павел пишет коринфянам: *уста наша отверзошася к вам, коринфяне, сердце наше распространися. Не тесно вмещаетеся в нас... яко же чадом глаголю (2Кор. 6:11–13). Вмещите ны: ни единого обидехом, ни единого истлихом, ни единого лихоимствовахом. Не на осуждение глаголю: прежде бо рех, яко в сердцах наших есте, во еже умрети с вами и сожити (2Кор. 7:2–3). Ревную по вас Божиею ревностию (2Кор. 11:2). Аз в сладость иждиву и иждивен буду по душам ваших, аще и излишише вас любя, меньше любимь есмь (2Кор. 12:15).*

Каков должен быть язык церковной проповеди?⁹⁸

Каждому роду словесных произведений приличествует свой, особый язык. Свой, особый язык должен быть и у церковной кафедры. Эта особенность языка церковной кафедры называется часто библеизмом языка. Название означает то, что проповедник свой язык, образ своего выражения должен стараться приближать к священному языку Библии. Священное Писание и творения отцов, питавшихся духом Библии, должен быть для него главным источником, откуда он может черпать выражения, обороты, образы и сравнения. От этого заимствования библейских и отеческих оборотов и выражений язык проповедника получает священную важность, которая не остается без доброго действия на сердце слушателя. Чувствуется какая-то особенная благодать, особенное таинственное помазание в этом языке, который напоминает собой язык Библии, и никакой другой язык не может произвести в храме Божиим такого впечатления на сердце слушателя, как этот язык, отмеченный печатью божественного помазания. Да и можно ли говорить о предметах христианских, забывая или умалчивая о том, как говорил о них Господь Иисус Христос? Можно ли говорить о предметах божественных не так, как говорили о них богодухновенные писатели? Не будет ли это святотатством снимать с этих священных предметов ту одежду, какую они имеют в Откровении, и представлять их народу в новой одежде, отличной от одежды библейской? Иисус Христос

представлял истину под образами, какими находил нужным употребить Его божественный Дух, и к каким с благоговением относились лучшие представители всех веков и народов, – а проповедник хочет представлять их иначе, как бы думая, что его образ представления и выражения будет лучше! Никто не знал и не знает так сердца человеческого, как Господь Иисус Христос, и никто лучше Его не мог приближать к пониманию народа великие и священные истины. Евангелие, – великая руководственная книга для проповедника даже по отношению к образу изложения мыслей: ни одно слово, ни один слог, ничто, вышедшее из божественных уст Господа, не должно ускользать от его внимания, и он должен углубляться в эту божественную книгу и научиться из нее.

Определяя далее приличия, какие требуется соблюдать в проповеди по отношению к стилю, Жибер находит наиболее приличным для церковной кафедры стиль возвышенный. Он один приличен и величию того характера, какой должен выдерживать проповедник, как посланник Господа Иисуса Христа, и важности тех материй, о каких он рассуждает, и высоте той цели, какую он должен преследовать. Церковные проповедники должны поставить по отношению к стилю образцом для себя пророков: при всем различии, какое замечается между ними, они все равно возвышенны; потому что все говорят от имени Божия, все возвещают великие и чудесные истины, и все имеют в виду утешить, тронуть, обратить. В их писаниях нужно учиться тому истинному стилю, который наиболее отвечает требованиям церковной кафедры и характеру проповедника.

Из родов и видов церковных поучений Жибер сочел нужным сделать замечания ⁹⁹ о мистериях (под каким именем он понимает догматические проповеди о тайнах веры), панегириках и надгробных словах. О них он говорит потому, что они служат камнем преткновения для проповедников, и редко в указанных видах проповеди проповедники достигают успеха.

В догматических проповедях церковные ораторы часто пускаются в отвлеченные умозрения и представляют холодные рассуждения. В виду трудностей, какие представляют

проповеди о тайнах веры, иные совершенно уклоняются от этого рода проповедей. Но их отнюдь нельзя изгнать с церковной кафедры. Церковь, посвящая известные дни прославлению священных событий, служащих фактическим выражением таин веры нашей, чрез то самое требует от проповедника, чтобы он разъяснял их народу. Но как разъяснять? Недостаточно раскрыть смысл тайны или значение празднуемого события, а нужно – и это здесь главное и существенное – так представить дело, чтобы произвести впечатление на слушателя и расположить его избегать зла или делать добро. О чем бы ни проповедовал церковный оратор, всегда это действие на слушателей должно быть его единственной целью. Изъясняя великие истины нашей веры, старайтесь указывать здесь побуждения к святой, добродетельной жизни. Чрез это ваши проповеди о тайнах веры будут также убедительными и трогательными, как и проповеди о нравственных истинах, и в то же самое время они не будут страдать сухостью и отвлеченностью умозрения, которая может наводить скуку на слушателя.

Панегирик также нельзя исключить из области проповеднических произведений, когда церковь чтит память святых Божиих и своими службами напоминает нам о них. Но целью панегирика не должна быть одна похвала святого, хвалебное изображение его заслуг и добродетелей. В церковной проповеди это только средство, а целью должно быть нравственное воздействие на слушателей в видах их исправления или улучшения их жизни. Без этого панегирик обращается в тщетную и бесцельную декламацию. Все похвалы, какие сплетает проповедник в честь того или другого святого, должны быть направлены к тому, чтобы побудить слушателей больше подражать славимому святому, чем удивляться ему. Но часто у святых находятся деяния, возбуждающие больше удивление, чем подражание. Что тогда делать проповеднику? Ужели не говорить о них? Нет, – это молчание было бы умалением их подвигов и славы. Нужно чтить и прославлять их память. Пусть говорит проповедник о чудесных деяниях и событиях из жизни святых; но пусть он на этом не

останавливается, или пусть в основании этих неподражаемых деяний находит и указывает нечто, возбуждающее и поддерживающее дух благочестия.

Надгробные речи, собственно говоря, не принадлежат по своему свойству к церковному красноречию. Это, по словам Жибера, не естественные, а приемные дети церковного красноречия: ласкательство или угождение знатным ввело их в святилище, привычка узаконила и наконец религия освятила. Нельзя изгнать с церковной кафедры этот, давно утвердившийся, вид красноречия; но в тоже время нельзя не признать особенной трудности надлежащим образом исполнить долг христианского оратора в этом роде церковных речей. Надгробная речь смесь священного и светского элемента, и нужна большая способность и большое искусство для того, чтобы сохранить надлежащее отношение между ними, чтобы из-за священного элемента не опустить из вида хвалимого лица, и чтобы с другой стороны из-за светского элемента совершенно не разорялся священный, церковный дух, приличествующий церковной кафедре. Проповедник, понимающий трудность этого рода речей, не легко возьмется за эту работу, разве по вызову крайней необходимости. Надгробная речь подчиняется особым условиям: здесь нет середины. Если она не превосходна, то она дурна. Главное дело в ней – похвала; но если похвала посредственна, то она может возбуждать недовольство. Ожидают и требуют, чтобы оратор восхищал слушателей: не достиг он этого, – слушатели не удовлетворены и осуждают оратора. Откуда такие требования и ожидания? Установилось мнение, что надгробная речь говорится для прославления умерших и для удовольствия живых: это главная и почти единственная цель здесь. Но все творения, создаваемые для славы и удовольствия, считаются дурными, не достигающими своей цели, если они не блестящи. Красноречие (говорит Цицерон),¹⁰⁰ если оно не вызывает удивления, не есть красноречие. Чем же будет надгробная речь, если ей не будут восхищаться, и если ей не будут удивляться? Притом проповеднику не прилично хвалить, подобно оратору светскому, только для хвалы: это не отвечает величию его

звания и характера. По существу своего звания и долга он обязан избегать не только лжи и лести, но и самой тени чего-либо подобного. Служение истине – его неприменный долг даже в похвалах, и если он выступает с похвалой, то пусть хвалит только то, что заслуживает похвалы пред Богом и людьми, и что может служить больше к назиданию слушателей, чем к прославлению умершего. Если у умершего были слабости, известные всем, – равно опасно и говорить и умалчивать о них. Если вы проходите их молчанием, слушатели обвинят вас в неискренности. Если же будете упоминать о них, то с какой осторожностью должны делать это, чтобы не возмутить слушателей и не вызвать неудовольствия в близких к покойному лицах?

Наконец, в книге Жиберы есть несколько замечаний о *проповедническом произношении и проповедническом действовании*.¹⁰¹ Они довольно кратки: видно, что не в этом пункте полагал суть дела наш автор. Но в общем они заслуживают внимания. Основанием, на котором Жибер утверждает свои требования по отношению к проповедническому действованию, служит тоже начало, из которого выводит он все свои руководственные правила для проповедника. По его воззрению, доброе сердце – условие и источник хорошего и влиятельного проповедничества. Это же сердце служит источником хорошего произношения.

Произношение проповедника всегда должно быть произношение одушевленное, полное огня; без этого не может поддерживаться внимание слушателя. Но это одушевление и этот огонь может дать произношению только сердце, проникнутое предметом слова и любовью к слушателю. Это одушевление на церковной кафедре не должно проявляться в бурных порывах и неистовой жестикуляции: такое произношение и действие не соответствуют величю и важности церковной кафедры. Проповедническое произношение и действие, при всем своем одушевлении и живости, должно быть тихое и спокойное. Соединение одушевления с спокойствием составляет главное достоинство и вместе с тем самую большую трудность в произношении. Не многим

проповедникам удастся сохранить это спокойствие, при том одушевлении, какого требует хорошее произношение: их воображение увлекает их, и они несутся, как колесница, влекомая необузданными конями. Отсюда эти крики, это напряжение, эти кривляния и неприличные жесты. На церковной кафедре нужно говорить, а не декламировать. Красноречие есть искусство хорошо говорить. Кто на кафедре пускается в декламацию, тот, говоря попросту, пересаливает и чрез то искажает искусство. На это искажение искусства жаловался еще Квинтилиан,¹⁰² когда говорил: «Latrant jam quidem oratores, non loquuntur» (кричат некоторые ораторы, а не говорят). Если это считается неприличным на светской кафедре, то тем более неприлично на церковной, где требуется большая скромность и большая сдержанность тона.

Но одушевление при произношении не должно быть всегда одинаково. Есть различные степени его, и источником этого разнообразия, имеющего значение для поддержания внимания слушателей, должно служить сердце человеческое, которое должно чувствовать все то, что вы говорите; различные чувства, сменяющиеся в вашем сердце по тем впечатлениям, какие производит предмет, вами обсуждаемый, отпечатлеваются в ваших глазах, в вашем голосе, и без нарочитого старания с вашей стороны они дадут вашему произношению характер, приличествующий христианскому оратору.

Ничто не может так благоприятно действовать на глаза слушателя, как вид скромности и стыдливости, отпечатлевающейся в поступи и всей личности проповедника, и чем скромнее является проповедник, тем более он может нравиться. А все, что делает приятным проповедника, способствует убедительности его проповеди. Напротив, вид гордый, напыщенный производит неприятное впечатление на слушателей, может возмущать их: а тому лицу, кого не любят, не легко убеждать других в том, чего он хочет. Церковный проповедник всегда должен быть важен, степенен, величествен, и в тоже время скромнен. Истинное величие неразлучно с скромностью. Характер посланника Божия, каким он облечен,

должен внушать ему сознание своего положения, доверие к себе, но отнюдь не должен вести его к гордости и кичливости.

Много других частных пунктов из области гомилетики выдвигает в своей книге Жибер, и о всем, чего касается, он говорит с душой и убеждением. Все затронутые им вопросы и пункты освещаются с точки зрения высшего красноречия и церковного приличия.

Требования, предъявляемые в книге Жибера проповедникам, – требования высокие. Они и не могли быть иными, в виду тех образцов красноречия, какие представляла современная ему французская проповедническая литература, и в виду тех блестящих талантов, какими богата была тогдашняя французская кафедра церковная. Он смотрит на проповедь, не как на простое слово учения, но именно как на произведение красноречия, и проповедник у него называется и всегда трактуется, как христианский оратор. Ему известны правила древних риториков, – Цицерона, Квинтилиана и других, которые в свое время старались упорядочить, очистить и возвысить светское красноречие, и он часто пользуется ими и прилагает их к церковному красноречию, насколько то позволяет особенность этого рода красноречия, в сравнении с общим светским красноречием. Законы красноречия, по его убеждению, в существе своем одни и те же как для гражданского, так и для церковного красноречия, и выполнение того, что считали в древнее время необходимым для оратора вообще, он ставит обязательным и для христианского оратора или проповедника. Эти общие законы служат у него основой, из которой он развивает все частные свои замечания. Но книга его отнюдь не похожа на риторику и даже не напоминает ее своим складом и построением, – и это не потому только, что она совершенно не имеет вида школьного руководства и писана свободным языком сочинения, не стесняющегося систематической программой, но и по самому свойству своего содержания. Выходя из общих законов красноречия, наш автор нигде не теряет из вида особенной цели и отсюда особого характера церковного или проповеднического красноречия. Каждое замечание, каждое правило у него специально направлено к тому, как бы лучше

поставить и направить слово церковной проповеди, чтобы сделать его словом влиятельным, сильным и убедительным.

Трудно выполнимы все требования, какие предъявляет проповеднику Жибер. Он хочет видеть в проповеднике непременно оратора; но ораторский талант – особенный дар Божий, который не всем уделяется щедрой рукой, и многие из служителей церкви, обязанных быть наставниками народа, наделены им в самой скудной степени. Что же? Не сократилось ли бы число проповедников, когда бы на церковную кафедру стали выступать только люди, отмеченные печатью особенного таланта? Но наш автор рисует идеал, осуществление которого, по его убеждению, желательно в проповеднической практике. Идеал во всей своей полноте и целостности редко выполняется в действительности. Он пишется и представляется для того, чтобы каждый, призванный к деятельности известного рода, смотря на него, по мере возможности приближался к нему. Но от чего и не пожелать особого таланта от человека, выступающего на церковную кафедру? Проповедь слова Божия и спасительного учения Христова – дело святое и высокое. Приступать к совершению его нужно с особенной осмотрительностью и благоговением, и не всякому можно браться за него. Как было бы хорошо, если бы на церковной кафедре являлись только люди, владеющие особенной силой слова, как бы самого природой или лучше талантами, врученными им от Бога, предопределенные к несению учительского долга в Церкви Божией! Тогда на надлежащей высоте стояли бы исполнители святого долга, поручаемого служителям церкви. А если будут выступать учителями народа в церкви люди заурядные, без силы духа, скудные словом, – они могут уронить святое и высокое дело, и пользы никакой не принесут народу, порученному их духовному водительству. Их слово будет тоще: оно будет скользить по поверхности слуха слушателей, но не проникнет в их сердце, и будет пустой медью звенящей. Говорим это не от себя, а руководствуясь указаниями святого отца (Григория Богослова). «Что касается до раздаяния слова (говорит он), – я разумею слово божественное и высокое, – то ежели кто другой приступает к делу сему с дерзновением и

почитает оное доступным для всякого ума, я дивлюсь многоумию (чтобы не сказать: малоумию) такого человека. Для меня кажется не простым и не малого духа требующим делом – каждому *даяти во время житомерие* (Лк. 12:42) слова, и с рассуждением вести домостроительство истины наших догматов». ¹⁰³ Но с другой стороны не должны слишком страшиться и сторониться от церковной кафедры и не получившие богатого таланта от Бога. Талант и малый можно увеличить, можно удвоить и утроить его. По известной евангельской притче Господь дает каждому известную меру талантов с тем, чтобы получивший свой талант трудился над его умножением, и трудом приобретал то, чего не достаёт ему. Для этого требуется с его стороны усердие и усердие, и мы видим, что иные, и не обнаружившие в начале большого таланта, чтением, изучением полезных вещей, постоянной работой над развитием и укреплением своих сил, достигали значительной высоты, и в своей практической проповеднической деятельности оказывались весьма плодотворными служителями церковного слова, часто не уступая в совершенстве своих произведений людям, получившим от природы более богатые таланты. Кроме собственного усердия нельзя опускать из вида и благодатную помощь, которой, по Апостолу, должен просить *от дающегого Бога всем нелицеприемне* всякий, лишенный премудрости (Иак. 1:5). По уверению Апостола, горячая молитва с верой непременно привлечет эту благодатную помощь, которая восполнит естественные немощи человека, особенно когда он хочет посвятить свои силы такому высокому и богоугодному делу, каково служение спасению братий посредством учительного проповедного слова.

6. Фенелоновы разговоры о красноречии

(Dialogues sur l'éloquence en général, et sur celle de la chaire en particulier)

Фенелон, архиепископ камбрейский (1651–1715), принадлежит к плеяде знаменитых французских писателей, прославивших век Людовика XIV, и обогативших французскую литературу множеством замечательных произведений, пользующихся известностью и у других народов. Он происходил из знатной фамилии, имевшей видных представителей, занимавших высокие места на государственной службе. При его недюжинных способностях и ему улыбалась блестящая карьера на гражданской службе. Но он, будучи двадцати четырех лет, посвятил себя духовному званию, и налагаемые на него обязанности церковного служения исполнял с таким успехом, что скоро получил широкую известность. В 1689 году Людовик XIV поручил ему воспитание своих внуков, – герцогов Бургонского, Анжуйского и Беррийского, и он имел очень благотворное влияние на своих воспитанников. В 1695 году он назначен был архиепископом камбрейским. Но и после этого назначения не кончились его занятия с принцами; только он меньше времени мог посвящать им: принимая назначение в епископа, он поставил условием, чтобы ему только три месяца в году быть при принцах, а остальное время проводить в своей епархии.

При всем уважении, каким пользовался Фенелон (в 1693 году он был избран в члены Французской Академии), и при том покровительстве, какое оказывали ему король и двор, ему пришлось испытать немалую неприятность. В последние десятилетия XVII века увлекала многих во Франции, в особенности из высшего аристократического общества, своеобразностью своего религиозного настроения и учения некая мадам Гюйон. Оставшись вдовой двадцати пяти лет, она в религии искала себе утешения и всю себя посвятила подвигам благочестия. С ее благочестием соединялось мистическое настроение, которое она старалась передавать другим: она

призывала, кого могла, к полному самоотречению, молчаливому сосредоточению души и бесстрастному равнодушию ко всему, – к жизни и смерти. Это мистическое направление близко было к *квиетизму*, который был уже осужден представителями римско-католической церкви. Экзальтированная, строго благочестивая, с неподдельным жаром говорившая о том, что занимало ее сердце, она производила обаятельное впечатление на людей с нежной, чувствительной душой, и у ней много было прозелитов, в особенности прозелиток, которые смотрели на неё, как на святую. К ней пристал и ей увлекся и Фенелон, воспитатель внуков короля, и она чрез этого высокопоставленного и авторитетного мужа старалась распространять свои мистические идеи. Но новое учение возбудило бурю против себя и против его представителей и защитников. В числе или даже во главе противников его выступил знаменитый Боссюэт. Он требовал от Фенелона, чтобы Фенелон оставил Гюйон и осудил ее учение. Но Фенелон старался оправдаться от упреков и оправдать от обвинений чтимую им Гюйон. В этих видах он написал и опубликовал книгу *«Изъяснение правил святых»* (*Explication des Maximes des saints* (1697 г.). Боссюэт с силой и горячностью напал на это сочинение, и оно подверглось осуждению (1699 г.) самого папы (Иннокентия XII). – Фенелон с терпеливой покорностью принял этот удар, и даже сам с кафедры возвестил об этом в своей епархии, вместе с тем выражая раскаяние в своем увлечении. Чтобы дать более наглядное выражение своего раскаяния, он велел написать картину, изображающую *солнце, несомое двумя ангелами*, из которых один попирает ногами разные еретические книги, и на одной из этих книг значилось заглавие его осужденного сочинения. После этого приключения, Фенелон спокойно жил в своей епархии, всеми любимый и уважаемый, с усердием выполняя обязанности своего епископского служения, и свободное время посвящая наукам и литературе. Мы упомянули об этом факте (об увлечении Фенелона мистикой мадам Гюйон и его смиренном раскаянии), составляющем наиболее крупное событие в его жизни, – потому, что в ней рельефнее всего выразилась его личность нежная, мягкая,

чуждая всякого упорства, сентиментально-религиозная, благочестивая и увлекающаяся. Таков Фенелон был в жизни; таким он является и в своих сочинениях.

Сочинения Фенелона довольно разнообразны и многочисленны. Большинство их изданы уже после его смерти. Главные из них: 1) «*Приключения Телемака*». Это сочинение писано с дидактической целью; в нем Фенелон имел в виду дать назидательные уроки своему питомцу, герцогу Бургонскому, с целью утвердить его в добродетели и исправить от некоторых недостатков; оно переведено почти на все европейские языки, и ставится во главе других произведений Фенелона, так что часто называют его автором «Телемана». 2) Пользуются известностью и его «*Духовные творения*» (*Oeuvres spirituelles*), перепечатывавшиеся несколько раз и имеющие не одно издание и в русском переводе: в них автор рассуждает и дает наставления касательно утверждения и распространения благочестия, нравов и внутренней жизни христиан. 3) Проповеди его, изданные в 1744 году, не могут идти в сравнение с проповедями корифеев французского церковного красноречия, – Бурдалу, Боссюэта и Массильона, и они сами по себе не могли бы составить ему славы, и по ним он не мог бы занимать особенно видного места в истории науки о проповедничестве. Но от него осталось теоретическое сочинение, указанное нами в заглавии статьи, посвященное уяснению вопросов красноречия и в частности красноречия церковного – «*Dialogues sur l'éloquence en general, et sur celle de la chaire en particulier*». Это сочинение служит очень заметным явлением в истории науки о проповедничестве. На него часто ссылаются в сочинениях и исследованиях, обсуждающих и разъясняющих законы церковного красноречия, как на сочинение авторитетное, принадлежащее перу знатока того дела, которому посвящено оно, и о нем упоминается даже в кратких обзорах сочинений по гомилетике и по проповедничеству, в которых выставляются на вид произведения, только заслуживающие по чему-либо особенное внимание.¹⁰⁴ Дополнением к этому сочинению служит «*Письмо Фенелона о красноречии*» и других соприкосновенных

предметах, адресованное Французской Академии, которой он был членом, и писанное по поручению этого ученого учреждения (*Lettre, écrite a l'academie française, sur l'eloquence, la poesie, l'histoire etc*).¹⁰⁵ В том "*Письме*" автор касается темы, обсуждаемой в «*Разговорах о красноречии*», и поясняет ее на основании тех же начал, какие приняты им в *Разговорах*. Но оно может служить именно только дополнением к первому сочинению Фенелона; так как в нем не с такой подробностью обсуждаются законы красноречия, как в *Разговорах*, и оно гораздо реже цитируется в ученых исследованиях, относящихся к области красноречия и проповеди.

В главном своем риторико-гомилетическом произведении Фенелон, для развития своих мыслей и доказательства своих положений, избрал свободную форму диалогов, какой пользовались древние философы, – Сократ и Платон. Подобно Сократу и Платону, он идет к истине и ведет к ней своих собеседников путем опровержения возражений или ложных и односторонних воззрений на предмет, подлежащий его обсуждению. Собеседников, в *Диалогах* Фенелона, трое, и они означены буквами А, В и С. Свои суждения Фенелон влагает в уста А, а В и С представляются людьми, не имеющими правильного понятия о красноречии, которых А постепенно доводит до признания правильной своей точки зрения на дело.

Письмо Французской Академии писано по поводу издания словаря французского языка, предпринятого Академией, и к слову о словаре Фенелон сочел нужным присоединить замечания о словесных науках, могущих способствовать усовершенствованию языка, – грамматике, риторике, пиитике, истории. Из девяти отделов *Письма* риторике посвящен четвертый отдел; в начале этого отдела Фенелон заявляет, что хорошо составленная риторика лучше грамматики и других ученых работ может способствовать усовершенствованию языка.

Точка зрения Фенелона на проповедь – *ораторская*. Он признает единство законов красноречия, которым должна подчиняться проповедь, наравне с другими видами ораторства. В своих *Диалогах*, равно как и в *Письме к Французской*

Академии Фенелон излагает общие риторические правила и поясняет их ссылками на суждения авторитетных древних риториков и философов. Из трех *Разговоров о красноречии* два первые исключительно наняты определением существенных требований по отношению к красноречию вообще, и только в третьем поясняются эти требования в приложении к красноречию церковному или проповеди.

Желая установить правильное понятие о красноречии, Фенелон прежде всего восстает против того *одностороннего* и *ограниченного воззрения*, которое в красноречии видит и *ценит* одну *внешнюю художественность слова*. А такое воззрение существует у многих ценителей и любителей ораторского искусства. Два собеседника, выводимые в *Разговорах* Фенелона, хвалят третьего, в уста которого Фенелон влагает свое суждение, одного оратора – проповедника, который говорит так красно, которого мысли так деликатны, которого выражения так тонки и изящны, что ими нельзя не обольщаться. Фенелон замечает по этому поводу, что эти красоты, которые так пленяют их, – сами в себе вещь не важная. Правда, красноречие определяют, как искусство хорошо говорить. Но говорят для того ли только, чтобы говорить? Конечно, нет. Красноречие непременно должно иметь цель. Этою целью ставят то, чтобы нравиться и убеждать. Но нравиться – цель второстепенная, имеющая в виду другую, более важную, цель, или это, собственно говоря, не цель, а средство к цели. Честный человек-оратор, если хочет и старается нравиться, то только для того, чтобы чрез это легче привести слушателей к принятию того, что он считает для них полезным и необходимым

Итак цель красноречия – *убедить*, и не просто убедить в чем бы то ни было, а *убедить в истине и добродетели*. Красноречие – искусство серьезное, а не пустое. Одна пустая декламация, не преследующая достойной дели, оскорбительна и не должна быть допускаема на кафедре оратора. Для меня, т. е. для слушателя, должен говорить оратор, а не для себя: пусть он ищет моего блага или моего спасения, а не своей славы. Нет ничего презрительнее пустого говоруна, который бесцельно расточает свои, хотя бы и красивые по внешности, слова. Что

служит для одного удовольствия, для забавы и ласкания слуха слушателей, то не должно быть допускаемо в истинном красноречии.¹⁰⁶ И те, которые смотрели на служение оратора не с христианской, а с философской точки зрения, то есть языческие риторы, обязанностью оратора ставили учить людей и делать их лучшими. Это общее правило, по-видимому, не имеет приложения к панегирику, в котором оратор воздаёт похвалы какому-либо герою или достойному лицу. Но на самом деле панегирик не должен говориться для одной хвалы героя. Он тогда только должен быть допускаем, когда представляет примеры, достойные подражания, и делает добродетель любезной. Иначе панегирик является ласкательством, служением суетности, а не делу.

По Цицерону, первое и самое существенное качество оратора – *добродетель*. *Nemo orator, nisi vir bonus*. Он должен быть человеком безупречной нравственности и должен быть убежден в том благе, к которому хочет склонить других. И Платон в «Горгии» выводит Сократа и представляет его беседующим с оратором Горгием и его учеником Калликлесом, которые блистали внешним красноречием, готовы были одинаково говорить обо всем, как об истинном, так и ложном, и не имели в виду ничего, кроме того, чтобы красно говорить и тем доставлять услаждение другим. Сократ доказывает этим мнимым или ложным ораторам, «что их красноречие не есть истинное красноречие». Настоящее красноречие, по Сократу и Платону, – «то, которое учит людей исполнять то, что делает их лучшими, чем они есть на самом деле».

Кроме честности и добродетели, оратору необходимо обладать *обширными знаниями*. От него требуется долгое и усердное изучение разнообразных вещей, чтобы в уме своем положить твердый фонд или запастись богатым умственным капиталом, из которого, при совершении ораторского служения, он бы без затруднения мог брать необходимое ему для убеждения других. Платон в «Федре» доказывает, что истинным оратором может быть только философ; в этом диалоге он заставляет Сократа перечислять, что необходимо знать оратору: ему необходимо, во первых, изучение человека вообще, и в

частности знание того, что такое человек, какая его цель, какие его истинные интересы, – знание того, что может сделать человека счастливым, знание страстей его и способа управлять ими, знания того, чем можно возбудить людей любить благо, – знание правил, какими можно приводить их к жизни мирной и к поддержанию общественного союза. Далее, ему нужно знать законы и обычаи своей страны, нравы каждого сословия, способы воспитания, предрассудки и интересы, господствующие в живущем поколении, средства образовать и исправлять умы. То же самое говорит и Цицерон. По его суждению, оратор все бы должен знать; потому что ему обо всем приходится говорить, и он никогда не может хорошо говорить о том, чего хорошо не знает. Но так как, по краткости жизни и другим непреодолимым причинам, всего изучить невозможно человеку, то Цицерон указывает знания, наиболее необходимые оратору, – во-первых, знание той части философии, которая говорит о нравах: в особенности ему хорошо должна быть известна природа страстей, так как красноречие имеет своею целью двигать или возбуждать страсти. Далее ему необходимо знание законов... По его словам, отделять риторику от философии значит уничтожать ее: это значит делать ораторов пустыми декламаторами. Цицерон не только считает необходимым для оратора точное знание всех начал нравственности, но рекомендует ему еще чтение древних греков, изучение историков не для стиля только, но и для ознакомления с историческими событиями, – изучение поэтов, по причине близкого соотношения между поэзией и красноречием. Одним словом, оратор прежде чем выступить на кафедру, должен обогатить ум свой познаниями. Те, которые без надлежащих знаний приступают к ораторскому служению, – то же, что люди, отправляющиеся в путь без всякой провизии. От того и речи их, несмотря на их усилия, являются всегда тощими и скудными. Не время приготовляться к публичной речи за три месяца до ее произнесения: как бы ни были кропотливы эти приготовления, они всегда будут несовершенными, и способный человек тотчас же заметит их несостоятельность. Нужно наперед положить твердый фонд в душе, и тогда эти частные приготовления к

каждой речи будут более легки и не потребуют особенно длинного времени.

Философия или, точнее, знание необходимо оратору для того, чтобы он всегда, так сказать, имел под руками доброе и полезное содержание, какое по обстоятельствам нужно предложить народу, и мог подтвердить предлагаемую истину твердыми и сильными доказательствами. Но *умного и полезного содержания мало* для того, чтобы речь оратора достигала своей цели. Речь не будет красноречивой, если она оставляет вас холодными и не увлекает вашего сердца, как бы ни была она умна. Значит, от оратора, кроме философского здравомыслия, требуется еще нечто иное. Пусть его доказательства будут тверды и сильны; но если они излагаются сухо, как это делается в математике или школьной науке, автора, их таким образом излагающего, можно назвать философом, но отнюдь не оратором. Оратор к точности и силе доказательств должен присоединять живость, красоту и силу изложения. Философ говорит одному уму, а оратор кроме того должен *возбуждать чувство* и заставлять не только признавать, но и любить истину.

Для успеха в своем деле оратор к философскому элементу должен присоединять элемент *поэтический*. Поэзия есть душа красноречия. Речь, чуждая поэтического элемента, не тронет слушателей, не возбудит их страстей. Этот поэтический элемент в ораторской речи состоит в живом, картинном изображении вещей. Картинно изображать вещи значит не только описывать их, но так впечатлительно представлять их, что слушатель как бы видит их пред собою. – С картинностью изображения у оратора должна соединяться патетика, которая у Фенелона означается словом «*mouvements*» (движения): она имеет своей целью производить в душе слушателей такие чувства, какие желательны оратору, или трогать их.

Эта патетика или элемент ораторский, назначенный к тому, чтобы тронуть слушателей, состоит в словах и телесных действиях. В пример трогательного в слове Фенелон приводит рассказ Цицерона о том, как Гракх исторг слезы у самых врагов своих, когда сказал следующие слова: «Несчастный! Куда пойду

я? Какое убежище осталось мне? Капитолий? Он наводнен кровью моего брата. Дом мой? Там я увижу несчастную мать, обливающуюся слезами и умирающую от печали!». Вот страстное в слове. Скажи Гракх это спокойно, его слово потеряло бы свою силу.

Речь о страстном в ораторстве приводит Фенелона к суждению о *произношении и действовании ораторском*. Он восстает против излишней искусственности как в жестикуляции, так и в произношении или действовании голосом, и требует, чтобы ораторы в этом деле следовали природе. Естественность – главный закон, обязательный для оратора, когда он выступает на кафедру: отступление от него производит невыгодное впечатление на слушателей и служит к унижению достоинства его ораторского действия. Греки и римляне позволяли себе в этом отношении большие вольности и прибегали к сильным, можно сказать, неистовым телодвижениям: они топали ногами, ударяли себя в лоб... Цицерон представляет нам оратора, который бросается к клиенту, которого защищает, – разрывает его одежды, чтобы показать раны, полученные им на службе отечеству. Такое сильное действие допускалось в случаях чрезвычайных. Но нужно заметить, что римляне и греки, и в особенности восточные народы, были люди более подвижные, более воспламеняющиеся, быстрее выражающие вонне внутренние чувства, их волнующие, чем представители наших европейских наций, сравнительно более холодных и не обладающих таким пылким воображением. Потому естественное у древних нейдет людям более холодного темперамента. Впрочем, у древних слишком искусственная и неистовая жестикуляция вызывала осуждение... Нельзя говорить, всю речь сопровождая непрерывной жестикуляцией; не естественно, говоря речь, постоянно махать руками. Жест тогда уместен, когда оратор одушевлен, но не нужно без толку махать руками, чтобы показаться одушевленным. Есть вещи, о которых лучше всего спокойно говорить, без всякой жестикуляции. Действие телесное должно выражать чувства и страсти, волнующие душу оратора, и в этом отношении оратор должен подражать природе. А употребляют ли жесты, по

побуждению природы, когда говорят о вещах простых, когда нет никакого движения страсти? Также нужно поступать и в публичных речах. Иной раз и в волнении лучше выражать свои мысли, не употребляя никакого жеста. Человек, полный глубокого чувства, часто остается сосредоточенно недвижим; и этот вид оратора, неподвижного при сильном волнении, производит глубокое впечатление на слушателей, оставляя их в недоумении.

И в *произношении* или действовании голосом нужно следовать природе. Те плохие ораторы, которые хотят всегда декламировать, а не говорить своим слушателям. Нужно так произносить речи, чтобы каждый из таких слушателей воображал, что вы говорите с ним в частности. Этому служит тон произношения естественный, дружеский, свободный. Соответственно истине, какую излагает проповедник, его произношение должно быть скромное, и в то же время важное; а в местах сильных и патетических оно должно принимать более возвышенный и стремительный тон. Не надейтесь выражать страсти одним напряжением голоса: иные ораторы, для произведения большего эффекта, поднимают крик и криком оглушают слушателей, а надлежащего впечатления на них не производят. Здесь, в выражении страстей, не столько помогает искусство, сколько природа. Чувствуйте страсть, если хотите хорошо выразить ее. Вы всегда будете посредственными, несовершенными ораторами, если не проникнуты сами теми чувствами, какие хотите изобразить и возбудить в других.

Касается Фенелон *методы* или порядка *составления проповедей*, и по этому вопросу высказывает мысли, какие развивают многие из современных германских гомилетов. Он не рекомендует записывать и от слова до слова выучивать наизусть речь, назначенную для публичного произнесения. Такая метода, по его суждению, стесняет свободу оратора и мешает живости произношения. И если великие ораторы, как Демосфен и Цицерон, наперед писали те речи, которые должны были произносить пред народом, то они не заучивали их от слова до слова, и при произношении дополняли их, по требованию обстоятельств или по движению своей собственной

мысли, импровизованными вставками. Лучшая метода изготовления ораторских речей – тщательное обдумывание предмета, о котором хочет говорить оратор – обдумывание не общее, а входящее во все частности. Оратор, обдумывая свою речь, начертывает в уме своем порядок мыслей, приготовляет сильные выражения, которыми выпуклее и впечатлительнее может изобразить предмет свой, взвешивает все доказательства, какими можно подкрепить положения, им защищаемые или внушаемые слушателям, придумывает известное число патетических мест. И вот, когда он выходит на кафедру (разумеется человек с талантом; так как люди без таланта не должны брать на себя ораторское служение), – он владеет собой, говорит естественно, не пускается в декламацию; мысли текут из готового источника; его изложение живо и полно движения; пыл, его одушевляющий в час произнесения речи, дает ему силу находить выражения и фигуры, которые не приходили ему на ум, при спокойном размышлении.

Решение вопроса о методе приготовления проповедей, предложенное Фенелоном, нельзя признать безусловно верным. Против него говорят многие авторитеты. По различию способностей и умственного склада людей, являющихся на ораторской кафедре, различны могут быть и методы приготовления ораторских речей. Иной может довольствоваться одним обдумыванием материи, служащей к раскрытию предмета речи. Другому этого недостаточно: при такой методе изготовления речи он будет чувствовать не свободу, а стеснение в своей деятельности; произношение его будет вяло и робко, и при изложении своих мыслей он будет говорить без силы и энергии. Современный Фенелону церковный оратор Бурдалу, один из самых первых и лучших проповедников французских, в этом пункте рассуждал иначе, чем Фенелон. Раз его спросили: «какую из своих проповедей он считает самой лучшей?». Он отвечал на этот вопрос: «ту, которую я лучше всего выучил наизусть; потому что я ее лучше всего произнес». А произнес он ее лучше всего потому, что, зная хорошо все, им наперед приготовленное и написанное, он говорил с уверенностью,

вполне владел тем материалом, какой считал нужным предложить слушателям, и не было у него ни тени замешательства, которая бы препятствовала твердому и уверенному полету его мысли и его фантазии.

Говоря о составлении ораторских речей, Фенелон *не рекомендует* явно выставлять план речи и *прибегать к открытым* логическим делениям частей. Порядок в речи нужен; но его можно соблюдать без искусственных логических подпор, какими служат открытые деления речи на части. Эти открытые деления дают речи вид сухого рассуждения и стесняют живое движение мысли. Они разрывают речь на две или на три отдельные части, нарушают истинное единство, которое должно господствовать в речи, и вместе с тем мешают единству действия на слушателей. Речи великих ораторов, – Демосфена и Цицерона, – не имеют таких делений, к каким прибегают многие из современных ораторов и проповедников. Нет таких делений и у отцов церкви. Эти деления – изобретение времен схоластики, из школы перешедшее и в церковную проповедь. Порядок нужен в публичной ораторской речи. Но его можно и должно соблюдать, не прибегая к внешним логическим подпорам, которые, быв выставлены на вид, только обезображивают стройный вид здания. Не разделяя речи на части, разделяйте внимательно в уме составные элементы предмета, вами обсуждаемого, назначайте каждому свое место, и хорошо взвешивайте, в каком месте лучше поместить ту или другую мысль, чтобы произвести большее впечатление на слушателей. Приготовляя речь, установите связь доказательств: пусть первое доказательство prepares слушателя ко второму, и второе доказательство подкрепляет и усиливает первое. Покажите сначала предмет речи, и скромным приступом возбудите благосклонное внимание слушателей. Потом установите начала, затем просто и ясно изложите факты, опираясь на обстоятельства, которыми впоследствии будете пользоваться. Из начал, из фактов извлекайте следствия: располагайте свои мысли так, чтобы они взаимно поддерживая одна другую, легче удерживались в памяти слушателей. Нужно так вести ораторское дело, чтобы речь постепенно усиливалась,

и чтобы слушатель более и более чувствовал силу истины: тогда можно употреблять живые картины и прибегать к патетике, для возбуждения страстей. В заключение можно в кратких словах повторить все содержание речи и выставить пред слушателями все то, что в речи было наиболее убедительного. Впрочем, не нужно строго держаться этого однообразного порядка: каждый предмет имеет свои особенности, и соответственно с этими особенностями нужно располагать течение речи. Да и в самом этом порядке, указанном выше, можно допускать и находить бесконечное разнообразие. Рекомендую и начертывая оратору порядок, какому он должен следовать в речи, но порядок скрытый, не выставляемый в начале речи, Фенелон следует в этом случае Цицерону, который говорит, что, всегда почти, лучше скрывать план речи и вести слушателя к цели так, чтобы он не видел наперед, каким путем и куда ведут его.

Все представленные рассуждения Фенелона определяют законы красноречия вообще, но они имеют полное приложение и к красноречию церковному, и предприняты с той целью, чтобы выяснить, чего нужно требовать от церковной проповеди, или что должны выполнять проповедники. Исходной точкой их послужила похвала мнимых собеседников Фенелона проповеднику, который очаровывал слушателей внешним блеском слова, и Фенелон, развивая свои мысли об истинном красноречии, не выпускает из вида того специального вида красноречия, каким служит проповедь церковная. Хотя замечания Фенелона, изложенные в *Разговорах* его о красноречии вообще, уже хорошо указывают то направление, какому должен следовать проповедник, желающий с пользой служить своему делу, но Фенелон не удовольствовался одними этими общими замечаниями, и в третьем разговоре вошел в специальное исследование, исключительно относящееся к церковному красноречию.

Первое самое существенное качество проповедника быть *учительным*. Но чтобы учить хорошо других, самому наперед основательно нужно изучить то, что должно излагать другим. Отсюда от проповедника требуется точное знание учения веры,

знание Священного Писания и ясное понимание всего, в нем заключающегося. Далее, для успеха в учении необходимо соотноситься с степенью восприимчивости слушателей, и так излагать вещи, чтобы все без затруднения понимали излагаемое. Против этого грешат многие проповедники, говоря народу так, что для него многие выражения проповедников являются непонятными терминами. Например, разве народ поймет, когда без разъяснения вы будете упоминать пред ним о двух законах, священстве по чину Ааронову и Мелхиседекову, или приведете изречение апостола Павла: Христос наша пасха, и т. п.? Проповедник должен представлять себе, что большинство его слушателей мало знают и понимают самые первые основания веры, и во внимании к этому его уроки должны быть излагаемы так, чтобы их все понимали.

Образцом красноречия для проповедников Фенелон ставит Священное Писание. Священным библейским писателям они должны подражать в служении слова, на них возложенного, – библейских писателей дух усвоить, от них заимствовать силу мысли и силу выражения. По этому поводу собеседники, выведенные в разговорах Фенелона, входят в рассуждение о красноречии Священного Писания, и разъясняя свойства этого красноречия, дополняют тем прежние общие определения законов истинного красноречия.

Выводимые Фенелоном собеседники, стоящие не на той точке зрения, какую он защищает, не видят красноречия в Священном Писании, или по крайней мере не понимают, в чем состоит оно, и они указывают на то, что многие не находили в Священном Писании красноречия, как, например, блаж. Иероним и блаж. Августин, которые в молодые годы соблазнялись простотой евангельского Писания и предпочитали ему Цицерона. Сам апостол Павел называет себя *невеждой в слове*, и говорит, что проповедь его состоит *не в препретьных человеческия премудрости словесех* (1Кор. 11:4). В ответ на эти возражения Фенелон представляет, что у блаж. Иеронима и блаж. Августина отвращение от Священного Писания было заблуждением их юности, но что в зрелые годы они совершенно изменили свои воззрения: блаж. Иероним, в

письме к Павлину, побуждает его изучать Свящ. Писание и обещает ему, что он у пророков найдет такие красоты, каких нет у поэтов; а блаж. Августин в своих книгах о «Христианской науке» представляет апостола Павла образцом удивительного красноречия, и, приводя одно место из книги пророка Амоса (Ам 6:1–6), говорит, что в том месте Амос превзошел все, что есть удивительного у языческих ораторов. А по поводу ссылки на апостола Павла, Фенелон выставляет коренное свое понятие в рассуждении о красноречии, по которому истинное красноречие отнюдь не состоит в внешнем блеске слова, а состоит в силе, делающей речь способной убедить других в истине и возбудить любовь в сердцах людей. Такому понятию о красноречии не противоречит апостольская простота слова. И слово, отличающееся апостольской простотой, способно наставлять и убеждать людей и трогать их, – и следовательно может быть вполне красноречивым, как это мы видим в действительности. Простота стиля не только не противоречит истинному красноречию, но, можно сказать, составляет одно из лучших его качеств. Возьмите образцовые произведения древних греков, – Гомера, Платона, Ксенофонта и других: они отличаются античной простотой, которую очень ценят люди, понимающие сущность красноречия. Но Священное Писание и превосходит их, бесконечно превосходит наивностью, живостью, величием. Никогда Гомер не приблизится к возвышенности Моисея, видной в его песнях, в особенности в последней, которую все дети израильтян должны были учить наизусть. Никогда ни одна ода, латинская или греческая, не может сравниться по возвышенности с псалмами. Никогда Гомер и никакой другой поэт не могут равняться с Исаией, изображающим величие Божие, в очах которого все царства не что иное, как крупинки пыли, и вселенная – шатер, который ставят ныне и снимают на другой день... Если от книг Ветхого Завета обратиться к книгам Нового Завета, – увидите то же самое. Обратите внимание на речи Господа Иисуса Христа: в них Он и прост и вместе возвышен. Трудно, даже прямо невозможно указать какого-либо проповедника, который бы в своих речах, изготовленных с всевозможной тщательностью, мог

говорить так просто и возвышенно и так красноречиво, как Господь Иисус Христос. И у апостолов все благородно, живо и трогательно.

Обращая внимание проповедников на Священное Писание, как на образец самого высшего и совершенного красноречия, Фенелон желает и требует, чтобы они не только подражали библейским писателям в способе изложения, но чтобы, проникшись духом Писания, изъясняли начала и связь учений, изложенных в Писании, чтобы все беседы их служили к уяснению Писания и к возбуждению внимания к нему. Он с большим одобрением относится к древнему обычаю, по которому отцы-проповедники изъясняли с церковной кафедры книги Священного Писания, по порядку стихов текста. Какой авторитет имел бы проповедник, если бы он ничего не говорил от собственного измышления, а следовал мыслям и словам Божиим, и их изъяснял пред народом! И какая польза была бы для слушателей, если бы проповедник приучил их питать себя этим священным хлебом! Гораздо легче изображать и бичевать нестроения, замечаемые в мире, чем основательно изъяснять существенное содержание христианской веры. Для первого достаточно легкого знакомства с миром; а для второго нужно серьезное и глубокое изучение Священного Писания. Большая часть проповедей, ныне являющихся, представляют из себя умствования философов. В них не цитуют Писания, разве мимоходом, для приличия и украшения. И в проповеди слышится тогда не слово Божие, а слово и измышление человеческое.

После таких рассуждений о Священном Писании, как источнике и образце церковного красноречия, Фенелон рисует *идеал проповедника*. В проповеднике он желал бы видеть человека, искушенного и обогащенного опытом, долгое время приготавливавшегося к своему служению, долгое время изучавшего Писание и размышлявшего о предметах веры. Он должен быть облечен священным саном и подавать собой пример доброй христианской жизни. К тому же он должен обладать даром слова; так что в пастыри-проповедники нельзя избирать человека, не имеющего дара слова. Когда он является

на кафедре, он должен говорить с нежностью, как отец с своими детьми, а не как декламатор, произносящий напыщенные речи. Фенелону кажется делом совершенно не нормальным, когда к служению церковного слова допускаются люди молодые, без опыта, без знаний, без доброго примера. Могут ли они выполнять, как следует, свое служение, и могут ли производить доброе впечатление на слушателей и доставлять им потребную им духовную пищу? Лучше меньше проповедей, но только хороших.

Говоря о *знаниях*, необходимых для проповедника, Фенелон сосредоточивает внимание на *религиозных предметах*. Он, например, не считает необходимым для проповедника изучение поэзии и красноречия греческого и латинского, хотя из этого изучения можно извлекать пользу для понимания Священного Писания и для изложения учения веры, как это показывает св. Василий Великий в слове *«К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями»*, и как это можно видеть из примера древних отцов Церкви, знакомых с светской ученостью и литературой, и обращавших свое знание на служение религии. Собственно Священное Писание – тот предмет, который с возможной тщательностью должен изучить и с полной основательностью знать проповедник. Здесь он найдет все, что нужно ему для успеха в его деле. Зная этот предмет, он не будет иметь нужды где-либо в другом месте искать того, чем можно образовать вкус к самому красноречию. По словам блаж. Августина, «чем беднее видит себя человек в отношении к собственным дарованиям, тем нужнее ему обогащаться знанием слова Божия, дабы то, что он говорит своими словами слабо, подкреплять силой Писания».¹⁰⁷ Далее, нужно изучать писания отцов, хранителей предания церковного, научающих нас истинному способу толкования Писания. Это были умы возвышенные, великие души, полные святых чувств, богатые духовным опытом, отличавшиеся чистыми нравами, приобретшие великий авторитет и обладавшие даром слова, легким и сильным. После Свящ. Писания это – самые чистые источники красноречия.

В частности *проповеднической техники* не входит Фенелон, а только делает несколько беглых замечаний об этом предмете, и эти замечания являются у него случайными, не связанными между собой. Его спрашивают, например, что он думает о выборе текста для проповеди. Он замечает по этому поводу, что выставление текста во главе или в начале проповеди произошло от того, что древние пастыри-проповедники никогда не говорили от своего чрева, а всегда изъясняли в проповеди слова Писания. Первоначально изъясняли священную книгу или отдел ее по порядку текста. А потом незаметно явился и утвердился обычай не следовать всем словам прочитанного отдела, а брать из него одно место, которое и называли текстом проповеди. Если проповедники ныне не дают точного изъяснения всех частей Евангелия или евангельского зачала, то по крайней мере пусть выбирают слова, содержащие наиболее важные истины и имевшие наиболее отношения к нуждам народа. Взятые в заглавный текст проповеди слова нужно хорошо изъяснить, и чтобы дать понять силу слова, часто нужным оказывается изъяснить слова предшествующие избранному тексту, и следующие за ним. Но в тонкости отнюдь не следует пускаться.

Далее, Фенелон желает, чтобы в изъяснении Священного Писания проповедники держались *буквального*, а не *аллегорического* смысла. Он знает, что древние отцы, в особенности александрийские, любили аллегорический метод толкования Писания, и признает, что первоначально благочестие внушало эти аллегорические толкования, и что в них много встречается умного, приятного и назидательного. Но отцы, пользуясь аллегорией, удовлетворяли вкусу своего времени и своего народа, и вместе с тем следовали влечению своего собственного духа; при этом они всегда обращались к буквальному смыслу, когда нужно было показать основания христианского учения. Кроме того, в то время народ хорошо знал то, что дает буква Писания, и отцы, имея пред собой слушателей, знающих букву Писания, естественно должны были входить в духовные, аллегорические толкования для их назидания. Ныне народ несравненно менее наставлен в

Писании, чем в древнее время, и потому с ним нужно начинать буквальным толкованием Писания: нужно сначала давать хлеб, а потом уже искать приправы.

Спрашивали еще Фенелона, как писать панегирики. Иные проповедники, составляя похвалу святому и изображая его характер, все деяния его сводят к одному пункту. Такая манера, по суждению Фенелона, служит к тому, чтобы показать изобретательность и утонченность оратора, и есть манера ложная. Это значить делать насилие материи, когда все разнообразие ее хотят сводить к одному пункту. В жизни человека всегда есть значительное число действий, которые происходят от различных начал и показывают различные качества. Это утонченность схоластическая, показывающая малое знакомство оратора с природой человека – стараться все возводить к одной причине. Лучшее средство рисовать портрет – изображать человека, так сказать, во весь рост, ставить его пред глазами слушателей говорящим и действующим; нужно рассказывать о всех его похвальных действиях. Это дает крепость и силу похвале; это назидает и трогает. А то часто слушатели уходят из церкви, не зная жизни святого, о котором им говорили целый час: им представляют много размышлений, с указанием на небольшое число отрывочных фактов, выставленных без связи. Пусть панегирик представляет из себя повествование о жизни святого, но повествование не простое и сухое, а живое и полное движения, где бы каждое слово выясняло высокое достоинство святого, и вместе с тем давало назидание для слушателей. К этому можно присоединять приличные нравственные размышления. Таким образом, жизнь святого будет лучше известна народу, а народ больше может получить назидания.

Свои разговоры о красноречии Фенелон заключает словами блаженного Иеронима, выражающими сущность всех наставлений его: «Когда ты учишь в церкви, возбуждай не крик одобрения, но плач в народ. Слезы слушателей – вот твоя похвала. Речь пресвитера должна быть основана на Священном Писании. Я не хочу, чтобы ты был декламатор, кривун и болтун

без толку, но сведущий в тайнах и наученный таинствам Бога твоего».¹⁰⁸

Сочинение Фенелона, нами разобранные, не отличается полнотой и обстоятельностью исследования гомилетических законов. Правда, оно обнаруживает в автора хорошее знакомство с древними риториками и ораторами, греческими и латинскими. На них основывается он в своих суждениях, и их авторитетом подтверждает свои определения законов красноречия. Но при этом он является больше ритором, чем гомилетом, и мало у него выставлены на вид те особенности, какими проповедь отличается от красноречия светского, и он даже как будто не чувствует и не усматривает оригинального характера церковного красноречия. Знакомый с риториками и руководствующийся их указаниями, он не цитует ни одного гомилетического руководственного сочинения, за исключением «Христианской веры» блаж. Августина; так что обширная гомилетическая литература для него как будто не существовала. Внимание к сочинению Фенелона возбуждено было в ученой литературе не столько внутренним достоинством его, сколько известностью автора «Приключений Телемака», симпатичной личностью его и необычной в новое время диалогической формой изложения риторических правил, уясняющих законы истинного красноречия.

Но не преувеличивая достоинств риторического сочинения Фенелона, мы отнюдь не хотим отрицать его значения, и в истории гомилетики должны быть отмечены некоторые руководственные указания, полезные для проповеднической практики.

Заслуживает внимания основная мысль, которую Фенелон развивает и защищает в своих «Разговорах о красноречии». От проповеди, как вида публичных ораторских речей, он ожидает и требует красноречия. Но в понятии о красноречии центр тяжести он ставит не во внешнем блеске, не в искусственности слова и изяществе изложения, но во внутренней силе духа оратора, честного и убежденного в истине, и желающий своим словом привести людей к доброй цели. Внешняя художественность слова, по суждению Фенелона, которого нельзя не признать

справедливым, отнюдь не составляет главного и существенного в ораторстве, а есть нечто придаточное и второстепенное. Проповедник, как и оратор вообще, говорит не для того, чтобы ласкать слух слушателей, а для какой-либо другой важной цели, и художественное слово может быть только средством для этой цели. Не на этом средстве проповедник должен сосредоточивать свое внимание, не за ним должен гоняться, а всего себя посвятить тому святому служению, к которому он призывается, и в частности той высокой идее, которую он, в тот или другой раз, старается передать умам и сердцам своих слушателей. Пусть слово его течет из глубины его духа, естественное, не прикрашенное: оно будет сильно и действительно по тому одушевлению, от какого происходит и каким согревается, и будет вполне красноречиво, хотя бы отличалось простотой изложения, – будет более красноречиво, чем пышные, искусственные речи, которые при красивой оболочке не имеют внутренней силы и не свидетельствуют о проникновении оратора предметом слова. Для доказательства своего основного положения, Фенелон не раз ссылается на классических ораторов древности, и на них, на их произведениях показывает, какое преимущество внутренняя сила убежденного духа имеет пред внешним блеском слова. Ставит он в сравнение Демосфена с Исократом. Исократ заботился о выглаживании периодов, о гармонии слов, о внешней полировке мыслей, и с этой внешней стороны он превосходит Демосфена. Но кто же, понимающий сущность красноречия, предпочтет его Демосфену? Речи Исократа, холодные, цветистые, искусственно отделанные, совершенно не производили такого впечатления, как речи Демосфена, преданные интересам своего отечества, горячие, полные благородных чувств и убеждений. В речах Демосфена говорит сама природа, и в них, если есть искусство, то искусство так совершенное, что его не видно слушателю. Слушатель не услаждается стройными периодами речи Демосфена, а весь погружается в тот предмет, какой раскрывает пред ним оратор. Оратор, подобно Исократу, более и первее всего заботящийся об украшении своей речи, по замечанию Лонгина, автора

трактата «О высоком», впадает в недостаток школьника.¹⁰⁹ Школьнику лишь бы составить речь, а что будет следствием ее, – это мало его занимает, тогда как истинный оратор главным образом преследует практическую цель, а внешние украшения речи его мало занимают. Речь ораторская, всецело направленная к достижению важной практической цели, – истинное золото; а речь разукрашенная, полная внешнего блеска, но не имеющая внутренней силы, – мишура, не имеющая высокой цены.

Теория Фенелона служит отражением блестящего состояния французской проповеди. Когда выступали на кафедру высокие таланты, в роде Бурдалу или Массильона, – их слово, полное одушевления и огня, глубоко действовало на слушателей, и у них с этой внутренней силой слова соединялось и внешнее совершенство слова, которое не искусственным образом прививалось в речи, а следовало за мыслью, по выражению Августина, как неотлучная раба, не будучи нисколько звана к ней.¹¹⁰ Но у великих ораторов всегда являются толпы подражателей. Не имея их силы и таланта, они не могут сравниться с ними, но в стремлении к той славе, какая достается на долю подлинных ораторов, они усвоят их внешние приемы, и искусственным, разукрашенным словом стараются заменить или прикрыть недостаток внутренней силы духа и горячего одушевления, без которого не может быть истинного ораторства. Вот против таких ораторов и направлено сочинение Фенелона, которое хочет дать понять им, что не тем они должны действовать на слушателей и могут приобрести славу, чем хотят, и бичуя фальшивых поверхностных ораторов, оно всем, призываемым к служению публичного слова, указывает те средства и силы, от каких зависит истинный успех ораторства.

Другая мысль, стоящая внимания проповедников, которую с настойчивостью внушает всем Фенелон, – та, что проповедь церковная должна стоять в ближайшей и непосредственной связи с словом Божиим или Священным Писанием. От себя, от своего ума ничего не должен выносить проповедник, служитель и толкователь слова Божия, и учение, им предлагаемое, должно

быть подкрепляемо высшим божественным авторитетом. Что на кафедре церковной является порождением мысли человеческой, опирающейся не на веру, а на умозаключения, то здесь чужеродное растение, и порождение мысли человеческой, хотя бы и сильной, христианами, ищущими небесного учения, не может быть выслушиваемо и принимаемо с таким доверием и благоговением, с каким они внимают слову от Бога, запечатленному вышечеловеческим авторитетом. Между тем многие проповедники, как во время Фенелона, хотели, так и ныне хотят быть умными сами от себя, а не от учения Христова, и на кафедре больше говорят от разума, чем от слова Божия, думая тем больше понравиться слушателям и лучше подействовать на них. Знакомить христиан с словом Божиим, раскрывать пред ними сокровища веры и знания, содержащееся в священной книге книг, и по ней учить урокам святой добродетельной жизни – первый неотложный долг проповедника. Эту мысль свою Фенелон подтверждает ссылкой на древних отцов-проповедников, которые с всевозможным усердием знакомили своих слушателей с Священным Писанием, толкуя и объясняя с церковной кафедры целые книги Священного Писания как Ветхого, так и Нового завета, по порядку стихов текста, и которые своей проповеднической практикой дают нам достойный пример для подражания.

7. Теория красноречия Шотта

(Die Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt von D. Heinrich August Schott, Professor der Theologie zu Iena)

Гомилетика в настоящем столетии первое возбуждательное начало к своему развитию и более твердому научному построению получила от человека высокого научного авторитета, не имеющего к ней прямого непосредственного отношения и никогда не занимавшегося ей, именно философа Канта, и именем его может начинаться история этой науки истекающего столетия. Он не подвергал нарочитому обсуждению законов красноречия, ни светского, ни духовного, но, можно сказать, мимоходом высказал свое резкое отрицательное суждение о значении красноречия, не признавая за ним разумных оснований или твердого права на его существование в человеческом обществе. Такой взгляд он высказал в своей «Критике силы суждения» (Kritik der Urtheilskraft). Говоря о разделении изящных искусств (§51), он на первом месте ставит словесные (redenden) искусства, и здесь, сопоставляя красноречие с поэзией, называет его «искусством вести дело рассудка, как свободную игру фантазии... Оратор берет на себя серьезное дело, а ведет его так, как будто это простая игра идеями, для того, чтобы занять слушателей... Оратор хотя дает нечто, чего не обещает, именно забавляющую игру силы воображения, но он в то же время не исполняет надлежащим образом и того, что обещает, и что между тем должно быть его главным делом, – именно целесообразно занимать рассудок».¹¹¹ В другом месте (§ 53. Сравнение эстетического достоинства изящных искусств) он прямее и решительнее высказывает свое неблагоприятное суждение о красноречии и его достоинстве. «Красноречие (говорит он), если под ним разуметь искусство убеждать, т. е. обольщать красивой внешностью (как ars oratoria), а не простое благоречие, есть диалектика, которая от поэзии берет столько,

сколько нужно для того, чтобы, до обсуждения дела, склонить людей в пользу оратора и отнять у них свободу; этого нельзя советовать ни для судебной, ни для церковной кафедры. Когда идет дело о гражданских законах, о праве частных лиц, о научении и склонении людей к правильному познанию и надлежащему выполнению своих обязанностей, тогда, при достоинстве такого важного дела, не должно быть и следа роскоши остроумия и силы воображения, – тем более искусства обольщать и склонять других в чью-либо сторону. Правда, оно иногда может быть употребляемо для законных и похвальных целей, но и тогда должно быть возбраняемо, потому что при этом субъективно извращаются правила и убеждения, хотя бы дело объективно было и законосообразно... Простое ясное понимание этих родов человеческих дел, соединенное с живым представлением в примерах и без нарушения правил благозвучия языка или приличия выражения, в силу идей разума само по себе уже может производить достаточное влияние на человеческие души, чтобы при этом еще нужно было приводить в дело машины убеждения, которые не могут совершенно уничтожить тайного подозрения против искусственного ухищрения; так как они могут быть употребляемы и для приукрашивания или сокрытия порока и заблуждения». Такую оценку красноречия Кант сопровождает примечанием, в котором выражает свои личные впечатления, какие на него производило красноречие ораторское. «Я должен сознаться (говорит он в этом примечании), что прекрасное стихотворение мне всегда доставляло чистое удовольствие, тогда как чтение самой лучшей речи какого-нибудь римского народного оратора, или нынешнего парламентского или церковного оратора, всякий раз у меня смешивалось с неприятным чувством неудовольствия на коварное искусство, которое в важных вещах умеет двигать людьми, как машинами, приводя их к такому суждению, которое, при спокойном размышлении, потеряло бы у них всякий вес... Красноречие (*ars oratoria*), как искусство пользоваться слабостями людей для своих целей, не достойно никакого уважения. Оно и поднялось до высшей степени, как в Афинах, так и в Риме, только тогда,

когда государство склонялось к упадку, и когда погасло истинное патриотическое настроение».¹¹²

В основании суждения Канта о значении красноречия лежит узкий, односторонний, неправильный взгляд на это искусство, опустивший из виду существенные требования по отношению к задаче красноречия, предъявленные и развиваемые лучшими риториками, и выполняемые ораторами, достойными этого почтенного имени. В красноречии Кант видел один внешний блеск, и существенным признаком его ставил красивую внешнюю форму изложения и представления дела, – умение посредством красного слова играть на струнах души, совершенно не принимая в расчет других более важных принадлежностей истинного красноречия, – достоинства содержания и святости цели, к которой направляется слово оратора, на чем более, чем на внешней красивой оболочке, настаивали истинные ценители ораторского искусства. Но авторитет философа, высказывавшего неблагоприятное суждение о значении красноречия, и готового отрицать разумность его существования, придавал ему вес и значение. Благодаря его влиянию, многие, живущие чужим умом, каких всегда много в массе читающей образованной публики, не без удовольствия выслушивали нападки на отрасль человеческой деятельности, означаемую именем ораторства, особенно когда сами не чувствовали в себе присутствия дара божественного слова, способного действовать на других, и с своей стороны делали грубые нападки на благородное искусство ораторства и выражали незаслуженное пренебрежение к нему, не обнаруживая в своих нападках серьезного обсуждения предмета, подвергавшегося их пренебрежительным отзывам.

К такому положению вещей не могли относиться равнодушно люди серьезной мысли, не довольствующиеся поверхностным взглядом на научные предметы. В особенности оно должно было вызвать на более обстоятельное и более глубокое обсуждение вопроса о значении красноречия и условий его существования тех людей, которые своей специальной профессией имели изучение законов красноречия, духовного ли то, или светского, и изложение правил риторики или гомилетики.

И мы видим, что такое обсуждение не замедлило последовать скоро после появления и распространения пренебрежительных кантовских взглядов на красноречие. Защитниками красноречия явились люди, которые не отвергали вклад кантонской философии, а на основании этих самых начал старались доказать психологическое право красноречия на свое существование в обществах человеческих, и существенно необходимое и важное значение ораторства, как одного из видов высшей душевной деятельности человека. Из первых десятилетий настоящего века мы имели две замечательные теории красноречия, отличающиеся глубиной и серьезностью воззрения, которые прямо направлены против отрицательных суждений о значении и достоинстве этого искусства, опиравшихся на авторитет Канта. Одна из этих теорий принадлежит Генриху Августу Шотту, профессору богословия в Иене, другая – Францу Теремину, придворному проповеднику и профессору богословия в Берлине. Эти профессора богословия излагают теории красноречия и входят в обсуждение законов этого искусства потому, что они признают единство коренных законов красноречия, равно обязательных как для светского, так и для духовного оратора, и в своем изложении они стараются применять эти законы к тому специальному виду красноречия, который имеет ближайшее отношение к отрасли религиозных богословских знаний. Потому их теории больше принадлежат истории гомилетики, чем риторики.

Изложим сначала содержание теории Шотта.

В виду отрицательного отношения Канта к красноречию, Шотт главной задачей поставил для себя отыскать и указать для него психологическое основание. Для решения в уяснении этой задачи он обратил внимание на духовную природу человека и здесь искал пункта, который бы изъяснял и оправдывал существование и действие красноречия. Между обнаружениями духовной жизнедеятельности человека нет ли силы, которая требует, в ряду словесных произведений, именно такого рода, каким служит красноречие? И было ли бы дано полное удовлетворение запросам человеческой души, если бы не было красноречия, или если бы мы изгнали его из

человеческого общества, признав явление его незакономерным и излишним? Такая сила есть, и в виду такой силы не только может быть признано законным существование красноречия, но оно служит необходимым проявлением духовной жизнедеятельности человека, служа средством для удовлетворения одной из самых существенных потребностей его. Риторика и гомилетика должны раскрыть эту психологическую потребность или силу, вызывающую существование красноречия, и это делает Шотт, научным образом, на основании психологических данных, доказывая, что красноречие не пустая, праздная игра слова, не искусство обольщения, не заслуживающее похвалы, а дело и искусство весьма серьезное и важное, предполагаемое и требуемое неистребимыми потребностями нашей природы. Оно имеет такое же законное основание и право на существование, как проза и поэзия, и служит не видом прозы, как обыкновенно полагают, а особым, самостоятельным родом словесных произведений, параллельным прозе и поэзии.

Сочинение Шотта, посвященное раскрытию и уяснению его теории, по своему составу, сложное произведение. Оно ни риторика, ни гомилетика, взятые в их отдельности, а риторика и гомилетика вместе, объединённые общим именем теории красноречия. В нем разъясняются и обсуждаются общие основные законы красноречия как особого рода словесных произведений, параллельного прозе и поэзии. Раскрытие этих законов – предмет риторики. Вводя в свою систему нравственные и психологические начала для объяснения законов красноречия, он хочет придать высший научный интерес этой науке, которая, в руках поверхностных систематиков, весьма часто является наукой беспринципной, сухой и скудной. Но он не останавливается на раскрытии общих законов красноречия, взятого во всей целостности. У профессора богословия в виду специальная цель, состоящая в уяснении собственно церковного красноречия или проповедничества. Общие основные законы красноречия имеют обязательное значение и для проповедника; так как проповедь есть один из видов красноречия, долженствующий выдерживать отличительные

черты своего рода, известного под названием красноречия. Но у нее есть свои видовые отличия, зависящие от особой цели и особого содержания ее, и слова проповедников во многом отличаются от речей Демосфена и Цицерона. Отсюда другая задача теории красноречия Шотта – уяснение особенностей церковного красноречия и определение специальных законов его. Это и выразил Шотт в заглавии своей системы, указав в этом заглавии на то, что его теория красноречия излагается с особым применением к духовному красноречию.

Шотт несколько лет трудился над развитием и обработкой своей системы, излагающей теорию красноречия, и она представляет из себя многотомное творение. Первоначально он излагал свою теорию с университетской кафедры в академических чтениях, а в 1807 году, в пособие своим слушателям издал краткий учебник под заглавием «Kurzer Entwurt einer Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf Kanzeberedsamkeit, zum Gehrauch fur Uorlesungen» (Краткое начертание теории красноречия, с особым применением к церковному красноречию, для употребления при чтениях). Одобрительные отзывы, какими встречен был этот учебник в ученой литературе, утвердили в нем намерение, являвшееся у него и прежде, – подробно в большом сочинении развить ту теорию, которая в учебнике представлена в кратких чертах. Для приведения этого намерения в исполнение потребовалось несколько лет, в течение которых его воззрения на предмет, при постоянном устном изложении риторики и гомиластики, вследствие собственного размышления и указаний со стороны, расширялись, восполнялись, получали большую ясность и определенность, и при этом подвергались некоторым видоизменениям.

Полное систематическое изложение теории красноречия у Шотта разделяется на три части, которые являлись в свет не скоро, одна после другой. Первую часть он озаглавил: «Философское и религиозное основание риторики и Гомиластики»; она вышла в печати в 1815 году. Вторая часть издана через девять лет после явления первой части, – в 1824 году: она заключает в себе теорию ораторского изобретения, с

особенным применением к духовным речам. Третья часть, в двух книгах, излагает 1) теорию ораторского расположения, 2) теорию ораторского изложения (стиля) и 3) теорию ораторского произношения. И в этой третьей части теория излагается применительно в духовным речам. Теория ораторского расположения первым изданием вышла в 1827 году, а последняя книга, заключающая в себе теорию ораторского изложения и произношения, – в 1828 году.

Главный интерес, какой представляет теория красноречия Шотта, – в тех основоположениях, на каких он построивает свою систему, и какими старается выяснить сущность, значение и законы истинного красноречия. Эти основоположения раскрыты в первой части его системы, носящей заглавие «Философское и религиозное основание риторики и гомилетики», которая по своей постановке в то время явилась совершенной новостью в нашей науке. В этом пункте Шотт является вполне оригинальным, и его теория, изложенная в основной части его системы, заслуживает особенного внимания в истории гомилетики. Шотт, можно сказать, дал первый почин и возбуждение к тому, чтобы не смотреть на риторику и гомилетику, как на простой свод практических правил, а стараться дать им настоящую научную форму, подыскать и установить твердые начала, из которых бы могли вытекать и на которых бы должны опираться все частные правила, составлявшие содержание риторики и гомилетики. После появления теории красноречия Шотта, основная часть, излагающая общие воззрения, предваряющая частные отделы науки, сделалась необходимой принадлежностью всех, более или менее замечательных, опытов изложения гомилетики, и без нее система этой науки считается неполной и нетвердой, хотя позднейшие представители гомилетической науки кладут в основание своих систем не те начала, каких держится и какие развивает Шотт. Свою вводную часть в теории красноречия Шотт назвал философией риторики,¹¹³ и такое название вполне оправдывается характером и содержанием ее.

Самое философствование Шотта, нашедшее выражение в первой части его системы, отличается широтой захвата и

глубокомыслием. Для решения задачи о происхождении сущности, достоинстве и законах красноречия, Шотт исходной точкой своих рассуждений ставит закон мировой гармонии, и из него выводит и ему подчиняет то явление в человеческом мире, которое известно под именем красноречия. В мировой системе выражением этого закона служит закон тяготения, который держит в согласном и неизменном взаимодействии бесчисленные мировые светила и планеты. В душе человеческой отражением и проявлением этого закона служит стремление человека к гармонии или единению его с самим собой и внешним миром. Оно коренится в глубине души нашей, и от закона общей мировой гармонии отличается тем, что в мире неорганическом он выполняется с необходимостью, как непреложное веление Творца, а в мире человеческом в его выполнении участвует свобода наша, и потому здесь возможны уклонения от него и нарушения его. Другое основное понятие, которое служит у Шотта к определению законов красноречия, указывает на цель, к которой влечется человек в силу коренного стремления своей природы, и которая всегда должна направлять деятельность оратора. Этой целью служит высочайшее благо. Стремясь к этому благу всем существом своим, человек силой своей природы побуждается к тому, чтобы и других сделать участниками в достижении этого блага, чтобы и другим указать путь к нему, представляющийся ему наиболее верным и благонадежным. Красноречие является средством, каким пользуется человек – оратор, чтобы привести других к гармонии с собой, подействовать на их волю и побудить их стремиться к тому благу, какое носится пред его взором, и какое он желал бы сделать общим достоянием, видимым в действительности.

Слишком глубокий фундамент полагает Шотт для своего научного здания, названного им теорией красноречия. Нужны были многие посредствующие звенья, чтобы довести до конца это здание, так глубоко заложенное. Чувствуется натяжка или усиленное напряжение мысли, чтобы от такого отдаленного начала, из какого выходит Шотт, дойти до определения сущности предмета его исследований. При этом вводятся в

дело лишние элементы, усложняющие исследование. И если теория в целом выигрывает в глубине, то, с другой стороны, она от этого теряет в ясности представления и легкости построения. Шотт старается так определить сущность красноречия, чтобы из этого определения сами собой вытекали законы истинного красноречия, уяснялось надлежащее его направление, и чтобы устранялись им те ложные проявления искусства красноречия, которые подавали повод к унижительным и отрицательным воззрениям на него. Стремление весьма похвальное, и оно для внимательно изучающего теорию Шотта не остается без результата. Но для того, чтобы оно увенчалось полным успехом, нужно было больше ясности в основных положениях, на которых опирается система. Взяты в основу системы два понятия, указывающие на источник красноречия и его цель, слишком отдаленные и общие (стремление человека к гармонии и высочайшее благо), и если эти понятия указаны верно, как руководительные начала, то нельзя сказать, чтобы они раскрыты были с совершенной ясностью. Читатель своей мыслью не может вполне рассеять ту туманность, какой облечена теория Шотта в основных своих началах.

Для уяснения дела и для лучшего ознакомления с оригинальной теорией Шотта, представим более подробно ход мыслей Шотта, держась той нити, какой он сам следует, при развитии своей теории.

Он начинает свои исследования рассуждением о языке вообще, и считаем это необходимым потому, что языком, как неперменным орудием, пользуется оратор для достижения своей цели, и потому еще, что самое красноречие непосредственно развивается из языковой способности человека.

Язык есть существенная принадлежность духовной природы человека: основание его лежит во внутренних глубинах человеческого духа, в том таинственном, невидимом нами корне жизни, из которого вырастают разные отрасли разумной жизнедеятельности человека. Язык служит печатью высшего достоинства человека, которым он отличается от всех живых существ. Им он, по свободному произволению, износит во вне и

выражает находящееся внутри его. Внешним облачением языка служит звук. Но звуки, слышимые из уст человека, двоякого рода: одни звуки служат выражением ощущения; это немые звуки, не имеющие членораздельности, не управляемые рассуждением и волей человека и являющиеся, можно сказать, по слепому побуждению природы. Звуками этого рода выражают свои ощущения не люди только, но и животные, и эти невольные обнаружения внутренних ощущений не входят в область того, что мы означаем языком человеческим. Язык есть выражение человеческих представлений (а не ощущений) членораздельными звуками, имеющими значение. Человек, как разумно свободное существо, пользуется этими членораздельными, значащими звуками, не подчиняясь необходимости, а следуя нарочитому намерению выразить свое внутреннее. Говорящий с ясным сознанием выражает свои представления с тем, чтобы они приняты и поняты были другими существами его рода. Значащие звуки, слышимые в языке, мы называем словами, и потому язык собственно есть выражение наших представлений в словах.

Что побуждает и заставляет человека выражать свои представления в языке? Этому вопросу Шотт придает особенное значение, потому что из разъяснения существа языка лучше всего можно изъяснить происхождение прозы, поэзии и красноречия.

Коренное стремление нашего существа, высочайшее начало, управляющее нашей жизнью и деятельностью, как мы показывали выше, – стремление в совершенной гармонии, к совершенному единению человека с самим собой и миром. Хотя этой прекрасной гармонии мы не находим в человеческой жизни во всем ее объеме, но влияние стремления к ней мы видим в человеческой жизни, и направлении человеческой совокупной силы. Не говорите, что человек необразованный, преданный чувственности, нравственно испорченный не имеет никакого предчувствия этой гармонии. Святая идея, если не сознается ясно и определенно такими людьми, но живет в них, хотя покрытая туманом: она дает себя знать чувством удовольствия при удовлетворении желаний человека, и чувством спокойствия

и самодовольства при сознании согласия наших склонностей и поступков с законами права и обязанности. Стремление к единству или гармонии составляет средоточие, около которого вращается вся наша внутренняя духовная жизнь, хотя она уклоняется часто от своего прямого пути. Это начало человеческой жизни есть отражение вечного закона, видимого во всей вселенной, где бесконечное разнообразие стремится к совершенной (абсолютной) гармонии. Действие этого закона видно в тех неизменных путях, какими движутся небесные неизмеримые тела, образуя собой связную мировую систему, – в постоянном размеренном ходе всех явлений и перемен в видимой природе, который при всем различии своем, следуют одно за другими в порядке постепенности. Человек не может не подчиняться вечным законам, управляющим вселенной, хотя сознание основного стремления может затемняться в нем, и хотя от его воли зависит принимать те или другие решения, те или другие средства для исполнения его. Человек, развиваясь, тогда приближается к этой совершенной гармонии, «когда всей душой обращается от мира к Богу, и от земного и преходящего направляет свою волю к тому высочайшему вечному Существу, которым держится и приводится к священному порядку все бесконечное разнообразие вещей. Это доставляет ему религия, – истинная вера в Бога, чистая, сердечная и живая, объемлющая все существо человека и проявляющаяся в делах, или, по выражению Писания, в любви. Все, что человек предпринимает и совершает для того, чтобы быть в гармонии с самим собой и с миром, настолько может приближать его к этой святой цели, насколько это исходит от веры и совершается с верой. Что совершается без религии, т. е. что выходит из чувства, противоположного религиозному образу мыслей, то обольщает его пустыми надеждами, суетной обманчивой тенью спокойствия и мира, и ставит его во вражду с самим собой; так как человек в одном Боге может находить истинную жизнь и успокоение».

Из этого высочайшего начала, господствующего во вселенной, из этого основного стремления человеческой души к гармонии или совершенному единству, и выводит Шотт и самое

существование языка. Человек хочет, влекомый этим стремлением, чтобы его представления были понятны и восприняты другими существами его рода, и язык, выражающий эти представления, является или служит орудием, посредством которого внутренняя жизнь говорящего индивидуума связывается с внутренней жизнью других существ его рода. При пособии его достигается в известной степени единство между нашими и чужими представлениями, чувствами и стремлениями, и чем больше это выражение представлений содействует единению людей, тем более оно доставляет удовлетворения желаний говорящего, тем более он чувствует внутренней гармонии или согласия с самим собой.

Эти рассуждения Шотт ведет к тому, чтобы показать происхождение различных видов словесных или литературных произведений и в частности красноречия. В языке вообще выражается или выносятся наружу внутреннее человека, стремящегося к гармонии или в единении с внешним миром, главным образом с существами подобного рода. Само собой понятно, что это выражение внутреннего содержания человека должно отвечать настроенности души человека и тем видоизменениям, какие замечаются в ее жизнедеятельности. В душе человека наука отмечает три видоизменения или три силы, которыми обнимается вся полнота ее проявлений: ум, сердце или чувство и волю. Эти три силы стоят в неразрывной связи между собой. Но в душевной жизнедеятельности, в каждом частном моменте, является преобладающей одна из этих сил, и этим обуславливается в каждый данный момент особая форма внутренней жизни и особое состояние души. Соответственно трем силам души, различается троякое состояние ее внутренней жизни: 1) состояние спокойного созерцания и мысли, 2) состояние живого чувствования и 3) состояние внутреннего стремления или желания. В языке, выражающем наше внутреннее содержание, этим трем различным состояниям нашей души или формам ее жизнедеятельности отвечают три различные рода речи, которые с необходимостью возникают из природы нашего духа. Эти роды: проза, поэзия и красноречие. В прозе выражается

состояние спокойного созерцания и мысли. Проза предполагает такое состояние говорящего или пишущего, в котором преобладающей силой является сила познания, и она всецело имеет цель научение, – сообщение известных результатов собственного познания или передачу и усвоение того, что узнали и чему научили другие. Проза возникает из стремления человека к единению с ним других в сфере понимания вещей и мысли: здесь мы ищем или стараемся привести к гармонии деятельность нашей силы познания с деятельностью познавательной силы других. И когда мы не сами излагаем, а слышим или читаем изложенные в прозе представления и убеждения других, и потом по испытанию принимаем их за истину, тогда происходит единение между нами и другими; так как мы их познания и убеждения соединяем с своими собственными познаниями и убеждениями.

Из состояния души, в которой преобладает деятельность силы чувства, возникает другой род словесного выражения, – поэзия. Живое чувство не может замыкаться само в себе; оно с силой вырывается из взволнованной груди, стремится выявить себя, перейти к другим и чувства других привести в созвучие с собой. Здесь с сердечностью и теплотой чувства соединяется деятельность силы воображения; возбуждаемая сильным чувством сила воображения проявляет при этом большую энергию и свободу, каких незаметно в обыкновенном состоянии души. Язык поэзии есть язык силы воображения и чувства. Поэта одушевляет и движет стремление свои чувства и образы, наполняющие его душу, сообщить другим и чрез то войти в единение с ними.

Наконец, состоянию души, в котором является преобладающей деятельностью силы желания или воли, отвечает третий род словесного выражения, – собственно красноречие. Оно имеет в виду, выражая известное внутреннее стремление оратора, произвести влияние на волю других и склонить их к известным решениям и действиям. Задача здесь в том, чтобы достигнуть единения в стремлениях оратора с слушателями. А достижение этой цели возможно только тогда, когда есть гармония или единение в стремлениях самого оратора, т.е.

когда сам оратор вполне проникнут тем стремлением, какое хочет возбудить и утвердить в других. Сила желания имеет теснейшую связь с силой познания и силой чувства, и род речи, служащий силе желания, многое воспринимает из области прозы и поэзии, и, воспринимая оттуда элементы, преобразует их соответственно своей природе и своей цели. Но при всем родстве красноречия с прозой и поэзией, он остается оригинальным, самостоятельным, отличным от прозы и поэзии, родом речи, как и желание или воля является особой силой, отличной от познания и чувства, хотя деятельность этой силы соединяется с деятельностью других сил.

Утвердивши на психологических началах самостоятельное значение красноречия в ряду других родов словесного выражения, Шотт точнее и подробнее старается определить его характер, в отличие от прозы и поэзии. Главное отличие красноречия от других родов словесных произведений в том, что оно требует более сложной работы, чем какой довольствуются проза и поэзия. Большее количество душевных сил должно быть призвано в деятельности, большее напряжение духа требуется, когда словом хотят действовать на склонение воли к известным решениям, требующим для своего исполнения напряжения сил и, пожалуй, немало самопожертвования, чем когда имеют в виду простое научение или выражение чувства. Проза теоретическая говорит рассудку и уму, и в ней проявляет свое действие познающая и мыслящая сила, уясняющая понятия и утверждающая их. Если в ней иногда обращаются к силе воображения читателя или слушателя, для более наглядного представления общих понятий, то сила воображения играет здесь совершенно подчиненную роль, служебную по отношению к рассудку. В красноречии требуется деятельность ума и рассудка; потому что чем яснее представление предмета, о котором говорит оратор, чем тверже убеждение в том, что он отвечает нашим истинным стремлениям или нашему благу, тем скорее и решительнее можно подействовать на волю слушателей. Оратор должен давать своим слушателям или читателям ясное и определенное представление о предмете. Но ясного и определенного

представления о предмете здесь мало. Не только ясным должно быть представление предмета в речи оратора, но и живым; а для этого он должен призвать к деятельности и силу чувства. Он должен живо представить, что решение, им внушаемое, имеет великий интерес для них, что оно имеет непосредственную связь с лежащими в душе их коренными стремлениями ко благу, и этим представлением подействовать на их чувства. А для этого он сам должен обнимать предмет свой не умом только, но и чувством. Иначе, при холодном, прозаическом представлении предмета, он не достигнет своего триумфа. Само собой понятно, что при этом большую деятельность проявляет и сила воображения, чем в обыкновенной прозе. Решение, рекомендуемое оратором, переходит в дело или воспринимается волей слушателей, когда оратор не только возможно ясно, но вместе и возможно живо и сердечно покажет достоинство и необходимость известного действия, а также исполнимость и возможность его. Одушевление, им овладевшее, тогда перейдет к другим и рассеет в них все сомнения и препятствия к делу, и возжет в них огонь или энергию к предпринятию или совершению рекомендуемого дела или подвига. Ораторская речь таким образом, по определению Шотта, есть связное изложение представлений оратора в словах, всецело направленных к тому, чтобы чрез равномерное занятие рассудка и ума с одной стороны, силы воображения и чувства с другой подействовать на человеческую волю. Речь оратора обращается как к мыслящему, так и к чувствующему человеку. Сила воображения играет здесь посредствующую роль; она стоит как бы посредине между умом и чувством и пролагает дорогу оратору от одного к другому. Она превращает ясные воззрения и основательные убеждения в наглядные и живые. Она, в силу связи, существующей между воображением и чувством, возбуждает живейший интерес к предмету, к которому оратор стремится склонить волю других, наглядно представляя и живописуя этот предмет. Высшие силы познания, воображение, чувство в душе, открытой впечатлению речи оратора, приводятся в действие совокупно, в отношении соподчинения, направленные к одной

цели, равно как и в самом ораторе предполагается такое состояние души, в котором ясное воззрение и твердое убеждение соединяется с живой деятельностью воображения и с сердечностью и горячностью чувства. Красноречие таким образом стоит посредине между прозой и поэзией, и соединяет ясность, определенность, основательность первой с живой наглядностью, полнотой и силой поэзии в оригинальное целое, в особых границах, указываемых целью ораторского изложения.

Стоя на середине между прозой и поэзией, красноречие имеет много общего и с поэзией, и немало заимствует из ее области. Как поэтическое произведение проистекает из души, одушевленной и проникнутой чувством, так и речь оратора должна выходить из души, с одушевлением преданной своему предмету, и, подобно поэтическому произведению, должна выражать внутреннюю жизнь и внутреннее стремление оратора. Между тем и другим одушевлением есть родственная связь и взаимное взаимодействие, и сила воображения играет значительную роль как в состоянии живого чувства поэта, так и в состоянии внутреннего стремления оратора, чего не заметно в состоянии спокойного мышления. Но различие то между поэзией и красноречием, что поэт не имеет в виду и не преследует практической цели, а у оратора непременно есть и должна быть практическая цель. Поэзия выражает чувства, волнующие и одушевляющие душу поэта, и помыслы, творимые его воображением. Действие, ею производимое, – созвучие, единение в чувствах души читателя с душой поэта. Прекрасная форма в поэзии имеет существенное, первостепенное значение: в ней материя с формой так неразрывно соединяется, что трудно, иногда даже невозможно, решить, что больше интересует вас, – материя или форма. У оратора форма имеет второстепенное, служебное значение, а главное у него материя, цель склонить волю слушателя или читателя к определенным решениям или действиям, или к определенному образу мысли и деятельности. Но внешняя форма изложения, а при устной передаче речи, и произношения много способствует достижению цели, поставленной оратором. Оратор во внешней форме должен удовлетворять требованиям нравственным,

интеллектуальным и эстетическим: требованиям нравственным он удовлетворяет тогда, когда с особенной заботливостью избегает того, что оскорбляет чистое чувство приличия и нравственности, – интеллектуальным, когда соблюдает грамматическую правильность и чистоту с одной стороны, определенность, ясность и известную степень краткости (противоположную растянутости) с другой, эстетическим, когда удовлетворяет эстетическому чувству слушателей, т. е., когда воображению, чувству и утонченному вкусу слушателей доставляет то, что может питать и услаждать эти силы. Но все это у него только средство для цели. Стараясь интересовать формой своих слушателей, оратор хочет чрез это расположить их к принятию того, к чему он воодушевляет их своей речью. И личность говорящего в ораторской речи имеет больше значения, и потому в более выгодном свете должна заявлять себя, чем в поэзии. Оратор говорит свободным людям, которые самостоятельно испытывают и выбирают то, что им предлагается, и они тогда относятся с доверием к воззрениям и убеждениям оратора, когда он своей личностью внушает им симпатию и уважение. Для достижения цели, преследуемой оратором, не безразлично, верят ли слушатели в его способности и достоинства, – интересуются ли, и насколько интересуются его личностью, – в особенности, когда оратор становится лицом к лицу пред своими слушателями и входит в непосредственное соприкосновение с ними. И чем важнее дело или решение, к которому оратор склоняет слушателя, тем больше оратору нужно заботиться о том, чтобы слушатели с участием, симпатией и доверием относились к его личности. Оратор должен представлять себя слушателям достойным органом доброй и достойной вещи. Убеждение слушателей в его достоинстве расчистить, так сказать, путь к их душам тем представлениям и убеждениям, какие он считает нужным сообщить им.

Шотт рассматривает красноречие не с исторической, а с философской точки зрения. Он ставит себе задачей решить вопрос: чем должно быть красноречие по своей идее, и что оно должно оказывать и производить, если является верным своей

идее? Он хочет нарисовать идеал совершеннейшего оратора, к которому должны приближаться все, выступающие на поприще ораторства. Какое же высочайшее совершенство может быть мыслимо и указываемо для красноречия? Оратор человеческую волю располагает и направляет к известным решениям и действиям или к известному роду мысли и деятельности. Есть ли для человеческого духа высочайший пункт, к которому он должен стремиться? Есть ли нечто совершенно (абсолютное), в чем бы могли и должны соединяться все направления и стремления человеческого духа, все решения и действия, какие силой красноречия могут быть вызываемы, оживляемы, утверждаемы и приводимы в исполнение? Для решения этого вопроса Шотт ссылается на основное начало нашей внутренней духовной жизни, которое он представляет неопровержимым фактом нашего сознания. Этим началом служит то, что человек непрестанно и неутомимо стремится усовершенствовать свое состояние и все свое существо. Этот *primus movens* нашего стремления и действия вовлекает нас в неизбежную, нескончаемую борьбу с самими собой, поскольку чувственная природа противодействует высшей, нравственной природе, и с миром, который противопоставляет тысячекратные препятствия к улучшению и усовершенствованию нашего состояния. Высочайшее благо последняя грань наших стремлений. Оно было бы достигнуто, если бы мы в каком-либо периоде нашей жизни чувствовали совершенную свободу от давления внешнего мира и наслаждались мирным покоем, не возмущаемым ни скорбью, ни бурными порывами нашей чувственной природы, если бы мы могли достигнуть такого состояния, когда бы во всем своем свете и беспримесной чистоте раскрывалась пред нами истина, и когда бы воля наша оказывала полное, радостное, совершенное повиновение нравственному закону, и когда бы счастливый успех увенчивал все наши благороднейшие стремления. Это имеет значение по отношению к каждому частному индивидууму, и по отношению к человечеству вообще. Совершенное состояние человечества есть не что иное, как состояние совершеннейшей гармонии, когда человеческий мир в целом видит в своей среде

осуществленной идею свободы от всякого давления внешнего мира, идею истины, правды, нравственности. Отсюда понятно, в чем состоит идея красноречия, и каков должен быть идеал оратора. Красноречие – средство приводить людей к таким решениям и действиям, которые бы способствовали постоянному приближению человека и человеческого рода к искомому им совершенному состоянию. Но каков бы ни был успех в нашем познании истины и в нравственном усовершенствовании воли, наше внутреннее сознание с священной необходимостью нудит нас признать, что мы еще не можем успокоиться, что мы еще не дошли до цели, не достигли высочайшего блага. Все, что удастся нам в наших нравственных стремлениях, – это только приближает к высочайшей истине и искомому нравственному совершенству. Идея совершенного состояния человека, во имя которой действует оратор, стоит пред ним в некотором отдалении. Он не видит в жизни идеала, который бы служил полным осуществлением ее, и он, действуя на души силой речи, постепенно старается людей привести к осуществлению этого идеала посредством тех решений и действий, к каким он их располагает. Живо представляя людям их настоящее, ограниченное, несовершенное состояние, он заботится о том, чтобы они стремились к высшему и совершеннейшему. Он показывает им путь к расширению границ настоящего состояния, и воодушевляя их к деятельности, направленной к высшим целям человеческого существования, трудится над тем, чтобы они и здесь (на земле) начали лучшее время и совершеннейшую жизнь. Поэт, в смелом полете фантазии, переступающей границы конечного, представляет идеал осуществимым и будущее созерцает, как настоящее. А оратор в действительности постепенно ведет к этому великому идеалу: указывая его в священной дали и представляя его в частных чертах то с той, то с другой стороны, он дает нашим стремлениям и действиям решительное направление к высочайшему благу.

Совершенное, идеальное красноречие – только такое красноречие, которое с силой направляет людей к идеалу совершенного человечества. Но достижимо ли, видимо ли в

жизни *совершенное* красноречие в полном смысле этого слова, – такое красноречие, какое мыслится в идее? Мы всегда можем начертить образ оратора, который, руководимый нравственно добрыми и высокими, справедливыми стремлениями, силой речи достигает всего, чего желает, всех и все располагает к своему делу, все побеждает и преодолевает. Такой совершенный оратор, мыслимый в идее, в неограниченной степени владеет свойством, которое древние риторы означали словом δεινότης (ужас, изумление), указывающим на необыкновенную непреодолимую силу красноречия: такое свойство они находили в Демосфене. Но когда мы посмотрим на действительность, когда представим и взвесим те препятствия, какие приходится устранять и препобеждать оратору, когда вспомним, что самый лучший оратор все же человек, человек более или менее ограниченный и не чуждый заблуждений (*errare humanum est*), тогда этот образ будет стоять пред нами недостижимым идеалом. Этот великий идеал можно и нужно выставлять оратору, как высочайшую цель его стремлений, и мы должны судить о его достоинстве по степени приближения его к этой цели. Но мы не отказываем ему в имени истинного и настоящего оратора, если в его речах и действиях проявляет себя душа, стремящаяся к высочайшему благу и носящая истинное одушевление к идеалу совершенного человечества. Когда целью стремлений оратора поставляется истинное и высочайшее благо, а его обязанностью склонение людей силой своего слова к решениям и действиям, имеющим связь с этим высочайшим благом, чрез то самое требование к оратору предъявляются строже, ожидания от него больше, и воззрение на искусство красноречия возвышеннее и шире.

Красноречие Шотт считает и называет искусством, но причисляет его не к чисто эстетическим искусствам, служащим красоте, без практических расчетов, а к искусствам относительно-эстетическим, преследующим практические цели, – полезным. Все стремление его направлено к определенным действиям, возбуждаемым в душе других, и долженствующим проявиться в практической жизни. Но руководимое идеей цели, ораторское красноречие нисколько не исключает приятного и

прекрасного из своей сферы. Когда источником речи служит ораторское истинное одушевление, соединенное с полетом фантазии и живым чувством, сопровождающими деятельность рассудка и разума, когда оно рождается из души, способной понимать и чувствовать прекрасное, тогда прекрасная форма не произвольно распространяется над всем ее существом, над стилем и внешним произношением. Цель ораторского изложения тем скорее будет достигаться, чем более оратор будет интересоваться своих слушателей эстетической формой изложения. Прекрасное должно являться в речи и оказывать свое действие; но оно является здесь всегда только как прибавочная красота, не для себя самой, но как средство, подчиненное определенной внешней цели, и служащее стороннему интересу.

После разъяснения основных начал, которыми определяется существо, коренная задача и нравственное значение красноречия, направляющего волю человека к достижению высочайшего блага и частных видоизменений этого блага в границах земного существования человека, Шотт приступает к выяснению существа и задачи красноречия духовного или церковного. Этому посвящена обширная пятая глава первой части его системы, озаглавленная: «Может ли и должен ли быть проповедник оратором? И в чем состоит оригинальное существо церковного красноречия?».

Наше нынешнее церковное красноречие, конечно, много отличается от древнего красноречия, судебного и политического. То красноречие вызвано было особенными условиями и особенными отношениями, в каких текла и развивалась жизнь греко-римского общества. Произведения великих представителей античного, греческого и римского красноречия являются пред нами как остатки величественного храма, уже разрушенного, пред которыми путник останавливается в изумлении. Да, храм, в котором служили древние великие ораторы, разрушен. Но не умер дух, создавший этот храм, и потому можно ли думать, что сила красноречия, которая так ярко заявляла себя в древности, ныне не имеет для себя свободного поприща? Эта сила не истребима

в человечестве, – она принадлежит к необходимым проявлениям человеческого гения. При новых отношениях, какие открылись для человечества после явления христианства, изменилась форма красноречия, изменилось его содержание в высших видах (хотя осталось нечто, напоминающее и древнее судебно-политическое красноречие в области гражданской); но тот родник, из которого берет начало источник красноречия, разлившийся в истории широкой и многоводной рукой, бьет ключом и ныне, как и прежде. Отрасли светского, судебного и политического красноречия не иссякли ныне; ныне уже служат только побочными, второстепенными руслами, а главным руслом овладел тот вид красноречия, который мы называем красноречием церковным. Христианство и основанная Господом Христом Церковь указали красноречию новое, высшее призвание, направили его, вместо служения земным целям, к служению целям небесным. Более благодарного и более привлекательного поприща для свободного развития своих сил красноречие нигде не могло найти, как в том священном круге, где ему предложено быть публичным, общенародным возвещением Евангелия или чистейшего и возвышеннейшего учения Господа Иисуса Христа. Оно не могло нигде получить того высшего освящения, какое дает ему дух христианства.

Высшее значение церковного красноречия, в сравнении с красноречием светским, весьма ясно открывается, когда мы представим себе содержание и цели того и другого красноречия. Внешняя правда и гражданское благоустройство – руководящая идея красноречия судебного и политического, и цель его – доставить торжество внешней законности и улучшить благосостояние гражданских обществ или предохранить их от угрожающих бед. А высочайшая, руководящая идея церковного красноречия – идея Царства Божия. Она объединяет все частные истины, входящие в состав христианского учения, и проникает собой целый организм его. Ею начал и на ней сосредоточил свое проповедное слово Предтеча Господень, святой Иоанн Креститель: *покайтесь, приблизитесь Царствие Небесное* (Мф. 3:2). С таким же приглашением выступил на проповедь Евангелия Господь Иисус Христос, и эта тема (о

Царствию Божию) служит содержанием Его речей, равно как речей и посланий Его апостолов (Мф. 4:17; Мк. 1:15). *Благовестити Ми* (говорит Господь) *подобает Царствие Божие: яко на се послан есмь* (Лк. 4:43). Царство Божие, в христианском смысле, обнимает собой небо и землю, настоящее и все бесконечное будущее. В первом отношении оно означает облагороженное и усовершенствованное земное состояние и общество людей, приобретенных для истинного богопознания и богопочтения, и уже здесь, на земле, возвышенных до чаяний блаженной вечности (Лк. 18:2). *Царствие Божие внутри вас есть* (Ср. Кол. 1:13; 1Кор. 4:20). Во втором отношении оно означает несравненно более совершенное, высшее, блаженное состояние истинных почитателей Бога и Господа Иисуса Христа, которое ожидает их в будущем веке на небе, в общении с Богом и Господом Иисусом Христом (Мф. 5:3, 10, 12). Высочайшая цель членов этого Царства – постоянное приближение к Богу, соединяющему в себе высочайшую истину, совершенную правду и бесконечное блаженство, – жизнь в Боге и с Богом. Это Царство называется Царством Небесным; потому что цель, к которой направлены желания и стремления его членов, переходит за границы нашей земной жизни, и из видимого мира переносится в мир невидимый. Это Царство возведено и обетовано нам Господом Иисусом Христом и Его апостолами. Но темное предощущение этого Царства лежит глубоко во внутренних тайниках человеческой души, и уже в седой древности заявляет себя стремление к чему-то лучшему и совершеннейшему, чем настоящее и обыкновенное состояние человеческого мира.

Итак, высочайшая цель христианского оратора или проповедника – приглашение, воспитание и возвышение людей для участия в Царстве Божием, возведенном и основанном Господом Иисусом Христом. Проповедник всегда должен иметь пред глазами священную задачу, на него возложенную, – поддерживать и продолжать на земле дело Иисуса Христа, в Его имя, в духе Его и Его апостолов. Возвещая Царство Божие, он должен внедрять и распространять между людьми веру и любовь в их взаимном соединении, на чем основывается

участие в Царствии Божием. Господь Иисус Христос и апостолы с небесной силой действовали на души людей словами вечной жизни: проповедуя Царствие Божие, они изображали его значение, его благословения и радости и его требования, и приглашали людей искать примирения с Богом, и чрез веру и любовь сделаться достойными гражданами Небесного Царства. Глаголы вечной жизни, чистое учение Евангелия (а не мудрость человеческих школ) христианский проповедник должен возвещать, и так возвещать, чтобы его слово производило не мертвое познание, но возжигало в сердцах людей одушевленное стремление к священному Царству Божию, чтобы они свободной деятельностью воли обратились от земного к вечному, и были непоколебимы в решении исполнять все условия, на каких основывается участие в Царствии Божием.

Господь Иисус Христос начал свою проповедь приглашением людей к покаянию: *покайтесь, приблизитесь Царствие Небесное*. С этим же призывом к покаянию и проповедник, как продолжатель Его дела и апостолов, должен обращаться к людям. Покаяние, требуемое христианством, двоякого рода: оно, с одной стороны, перемена в отношении к предметам ведения или религиозной веры, с другой, перемена в отношении к жизни и деятельности. Христианство указывает на два условия, от выполнения которых зависит вступление в Царство Божие: 1) на веру, – твердую и детскую уверенность в обетованиях божественной благодати, возвещенных Евангелием, и в спасительных действиях искупительной смерти Иисуса Христа, и 2) любовь, – сыновнее чувство по отношению к Богу и братское чувство по отношению к людям, основывающееся на вере, неразлучное с истинной верой, и выражающееся в действиях. Вера и любовь, соединенные между собою, образуют истинную праведность, основывающуюся на религиозности и из нее проистекающую, – ту живую спасающую веру, которая составляет сущность всех требований, адресуемых христианину (Гал 5:6; 1Кор. 13:1; 2Сол. 1:3; Кол. 1:4; Ефес. 1:15, 3:17, 4:13–15). В соответствие этому, христианский проповедник, имея в виду высочайший образец

единого истинного Небесного Учителя Господа Иисуса Христа, должен возвещать и разъяснять учение о Царствии Божием, и вместе с тем указывать путь к достижению этого Царства, и с возможной силой побуждать людей вступить на этот путь и неуклонно держаться на нем. Это будет односторонность, какая и замечалась в некоторые эпохи, когда христианские проповедники будут говорить только о предметах христианской веры (о церковных догматах), оставляя без внимания их практическую сторону, не показывая их влияния на успокоение и облагораживание, вообще на улучшение человеческой души. Так было, когда о догматах трактовали как о предметах богословской школьной учености, думали все исчерпать схоластическими определениями и разделениями понятий, и только в заключении проповеди делали некоторые практические применения, по систематической формуле, раз навсегда определенной. Но односторонностью будет и то, что начало господствовать в протестантстве после явления критической философии Канта, когда одно нравоучение делают предметом церковных проповедей. Те проповедники, которые подпадают опасной привычке выставлять на вид только нравственную сторону христианства, оставляя в тени положительное учение веры, незаметно для самих себя, доходят до того, что они вместо евангельской нравственности излагают простую общечеловеческую мораль. Добродетель, не основывающаяся на вере, не имеет надлежащих твердых опор, и потому является шаткой и не стойкой. Дух Евангелия и существо нашей духовной природы необходимо требуют, чтобы вероучение и нравоучение в речах христианского учителя-проповедника взаимно проникали одно другое. Не то это значит, что каждая проповедь церковного учителя должна иметь равное непосредственное отношение как к вероучению, так и к нравоучению. Напротив, при воспитании людей для Царства Божия, в видах более основательного изъяснения христианского учения, по обстоятельствам времени и религиозным запросам и потребностям слушателей, не только можно, но даже необходимо иногда более говорить о вере, излагать догмат, а в другой раз более излагать учение о добродетели, говорить об

обязанности или против нравственного развращения. Положение, здесь выставляемое, имеет тот смысл, что как предметы христианской веры, религиозные убеждения, надежды и чувствования, так и истины нравоучения, так должны быть излагаемы в речах, имеющих притязание на название христианских речей, чтобы всегда видна была их взаимная связь: где проповедник говорит о предмете веры, там должно видеть и чувствовать облагораживающее и успокаивающее влияние религиозного убеждения на душу, на жизнь человека, а где содержанием проповеди служит нравственное учение о добродетели, там всегда должно давать понимать слушателю, что христианская добродетель во всех своих разнообразных обнаружениях должна вытекать из истинной религиозности, должна быть живым выражением истинной христианской веры.

Так как проповедник есть продолжатель дела Господа Иисуса Христа и Его апостолов, долженствующий в Его духе возвещать Царство Божие, и воспитывать людей для этого царства, – то этим предполагается, что истинным проповедником, отвечающим своему назначению, мы можем считать только того, которого речи по своему содержанию и характеру являются вполне христианскими. Кто хочет говорить собранию, пожалуй, приятно и разумно, о предметах житейской мудрости, или излагать популярные уроки по философии, или учить чистой морали, не основывающейся на христианских началах, или обсуждать политические вопросы, или давать полезные советы для диететики или сельского хозяйства, – тот, как бы хорошо ни говорил, не проповедник: такими речами он оскверняет дом Божий, в котором ждут от него святого слова. Никакая речь духовного лица не будет истинно-христианской, если она не имеет главным предметом своим Иисуса Христа и Евангелия, если она отрешается от этого средоточного пункта, к которому все должно относиться, что ни говорит проповедник, хотя бы он своим словом касался земных отношений человеческих. Евангельское учение полнее всего раскрыто в новозаветных книгах Священного Писания; потому проповедник обязан держаться этих книг, как высочайшей нормы, не ложного правила и чистейшего источника того учения, какое он призван

преподавать народу. Но это не должно стеснять свободу проповедника и ограничивать круг предметов его наставлений, ко вреду его служебного влияния. Держась твердо нормы христианского учения, данной нам в новозаветном Священном Писании, проповедник не должен опускать из вида потребностей своего времени и своих слушателей. Поставляя своей конечной целью воспитание своих сограждан и своих современников для Царства Божия, он должен вести и направлять свое слово в соответствие нуждам и запросам своих слушателей. И в новозаветных книгах есть многое, на чем лежит печать местного и временного. Каждый век имеет свои недостатки и в религиозном, и в нравственном отношении, и потому нуждается в особых наставлениях, увещаниях и исправлениях. Истина всегда одна и та же. Но дух века, в который излагается религиозное учение, дух народа, которому оно предлагается, требует, чтобы проповедники иные положения непреложного христианского учения выдвигали больше, чем другие, излагали с особенных сторон и особенным образом, согласно духовным потребностям века и народа.

Многие представляют проповедника простым церковным учителем, подобным школьному учителю, и задачей его ставят сообщение познаний народу в предметах христианского ведения; таким образом заставляют его своими речами действовать на силу познания. Но это односторонний и неправильный взгляд. Учение входит в задачу проповедника; но это не главное, а тем более не единственное дело проповедника. Храм, куда собираются люди для удовлетворения своих религиозных потребностей, – не то, что школа, куда собираются люди для приобретения познаний. Народ собирается в церковь не для того главным образом, чтобы научиться, т. е. обогатить свои познания новыми воззрениями по предметам веры и нравственности. Живое, деятельное участие в общественном богослужении уже предполагает в человеке известную степень познания в христианской религии и возбужденный интерес к священной цели христианства. Народ идет в храм, чтобы достойнейшим образом доставить удовлетворение священной потребности

своего сердца, чтобы доставить чистую пищу нравственно-религиозному чувству. В обыкновенном быту наша высшая жизнь восхищается впечатлениями внешнего мира, которые рассеивают наш дух и направляют его к земному и тленному. Чем более человек ощущает это давление внешних впечатлений, чем более желает и стремится доставить господство своим высшим потребностям над низшими и чувственными, тем вожделеннее для него все то, что благодетельно противодействует впечатлениям внешнего мира, что способствует ему сосредоточиться и выйти из круга обыденной жизни, и что дает новое возбуждение, теплоту и полет его религиозным чувствам и стремлениям. Здесь, в храме, умолкает шум мира, препятствующий выражению внутренней религиозной жизни, и все видимое и совершаемое при богослужении, возбуждает нравственно-религиозное чувство, и от земного, конечного устремляет душу к небесному, бесконечному, – и души присутствующих, отрешившись от земных пристрастий и увлечений, обращенные к единому на потребу, соединяются в одно гармоническое целое: частные тоны религиозной жизни сливаются в одном совершенном аккорде. Священник-проповедник является при этом выразителем того настроения, какое обнимает всех, сошедшихся в храме. От него ожидают, чтобы он в церковном собрании, выражая свои христианские убеждения, выносил наружу то, что лежит в глубине души явившихся в храм: им он уясняет святую потребность, приведшую их в храм, и показывает, как она находит здесь свое удовлетворение; своим сильным, убежденным словом он возвышает благочестивые движения души их, и воспламеняет в них часто тлеющие искры религиозного одушевления; мыслям и представлениям собравшихся он дает большую ясность, их чувствам высшую степень теплоты и живости, их добрым намерениям непоколебимую твердость.

Целью проповеди Шотт, вместе с другими, ставит назидание. Это слово библейское, и оно давно утвердилось в гомилетической литературе. Господь Иисус Христос представляет церковь зданием, построенном на непоколебимом

основании (Мф. 16:18). Такое же представление встречается и у апостолов (1Кор. 3:9–12; Еф. 11:20–22). Назидать значит продолжать строение дома Божия, основание которого положено Господом Иисусом Христом и апостолами, способствовать исповедникам имени Христова созидаться в жилище Божие духом и преуспевать в вере и любви, чтобы быть достойными Царства Божия. И вот эта задача – споспешествование христианской религиозности и добродетели и освящение людей для Царства Божия – должна быть выполняема христианским оратором, когда он в богослужебных собраниях предлагает народу свое слово. Это назидание включает в себе более широкий смысл, чем простое учение, адресованное одной познавательной силе. Учение есть в слове назидания, и оно предполагается в нем; но одно учение не составит и не доставит истинного назидания. Назидание требует живого, действительного выражения религиозных чувств и нравственных требований, проникающего и обнимающего всю душу. И проповедь, в отличие от учебного урока, такая речь, которая обращается не к одному уму, но и к чувству, и к воле, одним словом, ко всей душе. Мертвое историческое знание христианства, когда сообщают частные истины, в нем содержащиеся, для одного ума, не делает еще церковной речи назидательной; дух Евангелия должен всецело проникать всю полноту души проповедника, и его чувства и стремления должны быть устремлены к небесному. В себе самом он должен ощущать действенное благотворное влияние христианства на сердце, чтобы говорить с истинным божественным помазанием и это помазание сообщать другим. Когда говорит проповедник, то в нем, в его слове должна быть видна сила ума, и теплота сердца, и энергия воли, направленной к святому и доброму.

Все эти длинные рассуждения о существах и задаче церковной проповеди ведут к тому, чтобы доказать и выяснить, что истинное красноречие совершенно уместно на церковной кафедре, и что для проповеди оно существенно необходимо.

Проповедь имеет своей задачей религиозные убеждения, обнимающие всю душу, и соответствующие им чувства частью выразить, частью оживить и утвердить в душах других. А речь,

годная для этой цели, должна быть речью непременно живой: она не может держаться в границах сухой теоретической прозы, т. е. такого рода изложения, какой бывает при господстве в деятельности человека силы познания. Религия, в силу своей природы, требует формы выражения, возвышающейся над прозой. Она есть вера в бытие и действия Бога и сверхчувственный вечный порядок мира, – чистая, соединенная с ясными представлениями, разумная живая, одушевляющая всю душу и служащая руководящей силой для всей жизни человека. Она возникает не из той или другой силы человеческого духа, но из совокупного действия всех сил, из всей души. Она соединяет благороднейшие силы, чувства и стремления человека в одном твердом и неизменном направлении к высочайшей цели, нам указанной. Здесь, в области религии, действует и разум, стремящийся привести к возможной ясности и определенности возвышенные представления существенного содержания религии; действует и фантазия или сила воображения: видимое и чувственное она переносит на высшее, бесконечное, невидимое, и это невидимое и бесконечное стремится представлять в видимых конечных формах и образах. Приводится в движение здесь и сила чувства: бесконечное величие и возвышенность предметов религиозной веры, достоинство, какое получает наша жизнь от соединения с вечным, святость обязанностей, к исполнению которых призывается человек в силу своих отношений к предметам веры, – все это не может не волновать сердца нашего; религиозное убеждение не может не переходить в живое чувство. Вместе с этим возбуждается к соответственной деятельности наша воля или сила желаний: при чистом и живом религиозном убеждении человек не может не находить истинной и достойной цели своих стремлений в Боге и в высшем невидимом порядке мира, не может не направлять своих желаний и своей воли к единому на потребу. Для сообщения и оживления полной религиозной жизни в слове, существу дела наиболее соответствует и требуется такая форма изложения, которая занимает средину между изложением прозаическим и поэтическим. У проповедника, желающего доставить назидание

народу, должна быть и ясность познания, и живость фантазии и теплота чувства, и энергия чистых стремлений воли: работой всех этих соединенных сил он должен действовать на всю широту души своих слушателей; а это и есть то, что мы называем красноречием.

К этому же самому заключению мы приходим, когда представляем задачу проповеди производить нравственно-добрые действия. Одно знание того, чего требует обязанность, не произведет нравственно-доброго действия, т. е. не заставит человека предпринять труд к совершению требуемого подвига. Необходимо, чтобы при этом находило живой интерес в рекомендуемом действии и сердце, и чтобы к нему призвана и склонена была и сила желаний. Сухое прозаическое изложение не может оказать такого действия на душу слушателя. На чувство и волю других можно действовать только тогда, когда слово выходит из глубины души говорящего, и когда в этом слове мы видим отпечаток полного и всестороннего движения всех сил души оратора; а это опять составляет сущность того, что мы называем красноречием.

Все содержание христианства, обнимающего собой план божественного домостроительства о нашем спасении, полного великих событий и чистых возвышенных учений, данных нам Откровением, располагает проповедника не к сухому, а к красноречивому изложению предметов, подпадающих его вниманию, т. е. к такому, при котором занят не один ум, но приведены в движение и сила воображения, и охвачена вся душа.

Правда, первые провозвестники Евангелия не прибегали к пособиям искусственного красноречия. Господь Иисус Христос и апостолы не знали риторических школ. Того, что римские риторы называют *eloquentia artificiosa*, т. е. красноречия, развитого и управляемого школьными правилами и заботливо выполняющего формы и обороты, предписываемые школой, – нет даже в посланиях и речах апостола Павла, в ранние годы учившегося в фарисейских школах. По премудрому божественному усмотрению Евангелие при первоначальном насаждении христианства должно было иметь сильных

провозвестников в мужах, не знакомых с школьной наукой, чтобы всем было ясно, что здесь действует и все производит Дух Божий. Но этот Дух Господень делал их речь сильной и действенной: не руководимые искусством и теорией, они возвышались до естественного красноречия, которого источником, кроме естественного, здравого чувства к доброму и прекрасному, было внутреннее религиозное одушевление. Какое живое, наглядное и впечатлительное представление вещей мы видим в бесподобных притчах евангельских! Как сильно в речах Иисуса Христа и апостолов общие идеи представляются в примерах! Каким огненным языком Господь Иисус Христос и апостолы порицали нравственное развращение и заблуждения своих современников! Как убедительно и сильно говорили они сердцу, выставляя необходимость покаяния или изменения жизни! Какая сердечность и глубина религиозного чувства выражается в молитвах Господа Иисуса Христа (напр. в 14-й главе Евангелия от Иоанна), и какое нежное священное чувство братской любви в Его последних беседах с учениками! Какая простая возвышенность в первых словах Евангелия от Иоанна! Какой полет фантазии и чувства, какое впечатлительное изложение, отличающееся некоторым естественным ритмом в тринадцатой главе первого послания апостола Павла к коринфянам: *аще языки человеческими глаголю и ангельскими, любви же не имам, бых яко медь звенящи, или кимвал звяцай...*, и других подобных отделах апостольских посланий. Изложение, какое господствует в новозаветных книгах, нужно назвать не иначе, как «религиозное красноречие». Язык Иисуса Христа и апостолов содержит в себе и образец и возбуждение для христианских проповедников всех времен говорить наглядно, живо и сильно.

Утвердив положение о том, что понятие красноречия вполне приложимо к церковной проповеди, и что красноречие необходимо для успеха проповеднической деятельности, Шотт обращает внимание на одно требование, обязательное для проповедника, по-видимому, противоречащее свойству изящного или красноречивого слова, именно требование популярности. Он входит в разъяснение этого вопроса и

старается доказать, что популярность вполне соединима с красноречием.

Популярность, как показывает этимологическое значение этого слова, означает такой род изложения, какой наиболее приближается к понятиям народа, понятен для него и находит легкий доступ у него. Когда говорят о популярности, то первое всего имеют в виду низкие слои гражданского общества, которые обнимают собой простой народ. Простой народ руководится больше чувственным восприятием и воображением, чем отвлеченным мышлением. Он с затруднением может приближаться к области понятий и идей, и не может воспринимать и развивать их с той ясностью и определенностью, к какой способны люди образованные. Чтобы уяснить для него общие понятия, их нужно низвести в круг чувственных представлений, мыслимое нужно представлять ему в живом образе, и общее правило применять к частным отношениям внешней жизни. Нравственное и религиозное чувство носит в глубине души своей необразованный, как и образованный; но оно действует у него без такого ясного сознания, какое можно замечать у образованного. И в языке у простого народа господствует более чувственный образ представления, чем у образованного класса. Чтобы быть понятым простыми людьми, нужно говорить понятным им языком. А так как народ руководится более чувственным воззрением и воображением, чем отвлеченным мышлением, и так как объем его воззрений ограничен тесным кругом, то, в силу требования популярности, необходима возможная наглядность изложения и обсуждения вещей, чтобы народ усвоил то, что желают передать ему, и к своим ограниченным воззрениям присоединил новое, ему мало знакомое. А это возможно тогда, когда всеобщее мы представляем в частных явлениях и невидимое в конкретном образе, основное положение переводим в факты и примеры, и эти образы, факты и примеры заимствуем из круга наблюдений и опытов, близких к народу. Все это совершается при участии силы воображения, и потому к ней должен обращаться, ее деятельность должен возбудить оратор или писатель, стремящийся к популярности

изложения. А существо красноречия требует, чтобы при произведении ораторского произведения действовала сила воображения: она в нем играет значительную роль; при ее посредстве ясное воззрение и основательное убеждение переходит в наглядное и живое, объемлющее, согревающее и одушевляющее всего человека. Таким образом между популярностью, всегда нуждающейся в посредствующей помощи силы воображения и красноречием существует психологическое родство. Речь оратора, уже потому, что она речь, всегда должна отличаться наглядностью и живостью изложения, независимо от стремления к популярности.

Но популярность требуется от проповеди не тогда только, когда проповедь говорится одному простому народу: это общее и неперенное ее свойство. Христианство носит в себе божественный характер общенародной религии, и священная обязанность церковного проповедника выдерживать этот характер во всех своих речах. Он может быть ученым; он должен обладать значительными знаниями; но в церкви он говорит не ученым, а людям и христианам вообще, и их должен иметь в виду, когда составляет свои речи. Что может интересовать ученого, то ни в материальном, ни в формальном отношении не принадлежит к области христианского назидательного красноречия. Проповеднику чрезвычайно редко приходится говорить пред собранием, состоящим из одних ученых. А если это и случается, и тогда ученая речь на церковной кафедре была бы не уместна. И ученый, когда приходит в храм, ищет и ожидает здесь назидания, а не ученых рассуждений и научных исследований. Популярность, требуемую от проповеди, можно назвать универсальностью, общегодностью изложения или всеобщей назидательностью. А исполнение этого требования быть всеобще назидательным стоит в непосредственной связи с истинным красноречием. Ученое научное изложение никогда не может быть церковной речью или проповедью. Оно все внимание слушателей обращает на одну цель – научение; оно требует преобладающей деятельности познавательных сил, и ограничивает деятельность воображения и сердце. Характер же красноречия

выдерживается только в тех речах, в которых равномерно действует и разум, и воображение, и сила чувства, и сила желаний, когда вся душа слушателей, всей совокупностью своих сил, приковывается к предмету речи.

Установление и разъяснение понятия о красноречии, его существе, значении и цели составляет коренную задачу первой, основной, философской части системы Шотта, и для решения этой задачи он входит в обширные исследования, основывающиеся на философско-психологических началах. По установлении и разъяснении понятия о красноречии, последнюю (шестую) главу первой части своей системы он посвящает рассуждению о науке о красноречии или теории красноречия, обнимающей собой риторику и гомилетику, и в этом рассуждении говорит о необходимости и достоинстве этой науки и определяет содержание, начало и цель риторики и гомилетики.

Под теорией красноречия понимается система основных положений или правил, руководствующих оратора так составлять и произносить свои речи, чтобы они отвечали его намерению или своей цели. Против нее часто выставляли прежде и ныне выставляют то возражение, что красноречие несколько не зависит от существования теории, что оно чистый дар природы, и ораторы явились раньше, чем риторы, и что красноречие процветало и тогда, когда не было систематического собрания риторических правил, и при своем явлении не сопровождалось ясным сознанием тех законов и правил, какие излагает риторика. Но это обстоятельство не может служить доказательством того, что наука о красноречии излишня и не имеет никакого значения для практики красноречия. В необходимом ходе развития народов заключалось то, чтобы речь, первоначально чистое произведение природы, постепенно возвысилась до произведения искусства. Чем больше поводов было к тому, чтобы речью дать то или другое направление воле слушателей, тем легче могли и должны были прийти к мысли выработать известные методы в постановке, упорядочении и изложении представлений о предмете, чтобы лучше и сильнее действовать

на души людей и склонять их к таким или другим решениям. Наблюдения и опыты, сюда относящиеся, могли быть принимаемы к сведению и исполнению ораторами раньше, чем явилось письменное изложение и собрание их в риторическом учении. Научная обработка этих наблюдений была необходимым следствием усилившегося философского образования, которое стремится к более полному раскрытию оснований мыслей, учений и деяний человеческих. С развитием человеческой культуры и науки естественно должна была возникнуть и теория красноречия, и она оказалась полезной для самого красноречия. Если отдельным лицам удавалось и без занятия риторикой оказывать нечто отличное в области красноречия, то это не указ для всех. Сами отличные ораторы, одаренные особенными талантами, обнаруживавшие силу слова и без изучения теории, развили бы свои таланты легче, скорее и счастливее, если бы к ним на помощь в юные годы пришла здравая теория. Правда, наука (риторика) не создает оратора: она не творец красноречия. Для достойного служения красноречию первее всего нужны природные способности человека; нужна энергия и одушевление, направленные к известной цели; нужно знание; для христианского оратора знание всего, относящего к христианству, и истинный христианский дух. Риторика и гомилетика не могут дать того, что зависит от природы, но они могут указать, что нужно для того, чтобы человеку, с известными способностями и расположениями, быть оратором в истинном смысле слова. Природным талантам, чувствам и расположениям, делающим человека способным к красноречию, они рано могут дать доброе целесообразное направление, могут пробудить дремлющие силы и дать им высший полет, могут усилить и образовать природный талант. Они могут дать более ясное понятие о цели красноречия и чрез то указать оратору то, к чему он должен стремиться, и чего не должен никогда опускать из вида. Они уясняют те коренные условия, выполнение которых необходимо для достижений целей ораторства и для более полного действия на души слушателей. Пусть не говорят, что правила науки о красноречии связывают человека и рабски подчиняют

его той или другой форме. В красноречии, как в каждом искусстве и каждой науке, при всем разнообразии форм есть нечто необходимое и постоянное, чего нельзя нарушить без уклонения от существа красноречия. Человеку легко опустить из вида это необходимое, то вследствие испорченного вкуса и предрассудков века, то вследствие увлечения юношеским пылом или стремлением к оригинальности. Этим увлечениям благотельно противодействует теория, указывая оратору на вечное и постоянное, требуемое в красноречии. Теория дает нам важнейшие результаты разнообразных ораторских опытов и наблюдений, представляет их в научном порядке, развивает законы красноречия из оснований, лежащих в существе дела и в природе человеческого духа, поясняя их примерами, взятыми у отличнейших ораторов, не для того, чтобы оратор или юноша, готовящийся быть оратором, рабски подражал той или другой форме, но для того, чтобы побудить его усерднее самостоятельно заняться размышлением о существе этого искусства и способствовать усовершенствованию его в нем.

Риторика наука смешанная, – и опытная, и теоретическая. Она первоначально возникла из опытов и наблюдений над деятельностью ораторов и над действиями их речей на души людей. Но научный характер она получила тогда, когда стала выяснять высочайшие начала, лежащие в основе данных в опыте явлений, т. е. когда наблюдения над явлениями в области красноречия стала возводить к психологическим, нравственным, логическим и эстетическим основоположениям. Ее содержание таким образом почерпается из опыта и из умозрения. Ее задача не в том только состоит, чтобы на основании опыта показать, как оратор лучше и вернее может действовать на души слушателей, но вместе с тем и исследовать, какие действия речь должна производить, и по каким законам человеку, как нравственно-свободному существу, дозволено так действовать изложением своих представлений на другие нравственно-свободные существа, чтобы склонять их волю к известным решениям. Духовная риторика или гомилетика кроме того должна раскрыть особенные начала, вытекающие из духа и характера христианской религии и особенной цели,

преследуемой христианской церковью, и определяющие особенный характер церковного красноречия. Систематическое построение теории красноречия тогда только может быть более или менее удачным и совершенным, когда будет найдено и выставлено высочайшее начало или основное положение, из которого все выходит, и к которому все возвращается. Это высочайшее начало должно быть указателем не того, чем может быть красноречие, но того, чем оно должно быть, и оно должно давать критерий для отличения истинного красноречия от ложного. Оратор должен руководиться стремлением по возможности более и более приближать других к идеалу совершенного человечества, и в этом заключается обязанность для него не говорить и не допускать ничего такого, что не может быть оправдано в нравственном отношении. Своей цели оратор достигать может не насилием, не угрозами, не приказаниями, а убеждением: слушатель свободно, по собственному выбору, должен заинтересоваться предметом, о котором говорит оратор, и соединить свои желания и стремления с желаниями и стремлениями оратора. Оратор живо и наглядно выражает в речи свою внутреннюю жизнь, и когда он хочет заинтересовать слушателей тем предметом, которым сам одушевлен, в его речи чувствуется дух и тон, который возбуждает в слушателях интерес и к лицу оратора, и к форме его изложения, и этот интерес теснейшим образом соединяется с интересом к тому делу, которое лежит на сердце оратора. При этом оратор, сам внутренними желаниями устремленный к идеалу совершенного человечества и желающий расположить к нему других, не впадает в искушение прибегать к изворотам не истинного красноречия, к средствам обольщения. Имея цель вне себя, в душе слушателей, оратор по обстоятельствам, в виду известного настроения своих слушателей, не просто старается возвысить до идеала своих слушателей, но должен вступать в борьбу с противоборствующими ему склонностями и расположениями своих слушателей. Он должен, так сказать, расчистить почву для вложения в нее добрых семян, – исторгнуть то, что в душе слушателей стоит на пути к его цели, и воспользоваться тем, что благоприятствует достижению этой

цели. Речь, таким образом, есть действие между оратором и его слушателями. Имея дело с существами разумными и нравственно-свободными, оратор может действовать не обольщениями, а направлением своих и их стремлений только к честному, нравственному, доброму, святому, — к таким предметам, в необходимости, пользе и нравственном достоинстве которых может быть убежден всякий человек, как нравственно-свободное и разумное существо. Высочайшим началом теории красноречия может быть поставлено следующее положение: так действуй связным выражением своей внутренней жизни на человеческие души, чтобы они, как нравственно-свободные существа, свои стремления соединяли с твоими стремлениями в одном и том же направлении, исходящим из стремления к идеалу совершенного человечества. Это основное положение указывает и на происхождение речи из внутренней глубины человеческого духа и на ее конечную цель, и отличает истинное красноречие от ложного; и из него могут быть развиты все частные обязанности оратора.

Это же начало приложимо и к духовной риторике или гомилетике; так как и духовное красноречие, в существе дела, подпадает тем же законам, как и общее или светское красноречие. Духовный оратор в связной речи выражает христианскую веру и христианскую любовь в их теснейшей связи между собой, или то святое направление духа к вечному, объемлющее все существо человека и выражающееся в живом деле, которое называют назиданием. Говоря с церковной кафедры, он должен выносить пред народом то, что составляет содержание его внутренней жизни. Ни один проповедник не может говорить назидательно и в истинно-христианском духе, если он сам не проникнут истинно-христианским духом. Духовный оратор должен действовать на души людей, чтобы они соединили свои стремления с его стремлением в одном и том же направлении. Его слово истинно-христианскую веру должно оживить и усилить в душах слушателей, дабы она внутренне проникла их и их волю направила к божественному и святому. Духовный оратор говорит своим слушателям, как

исповедникам Господа Иисуса Христа, которые знают, к чему они призваны и куда должна быть направлена свобода их воли. Соответственно особенностям духовного красноречия, основное начало теории красноречия в гомилетике может быть выражено так: действуй так на человеческие души, выражая в слове истинно-христианское религиозное и нравственное содержание своего внутреннего существа, чтобы они, как исповедники Иисуса Христа, свои стремления соединили с твоим стремлением в одном святом направлении духа к вечному, выражающемуся в живом духе.

В системе Шотта первая философская часть, содержание которой мы передали, составляет основание, на котором строятся все частнейшие определения, входящие в программу теории красноречия вообще и теории проповеднического красноречия в частности. Она дает ключ к уразумению всего риторико-гомилетического учения его, и после нее нет надобности, для ознакомления с теорией Шотта, в подробном разборе других частей его системы, тем более, что в других частях своей системы, составляющих частную риторику и гомилетику, Шотт не является так оригинальным, каким является он в первой основной части.

Частная теория красноречия Шотта расположена по обыкновенному, общепринятому плану, постепенно разъясняя те предметы, о каких издавна говорила риторика. Мы уже указывали, что в системе Шотта, после уяснения основных начал в первой части, в дальнейших частях излагается теория ораторского изобретения, расположения, изложения и наконец произношения или телесного красноречия. Все части, здесь указанные, представлены в возможной полноте (*in ihrem ganzen Umfange*): риторические законы и правила раскрываются в них очень подробно и с надлежащей основательностью, при чем не опускаются из вида руководящие начала, раскрытые в первой части системы. Для подкрепления своих суждений автор нередко обращается к древним риторам, имеющим авторитет в науке о красноречии. В конце каждого отдела или после обсуждения того или другого частного пункта, входящего в область науки, указана литература предмета, т. е. перечислены

те сочинения, которые могут давать разъяснения касательно рассмотренных пунктов.

В развитии частной теории красноречия выдерживается вполне то направление, какое указывается в заглавии, как всего сочинения Шотта, так и каждой отдельной части его. Все правила, предлагаемые в каждой части теории Шотта, излагаются «с особенным применением к церковному красноречию или духовным речам». И если теория красноречия не может быть названа гомилетикой в собственном, тесном смысле этого слова, то все-таки по своему содержанию и по развитию его более приближается к типу духовной риторики, чем светской, и дает больше частного гомилетического, чем общериторического материала. В теориях и изобретениях, и расположениях, и изложениях и произношениях все учение специально направляется к упорядочению деятельности духовного оратора, и разъясняется примерами, взятыми главным образом из немецких проповедников и из проповедей древних греческих отцов, – Златоуста, Ефрема Сирина, Григория Назианзина и других: приводятся примеры и из древних классических ораторов, но гораздо реже, чем из проповеднической литературы.

В показание гомилетического характера изложения теории красноречия Шотта, мы можем представить содержание части ее, трактующей об ораторском изобретении. Она разделяется на две главы, из которых каждая разделяется на несколько отделов: одна говорит о выборе и изобретении темы, а другая о материалах, какие могут служить к разъяснению и доказательству темы. В первом отделе первой главы Шотт ставит вопрос: какие предметы могут быть годными для красноречия вообще, и в особенности для красноречия духовного? При решении этого вопроса после краткого определения свойства предметов ораторских речей, по которому предмет ораторской речи должен быть практического свойства, то есть, быть способным действовать на силу желаний, Шотт специально занимается перечислением и указанием различных родов предметов и истин, из которых духовный оратор может брать материю для своих проповедей.

Указав главный средоточный пункт всех духовных речей или проповедей в Иисусе Христе, Сыне Бога Живого, он входит в рассмотрение различных видов проповедей по их содержанию и говорит 1) о проповедях догматико-практических, 2) о проповедях христианско-нравственных и утешительных, 3) о проповедях исторических, к которым он присоединяет и проповеди политические, 4) о проповедях, имеющих своим содержанием явления видимой природы, 5) о проповедях психологических, имеющих своим содержанием явления внутреннего мира души человеческой. Первый разряд проповедей имеет своим содержанием истины веры, относящиеся к существу христианства; но Шотт не называет их просто догматическими или теоретическими проповедями, а называет догматико-практическими. Этим названием он хочет указать на то, что догматические истины в проповедях не должны раскрываться так, как они раскрываются в ученых рассуждениях и школьных лекциях. И при изложении истин веры у проповедника непременно должна быть в виду практико-назидательная цель. Соответственно коренному началу, положенному в основание системы Шотта, в проповеди требуется такое изложение истин веры, какое было бы способно действовать не только на ум, но и на волю и на всю душу слушателей: когда проповедник раскрывает ту или другую догматическую истину (положим, о всеведении Божиим), он должен так направлять свое слово, чтобы истина, им излагаемая, воспринята была не одним холодным умом, но ложилась, так сказать, на всю душу и двигала волю к добрым решениям и действиям... Во втором отделе первой главы, с одобрением упомянув об обычае, по которому с давних времен в проповедях в начале ставится библиейский текст, Шотт входит в рассуждение о выборе текста для проповеди, об его отношении к теме проповеди и о разных способах пользования им и его изъяснения...

Мы не предполагали и не считаем особенно нужным входить в подробный анализ содержания частной теории красноречия Шотта, служащей во многих пунктах воспроизведением учения других представителей этой науки:

это усложнило бы нашу работу, и между тем немного существенного прибавило к той характеристике риторикогомилетического сочинения Шотта на основании первой главной его части. Но для указания того интереса, какой могут представлять частные замечания Шотта о предметах гомилетического характера, мы считаем не лишним выставить на вид один или два пункта, разобранные в теории Шотта.

Нередко Шотт при систематическом обзоре обычного материала науки о красноречии, и в частности о красноречии проповедническом, ставит частные интересные вопросы и всегда решает их с обстоятельностью, свидетельствующей о знании дела и внимательном отношении к нему. Например, в главе об изобретении или материи церковного красноречия он выставляет вопрос: «нужно ли ожидать и требовать от проповедника, чтобы он интересовал и возбуждал внимание слушателей новостью мыслей?» Вопрос этот не праздный, не выдуманный нашим автором. При мысли о церковном красноречии он не раз возникал у людей прежде Шотта. Он может подниматься и ныне, и никогда не лишне основательное решение его. Как же Шотт отвечает на этот вопрос? Он дает на него двойной ответ. В строгом смысле, от проповедника нельзя ни ожидать, ни требовать новости мыслей, т. е. таких мыслей, до каких не додумались прежде, или какие по крайней мере не нашли доныне определенного выражения. В области духовного красноречия все религиозные и нравственные основные истины строго и точно определены, и здесь не может быть изобретения таких истин, к которым можно бы приложить предикаты абсолютной новости. Но в постановке, в раскрытии этих истин может быть нечто новое и оригинальное. Религия в существе своем есть нечто бесконечное, и с точки зрения религии получают высшее освящение и значение самые разнообразные явления, перемены и отношения человеческой жизни. В христианстве лежат и плодотворнейшие ростки, из которых могут развиваться воззрения, поражающие своей новостью у человека, углубляющегося в содержание христианского учения и старающегося применить его к различию времен, человеческих судеб и жизненных обстоятельств. У самостоятельного

мыслителя, внимательного к указаниям опыта, в великой области христианского вероучения и нравоучения, могут являться оригинальные точки зрения, хотя он и не думает изобретать что-либо новое. Усвоя и перерабатывая христианскую истину в глубине своего духа, и испытывая на себе ее божественную силу, он рассматривает ее с разных сторон, в разнообразных отношениях к своей личности и личности других людей, и при этом весьма возможно, что он делает такие наблюдения, какие ускользают от обыкновенного взгляда, новым светом освещает отношения и явления житейские, открывает противоречия там, где их не замечали, и связывает в одно целое то, что для простого поверхностного взгляда казалось не соединимым. Для этого требуется не простой природный талант, не одно обогащение ума знанием и результатами опыта и наблюдений, сделанных другими, а еще, – и первое всего, – внутренняя христиански-религиозная жизнь проповедника. Кто воспринял христианскую веру так, что она проникает в его существо, тому истины веры представляются с новой ясностью и живостью, тот ощущает в себе самом небесную силу их, дающую ему освещение, улучшение и успокоение, и тот получает возможность выражать их в новых формах и отношениях.¹¹⁴

Заслуживает внимания суждение Шотта об импровизации проповедей, о которой у нас в духовной литературе в последние годы поднимались довольно живые разнообразные толки. Вопрос об этом до сих пор не получил твердого установившегося решения, и среди людей, интересующихся делом проповедничества, можно встречать и слышать различные взгляды на этот предмет. В виду этого, для разъяснения дела, мы считаем не лишним привести суждение об импровизации ораторской одного из замечательнейших представителей гомилетической науки в настоящем столетии.

Рассуждений об импровизации в системе Шотта посвящен особый последний четвертый отдел теории ораторского произношения, с особенным применением к духовным речам, озаглавленный «Ueber das Memoriren und Extemporiren» (о заучивании и импровизации). (Первый отдел теории

произношения излагает общие основные изложения о телесном красноречии, второй содержит учение о декламации, а третий о языке жестов или ораторском действовании).

Шотт восстает против чтения проповедей по тетради (как это практикуется у проповедников английских), – восстает потому, что читаемая проповедь или речь перестает быть тем, чем должна быть, то есть, речью в собственном смысле. Он не отвергает свидетельства Феррария¹¹⁵ о том, что в первые века христианства были примеры чтения проповедей, – признает и то, что и ныне иные отличные проповедники, и читая свои речи, производят сильное впечатление на слушателей глубоким содержанием своих проповедей и искусной манерой чтения, если притом они пользуются еще любовью и уважением своей общины. Но это, по мнению Шотта, исключения. Такая метода произнесения проповедей противоречит существенному характеру речи, которая есть живое взаимодействие между оратором и слушателями, и неудобна потому, что не может быть живого и свободного действования проповедника, когда он привязан глазами к тетради, и при близорукости должен поднимать ее и держать обеими руками.

Шотт рекомендует устное произношение проповедей. Но рекомендуя устное произношение проповедей, он отнюдь не является сторонником импровизации: он требует тщательного и заботливого приготовления проповедей, и наиболее безопасной методой считает такую методу приготовления проповедей, когда проповедник целиком записывает свою проповедь и потом выучивает ее наизусть.

Импровизаций может быть несколько видов или степеней. Могут быть импровизации в полном смысле этого слова, когда говорят проповеди без всякого предварительного приготовления. Может быть импровизация неполная или ограниченная: она бывает тогда, когда составляют наперед краткий конспект или краткий план проповеди и намечают главные мысли, которые нужно развить в проповеди. Шотт причисляет к импровизации еще третий вид, когда проповедник, прежде выступления на кафедру, подробно и обстоятельно обдумывает всю проповедь, тщательно уясняет себе весь ход

мыслей, не только главных, но и частных, со всеми переходами от одного отдела к другому, и наперед подыскивает и заготавливает в уме формы выражения и обороты, которые могли бы дать более быстрое и впечатлительное течение его речи. Но это уже не импровизация, а надлежащее заготовление проповедей, отличающееся от обычной методы только тем, что здесь нет записи проповедей. Позднейшие протестантские гомилеты, восстающие против импровизации проповедей, например Бассерманн,¹¹⁶ рекомендуют именно такой способ приготовления, посредством тщательного обдумывания и мысленного заготовления всего, что нужно сказать в проповеди, не в целом только, но и во всех частностях представлений и словесных оборотов, без записывания добываемого внутренней работой мысли на бумаге.

Как же смотрит Шотт на эти виды импровизации?

Менее всего возражений со стороны его вызывает последний вид импровизации, состоящий в тщательном мысленном заготовлении проповеди, который собственно и нельзя называть импровизацией. Но к первым двум видам импровизации он относится отрицательно.

Конечно (говорит он), на высшей степени совершенства должен стоять тот оратор, который может, без предварительного приготовления, из полноты своих мыслей и чувств, так хорошо раскрыть и изложить какую-либо тему, что доставит полное удовлетворение справедливым требованиям своих слушателей, и по отношению к материальной, и по отношению к формальной стороне проповеди. И, конечно, попадают такие избранные высокодаровитые ораторы, которые могут, без затруднения и замешательства, складно, сильно и впечатлительно экспромтом говорить о любом предмете, входящем в круг их познаний. Но людей с такими счастливыми дарованиями весьма мало: они, можно сказать, составляют своего рода редкость. Кроме того, самые выдающиеся таланты состоят в зависимости от благоприятных настроений, которые не всегда в их власти, и от разных телесных расположений. При такой методе – говорить без всякого приготовления всегда есть опасность, что в минуту произнесения речи у него не найдется приличная мысль, и он

станет заменять ее повторениями и многословием, или прибегнет к общим местам и малозначительным стереотипным фразам. Нужно взять во внимание еще то, что при полной импровизации невозможно дать надлежащей обработки стилю, для чего требуется предварительное размышление и вычищение речи. По этим соображениям, этой методы, то есть полной импровизации нельзя рекомендовать проповедникам и нельзя требовать введения ее в обычную проповедническую практику. Она может быть допускаема только в особенных случаях, когда какое-либо обстоятельство вынуждает проповедника к скорой неожиданной речи, когда вдруг по какому-либо непредвиденному поводу приходится ему говорить в собрании.

Шотт не желает, чтобы введена была в обыкновенную проповедническую практику и ограниченная, не полная импровизация, состоящая в избрании темы и общем предварительном обдумывании ее, с начертанием в уме одних главных мыслей, служащих к разъяснению темы. Чтобы быть беспристрастным в своем суждении и тверже постановить свое заключение, он указывает относительные выгоды и невыгоды обеих этих метод, – и методы импровизации, и методы записывания проповеди, ставя рядом суждения защитников импровизации и суждения защитников противоположной методы. Метода выучивания записанного наперед (говорят защитники импровизации) тем не хороша, что при ней, если оратор не обладает счастливой памятью, овладевает им тяжелое тоскливое чувство, которое потом вредно отражается на самом произношении проповеди, чего при свободном изложении обдуманного не может быть. Далее, напряжение памяти при заучивании, если проповеднику часто нужно произносить проповеди, может производить вредное влияние на умственную сторону человека: деятельность ума рано притупляется и духовная жизненная сила оскудевает. Притом проповеднику, при его занятиях, часто и нет возможности вполне записать свою речь и потом выучить ее наизусть. Защитники импровизации представляют, что торжественная субботняя или предпраздничная тишина, звон колоколов,

церковные песнопения, предваряющие проповедь, сердца народа, обращенные к небу, вид священного места, где умолкает житейский шум, присутствие благоговейно настроенного народа, представление духовных потребностей его, ждущих удовлетворению, наконец, высокое напряжение всех душевных сил проповедника, – все это дает ему быстрый полет, который возвышает его до таких превосходных мыслей, какие могли бы не прийти ему в голову при спокойном кабинетном размышлении. Пред ним открываются более светлые и широкие горизонты, до каких не досягал бы его взор при домашней будничной обстановке. Вся форма речи принимает тогда большую жизненность и теплоту. Частные представления, рождаясь в уме, как бы сохраняют свою юношескую полноту и сильнее занимают и интересуют душу, чем тогда, когда они, быв вполне выработаны и заучены, в определенной, сжатой форме проходят пред мысленным взором оратора. Записывающий и заучивающий свою проповедь думает над округлением периодов, над обработкой внешней формы, и выискивает выражения, отзывающиеся искусством, часто непонятные народу; а у импровизатора являются легкие, естественные, понятные формы выражения и обороты. Ссылаются еще на то, что импровизованная речь производит больше впечатления на слушателей, чем речь, наперед записанная и выученная.

Шотт не придает особенной цены таким суждениям, возвышающим выгоды методы импровизации пред методом приготовления проповедей чрез буквальное записывание их, и замечает, что такие суждения не могут быть оправданы ни *a priori*, ни опытом. Духовный оратор, пользующийся методом записывания проповедей, живя в известном близком ему, обществе, знает своих слушателей так же, как и импровизатор, и, когда пишет свою проповедь, имеет их пред своим мысленным взором, и потому ему не менее, как и импровизатору, могут приходить в голову приличные мысли и меткие выражения. И если во время сказывания проповеди ему явится счастливая мысль или удачное выражение, не записанное им прежде, что воспрепятствует ему

воспользоваться этой счастливой мыслью и употребить меткое выражение, прежде не представлявшееся ему? И одушевление у него может быть не меньше, чем у импровизатора. От каждого оратора, как бы он ни готовил свою речь, требуется живое участие всей души, при созидании своего произведения. Если огонь одушевления несколько тускнеет при многократном повторении одних и тех же мыслей и выражений при заучивании проповеди, то в торжественную минуту, когда он является на священном месте, пред своими слушателями, этот огонь снова воспламеняется, снова получает свою первоначальную, если не большую, силу.

А какие значительные невыгоды методы импровизации! Каким опасностям подвергается проповедник, произносящий проповедь, не подготовивши ее как следует, а только наметивши главные части ее! Не всегда, в минуту сказывания проповеди, у него живо действует умственная творческая сила. Опыт свидетельствует, что и опытные ораторы, богатые знаниями и с усердием относящиеся к своему служению, – чувствуют иногда, во время произнесения проповеди, некоторое запинание, и мысль, ими намеченная, не легко поддается разъяснению и развитию. Деятельность душевных сил наших состоит в зависимости от перемены телесных расположений и внутренних настроений, а эти опять от разных внешних обстоятельств, и при этих переменах оратору, при всем желании и при всех усилиях, часто бывает невозможно сохранить бодрость и энергию духа и с полным самообладанием вести свою речь, направленную к назиданию слушателей, и дать ей надлежащую силу и желаемое совершенство. Во время произнесения речи могут открыться такие обстоятельства, которые развлекут внимание проповедника и выведут его мысль из предположенного круга идей. И вот оратор, которому при предварительном размышлении, предмет казался ясным, во время импровизации, то есть, во время самого произнесения речи, обдуманной только слегка, в общих чертах, должен бороться с тоскливым чувством временного затмения или оскудения мысли, – и это приводит его в замешательство. Тогда теряется спокойствие духа, и это отражается и на изложении, и

на произношении проповеди, которым, при таких обстоятельствах, трудно дать желанную живость и теплоту. И как часто не произвольны бывают в человеческой душе сочетания мыслей и игра фантазии! Иногда при размышлении, ничем не возмущаемом, ряд мыслей вдруг прерывается чем-нибудь сторонним, так что мы сами не можем выяснить себе явления этой произвольной игры представлений и образов. Импровизатору, человеку большей частью живому и быстрому, при выполнении задуманного плана, весьма легко может вдруг встретиться какая-либо новая мысль: ему нет времени подвергнуть ее внимательному испытанию, а она между тем приковывает его внимание, овладевает его душой и увлекает его к отступлениям от темы, от чего речь его или является растянутой, или теряется в таких мыслях, которые, при тщательной обработке проповеди, он заменил бы другими, более вескими и целесообразными. Если импровизатор внимательно наблюдает над собой и своей деятельностью, он не может не сознаться, что весьма часто он оставляет священную кафедру с чувством неудовлетворения и недовольства собой: то один пункт развил очень кратко и тускло, то над другим остановился более надлежащего и впал в напрасное многословие, то забыл сделать какое-либо важное разъяснение и применение мысли, то опустил какой-либо назидательный пример из истории или обыденной жизни и т. д. И это чувство неудовлетворенности не покидает его, хотя бы слушатели и не заметили тех несовершенств, какие допустил он в своем импровизованном слове. Но, положим, слушатели выражают удовольствие и одобрение, когда оратор-импровизатор ведет свою речь связно, без запинок, текучим языком, и при этом владеет живой декламацией и жестикуляцией. Этим мимолетным одобрением нечего обольщаться: священная цель церковного красноречия состоит не в возбуждении быстро текущего чувства удовольствия в слушателях. Духовная речь должна производить твердое, не мимолетное, впечатление на всю внутреннюю духовную жизнь слушателей, которое должно обнаруживаться в плодах внешней жизни. А такое впечатление скорее может произвести речь,

строго взвешенная и вполне обдуманная, чем речь импровизованная, в которой все предоставляется случайности. Нельзя сказать и того, что импровизатор говорит более простым, естественным и понятным языком, чем проповедник, наперед заготовляющий проповедь. При не вполне выясненной и выработанной мысли импровизатор говорит более туманным, отвлеченным языком, и при развитии ее он в поспешности употребляет не такие выражения, какие более понятны народу, а какие, так сказать, попадутся на язык или придут ему на память, и часто, в этом случае, вырываются у него школьные термины и иностранные слова, вносящие неясность в его речь. Вообще нужна большая способность и выработанность слова, чтобы в импровизованной речи избегать растянутости стиля, неопределенности выражений и не допускать ничего, не гармонирующего с достоинством священной кафедры и с высоким качеством тех предметов, какие на ней излагаются. То послышится какая-либо не ловко склеенная фраза, то длинный запутанный период, то явится какой-либо не вполне приличный образ или сравнение, мало уместное на церковной кафедре. Всякий, заботливо приготавливающий и от слова до слова записывающий свою проповедь, по собственному опыту, знает, как часто его мысль, в том или другом месте, борется и нудится, выбирая наиболее приличное и наиболее точное для себя выражение. Тем легче допустить недостатки в стиле, когда выражения выбираются в минуту сказывания проповеди, при полной невозможности надлежащим образом взвесить их. Напрасно говорят еще, будто импровизирующие проповедники живее и выразительнее произносят свои проповеди. Импровизация здесь ни при чем. Она скорее может производить вредное влияние на произношение проповеди: не может быть живого впечатлительного произношения, когда импровизатор потеряет нить своих мыслей, или тоскливо борется с подбором выражений, и при этом испытывает не малое внутреннее замешательство. По всем этим соображениям нельзя рекомендовать и вводить в норму методы импровизации, состоящей в общем обдумывании предмета речи и кратком начертании ее плана.

Но не желая вводить в обыкновенную проповедническую практику импровизации проповедей, соединенной с большими неудобствами и довольно опасной, и не считая этой методы проповедования правильной и нормальной, Шотт все таки желает, чтобы священник, несущий долг проповедничества, более или менее владел способностью говорить приличное слово и без особенного приготовления. Могут выпадать такие случаи, которые неожиданно требуют от него слова назидания народу. Может быть такое стечение обстоятельств и такое обилие неотложных занятий, что ему не остается времени для тщательного приготовления проповеди, и он по необходимости должен ограничиться только общим обдумыванием проповеди и намечанием главных мыслей ее. Для того, чтобы развить свое слово и уметь говорить хорошо и без приготовления, – необходимы проповеднику ранние приготовительные упражнения. Гомилетика не может не рекомендовать юношам, желающим посвятить себя духовному званию, этих приготовительных упражнений, могущих пробудить и развить способность к импровизованному слову. Эти занятия могут состоять в том, что воспитанники духовной школы, готовящиеся между прочим и к проповедническому служению, в присутствии учителя или своих товарищей, после краткого обдумывания, говорят импровизованные речи о каком-либо предмете, доступном их пониманию, входящем в круг их познаний и отвечающим их положению и настроению; а учитель и даже товарищи сообщали бы им свои замечания и суждения. Начинать импровизировать прямо на церковной кафедре, без предварительных частных упражнений – вещь весьма опасная. И весьма глупо делают те, которые, в первый раз выступая на священную кафедру, нарочито импровизируют. Если этот опыт сколько-нибудь удастся, – эта удача является в высшей степени соблазнительной для новичков. У них является дерзкая самонадеянность, которая постепенно переходит в леность и небрежность, и они наживают полное отвращение от работы над проповедью. И вот даровитый юноша, обещавший из себя недюжинного служителя церковного слова, делается болтуном на священной кафедре от того, что он слишком рано и часто

начал импровизировать, и принял за верный знак превосходно удавшейся импровизации одобрение некоторых из своих слушателей, пленившихся плавным течением его речи и живым произношением. А те, которые (особенно в начале) заботливо обрабатывали свои проповеди, с возможной точностью записывали их и выучивали наизусть, – привыкши к точности в мысли и в выражении, оказывались несравненно выше их.

Из этих примеров читатель может видеть, что в книгах Шотта, излагающих частную теорию красноречия, весьма много практических замечаний, полезных для проповеднической деятельности, могущих направлять на добрый путь в особенности новичка в деле служения церковного слова. У него разобраны и освещены все главные пункты, входящие в область риторики и гомилетики. По полноте исследования и раскрытия предмета редкий гомилетический труд может сравниться с риторико-гомилетическим трудом Шотта. В этом отношении теория красноречия Шотта в новоевропейской литературе представляет из себя то же, чем является в средневековой латинской литературе гомилетика Эразма Роттердамского, подобно этой последней превосходя своей обширностью и обстоятельностью исследования другие однородные, современные ей, произведения.

Шотт привел гомилетику в большую зависимость от общей риторики или, лучше, обе эти науки соединил в одну, давши им один и тот же фундамент. Правда, в книгах, содержащих полное изложение его теории, широкое место занимают замечания и рассуждения, имеющие специальное отношение и применение к области красноречия церковного или проповеднического, которое он считает ныне главным, господствующим, преобладающим над другими, видом красноречия. Но начала, из которых выводятся его частные гомилетические замечания и рассуждения, одни и те же и для риторики, и для гомилетики. О законах проповеднического красноречия он судит по общериторическому масштабу. Все, относящееся к искусству красноречия, подводится у него под одну норму. Такое риторическое направление теории Шотта, подрывающее и ослабляющее самостоятельный характер гомилетики, как науки

богословской, с разных сторон вызвало противодействие и нападения на виновника риторико-гомилетической теории. Но Шотт имел свое право на такое построение своей системы; так как проповедь несомненно соприкасается с красноречием, хотя не обнимается всецело этим понятием. И то, что в проповеди принадлежит красноречию и должно измеряться по риторическому масштабу, у Шотта раскрыто и уяснено более подробно и основательно, чем у кого-либо из его предшественников.

8. Красноречие добродетель или Основные черты систематической риторики Франца Теремина

(Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, Fr. Theremin)

С теорией красноречия Шотта имеет близкое родство теория красноречия Теремина.¹¹⁷ Она явилась под явным воздействием теории иенского профессора, и в свою очередь не оставалась без влияния на обработку теории Шотта. В печати она вышла в 1814 году, незадолго до появления первой основной части теории красноречия Шотта. Но с теорией Шотта Теремин ознакомился по его «Краткому очерку теории красноречия», вышедшему еще в 1807 году, и возбудившему к себе в свое время большое внимание у всех, интересовавшихся вопросами риторико-гомилетического свойства. Оба эти автора, в своих произведениях, ссылаются один на другого. Теремин, развивая свою теорию, считал нужным отмечать отклонения Шотта от его, по его мнению, правильного понимания дела: так он ставил в вину Шотту то, что он причислял красноречие к искусствам, различая для этого искусства на изящные и не изящные, эстетические и неэстетические, что-де служит не к возвышению, а к унижению красноречия.¹¹⁸ Шотт с своей стороны, выпуская первую часть своей теории, подробно раскрывающую основания риторики и гомилетики, несколько раз цитует Теремина и старается выставить на вид родство своей теории с теорией Теремина и свое согласие с ним во всех существенных пунктах.¹¹⁹

Родство между теорией красноречия Шотта и теорией Теремина обнаруживается в следующих пунктах: обоими этими авторами руководит желание восстановить значение красноречия, часто напрасно унижаемого другими, показать его важность и достоинство в надлежащем свете, и вместе с тем направить на истинный путь деятельность людей, призываемых к служению публичного ораторского слова. Одних и тех же порицателей красноречия, унижавших его достоинство и не

признававших за ним никакого значения, имеют в виду тот и другой теоретик, когда приступают к определению существа красноречия и выяснение его законов. Шотт называет Канта, когда говорит о представителях неправильных воззрений на красноречие, и его цитует, когда своей теории противопоставляет односторонние и ложные понятия о предмете, его занимающем.¹²⁰ Того же философа имеет в виду главным образом и Теремин, когда говорит: «Есть люди, и при том люди, отличающиеся ученостью и имеющие высокий авторитет в науке, которые глубоко унижают красноречие и совершенно не хотят иметь с ним никакого дела. Ибо ясно, думают они, что оно бьет на то, чтобы возбуждать страсти, а это всегда бесполезно, а иногда и вредно; даже оно простирает свои притязания еще далее, и у самых лучших ораторов явно проявляется и ими самими признается намерение овладеть душами, господствовать над волей и склонять ее туда, куда они хотят».¹²¹ Далее, Теремин, подобно Шотту, вводит философский элемент в свою риторику или теорию красноречия, и на философских началах построит свою систему. Этим они придают строгий научный характер такой отрасли знаний, которые прежде всецело относилась к области практических наук и свои правила почерпала из показаний и наблюдений опыта. Еще общее у Теремина с Шоттом то, что он, подобно Шотту, под понятие красноречия подводит одинаково как красноречие светское, так и красноречие церковное, – для обоих видов красноречия указывает одно высшее руководящее начало, и одними основными законами хочет определять их проявление: у него, как и у Шотта, риторика сливается с гомилетикой. Теремин, как и Шотт, красноречие считает особым самостоятельным родом словесных произведений, и противопоставляет его поэзии и философии, хотя и признает, что красноречие для своих целей заимствует многое и у философии, и у поэзии, и в свой состав вводит и философские, и поэтические элементы. Родство у Теремина с Шоттом проявляется и в раскрытии некоторых частных пунктов их системы. Например, и Шотт, и Теремин согласно защищают необходимость и значение теории красноречия против

возражений, какие слышатся иногда по этому вопросу. При этом Теремин выставляет на вид то, что для духовного красноречия более необходима твердая и основательная теория чем для красноречия светского, и Шотт счел нужным в своей системе указать на то, что сказанное Тереминем о необходимости духовной риторики бесспорная истина, и в примечании поместил самое рассуждение Теремина об этом предмете. А Теремин преимущественную необходимость духовной риторики пред светской доказывает следующими соображениями: «У древних политические и гражданские отношения, под которыми у них единственно и исключительно выступало красноречие, одни были достаточны для того, чтобы предохранить его от ложных путей и, пожалуй, делали излишней более точную теорию. Кто пред судом или в народных собраниях говорил о деле, которое решалось тотчас же по окончании речи, для того исход дела был самым верным показанием того, хорошо ли он говорил, или не хорошо; где замешан в деле высочайший личный интерес, там естественно употребят все силы для достижения успеха, и будут стараться избегать тех ошибок и недостатков, которые могут влечь за собой потерю имущества, влияния, жизни и свободы. Духовный оратор, напротив, стоит к своим слушателям в ином отношении и говорит о предмете, который нельзя подвергнуть такому наглядному испытанию. Доставил ли он научение, назидание, исправление или просто произвел поверхностное впечатление, – об этом редко может дать знать ему действие его проповедей; так как оно по своей природе остается сокрытым в душе и почти никогда не выступает явно наружу. Таким образом, так как его положение более затруднительно, чем положение оратора пред судом и в народных собраниях, так как он действует не в таких тесных границах, которые бы делали для него почти невозможным уклонение направо и налево, то без твердых воззрений и начала ему угрожать величайшая опасность сбиться с пути. О всем, что он делает, он должен уметь дать самый точный отчет, и глубокий взгляд на основания красноречия, без которого мог обходиться древний оратор, для него совершенно необходим».¹²²

Отличие теории Теремина от теории Шотта, при явном родстве их между собой, состоит в том, что Теремин идет дальше Шотта в подчинении красноречия нравственным началам, и рельефнее, чем Шотт, выставляет нравственный чистый характер, каким должно отличаться истинное ораторство. Нравственное начало, которым должен руководиться оратор, имеющий в виду действовать на разумно-свободные существа, выдвигается и в системе Шотта. И Шотт заставляет оратора устремлять и увлекать волю людей к идеалу совершенного человечества, что невозможно без соблюдения нравственных законов, и у него красноречие должно служить запросам нашей силы желаний и направлять ее к высочайшему благу, при чем само собой предполагается одушевление оратора нравственными идеями. Но главное внимание его обращено на объяснение происхождения красноречия, как самостоятельного рода словесных произведений, вызываемого потребностями и силами нашей духовной природы, и на показание отличия его от прозы и поэзии. Теремин же, не входя в подробные исследования о происхождении красноречия, прямо ставит положение, что красноречие не искусство, как думают другие, и как, между прочим, допускал и Шотт, а деятельность (практическое дело), и как деятельность, оно подчинено всецело законам нравственным. Доказательство и развитие этой мысли составляет задачу, выполнение которой представляет книга Теремина «Красноречие добродетель»¹²³. Сам Шотт, выражая свое сочувствие направлению и воззрениям Теремина, указал в этом отличие своей системы от теории Теремина. «Вся метода, как Теремин основывает риторику в первой половине своего глубоко обдуманного сочинения, отличается от моей (хотя в главном мы согласны) тем, что я прежде всего на основании *психологических исследований* старался раскрыть сущность красноречия и его отличие от прозы и поэзии, а Теремин сразу обращается к *нравственной* точке зрения и рассматривает красноречие, как оно должно проявляться и действовать по нравственным законам. Тех психологических исследований требовала особенность моего плана».¹²⁴

Другое отличие системы Теремина от системы Шотта касается их внешней стороны. У Шотта, кроме основной философской части, несколько книг посвящено разбору риторической техники, и он дает, после общих философских начал системы, подробные теории ораторского изобретения, расположения, изложения и произношения. Теремин же техникой ораторской очень мало занимается: у него нет подробного изложения правил, какие составляют содержание обыкновенных риторик. Весь интерес его системы в установке основных руководящих начал красноречия, и она, по своему составу и своей задаче, отвечает только первой, философской части системы Шотта.

Книга Теремина первоначально явилась в печати, как мы говорили выше, в 1814 году. В 1836 году вышло второе ее издание, с незначительными изменениями, и с длинным предисловием, в котором выражена сущность его риторикомилетических воззрений. В недавнее время (в 1888-м году) вышло новое ее издание в Готе. Это последнее издание сделано евангелическими (протестантскими) богословами, предпринявшими издание «Библиотеки богословских классиков» (Bibliothek theologischer Klassiker, ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen). Сочинение Теремина «*Красноречие добродетель или основные черты систематической риторики*» напечатано в десятом томе этой Библиотеки богословских классиков. Здесь в начале даны автобиографические заметки Теремина, служащие к уяснению истории его образования, и помещены предисловия к обоим изданиям книги, сделанным самим Тереминим; а в конце помещено несколько (5) кратких разговоров, из которых в двух обсуждаются вопросы гомилетического характера: 1) о духовном красноречии (как нужно проповедовать? и что первее всего нужно для того, чтобы успешно проповедовать?) и 2) о надгробных речах.

Интересны автобиографические заметки Теремина, и их не даром, вместо предисловия к его риторике, поместили издатели «Библиотеки богословских классиков»: они служат к объяснению не только истории его образования, но и

происхождения той оригинальной теории, какая указана оригинальным названием его книги, и мы считаем не лишним заимствовать нечто из признаний Теремина, могущее иметь значение для людей, интересующихся риторико-гомилетическими вопросами.

Теремин, считавший проповедничество призванием своей жизни, в своих автобиографических признаниях отмечает самую первую риторическую мысль, которая еще в очень юные годы зародилась в его голове. (В самом раннем детстве, по его словам, в проявлениях еще не развившейся души, можно подмечать ростки последующих, часто великих, деяний). Первая риторическая мысль, возникшая в его голове, такая: Когда ему было только около восьми лет, он присутствовал при разговоре, какой отец его – сельский проповедник – имел с своим собратом по служению, о проповедях. Слушая молчаливо беседу двух проповедников, он встал пред ними и сказал: «проповедовать, должно быть, очень трудно». Отец Теремина молчал; а его собрат засмеялся и сказал: «этого ты еще не понимаешь; со временем увидишь, что ничего нет легче, как проповедовать». Это обстоятельство Теремин записал потому, что в нем видел и указывал символ или девиз всей своей жизни: другие ему всегда говорили, что проповедовать очень легко, а он всегда находил, что проповедовать очень трудно.¹²⁵

В школах Теремин более всего интересовался изящной прозой, или тем, что носило в себе следы красноречия. Когда ему было четырнадцать лет, он увлекался Саллюстием, и старался с возможной тщательностью делать переводы и переделки из него на французский, тогда родной его язык. Поэзия нравилась ему (тогда увлекались все Клопштоком); но она доставляла ему только наслаждение, действовала на него, так сказать, пассивно; а изящная проза или красноречие возбуждала его к подражанию, к соответственной деятельности. Во время пребывания в галльском университете, Теремин, по его признанию, ко вреду своих богословских занятий, попал в волшебный круг известного филолога, знатока классической древности, Фридриха Августа Вольфа, и принят был в его семинарно. Но если филологические занятия, к которым он не

чувствовал призвания, отвлекали его на время от занятий богословием, то они не остались для него без доброго влияния. В то время Вольф занимался с своими учениками толкованием и разбором произведений красноречия: он читал с ними речь Демосфена против Лептина, критиковал цicerоновские речи, признаваемые им неподлинными, и толковал разговор Платона «Горгий». В «Горгии» восхищала Теремина аттическая грация языка, диалектическая виртуозность, а главным образом поражала сила истины, хотя в то время он еще не пришел к надлежащей оценке великой истины, здесь изложенной, что оратор должен знать то, что справедливо, и сам быть справедливым. Но когда он познакомился с Демосфеном, он решил, что нигде не нужно искать высшего красноречия, как только у Демосфена. Что он темно предчувствовал, то в произведениях Демосфена явилось в действительности. Он, впрочем, все еще не приходил к ясному и твердому пониманию существенного характера красноречия, каким он признан был им впоследствии, и не установил окончательно своей точки зрения на дело. «Раз (замечает он) пред одним кандидатом на проповедническую должность я утверждал, что оратор, и духовный, имеет задачей трактовать своего слушателя, как противника, бороться с ним и побеждать его». Кандидат возразил, что «это одно из самых странных положений, какие ему когда-либо приходилось выслушивать». – Из христианских ораторов Теремин более всего читал и выше всех ставил Массильёна: в духовном красноречии Массильён владеет таким же мастерством, каким Демосфен в политическом. Это два образцовые, несравнимые ораторы, которым Теремин посвятил особую монографию,¹²⁶ и в произведениях которых видел идеал ораторского совершенства. Риторическое величие Массильёна, по суждению Теремина, состояло в том, что он понимал проповедь, как борьбу, и что он эту борьбу вел превосходным оружием, с великой силой и искусством. Он не в том полагает свою задачу, чтобы раскрыть истину и показать применение заповеди: он главным образом обращает внимание на препятствия, мешающие принятию этой истины и исполнению той или другой заповеди.

Первые опыты проповедничества Теремина, по направлению, были довольно нерешительны, то есть, он не сразу попал на тот путь, который впоследствии признал единственно целесообразным. В нем боролись два начала, – одно практическое, имеющее целью действие вовне, а другое диалектическое и политическое, имеющее в виду живое представление вещи. Первая его проповедь была практического характера (на текст из евангельского сказания о юноше, спрашивавшем Спасителя, что ему делать, чтобы наследовать жизнь вечную). Во второй проповеди он совершенно оставил практический элемент, и вместо него выставил поэтико-философско-романтический элемент, стараясь диалектически раскрыть тему, и поэтическими красотами занять, как можно более, фантазию. Проповедь оказалась в своем роде одной из самых удачных. Несколько времени он колебался между этими двумя направлениями. Но «постепенно у меня (говорит он) открывались глаза. Я увидел, что эти диалектико-поэтические изложения философско-религиозных истин не могут считаться христианскими и библейскими, и не могут быть назидательными».

Окончательно установились воззрения Теремина после годичного служения его в Женеве, где первое всего он исполнял должность проповедника. Оставивши Женеву для того, чтобы отправиться в Париж для лучшего ознакомления с красноречием, некоторое время он жил в имении своего дяди (в департаменте Луары). Дядя жил без семейства и занят был хозяйством; знакомых в соседстве почти не было, и он, живя у него, в уединении был предоставлен себе и своим мыслям. Мысли его постоянно были направлены на предмет, наиболее ему близкий, именно на красноречие, и он каждый день предавался размышлению о красноречии и его высочайших законах. Он твердо держался того, что оратор должен стараться производить действие. Но ему не ясно было, на разум ли он должен действовать, или на сердце. Его занимали вопросы: какими средствами он может пользоваться для своей цели? При размышлениях о таких вопросах, его сознание раз осветила мысль, что красноречие есть действование, и потому оно

должно управляться нравственными законами. Эта мысль показалась ему совершенно новой; он схватился за нее с радостным предчувствием, что в ней он нашел все, чего искал.

Так постепенно слагалось воззрение Теремина, которое потом выразилось в оригинальной формуле: «красноречие добродетель». Изучая красноречие и сам упражняясь в красноречии, он искал одного высочайшего начала, которое бы вносило свет в темную, не ясно представляемую многими, даже великими, умами, область ораторства, и которое бы указывало надлежащий правильный путь для служителей ораторского слова. Он чувствовал и сознавал, что дар красноречия не какая-либо прихоть в ряду других проявлений человеческой природы, что, напротив, он составляет одну из основных сил, данных нам Богом. Между тем, он видел, что и авторитетные мужи готовы слишком унижать эту отрасль духовной жизнедеятельности человека, и даже прямо обвиняют ее в безнравственности. Где же искать этого начала, которое бы было надежным руководством для оратора, и вместе с тем спасало красноречие от неправильного унижения? Разрозненные явления опыта не могут дать этого начала, тем более, что в нем есть немало отступлений от правильного пути, каким должен следовать оратор, и правила, почерпнутые из одного опыта, не представляют надлежащей твердости и устойчивости, не имеют корня, их объединяющего, и являются шаткими, нуждающимися в более глубоком основании. Такого начала нужно искать посредством философского исследования, и только при пособии философской мысли можно создать твердую и устойчивую теорию красноречия, внимательно исследуя то, что лежит в глубине души человеческой, и побуждает человека проявлять вовне свою деятельность.

Обсуждая явления красноречия и желая уяснить его существо, Теремин обратил внимание на то, что красноречие преследует внешнюю цель, – хочет действовать на других. Это существенный его признак, и он выводит красноречие из области произведений теоретического или диалектического свойства, означаемых у Теремина общим именем философии, и из области произведений художественного или поэтического

свойства, не преследующих внешней цели. Если же красноречие ни теория, ни поэзия, то что же оно такое? Оно практическая деятельность, действие словом. Когда древние ораторы выступали с своим словом, их речи были деянием в теснейшем смысле этого слова; выражаясь в слове, их деяние не менее заслуживало этого имени, и не менее было сильно, как действие рукой, оружием или другими практическими средствами, и когда ныне духовный оратор говорит свои проповеди, на них не иначе нужно смотреть, как на акты его должностной деятельности, направленные к тому, чтобы подействовать на слушателей. Но всякая практическая деятельность подчинена нравственным законам и нравственными законами должна управляться. Значит, и красноречие, как деятельность практического свойства, никаким другим законам не может быть подчинена, как нравственным. Риторика таким образом, занимающаяся изложением законов красноречия, ближайшее родство имеет не с диалектикой, не с теорией искусства, а с ифики: она должна составлять часть ифики, и из ифики почерпать основы для своих частных правил и построений. А красноречие, как способность или умение действовать по нравственным законам, совершенно справедливо может быть названо добродетелью.

Теремин самостоятельным и долгим размышлением дошел до таких выводов, и идея, что красноречие есть добродетель, по его призванию, подобно лучу солнца, внезапно явившемуся пред ним, вдруг осветила пред ним область, которая прежде носилась пред ним в сумрачной тьме. Но, собственно говоря, признание значения нравственного элемента в красноречии не было открытием Теремина, и в этом не мог не сознаваться сам Теремин. У древних раторов было в силе положение: *nemo orator, nisi vir bonus*; особенную важность этому положению придавал Квинтилиан в своих «Ораторских наставлениях».¹²⁷ Но Теремин возвел эту истину на степень высочайшего и главного риторического начала, и из него одного, с исключением всех других основоположений, старался вывести все правила, упорядочивающие служение оратора.

Положение Теремина «красноречие добродетель» центр тяжести или главное условие успешности красноречия указывает в нравственном элементе, но оно не исключает содействия и других факторов, диалектического и философского с одной стороны, и художественного с другой. Напротив, по воззрению Теремина, так возвышающему нравственный элемент в красноречии, добродетель одна, сама по себе, не достаточна для целей ораторства. Хорошее содержание и основательное раскрытие его, прекрасная форма и художественное изложение отнюдь не излишни для ораторского произведения. Кто владеет сильной мыслью и многосторонними знаниями и имеет дар изящного слова, тот не только должен стараться, во время служения ораторского, приложить к делу свои знания и свои силы, но даже заслужить справедливые упреки за то, что не воспользовался, как следует, дарами, данными ему Богом, к славе Божией, когда он допустит небрежность в этом отношении. Смысл тот тереминовского положения, что в красноречии все силы, требуемые для его совершения, должны быть подчинены нравственному закону, как своему высшему началу, и без этого подчинения нравственному закону они теряют свое значение. С другой стороны, элементы, – диалектический и художественный – хотя и не излишни для красноречия, но сами по себе, без нравственного элемента, не могут дать настоящего совершенного ораторского произведения. Между тем, один нравственный элемент, не поддерживаемый сильной мыслью и художественным словом, больше значит и скорее приведет к цели, чем те другие элементы, имеющие в красноречии только служебное значение. Есть благочестивые провозвестники божественного слова, не имеющие дара глубокой мысли и изящного слова, но носящие в душе своей святую ревность по Богу и ко спасению братий своих. Проповеди таких мужей могут иметь внешние недостатки, но божественный огонь, живущий в них, проявляемый с ясностью и дерзновением, может производить впечатление и действовать даже на образованных, и им никто не поставит в вину внешних недостатков их

проповедничества, если только они не зависят от их небрежности.

Оригинальная по своему названию, систематическая риторика Теремина не похожа на другие опыты изложения этой науки и по своему содержанию. Она все подчиняет нравственному началу, и все в области красноречия, даже законы ораторского стиля, хочет объяснить из нравственного начала.

Как же оратор должен исполнять нравственный закон, который служит для него всеопределяющей силой?

Оратор имеет в виду действовать на других. Но он не может действовать на слушателей принудительно.

Они стоят пред ним, как равноправные ему существа, сохранявшие полную свою свободу, и он должен уважать эту свободу. Он не может посягать на их самостоятельность; и если они, после его речи, следуют его воле, то не потому, чтобы отказывались от своей воли, а потому, что свою волю соединяют с волей оратора, и признают внушаемое оратором совершенно законным и согласным с их желаниями и интересами. Чем же оратор свободные и самостоятельные существа может приводить к единению с собой и к непринужденному принятию представляемых им решений? Тем, что в своей речи дает нечто всеобщее и необходимое, чего хотят все люди, или чего все должны хотеть по своей нравственной природе, и развивает такие идеи, к осуществлению которых постоянно стремится истинная свобода человека. Оратор тогда удовлетворяет требованиям нравственности, когда он свою цель возводит к одной из тех идей, какие признает или должен признавать и желать привести в дело каждый из его слушателей. При этом свобода другого не уничтожается, и он, только по стороннему возбуждению, выполняет то, что выполнять постоянно стремится по внутреннему влечению. Высочайший закон красноречия таким образом следующий: идея, какую оратор желает привести в дело, должна быть возведена к необходимым идеям слушателей. Нравственные идеи должны быть живы и сильны в ораторе, и одушевляемый ими, он должен оживлять их в

сознании слушателей, и тем возбуждать их к самостоятельной деятельности.

В нравственно-практической деятельности пред взором человека стоит одно высочайшее начало, к которому он стремится, и которое желает осуществить в своей деятельности. Это начало обнимается тремя главными идеями: обязанности, добродетели, счастья. Идея обязанности – это тот непреложный закон, который каждый должен выполнять. В идее добродетели мыслится действующий субъект, выполняющий закон. Идея счастья – это следствие или плод тех усилий человека, какие он употребляет для осуществления закона. Каждый человек хочет выполнить свою обязанность, хочет быть добродетельным и хочет снискать себе счастье. Эти три идеи, – обязанности, добродетели, счастья, всегда должны быть на виду у оратора, и когда он предлагает слушателям или убеждает их принять то или другое решение, он должен дать им чувствовать, что это решение имеет непосредственную связь с одной из этих идей, и когда они увидят это, они, оставаясь свободными, последуют его совету или убеждению, и последуют охотно и с любовью.

Общие отвлеченные идеи, которыми обнимается весь круг нравственно-практических стремлений человека, получают большее определение и развитие, когда мы видим их проявление и применение в житейских отношениях среди человеческих обществ. Видоизменяясь здесь, они уже означаются другим именем. Среди людей существуют две области или два учреждения, способствующие осуществлению нравственных идей, и оба они имеют божественное происхождение; только одно явилось по естественным законам, Богом установленными, а другое сверхъестественным образом. Это государство и Церковь. Соответственно этим двум областям или учреждениям мы имеем и два вида красноречия, по своим идеям, то есть, по своему существу, совершенно согласные между собой, но различающиеся по внешней форме.

В государстве отвлеченная идея обязанности является в виде политических законов и учреждений, и вместо обязанности выступает право. Идея счастья является в виде цветущего состояния общества или государства, и стремление к счастью

превращается в стремление к благосостоянию государства. А добродетель понимается, как заслуга людей, способствующих благосостоянию общества. Итак для политического красноречия необходимы идеи, к которым оратор должен возводить свои цели, – право, государственное благо и заслуга, которые одинаково признаются всеми членами общества.

Но свое совершенное образование нравственные идеи получают не в государстве, преследующем земные цели, которые не могут вполне удовлетворить человека. Свое высочайшее достоинство они получают в Церкви: религия и отношение к Божеству дает им это достоинство. В Церкви, божественном учреждении, стоящем под непосредственным водительством Божиим, место обязанности занимает воля Божия; добродетель – уподобление Богу или Сыну Божию, жившему и действовавшему в наших человеческих условиях, – Господу Иисусу Христу; а счастье указывается не в земных состояниях, а в вечности; конечная цель, к которой каждый здесь должен стремиться, – вечное блаженство или внутреннее соединение с Богом. Итак в проповеди содержание непременно должно быть в связи с одной из этих высших идей. Если в слове нет связи с этими идеями или одной из них, то оно не может принадлежать к области духовного красноречия.

Из трех идей, которыми обнимается вся область нравственных понятий, и которые являются движущими факторами в ораторских произведениях, Теремин выводит три рода красноречия. Три рода красноречия указывали обыкновенно древние риторы, следуя делению, принятому Аристотелем, – именно: красноречие судебное, совещательное или политическое, показательное или панегирическое. Но у них не было положено в основание такого деления высшего философского начала: оно просто являлось обобщением данных в опыте явлений. Теремин в своих нравственных идеях, осуществлению которых служит красноречие, находит единственное твердое основание для трехчастного деления красноречия, принятое с древних времен. Руководящая идея права дает судебное красноречие, защищающее закон и нападающее на нарушителей его, идея счастья или блага –

красноречие совещательное, а идея добродетели – красноречие показательное. Так как нравственные идеи одни и те же как в красноречии политическом, так и в красноречии церковном, то те же три рода существуют и в красноречии духовном. Совещаться о благе государства и показывать путь к вечному блаженству – это один и тот же род нравственной деятельности; одно и то же равным образом – обвинять преступника и ратовать против порока, хвалить заслуженного мужа и рекомендовать добродетель.

Особенное замечание вызвал со стороны Теремина род красноречия показательного. Этот род красноречия он считает наиболее опасным для оратора; так как в нем скорее всего можно отступить от того нравственного пути, какому должен следовать оратор. Аристотель назначает для этого рода красноречия похвалу или порицание без всякой практической цели. Но произведение, не преследующее никакой практической цели, – вовсе не красноречие. Если хвалят или порицают, без всякой другой цели, кроме хвалы или порицания, – то это или лирическое произведение, если при этом предаются излианию чувства, или историческое изложение, когда следуют в рассказе исторической нити. Произведение показательного красноречия тогда только может быть ораторской речью, когда хвалой или порицанием хотят возбудить в слушателях известное настроение и склонять их к известному роду деятельности, когда героя добродетели представляют возбудительным образцом для подражания.

К показательному роду красноречия относится надгробная речь; потому что она устроится по идее добродетели. Но название речи она заслуживает только тогда, когда хвалой умершему оратор хочет расположить слушателей к добрым решениям и действиям. Здесь оратор чаще всего впадает в ошибку и нарушает законы красноречия. Когда он только хвалит умершего, не имея в виду доброй практической цели, – он забывает отношение, в каком стоит к своим слушателям, и речь его перестает быть нравственным действием. В виду особенной трудности, какую представляет составление надгробной речи, вполне выдерживающей нравственный характер и достойной

стать в ряду произведений красноречия, Теремин входит в особое обстоятельное исследование этого предмета, представленное им в виде разговора, составляющее частное приложение к его риторике. В обществе не установились воззрения на задачу надгробной речи, и если заявляются какие-либо требования по отношению к ней, то неправильные. Обыкновенно полагают, что оратор в надгробной речи должен хвалить умершего. Но за что хвалить? Христианский оратор может хвалить умершего только за христианские добродетели, выставлением которых может возбудить слушателей к подражанию вере и благочестию покойного. А если этих добродетелей нет? Если, напротив, умерший заявлял себя при жизни человеком неверующим и не отличался доброй нравственностью? Во имя справедливости и в назидание другим можно бы выставлять их недостатки: где уместна похвала, там должно допускаться и порицание. Но если проповедник допустит последнее, – его будут строго осуждать, будут бранить его за то, что он оскорбляет покойного и растравляет больную рану оставшихся в живых его родственников и друзей. Умерший имеет заслуги другого рода, гражданского свойства, положим, как славный военачальник, администратор, юрист, ученый и т. п.? Но хвалить за гражданские заслуги того или другого умершего – не дело церковного проповедника; да он и не может считать себя компетентным в оценке такого рода заслуг. Пусть хвалят его люди, ближе его знающие, несущие с ним один и тот же род служебной деятельности и потому могущие лучше оценить важность и значение его деятельности. И не храм должен быть местом, где прилично воздавать хвалу за подвиги гражданского свойства, не имеющие прямого отношения к религии. В церкви для умершего нужны не похвалы, каких он не слышит, а молитва за него, и для окружающих гроб его более уместны и полезны утешения веры, чем искусственные и напыщенные панегирики. Рассуждения друзей, высказывавших при начале разговора различные взгляды на надгробную речь, кончились тем, что они решились в завещании своем сделать такое распоряжение, чтобы при их погребении не говорили над ними

никаких надгробных речей, а чтобы только совершили над ними церковную молитву и вместо речи прочитали места Писания, указывавшие на заслуги нашего Спасителя и на блаженство, уготованное верующими во имя Его, и утверждающие нашу надежду на бесконечное милосердие Божие.

Многие главной задачей оратора считают служение истине, – умелое раскрытие доброго и полезного содержания, чего требует блаж. Августин в своей «Христианской науке».¹²⁸ К этому склоняются и древние риторы, с Цицероном во главе, полагавшие главной обязанностью оратора *docere* – учить. При такой постановке дела центр тяжести в красноречии из области нравственной переносится в область теоретическую. Но поставляющий главной обязанностью своей служение истине или раскрытие идеи истины является не оратором, а философом или теоретическим мыслителем. Конечно, оратору не только можно, но часто необходимо философствовать; в особенности эта необходимость настояит для духовного оратора, который должен вести людей к вечной жизни путем познания Бога и воплотившегося для нашего спасения Сына Божия и наших отношений к Нему. Но философствование или теоретическое раскрытие истины должно быть не главным, а второстепенным делом, подчиненным нравственному интересу. По своему характеру ораторское изложение истины совершенно отлично от философского. В философии истина раскрывается со всех сторон, представляется, так сказать, пластически. А ораторское представление истины относится к философскому, как живопись к пластике: истина представляется здесь, можно сказать, в профиль, рисуется с той только стороны, с какой это полезно для дела и нужно для убеждения слушателей. Здесь нет и не требуется философской полноты исследования. Где философ идет длинным путем доказательств, там часто оратору, чтобы склонить на свою сторону слушателей, достаточно простого и ясного представления дела, приличного примера, удачного применения к обстоятельствам, обращающим на себя внимание слушателей. А если этого мало, и требуются доказательства для разъяснения сомнений слушателей, тогда оратор лучше всего сделает, когда обратится

не к теоретическим умствованиям, а к авторитету, имеющему важное значение для слушателей. Одним из наиболее убедительных авторитетов для слушателей служит их собственный авторитет. Им пользуется оратор, когда показывает слушателям, что предлагаемая им истина стоит в неразрывной связи с теми идеями, какие они принимают за несомненные, и что они войдут в противоречие с самими собой, если не примут того, к чему склоняет их оратор. Чрез такое обращение к авторитету слушателей оратор удовлетворяет тому требованию популярности, которое обыкновенно становится в закон для него. – Для духовного красноречия особенно необходим авторитет, и авторитет не человеческий, а божественный. Оно не может и существовать, не утверждаясь на этом авторитете. В нем представляются высочайшие истины, касающиеся отношения Бога к человеку и человека к Богу. Никакой человеческий авторитет не может быть достаточным основанием для утверждения таких важных истин, лежащих вне обыкновенного круга наших представлений. Когда предлагаются они в назидание слушателям, они непременно должны быть освящаемы высшим божественным авторитетом. Без этого авторитета красноречие духовного оратора теряет свою силу и свое достоинство. Если духовный оратор, одаренный прекрасным талантом, будет говорить о высоких истинах откровенной религии, полагаясь на свой разум, а не на высший, божественный авторитет, его речь может быть ученой, но не будет речью духовной. Она может способствовать научному образованию слушателей; но не это должно быть целью оратора: его задача содействовать своим словом нравственному улучшению и возвышению всего человеческого существа.

Выше мы заметили, что нравственному началу Теремин подчиняет и теорию стиля или ораторского изложения, и из нравственного начала хочет выводить правила, сюда относящиеся. По-видимому, нравственное начало менее всего может заявлять свое действие на изложение: такой или иной стиль, по отношению к нравственному закону, вещь безразличная. Но так только может казаться, говорит Теремин; а

на самом деле эта часть риторики и представляет триумф нравственного воззрения; нравственные основы, на которых построена и должна строиться теория красноречия, к ней имеет наибольшее приложение. Никакой другой взгляд, кроме нравственного, не может удовлетворительно решать задачи, касающиеся упорядочения ораторского изложения.

Рассуждению об ораторском изложении посвящена вторая (из двух) часть систематической риторики Теремина, и во главе ее стоит заглавие «*Об аффекте и страсти*». Это заглавие указывает то направление, в каком ведет свою речь о стиле Теремин.

Древние риторы обыкновенно в своих руководствах помещали трактат о страстях и указывали правила, как нужно действовать на страсти, а с их голоса повторяли эти правила риторы и новых времен. В этих правилах (у Аристотеля, Цицерона и других) указываются разные искусственные средства, не всегда благородные и нравственные, какими можно влиять на слушателей, возбуждая их страсти, и такими средствами пользовались иные ораторы, желавшие, во что бы то ни стало, выиграть дело, ими защищаемое. Но этот трактат о возбуждении страстей в том виде, в каком он излагался у древних, – по суждению Теремина, заблуждение, достойное порицания. Средства, указываемые в нем и практикуемые иными ораторами, и были собственно поводом к обвинению красноречия в безнравственности. Если бы написал риторику Демосфен, в своей ораторской практике всегда державшийся строго нравственных начал, он иначе поставил бы трактат о страстях, чем как он изложен у Цицерона, и отверг бы все неблаговидные средства к возбуждению страстей, какие допускали и даже рекомендовали древние риторы.

Не страсти должен возбуждать оратор, но аффекты. Эти две вещи, совершенно разные. Страсть возбуждается в нас внешним предметом или представлением о нем: в страсти мы поддаемся действию, отвне приходящему, на нас, и сами находимся в страдательном положении; разум наш подавляется при этом и не действует. Состояние души в страсти беспокойное и удручающее, возмущаемое чувством ее зависимости, и оно

скоро проходит; потому что возбуждается преходящим предметом. Но состояние аффекта совершенно иное (слово «аффект» Теремин считает здесь не точным, не выражающим сущности дела, но употребляет его, за неимением другого лучшего). Душа в нем возбуждается не внешним предметом, а идеей, и разум здесь не подавляется внешним впечатлением, а сохраняет свою энергию и обнаруживает свою деятельность. Душа, проникнутая идеей, не может оставаться холодной, как при отвлеченных представлениях; идея обнимает все силы души и приводит их в движение, – возбуждает к деятельности в определенном направлении, и из соединенного действия всех сил, из напряжения, обнаруживаемого ими при этом, происходит состояние, отличающееся высшей степенью теплоты и жизненности; это и есть состояние аффекта. В аффекте нет разделения на две противодействующие силы, как в страсти, но все силы и все ощущения сердца сливаются в полном согласии с разумом: это самое счастливое состояние, к какому может возвышаться человек. Оно нравственного свойства: в нем нравственная природа человека проявляется во всем своем блеске, в своем высшем достоинстве. И оно не проходит так скоро, как страсть; потому что идея, его производящая, не отвне приходит в душу, и не исчезает вместе с внешним возбуждением; она лежит в душе человека и составляет ее неизменное достояние. Если эта идея нравственная, то она вечно существует и свойство долговечности она сообщает аффекту, ее сопровождающему.

Отличив аффект от страсти и признав аффект за нечто прекрасное, Теремин требует, чтобы оратор говорил непременно с аффектом. Он является пред собранием для того, чтобы сообщить ему идею, которой сам одушевлен, и эта идея, если она действительно есть в нем, должна сопровождаться аффектом. Если нет у оратора аффекта, то, значит, он не одушевлен никакой идеей. Тогда он говорит или по нужде, как наемник, или с холодной суетностью, как красnobай, или, наконец, с коварной целью, как оболъститель народа. Такого оратора слушатель не будет уважать, и такому оратору он не откроет своего сердца.

Требую от всякого истинного оратора одушевления великой идеей и речи живой, с аффектом, как он выражается, Теремин в пример всем церковным ораторам представляет Господа Иисуса Христа, речь которого, раскрывая вечную истину, всегда проникнута сильным одушевлением, являясь то кроткой и нужной, то громовой и потрясающей.

Понятие аффекта, разумеемого в смысле разумного возбуждения великой идеей, служит у Теремина главным началом, определяющим собой характер ораторского стиля, и его теория ораторского изложения состоит в указании средств, какими можно возбуждать аффект.

Теремин указывает три главных закона, при выполнении которых ораторский стиль может способствовать возбуждению аффекта, и которые должны бы быть обязательными для всякого оратора, и эти законы основываются на нравственных началах, а не формально-риторических. Это именно: 1) закон соразмерности (*Augemessenheit*), или приспособления к слушателям и обстоятельствам, 2) закон непрерывного стремления вперед или прогрессивного развития (*stetigen Fortschreitens*), при побеждении и устранении препятствий, встречающихся на пути к цели оратора и 3) закон жизненности (*Lebendigkeit*), требующий, при движении вперед, изменения формы, с изменением частных моментов в течение речи, или закон разнообразия.

Закон соразмерности не правило мудрости, а нравственное требование. Нравственный закон требует от нас, чтобы мы, желая действовать на других, соразмеряли свое действие (в деле ораторском – слово) с обстоятельствами, при которых мы выступаем, и с свойствами тех, на которых хотим действовать. Каждый человек требует уважения к своей личности и не может равнодушно сносить стремления к подавлению ее. Оратор должен считаться с этим требованием. Когда он хочет свое желание или свою идею сделать желанием и идеей своих слушателей, и стремится произвести некоторую перемену в их состоянии, он не должен своей личностью стеснять и подавлять личность своих слушателей; а приспособляясь к ним, он должен смягчать и по возможности

скрывать или представлять в приятной для них форме свою, преобладающую над ними, силу. Первая обязанность его свои идеи или представления соединять с их идеями и представлениями, а другая обязанность с возможной заботливостью вникать во все, что носит в себе личность слушателей. Уменьем приспособляться к людям и пользоваться обстоятельствами отличаются так называемые практические люди. Таким практическим человеком непременно должен быть оратор. Своим практическим тактом он удовлетворяет вместе и требованию благоразумия, и требованию нравственности. Есть люди и благонамеренные, которые предлагают прекрасные проекты и хорошо их развивают; но эти проекты совершенно не удаются и разбиваются потому, что они нисколько не сообразуются с свойствами тех, которых хотят облагодетельствовать. Такие люди, как бы ни были они умны и добры, не ораторские натуры.

Речь, следующая закону соразмерности, приспособлена к степени развития и способности понимания слушателей она ни слишком напрягает судительную силу слушателей, ни оставляет ее бездеятельной. Оратор оскорбляет своих слушателей, когда он утомляет их излишней темнотой, – оскорбляет и тогда, когда он переступает меру ясности, представляя своих слушателей малопонимающими, и каждую мысль свою как бы разжевывает для них. Оратор может обладать большой ученостью и широким научным образованием, и в этом отношении он может быть выше своих слушателей. Но и тогда он не должен забывать, что ученость и знание для него только средство, а не цель; изложения своих специальных знаний он не должен ставить на место нравственных идей, какие должны составлять главный и существенный предмет его. Показывать свою ученость на кафедре не нравственная суетность.

Закон соразмерности требует не одного приспособления к степени понимания слушателей. Оратор должен иметь в виду индивидуальность своих слушателей во всей ее целостности, – их положение и отношения, их нравственное и религиозное состояние, круг их понятий и представлений, образы, к каким привыкла их фантазия, идеал счастья, им рисуемый, идеал

нравственного и религиозного совершенства, носящийся пред их душой, их добродетели и пороки, их желания и надежды и т. п. Хорошо зная своего слушателя, оратор сумеет подействовать на него. Верный великим нравственным идеям, каким он служить призван, он не будет льстить его страстям и заблуждениям, но найдет надежный путь к возбуждению в нем благородного аффекта и, подобно апостолу Павлу, сумеет быть *всем вся, да всяко некия спасет* (1Кор. 9:22).

Закон соразмерности, требующий внимательного и уважительного отношения к личности слушателей, не возбраняет жестких и сильных слов, когда такие слова вызываются нравственными началами, каким служит оратор, и никто не оскорбится, когда оратор обращает к слушателям жесткое слово, по долгу своего звания и из ревности благ своих собратий. Пример этого представляет Демосфен, который никогда не боялся с большой силой и резкостью упрекать афинян в их слабостях, ошибках и ложных представлениях, и смелость его речи, вызываемая любовью к отечеству, нимало не вредила его ораторскому успеху и его ораторской славе. Гораздо менее духовный оратор должен стесняться изображать печальное религиозно-нравственное состояние своих современников, когда оно выступает наружу, и угрожать нераскаянным грешникам, наказаниями будущей жизни. Слушатель, следуя голосу своей природы, невольно судит оратора по нравственным началам и позволяет ему смело говорить все, что высказывать он имеет право. Самые сильные и горячие упреки не оскорбят его, как скоро он видит, что оратор уполномочен на это и прибегает к упрекам и обличениям для того, чтобы исправить его. Славные ораторы, проповедовавшие при дворе Людовика XIV, имели пред собой аудиторию самую изыскательную, и пред этой аудиторией они не стеснялись, по долгу своего звания, говорить прямо и резко, указывая наказания, ждущие развращенных, и говорили с большим успехом. По лексическому составу, во исполнение закона соразмерности, ораторский язык не должен отличаться от языка образованного общества. В нем не должно быть никаких слов, оборотов и выражений, темных, малоупотребительных, могущих

затруднить понимание слушателя. А язык оратора должен быть сколько благороден, столько и прост. Каждое чуждое выражение, каждый необыкновенный оборот может неприятно действовать на слушателя и вызывать в нем неудовольствие на человека, желающего блистать словом, или не старающегося говорить близким, понятным слушателю, языком.

Но в духовном красноречии уместен особый язык, – библейский. Если библейские образы и выражения вплетаются в изложение не для наполнения пустого пространства, но употребляются к месту, с сохранением их достоинства и силы, тогда они являются в высшей степени соразмерным и самым действительным средством к возбуждению священного аффекта. Язык Библии никогда не стареется, и он предлагает многие знаменательные выражения для означения разнообразных состояний души и жизни, из которых иные вошли в язык обыденной жизни, и являются в виде народных общеупотребительных присловий. Великое преимущество библейского языка состоит еще в том, что в нем выражения одинаково служат и разуму, и чувству, а не отдельно иное для разума, другое для чувства, как в человеческих представлениях. Библейское слово есть как бы луч, дающий свет и теплоту, из ума проникающий в сердце: если какое слово, то именно библейское может согреть и воспламенить всего человека.

Второй закон ораторского изложения, указываемый Тереминем, – закон постоянного стремления вперед. Это тоже закон нравственной деятельности, и Теремин, по его признанию, берет его из нравоучения и прилагает к риторике. Сущность его состоит в том, что в нравственно-практической жизни человек, преследуя нравственную идею, непрерывно и неослабно должен стараться приблизиться к намеченной цели, и так как полное совершенство нравственное для человека недостижимый идеал, то постоянное стремление к этому идеалу – его всегдашняя и неременная обязанность. Если его отвлекают от цели препятствия, встречающиеся на пути, или занят побочными вещами, и он без энергии идет к идеалу или после уклонений в сторону возвращается на свой прямой путь,

тогда его по справедливости можно упрекать в недостатке мужества, в недостатке характера. Если человек уклоняется от выполнения существенного нравственного требования, и деятельность его проявляется скачками или порывами вперед и возвращением назад, тогда могут быть прекрасные частные моменты, но не будет хорошо направленной целостной нравственной жизни. И оратор, которого слово есть деятельность, – при развитии нравственных идей, неослабно должен стремиться к своей цели, ни на минуту не выпуская ее из вида: всякую мысль, всякое слово, не приближающее его к цели, он должен отстранять от себя, как слабость, как недостаток и даже как грех. Если нужно сообщить слушателям сведения о некоторых побочных вещах, или укротить их раздраженную впечатлительность, отстранить возражение, то это замедляет ход мысли оратора. Истинный оратор, когда позволяет себе это, – умеет здесь найти средства к более быстрому движению вперед. Он, по-видимому, уклоняется от своего пути; но на самом деле в этих отклонениях постоянно заметно его стремление к своей цели, и, допуская их, он скорее достигает своего конца. В этом, то пылком, то нежном, движении непринужденно следует одно представление за другим, так что от первого до последнего идет непрерывная цепь, в которой нельзя открыть ни малейшего перерыва, ни для разума, ни для чувства.

Быстрое, непрерывающееся развитие мысли, направленной к одной нравственной цели, – одно из самых действительных средств к возбуждению аффекта в слушателях. Для более верного выполнения этого закона оратор пусть лучше прибегает к рассказам, и избегает описаний. В рассказе составные части предмета следуют одна за другой, и движение вперед здесь не воспящается, а в описании, напротив, различные составные части стоят одна подле другой и образуют покоящуюся картину, чрез что задерживается быстрое движение речи. Нарушается этот закон, когда долго останавливаются на одном частном представлении, в ущерб другим, и прибегают к длинным доказательствам. Чтобы избежать этого, истинный оратор не вносит в свою речь таких мыслей, которые требуют разъяснения

и доказательства, а пользуется такими мыслями, которые вполне ясны и принимаются слушателями без особенных доказательств. Если в красноречии необходимо бывает прибегать к доказательствам, то эти доказательства не должны иметь отвлеченного характера, и не в таком виде они здесь должны являться, в каком употребляются в философии: иначе они замедляют движение речи. Вместо длинного сцепления отвлеченных положений, оратор, для доказательства своей мысли, приводит пример, ссылается на исторические факты, выставляет свидетельство, подкрепляет свое слово авторитетом, всеми признаваемым, обращается к общественному мнению или к сознанию и совести слушателя и т. п.

Третий закон ораторского изложения Теремин называет законом жизненности. Чтобы представить более понятной сущность этого закона, можно назвать его законом разнообразия. По толкованию Теремина, закон этот состоит в том, чтобы действие оратора, без колебаний в существенном, постоянной переменной в форме сопровождало различные перипетии или моменты разворачивающихся перед ним отношений. В философии, равно как и в поэзии, в произведении от начала до конца может быть допустима и выдержана твердая, неизменная форма. В них обеих дух человеческий действует изолированно, и не имеет в виду своей деятельностью влиять на окружающих, и потому сам не подвергается влиянию внешних обстоятельств. А в нравственной деятельности, какой является деятельность оратора, совершенно немыслима такая изолированность: нравственная деятельность постоянно подвергается внешнему влиянию, и с другой стороны постоянно воздействует на внешнее, ее окружающее. Все же внешнее постоянно течет и движется, и действующий субъект постоянно должен менять свое положение по отношению к нему. Это не подчинение воли силе обстоятельств, а единственное средство достигнуть господства над ними. Истинная добродетель со стороны закона неизменна и одна и та же; но в жизни она является постоянно движущейся и новой. Это недостаток энергии в характере или

воле, если при изменяющихся обстоятельствах она хочет продолжать один и тот же образ действия.

У оратора различный образ действия, вызываемый законом жизненности, выражается в различных оборотах мыслей и слов. В риториках эти различные обороты называются фигурами слов и мыслей. Но в речи оратора эти так называемые фигуры не должны являться чем-либо искусственным, употребляемым просто для красоты слога, и не из учебных книг, и не из произведений красноречия нужно заимствовать их, но из обыкновенного обращения людей между собой; только заимствованные отсюда, они должны быть более или менее облагораживаемы. Хотя оратор говорит один, не прерываемый другими, но так как он имеет пред собой слушателя, на которого хочет подействовать, – слушателя с определенным характером, с воззрениями и склонностями, часто противодействующими ему, то речь его должна выдерживать характер не монолога, а диалога. Только при этом условии он может возбудить внимание, научить, убедить, привести к желанной цели слушателя. Он покажет согласие или несогласие своих мыслей с мыслями слушателя, представит возражение и ответит на него, каким-либо неожиданным оборотом прольет свет на обсуждаемую истину и так далее. При живом чувстве своих отношений к слушателю, при каждом шаге, какой он делает вперед, его представления, а вместе с тем и его выражения, получают различную форму.

Сводя все свои рассуждения о красноречии, Теремин заключает их тремя главными положениями, в которых выражается сущность его системы: 1) все существенные законы красноречия нравственного происхождения, 2) только нравственно-добрый характер способен выполнять их, и 3) успех оратора тем вернее, чем строже держится он этих нравственных законов, и чем менее позволяет себе увлекаться побочными, менее значащими, побуждениями и соображениями.

Стоя на нравственной точке, и исключительно из нравственных начал выводя все законы красноречия, Теремин, к нравственной области, к усовершенствованию нравственного характера склоняет внимание всех, которые желали бы с

пользой и успехом служить публичному слову. В особенности нравственная сила необходима для проповедников слова Божия, ведущих людей к жизни по Боге и к наследию благ не временных, а вечных. В этом отношении замечателен его разговор о «духовном красноречии», приложенный к его систематической риторике, где выведены разговаривающими об этом важном предмете юноша и муж. Юноша, одушевленный самыми добрыми намерениями по отношению к проповедничеству, желая уяснить себе, как лучше выполнять долг проповедника, им на себя воспринимаемый, обращается за советом к опытному мужу и предлагает ему несколько вопросов, в надежде получить от него указание наилучшей методы проповедничества. Он спрашивает опытного мужа: 1) Для разума нужно проповедовать или для сердца? 2) Как лучше проповедовать, – возвышенно или просто? 3) Должно ли следовать идеалу, – образцам известной ораторской традиции, или предоставить свободу своей личности и не принуждать ее стесняться правилами школы? 4) Записывать ли лучше проповедь и потом выучивать ее наизусть, или импровизировать?

Что же на эти вопросы отвечает муж (т. е. Теремин)? Он говорит, что эти вопросы не касаются существа дела, а побочных, второстепенных вещей. Не в том главное условие успешного и влиятельного проповедничества, в чем полагает юноша, а совершенно в другом. Можно проповедовать и так и сяк, – как позволяют обстоятельства, личные расположения и способности проповедника. Чтобы направить юношу на правильный путь, и указать ему, в чем секрет успешного проповедничества, опытный муж с своей стороны предлагает юноше несколько вопросов, которые совершенно в другую сторону должны были обратить его внимание. Он спрашивает молодого человека: 1) Считаешь ли ты себя грешником, и болит ли сердце твое скорбью о грехе? 2) Читаешь ли Библию? Читаешь ли ее, не как ученые, занимающиеся критикой и исследованием текста, а как простой благочестивый христианин, как почтительный сын читает дошедшее до него послание возлюбленного отца, живущего вдали от него?

Слагаешь ли в своем сердце драгоценные слова, именно как бы для тебя сказанные Богом? 3) Молишься ли Богу? Обращаешься ли к своему Небесному Отцу, к своему Спасителю с таким чувством и расположением, с каким дитя обращается к своему отцу? Повергаешь ли пред всемогущим и милосердным Господом все свои нужды, великие и малые, духовные и земные? С сокрушенным сердцем и слезами возносишь ли к Нему молитвенный глас: Боже, помоги мне?! Если ты не можешь отвечать утвердительно на эти вопросы, то ты не можешь проповедовать назидательно. В этих вопросах (говорит опытный муж) указано самое лучшее, что можно сказать о духовном красноречии. Духовное красноречие есть не что иное, как излияние внутренней, духовной жизни, управляемой Духом Божиим и ежедневно питаемой покаянием, молитвой и чтением слова Божия. Где нет этой внутренней жизни, – там не может быть истинного духовного красноречия, а вместо него могут явиться пустые блески, которые не дадут ни света, ни теплоты. Если эти блески могут произвести на иных некоторое приятное впечатление, то это впечатление не может быть продолжительно. Как всякое обольщение, оно скоро исчезает.

Из нашего изложения, надеемся, читатель уяснил себе оригинальный взгляд Теремина и оригинальное построение его риторической системы. Можно оспаривать его начала: в свое время они вызывали немало возражений против себя. Можно находить у него увлечения своей нравственной точкой зрения и преувеличения в представлении красноречия, как добродетели, и в изображении его сущности и законов, единственно с нравственной точки зрения. Можно ставить ему в вину или недостаток, что он, сосредоточившись в нравственных началах и ими исключительно занятый, опустил из внимания другие пункты и другие условия ораторского действия, которых не должна обходить полная теория красноречия, и к технике ораторства или к формальной стороне красноречия отнесся с пренебрежительным невниманием. Но нельзя не признать глубокого и важного значения за теми началами, какие он кладет в основание своей системы, и каким хочет подчинять

практику ораторскую. Нравственная точка зрения на красноречие, так строго и последовательно проводимая им в своей системе, нам кажется весьма симпатической. В чем указывает он главное условие успешного и плодотворного ораторского служения, в том расположены видеть его и мы. По его воззрению, только высокий нравственный характер может давать человеку возможность с достоинством и силой совершать ораторское служение, и нравственная чистота и сила для оратора более необходима, чем что-либо другое, – знание, счастливые теоретические способности и бойкость слова. И мы в свою очередь скажем, что проповеднику ничто так не необходимо и ничто так не может способствовать успеху и влиянию на других его слова, как глубокое и искреннее религиозное убеждение, как сердце, всецело проникнутое спасительной верой и горячим желанием направить своих собратий на путь спасения и отклонить их от погибельного пути греха и заблуждения.

9. Теория религиозной речи Шлейермахера (Theorie der religiösen Rede)

Die practische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher. Erster Theil. Erster Abschnitt. IV

Родоначальником современной протестантской гомилетики служит известный своим влиянием в истории протестантского богословия Шлейермахер. Гомилетика не была его специальностью, и главное значение в истории он приобрел трудами, относящимися не к области этой науки, а к области богословия вообще. Но и здесь, в этой побочной отрасли богословских знаний, он дал, если не подробное руководство, то сильное возбуждение к новой постановке и научной обработке гомилетической науки. Между представителями науки о проповедничестве в настоящем столетии в Германии он является наиболее влиятельным деятелем. Под его воздействием стоят почти все позднейшие протестантские гомилеты, и господствующее направление, какому следует гомилетика даже последнего времени в Германии, берет свое начало от тех воззрений, какие в свое время проводил и развивал этот замечательный протестантский богослов-философ.

Шлейермахер включил гомилетику в систему практического богословия, которое он называет техникой к поддержанию и усовершенствованию церкви, направляющей и упорядочивающей духовную жизнь христиан, при посредстве должностной деятельности духовных лиц. Слово «техника» (замечает он) предполагает, что нечто должно совершаться: техника указывает правильный род и образ, как это может и должно совершаться. Терминология Шлейермахера несколько своеобразна, – она отличается от принятого и обычного у нас слововыражения, и в объяснениях его, как в этом пункте, так и в других, не мало туманности...

Приспосаблиясь к принятым у нас разделением богословских наук, мы должны представлять практическое богословие, со времени Шлейермахера широко и усердно разрабатываемое в Германии, отраслью богословских знаний, обнимающей в себе науки прикладные или приспособительные, как они называются в наших богословских энциклопедиях, излагаемых в введении в курс богословских наук. Понимаемое в таком смысле практическое богословие параллельно богословию теоретическому, обнимающему собой богословие догматическое и нравственное. Жизнь церковная, проявления которой следит и изображает практическое богословие, тесными нитями связана с догматом и нравоучением, и все богословски-научное или теоретическое сходится в практическом богословии, служа для него основанием и пояснением. Практическое богословие Шлейермахер, а вслед за ним и другие называют венцом богословского изучения; потому что оно предполагает все другие богословские знания, и изучение его должно быть последним завершением научных занятий богословием.

Шлейермахер разделяет практическое богословие на две части: первая часть говорит о богослужении, а вторая о церковном управлении. Проповедь понимается и рассматривается Шлейермахером, как богослужебный акт, и ей усволяет он общие родовые черты, принадлежащие богослужению вообще. Потому гомилетика, или, как он называет ее, теория религиозной речи включается у него в науку о богослужении. Наука о богослужении, составляющая первую часть практического богословия Шлейермахера, включает в себе четыре отдела: 1) теорию литургии, под которой он понимает не то, что мы называем этим именем, а символические формулы, какие употребляет, – чины и действия, какие совершает духовный для общины и пред общиной при богослужении, 2) теорию песни, 3) теорию молитвы и 4) теорию духовной речи. Последний отдел значительно больше (в три раза), чем первые три отдела, вместе взятые. Таким образом проповеди Шлейермахером посвящено гораздо больше внимания, чем другим составным элементам богослужения. Это

явный знак того, что проповедь представляет гораздо больше сторон и вопросов, подлежащих обсуждению, чем другие элементы богослужебного состава.

Считая гомилетику частью другой, более широкой, науки, Шлейермахер считает не целесообразным отдельное изложение ее, как обыкновенно делают. При таком изложении ее, для нее не достает фундамента. Излагаемая отдельно и самостоятельно, она, так сказать, вырывает предмет свой, – церковную проповедь, – из той органической связи, в какой он стоит по отношению к своему целому, и специальная гомилетическая теория является при этом случайной, произвольной и малоудовлетворительной.

Фундамент для гомилетики Шлейермахер строит из уяснения существа общественного богослужения в христианской церкви, которого проповедь, по его суждению, составляет один из видов или частных элементов. Существо, характер и цель проповеди тогда уясняется для нас, когда мы отчетливо будем представлять и понимать идею, лежащую в основании богослужения вообще. И вот эта-то идея, обнимающая и выражающая сущность общественного богослужения, и служит тем основным началом, из которого выводят частные гомилетические правила позднейшие последователи и почитатели Шлейермахера, разрабатывающие теорию проповеди, по указке, данной этим богословом.

Что же такое общественное богослужение, по понятию Шлейермахера? Мы не будем входить в подробное разъяснение определения, какое дает Шлейермахер общественному богослужению, а коснемся его настолько, насколько это нужно для уяснения понятия о проповеди. По мысли нашего автора, общественное богослужение есть представляющая деятельность (*darstellende*). Эту представляющую деятельность Шлейермахер противопоставляет деятельности практической (*wirksame*), имеющей цель вне себя самой. В богослужении, как акте представляющем, а не действующем, религиозное сознание и чувство участвующего народа находит для себя выражение и удовлетворение (приходит в явление), и другой цели, кроме выражения общего религиозного сознания, здесь не

преследуется: здесь проявляется деятельность, покоящаяся в себе. Чрез это богослужение входит в ближайшую и непосредственную связь с искусством, существо которого состоит в представлении, без внешней предположенной цели. Потому богослужение пользуется услугами искусства, для выражения возбужденного и возвышенного общественного религиозного сознания и чувства, ищущего себе удовлетворения, и элементы художественной деятельности (живописное представление, пение и музыка являются в нем существенной принадлежностью)... Человек, погруженный в житейские будничные занятия, под давлением суеты, в какой он возвращается, чувствует в себе стесненным религиозное сознание. Правда, он может находить исход себе в частных, единичных действиях, например, в молитве; но этого мало, и при этом чувствуется потребность оживления и возвышения религиозного сознания, и вот такое оживление и возвышение религиозного сознания дает людям общественное богослужение. В нем находит себе удовлетворение наша религиозная потребность, чрез отрешение нашей души на время от будничной житейской деятельности: это время наполняется только представлением господствующего религиозного сознания. В общественном богослужении, являющемся представляющим актом, личный и общественный элемент неразрывно соединяются между собой. Каждый, участвующий в нем, представляет или выражает то, что есть в нем. Но так как здесь каждая отдельная личность соединяется с множеством других личностей, руководимых и возбуждаемых одними и теми же интересами, то его чувства встречаются с чувствами других, и происходит общее выражение чувств, волнующих собрание. В основе этих чувств лежит религия, которая есть в сердце каждого человека. В выражении религиозных чувств, как скоро эти чувства принадлежат не одному лицу, а всему народу или целому обществу верующих, должна быть определенная форма, имеющая известную меру и порядок. Устройство этой меры и порядка существенно принадлежит искусству.

Народ, собирающийся вместе для общественного богослужения, заключает в себе совокупность лиц,

различающихся между собой по степени живости религиозного чувства, и по мере восприимчивости для внешних впечатлений. Общественное богослужение имеет целью объединение их, сообщение, чрез представление, всем членам общины сильнее возбужденного религиозного сознания. Дело духовного лица при этом – служить орудием для возбуждения в других религиозного сознания: его религиозная деятельность должна быть средством к возвышению религиозной деятельности всех прочих, составляющих ту общину, какой он принадлежит.

Вот какое основное понятие ставит Шлейермахер ключом к определению и разъяснению существенного характера проповеди. Мы не скажем, чтобы верно и точно он определил сущность богослужения. Но общие родовые черты, указываемые им в богослужебной деятельности, он всецело прилагает и к религиозной речи. Речи в составе христианского богослужения он дает широкое место и особенное значение. В богослужении находит выражение религиозное душевное состояние, и речь или слово является для этого наиболее пригодным средством.

Речь, имеющая место при богослужении и входящая в него, как составной элемент, – чисто представляющий акт. Она не направляется к познающей силе, не дает нового содержания душе, но получает свое значение, как выражение внутреннего возбужденного состояния души. Церковный оратор в своей речи представляет или выражает религиозный момент, как свое собственное состояние, но вместе с тем это его особенное личное состояние должно быть согласно с объективной всеобщностью религиозного содержания целой общины, т. е. он должен выносить в речи изнутри хранящееся в нем религиозное достояние; но каждый из присутствующих в храме и слушающих речь должен чувствовать, что это личное достояние оратора, им выносимое из глубины души своей, – не чуждое ему, а его родное, им самим ощущаемое в себе. Если не будет чувствоваться в словах оратора личного религиозного момента, то это не будет уже религиозная речь, а скорее будет религиозная поэзия, в которой исчезает сочинитель, как частный виновник представления. Правда, и в ораторских композициях встречаются поэтические частности, и их пожалуй нельзя

избежать здесь; но они являются, как аксессуары, как сторонние украшения или придатки к произведению другого рода. Равным образом и научный язык не пригоден для ораторской речи; если в речи преобладают научные выражения, то это уже не речь, а рассуждение. Научная область, равно как и область поэтической производительности, – принадлежность известного класса; а что предлагается и совершается в богослужении, – то направляется не к одному какому-либо классу, а ко всей массе народа, и должно быть такого свойства, чтобы масса с легкостью воспринимала то. Проповедник, в обращении к массе народной, должен избегать научности и не должен говорить языком богословской школы: он должен, так сказать, принижаться до народа, чтобы сообщение, им делаемое, нашло доступ к душе народа, но в то же время он должен возводить слушателей в высшую область представления, и избегать всего низкого, плебейского. Задача трудная; выполнению ее помогает народность Библии, выражения которой, касающиеся самых высших предметов, входят в народный язык, с другой стороны, народное образование в духе церковном, знакомящее народ с тем, что заключает в себе церковная жизнь.

Существенное и главное свойство духовной речи или проповеди состоит в том, что в ней оратор хотя является только органом общины в представлении или выражении того, что принадлежит всей общине, но в то же время здесь представляется место и его личной производительности, чего нет в других элементах богослужения, – в песни и молитве. Для этой личной производительности, проявляемой духовным оратором в проповеди, не требуется особого специального таланта, какой требуется в других родах искусства. Каждый, деятельным образом участвующий в церковной жизни, и имеющий призвание входить самостоятельно в церковную жизнь, имеет в себе все, что может сделать его способным религиозным оратором. Другие побочные качества, например, благозвучный голос, красивый стиль, имеют здесь небольшое значение. Талант для духовного ораторства почти общее достояние.

Смотря на проповедь, как на представляющий акт, Шлейермахер широкими границами определяет то содержание, какое может быть предлагаемо с церковной кафедры. Проповедник, с одной стороны, есть орган церкви, и как орган церкви, все, хранимое в церкви, может делать предметом своего слова; только не может и не должен сообщать ничего такого, что было бы чуждо духу и характеру Церкви и стояло в противоречии с тем, что составляет ее единство. С другой стороны, проповедник представитель своей общины, среди которой он является с своим словом. Его религиозное возбуждение, находящее выражение в публичном слове, должно выходить из религиозного возбуждения целой общины и гармонировать с ним. Влиянием своей личности и своего слова он должен руководить общественным возбуждением и давать ему определенное направление. Религиозное возбуждение христианской общины может быть весьма разнообразно: все, отмеченное христианским характером, может быть его исходной точкой, и все такое может находить выражение в духовной речи. Например, известные праздники, такие или другие исторические воспоминания, приуроченные к тому или другому дню церковного года, вызывают в христианской общине определенные религиозные возбуждения, и проповедник, как один из членов общины, должен быть охвачен возбуждением, господствующим в общине, и в своем слове он является выразителем общих религиозных чувствований, в большей или меньшей степени присущих душе каждого из его собратий. Только антихристианское и антицерковное не может быть предметом духовной речи.

Считая задачей духовной речи сообщение и выражение религиозного сознания, разделяемого и легко воспринимаемого всем собранием церковной общины, Шлейермахер устраняет из области проповеднических предметов, с одной стороны, научные построения и исследования богословских истин, требующих для своего раскрытия особого технического языка, не вполне понятного массе народа, для изложения которых надлежащее место не на церковной, а на школьной кафедре, с другой стороны, все мирское, не отмеченное печатью

религиозно-церковного духа. В последнем отношении заслуживает у него особенного замечания установление надлежащего отношения проповеди в политике. Политика сама по себе представляет нечто чуждое для тех интересов, которым служит духовная речь, и, собственно говоря, ей вовсе не место на церковной кафедре. Но бывают такие обстоятельства, которые вызывают и даже вынуждают проповедника касаться и политических предметов: это может быть тогда, когда известный политический интерес сильно овладевает целой церковной общиной, например, во время войны или гражданских междоусобий и волнений, или когда государственная власть приглашает проповедника употребить свое влияние на народ в смысле известного направления. Как поступить в таком случае проповеднику, чтобы не нарушить теории, изгоняющей с церковной кафедры все светское? Конечно, проповедник не должен пускаться в политиканство и не должен говорить политических речей, но на политику он должен смотреть с религиозной точки зрения, и политические обстоятельства, волнующие его общину, направлять к религиозным целям. Только при этом условии он может касаться политических дел. Иначе в христианском богослужении слушатели не найдут того удовлетворения, какого здесь ищут, и иной образ обсуждения гражданских дел совершенно не согласуется с существенным характером проповеди, как богослужебного акта.

Что касается техники духовной речи и ее построения, то в этом отношении Шлейермахер подчиняет ее таким же условиям, каким подчиняется художественное произведение вообще. В ней 1) должно быть внутреннее *единство*, из которого происходит целое, и в котором имеет основание все частное, разнообразное в речи; 2) должна быть схема порядка, в котором должны располагаться основные мысли целого, и схема тона, какой должен быть выдержан в речи, – это *расположение*, указывающее основное отношение разнообразного к единству; 3) разнообразное, – дальнейшее органическое развитие частного из внутреннего единства, в соразмерности с основным планом, – *изобретение*, 4) обработанное *изложение*, соответственно характеру

представления. Из этих четырех элементов образуется внутренняя полнота или целостность речи; но только внутренняя, в ораторе. Когда речь, выработанная оратором, выносится вовне, тогда привходит новый элемент – *произношение*. Здесь указываются главные требования по отношению к речи и главные пункты, о которых теория должна дать надлежащие правила, по этим пунктам Шлейермахер разделяет теорию на части.

Трактат о *единстве* духовной речи в практическом богословии Шлейермахера, не свободный от туманности и неопределенности, говорит собственно о том, что мы называем темой проповеди. Смотря на проповедь, как на чистое представление, подводимое им под понятие художественного произведения, и не видя в ней такого дела (*Geschäft*), которым достигается определенный результат, Шлейермахер утверждает, что единство проповеди не может состоять в развитии одного понятия. Тогда проповедь была бы учебным уроком, рассуждением, а не духовной речью. Единство, лежащее в основании проповеди, – в душе проповедника: это определенное религиозное сознание или чувство. Оно не может быть выражаемо строго логически; потому что нет мерила для чувства, и состояние говорящего не есть нечто неподвижное и устойчивое. В этом отношении существует полная аналогия между духовной речью и художественным произведением вообще. В художественном произведении единство не выражается с такой ясностью, какая замечается в дидактическом произведении. Когда вы читаете Илиаду или смотрите на статую, созданную каким-либо художником, вы чувствуете единство художественного произведения, хотя оно не выявляется прямо: это единство в душе художника или поэта, и зритель или читатель сам старается восстановить это единство. У древних единство ясно выставляется в тех речах, которые не были чистыми художественными произведениями, и примыкали к роду дел, имеющих в виду определенный результат.

Впрочем, Шлейермахер, кроме единства внутреннего настроения проповедника, из которого возникает целое,

допускает и единство внешнее, – единство предмета, в котором обнаруживается религиозное сознание или чувство проповедника. Этот предмет, служащий к выражению религиозного сознания в проповеди, – определенная область религиозной жизни, которая может быть означена словом. Обыкновенным выражением единства в синтетической проповеди служит текст и тема; а в форме омилии основанием единства, не выражаемого прямо, – служит тот отдел, который подлежит объяснению проповедника. В той и другой форме проповедь состоит из связи множества и единства: религиозная речь является целым, где все частное относится к одному и одним определяется. Это органический характер, присущий каждому художественному произведению.

Текст и тема служат внешним выражением единства проповеди. Но как проповеднику во внутренней производительности достигнуть единства религиозной речи? Или, говоря проще, на чем, на каком предмете ему сосредоточивать свое внимание, в то или другое данное время?

Проповедь, подобно всем художественным произведениям, выходит из возвышенного душевного возбуждения. Религиозный оратор может быть таким только тогда, когда религиозный элемент действует в нем с энергией и чистотой, возвышающеюся над обыкновенным состоянием: частные произведения его должны выходить из такого возвышенного религиозного состояния. Но проповедник живет в общине и с общиной, и носит в себе религиозную жизнь своей общины. Отсюда, из жизни, разделяемой им с общиной, он может получать определение или толчок к производительности в известном направлении или к избранию подходящего предмета для выражения своего религиозного состояния. Если ряд мыслей его происходит от знания потребностей своей общины, то это правильный, законный порядок. А если он возникает из его собственного душевного настроения, отличного от настроения общины, то речь его чрез это может быть не популярной.

Кроме религиозной жизни общины, есть другой исходный пункт для производительности проповедника, – это Священное

Писание, к которому он постоянно должен обращаться, как христианин и богослов, и которое ему должно быть хорошо известно во всей своей целости. При постоянном занятии Писанием, его внимание останавливается на частных моментах, и тот или другой текст дает возбуждение к производительности в определенном направлении, к обработке и развитию такой или иной материи. Лучше всего при этом, когда ряд мыслей, вызываемый текстом, совпадает с собственным религиозным настроением проповедника или настроением его общины. Иначе можно опасаться, как бы вместо проповеди не вышло богословское рассуждение.

Расположение – вторая работа проповедника, и здесь, как и в других частях теории Шлейермахера, задним основанием служит понятие о проповеди, как произведении искусства. Расположение указывает частные члены целого, содержащиеся в единстве или теме. Предварительное выставление схемы деления противоречит художественному характеру речи. Оглавление или указание содержания уместно в других областях, не относящихся к области искусства. Метод, допускающий деление в проповеди, стал практиковаться тогда, когда на религиозную речь стали смотреть не как на чистое представление, а как на дело, имеющее целью научение, т. е. когда, по суждению Шлейермахера, уклонились от настоящего правильного представления о проповеди.

Но признавая метод открытого деления не согласным с характером духовной речи, как произведения искусства, Шлейермахер не хочет разрушать утвердившуюся практику, не согласную с началами его теории. Он имеет нечто за себя, в виду того, что наши слушатели не способны усвоить себе всю полноту речи, без явной указки. А впечатление от художественного произведения будет несовершенным, если слушатель мимоходом будет воспринимать отдельные мысли, не связанные между собой. Схема облегчает не привыкшему слушателю усвоение себе целого, раскрывающегося в проповеди.

Логическому расположению, если оно отличается и правильностью построения, Шлейермахер не придает

особенного значения в духовной речи. Логическая правильность в проповеди – достоинство отрицательное, а не положительное, и те проповедники, у которых заметна заботливость о выставлении плана, правильно логически построенного, бывают большей частью монотонны и сухи. Духовная речь есть выражение христианского благочестивого настроения, и в ней положительным достоинством должно быть не логическое расположение, более уместное в рассуждении, а художественно-риторическое, при котором речь производит ясное и живое впечатление, как в отдельных частях, так и в целом. Она тогда приближается к совершенству, когда в сознании слушателя, без логической указки, возбуждается то же чувство, какое одушевляет самого оратора. Бывают проповеди, которые производят доброе и сильное действие, не отличаясь ни обилием, ни глубиной мыслей. А другие отличаются и полнотой и глубиной мыслей, – между тем не производят целостного впечатления, не дают доброго назидания, хотя слушатели и поражаются иными частными мыслями. Риторическое расположение не связывает речи формой и методической правильности, а позволяет ей свободно развиваться из той исходной точки, которая послужила для нее началом: части в ней следуют одна за другой, не быв наперед указаны, но строго направляясь к одной цели. Вся речь проповедника строится так, чтобы овладеть душой слушателей, и этому должны служить все частные моменты, в ней содержащиеся. Если слушатели, после одного частного момента, хотят освободиться от того действия, какое предположил проповедник, он новым частным моментом опять возвращает их к состоянию душевному, им возбуждаемому.

Отдел об *изобретении* (Erfindung) говорит о произведении (Production) или развитии частных мыслей, образующих речь. Термин «изобретение» взят Шлейермахером из общей риторики, где он издавна имеет техническое определенное значение. Но у Шлейермахера он имеет особый смысл, и он сам признает не точным слово «изобретение» по отношению к трактату, так им озаглавленному. Проповедник ничего не изобретает, а всегда должен выражать то, что не только

истинно, но и хранится в душе тех, к которым речь направляется: дело проповедника только вызвать или оживить хранимое в душе.

Общее религиозное сознание – тот источник, из которого проповедник черпает частные моменты, служащие к развитию его предмета. Нужно, чтобы проповедник жил религиозной жизнью, и погружался своей душой в общее религиозное сознание. Тогда ему легко будет развивать и выражать мысли и чувства, вызываемые его темой. А без этого он будет эхом другого или сухим компилятором: такому человеку лучше не являться на церковной кафедре, а избрать себе другой род деятельности. Проповедничеству и его успеху ничто так не благоприятствует, как религиозная жизнь вообще и религиозное мирозерцание. Если с этой стороны чувствуются некоторые недочеты, тогда нужно изучение тех произведений, в которых можно найти материал для проповеди. Это восполнение собственного опыта, собственного внутреннего богатства, о котором более всего должен заботиться проповедник. Но это изучение чужих произведений должно быть предпринимаемо не для сочинения той или другой частной речи. От этого может быть больше вреда для целого, чем пользы для частного случая. Когда работают под чужим влиянием, в корне убивают силу собственной композиции. Материал церковной речи должен развиваться из жизни, возникать из души проповедника; изучению предоставлена может быть только форма, и то не в отношении к частной, отдельной проповеди. Чем больше проповеди создаются под влиянием книг и чужих проповедей, тем более они удаляются от непосредственности религиозной жизни и тем делаются мертвеннее. А если начинающий проповедник недостаток свободного явления мыслей хочет восполнить нарочитым напряженным размышлением, не собравши наперед материала из жизни, то он создает не что иное, как сухую хрию: недостаток собственных мыслей в таком случае скрывают обыкновенным средством, – фразеологией. Не без вздоха нужно думать о кипе книг, какие дают в руки проповедникам в качестве пособий, из которых бы они могли почерпать частные мысли. Проповедника, пользующегося ими,

нельзя извинять; и все эти вспомогательные книги для проповедников лучше бы всего предать огню.

Теорию *изложения* Шлейермахер начинает замечанием, что нельзя положить строгой границы между изобретением частных мыслей и их словесным выражением; потому что частные мысли служат средством представления и являются в словесном облачении. Отсюда много общего в правилах касательно изобретения, понимаемого в смысле развития или представления главной мысли в мыслях частных, и касательно изложения.

В определении качеств, какими должно отличаться проповедническое изложение, на первом месте Шлейермахер ставит то, что язык проповеди должен быть языком чистой прозы, и в нем не должно быть ничего поэтического. Но это требование, с одной стороны, совершенно излишнее; так как ни один проповедник не выступает с стихотворной речью, с другой стороны и не имеющее полной определенности; так как материалы языка, какими выражаются мысли и чувства человека, одни и те же и в прозе, и в поэзии, и в поэзии они являются только в более размеренном, музыкальном строе. Гораздо важнее другое требование, по которому язык проповеди должен быть вполне популярен, должен быть взят из словесного круга той общины, пред которой говорится проповедь. Только из него должно быть отброшено все низкое, плебейское, необразованное. Далее, в популярном изложении не должно быть ничего технического, взятого из специального слововыражения, употребляемого в каком-либо специальном круге, не всем понятного. И догматический богословский язык имеет свой специальный характер; поскольку он понятен только специалистам – богословам, постольку не может быть употребляем в проповеди. Проповедь имеет в виду произвести религиозный эффект, а не богословский; потому все, относящееся к области научного богословия, в духовной речи не должно иметь места. Впрочем, многое сделалось популярным, что прежде было чисто научным, и уже здоровое чувство должно решать, что из этого может быть допускаемо в церковную речь.

В теории проповеднического изложения спорным вопросом служит вопрос о том, насколько в проповеди требуется или уместно искусство изложения или собственно красноречие в тесном смысле этого слова. По суждению Шлейермахера, трудно сказать об этом предмете что-либо определенное. В данных опыта представляются основания для решений этого вопроса, расходящихся до противоположности. Есть превосходные речи, отличающиеся совершенной простотой, и есть превосходные речи, носящие в себе все богатство украшений. Решать дело должен личный талант или личное расположение проповедника. Восстают против избытка украшений или изящества выражения в проповеди те, к которым другие могут приложить выражение: «виноград еще не зрел!». Если ты можешь говорить красно, сделаешь хорошо, если так будешь говорить. Когда мы обратим внимание на ораторский стиль у древних, – мы найдем у них великое искусство; но оно собственно лежит в композиции, а выражение держится известной простоты. При развитии этой мысли Шлейермахер склоняет свое суждение к предпочтению стилистической простоты изысканному изяществу и украшению языка. Музыкальность и виртуозность выражения в своем действии на слушателей сводится к нулю, по канону, выставленному Шлейермахером. Удовольствие, доставляемое виртуозностью языка, внимание слушателей от предмета обращает к лицу, – это тенденция чувственная, и она собственно противодействует тому, для чего употребляется. Правило такое общее ставит Шлейермахер: в языке, по отношению к его музыкальности, нужно избегать всего, могущего возмущать слух слушателей. Этим отрицательным критерием Шлейермахер хочет ограничить заботу проповедника о языковом выражении мыслей, оговариваясь, впрочем, что это отнюдь не значит, чтобы можно было допускать небрежность в этом отношении. Для религиозного оратора, по отношению к языку, не нужно никакого особенного таланта: каждый, владеющий литературным языком, может быть проповедником. Из общего, всем доступного, таланта должно развиваться правильное выражение для религиозного представления. Если

кто надлежащим образом образовал в себе этот талант и правильно употребляет его в дело, тот не допустит никакого неприличия в речи и не дойдет до каких-либо странностей, под влиянием светского духа и светских привычек своих слушателей.

Насколько проповедь должна быть готова до момента ее произнесения? Здесь вопрос не о записи проповедей, а о их внутреннем приготовлении. Это приготовление проповеди простирается не только на расположение или план проповеди, не только на частные мысли, служащие к развитию темы, но и на самое изложение, даже на самое произношение, на модуляцию голоса и жестикуляцию. Могут быть различные степени приготовления проповедей, и они условливаются различными расположениями и способностями проповедников. И одинаковый, для всех обязательный, ответ на этот вопрос дать трудно, чтобы не сказать, невозможно. Если проповедь наперед готова, то это дает уверенность проповеднику, которой он не может обладать, когда в проповеди что-нибудь наперед не приготовлено; но, с другой стороны, оратор в таком случае при самом произношении механически воспроизводит наперед заготовленное, и находится чрез это в состоянии неприятном, а это может вредить живости речи. Есть относительные выгоды и невыгоды и той, и другой методы. Вообще обе методы равно хороши, и говорить об удобстве той или другой из них можно только гипотетически: если ты думаешь или знаешь, что наперед заготовленная проповедь не выгодно действует на слушателей, тогда следуй другой методе и оставляй себе нечто до момента произнесения; но если боишься, что неуверенность повредит тебе, и ты можешь спутаться при произношении, тогда вполне заготовляй свою проповедь.

Трактат о *произношении* не выделен в теории Шлейермахера в особый отдел, и составляет вторую половину отдела об изложении. Он озаглавлен у него словом: мимика. Шлейермахер отличает мимику голоса или языка и мимику жестов или телесное красноречие, и поэтому на два члена разделяется у него рассуждение о произношении. Существенно важного и интересного немного представляет этот трактат в

теории Шлейермахера. В самом начале этого трактата ставится вопрос о том, что лучше, – читать или наизусть произносить проповедь, если она до произношения не только вполне заготовлена, но и записана. Обыкновенно (говорит он) чтение по тетради отвергают, но, кажется, и чтение и произнесение заученного наизусть – одинакового достоинства: и то, и другое имеет свои выгоды. Если произнесение заученного наизусть рассматривать как переход к свободной производительности, к отвычке от записанной буквы, то оно имеет преимущество перед чтением. А если оно остается всегдашней манерой и проповедь всегда будет наперед писаться, а потом заучиваться, то нет оснований предпочитать его чтению. Произношение заготовленной проповеди наизусть отнимает у слушателя мысль о предварительной записи, и он может думать, что имеет перед собой первоначальную производительность; но ведь это обман. Напротив, прямое чтение честнее и искреннее: тогда всякий знает, что имеет дело с записанным произведением. Конечно, произношение не одно и то же, читать ли проповедь или произносить наизусть. Не только на мимику телодвижений, но и самое словесное произношение имеет большое влияние, когда глаз привязан к тетради, и при этом более или менее связана вся фигура проповедника; но отсюда еще нельзя заключать к решительному неудобству чтения. Что касается жестикуляции, то она ограничивается при чтении; но это пожалуй и хорошо; потому что жестикуляция, если она переступает меру, является претензией, и не должна быть допускаема на церковной кафедре. При чтении стремление жестикулировать не находит простора и невольно стесняется. Но бывают и при чтении курьезы, когда читающий проповедь думает, что ему необходима некоторая мера жестикуляции или движения; отсюда происходит нечто неестественное и смешное. Чтение по тетради уместно при дидактической цели проповеди. Но если с понятием о проповеди соединяется идея сообщающего представления, то она должна быть в таком случае актом личным, а чтение уменьшает проявление личного элемента. Для проповеди, как представления, свободное, независимое от буквы, произношение – единственно правильное.

Рассматриваемая в частных своих отделах, где разбирается техника проповедного слова, теория духовной речи Шлейермахера не представляет ничего особенно замечательного. Правила, служащие к определению проповеднической деятельности, у него развиты далеко не с такой подробностью, какую можно встретить в других руководствах, и им больше намечены начала гомилетической теории, чем дано им надлежащее развитие, что было задачей его последователей и почитателей. Но он имеет значение в истории гомилетики не частностями, не как практик-гомилет, а началами, положенными им в основание своей теории, как гомилет-философ, установивший свой взгляд на проповедь, которому подчинились более или менее последующие протестантские представители науки о проповедничестве, излагавшие ее в своих сочинениях. Но этот взгляд, хотя принят большинством протестантских гомилетов настоящего столетия, не может быть признан отвечающим существу и характеру проповеди, и лучше других определяющим и уясняющим суть дела. По этому поводу нам случалось уже заявлять свои воззрения в печати, в статье под заглавием: «Позднейшие протестантские немецкие гомилетики»,¹²⁹ где мы разбирали учебник по гомилетике Краусса (1883 года) и «Руководство к духовному красноречию» Бассерманна, профессора богословия в гейдельбергском университете (1885).

Два основные пункта ставит Шлейермахер во главе своей теории, желая точнее определить существо проповеди: 1) проповедь есть чисто представляющий акт, входя, как часть, в состав богослужения, которое не имеет другой цели, кроме выражения общего религиозного сознания; 2) проповедь по своему существу подходит под понятие искусства и должна быть рассматриваема как художественное произведение, довольствующееся выражением идеи, наполняющей душу художника, и не стремящееся, подобно практическому делу, к достижению какого-либо определенного практического результата. Оба эти положения отнюдь не могут быть принимаемы за несомненные аксиомы и подлежат сильному оспариванию.

Мы находим узким и неточным определение, какое дает Шлейермахер понятию о богослужении, под которое подводит он, как вид, церковную речь. Богослужение, по его суждению, чисто представляющий акт, служащий выражением нашего религиозного сознания или душевного состояния. В его рассуждении о богослужении совершенно опущена из вида таинственно-благодатная сторона, которая в деле богослужения имеет первостепенное значение. С опущением из внимания этой таинственно-благодатной стороны значительно понижается достоинство и важность того служения Богу, для которого верующие собираются в святые храмы. Приходя в храм для участия в общественной молитве и богослужении, верующие хотят чрез то не только выразить религиозное чувство, живущее в душе их, но и испросить и получить от Бога невидимую, но ощущаемую благодать, их освящающую и вспомоществующую им в несении жизненного подвига. При этом духовный (как называет священника Шлейермахер), главный совершитель богослужебных действий, является не простым выразителем религиозного сознания общины: он особый, уполномоченный и освященный посредник или орган, чрез которого низводится на верующих свыше подаваемая благодать. Без посредства этого освященного органа не может состояться или быть отправляемо общественное богослужение и достигать своего назначения. Далее, нельзя богослужение понимать как чистое представление, состоящее в простом выражении религиозного чувства или сознания, без всякого расчета на какой-либо результат. Богослужение христианское сложного состава, и в нем находят удовлетворение все силы души нашей. В нем мы выражаем свои святейшие чувства, какие верующая душа питает по отношению к Богу, возносим к Богу, нашему Творцу, Промыслителю, Искупителю и Судии свои молитвы, – прошения, благодарения, славословия, исповедуем свое недостойнство и просим ходатайства пред престолом Божиим за нас у тех, кого вера наша считает благодатствованными членами Церкви Небесной, имеющими особое дерзновение пред Богом щедрот и всяких утех. Но не одно это выражение святых чувств наших по отношению к Богу составляет всю

сущность богослужения. В нем святыми учредителями богослужебного чина дано широкое место и учению, направленному к тому, чтобы питать умственную силу нашего духа. Этому служат чтения из Священного Писания, как Ветхого, так и Нового завета, и эти чтения, как известно, составляют существенную часть богослужения: слушая их, верующие поучаются в законе Господнем и более и более утверждаются в знании истины Божией, им постоянно возвещаемой. Верный цели введения этих чтений в богослужение, устав православной церкви вводит еще в состав богослужебных чинов чтения из пролога и отцов, с целью большего научения молящихся истинам веры Христовой. И воле нашей дается в богослужении возбуждение к деятельности, достойной членов святой Церкви Божией, – и это не общим только направлением богослужения, но и многими нарочитыми обращениями к нам, слышимыми нами при богослужении. Не слышим ли мы в Церкви при богослужении призыва к покаянию или внушений быть милосердными, не воздавать злом за зло, не заботиться слишком о пище, одежде и других преходящих вещах, а думать больше об отечестве Небесном, о вечности, где нас ожидает страшный Суд Божий, быть совершенными, якоже Отец Наш Небесный совершен есть и т. п.? Слышим мы в Церкви прославления великих подвижников веры и благочестия, слышим о вере Авраама, целомудрии Иосифа, терпении Иова, преданности праотеческим заветам Даниила и трех отроков, ревности Илии и т. п. С какой целью Церковь во время богослужения изображает величие и святость избранных людей и напоминает об их подвигах? Не с той ли, чтобы примером их богоугодной жизни и нас направить на путь, ведущий к обетованному нам Царствию Божию?

Проповедь понимается Шлейермахером как вид богослужения. Она действительно занимает место в составе богослужения, и говорится большей частью в храме при собрании верующих для участия в богослужебных действиях. Но она не составляет существа богослужения и не есть его необходимая принадлежность. Богослужение может быть совершаемо, как и совершается весьма часто, без проповеди;

равно и проповедь может быть говорима и не при совершении чина богослужения; так бывало в практике отцов древней Церкви. Правда, в протестантских обществах несколько иное положение проповеди в составе богослужения, чем в церкви православной и римско-католической. Сократив и исказив чин богослужения, завещанный древностью, выпустив из него многое, служащее к назиданию верующих, виновники реформам должны были чем-либо восполнить опущенное ими, – и вот проповедь явилась у них тем элементом, которым они заменили и восполнили опущенное ими из богослужебного чина. Но и здесь, заняв более видное место в составе богослужения, она не перестала быть особым действием, по характеру своему существенно отличающемся от тех частей, которые составляют ядро богослужения. В богослужении мы Богу служим, повергаясь пред Ним всем существом своим, возносим к Нему с верой и упованием молитвы и по вере нашей получаем от Его милосердия благодатное освящение. В проповеди служитель Церкви, от лица Божия к нам обращается с словом увещания, утешения, одобрения; на ниву сердец наших он сеет семя слова Божия, чтобы оплодотворить ее и укрепить в нас добрые намерения и искоренить все злое, в нас гнездящееся. – Здесь действие обратное тому, какое совершается в чине богослужения. Шлейермахер сам чувствовал и признавал, что проповедь нечто особенное в богослужении, отличное от других составных его элементов. В богослужении все строго определено, – и личности священнодействующего (духовного, по выражению Шлейермахера) не предоставлено самостоятельности; он является органом церкви, совершающим по чину предоставленное ему. А в проповеди, хотя духовный является органом общины, но однако является производительным, в собственном смысле от своей личности.¹³⁰ Эта личная субъективная производительность, не являющаяся и не допустимая в строго определенном чине богослужения, составляет отличительный признак проповеди, в сравнении с прочими богослужебными актами, и не связывает ее неразрывной нитью с существом богослужения. Если же чин богослужения, строго определенный и богатый многообразным

содержанием, нельзя понимать как чисто представляющий акт, служащий выражением религиозного сознания общины, то тем более нельзя видеть чистого представления общего религиозного сознания в проповеди, в которой много места предоставлено субъективному элементу, – личной производительности. Пусть в проповеди находят выражение религиозные чувства, присущие каждому благочестивому христианину; пусть она берет свое содержание из общей сокровищницы веры, хранимой в Церкви, но чрез это она не перестает быть делом (Geschäft) (чего не хочет допустить Шлейермахер), ставящим себе известную цель, и сопровождающимся определенным результатом. Ей не свойственно замыкаться в самой себе, в сфере чистого самодовольного представления. Дидактического элемента и дидактической цели, равно как и цели нравственно-практической нельзя устранить от проповеди, по самому существу ее; да это было бы противно повелению Господа, в силу которого проповедь существует в христианской Церкви. Проповедь своим началом имеет повеление Господа, данное ученикам Его по воскресении, учить все народы (Мф. 26:19–20). В этом повелении Господа нельзя видеть призыв к одной миссионерской или галиевтической проповеди, как хотят толковать это повеление иные из протестантских ученых. Господь заповедует апостолам, а в лице их и преемникам их служения, сначала учить, потом крестить, а за тем крещенных учить блюсти все, заповеданное апостолам. (*Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам*). Учение блюсти все заповеданное должно быть обращено к верным, и повеление об этом учении указывает задачу нынешней церковной проповеди. Но согласно ли с этим понимание проповеди, как чистого представления, не преследующего ни дидактической, ни нравственно-практической цели? Проповедь исходной точкой, основанием и руководящим началом имеет учение Господа, изложенное в Евангелии, и учение апостолов и вообще богодухновенных писателей, говоривших от Духа Святого, и служит его толкованием, разъяснением и приложением к

обстоятельствам времени и потребностям слушателей. Но что такое речи Господа Иисуса Христа, записанные в Евангелии? Что такое учение апостолов, изложенное в их посланиях? Мы отнюдь не можем назвать их чистым безрезультатным представлением. Речи Господа и учение апостолов направлены к просвещению ума, к утверждению веры, возбуждению людей жить добродетельно и избегать греха. То же самое должна преследовать и проповедь церковная, служащая толкованием учения Господа Иисуса Христа и апостолов.

Шлейермахер относит проповедь к области искусства и в проповеди хочет видеть такое же художественное произведение, каким служит поэма, картина или музыкальная композиция. Как произведению искусства, он не назначает и не указывает для проповеди другой задачи, кроме объективирования или выражения внутреннего религиозного содержания, не рассчитывающего на внешнее действие. Проповедник, как художник, выразил чувство или идею, его наполняющую, и в этом самовыражении нашел полное удовлетворение своего стремления; а будет ли результат от этого, и какой, – это уже не его дело: в виду, при создании своего произведения, он не имел ничего стороннего. Конечно, (допускает Шлейермахер) можно проповедь приноравливать к практическим целям – дидактическим или нравственным, как и всякое другое художественное произведение можно употреблять для известной внешней цели. Но это употребление проповеди, как художественного произведения, для других практических целей, – дело совершенно побочное для нее, не связанное с существом ее. Сущность проповеди, как произведения искусства, чистое представление.

В этом существенная ошибка теории Шлейермахера, в силу его авторитета вредно повлиявшая на позднейших представителей гомилетической науки в Германии. Шлейермахер произволом своей мысли сдвинул красноречие, а вместе с ним и проповедь, с своего, принадлежащего ему, места, и поставивши его не там, где оно стоит и должно стоять по существу, усвоит ему существенные черты, совершенно чуждые ему, взятые им из другой области. Красноречие нельзя

без особенной натяжки переносить в область искусства, хотя оно и может пользоваться услугами тех сил, какие являются главными действующими силами в искусстве. Оно составляет область, совершенно отличную, по своей тенденции, от искусства. «И в древнее, и в новое время (замечает один из позднейших последователей Шлейермахера) красноречие понимали так, что внешняя цель, им преследуемая, например, действие на волю слушателей, являлась в нем главной господствующей принадлежностью».¹³¹ Последователю Шлейермахера не нравится такое понимание красноречия, согласно усвояемое и раскрываемое, за немногими исключениями, всеми представителями науки о красноречии, как древнего так и нового времени, и он старается заменить его другим, – Шлейермахеровским. Но эта замена является в высшей степени натянутой и не естественной. Красноречие не мыслимо без практической тенденции или без цели вне себя. Оратор изменит своей природе, если станет распускаться в красных словах, для собственного самоуслаждения или услаждения своих слушателей. Красноречие не чистое представление, а дело, – действие словом с прямой определенной целью. Оратор хочет непременно так или иначе подействовать на слушателей, и если нет у него в виду слушателей, если он не имеет желаний и потребности так или иначе подействовать на них, – ему не для чего выступать с своей речью. В таком случае не может состояться его дело, и нет вызова для его работы. У оратора непременно есть клиент, которого он хочет защитить, – есть враг, которого он стремится поразить. Этим клиентом или врагом не непременно должно быть лицо. У проповедника врагом является грех или страсть с их многоразличными полчищами, – клиентом душа человеческая и интересы ее спасения. Те проповедники в истории занимали высокое место, которые понимали проповедь как борьбу со грехом, и в борьбе с этим врагом с великим искусством защищали интересы спасения души нашей. *Docere, delectare, movere* – такими терминами древние риторы определяли обязанности оратора, и эти термины, для означения служения ораторского, приняты и новой наукой, при чем центр

тяжести указывался или в первой обязанности – docere, или в последней – movere. Но если красноречие ничего не имеет в виду, кроме чистого представления, то слишком суживается обязанность оратора, и служение ораторское представляется слишком малозначительным. Не возвышает проповедь Шлейермахер, отнимая у нее цель или нарочитое действие на других, а унижает и ослабляет ее значение. Взгляд Теремина и Шотта, которые понимают красноречие как самостоятельный род произведений, отличный от прозы и поэзии, – имеющих целью подействовать на волю слушателей, – гораздо симпатичнее и состоятельнее взгляда Шлейермахера, и нельзя не жалеть, что этот взгляд, заслоненный теорией авторитетного представителя богословской протестантской науки, не встретил надлежащей оценки у тех людей, которые после них работали на поприще гомилетической науки.

10. Гомилетика Александра Швейцера

(Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche, systematisch dargestellt von Alexander Schweizer, Doctor und ordentlichen Professor der Theologie, Kirchenrath und Pfarrer am Grossmunster in Zurich. Leipzig. 1848.)

После «Теории религиозной речи» Шлейермахера¹³² в истории гомилетики обращает на себя наибольшее внимание гомилетика Александра Швейцера, профессора богословия в Цюрихе, вышедшая в 1848 году. Протестантские ученые, занимавшиеся наукой о проповедничестве (Краусс), или излагавшие систему практического богословия (Ахелис),¹³³ придают ей особенное значение и выдвигают ее из ряда других, родственных по содержанию, систем.

Швейцер задачей своей поставил, как показывает самое заглавие его книги, строгое систематическое построение науки и возможно полное и точное определение ее предмета, и это вменяют ему в особенную заслугу. По признанию Краусса, после Шотта никто более его не заботился о строгой научной постановке и обработке гомилетики, и из-под его пера вышло цельное и органически развитое учение о проповеди, не потерявшее значения до ныне, несмотря на то, что полвека прошло со времени появления его книги. Хотя гомилетика наука практическая, но Швейцер в изложении своей системы преследует более научный академический интерес, чем практический. Этот последний практический интерес если не оставлен совершенно без внимания, то не входит в прямую и непосредственную задачу его системы; он является в ней в качестве придатка или вывода из тех научных основ, уяснению которых посвящена гомилетика Швейцера.

Швейцера далее ставят в непосредственную связь с родоначальником современной протестантской гомилетики, – Шлейермахером, и говорят, что он более развил те основные понятия, какие указаны в «Теории религиозной речи»

последнего. Его система действительно выросла из корня, утвержденного Шлейермахером; он держится его начал, но ими одними не довольствуется. К стволу, выросшему из шлейермахеровского корня, он прививает ветвь из другого дерева, – к началам Шлейермахера присоединяет начала Шотта, чем сглаживает резкую односторонность, какой страдает теория Шлейермахера. Вследствие этого в системе Швейцера ясно видна двойственность разнородных начал, искусственным способом спаявших в одно целое. Следуя Шлейермахеру, он видит в проповеди акт или вид богослужения, и из понятия о богослужении выводит родовые черты ее, но вместе с тем он не хочет видеть в ней один представляющий акт, не рассчитанный на какую-либо цель или внешнее действие. На проповедное слово Шлейермахер простирает законы чистого искусства, которое довольствуется одним представлением или выражением идеи, без всяких сторонних соображений, без расчета на действие, какого отсюда можно ожидать. Швейцер напротив выводит красноречие и проповедь из области чистого искусства, и цель или преднамеренное действие считает необходимой принадлежностью как красноречия вообще, так и проповеди в частности. Вместе с Шоттом он проповедь относит к ораторству, и в ораторстве видит особый самостоятельный род словесных произведений, параллельный прозе и поэзии и отличный от них. По его суждению, оратор не просто выражает свои внутренние представления, чувства и помыслы, но говорит с тем, чтобы подействовать на других, заставить их принять известное решение и направить их волю на путь, ему желательный и ведущий, по его мнению, ко благу. Первая основная часть гомилетики Швейцера, где он рассматривает проповедь как акт богослужения, примыкает к «Теории религиозной речи» Шлейермахера, а в подробном развитии частных правил и положений он становится последователем Шотта и частью Теремина; так как здесь основным понятием служит понятие ораторства в том определении, какое дано ему у Шотта.

Нужно заметить, впрочем, что Швейцер, при раскрытии своего учения о проповеди, пользуется трудами не одних только

главных представителей науки о проповедничестве, названных нами выше, т. е. Шлейермахера и Шотта. Он отовсюду собирает ценные замечания, служащие к уяснению той или другой стороны проповеднического дела и является автором, хорошо знакомым с историей своей науки. Кроме новых гомилетов он часто цитует Гиперия,¹³⁴ гомилета XV1 столетия, забытого было в протестантстве, но с конца прошлого столетия выдвинутого из забвения и признанного важным авторитетом в науке о проповедничестве.

Книга Швейцера явилась под названием гомилетики. Это название книги, по-видимому, дает понять, что гомилетика рассматривается Швейцером как самостоятельная наука, чего не допускал Шлейермахер. Шлейермахер включил ее в состав практического богословия, и находил не целесообразным отдельное изложение ее; так как при этом предмет ее насильственно вырывается из той органической связи, в какой он стоит по отношению к своему целому, и изложению науки не достает твердого фундамента. Но Швейцер в этом пункте не отделяется совершенно от Шлейермахера. В самом начале своей книги (§ 1) он признает, что каждая наука может быть излагаема только в связи с прочими, ей родственными, науками, и с своей стороны старается удовлетворить потребности органического изложения своей науки. Подобно Шлейермахеру, он признает гомилетику частью практического богословия, и изложению системы гомилетики он предпосылает длинное введение, состоящее из четырех отделов (§§ 1–22). Это введение всецело посвящено трактату о практическом богословии, где он определяет отношение практического богословия к другим богословским наукам, его предмет и задачу, и показывает те части, на какие оно разделяется, соответственно сущности и полноте предмета, им обнимаемого. Разделяет Швейцер практическое богословие так же, как и Шлейермахер, на две части, и гомилетика у него такое же место занимает в науке практического богословия, какое указывает ей Шлейермахер. Швейцер разделяет практическое богословие на учение о самоорганизации Церкви и на учение о деятельности, вытекающих из организованного существа

Церкви, – первую часть называет он теорией церковного правительства, вторую теорией церковного служения. Теория церковного служения, – научное изложение должностной деятельности духовного в обществе, – в свою очередь, соответственно трем главным обязанностям духовного, разделяется на три части, – теорию культа или богослужения, теорию попечения о душах или теорию пастырства в тесном смысле и теорию галиевтики или катехетики. Во всех трех видах церковного служения ясно отмечаются две стороны, – одна постоянная, твердо определенная церковным правительством, другая более свободная, предоставленная личной деятельности духовного. Отсюда каждая из трех частей теории церковного служения подразделяется на два отдела, из которых в одном рассматривается деятельность твердо определенная, нормированная правительством, а в другом деятельность свободная. Проповедь понимается Швейцером как вид богослужения, и он дает теории проповеди место в первой части теории церковного служения, – в теории культа или богослужения. Теория богослужения включает в себе две науки, – литургику и гомилетику. В литургике рассматривается сторона богослужения твердо определенная, нормированная правительством, а в гомилетике сторона богослужения свободная, в которой личность и деятельность не связаны установленной нормой.

Швейцер вошел в подробное указание взаимных соотношений между богословскими науками, и в частности между науками, входящими в состав практического богословия, и родственными гомилетике, чтобы построить твердый фундамент, на котором бы опиралась гомилетика, как наука, имеющая свой удельный, частный предмет, и указать ей надлежащее место в ряду наук, составляющих органическую полноту богословской системы. Другой вопрос, правильно ли ей указано место в органической связи богословских наук. Но Швейцер хочет излагать науку о проповедничестве не как науку самостоятельную, оторванную от целого, а как отпрыск другой более широкой науки, и теория его при этом не является теорией произвольной и беспринципной.

Итак у Швейцера, как и у Шлейермахера, гомилетика, как часть, входит в теорию богослужения или, как он называет, культа. Только он яснее и отчетливее, чем Шлейермахер, представляет отношение и различие двух видов или сторон культа, – богослужения твердо определенного, нормированного, которое можно назвать богослужением в собственном смысле, и культа свободного, при отправлении которого многое предоставлено личной деятельности духовного. Науку о проповеди, как виде богослужения свободного, Швейцер начинает излагать не прежде, как предпославши ей теорию культа или богослужения вообще, теорию богослужения христианского и богослужения протестантского. Богослужение Швейцер понимает как торжественное представление или выражение благочестия общины, возникающее из общей религиозной веры, и не имеющее никакой цели, вне его лежащей: оно само себе цель; только такое представление общей веры производит усиливающее действие на благочестие участвующих. Слово «богослужение» прямым смыслом своим, по замечанию Швейцера,¹³⁵ отрицает служение, которое бы совершалось для человека и для человеческих целей. Богослужение не может быть средством ни для того, чтобы заслужить у Бога награду, ни для сообщения религиозных познаний не знающим веры, ни для распространения счастья, просвещения и умножения знаний между людьми, и ни для какой другой внешней цели. Цель в нем самом, как во всяком представляющем действии. Швейцер совершенно разделяет в этом пункте воззрение Шлейермахера, который разделяет всякую деятельность на преследующую цели, вне ее лежащие (*wirksame*), и на просто представляющую (*darstellende*), которая довольствуется выражением внутреннего, и вместе с Шлейермахером богослужение относит к деятельности последнего рода.

Говоря о богослужении христианском, Швейцер, верный протестантскому взгляду, значительно уклоняется от правильного представления дела. Христианство, говорит он,¹³⁶ равно принадлежит всем верным, и как общее достояние, образует общину братьев; потому противоположность между

священниками и мирянами, выступающая в богослужении, допустима только с признанием существенного равенства всех христиан пред Богом. В христианстве все равны между собой, и различия христианских достоинств, какие видимы в противоположности клира и мирян, не совместимы с представлением идеального христианского общества, какое мы можем представлять в образе Небесного Иерусалима. В первые времена христианства (будто) не видно этих различий при отправлении богослужения: все вместе молились, и время от времени, попеременно то один, то другой обращал слово назидания к братьям. Отправление богослужения стало поручаться определенным лицам только впоследствии, с историческим развитием Церкви. Поставление священников дело организации и доброго порядка, а не божественное учреждение. Иисус Христос, рядом с общей Церковью, не учреждал теснейшей представительной церкви, которой бы члены восполняли себя чрез преемство в должности и чрез рукоположение, и чрез то выделялись из христианского равенства с мирянами. Христианское богослужение не может совершаться только священниками, а мирянами просто восприниматься. Оно общее дело всех, и священник действует во имя Церкви и общины, которая вместе с ним участвует в богослужебном действии. Священник не может быть посредником между Богом и людьми и представителем мирян. Поэтому должны быть оставлены все действия, при которых священник обращается спиной к общине, чтобы не с ней, но за нее и вместо нее совершать священное дело. Не допустимо, по его мнению, такое священство, которое одно могло бы приносить жертвы, возносить молитвы, прощать, связывать и разрешать грехи.

Объясняя сущность богослужения¹³⁷ протестантского и его отличие от богослужения римско-католического, а вместе с тем и православного (которого впрочем он не знает, и о котором ни разу не упоминает), Швейцер главную заслугу реформации видит в том, что она восстановила проповедь в богослужении и гомилетическому элементу дала в нем преобладающее значение пред литургическим. Церковь с своими

литургическими действиями в протестантстве отступает на задний план. Против данной церковной объективности выступает субъект с своими правами; главное здесь вера субъекта; исторически данное содержание христианства индивидуально отпечатлевается в душе. Так как личное проникновение верой субъекта вполне выражается только в свободной речи, то проповедь и должна быть в богослужении главным делом, а литургический элемент должен быть допускаем здесь в той мере, в какой он не только не препятствует, но и способствует главной цели богослужения. Только впоследствии литургическая идея пробудилась в протестантстве, так что литургический элемент стал не подчиненным гомилетическому, но соподчиненным и равным с ним. В богослужебном порядке протестантских обществ Швейцар видит восстановление древней двухчастности христианского богослужения, и богослужение кафедры ставит рядом с богослужением алтарным. В протестантстве, по его суждению, такое же отношение между этими двумя видами богослужения, какое в древности было между литургией оглашенных и литургией верных. Первая состояла из проповеди, и литургические действия в ней имели служебное отношение по отношению к проповеди. Средоточием второй была евхаристия, которая могла сопровождаться гомилетической речью, ей служащей. Первая способствовала расширению, усовершенствованию Церкви, и при ней присутствовали оглашенные, даже иудеи и язычники. Но эти широкие круги отпускались, когда начиналась литургия верных. Там преобладало способствующее вере действие, а здесь только представляющее. Если духовный противопоставляется мирянам, то не как священник, а как проповедник; для совершения литургического действия не требуется ничего, чем бы не могли владеть другие члены общины; а для гомилетического, где духовный говорит, а миряне слушают, требуется нечто особенное от проповедника. Достоинство и особенное преимущество клирика в протестантстве состоит в том, чтобы он владел легкостью сообщения в форме речи.¹³⁸ Литургическая часть богослужения – представление общей

веры, и она может быть совершаема как духовными, так и мирянами, а гомилетическая – выражение индивидуального впечатления, какой общая вера находит в личной жизни человека. Литургическая часть богослужения – нечто твердое, установившееся: здесь все обязательно для духовного; его личность в ней имеет несущественное, подчиненное значение. А в гомилетической, служащей выражением индивидуального впечатления, какой общая вера находит в возбужденной личности, нет отверделых форм, а проявляется постоянно обновляющееся освежение частных лиц посредством углубления в Священное Писание.

Все эти рассуждения о сущности богослужения, о значении проповеди в его составе и об отношении гомилетического элемента к литургическому устанавливают точку зрения, с какой рассматриваться имеет предмет, составляющий содержание гомилетики, и ставит начала, из которых будет выводиться частнейшее развитие гомилетических правил. Проповеди дается высокое значение, когда она ставится не только рядом с важнейшим таинством евхаристии, но даже и выше его, и в слуге церкви Швейцер хочет видеть не священника, а проповедника. Как все здесь извращено! Литургия верных, на которой совершается высочайшее и святейшее таинство, приносится бескровная жертва и сам Господь невидимо присутствует своей пречистой плотью, – эта литургия унижена пред литургией оглашенных, на которой средоточием, по указанию Швейцера, служит проповедь. Думает Швейцер, следуя воззрению главных вожаков протестантизма, что такой перестановкой литургического и гомилетического элемента произведено совершенное восстановление древнего первобытного христианства. Но разве славные представители древней Церкви, святые отцы так смотрели на дело? Напротив, признавая значение за проповедью, способствующей назиданию народа, как верующего, так и находящегося вне ограды церковной, они ставили гораздо выше ее и считали более важным и священным делом то, что совершается в алтаре, при возношении бескровной жертвы Богу. Св. Иоанн Златоуст выражает глубокую скорбь по поводу замеченного им у

современников не теоретического (такого не было у них), а практического предпочтения проповеди литургии верных. «Я хочу (говорит он) сказать вам нечто, возлюбленные, для искоренения тяжкой болезни в Церкви. Какая же это болезнь? Невыразимое множество народа собралось теперь и с таким вниманием слушает речь, а в самый страшный час я часто ищу его и не вижу, и сильно вздыхаю, что, когда беседует сослужитель ваш, вы показываете великое усердие и напряженную ревность, теснитесь друг перед другом и остаетесь до конца; когда же предстоит явиться Христу в священных таинствах, то церковь бывает пуста и безлюдна. Достойно ли это прощения? Чрез такое нерадение вы лишаетесь всех похвал, заслуженных ревностно к слушанию... Какое слышится от многих холодное оправдание в том? Молиться, говорит, могу я и дома, а слушать беседу и учение дома невозможно. Ошибаешься ты, человек; молиться конечно можно и дома, но молиться так, как в церкви, где такое множество отцов, где единодушно воссылается песнь к Богу, дома невозможно. Ты не будешь так скоро услышан, молясь Владыке у себя, как молясь с своими братьями. Здесь есть нечто большее, как то: единодушие и согласие, союз любви и *молитвы священников*. Для того и предстоят священники, чтобы молитвы народа, как слабейшие, соединясь с их молитвами сильнейшими, вместе с ними восходили на небо».¹³⁹

В предстоятеле церкви Швейцер желает видеть не священника, а проповедника: что-де может совершать священник, то может совершать каждый член общины: литургические акты общее дело всех, и священство будто не есть божественное учреждение. Ужели это так? Не так рассуждали лучшие представители христианства, верные учению апостольскому. Они с благоговением преклонялись пред величием благодати, сообщаемой священникам для совершения их высокого служения. «Священнослужение (говорит Златоуст) совершается на земле, но по чиноположению небесному; и весьма справедливо; потому что не человек, не ангел, не архангел, и не какая-либо сотворенная сила, но сам Утешитель учредил это чинопоследование, и людей, еще облеченных плотью, соделал

представителями ангельского служения. Посему священнодействующему нужно быть столь чистым, как бы он стоял на самых небесах посреди тамошних Сил... Когда ты видишь Господа закланного и предложенного, священника, предстоящего этой Жертве и молящегося, и всех окропляемых этой драгоценной Кровью, то думаешь ли, что ты еще находишься среди людей и стоишь на земле, а не переносишься ли тотчас на небеса, и, отвергнув все плотские помышления души, светлой мыслью и чистым умом не созерцаешь ли небесное?.. Представь пред очами своими Илию и стоящее вокруг бесчисленное множество народа, и лежащую на камнях жертву, все другие соблюдают тишину и глубокое молчание; один только пророк молится, и затем внезапно пламень ниспадает с небес на жертву (3Цар. 28:30–33): все это дивно и исполнено ужаса. Теперь перейди отсюда к совершаемому ныне, и ты увидишь не только дивное, но и превосходящее всякий ужас. Предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа, совершает продолжительное моление не о том, чтобы огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила чрез нее и души всех и соделала их светлейшими очищенного огнем серебра. Кто же, кроме человека *совершенно исступленного или безумного*, может презирать такое страшнейшее таинство? Или ты не знаешь, что души человеческие никогда не могли бы перенести огня этой жертвы, но все совершенно погибли бы, если бы не было великой помощи божественной благодати?

Кто размыслит, как важно то, что человек, еще облеченный плотью и кровью, может присутствовать близ блаженного и бессмертного Естества, тот ясно увидит, какой чести удостоила священников благодать Духа. Ими совершаются эти священнодействия и другие, не менее важные для совершенства и спасения нашего. Люди, живущие на земле и еще обращающиеся на ней, поставлены распоряжаться небесным, и получили власть, какой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам; ибо не им сказано: *елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси; и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф. 18:18). Что священники

совершают на земле, то Бог довершает на небе, и мнение рабов утверждает Владыка. Не значит ли это, что Он дал им всю небесную власть? *Имже* (говорит Господь) *отпустите грехи, отпустятся: и имже держите, держатся* (Ин. 20:23). Какая власть может быть больше этой? *Отец суд весь дал Сынову* (Ин. 5:22); а я вижу, что Сын весь этот суд вручил священникам. Они возведены на такую степень власти, как бы переселились уже на небеса, превзошли человеческую природу и освободились от наших страстей... Безумно не уважать такую власть, без которой нам невозможно получить спасения и обетованных благ. Если никто не может войти в Царствие Небесное, *еще не родится водою и Духом* (Ин. 3:5), и не ядущий *плоти* Господа и не пьющий *крове Его* лишается вечной жизни (Ин. 6:53), а все это совершается не кем иным, как только этими священными руками, т. е. руками священника, то как без посредства их можно будет кому-нибудь избежать геенского огня, или получить уготованные венцы?». ¹⁴⁰

Такое высокое представление о достоинстве священнического звания и служения Златоуст выражает не раз и не два, а постоянно проводил его в своих сочинениях, когда представлялся к тому повод или случай. По его словам, «священник стоит посредником между Богом и родом человеческим, низводя на нас оттуда благодеяния, и вознося туда наши прошения, примиряя со всем родом человеческим разгневанного Бога, и нас, разгневавших Его, избавляет от рук Его». И «чтобы ты вполне убедился в достоинстве священников, и в том, как не позволительно человеку подвластному и принадлежащему к числу мирян исправлять дела, порученные священникам, Бог умертвил некогда тех из подчиненных, которые, увидев кивот завета наклонившимся и готовым упасть, поправили его, с великой силой устрашая всех прочих и внушая никогда не приближаться к недоступным предметам священства...». ¹⁴¹

Самая система гомилетики Швейцера начинается обзорением предшествующих опытов изложения этой науки (§§ 58–61) и разделяется на три части: принципиальную, материальную и формальную. Такое разделение гомилетики

является господствующим у позднейших представителей этой науки, и наиболее соответствует существу дела. Оно у Швейцера оправдывается следующими соображениями: понятие гомилетического содержит в себе два момента – богослужебно-назидательный и ораторский. Первый выдвигает представление о материи или содержании проповеди, а второй о ее форме. Этими двумя сторонами, по-видимому, обнимается вся совокупность того предмета, который подлежит исследованию и рассмотрению в гомилетике. Но две части, – материальная и формальная, – составляют только специальную гомилетику, которая сама в себе не имеет надлежащей полноты и законченности. В лучших руководствах всегда давалось место принципиальным исследованиям о существе проповеди. Эти принципиальные исследования излагались иногда в введении в науку; но здесь они не могли находить полного развития, и они не составляют чего-либо вводного в гомилетику, а напротив служат ядром и основанием научной системы; потому для них мало места в введении, и помещенные там они теряют половину своего значения. Для них должна быть отведена особая часть, – и именно первая или основная.

Задача принципиальной части гомилетики – раскрыть понятие о проповеди и указать существенные ее свойства. Все это предрешено уже в том предварительном трактате, где показано отношение гомилетики к практическому богословию, и взаимное соотношение литургики и гомилетики. Но это общее исследование кажется Швейцеру недостаточным, и он видит и показывает настоятельную необходимость специального исследования сущности гомилетического элемента в системе науки, где общие указания должны найти частнейшее оправдание и уяснение.

С двух сторон в принципиальной части гомилетики Швейцера уясняется понятие о проповеди, – со стороны богослужебной и со стороны ораторской. На сторону богослужебную Швейцер здесь обращает больше внимания, чем на сторону ораторскую. Рассматривая проповедь, как акт богослужения, он, во-первых, старается уяснить сущность проповеди из идеи богослужения и показать его родовые черты,

а, во-вторых, определяет видовые его отличия, показывая отношение гомилетического вида богослужения к литургическому, – богослужения кафедры, как он называет, к богослужению алтаря.

Швейцер стоит на точке зрения Шлейермахера, считая проповедь непременно элементом богослужения. Когда мы говорили о «теории религиозной речи» Шлейермахера

мы замечали, что проповедь, хотя говорится большей частью при богослужении, но не составляет существа богослужения, не связана с ним неразрывной нитью и может быть говорима и вне богослужения и что считать проповедь видом богослужения, состоящего из чисто представляющих актов, как понимал его Шлейермахер, значит суживать ее значение и назначать ей более тесные границы, чем какие указаны ей повелением Господа апостолам учить все народы блюсти все, заповеданное нам. Это не наш только православный взгляд; и в протестантстве многие из видных представителей гомилетической науки не видели в проповеди вида и непременно части богослужения. Например, ученый прошлого века Мосгейм, авторитет которого высоко стоит в протестантстве, в своей гомилетике¹⁴² замечает, что «точно понимаемая проповедь не составляет части общественного богослужения: она только по нужде и с доброй целью присоединена к нему. Богослужение, точно понимаемое, состоит в том, чтобы христиане сходились молиться вместе, прославлять, призывать Господа, и публично свидетельствовать, что они исповедники Господа и верующие в Него. Во многих из первенствующих общин оно так и отправлялось; наши часы общественной молитвы, в которые не говорится никакой проповеди, составляю остаток того обычая первенствующих христиан. Наступили другие обстоятельства, по которым проповеди присоединены к богослужению». В виду таких воззрений, высказываемых и в протестантстве, Швейцер считает нужным доказывать шлейермахеровское учение, по которому проповедь составляет нераздельную часть богослужения. Но его доказательства мало убедительны для человека не предубежденного, и в своем развитии ослабляют

силу того положения, в подтверждение которого приводятся. Ясно сознавая, что проповедное слово в своем проявлении не вмещается в пределах чисто представляющих актов богослужения, Швейцер проповедь богослужебную отличает от речи миссионерской, или галиевтической, направленной к неверным, и от речи катехизической, доставляющей познание веры людям, еще не наставленным в ней. Если же кроме проповеди богослужебной есть еще проповедь иного рода, то значит, проповедь не может быть всецело подводима под понятие богослужения, и родовые черты ее не могут быть выводимы из идеи богослужения. Историческое начало богослужебной проповеди Швейцер видит в древней омилии. Эта омилия, по его представлению, первоначально состояла из взаимных собеседований верующих христиан, потом стала выражением мыслей и чувств немногих, наконец, перешла в речь, выражающую мысли и чувствования одного выдающегося христиански-настроенного лица. В богослужебных собраниях верующих первых времен она была существенной частью совершаемого ими здесь действия, и была выражением общей веры христианского народа, являющегося в собрания. Отличая проповедь богослужебную от проповеди миссионерской и катехизической, Швейцер при развитии этого положения высказывает мысль, отнюдь не служащую к возвышению проповеди богослужебной. Проповедь, научающая вере, – миссионерская и катехизическая, – по его словам, основывается на непосредственном установлении или повелении Господа, а проповедь богослужебная возникает из жизни христианского общества, и только посредственно может относиться к установлениям Христовым.¹⁴³

Швейцер, хотя относит проповедь к числу богослужебных актов, которыми, по Шлейермахеру, не преследуется внешней цели, чувствует односторонность в таком представлении о проповеди, как богослужебном акте, не имеющем в виду сторонней цели, и потому он, не отрывая проповеди от богослужебного корня, привносит в нее некоторые элементы, не заключающиеся прямо в понятии о богослужении. Они являются как будто придаточными к ней, а между тем их

присоединение к проповеди существенно изменяет характер и задачу проповеди, как они намечаются понятием о проповеди, как богослужебном акте. К богослужебному корню, из которого возникает и на котором утверждается проповедь, с ее развитием, по указанию Швейцера, привходят другие элементы не богослужебного характера, – пастырский и галиевтический, и с присоединением их проповедь выходит за пределы чистого представления. Проповедь, – выражение веры общины, – развиваясь из Священного Писания, является изъяснением его, и в этом смысле, как элемент общей веры, есть богослужебный акт. Но полное раскрытие всех моментов, заключающихся в материи проповеди, не может совершенно замкнуться в круге, отрешенном от жизни, не может не касаться действительных явлений частной жизни, и изъяснительная беседа необходимо расширяется до беседы увещательной: *explicatio* принимает в себя *applicatio*. Служитель слова, – проповедник, – действует при этом как пастырь душ, обращаясь в гомилетической речи с увещательными приложениями ко всем частным лицам, его слушающим. Вместе с тем проповедь действует на возбуждение христианской жизни по вере, где нет такой жизни, или где она слабо развита. Только в невидимой церкви или в Небесном Иерусалиме нет несовершенных членов, а в видимой церкви всегда есть члены, далеко уклоняющиеся от идеала христианской жизни, – есть члены, мало сведущие в вере, например, подрастающее поколение, и есть люди, прямо неверующие, или потерявшие веру. В виду этого для проповеди открывается задача приводить слушателя к тому, чего нет в нем, или что слабо развито в нем, и если она удовлетворяет этой задаче, она возвышается до полного развития в себе ораторского элемента или становится ораторским произведением. Так Швейцер, анализируя понятие о проповеди, как богослужебном акте, и обращая внимание на данные опыта, можно сказать, невольно уклоняется от того воззрения, которое послужило исходной точкой при построении его системы, и выводит ее из того круга, каким обозначил ее границы главный руководитель его, – Шлейермахер.

Видовой характер проповеди, как богослужебного акта, Швейцер указывает в том, что в ней духовный не подчиняется твердым установившимся формулам, как это видно при совершении другого вида богослужения, (который Швейцер называет литургическим, и который, собственно говоря, есть единственный вид богослужения, и только насильственно произволом мысли ставится в параллель с проповедью), а свободно выражает христианское содержание своей души. Проповедь, будучи составной частью общественного богослужения, берет свое содержание из общей веры и служит выражением веры общины, но так как в ней дано место свободе личности проповедника, и выражению общей веры дается личный, индивидуальный отпечаток, то каждый член общины свободно воспринимает то, что говорит проповедник, и слушатель имеет не только право, но и обязанность подвергать испытанию слово проповедника. Испытание должно быть направлено к тому, в самом ли деле излагаемое проповедником происходит из общей веры, и является ли сам проповедник органом общины. Слушатели проповедника должны чувствовать, внимая его слову, что он выражает их внутреннее лучшее достояние, что его слово есть выражение их веры. При этом слушатели как бы принимают участие в произведении проповеди, входя своим согласием в проповедное представление веры не говорящего только, но и вместе и их самих, и их интерес тем более возвышается, чем более от простой восприимлемости они восходят до добровольного радостного сочувствия проповеднику и как бы содействуя ему. На этом основывается популярность проповеди. Не от внешних качеств стиля и формы представления она зависит, а от внутреннего согласия настроения, мыслей и чувств проповедника с настроением, мыслями и чувствами окружающей и слушающей его общины. Популярным проповедником является тот, кто воспринимает религиозное настроение общины и его выражает, как орган этой общины, кто служит сердцем и устами своих слушателей. Духовный, проповедуя слово, входит во взаимодействие с общиной и с ней так соединяется, что она сама как бы участвует в его работе.

Гомилетический элемент, вырастающий из богослужебного корня, Швейцер вводит в ближайшее соприкосновение с элементом ораторским, и проповедь, как вид ораторства, подчиняет законам красноречия. В этом пункте он совершенно уклоняется от руководительной нити Шлейермахера, и восстанавливает начала, раскрытые Шоттом. Христиане и христианские проповедники те же люди: они пользуются языком по общим грамматическим законам, мыслят по законам логическим, и речи говорят по законам риторическим, хотя бы они вовсе не думали об этом. Риторика явилась раньше христианства, и отцы церкви пользовались ее услугами прежде, чем красноречие и его теория в христианстве достигли высоты, равной с языческой риторикой и языческим красноречием. Но христианское красноречие, все равно, если бы и не нашло прежде развитой риторики, произвело бы истинно ораторскую теорию и практику, хотя без сомнения тогда медленнее была бы работа. Впрочем, классическая риторика и христианская гомилетика не совпадают между собой, хотя выходят от одних и тех же основных законов. Соответственно особому видовому характеру церковного красноречия, риторические законы получают особый вид и особую определенность, когда излагаются в гомилетике. Но замечательно, что создавать особую священную риторику принуждены были даже те, которые отвергали в проповеди всякое красноречие и предписывали для нее полную простоту и безыскусственность, как Шпенер и его последователи, один из которых (Иоаким Ланге) написал взамен отвергаемой пиетистами гомилетики свое руководство по церковному красноречию, озаглавив ее: «*Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata*» (Halaе, 1707).

Проповеди, как произведению ораторскому, Швейцер назначает непременно цель, для какой она говорится и какой стремится достигнуть; так как сущность ораторства состоит в том, что оно хочет действовать на волю слушателей. Этим оно отличается от других родов словесных произведений: без нарочитого стремления к намеченной цели слово будет или простой прозой или перейдет в поэзию или песнь. Речь делает

ораторской одушевляющее оратора стремление подействовать на других, других расположить принять такие или другие решения, признаваемые оратором полезными или необходимыми для блага их. Когда такое стремление овладевает душой человека, он оставляет чистую прозу и входит в область красноречия, хотя бы он ничего не слышал о риторике.

Главная цель красноречия действовать на волю слушателя, способного к свободным решениям; но неправильно суживать эту цель предоставлением красноречию действовать только на волю. Я могу не только волю слушателя направлять к известным решениям, но могу стремиться к тому, чтобы слушатель так же понимал и ценил предметы, как я, разделял те или другие мои чувствования. И наоборот, я могу говорить о практическом предмете чисто дидактически, и мое изложение может оставаться прозой; я могу излагать все нравоучение, разъясняя, чего хочет нравственная воля, и в этом изложении не будет ораторского элемента. Красноречивой делается речь, посвященная практической или нравственной материи, не по своему предмету, а только тогда, когда я имею намерение нравственно настроить своих слушателей, расположить их к известному пониманию нравственного вопроса и соответственному с этим пониманием действию.

Как согласить такое толкование с понятием о богослужении, к которому отнесена проповедь, когда богослужение в своей идее есть чисто представляющее действие? Для соединения двух, по-видимому, несогласимых элементов, – ораторского, стремящегося к действию на других, и богослужебного, состоящего в выражении внутреннего настроения, не рассчитанного на внешнее действие, Швейцер прибегает к искусственному извороту и допускает смелый логический скачок. По его разъяснению, идея богослужения, как чисто представляющего действия, может осуществляться только в Небесном Иерусалиме, где предполагаются христиане вполне освященные: там нет вызова к такому действию, к какому стремится ораторство церковное. А в земной церкви, где члены являются более или менее несовершенными, индивидуальное

выражение религиозного христианского настроения соединяется с мыслью о произведении изменения в других, в видах их усовершенствования или обращения. Таким образом посредствующим звеном между ораторским и литургическим элементом служит несовершенство людей – христиан, при котором богослужение не может быть вполне таким, каким оно должно быть по своей идее.

Согласно с Шоттом говорит Швейцер, когда обсуждает значение личности оратора или проповедника для более верного достижения цели речи. Личность оратора вообще, и проповедника в частности, должна возбуждать к себе доверие у слушателей для того, чтобы действенное и сильнее было его слово. Проповедник не произведет надлежащего назидания, если в его речи не будут видеть живого убеждения. Доверие у слушателей проповедник встречает тогда, когда его проповедь совершенно согласна с его жизнью, когда он на деле выполняет то, что излагает на кафедре, когда он является для других верным служителем слова, горячо пекущимся о христианском спасении своей общины.

Но в то же самое время личность проповедника не должна выставлять себя в проповедном слове: он должен, так сказать, погружаться в дело, так чтобы за проповедью забывали о проповеднике. На церковной кафедре слышится божественное слово, и личный талант проповедника и его искусство всецело должны быть употреблены на служение божественного слова, чтобы богатое содержание его привести к возможно полному представлению и действию. Прекрасная форма сама по себе не имеет никакого значения: риторически прекрасное только целесообразное; все, не ведущее к цели, а только служащее украшением, есть не что иное, как блески, и употребление их может подрывать доверие к проповеднику.

Для истинного ораторства требуется одушевление. *Pectus disertos facit*, – говорили справедливо древние. Что происходит от сердца, того не могут заменить никакие внешние искусства. Оратор живо должен быть предан своему предмету и своей цели, если хочет говорить красноречиво; его сердце должно быть охвачено силой представляемой материи. Сила веры,

божественный дух должен проникать сердце проповедника, когда он хочет быть действенным проповедником. Это внутреннее условие христианского красноречия, ничем не заменимое.

Вторая часть гомилетики Швейцера озаглавляется «Материальная гомилетика» и, как показывает ее заглавие, говорит о материи или содержании проповеди. В этой части или этой частью гомилетика существенно отличается от древней риторики. Древняя риторика почти совершенно формальная наука, занимающаяся формой речи. Хотя в ней был трактат de invention – об изобретении, но в этом трактате не рассматривался материал ораторской речи, а указывались только источники или пособия, которыми можно пользоваться при развитии данной темы, вовсе не затрагиваемой риторикой. Это зависело от того, что материя речи давалась обстоятельствами и была только средством для преднамеренного действия. А церковное красноречие – более благородное красноречие: в нем материя не служит средством, которым так или иначе может распоряжаться оратор в видах произвести известное действие; она имеет самостоятельное значение и действует сама по себе. Материя и действие здесь нераздельны, и материя сама себе дает ораторскую форму, чтобы произвести определенное действие. Содержимое христианской жизни отпечатлевается в проповеднике и действует в нем и чрез него. Потому гомилетика не может быть просто формальной: для ней важнее то, что проповедуется, чем то, как проповедуется. Это в свое время с силой выставлял Гиперий, упомянутый нами гомилет XVI века.

Материальная гомилетика Швейцера разделяется на три отдела по категориям всеобщего, особенного и частного. В первом отделе обзревается гомилетический материал, взятый во всей своей широте, во втором показывается, как этот гомилетический материал может раскрываться в ряде проповедей, в третьем определяется специально, что может быть содержанием отдельной частной проповеди, произносимой в известное время и при известных обстоятельствах.

В отделе о гомилетическом материале или содержании проповеди вообще Швейцер не входит в подробное указание и перечисление предметов или пунктов учения, годных для проповеди, а устанавливает общие начала, какими определяется объем и характер материй, могущих иметь гомилетическое значение. Материей проповеди вообще, по его определению, служит слово Божие, но слово Божие, не данное только в священных книгах, но вместе как сила, жизнь и сознание, осуществляющееся в Церкви. Слово Божие, данное в книгах, в свидетельстве Святого Духа, служит объективным основанием, а вера Церкви является субъективным осуществлением его. Оба эти элемента, – объективный и субъективный, – образуют гомилетический материал. Совершенство его состоит в равномерном сочетании обоих их, хотя в действительности может преобладать то тот, то другой из них. Гомилетический материал всегда соединение идеального и исторического элемента, и только при этом производит христианское назидание, хотя в проповеди выдается сильнее то идеальная, то историческая сторона.

Гомилетическим материалом с объективной точки зрения служит, с одной стороны, библейское, с другой, церковное учение. Там в библейском материале преобладают исторические факты с идеальным освящением, а в церковном материале учение, построенное на тех фактах. Библейский материал делается гомилетическим, когда с толкованием соединяется применение, т. е. когда из данной библейской истории уясняется наша собственная история, и когда она действует на развитие сердца членов общины христианской. И церковное учение само по себе не есть гомилетический материал, даже когда оно излагается в популярной форме: не учение, но субъективное, личное проникновение его назидательной силой производит проповедь. Не богословие, но религию нужно проповедовать. Проповедь будет простым рассуждением, если не будет живого впечатления церковного учения в личности проповедника, если к учению церкви не будет присоединено содействие возбужденного христианского сознания. И это равно приложимо как к догматическим, так и

нравственно-практическим материям. Те и другие могут быть воспроизводимы в проповеди; но когда они разрабатываются ученым образом для знания, в догматике или нравственном богословии, они сами по себе не могут назидать. Церковное учение включает в себе догмат и нравоучение. В проповеди оба эти элемента, – догматический и нравственный, – должны быть соединены: догматический элемент образует почву или основу, из которой возникает нравоучение. Нравоучение, не опирающееся на догматической основе, не может назидать, так как тогда оно не имело бы религиозного основания; а догматическое учение, из которого не возникает нравственный элемент, не может быть деятельным христианством, богослужебно-назидаящим. Одним словом, гомилетический материал – вера, любовью споспешествуема, говорит Швейцер, цитую в этом случае Шотта.¹⁴⁴

Начала, здесь поставленные, не вызывают против себя возражения. Если они не дают подробных указаний, то верно очерчивают круг предметов, имеющих значение гомилетического. Они вполне согласуются с представлением о проповеди, как ораторском произведении, и вместе с тем ставят пред проповедником обязанность материи, взятую из суммы христианского учения, проводить чрез горнило возбужденного религиозного сознания, что необходимо для действенности проповедного слова.

Но не безупречным с православной точки зрения является второй отдел материальной гомилетики Швейцера, где он говорит о распределении гомилетического материала, при богослужебном употреблении его. Здесь главным определяющим началом служит идея церковного года, в котором преемственное периодическое течение знаменательных дней, сопряженных с известными воспоминаниями, дает повод и основание к раскрытию такой или иной материи. А в общем, при этой смене годовичных времен может быть уясняема и раскрываема вся полнота христианского учения. И вот, при раскрытии идеи церковного года, Швейцером допущены заметные уклонения от точного и правильного понимания

смысла событий, воспоминаемых в самые знаменательные дни церковного года.

Год церковный Швейцер, не без основания, разделяет на две половины, – праздничную и непраздничную. Христианство не есть простое учение, но исторический факт, религия искупления, средоточным выражением которой служит явление и деятельность нашего Икупителя, Господа Иисуса Христа. То и другое, и история, – главные события в жизни Икупителя, – и учение, стоящее рядом с историей и на ней основанное, может и должно быть предметом проповеди. В праздничную половину года проповеди естественно раскрывать исторический материал, а в непраздничную учение или догматический материал.

В праздничной половине года указываются Швейцером три главные стадии, в которые, соответственно богослужебному уставу, во всей полноте могут быть представляемы существенные стороны исторического гомилетического материала, то есть главные события из истории искупления, совершенного Господом Иисусом Христом. Эти три стадии означаются тремя главными праздниками, в которые воспоминаются главные события из истории Икупления: первую стадию составляет праздник Рождества Христова с предшествующими и последующими неделями, вторую – праздник Пасхи с предшествующей ему сорокодесятницей и следующими за ним днями до Вознесения, а третью стадию составляет праздник Пятидесятницы с приготовительными к нему днями.

Нет нужды разъяснять, что может быть содержанием проповедей в тот или другой праздничный цикл. Это понятно само собой, без особенных разъяснений. Возбуждают недоумение и вызывают замечания те толкования, какие дает Швейцер историческому материалу, представляемому воспоминаемыми в тот или другой праздник событиями; так как эти толкования способны подрывать чистую веру в хранимое Церковью Предание о великих событиях Икупления. Предмет праздника Пасхи победа Господа над смертью, приобретенная и для нас. Указывая такой средоточный пункт праздничных

пасхальных проповедей, Швейцер с настойчивостью выставляет, что именно этот пункт в общем своем значении лежит в основании праздника и должен лежать в основании проповедей того праздника, а не частные явления Спасителя по воскресении, и не частные евангельские сказания о Воскресении Христовом. Эти евангельские сказания, по словам Швейцера, подлежат критике, историческому обследованию и требуют просеивания или очищения. Временные явления воскресшего Господа во плоти, по его представлению, не есть предмет непосредственной веры, а загадочная тайна, приводящая в недоумение пытливую мысль. Помимо этих временных явлений во плоти воскресшего Спасителя Швейцер возводит мысль читателей и руководимых им проповедников к высшему факту, – к Воскресению Господа для вечной славы, вечно пребывающему, и хотя посредствуемому для веры учеников видимыми явлениями, но не состоящему в этих явлениях. Этот факт способна созерцать твердая вера, хотя бы не было внешнего пособия видимых явлений Воскресшего, для еще слабой тогда веры учеников. Христос воскрес, – это значит: Он пробудился от смерти к жизни для Небесного Мира и принадлежит Небу. Воскресение Господа Иисуса Христа понимается не как особенное, в Его лице совершившееся чрезвычайное явление, но как переход к новой жизни, переход в высшее состояние, чем прежнее, и в этом отношении Его Воскресение неразрывно связано с нашим будущим воскресением. *Аще воскресения мертвых несть, то ни Христос воста (1Кор. 15:12–22)*; но если Он воскрес, то и мы воскреснем. Опираясь на это слово апостола, Швейцер утверждает, что вера в Воскресение Христово, соединяемая с верой в наше собственное воскресение, существенно есть вера в воскресение не для земли, а для Неба, для нового высшего порядка вещей. При таком понимании факта воскресения, при котором набрасывается густое покрывало на явления Господа во плоти по воскресении, теряет свое значение праздник Вознесения, в который Церковь воспоминает Вознесение Господа с плотью от земли на Небо для пребывания там во славе и седения одесную Отца. Для этого праздника Швейцер

не находит действительно особого предмета или основания; так как весь материал исторически исчерпывается праздником Пасхи. После него протестантские гомилеты, например Бассерман,¹⁴⁵ существование праздника Вознесения в церковном году считают одним из несовершенств церковного календаря, и выражают желание исправления этого календаря чрез исключение из него этого праздника, не имеющего, по их представлению, особого содержания.

Такого толкования главнейшего и славнейшего события новозаветной истории никогда не примет христианское искренно верующее чувство. Оно возмущается таким самовольным извращением исторического факта первостепенной важности. Против него говорят прямые свидетельства очевидцев и служителей Слова, подкрепленные божественным авторитетом, и против него восстает ясный голос многих поколений верующих христиан, совершенно отвергающий лукавые и неуместные мудрования над тем, что сообщает нам в свидетельстве, чуждом всякой темноты и двусмысленности, Божественное Откровение.

И событие, воспоминаемое в праздник Пятидесятницы, понимается Швейцером своеобразно. По его толкованию, это праздник рождения Церкви, и содержание его больше догматическое, чем историческое. Внешний факт, описанный Лукой, – только образное представление внутреннего события, каким служит вхождение Святого Духа в христианское общество, самостоятельное оживление богочеловеческого начала в учениках Христовых. Пока Христос жил с ними, они в Нем только видели это начало, и внешним образом были руководимы своим Учителем. Теперь Дух Господа изливается в их внутреннее существо; они становятся самостоятельными носителями Его дела, которое в них существенно завершается. Как самостоятельные носители Духа Божия, они образуют теперь новое общество, одушевляемое одним общим Духом. Опять заметно стремление уклониться от точного прямого смысла сказания книги Деяний апостольских о событии сошествия Святого Духа на апостолов. Фактические подробности, записанные евангелистом Лукой, не признаются

имеющими достоверное историческое значение. Они представляются просто символами внутреннего переворота, совершившегося в учениках Христовых. Огонь на них нисшедший, означает просто оживление Духом Божиим прежде робкого круга учеников Спасителя. Он явился в виде огненных языков, разделенных на части, и виден был на каждом: это означает, что оживление произошло во всех частных лицах, составлявших общество последователей Христовых. Ученики Спасителя стали говорить после сошествия Святого Духа, разными языками. Швейцер принимает это не в буквальном смысле, а толкует так, что они не в день только Пятидесятницы, а вообще с этого дня стали говорить так, что их речи находили созвучие во всех человеческих сердцах, у всех народов.

Кроме церковного года Швейцер указывает и разбирает другие начала, определяющие содержание проповедей, – времена года, местные праздники в память каких-либо исторических событий, гражданские торжества, требы и случаи, в каких проповедник является пастырем для своих прихожан, при совершении, например, таинства крещения, при исповеди, при венчании, при погребении, при вступлении в должность и при прощании с паствой. Но этот отдел не включает в себе ничего замечательного и оригинального, и даже не отличается тщательностью обработки.

В практическом отношении можно было ожидать много полезных указаний от того отдела, где Швейцер входит в рассуждение о том, как пользоваться гомилетическим материалом в частной, отдельной проповеди, или как избирать материю для данной частной проповеди в известный момент из обширной области гомилетического материала, определяемого циклом церковного года и другими случайными обстоятельствами. Но здесь практического очень мало, и вместо этого мы встречаем общие теоретические указания, из которых трудно вывести какие-либо следствия для облегчения практической деятельности проповедника.

Основным положением здесь выставляется то, что каждая проповедь должна отвечать требованиям известного данного момента, должна быть проповедью случая. Каждая отдельная

проповедь не может никогда содержать всего общего гомилетического материала, отвечающего известному времени церковного года. Церковный год, в своем течении, по дням разделяет общий гомилетический материал; но в действительной жизни мы никогда, в различные годы, не являемся совершенно равными и неизменными в тот или другой церковный день, никогда не переживаем совершенно того же, что пережили в предшествующий год. Жизнь постоянно меняется, и проповедь должна отвечать определенному моменту жизни, никогда не повторяющемуся вполне, должна видоизменяться, соответственно требованиям и направлению переживаемого момента. Не только различные лица при разных обстоятельствах проповедуют различное, не только одно и то же лицо для разных общин проповедует не одинаково; но и для одного и того же общества один и тот же проповедник никогда не должен проповедовать одно и то же в различные моменты, хотя бы при обстоятельствах подобных; так как община, как и ее проповедник, в жизненном течении не остаются на одной и той же точке в различные времена и подвергаются большим или меньшим переменам. Поэтому каждая проповедь, составленная надлежащим образом, должна выражать в себе оригинальность известного жизненного момента, брать из общего материала то, что отвечает оригинальности этого момента, – исходить из сердца и идти к сердцу. Все это верно; но понимание потребности минуты предоставляется при этом усмотрению самого проповедника, которого работу несколько не облегчают такие общие рассуждения.

Третий отдел гомилетики Швейцера, – формальная гомилетика, – по своей задаче отвечает риторике, которая на форму обращает главное внимание.

Форма в красноречии – великое дело. В ней материя получает жизнь и силу, и при худой форме и добрая материя не производит надлежащего впечатления. Но в христианском красноречии форма не есть нечто внешнее по отношению к материи, в которое бы отливалась материя, как в готовые рамки. Гомилетическую форму создает самая материя, раскрываемая в проповеди. Впрочем, христианское учение или

христианский материал сам по себе не составляет проповеди: он делается гомилетическим, когда входя в богослужебный чин, направляется к цели назидания, когда он обнимает собой душу проповедника, впечатлевается в ней и чрез нее назидает общину. Только при таком процессе христианский материал получает гомилетическую определенность и гомилетическую форму. Гомилетическая форма есть произведение силы Евангелия над проповедником и его слушателями. В этом смысле христианское церковное красноречие есть добродетель, которая проявляется, как дар в отдельных лицах, чувствующих призвание проповедовать Евангелие.

Христианское учение, – слово Божие, откровенное и божественное. Потому начало формальной гомилетики должно быть выражено так: «о божественных вещах говори так же божественно!» Говори «божественно» значит погружайся внутренне и живо в божественную силу слова откровенного, и будь одушевленным органом ее деятельной общины. Слово Божие делается гомилетическим материалом и дает себе гомилетическую форму только в лице проповедника. Но лице проповедника не простой канал, чрез который оно проходит к другим. В проповеднике должно быть нечто, подобное апостольскому вдохновению, так чтобы дух и сила слова действовали совместно с проповедником. Слово Божие *causa efficiens principalis*, а проповедник *causa instrumentalis*; слово Божие *causa efficiens primaria*, а лице проповедника *secundaris*. Одно и то же слово Божие проповедуется всеми лицами, и каждый проповедник делает и должен делать особым образом.

Гомилетическая форма имеет совершенно ораторский характер, и процесс ее образования во всех стадиях подчиняется риторическим законам. Ростком для проповеди служит не учение само в себе, которое может быть излагаемо логически и изображаемо поэтически, а стремление лица, возбужденного известной христианской материей, возбуждать и других. Я тогда только ощущаю в себе росток проповеднический, когда материя, взятая из области христианского учения, так обнимает и проникает меня своими назидательными действиями, что я и хочу и могу ею возбуждать и

трогать общину. Πίθανόν материи, то, что в ней есть способного действовать на убеждение, есть живой росток проповеди, и все развитие материи должно служить убеждению. Так как ораторство, по воззрению Швейцера, согласному с воззрением Шотта и Теремина, происходит из намерения произвести определенное действие, то оратору всегда предносится цель его речи; как скоро он забывает ее, он перестает быть оратором. Основной закон здесь такой: ясно намечай свою цель и твердо держись ее, непрерывно до конца! Оратор, как воин или полководец, стремится к победе, борясь с препятствиями, лежащими на пути к его цели; для достижения этой победы он упорядочивает, распределяет и напрягает свои силы. У проповедника общая цель – спасение и освящение слушателей во Христе; но каждый раз эта цель частнее определяется. Многие из так называемых проповедей не могут быть истинными проповедями; потому что проповедник, хотя рассуждает о материи, но не представляет себе ясно, чего он хочет достигнуть чрез это. Проповедь имеет вид речи; в ней есть и тема, и расположение, и прочее; но это прозаическое рассуждение, если нет при этом ясной цели.

Соответственно тем процессам, какие обнимает формирующая деятельность оратора, Швейцер разделяет формальную гомилетику на три отдела; 1) диатактику – учение о плане и расположении проповеди или распределение материала, входящего в содержание проповеди; эта часть отвечает отделу древней риторики *de dispositione*; 2) речь, приведенная в порядок, должна быть обработана с стилической стороны; второй отдел говорит о стилической обработке проповеди – *de elocutione*; наконец, 3) изготовленная проповедь должна быть произнесена; третий отдел формальной риторики говорит о произношении – *de actione*.

Диатактика Швейцера говорит о частях проповеди и их построении, – приступе, теме, выражающей единство проповеди, разделении, указывающем в единстве множественность, и выставляющем главные члены проповеднического *организма*, и заключении, и главное внимание обращает на разделение. Отдел этот очень длинен

(§§ 164–260) и развит довольно обстоятельно; но мы повторяли бы рассуждения, встречающиеся у других, если бы стали подробно передавать его содержание.

Отдел о гомилетическом изложении гораздо меньше по объему, чем отдел о расположении проповеди, но в нем есть пункты, заслуживающие внимания, и дающие оригинальный оттенок теории Швейцера. Этот отдел занят не исключительно стилистическим изложением. Прежде, чем говорить о стилистическом изложении, Швейцер ставит отдел о группировании частных мыслей и представлении или о развитии главных пунктов проповеднического материала, намеченных в разделении. Эта работа не чисто стилистической природы, но в то же время она отлична от работы расположения или вывода из темы главных мыслей. Мысль здесь получает внутреннюю определенность, из голого и сухого остова превращается в организм, облеченный плотью и кожей, и, как дерево, распускается ветвями и покрывается листьями. Эта работа подготавливает стилистическое или словесное облачение материи, избранной в предмет проповеди. Швейцер, выделив для особого рассмотрения в стилистике группирование или развитие главных мыслей проповеди, дал тем толчок позднейшим возделывателям гомилетической науки. По его примеру и другие, например, Краусс и Бассерман, посвящали особый трактат этому предмету, и ставили его в непосредственную связь с стилистикой, как ее составную часть.

В рассуждении о развитии содержания или главных частей проповеди главным основанием у Швейцера служит положение, что ораторская речь и в частности речь религиозная отлична от прозы и поэзии и должна выдерживать самостоятельный характер. Проза имеет отношение к нашей познающей силе и имеет задачей сообщать сведения о разных предметах. Но в проповеди дидактический элемент, сообщение знания не имеет самостоятельного значения и не может быть последней целью: он здесь имеет служебное значение, для доставления назидания слушателю и его возбуждения. Потому, когда он является здесь (а не являться не может) его нужно так ставить, устроить и выражать, чтобы он главным образом служил целям

назидания. Логической правильности, точности и ясности для проповеди недостаточно: логическое и дидактическое по форме нечто отвлеченное, а ораторская речь избегает отвлеченного и любит конкретное. Простой дидактический элемент – изъяснение понятий, представлений и слов. Строго логическая форма определения нейдет проповеди; потому что определение отвлеченный анализ, разложение единства понятия на элементы. Что должно быть изъясняемо в проповеди, то нужно изъяснять наглядным, конкретным образом. Это делается чрез синонимы, сравнения, противоположения и показание того, как понятие осуществляется в жизни. Простое изъяснение переходит в описание, рассказ, картину. Неидут проповеди и доказательства отвлеченно-философского характера, выводимые из общих начал. Риторическое доказательство должно преследовать не теоретическую, а практическую цель, и исходную точку брать не в отвлеченной идее, а в жизни. Начала, на которых основывается практическая достоверность, – опыт, законы мысли и идеи в их применении к жизни и вера в авторитет. Доказательства, отсюда выводимые, – всегда конкретны, наглядны, жизненны.

Если к практической цели в проповеди должен быть направляем теоретический элемент, – разъяснения и доказательства, то той же цели должен служить элемент поэтический, – возбуждение чувства. Возбуждать чувство может и должен проповедник не ради самого чувства, а в связи с определением воли, чтобы возбуждать волю к соответственной деятельности, – к уклонению от зла и к снисканию добродетели и преуспеванию в ней. Без этого слово, направленное к возбуждению чувства, будет словом не ораторским, а поэтическим. Входя в подробное объяснение этого пункта, Швейцер главным образом обращается к Гиперию, и его словами показывает, какие чувства проповедник может возбуждать в слушателях, и какими средствами он может достигать при этом своих целей. Главное средство состоит в том, чтобы проповедник сам в себе возбудил и питал такие чувства, какие желает возбудить в других. В этом впрочем

согласны все риторы, которым случалось говорить о возбуждении страстей.

Собственный элемент проповеди, как ораторского произведения, – возбуждение желания или определение воли к известному действию. Этой цели должны служить все другие элементы, входящие в проповедь, и теоретически, – сообщение сведений, и поэтический, – возбуждение чувств и аффектов. Сюда должно быть направлено все внимание проповедника, и этим определяется отличительный характер представления вещей, свойственного проповеди. «Кто не иначе учит в храме (говорит Швейцер, приводя слова Гиперия), как профессора в школах, тот никогда не может быть виновником великих плодов духовных, и весьма немногие или даже никто такими проповедями не будет приведен к раскаянию и исправлению жизни». Нельзя не признать справедливости этого замечания.

Завершением внутренней работы над проповедью служит стилистическое изложение или облачение мыслей в слово. Эта часть работы, – проповедническое изложение, – не может быть предоставляема случаю, но должна следовать своим определенным законам. Древняя риторика этому предмету посвящала большое внимание, и гомилетика всегда заботливо обсуждала его.

Языковое выражение не совне налагается на мысль; оно рождается вместе с мыслью; потому что мышление есть внутреннее говорение, и мысли мы не можем сознать без посредства слова. Мысль и словесное изложение вместе постепенно образуются, развиваются и усовершенствуются.

Признавая ораторство особым самостоятельным родом словесных произведений, отличным от прозы и поэзии и параллельным им, Швейцер и стиль ораторский отличает от стиля, как прозаического, так и поэтического. Он говорит, что не вникают в дело те, которые не признают ораторского языка особым языком, отличным от языка других словесных произведений, и если находят в нем какое-либо отличие, то разве только то, что он стоит на середине между прозой и поэзией, не спускаясь до прозы, и не возвышаясь до поэзии. Это была бы совершенная бесхарактерность, по его мнению,

если бы язык ораторский колебался между языком прозаическим и поэтическим, не отпечатлевая вполне ни того, ни другого. Только в детском периоде народа не разделяются различные области мысли и различные области языка. А когда народ созревает, тогда слитное в сознании и духовной деятельности, созревая, получает большую определенность и разделяется на особые самостоятельные группы. Ораторская речь не есть ни сообщение познаний, ни выражение чувствований, ни смешение того и другого; речь есть действие на волю; она пользуется познаниями и чувствами для определения воли и возбуждения ее к преднамеренной деятельности. Если так, то и язык ее должен быть особым языком, имеющим самостоятельный характер, отличающий его от языка прозы и поэзии. Церковная же речь, относясь к области красноречия, должна иметь свой особый ораторский стиль, – гомилетический, на котором должна лежать печать христианства, которому она служит. На гомилетический стиль имеет влияние библейский язык, церковный и богословский язык; на него должна простираť свое влияние и цель, еѹ преследуемая, и место, где она говорится, время, в какое говорится, слушатели и, наконец, положение самого проповедника. Но все это не выводит гомилетический язык из области ораторского языка, а только налагает на него особое видовое отличие, при соблюдении общих ораторских законов. Тон изложения и его характер зависит не от внешних искусственных средств; он должен иметь основание в душевном состоянии, в настроении говорящего.

К формальной гомилетике отнесен Швейцером трактат о произношении. Гомилетический богослужебный акт завершается произношением или личным действием проповедника, которое есть форма представления или сообщения речи. В трактате о гомилетическом произношении два отдела, изложенные довольно кратко. (Вообще, в протестантских гомилетиках на произношение не обращается большого внимания, на что жалуется Шустер, написавший особый трактат о произношении, под заглавием: «Хорошее произношение, искусство и добродетель»,¹⁴⁶ – не обращается внимания впрочем потому,

что произношению с успехом можно учиться не чрез теорию, а практически). Один отдел говорит об усвоении изготовленной проповеди, что прежде заменялось мнемоникой, а другой о внешнем действовании, рассуждение о котором называлось у иных драстикой.

Отдел об усвоении проповеди служит разъяснением вопроса о способах приготовления проповеди для ее произнесения пред народом, и решение, какое дает Швейцер этому вопросу, принимается большинством современных гомилетов германских.

Существуют три различные рода проповедничества в этом отношении. Одни проповедники рекомендуют импровизацию и пользуются импровизацией; другие записывают проповедь, от слова до слова и потом выучивают ее наизусть; у третьих приготовление к проповеди состоит в тщательном внутреннем обдумывании ее содержания и в утверждении в себе всего того, что проповедник должен будет говорить народу с кафедры. Название отдела: «Внутреннее усвоение» (die innere Aneignung) уже само по себе говорит, какому из этих трех способов Швейцер отдает решительное предпочтение.

Способ импровизации и способ заучивания на память записанного наперед противоположны один другому, но оба не рекомендуются Швейцером, как не отвечающие задаче, подлежащей проповеднику. Импровизация, которая в момент произнесения проповеди выискивает мысли и их выражение, – кажется Швейцеру делом ненормальным, которое нельзя вводить в порядок вещей: при ней и мысли, и их развитие, и изложение будут неудовлетворительны; по крайней мере не достигнут надлежащего совершенства. Ее только из нужды можно допускать, и оратор, пользующийся ей, не вызываемый к тому обстоятельствами, не заслуживает извинения. Чем важнее дело проповеди, тем необходимее тщательное приготовление к ней. Если находятся люди, которые думают, что им не нужны ни правила, ни приготовление к достойному совершению проповеднического служения, потому ли, что они владеют природным талантом для проповеди, или потому, что Дух Святой им внушит то, что нужно говорить, то нельзя не признать

их впадшими в нетерпимое возбуждение. Неуверенное хватание случайных летучих мыслей и выражений во время произнесения импровизированной речи, и легкомысленная болтовня, часто при этом замечаемая, заставляют предпочитать этому способу сказывания проповедей всякий другой род приготовления проповедей, как бы он ни был тяжел и механичен. Не разумно ссылаться в оправдание импровизированного проповедничества на Иисуса Христа и апостолов. То были деятели чрезвычайные, с которыми не могут равнять себя обыкновенные должностные проповедники, и они держали слово большей частью по неопределенным поводам; а когда апостолам приходилось говорить речи при обстоятельствах наперед известных, тогда без сомнения они не приступали к этим речам без всякого приготовления.

И заучивание записанного наперед наизусть, как дело механическое, нейдет живому делу проповеди. Оратор должен предлагать своим слушателям речь, как акт своей внутренней жизни, а заучивание относится собственно к усвоению чужих мыслей и положений. Если же заучивающий усваивает памяти свои записанные мысли и слова, то они являются для него как бы чуждыми для него, не возникающими из его личной текущей жизни. И когда слушатели замечают, что оратор произносит заученное, у них в душе рождается некоторое недовольство на проповедника, лицемерно принимающего на себя вид свободного оратора. В таком случае гораздо честнее и искреннее прямо читать наперед приготовленную речь, как это принято в англиканской церкви. Такое же замечание в свое время высказывал Шлейермахер.

Но если не годится выучивание наизусть наперед записанной проповеди, то все же нельзя предоставить случайному вдохновению такое важное и ответственное дело, как возвешение слова Божия с церковной кафедры. Так как проповедь есть акт, происходящий из души человека, то слушатели ожидают от проповедника свободной речи, и проповедник в момент произнесения должен предлагать свою проповедь, как готовую собственность. Каждому дозволено, соответственно своим дарованиям, разрешать задачу

приготовления проповеди, по своему. Кто может все приготовление проповеди совершать в уме и мысленно утверждать в себе все ее содержание, тому нет надобности записывать свою проповедь. А другой не может овладеть проповедью, не записав ее; такому нельзя предписывать ограничиваться одним обдумыванием проповеди.

Нельзя не согласиться, что сначала весьма немногие в состоянии довольствоваться одним чисто внутренним изложением проповеди, даже пожалуй никто делать этого не может; это удастся только после не маловременной практики с большей или меньшей помощью записывания. Древние ораторы чаще, чем мы, обходились без помощи пера; но и они начинающим ораторам рекомендуют письменную обработку речей. Но запись, если она нужна, не цель, а средство к облегчению внутренней концепции; она не нужна, как скоро оратор или проповедник может изготовить и утвердить в себе проповедь одним внутренним обдумыванием. Обдумывают проповедь не для того, чтобы записать, но для того записывают, чтобы помочь размышлению довести его до полного обнятия предмета и облегчить утверждение в уме добытого внутренней работой. Утверждение в уме содержания проповеди не есть окончание работы; утверждение это есть как бы новое воспроизведение ее, и каждый раз эта не прекращающаяся работа делается все совершеннее, чему помогает память, сохраняющая прежние акты нашего сознания. Эта деятельность памяти простирается на все моменты, воспроизводящие проповедь, – на тему и разделение, на группировку частных мыслей и на стилистическое изложение. Но это не заучивание, но повторение действий, производящих проповедь, которое не прекращается до самого произнесения проповеди.

Закljučается гомилетика Швейцера замечаниями об устном произношении проповедей и проповедническом действовании. Но эти замечания очень кратки и не могут идти по своей обстоятельности в сравнение с другими отделами гомилетики Швейцера и ничего особенно важного и оригинального не представляют.

11. Теория духовного красноречия Юнгманна

(Theorie der geistlichen Beredsamkeit

Academische Vorlesungen von Ioseph Iungmann, Priester der Gesellschaft Iesu, Doctor der Theologie und ord. Professor derselben an der Universität zu Innsbruck. 1877)

Поставив своей задачей знакомить с историей гомилетики чрез ряд замечательных руководств и систем, излагающих науку о проповедничестве, мы из литературы нового времени большей частью брали для разбора произведений протестантских ученых. Это потому, что со времени явления реформации, придавшей проповеди более широкое значение в жизни церковно-богослужебной, теория проповеди у протестантов подвергалась более тщательной обработке, чем в других церковно-религиозных обществах, и имеет более оригинальных представителей, объяснявших законы проповеднического искусства, хотя в практике проповеднической лучшие и более совершенные образцы церковного красноречия мы видим не в протестантской литературе, а у римско-католиков. Протестантские ученые богословы даже себе одним приписывают научную постановку гомилетической науки; так как у других, и в частности у римско-католиков, гомилетика, по их словам, не имеет научного характера,¹⁴⁷ но излагается, как чисто практическое руководство, не опираясь на научных основаниях, а довольствуясь представлением руководственных правил касательно составления проповедей на основании данных опыта. В таком признании нельзя не видеть излишка горделивого самопревозношения протестантской науки. То правда, что у протестантов больше разрабатывалась гомилетика, чем у других: она у них первых получила в университетах самостоятельную кафедру и сделалась предметом университетского преподавания. Но и вне протестантского мира она не была в пренебрежении; и вне его можно встречать и находить такие изложения науки о

проповедничестве, которые по своему достоинству отнюдь не уступают самым лучшим протестантским системам гомилетики, и с полным успехом могут выдерживать соперничество с ними. Такова гомилетика Жибера (*L'eloquence chretienne dans l'idee et dans la pratique*), явившаяся в начале восемнадцатого века, о которой мы говорили прежде.¹⁴⁸ Такова, далее, гомилетика Юнгманна, заглавие которой мы поставили в начале настоящей статьи, появление которой принадлежит последним десятилетиям нашего века.

Книга Юнгманна содержит в себе академические лекции по гомилетике, которые он, в продолжение многих лет, с немалыми изменениями, читал студентам римско-католического исповедания в Инспрукском университете. Эти лекции изданы в возможно полном виде, – более полном, чем в каком они читаны; так как по краткости времени, назначенного для них по университетскому расписанию, он не мог сообщить слушателям всего того, что желал, – и изданы по желанию слушателей, просивших профессора дать им возможно полный курс его лекций. Но Юнгманн, издавая свои лекции, имел в виду не одних своих слушателей, а главным образом сторонних служителей церковного слова, имеющих потребность лучше уяснить себе законы проповеднического искусства, для более достойного возвещения слова Божия; а таких, по словам Юнгманна, весьма много, при том неблагоприятном положении, какое выпадает на долю гомилетической специальности в богословских учебных заведениях.

Книга Юнгманна, при первом своем появлении, встречена была с большим сочувствием и уважением, и сразу приобрела высокое значение в ученой богословской науке. Общество римско-католических ученых в Германии дало ей место в издаваемой им «*Богословской Библиотеке*» (*Theologische Bibliothek*), в которой предположило дать образцовые сочинения по разным отраслям богословских знаний.

Книга в самом деле заслуживает особенного внимания людей, имеющих своим призванием служить делу проповедничества. Научная и оригинальная постановка дела, твердые начала, положенные в основание гомилетических

рассуждений, обилие метких практических замечаний, способствующих лучшему исполнению проповеднического служения, свидетельствующих о чистом и испытанном проповедническом вкусе, удачно подобранные примеры в пояснение частных правил и обширная эрудиция, в особенности в области риторико-гомилетической, выдвигают сочинение Юнгманна из ряда других руководств по гомилетике, и ставят его в первом ряду между представителями науки о проповедничестве. Ознакомление с таким произведением весьма полезно для всякого, интересующегося проповедничеством и наукой о нем, и не без значения может быть для богослова вообще.

Протестантская гомилетика выставляет, как особенную заслугу, выгодно отличающую ее от других гомилетик, то, что она не довольствуется одними практическими замечаниями, а имеет основную, принципиальную часть, которая придает ей научное значение, и в которой полагаются начала, дающие смысл и твердость всему содержанию, всем частным положениям гомилетики. Не лишена этой принципиальной части и гомилетика Юнгманна. Только здесь Юнгманн не повторяет протестантских гомилетов, а идет своим путем и ставит в основание своей системы не те начала, каких обыкновенно держатся протестантские гомилеты. У большинства протестантских гомилетов, со времени Шлейермахера, основным понятием, из которого выводят они гомилетические законы и их толкование, служит идея о богослужении, под которое подводят они проповедь, как вид его. Это начало насильно и искусственно ставится на почве гомилетики, так как вопрос спорный о том, принадлежит ли проповедь к родовому понятию богослужения, как вид его, и он более решается не в положительном, а в отрицательном смысле. Отсюда и выводы в гомилетике, имеющей идею богослужения своей исходной точкой, являются натянутыми, не отвечающими данной в опыте практике проповеднической. Основные начала для построения своей системы Юнгманн берет из психологии. Именно он начинает свою гомилетику указанием и уяснением тех сил в нашей душе, к которым красноречие направляет свое слово. На

основании психологических данных он определяет задачу, сущность и характер красноречия вообще, и красноречия духовного в частности; из них же выводит различные формы его проявления и те направления, какие оно принимает. Исходную точку для построения своей теории Юнгманн берет там же, где взял ее Шотт, поставивший во главе своей системы психологические данные. Но психология Юнгманна отлична от психологии Шотта, и психологические основоположения в системе Юнгманна являются в своеобразном виде, не в таком, как у Шотта; отсюда и теория красноречия, на них опирающаяся и из них выводимая, в своем развитии принимает новое направление, какого не замечается у других представителей гомилетической науки, как мы покажем ниже, при подробном разборе его системы.

Автор немец и профессор немецкого университета; но его религиозное вероисповедное чувство склоняет его симпатии не на сторону немецкой протестантской литературы, а на сторону богословской и в частности гомилетической литературы французской и частью итальянской. В книге заявлена замечательная эрудиция автора; но он оставляет почти без внимания обширную литературу по гомилетике, какую представляет протестантская богословская наука. Главные его руководители Жибер, Фенелон и другие, занимающие почетное место в истории гомилетики римско-католической, – французской, и к ним главным образом, а не к немецким авторам он обращается при развитии и разъяснении своих положений. Наравне с корифеями французской гомилетики он весьма часто цитует древних классических писателей, подвергавших обсуждение закона красноречия, Цицерона, Квинтилиана, Аристотеля и Платона. Длинные тирады приводит Юнгманн из классических писателей как древних, так и новых, простирающиеся иногда на пять страниц и более. Вместо того, чтобы самому объяснять своими словами какую-либо мысль, он заставляет говорить Жибера, особенно любимого им автора, влияние которого наиболее видно в его теории, – Фенелона, Квинтилиана и других, и он делает это с рассчитанной целью, не без основания полагая, что слово или рассуждение высоко

авторитетного писателя, когда оно совпадает с его собственным суждением, сильнее и впечатлительнее может подействовать на слушателей или читателей. Такую методу заимствования более или менее длинных мест из классических писателей, при развитии и изложении своей системы, Юнгманн оправдывает словами замечательного древнего ратора Квинтилиана. «У некоторых писателей, излагавших теорию искусств (говорит Квинтилиан во второй книге своих «Ораторских наставлений»), замечалось дурное, как я думаю, стремление ничего не определять теми же самыми словами, какие прежде кто-нибудь другой употребил. Я совершенно чужд такого честолубия. Я буду брать у других не просто, что найду, но что мне понравится: кто нашедши лучшее (optimum) ищет еще чего-то другого, тот хочет худшего (peius)». ¹⁴⁹

Свои рассуждения и руководственные правила Юнгманн освещает примерами, которые занимают широкое место в его книге. В науке, преследующей не чистое знание, а имеющей в виду споспешествование практической деятельности и направление ее на более надежный путь, эти примеры являются не излишней роскошью, а составляют существенный, необходимый элемент, и их включение в состав теоретико-практической системы служит к возвышению ее достоинств и практической пригодности, особенно, когда эти примеры выбираются с умением из образцовых сочинений. А у Юнгманна подбор примеров, служащих пояснением его научных положений, сделан с большим искусством, обнаруживающим в нем и чистый гомилетический вкус, и хорошее знакомство с проповеднической литературой, из которой без затруднения он мог брать лучшие места, пригодные для его цели. Эти примеры, сами по себе, независимо от тех теоретических рассуждений, какими они вызываются, служат достижению той цели, для какой пишется и существует наука о проповедничестве. Оправдывая свою методу примерами разъяснять свои теоретические положения, Юнгманн ссылается на блаженного Августина, который в своей «Христианской науке» показывает особенное значение примеров для оратора, желающего научиться искусству слова. «Если у кого (говорит он) есть

острые и пламенные дарования, то легче сделаться красноречивым посредством чтения и слушания ораторов, нежели чрез точное исполнение правил ораторского искусства».¹⁵⁰ Примеры приводит Юнгманн по преимуществу из проповедей французских классических проповедников – Бурталу, Массильона, Боссюэта, итальянского проповедника XVII века Сепьери, весьма им чтимого, св. Иоанна Златоуста, Бертольда Регенсбургского. Если в пояснение теоретических правил приводятся короткие примеры, – отрывки из проповедей, то они следуют непосредственно за текстом правил. Но у него часто приводятся в пример не отрывки из проповедей, а целые проповеди или весьма длинные тирады из них: в таком случае они помещаются не в тексте главы, трактующей о том или другом гомилетическом вопросе, а в особом приложении к ней, которое по объему часто равняется широте самого гомилетического трактата, если не превосходит его. Это он делает с той целью, чтобы слишком длинными примерами не разрывать стройного течения системы; так как при этом выделении примеров в особое приложение читатель, не желающий нарушить связи системы, может выпустить десять или двадцать страниц, между тем желающие изучать книгу с практической целью, – с целью усовершенствовании себя в искусстве проповедного слова, с большим интересом и с большим успехом могут сосредоточивать свое внимание на образцовых произведениях, представляемых им для примера и научения их в высоком деле служения церковного слова.

По внешнему изложению гомилетика Юнгманна отличается от протестантских немецких гомилетик, а скорее приближается к гомилетикам французским. В ней нет такого сухого научного языка, каким обыкновенно пишутся немецкие системы, а господствует изложение живое, несколько ораторское, не очень бережливое на слова, какое весьма часто замечается у французских ученых. Автор излагает свое гомилетическое руководство в виде и форме академических лекций, и этим обуславливался особый свободный характер изложения его теории. Он часто делает обращение к слушателям, как это бывает при живой беседе. Его мысль не погружается всецело в

предмет, составляющий содержание науки, но считается с чувствами и расположениями тех, пред которыми освещает научные вопросы, подлежащие исследованию. Он не просто излагает истину, а имеет в виду при этом изложении произвести впечатление на слушателей, от чего не довольствуется сухим изложением науки, заботящимся только о точности и строгости научных определений и доказательств.

При развитии и объяснении гомилетических правил встречаются у Юнгманна некоторые особенности, принадлежащие ему, как строгому последователю римско-католической церкви. Нередко он ссылается на постановления пап, на постановления и определения соборов, бывших в римско-католической церкви, в особенности тридентского, и им придает значение, равное документам божественного происхождения. – Еще особенность, принадлежащая Юнгманну вместе со многими другими римско-католическими писателями: он слишком расширяет область сверхъестественного, и печать сверхъестественного налагает на явления и средства, принадлежащие обыкновенному, естественному порядку вещей. Он, например, называет сверхъестественными (übernatürliche) те суждения и чувства, какие проповедник своим словом вызывает и должен вызывать в своих слушателях; далее, в область сверхъестественного вводит те средства, какие употребляет духовное красноречие, основываясь на психологических и риторических законах. Но эта черта не составляет существенного элемента в системе Юнгманна и, можно сказать, не проникает внутрь ее, а замечается только на ее поверхности. Желаясь познакомиться с существенным характером и содержанием академических лекций по гомилетике Юнгманна безо всякого затруднения и безо всякого ущерба может опускать из вида эти частные особенности его изложения, и сущность дела от этого не пострадает, потому что не в них сила его теории, и ими не нарушается ее внутреннее достоинство, по которому она заслуживает внимания в истории гомилетики. И мы, когда будем передавать ее содержание, совершенно оставим без внимания ту особенность, какую сейчас отметили.

Строгой систематизации нет в книге Юнгманна. План есть и выставлен в книге: этим планом обнимается полнота предмета, подлежащего исследованию в гомилетике. Но части и отделы не выводятся из одного начала с строгой логической последовательностью. Автор не стесняет себя в порядке изложения своих гомилетических лекций логическими схемами, указывающими деления и подразделения частей и устанавливающими соподчинение главных частей и подчинение более дробных отделов. От этого зависит свобода в раскрытии предмета науки, при которой автор избегает той сухости, какая часто замечается в системах, с математической строгостью выдерживающих логические начала деления и пускающихся в бесконечные дробления. Но вместе с тем отсюда происходит некоторая широковежательность в разъяснении научных вопросов, и являются неизбежные повторения. Прибегая к повторениям прежде сказанного в своих лекциях, Юнгманн оправдывается их необходимостью в такой практической анке, какова гомилетика. «Я не стесняюсь (говорит он) снова повторять что-либо, раньше сказанное, если свойство дела того требует; ибо я излагаю вам не математику или чистую науку, но систему правил, по которым вы должны работать и действовать. Чистая наука должна стараться избегать повторений, и это для нее возможно; но для теории искусств имеют значение другие законы. Цель теории искусства – практика, умение и деятельность, а не простое знание; поэтому она должна прилагать заботы к тому, чтобы ее указаниям следовали и их выполняли; и потому она поступает ошибочно, если иных правил не повторяет три и четыре раза».¹⁵¹

Вследствие такого свободного изложения гомилетических правил, при обилии примеров, которые иногда являются в очень обширном виде, – в виде целых слов, – книга Юнгманна имеет очень внушительную величину. В двух томах ее содержание науки изложено на 1158 страницах.

Теория духовного красноречия Юнгманна разделена на пять главных отделов и на пятнадцать глав, которые неравномерно распределены по отделам. Каждая глава включает в себе несколько параграфов. Независимо от этого деления,

содержание книги делится еще на пункты, которые с особой непрерывающейся нумерацией следуют по всем отделам, главам и параграфам. Каждый пункт служит уяснению особого гомилетического вопроса. Таких пунктов в книге 452.

В первом отделе духовного красноречия Юнгманна, озаглавленном: «Zur Grundlegung», полагаются основы для дальнейшего построения системы; во втором указываются два главных закона духовного красноречия, в третьем – средства, какие употребляет духовное красноречие для достижения своей цели; в четвертом отделе говорится о содержании духовных речей, а в пятом о видах духовных речей.

Особенного внимания заслуживает первая основная часть теории красноречия Юнгманна. Основные положения для теории духовного красноречия Юнгманн берет из психологии, в этом нельзя не видеть совершенно правильного отношения к делу. Душа человеческая есть объект, на который действует оратор, желая направить его к цели, им предположенной, и нужно знать хорошо душу человеческую, чтобы уметь действовать на нее. Необходимость психологического фундамента для теории красноречия Юнгманн доказывает свидетельством или суждением таких авторитетных мужей, какими всегда признавались в науке и в частности в науке о красноречии Платон и Цицерон. У Платона рассуждение об этом читается в диалоге его «О красоте», называемом иначе «Федр», по имени главного лица, в нем выведенного. Оно так характерно, что считаем излишним привести его целиком, чем между прочим уясняется манера нашего автора говорить в потребных случаях словами признанных авторитетов в науке. «"Представь случай (говорит Сократ своему молодому другу Федру), что кто-нибудь приходит к твоему другу Эриксимаху, молодому врачу или к его отцу Акумену и говорит им: я знаю, что нужно делать, чтобы произвести в теле по желанию теплоту или холод; знаю также и средства, какими можно вызвать рвоту, равно как и все прочее, что нужно употреблять, если другим образом хотят удалить из тела вредные вещества; я следовательно врач и могу быть учителем врачебного искусства. Что, думаешь ты, отвечали бы они ему на это?».

«Они непременно спросили бы его (отвечает Федр), знает ли он, при каких отношениях, при каких обстоятельствах и условиях и в какой мере нужно употреблять каждое из его средств». «И если он скажет (продолжает Сократ), этого я ничего не знаю; но это будет видно само собой?». «Тогда они (говорит Федр) сочтут его глупцом, который из книги, или по какому-либо случаю узнал некоторые врачебные средства, и вообразил себе, что он чрез это уже врач, хотя он не имеет ни малейших сведений о врачебном искусстве». «Совершенно подобный ответ был бы (продолжал Сократ), если бы кто-нибудь сказал Софоклу и Еврипиду, что он может составлять длинные декламации о незначительных вещах и совершенно коротко о важных предметах, может, когда захочет, одушевлять и потрясать сердца, располагать их к состраданию или негодованию, или приводить их в страх и трепет, и таким образом он в состоянии учить других писать трагедии. Они, полагая, сказали бы ему то же самое, что сказал бы учитель музыки человеку, который бы подумал, что и он музыкант, потому что он знает, как нужно натягивать струны, чтобы сделать тон выше или ниже, сильнее или слабее. Может быть, учитель музыки не сказал бы такому в обидном тоне: дурак, ты сумасшедший! но, как друг прекрасного, он сказал бы ему совершенно спокойно: добрый друг! чтобы быть музыкантом, конечно, нужно знать то, знанием чего ты хвалишься; но весьма возможно, что человек, владеющий всем твоим знанием, в тоническом искусстве ничего не понимает. Ты знаешь некоторые из первых элементов тонического искусства, но не знаешь самого тонического искусства. В том же смысле, без сомнения, и Софокл сказал бы человеку, который знает только некоторые первоначальные элементы трагической поэзии, но не самую трагическую поэзию. Совершенно подобным образом судил бы Перикл или всех очаровывающий Адраст, если бы пред ними кто-нибудь хвалился, что он знает законы строения периодов и правила риторов о сжатости и полноте стиля, о числе и тропях и фигурах и ораторской амплификации, и вообразил себе, что элементарные правила этого рода составляют уже всю теорию красноречия. Ты должен знать, что к красноречию нужно

относиться почти так же, как к врачебному искусству». «Как так?» – спрашивает Федр. «Оба (поясняет ответ) требуют основательного изучения особенной природы, одно – тела, другое – души, если только врач, как и оратор, хочет поступать (как должно) не просто механически по некоторым эмпирическим правилам, но по верным и хорошо понятым основаниям, – врач, когда предписывает телу лекарство и пищу, чтобы восстановить здоровье и силы, а оратор, когда представляет душе законы нравственной деятельности и соответствующие основания, чтобы определенным образом подействовать на нее и научить ее любить добродетель. Хотеть дать теорию красноречия без психологических оснований – это значит то же, что предпринимать пешком путешествие без глаз и света. Теория всякого искусства прежде всего другого должна ясно представить природу и свойства той вещи, с которой она имеет дело: а здесь этой вещью служит душа человеческая. Вся задача оратора не состоит ли в том, чтобы действовать на душу и своей речью определять направление ее стремления и ее свободную деятельность?». «Без сомнения» (утверждает Федр). «Следовательно ясно (заключает старый учитель), что Тразимах и другой кто, намеревающийся учить красноречие правильным образом, должен дать своим ученикам возможно основательное учение о природе и свойстве человеческой души, о ее силах, деятельности и состояниях, так же, как и о моментах, имеющих влияние на ее настроение и ее стремление. А кто станет доказывать и говорить иначе, тот не напишет и не скажет ничего, удовлетворяющего требованиям искусства».¹⁵² Красноречие имеет существенной задачей управлять душой и определять ее нравственную деятельность; следовательно, кто хочет овладеть им, тот должен знать законы и явления внутренней жизни и быть совершенно знакомым с ее экономией».

Совершенно такое же суждение о необходимости для оратора знания души человеческой, и для теории красноречия психологического фундамента, заимствуемого из философии, высказывает и Цицерон.¹⁵³ Оба эти великие мужа писали о светском красноречии и вовсе не имели в виду духовного

красноречия, существующего в мире христианском, которого они и не предполагали. Но Юнгманн их мнение считает совершенно уместным привести при первом приступлении к изложению теории духовного красноречия, потому что и духовное красноречие вообще имеет задачу, аналогичную с задачей красноречия светского – «действовать на душу, управлять ею, внушать ей любовь к добродетели и руководить ее нравственной деятельностью».

Психология Юнгманна отличается, в воззрениях на силы души нашей, от новой психологии, излагаемой в школах со времени Канта. Обыкновенно психология указывает три силы души нашей, – разум, чувство и волю. Но Юнгманн признает в душе нашей только две главные силы, – познавательную и желательную, – силу познания и силу стремления и считает заблуждением указание в душе нашей, кроме этих двух сил, еще третьей силы, – силы чувствований, и в подтверждение своего мнения ссылается на воззрения древней философии, не знавшей этой третьей силы. Все, что мы относим к силе чувствований, – любовь и ненависть, благосклонность и отвращение, радость и скорбь, гнев и сострадание, удивление, страх, надежды и многое другое, тому подобное, – составляют, по Юнгманну, принадлежность и проявление силы стремления. Сила стремления проявляется или положительным образом, когда предмет, его возбуждающий, представляет для нас благо, и отрицательным по отношению к тому, что признается злом для нас. Четыре душевные движения – надежда и радость, страх и скорбь как греческо-сократовской философией, так и христианской признаются главными актами силы стремления, около которых группируются все другие; но они сами опять подчиняются любви, как основной деятельности силы стремления, которая включает в себе их, а вместе с ними и все другие, и из которой, как из общего корня, они возникают. Начинаясь от произвольных душевных движений, сила стремления достигает высшей степени своего развития в свободе воли, и свобода – главное, выдающееся свойство ее. Предмет, к которому направляется наша воля, – наше благо или наше счастье и всестороннее совершенство наше. Свободной

наша воля или сила стремления является тогда, когда она действует независимо от внешнего, его принуждающего, начала, когда она, в виду конечных благ, по собственному определению или совершенно воздерживается от них, или избирает одно из них, во внимании к его достоинству. Ясно отсюда, что свобода коренится в нашей разумности, и она простирается не на все, а только на некоторые виды деятельности силы стремления; наша воля свободна, когда действует и избирает известное решение, по указанию разума, и когда благо, к которому она стремится, не стоит в необходимой связи с тем, к чему по природе направляется сила нашего стремления. А в нашей душе много движений воли, которые происходят независимо от участия разума, и являются необходимыми актами, так же мало вменяемыми нам, как деятельность рассудка или чувственного познания. В таких актах проявляется естественная сила, подлежащая в своей деятельности необходимым законам, а не свободная сила.

Определяя частнее ту силу, действовать на которую должно красноречие, и от действия на которую зависит успех его, Юнгманн называет ее словом «Gemuth», которое однозначительно с иносказательным словом «сердце», и старается дать возможно точное понятие об этой силе. «Слово «Gemuth» (замечает он словами Розенкранца, философа из школы Гегеля), в терминологии немецкой философии принадлежит к таким волшебным словам, которые, как слова «вещь» (Ding), «абсолют», вставляются там, где недостает точного понятия». Этим он дает понять трудность определения этой силы. По объяснению Юнгманна, сердце (Gemuth), как непосредственное начало психических явлений, есть сила стремления в человеке, понимаемая во всей полноте, и со стороны чувственной, и со стороны духовной, насколько она проявляется в деятельности сообразно с природой, в виду блага или вреда, представляемого вещами. В человеке неразрывно соединены две природы; он не чистый дух, а существо двойственной, чувственно-разумной природы, и сила стремления обнаруживается как в духовной, так и в телесной его природе. Душа не изолируется от тела и не действует как

чистый дух в тех актах, которые кажутся чисто духовными, каковы любовь и ненависть, радость, надежда, страх, гнев и тому подобное. Как это бывает, показывают ежедневные явления, нами наблюдаемые. Дитя краснеет, если его обличат в первой лжи. Это чувство стыда. Дитя знает нравственную преступность действия, которым оно провинилось, чувствует бесчестность поступка. Смущение высшей духовной силы, вызванное сознанием худости поступка, сопровождается соответственным движением низшей силы, проявляющимся в краске лица. И при других душевных движениях участие низшей силы стремления обнаруживается то в ослаблении мускулов и бледности лица, то в краске его, то в слезах, то в заметном изменении биения сердца, следствием которого бывает ускорение или замедление кровообращения. В этой внутренней связи явлений душевной жизни с явлениями, замечаемыми в нашей чувственной природе, лежит основание, почему в разных языках сила, в них проявляющаяся, называется иносказательным словом «сердце», которое в буквальном смысле означает известный орган нашего тела.

Юнгманн различает двоякого рода акты сердца, принимаемого в духовном смысле, свободные, – деятельные проявления силы стремления (*Gemuththätigkeiten*), и не свободные, производимые по необходимым законам, – простые движения или возбуждения сердечные (*Gemuthbewegungen*) и это различие он считает весьма важным для всякой науки, занимающейся нравственной жизнью человека. Первые деятельные психические акты, завися от свободы, вменяются субъекту, а движения или аффекты не могут быть вменяемы, так как они производятся силами, которые хотя тоже составляют собственность субъекта, но не зависят от его свободы и обнаруживаются в действии не по его расчету. Для означения этих несвободных движений души вошло в употребление общеизвестное слово «чувство», имеющее, впрочем, очень различное значение. Немецкая психология последнего столетия не признавала этого различного проявления силы стремления, – свободного и естественного, – несвободного; отсюда в ней явилось учение о силе чувства, как

особой третьей основной силе души нашей, какой не знала древняя философия.

Юнгманн долго останавливается на разъяснении понятия о сердце, понимаемом в смысле духовном, потому что видит в нем такой же главный средоточный орган нравственной жизни в организме духовном, каким служит сердце в нашем теле. Он настаивает на мысли, что область нравственной жизни не обнимается действиями человека, как существа разумного и свободного. То есть, в нее входят не одни действия, совершаемые без помощи внешних органов внутри человека и служащие обнаружением чисто духовной воли или высшей силы стремления. В нравственной жизни действует не одна душа, но вся природа человека, состоящая из единства души и тела. Чисто духовная воля не может быть совершенно изолирована от низшей, чувственной силы стремления. Собственное начало человеческой деятельности не телесная и не духовная часть человека, взятая в своей отдельности, но целая, единая нераздельная человеческая природа, не чисто духовная воля, но гармоническое соединение высшей и низшей силы стремления, сопровождаемое разумным познанием.

После постановки психологических основ теории, т. е. указания тех сил, на которые должно действовать красноречие, автор считает нужным определить существо и задачу красноречия, понимаемого в самом широком смысле, т. е. красноречия не как ораторства, а как дара слова, которым Творец отличил человека от всех других творений, и указать главные формы его проявления. В этом отношении система Юнгманна аналогична с системой Шотта, который тоже в первых главах своей теории говорит о языке вообще и выводит формы проявления речи из различия тех сил души, которым служит язык, и которые сами пользуются языком для выполнения указанного им назначения. И мы думаем, что теория Шотта, раскрытая в возможной широте на психологических началах, не осталась без влияния на Юнгманна, хотя он не цитует его, как не цитует и других протестантских гомилетов, не желая очевидно и в формальном отношении показать какое-либо

подчинение сочинениям писателей, на которых тяготеет осуждение Рима.

Красноречие, понимаемое в смысле дара слова или способности говорить, Юнгманн определяет как искусство говорить целесообразно, соответственно цели речи. Понятие цели здесь является главным средоточным пунктом. Речь не может быть целью сама для себя, а она служит человеку средством для цели: никто, за исключением детей, не говорит просто для того, чтобы говорить.

Отсюда из различия целей, достигаемых речью, выводятся различные формы проявления речи. Эти формы указываются у Юнгманна те же, что и у Шотта. Только Шотт ставит их в соотношение или в прямую зависимость от трех сил души нашей. А у Юнгманна исходной точкой служит представление о целях, каких, по намерению Творца, достигает человек чрез употребление речи. Но при разных исходных точках является полное согласие между ними в показании главных форм проявления речи. Три, и только три, главные цели мудростью Творца поставлены человеку для достижения посредством дара слова: усовершенствование души посредством познания истины, нравственная добрая деятельность из свободного согласия с законом Божиим и достойное человека наслаждение чрез возможно ясное представление и созерцание красоты мира, сверхчувственного и чувственного. Соответственно этим трем целям в проявлении дара слова мы видим три вида или три формы словесных произведений. И слово является, во первых, учительным или дидактическим, когда чрез него стараются сообщить другим ясное и определенное познание истины. Эта форма обнимает собой прозу историческую и дидактическую. Во-вторых, словом мы содействуем доброду нравственному стремлению и деятельности наших ближних, возбуждая в них любовь к добру и повиновение закону мудрости Божией, долженствующему управлять нашей жизнью. Это слово ораторское или красноречие в собственном смысле (*eloquentia* или *ars oratoria*). Задача этого вида словесных произведений – споспешествование нравственному благу между людьми, выше задачи дидактических произведений и гораздо труднее для

выполнения; она требует большего искусства и большей духовной силы со стороны человека, чем простая дидактика. Поэтому эту форму словесных произведений можно назвать высшим или собственным красноречием, а дидактику низшим. А третья форма проявления дара слова – поэзия, долженствующая доставлять наслаждение, достойное человека.

Автор выводит три формы словесного искусства из априорных начал. Но они собственно даны ему опытом, и заметна некоторая натяжка и искусственность в подведении их под указанные выше начала. Вывод этих трех форм словесных произведений у Шотта является более естественным, когда он ставит их в прямое и непосредственное соотношение с тремя силами души нашей. Юнгманн отрицает тройственность основных сил души нашей, допуская только две главные силы, и проявления силы чувствований и силы воли объединяя в одну силу, называемую им силой стремления. И едва ли не напрасно Юнгманн усиливается противопоставить свое учение о двух силах души нашей новой немецкой психологии. Он же в силе стремления отмечает двоякие проявления, – несвободные, совершающиеся по законам природы, и свободные, зависящие от нашей воли. Не есть ли это только несколько иная группировка психических явлений, в существе дела не расходящаяся с учением новой психологии? Правда, на этой психологической теории строятся главные положения его теории красноречия, и в развитии своей системы он хочет твердо опираться на нее. Но иногда, как в настоящем случае, при выводе трех главных форм словесных произведений, он встречает затруднение, которое легче было бы обойти ему, если бы он следовал психологам, указывающим на тройственность основных сил души нашей.

Собственный предмет исследования в книге Юнгманна – второй вид словесных произведений, красноречие ораторское или красноречие в тесном смысле, которое в отличие от дидактических произведений он называет красноречием высшим, – и в частности красноречие духовное, как показывает самое заглавие книги.

Ораторское красноречие, по определению лучших древних представителей науки об ораторстве, есть искусство так говорить, чтобы речь способна была убеждать (*persuadere*) других или действовать на свободное стремление других. Юнгманн считает это стремление не полным, требующим существенного дополнения. Он согласен с тем, что дело или цель красноречия – убеждать, действовать на так называемую им силу стремления, обнимающую собой сердце и волю, и склонять ее к известным решениям. Но если не будет показано, как и в чем убеждать, и к каким целям вести силу стремления слушателей, то такое общее представление о красноречии может возбуждать много недоразумений. При таком определении красноречия можно признавать красноречием то, что не заслуживает этого имени, и что служит злоупотреблением красноречия: тогда и софист-обольститель, преследующий дурные, безнравственные цели, может считаться красноречивым оратором. Тогда можно довести это высокое искусство до падения и презрения со стороны людей, стоящих за нравственный порядок. Тогда получают силу те нарекания на искусство красноречия, какие нередко поднимались против него, и какие, в начале настоящего столетия, нашли выразителя в лице Канта, который видел в нем одно пустое искусство обольщения, не заслуживающее никакого внимания со стороны серьезных людей. Юнгманн считает необходимым дополнить приведенное определение красноречия указанием на нравственный характер его или на добрую нравственную цель, какую оно должно преследовать, без чего слово или произведение оратора не может быть истинным красноречием. Определение красноречия, сделанное иными, даже знаменитыми риториками, Юнгманн заменяет следующим своим определением: «Ораторское красноречие есть искусство благо нравственного порядка так представлять посредством речи, чтобы это представление способно было возбуждать слушателей к решительной и действенной, проявляющейся в деятельности, любви этого блага». Главный, существенный признак красноречия, по определению Юнгманна, – высокая нравственная цель, им преследуемая, содействие

нравственному порядку, возбуждение деятельной любви ко благу нравственного порядка. Более или менее ясное представление этого признака, долженствующего отличать истинное красноречие от ложного, встречается и у древних. Платон (в «Горгии») предписывает ораторам, вопреки софистам, избегать всякого обольщения и красноречие заставлять служить только добрым целям. А Квинтилиан, которого «Ораторские наставления» отличаются нравственным характером, прямо и решительно восстает против определения красноречия, как искусства убеждать в чем бы то ни было. Он определяет красноречие, как искусство хорошо говорить для убеждения в том, что честно и что должно быть.¹⁵⁴

Общие законы красноречия, долженствующего по своей задаче убеждать слушателей в чем-либо добром и честном, имеют значение и для духовного красноречия. Отличительный видовой характер этого красноречия получается от особенности содержания произведений духовного красноречия и особенной цели, стоящей на виду у духовного оратора. По определению Юнгманна, духовное красноречие есть искусство христианское учение (слово Божие, сверхъестественное откровение, содержание христианской веры) посредством речи так представлять, чтобы это представление способно было возбуждать христианскую жизнь и споспешествовать ей.

Соответственно двум основным силам души, какие признает психология Юнгманна, в духовном красноречии можно различать два момента или две формы его проявления, в выполнении задачи, ему предлежащей. Во-первых, оно должно сообщать людям учение христианской религии, как норму христианской жизни, во-вторых, оно должно вести людей к тому, чтобы они восприняли это учение в своем сердце, как носителя нравственной жизни, с твердой верой и деятельной любовью.

Первая форма красноречия духовного направляется к силе познания, наставляя в истинах веры. Но оно не должно быть простой дидактикой, одним простым сообщением познаний в вере Христовой. В Божественном Откровении нет ни одного факта, в церковном учении нет ни одного положения, в религии христианской нет ни одной истины, цель которых заключалась

бы в прямом познании, в одном холодном бесплодном усвоении их умом. Между сверхъестественными истинами нет ни одной единственно теоретического свойства, каждая имеет практическую сторону, которой оно определяющим образом действует на нравственную жизнь. Это ясно указывает апостол, когда говорит: *елика преднаписано быша, в наше наказание преднаписашася, да терпением и утешением писаний упование имамы* (Рим. 15:4), и еще: *конец заветания есть любви от чиста сердца и совести благия и веры нелицемерныя* (1Тим. 1:5). Состояния и действия, указываемые апостолом, как цель откровения и вместе с тем всякого церковного наставления, принадлежат не теоретической, а практической области: их место не в познающей силе, но в сердце или силе стремления. Итак, не исключительно к уму должно быть направляемо всякое возвещение христианского учения, но вместе и к сердцу, свободному стремлению. Вера – нравственная деятельность; она возникает и укрепляется не в рассудке, но в сердце человека: *сердцем веруется в правду* (Рим. 10:10). Кто при возвещении слова Божия и разъяснении христианского учения хочет только учить и довольствуется исключительно тем, чтобы теоретически учить своих слушателей, тот становится в противоречие с свойством предмета, им излагаемого, и с теми целями, какие Богом и Церковью указаны проповеднику. Во внимании к этому эту форму духовного красноречия Юнгманн не хочет называть дидактическим красноречием, хотя она имеет нечто общее с дидактикой, имеющей целью учить, доставлять сведения. Так как цель ее не ограничивается одним чисто теоретическим учением, а преследует еще другую, не менее важную задачу, – действовать на сердце, носителя или исходище нравственной жизни, другими словами, на свободное стремление человека, то, для отличия ее от простой теоретической дидактики, нужно другое имя, которое бы указывало особенности этой формы духовного красноречия. Автор называет такой вид духовного красноречия дидакалическим (наставительным) красноречием, какое имя, по его мнению, более выражает характер этого красноречия, чем обычное слово «дидактический», хотя в то же

время сознается, что и этим названием не означает ясно та задача, какую должна преследовать проповедь, излагающая истины христианской веры. Но в технических названиях (замечает он) этот недостаток встречается очень часто: здесь не одна этимология определяет значение слов, но и привычка. Такое название (дидакалический) автор заимствует у апостола Павла из того места, где он указывает главную цель Божественного Откровения: все, что писано было прежде, написано нам в наставление (εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν [Рим. 15:4]).

Другая форма духовного красноречия имеет своей задачей действовать исключительно на сердце, носителя нравственной христианской жизни, и давать свободному стремлению человека направление, указанное Господом Богом, ведущее ко благу. Этот вид духовного красноречия, по своей психологической задаче, сходится с светским ораторским красноречием. Но при всем сходстве этого вида духовного красноречия с светским ораторским красноречием автор не считает удобным назвать его духовным ораторским красноречием, так как у духовного красноречия есть особенности, и в его задаче, и ее выполнении, каких нет в светском ораторстве. Наш автор называет его «парегоретическим красноречием» (от греческого слова παρηγορέειν – увещивать, поощрять).

Основную часть своей системы Юнгманн заключает указанием на высокое значение духовного красноречия или церковной проповеди, на великую награду, ожидающую неослабных проповедников слова Божия, и тяжкую ответственность, какой подлежат проповедники, при небрежном отношении к своему делу, и практическими выводами из этих положений. Главный практический вывод, на котором особенно настаивает наш автор, – тот, что к делу проповедничества нужно тщательно готовиться берущим на себя его. Он напоминает проповедникам увещание апостола Павла, некогда данное Тимофею: *потщися себе искусна поставити пред Богом, делателя непостыдна, право правяща слово истины* (2Тим. 11:15), и это увещание сопровождает другими свидетельствами и своими собственными соображениями о

необходимости заботливого приготовления к проповедничеству и тщательного изготовления проповедей. Являться перед многочисленным собранием, не обдумавши основательно и не подготовивши со всем старанием того, что хочешь говорить (замечает он) – это неуважение и невнимание к другим. Решаться говорить одному, когда все другие должны слушать в молчании, и говорить ничуть не лучше, а может быть, даже хуже, чем сделали бы это некоторые из слушателей, – это оскорбительная дерзость. Публично обсуждать дела высочайшей важности, не употребивши для этого полной заботливости и старания, какого они требуют, – это легкомыслие, недостойное мужа, и дерзость, подлежащая наказанию. Квинтилиан и светскому оратору дает предписание, чтобы «он для своей речи всякий раз прилагал столько заботливости, сколько только возможно. Ибо говорить хуже, чем ты можешь, – это не только небрежность, но и преступление; это вероломство и измена тому делу, которое принимаешь на себя».¹⁵⁵

Другой вывод – тот, чтобы проповедник, при совершении своего дела, всего себя посвятил главной цели, для которой учреждено высокое служение проповедника. Не свои личные интересы он должен преследовать, не одобрения толпы искать он должен, а все его внимание должно быть направлено к тому, чтобы споспешествовать христианской жизни, улучшению и освящению людей, водворению Царства Божия. Мысль эту он развивает словами французского гомилаета Жибера, из которого приводит очень длинную тираду, и к этому суждению христианского писателя присоединяет замечательное место из Платонова разговора «Федр», которое мы считаем не излишним повторить здесь: так оно подходит к воззрениям христианских учителей. «Красноречия (говорит Платон) никто не приобретает без долгого изучения и большого труда, и мудрый муж употребляет этот труд не для того, чтобы быть в состоянии своим явлением заслужить одобрение людей, но для того, чтобы нравиться богам и уметь говорить так, как им угодно».¹⁵⁶ Если такие правила выставляли язычники, руководящиеся естественным разумом, то не тем ли более должно

руководиться такими правилами слушателям Церкви, которых служение несравненно выше служения языческих ораторов, которым указаны высокие сверхъестественные цели, и которых разум освещен светом Божественного Откровения? Но людей, забывающих такое правило и преследующих свои личные цели, при проповеди слова Божия, всегда было много, даже во время апостолов, как свидетельствует апостол Павел, который, посылая в Филиппы на дело учения Тимофея, говорит: *ибо я не имею никого равно усердного, кто бы столь искренно заботился о вас; потому что все ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу* (Фил. 11:20–21).

Второй отдел теории духовного красноречия Юнгманна разъясняет главные законы, которым должно подчиняться духовное красноречие. Таких законов он указывает два: по первому закону каждая проповедь или духовная речь должна быть практична, а по второму – каждая проповедь должна быть популярна. В этом отделе особенно заметно руководственное влияние на Юнгманна книги Жибера.

Закон практичности Юнгманн ставит во главе теории духовного красноречия. В теории красноречия светского нет надобности ставить его во главе всех других требований по отношению к оратору. В светском ораторстве самые обстоятельства, при которых выступает с речью оратор, сами собой ведут к тому, чтобы речь его была практична. Пред глазами его ясная потребность, которой он должен отвечать, определенная цель, которой он старается достигнуть, когда, например, Цицерон выступает защищать Росция или говорит речь за Архию поэта, или когда Демосфен, в виду угрожающих успехов македонской политики, хочет своим согражданам открыть глаза на близкую опасность и побудить их принять меры к самозащите и противодействию македонскому завоевателю. У светского красноречия на виду земные цели и блага естественной жизни, всем открытые. А потребности и блага, которым служит духовное красноречие, совершенно другого свойства. Духовное красноречие служит потребностям христианской жизни, сокровенным и невидимым, – потребностям внутренней духовной жизни нашей; и то благо, к

которому оно направляет души слушателей, и то зло, от которого оно предостерегает и отвращает их, откроются во всем своем значении по ту сторону гроба. Невидимое, духовное гораздо труднее нами постигается, чем видимое и осязаемое, и благо и зло высшего духовного порядка, которого все значение откроется в потусторонней жизни, производит на нашу душу более слабое впечатление, чем благо и зло внешнего гражданского порядка, прямо стоящее пред глазами слушателей. Отсюда от духовного оратора требуется гораздо больше, чем от светского, для того, чтобы он с такой же определенностью, как этот, наметил цель своей речи, и с такой же ясностью и решительностью направлял к ней свое слово, и от этого зависит, что многие речи духовных ораторов страдают отвлеченностью, наполняются общими местами и не направляются к ясно намеченной цели, и потому для жизни являются малоприменимыми и действенными.

Совершенно верно и основательно требование практичности от христианской церковной проповеди. Но когда автор разъясняет сущность этого закона практичности, обязательного для духовного красноречия, чувствуется некоторая неясность в его толковании. Общее положение его, выражающее закон практичности, гласит так: проповедь или духовная речь тогда практична, когда она направлена к тому, чтобы способствовать слушателям, принимая во внимание их потребности и отношения, в познании Сына Божия, нашего Господа и Искупителя, возбуждать их к подражанию образцу, показанному в Его всесвятой жизни, насаждать и питать в их сердцах любовь к Богу и Иисусу Христу, обнаруживающуюся в верном исполнении Его заповедей.

При развитии общего положения автор наш выставляет три пункта, на которых сосредоточивает внимание проповедников: 1) выбор предмета проповеди, 2) ближайшее определение избранного предмета чрез точное поставление цели, какой достигнуть хочет проповедник и 3) исполнение или развитие темы.

О выборе предмета сказано мало, и речь об этом не дает полного определенного представления о деле. Руководящее

правило здесь ставит на вид проповеднику отличие научных предметов и интересов от предметов и интересов практических; по нему предметы, заимствуемые из научного богословия, не пригодны для проповеди. Научное богословие теоретически разбирает и освещает частные пункты церковного учения, защищает их от возражений и опровергает заблуждения противников правой веры, не принимая во внимание потребностей определенного круга слушателей. А проповедь должна брать такие предметы для разъяснения, которые бы имели непосредственное отношение к потребностям слушателей и не отзывались школой: в каждом пункте учения она должна искать элемента действенного, практического. Это отрицательное правило Юнгманн дополняет двумя правилами положительными. В одном он указывает на церковный год, на ежегодно повторяющийся ряд праздников и святых дней, в котором заключено и раскрыто сокровище христианского учения, и учреждение которого служит к тому, чтобы живее напечатлеть в сердце христианина основные истины нашей веры. Сообразуясь с этим высокомудрым учреждением, пусть проповедник в каждый день церковного года выбирает для своей проповеди предмет, указываемый церковным значением этого дня, или близко подходящий к нему.

Но держаться исключительно указаний церковного года в выборе предмета проповеди не следует проповеднику. Содержание Откровения гораздо богаче, и объем истин, долженствующих управлять нашей жизнью, гораздо шире, чем сколько заключается в постоянно повторяющемся круге годовых времен. При том церковный год назидателен сам по себе, и литургическим смыслом, и содержанием каждого святого дня служит той же цели, которой служит и проповедь. Кроме указаний церковного года нужно брать во внимание, при выборе предмета проповеди, обстоятельства времени и потребности слушателей, состояние их внутренней духовной жизни, и из содержания христианской веры каждый раз выбирать такие истины, какие наиболее отвечают потребностям слушателей. Хотя цель, указанная проповеди, – спасение людей и усовершенствование их нравственной жизни, – одна и та же во

все времена и во всех странах, одна и та же природа человеческая, над усовершенствованием которой должен трудиться проповедник, и одна и та же вера, проповедуемая во все времена и во всех языках; но меняются средства, употребляемые врагами нашего спасения, для обольщения детей Адама; меняются те направления и те соблазны, какими мир увлекает людей с пути спасения на путь погибельный. Проповеднику нельзя оставаться равнодушным в виду временных и местных обстоятельств и потребностей своих слушателей. Это вина проповедника и несчастье для общины, если он руководится, при выборе предмета, единственно дневным Евангелием, и разъясняя его, не думает ни о чем дальнейшем. Как-то один великий поэт (Гете) сказал: «всякое истинное поэтическое произведение есть произведение на случай», то есть, произведение, вызванное определенным, временным моментом, и отвечающее этому моменту. Можно сказать, что и всякая истинная проповедь должна быть проповедана на случай, и что только проповеди на случай, то есть, отвечающие потребностям времени и состоянию внутренней жизни слушателей, могут быть в полном смысле практичными.

Другое условие, выполнение которого требуется для соблюдения закона практичности, – точное определение цели. Выбором практического предмета сделано многое для соблюдения этого закона, но далеко не все. Нужно еще ясно наметить себе определенную цель, какую проповедник хочет достигнуть, и этой цели ни на минуту не выпускать из вида: *Finis est primum in inventione, ultimum in executione*. Адвокат, защищающий в суде какое-либо дело, не подвергается опасности сказать чисто теоретическую, не практическую речь; потому что он имеет в виду определенную цель, ни на одно мгновение не опускает ее из вида, и все силы своего красноречия и знания направляет на то, чтобы достигнуть этой цели. У духовных ораторов часто не замечается такого ясного представления цели. Темой еще не дана и не указана цель проповеди. С каждым пунктом христианского учения стоит в большей или меньшей связи бесчисленное множество мыслей.

И вот проповедник, избравший предмет, но не определивший цели своей проповеди, схватывает первые мысли, пожалуй, и прекрасные, имеющие некоторую связь с его темой, комкает все, что представилось при поверхностном размышлении, припоминает заученное из учебных руководств, заимствует кое-что из проповеднических магазинов или из богословских журналов, – и выходит разглагольствие, не сопровождающееся никаким добрым практическим результатом, потому что беседа или речь не направлялась строго к одной, твердо поставленной, цели. Проповедник в этом случае действует как стрелок, не наметивший цели и стреляющий на воздух. Проповедник в своей проповеднической деятельности должен подражать адвокату или светскому оратору, который говорит всегда практично, потому что ни на одно мгновение не выпускает той цели, для которой он выступает с своей речью. Правда, у адвоката есть клиент, есть определенное дело, которое он должен защищать. Но у проповедника нет такого клиента, стоящего на лицо, нет частного, единичного дела, ему порученного. Но пусть он помнит, что он тоже адвокат, возвещающий слово Божие народу христианскому и говорящий во имя Того, о котором написано: *Дух Господень на мне, его же ради помаза мя благовестити нищим, посла мя исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати пленным отпущение и слепым прозрение, отпустить сокрушенныя во отраду, проповедати лето Господне приятно (Лк. 4:18–19), утешити вся плачущия, дати плачущим славу вместо пепла...* (Ис. 61:1–3). Вот клиент, дело которого должен брать на себя и защищать проповедник, – это нищие, сокрушенные сердцем, плачущие и подверженные разным страданиям, требующие утешения, больные не телом, но душой, требующие исцеления. Когда примет к сердцу проповедник нужды этого клиента, он не будет говорить на воздух, не будет изливаться в отвлеченных речах без жизни и силы, а будет говорить то, что прямо будет служить к славе Божией и к благу людей, ждущих от него утешения и наставления, к вечному спасению бессмертных душ.

Третий пункт – развитие и изложение темы. Как его сделать практическим? Откровенное учение, взятое в предмет

проповеди, нужно излагать не отвлеченно, а в его отношении к жизни человеческой. Истина, излагаемая в проповеди, не должна представлять из себя замкнутый в себе круг, какой она является в параграфах школьной системы. Раскрывая ее, проповедник должен делать из нее практические выводы и подробные приложения к жизни слушателей, должен приводить ее в связь с действительными обстоятельствами, положениями, состояниями, настроениями и явлениями внутренней или внешней жизни их. Он должен указать причины, какие препятствуют исполнению истины или заповеди, обсуждаемой в проповеди, те соблазны, какие могут вести человека ко греху, – должен рекомендовать те благочестивые упражнения, те средства, какие могут облегчить слушателям исполнение доброго дела, им внушаемого и т. д.

Практический элемент, – увещания, практические выводы и разъяснения и применения к жизни, – должен находить место не в одной какой-либо, так называемой, прикладной части проповеди: он должен проникать собой всю проповедь, и всюду ему место, – и в начале, и в середине, и в конце проповеди; вся проповедь во всем своем составе должна быть практической речью. Тогда истина получает для народа интерес, когда она излагается в постоянной связи с его чувствами и жизненными отношениями; тогда она получает для слушателя соответствующую силу и производит надлежащее впечатление. А если проповедник какие-либо полчаса исключительно занимается теоретическим разъяснением истины, и потом из своего отвлеченного рассуждения делает в особой части практическое применение (*usus*), тогда его теория выслушивается без участия, и практическая часть, ее сопровождающая, в своей отдельности, является сухой, и не воспринимается живо душой.

Для раскрытия христианской истины в ее отношениях к жизни слушателей весьма уместно изображать эту жизнь, как она есть, делать характеристики и описания. Эти характеристики, чтобы достигать своей цели, всякий раз должны быть верны и метки. Это значительный недостаток, если проповедник, при описании состояний и явлений жизни, станет

руководиться чувством и фантазией. Брать людей нужно, какими они являются в действительности, и избегать крайностей и преувеличений, и не давать ни идеалов христианского совершенства, ни карикатур, – изображений совершенных злодеев. В том и другом случае преувеличенные характеристики – почти всегда потерянная работа, не направленная прямо к цели. Но нравственные характеристики, представляемые в чисто описательной форме, не освещаемые высшей истиной, не могут быть рекомендуемы. Гораздо лучше черты, взятые из живой действительности, переплестать с изложением высшей истины. Нельзя назвать умной методу тех проповедников, которые большую часть своей речи наполняют изображением нравственной жизни своих слушателей, и в этом полагают всю свою силу. Они не для того являются перед народом, чтобы забавлять его картинами, взятыми из истории современности, а для того, чтобы эту современность направлять туда, куда указывает христианская истина, и подчинять ее этой истине, и люди не освободятся от своих нравственных недостатков чрез то одно, что им будут представлять живописные изображения нравственной жизни, могущие доставить им некоторое услаждение. Проповедник то же, что врач: а будете ли вы довольны врачом, когда он вместо того, чтобы дать вам лекарство против удручающей вас болезни, станет изображать, и пожалуй в изящной речи, причины и симптомы вашей болезни, и вам самим предоставит бороться с ней? Не изображать только болезни человеческого сердца должен проповедник, а указывать целебные средства против этих болезней. Мысль эту подкрепляет Юнгманн прекрасной длинной тирадой, взятой из книги Жибера.

Необходимое условие для практического проповедничества знание сердца человеческого, знание жизни и людей, с их потребностями, стремлениями и интересами. Это знание неисчерпаемый источник практических мыслей; а без него неизбежна бедность мысли в ее практических применениях; и ее практические наставления весьма часто будут ошибочны, неприменимы к обстоятельствам или неисполнимы; они могут быть или чрез меру требовательны, или, наоборот, будут

страдать послаблениями. Как же приобрести проповеднику знание мира и сердца человеческого? Что касается мира, то, конечно, нельзя требовать от проповедника, чтобы он непосредственным опытом, непосредственным участием в коловороте мирской жизни узнал ее: его положение и его призвание не позволяют этого. Недостаток личного опыта он может и должен заменять размышлением и внимательным наблюдением явлений мира, раскрывающихся пред его глазами. А сердце человеческое он может изучить наблюдением над самим собой; потому что сердца человеческие все похожи одно на другое: кто знает свое собственное сердце, тот сумеет читать и в сердце другого. «Массильон (говорит кардинал Мори)¹⁵⁷ часто признавался, что из всех его книг его собственное сердце было той книгой, из которой он более всего узнал (научился)». Проповедник, не знающий внутренней жизни человека, неизбежно наполняет проповедь кучей общих фраз. А общая фраза убивает участие к проповеди: проповедь, наполненная общими фразами, по выражению одного немецкого писателя, напоминает собой сонливую песнь ночного сторожа¹⁵⁸.

Другой основной закон проповедничества, указываемый Юнгманном, – закон популярности. В силу этого закона требуется от проповеди, чтобы она легко и совершенно понятна была народу. Проповедник адресуется к силе познания своих слушателей, потому проповедь его не имеет ни малейшего достоинства, если она не понятна им. Эта легкая и полная понятность речи проповедника требуется в особенности потому, что она говорится и слушается, а не читается, при чем слушатели не могут останавливаться на мыслях и положениях, которых они сразу не поняли, или возвратиться к сказанному прежде, как это бывает при чтении печатных сочинений. При этом нужно взять во внимание и то, что слушатели большей частью не владеют такой ревностью к усвоению высоких истин, возвещаемых с церковной кафедры, чтобы с напряженным вниманием, более или менее продолжительное время, слушать речь проповедника: очень многие из них отличаются крайней поверхностностью и рассеянностью, и если речь не совсем

понятна им, их внимание занимается сторонними предметами. Понятной должна быть проповедь для народа, т. е. для всей совокупности лиц, входящих в христианскую общину.

Популярность или легкая понятность проповеди не тем достигается, чтобы употреблять простоватые, тривиальные выражения и обороты, говорить неряшливым, простоватым языком, и не тем, чтобы спускаться до тона обыкновенного разговора и вращаться в таких фразах и выражениях, какие слышатся в ежедневном обиходе в домах и на улицах. Христианская истина не должна быть унижаема и ставима на одном уровне с мелкими предметами низменного достоинства. Популярность проповеди отнюдь не исключает чистоты и изящества речи, серьезности и благородства языка, к каким обязывает проповедника благоговение пред словом Божиим, и уважение к своему званию и своему долгу.

Первое средство к тому, чтобы говорить популярно, состоит в том, чтобы проповедник сам основательно обдумал и вполне уяснил предмет своей речи и позаботился свои мысли выражать возможно точным и определенным языком. При этом он должен следовать естественным логическим законам и употреблять легкие, простые, естественные, несложные выражения. Длинные, сложные периоды, с вводными предложениями, затрудняют понимание. Другое условие к этому – дар входить в образ понимания и в склад чувствований слушателей. Этим даром обладает мать по отношению к своему дитяти: она иначе говорит с двухлетним ребенком, и опять иначе с шестилетним и десятилетним. Сила, дающая ей возможность понятно говорить с каждым дитятей, – это материнская любовь к нему. Пусть и для проповедника любовь будет главной учительницей популярности. Она научит его правильному образу выражения и даст ему умение излагать своим слушателям божественную истину ясно, впечатлительно и сильно. Требуется от проповедника, в силу закона популярности, приспособление к слушателям. Для этого не нужно ни долгого опыта, ни размышления о лежащем вне нас, а естественная деятельность души, живущей верой и исполненной духом христианства. Душа человеческая по природе христианка; каждый человек от

природы получил, как дар, существенное содержание разумной жизни, и в каждом положены ростки или семена истины. Идеи, сокрытые, как в семени, и лежащие в душе человека, нужно стараться вывести на свет, и добрые чувства будить и укреплять. Эти мысли и чувства не развиты и смутно сознаются в душе. Но когда проповедник касается их, – у слушателей открываются глаза, и они замечают тысячи вещей, которые прежде ускользали от их внимания. И это нравится им в высшей степени, если все, что говорит проповедник, они находят в душе своей.

Часто замечается, что многие проповедники, которым нельзя отказать в богословском знании, не умеют высокие религиозные истины, воспринятые ими в языке науки, облекать в популярную форму, так чтобы они были понятны и впечатлительны для народа. Конечно, для этого требуется особый природный талант; нередко и характер школы, в которой изучает науку богослов, и образ школьного изложения затрудняет популярную обработку христианской истины. Но более всего основание этого лежит не в чем другом, как в том, что такие проповедники не сумели, не позаботились воспитать в себе внутреннего человека по духу веры и благочестия христианского. Высокие истины веры, по слову Господа, суть *дух и живот* (Ин. 6:64). Они не могут быть усвояемы одним рассудком. Излагаемые и усвояемые в той форме, какая обычна школе, они лежат в голове проповедника, как мертвый капитал. Их нужно насадить в сердце, оросить росой благодати, согреть теплотой души, – тогда они, как семя, посеянное в землю, дадут росток, разовьются в растение, покроются листьями и цветами и принесут плод. Мыслящий ум обнимает их только вполовину; теоретическая наука отрешает их от жизни, не имеет никакого интереса в том, чтобы направить их к нравственным расположениям и нравственной деятельности человека. И вот к этому холодному знанию проповедник должен присоединять сердечное горячее сочувствие святой истине, и тогда слово его, проникнутое внутренней теплотой сердца, будет легко понятно и впечатлительно для других. Но где взять этой силы, так важной и необходимой для популярного проповедничества? Ее можно

приобрести искренней заботой о воспитании в себе духа благочестия, молитвенным настроением души и неослабным и твердым размышлением о святых истинах веры. Такое средство указывает премудрый сын Сирахов: *точию вдаяй душу свою (говорит он) и размышляй в закон Вышняго премудрости всех древних взыщет и во пророчествах поучатися будет..., сердце свое вдаст утреневати ко Господу, сотворшему его, и пред Вышним помолится, и отверзет уста своя на молитву, и о гресех своих помолится. Аще Господь велий восхощет, духом разума исполнится (Сир. 39:1, 6, 7).*

Популярности речи более всего вредит стремление блистать словом и нравиться, – нравиться не простому народу, а ученым, образованным, ценителям изящного. Такое стремление вовлекает человека в напыщенную риторику, заставляет его гоняться за искусственным блеском слов и поражать слушателей изысканными, рассчитанными на эффект, манерами, – и выходит речь и проповедь неестественная, и от того далекая от популярности. Не ищите, говоря проповедь, ничего, кроме блага народа и славы Божией: иначе ваши речи не будут популярны. Не становитесь на ходули, – говорите просто и естественно, чтобы вас и невежды могли совершенно понимать.

Образцами, у которых можно учиться популярности, прежде всего служат книги Священного Писания, и в них несравненные речи Господа Иисуса Христа прежде всего, далее, речи и писания апостолов; а из христианских проповедников в этом отношении заслуживает особенного внимания и возможного подражания со стороны служителей церковного слова святой Иоанн Златоуст, на которого, как на образец и пример для подражания всем проповедникам, указывали и Жибер, и Гиперий.

Третий отдел теории духовного красноречия Юнгманна разъясняет средства, какими пользуется красноречие для успешнейшего достижения своей цели. Здесь он возвращается к своей психологической теории, и свои рассуждения построивает на основаниях, из нее заимствуемых.

Два психологических момента или две силы, с которыми проповедник имеет дело, когда старается достигнуть своей цели, – сила познания и сила стремления. Человек следует или суждению своего разума, решается большей частью на то, что разум признает добрым, или предается влечению своего сердца. Дело проповедника произвести в своих слушателях чистые и правильные религиозные воззрения и суждения, с одной стороны, с другой, возбудить и укрепить добрые движения души или чувства. Но силы человеческой души не отделены одна от другой и не стоят независимо одна от другой. Они неразрывно связаны между собой, и что служит цели одной, то вместе с тем является и целью для другой. Потому, чтобы произвести известное чувство или настроение в слушателях, нужно действовать на силу познания. Сердце не действует независимо от разума, а большей частью от него зависит и ему подчиняется. Только для большей раздельности исследования в теории отдельно ставятся руководящие указания, относящиеся то к силе знания, то к силе стремления.

В силе познания различается высшее познание, разум, обращенный к миру духовному, и низшее, чувственное познание, совершающееся при помощи телесных органов. Духовные предметы, подлежащие ведению разума (Бог, ангелы, душа человеческая и их свойства), не могут быть познаваемы нами непосредственно, и для уяснения их наш разум нуждается в деятельности низшей силы познания. По указанию опыта, развитие разума идет параллельно с развитием телесного организма. Отсюда такой практический вывод: где дело идет о познании вещей, принадлежащих к духовному миру, или приближении их к созерцанию других, – там единственный путь для этой цели – обращаться к явлениям из области непосредственного познания и сверхчувственные предметы объяснять явлениями, взятыми из человеческой жизни и видимой природы. Совершенство нашего разумного познания стоит в прямом отношении с ясностью и совершенством одновременного чувственного представления, то есть, разумное познание тем совершеннее, интеллектуальное созерцание тем яснее, чем более проявляется при этом деятельность низшей

силы познания. Значит, при возвещении слова Божия, для уяснения сверхчувственных предметов, нужно пользоваться услугами низшей силы познания и указанием на явления человеческой жизни и видимой природы, приближать их к сознанию слушателей. Для более наглядного представления истины нужно избегать в проповедях отвлеченных выражений и общих рассуждений; теоретические соображения и идеальные созерцательные построения, какие любит наука, не уместны на церковной кафедре и в христианском общенародном наставлении. У народа, которому говорится проповедь, действует более низшая сила познания, которая не способна к пониманию общих идей, и обыкновенно воспринимает только материальное, видимое и осязаемое, частное и конкретное. А в общих положениях и отвлеченных выражениях материальное – только одно звучащее слово; потому что нет ничего действительного, совершенно соответствующего отвлеченным формам. Положительными средствами к уяснению духовных предметов служат сравнения и аналогии, чему образцом представляются притчи Спасителя, изложения учения священных писателей, проповеди св. Иоанна Златоуста, – противоположения, исторические рассказы, слияние общих нравственных положений с соответствующими конкретными явлениями жизни, анализ – разложение общего на части, уяснение представляемого посредством указаний случайных обстоятельств, так называемых акциденций или циркумстанций, – места, времени действия, лиц участвующих, рода и образа совершения действий, – описаний, исторических характеристик и рассказов.

Что должен наблюдать проповедник, чтобы своих слушателей убедить в истине или произвести в них требуемые суждения?

Убеждать в истине можно доказательствами. Духовное красноречие возвещает истину божественную, откровенную. И первое доказательство, свойственное духовному красноречию, имеющее силу в нем, – доказательство непосредственное, от божественного авторитета. *Вера от слуха, слух же глаголом Божиим (Рим. 10:17)*. Итак, первое существенное и самое

сильное доказательство для убеждения слушателей-христиан в той или другой религиозной истине – указание на то, что это слово от Бога, содержится в Священном Писании, которого виновник Дух Святой, и затем указание на авторитет Церкви, верно хранящей и толкующей учение Христово.

Диалектические доказательства в церковном красноречии имеют значение вспомогательное. Они являются необходимыми потому, что в Священном Писании и Предании не все положения, могущие возбуждать и направлять христианскую жизнь, выражены с полной ясностью: многие из них дают только общие начала, требующие раскрытия и уяснения, в применении их к разным обстоятельствам и отношениям времен, мест и лиц: в этом случае возможны разнообразные толкования и специальные указания. И вот здесь духовное красноречие может и должно прибегать к услугам диалектической мысли. Но диалектические доказательства, уместные в проповеди, отличны от доказательств, какие употребляет светское красноречие, и какие предписывает светская риторика, называя их доказательствами внутренними. Не из области естественного познания духовное красноречие должно брать посылки, из которых бы выводилась истина путем диалектическим, а из содержания христианского откровения.

Но нельзя исключить совершенно из духовного красноречия и чисто естественное или рациональное доказательство, берущее посылки из области естественного познания. Немалое число положений христианской религии, извлекаемых из Божественного Откровения, могут быть утверждаемы и разумом. Давший нам сверхъестественное откровение есть вместе Виновник естественного познания, одаривший нас разумом. Было бы, поэтому, противно порядку вещей, указанному Творцом, если бы духовное красноречие не хотело признавать никакого значения за разумом при рассуждении о религиозных истинах веры и жизни. Только нужно остерегаться при возвещении слова Божия, естественному познанию давать равное значение с познанием из сверхъестественного Божественного Откровения. Проповедник говорит во имя Того, кто дал обетование, что *Дух, исходяй от Отца, научит вы на*

всяку истину. Проповедник сообщает народу не результаты, добытые научным путем, не приобретения и завоевания человеческой мысли, а откровенное учение, которое только тогда служит светом и силой жизни, только тогда может быть семенем спасения, когда понимается и раскрывается в подчинении естественного разума авторитету премудрости Божией.

Проповедник должен действовать не на ум только своих слушателей, но и на сердце, и на сердце главным образом. Еще Цицерон говорил, что искусство действовать на чувство слушателей соответственно цели речи есть собственная и существенная задача оратора. «Кто не признает, (говорит он),¹⁵⁹ что из всех достоинств (laudibus) оратора самое большее достоинство – способность воспламенять души слушателей и склонять их к тому, чего требует дело, и что кто не имеет этой способности, тому недостает самого главного» (в ораторстве). И это суждение языческого оратора повторяет блаж. Августин в своей «Христианской науке».¹⁶⁰ Христианский оратор только сделал половину своего дела, если он сообщил слушателям познание веры и утвердил в них правильные суждения о деле. Этим дана христианину норма, с которой должно сообразоваться настроение его сердца и его деятельность, даны основания, долженствующие руководить его волей. Но этим еще не приведена в действие сила стремления. Чтобы дело оратора было законченным, нужно, кроме правильного суждения, в сердце вызвать и произвести соответствующее цели движение.

Чувство или сердце стоит в самой близкой, непосредственной связи с свободной деятельностью человека. Оно образует последнюю инстанцию пред свободной деятельностью души, и отличается от нее тем, что чувство есть не свободное движение души, а то движение воли, соединенное с свободой, нравственное. Свободные акты в другом нельзя произвести непосредственно. Чтобы вызвать их, нужно возбудить в душе соответственные им чувства, произвольные движения души, – и это составляет задачу красноречия. Если в душе возбуждены и живы благоприятные или неблагоприятные

чувства по отношению к известному предмету, тогда с этим легко связывается настроение воли, и чувства переходят в нравственные свободные действия.

И на разум чувство имеет влияние. Человек чувствует, говорит один писатель, не как видит, а видит так, как чувствует. Под влиянием чувства колеблются весы суждения. «Мы не одинаково судим (говорит Аристотель),¹⁶¹ если в нас живо чувство любви, и если в нас возбуждено чувство отвращения, – неодинаково, когда мы в гневе, и когда равнодушно настроены; но мы находим, смотря по различию своих душевных настроений, вещи такими или иными и придаем им не одинаковое значение. Наше суждение о достоинстве вещей всегда зависит от нашего собственного состояния». Сердце таким образом дает глаза разуму.

Но, с другой стороны, тем необходимее проповеднику действовать не только на ум, но и на сердце, что в нашем существе, вследствие падения замечается разлад и борьба между нашими силами и влечениями. Мы видим лучшее и одобряем, а следуем худшему. По апостолу, *мы соуслаждаемся закону Божию по внутреннему человеку, видим же ин закон во удех наших, противу воюще закону ума нашего и пленяюще нас законом греховным, сущим во удех наших (Рим. 5:22–23)*. Без действия на сердце или силу стремления, одно холодное знание может оказаться совершенно бесплодным, и мы, зная закон, можем жить и поступать совершенно беззаконно. Мало показать истину и добродетель; нужно одушевить к ней сердца, нужно возбудить и потрясти слушателей живым изображением истины и добра.

Какие же чувства проповедь должна возбуждать? Такие, какие отвечают содержанию и существу Божественного Откровения, и из каких слагается религиозное настроение и внутренняя благочестивая жизнь христианина. Религиозные чувства имеют аналогию с возбуждениями естественного порядка, но в то же время существенно отличаются от них. Предмет их сверхъестественное благо и зло, какое указывает нам вера, и когда они являются в нас, то их производит не одна естественная сила в человеке, но вместе и благодатная сила,

действующая в человеке возрожденном. Поэтому духовное красноречие не может руководствоваться всецело теми указаниями, какие касательно патетики дает светская риторика, и не можете считать для себя вседовлеющими образцами произведения классического светского красноречия. Чувства, выражаемые и возбуждаемые в светском красноречии, носят печать мира, и относятся к низшей, чувственной жизни; они являются, в сравнении с тихими христианскими чувствами, бурными и необузданными, и многое в них служит не истине, но внешнему блеску и риторической искусственности. Это голос не искупленной природы, предоставленной самой себе, голос сердца, не подчинившегося божественному влиянию.

Духовное красноречие, когда оно хочет действовать на чувство слушателей, должно идти к цели не тем путем, каким идет светское красноречие, и должно удовлетворять требованию, какого не предъявляет светская риторика. Это требование, предъявляемое духовному красноречию, выражается принятым в христианской литературе словом «помазание». Слово это довольно неопределенное, и весьма немногие могут дать ответ, если спросить их, что они разумеют под словом «помазание». Но вообще говоря, свойством помазания обладают те проповеди, которые глубоко входят в душу, и вызывают в ней не мгновенные, а продолжительные религиозные чувства.

Для проповедника, имеющего действовать на сердце слушателей, является данным элементом, независимым от его влияния, – природа и настроение их, и с этим элементом он должен считаться и сообразоваться, выступая на церковную кафедру. Два средства могут быть рекомендуемы ему, чтобы в своих речах наиболее соответствовать природе и свойству своих слушателей, и чрез то надежнее действовать на них. Первое средство – естественность речи и представления, – умение говорить в такт слушателям. Проповедник, умеющий говорить естественно, замечает Жибер, не новые мысли влагает в умы своих слушателей, а гораздо более возбуждает и приводит к их сознанию те, которые были в их душе от природы, по крайней мере с детства. Чрез это в них возбуждается

некоторое чувство внутренней удовлетворенности, которое побуждает их охотно принимать в свое сердце все то, что говорит проповедник, и тогда красноречие делается особенно победоносным. Другое средство, способствующее естественности, – пользоваться как можно более в проповедях Священным Писанием, усвоить себе его язык и образ представления. Оратору, по замечанию Платона, нужно знать человеческую душу, если он хочет правильным образом и с успехом действовать на нее. Но кто лучше знает эту душу, если не тот, кто испытует сердца и утробы, и кто вдохновлял священных писателей? Никакая речь не может глубже проникать в душу, до разделения членов и мозгов, как речь, дарованная нам Святым Духом в библейских книгах.

Как поступать, если настроение слушателей неблагоприятно для цели, преследуемой проповедником, и если они враждебно относятся к тому, к чему он хочет направить их? Такие случаи весьма часто могут быть в практике проповедника. Главный предмет христианской проповеди – Иисус Христос, за нас распятый, – во все времена остается для иудеев соблазном и для эллинов безумием, и плотской человек не понимает и не приемлет того, что от Духа Божия. *Мир Мене ненавидит* (говорит Господь и Спаситель наш), *яко Аз свидетельствую о нем, яко дела его зла суть* (Ин. 7:7). А проповедники продолжают то дело учения, которое Господь совершал на земле. В мире в известное время могут господствовать и господствуют такие идеи и направления мысли, какие совершенно не согласны с учением истины христианской, могут сильно укореняться и проявляться такие противные христианской нравственности склонности, которые так же стары, как грех. Если проповедник станет говорить, например, об умерщвлении плоти, о необходимости соблюдения поста, против светских удовольствий и развлечений, против чтения соблазнительных книг, и тому подобных предметах, едва ли он встретит сочувственный отклик в нашем образованном обществе. А между тем, по обстоятельствам и нуждам времени, нужно говорить о таких материях, чтобы проповедникам не быть немymi псами, не могущими лаять, и чтобы не навлечь на себя

того осуждения, какое Господь возвещал чрез пророка Иезекииля лживым пророкам израильским: *горе сшивающим возглавийцы под всякий лакоть руки и сотворяющим покрывала над всякую главу всякого возраста, еже развратити души* (Иез. 13:18).

При таких обстоятельствах прежде всего необходимее, чем когда-либо, снискать проповеднику доверие и любовь своих слушателей. Частнее, можно устранять господствующие в обществе неблагоприятные настроения тем, чтобы стараться возбуждать противоположные им добрые чувства и настроения, не показывая вида, что это делается с целью нарочитого противодействия укоренившемуся недоброму обычаю и настроению. Можно стараться снискать благосклонность слушателей посредством ораторского приема, означаемого техническим термином «инсинуации», каким именем Цицерон называет речь, с некоторым скрытным притворством и околичным путем незаметно подходящая к душе слушателей.¹⁶² Пользующиеся этим приемом в начале представляют дело, насколько то возможно, с такой стороны, какая отвечает воззрениям и настроению слушателей. Но когда овладеют вниманием слушателей, разбивают ложные воззрения, на которых опираются неблагоприятные чувства, спокойным, но вместе ясным и решительным показанием их несостоятельности, или незаметно парализируют последние, возбуждая другие чувства, не прямо противоположные вытесняемым, но все-таки такие, с которыми они не могут вместе жить в душе. Для показания, как можно пользоваться этим приемом, Юнгманн приводит в пример первую речь св. Иоанна Златоуста на Евтропия и 21-ю беседу его о статуях или собственно речь епископа антиохийского Флавиана императору Феодосию, которая воспроизведена в этой 21-й беседе, озаглавленной: «На возвращение епископа Флавиана и примирение царя с городом, и к виновным в низвержении статуй».¹⁶³

Проповедник не должен опускать из вида, что иное дело убедить слушателей, доказать им, что они должны иметь известное чувство, и иное дело – возбудить в них

действительно это чувство. При связи нашей силы стремления с силой познания, сердце не остается без воздействия со стороны разума. Но в этом случае влияние обнаруживает не судящая, не доказывающая сила познания, а созерцательная, – не рассудок, а разум при участии фантазии. Чтобы действовать на чувство слушателей, проповедник не должен христианскую истину представлять только холодному рассудку в отвлеченном, мертвом и бесцветном виде, но должен раскрыть и живо описать всю полноту ее, все богатство ее содержания пред оком ума, и в частности фантазии, к чему служат разные образы и чувственные, наглядные представления. Но эти чувственные образы и представления должны соединяться с ясной мыслью. «Чувственные представления, – говорит Аристотель, – для познающего разума то же, что цветы для глаза». Но живописец цвета бросает на полотно не без плана и не без порядка; он не хочет давать глазу простое смешение цветов; они служат у него только средством представления идеи, и одна мысль, которой они служат облачением, дает им значение и достоинство. То же самое нужно сказать и о чувственных представлениях в красноречии. Если материальная скорлупа не заключает в себе полноты ясных мыслей, тогда речь является бессвязным сплетением миражей, не отвечающих действительности и не имеющих смысла, и вместо того, чтобы освещать истину, тогда чувственные представления окружают ее густым туманом, и слушатели, как и оратор, за деревьями не видят леса. Если нельзя быть хорошим проповедником без богатой фантазии, то нельзя быть таким и без ясного суждения и достаточных познаний. Без фантазии проповеднику угрожает опасность с академической сухостью излагать отвлеченные теории; а без ясного суждения с одной фантазией он может быть несносным и даже смешным по своей напыщенности и высокопарности, лишенной твердой мысли.

Главное условие для действия на сердца слушателей собственное одушевление оратора, проникновение его теми чувствами, какие он хочет возбудить в других. Это требование основывается на законе сродства душ. При этом сродстве душ более или менее сильное выражение чувства со стороны одного

вызывает и в других такое же чувство. Когда входит в общество какое-либо лицо с выражением печали или радости, в одно мгновение то же душевное настроение распространяется по всему обществу. Поэтому внутреннее одушевление, которое обнаруживает оратор в оборотах своей речи, в своем взоре, своем голосе, своих телодвижениях, одним словом, во всем своем явлении, сообщает речи энергию и силу, которой невольно увлекается слушатель. В этом отношении, для уяснения необходимости и значения внешнего выражения внутреннего одушевления, замечательный рассказ представляет Цицерон в своем «Бруте». Один оратор М. Калидий владел всеми ораторскими достоинствами, за исключением одного, – не обладал впечатлительностью и патетической силой произношения. Раз он говорил речь против К. Галлия, которого он обвинял в том, что он хотел отравить его: обвинение им было доказано; все улики были налицо. Но Цицерон, выступивший защитником Галлия, кроме других доказательств против истинности обвинения, с особенной силой ударял на то, что Калидий говорил речь свою с таким флегматическим спокойствием, таким вялым и невыразительным тоном, что невольно являлось сомнение, вправду ли было покушение на его жизнь. «Если бы твоя жалоба была справедлива, разве ты так бы стал говорить (возражал против него Цицерон)?¹⁶⁴ Когда ты за других обыкновенно говоришь с такой энергией, как ты мог оставаться совершенно равнодушным в деле, касающемся тебя самого? Где капля скорби в твоей речи? Где то возбуждение чувства, которое и детям сообщает красноречие, и научает их давать энергическое выражение их гневу»... Может быть, Цицерон был не прав с юридической стороны: но его аргументация психологически верна. Закон, здесь указываемый, имеет полное приложение к церковному красноречию. Если народ видит, что проповедник стоит на кафедре в апатическом равнодушии, без жизни и выражения; если в его языке, в его голосе, в его поступи не видно никакой теплоты, никакой ревности, никакого одушевления, вообще ни одного из тех чувств, какие должно

вызывать содержание его речи, – тогда напрасно было бы ожидать, чтобы эти чувства возбуждались в душе слушателей.

Бывает пафос напускной, притворный: не имея внутри чувств, какие нужно возбудить в слушателях, оратор прибегает к искусственной агитации, и ею старается заменить недостаток истинного одушевления. Но такой напускной пафос, во-первых, недостойн проповедника, долженствующего возвещать истинное слово Божие: ему не прилично играть роль гаера или актера, а во-вторых, он весьма редко удается. Под шумихой слов, под искусственной декламацией не трудно усмотреть холодную душу, и фальшивый огонь тотчас же обнаружит себя. В этом отношении замечательный совет ораторам дан в «Фаусте» Гете, где Фауст Вагнеру, хотевшему из мертвых материалов соорудить живую и оживляющую речь, говорит: «Если ты чего не чувствуешь, то никогда и не выражай того. Если слово не выходит из души, оно, при всей своей приятности, не победит сердец всех слушателей: оно слово пустое. Вот вы всегда видите и коптите, и лепите какую-то стряпню из кусочков, остающихся от чужих столов, и из груды пепла раздуваете жалкие огоньки. Наградой вам будет удивление детей и обезьян, гортань которых вы можете усладить. Нет, если слово не выходит от сердца, оно ничего не скажет сердцу».

Что делать проповеднику, чтобы проникнуться теми чувствами, какие желательно возбудить в других? Для этого нужно глубокое размышление о тех религиозных истинах, о каких ему потребно говорить, внимательное углубление в предмет речи, совершенное проникновение им. Это одно средство. Есть другое, более широкое и сильное. Нужно воспитать в себе душу, пламенеющую любовью к Богу и ближним, и ко всему, что угодно и приятно Богу и Спасителю нашему Иисусу Христу. Еще древние говорили: *nemo orator, nisi vin bonus*,¹⁶⁵ т. е. муж не добродетельный никогда не будет истинным оратором. Если это положение признавалось справедливым по отношению к светскому ораторству, то тем более оно должно иметь значение в области красноречия христианского. Из сердца истекает сила речи, от сердца

выходит внутреннее одушевление. Если у проповедника иссякает этот источник, если божественная истина лежит в его голове только в отвлеченных формулах, а сердце его предано миру и тому, что в мире, откуда тогда возникнуть потрясающей речи, побеждающей упорство и ожесточение людей, и увлекающей слушателей к невидимому и вечному, к высоким добродетелям, заповеданным нам Господом? *В злохудожну душу не внидет премудрость*, говорить Премудрый, *ниже обитает в телеси, повиннем греху* (Прем.; Сол. 1:4).

Цицерон искусство говорить с возбужденным чувством, сильно и увлекательно считает самым высочайшим из ораторских достоинств. Но патетика не должна наполнять целое ораторское произведение, и слушатели более или менее должны быть приготовлены к патетической речи. Должно искусно, постепенно и незаметно вести слушателей к тому пункту, на котором речь вспыхивает огнем одушевления. Иначе сердце окажет противодействие внезапной вспышке, или не отзовется на одушевление оратора. С другой стороны, сердце пресыщается и стынет, когда слишком долго держат его в напряженном, возбужденном состоянии. «Ели пылкий, страстный, владеющей возбужденным словом муж, говорит Цицерон, имеет только один этот талант, или в этом одном упражнялся, или один этот род речи применяет к делу, не умеряя огня своей речи, такой сделается только смешным (заслуживает презрение). Кто в простом дидактическом изложении представляет дело, если и не дает ничего другого, обыкновенно кажется довольно умным. Но кто ни о чем не может говорить спокойно и умеренно, с ясным сознанием, в порядке и раздельно, тогда как предмет речи, или исключительно, или по крайней мере для некоторых пунктов требует этих свойств, кто, не приготовивши слушателей, начинает говорить пламенно, тот является как бы сумасшедшим среди разумных людей или пьяным в кругу трезвых».¹⁶⁶ Цицерон говорит слишком резко об увлекающихся патетикой, и незнающих меры в ней. Но его мнение разделяет и Жибер в своей замечательной гомилетике.¹⁶⁷ И блаж. Августин советует не распространять патетической речи в проповеди. «Гораздо

легче и долее можно слушать (говорит он) один простой слог, нежели один слог высокий, долго тянущийся. И потому чем важнее потребность возбуждать сильные движения души, дабы исторгнуть согласие и чувство у наших слушателей, тем короче должно быть сие возбуждение, дабы именно остановиться там, где душа слушателя растрогана до надлежащей степени. Всегда надобно опасаться, дабы, стараясь поднять выше и выше то, что уже поднято, не уронить чувства слушателей с той точки, на которую сила речи возвысила оное. Но умеете кстати примешать к вашей проповеди слог простой: тогда вам хорошо будет переходить, где нужно, к слогу возвышенному, дабы течение и стремительность речи поочередно изменялись, как прилив и отлив моря».¹⁶⁸

Юнгманн пускается в большие подробности в отделе о средствах, какими может пользоваться проповедник, чтобы успешнее действовать на души слушателей, и этот отдел своим объемом значительно превосходит все другие отделы. Мы не будем и не считаем нужным следить, шаг за шагом, за ходом его мысли. Но некоторые из его замечаний и наставлений заслуживают внимания по своей практичности; ими с пользой может пользоваться всякий проповедник в своем служении церковного слова. Потому не излишне познакомить с ними наших читателей, хотя в отрывочном виде.

Проповедь говорится акроаматическим методом: проповедник один учит и наставляет присутствующих в храме, и они в молчании слушают его. Но для большей действенности проповеди, с акроаматической методой нужно соединять диалогическую форму наставления. Как достигнуть этого? Пусть помнит проповедник, что он не просто рассуждает и излагает учение, а говорит другим, к другим направляет свое слово. Когда он это будет иметь в виду, он постоянно будет обращаться к слушателям во втором лице множественного числа («вы», «вас», «вам»). Это одна из характеристических черт или один из общеупотребительных приемов всех истинных проповедников, во главе которых нужно поставить св. Иоанна Златоуста; между тем как противоположная метода, не прибегающая к обращениям, почти всегда служит признаком посредственности,

– признаком холодного, безучастного отношения к слушателям. Впрочем, это обращение к слушателям во втором лице множественного числа не всегда уместно: в иных случаях оно покажется жестким и неприятно может подействовать на слушателей. Часто слабости, в каких обличает проповедник слушателей, общи всем, и не чужд их сам проповедник. В таком случае вместо «вы» он употребляет первое лицо множественного числа «мы». Можно говорить: «есть некоторые»... «не мало таких». Можно употреблять и второе лицо единственного числа («ты»). Такой оборот очень часто встречается у Златоуста, даже чаще, чем бы следовало. Как бы то ни было, всегда проповедник должен помнить, что пред ним стоят слушатели, и он для них говорит, с ними вступает как бы во взаимный разговор, хотя они молчат, – отвечая на их возможные возражения, будя в них желания, делаясь с ними своими мыслями и замечаниями.

Важным средством для возбуждения внимательности слушателей служит новизна предмета и представления. Избитые, всем известные, вещи, излагаемые заурядным образом, не интересно слушать, и проповедь такого рода не производит ни малейшего впечатления на слушателей. А новое возбуждает внимание и интерес в слушателях. Поэтому необходимо религиозные истины, более или менее всем известные, соединять с чем-либо новым или представлять в новом виде, – не для того, чтобы приводить слушателей в удивление, а чтобы заставить их с интересом слушать предлагаемое слово. Но эта новизна не то, что фальшивая оригинальность, которая ищет неслыханного и старается употреблять обороты и выражения, у других не встречающиеся. Она, напротив, состоит в том, чтобы в проповеди видна была печать личного, самостоятельного труда, – личной мысли и личного чувства. Для этого нужно внимательно изучать предмет, избираемый темой проповеди, вникать в него и работать над ним до тех пор, пока он не сделается нашей духовной собственностью, или, говоря образно, не превратится в плоть и кровь нашу. Для изложения ищите наиболее точные и

собственные выражения, которые как нельзя лучше означают то, что вы думаете.

Стремление к новости увлекает иных проповедников на такие ложные пути, вступая на которые они вместо пользы приносят вред народу. Одни на кафедре поднимают утонченные вопросы, пускаются в отвлеченные умствования и рассуждения, пригодные более для школьной кафедры, чем для церковной, и скорее отягчающие внимание слушателей, чем привлекающие его. А необходимое для народа, существенное в деле веры и спасения, они оставляют в стороне и не говорят о нем. Другие, из стремления оригинальничать, обращаются к разным искусственным вычурным оборотам, употребляют странные, необычные образы и хитрые сравнения и пестрят свою проповедь безвкусными извитиями словес, что замечалось часто в средневековой схоластической проповеди, и чем отличались проповедники XVII столетия. От стремления к оригинальности и занимательности речи у них в воскресенье по рождестве Христовом говорились «надгробная речь о кончине нынешнего года», или предлагалось «духовное слабительное», «духовное кровопускание», «божественная арифметика». Евангелистов не называли они действительными именами, а Матфея называли «историческим ангелом», Марка «ангельским львом», Луку «божественным волком», Иоанна «патмосским орлом» и т. д. Подобное безвкусие, требующее, пожалуй, неестественного напряжения мысли, способно производить странное впечатление, и оно совершенно неприлично и неуместно на церковной кафедре.

Весьма важным и существенным условием действенности проповеди служит авторитет проповедника, о снискании которого у слушателей должен заботиться проповедник. О необходимости этого условия для действенности ораторской речи вообще говорили и древние риторы, писавшие руководственные указания для светских ораторов. Так у Аристотеля¹⁶⁹ мы читаем: «что касается личности оратора, то она должна выступать в речи так, чтобы ему оказывали доверие слушатели. Человеку с характером верят охотнее и скорее, как вообще, так в частности тогда, когда дело идет о вещах, не

вполне известных... Это заблуждение, если иные риторы держатся того взгляда, что личность оратора не имеет никакого значения для успеха его речи; между тем от нее зависит, я могу сказать, почти все... Ибо впечатление, производимое речью, очень различно, смотря по мнению, какое слушатели имеют об ораторе, и по тому отношению его к ним, какое они предполагают у него... Но свойства, которые располагают к оратору сердца слушателей, можно свести к трем: ум (проницательность), добродетель и благожелательное настроение». Аристотелем очень метко указаны те свойства, какие могут снискивать авторитет оратору. По отношению к духовному красноречию требование это могло бы быть выражено в такой постепенности: «действенность и успех проповеди прежде всего зависят от того, чтобы слушатели видели в проповеднике мужа, отличающегося благоговением и характером, отвечающим его достоинству, чтобы, во-вторых, он истинно любил общину свою, пред которой является наставником, и с полной преданностью заботился о ее духовном благе, и чтобы, наконец, его познания и жизненный опыт, равно как его благоразумие, такт и вкус делали его достойным уважения и доверия своих слушателей. Достойная личность проповедника своим явлением действует первее и сильнее, чем слово. Когда является на кафедре человек глубокого благочестия, уже один характер его служит ручательством за успех его проповеди, и его простое явление производит сильное действие на все собрание: собрание уже более, чем на половину, подчинено ему, а слово только дополняет впечатление, произведенное его личностью».

В отделе о средствах, какими может пользоваться проповедник для более успешного действия на слушателей, особая глава говорит об ораторском языке, и о произношении и действовании ораторском. Предмет этот существенным образом входит в содержание этого отдела; но наш автор рассмотрению этого предмета не дал широкого места, и главу, посвященную указанным двум пунктам, представляет главой добавочной к прежним главам отдела и восполняющей их. Это потому, отчасти, что прежними рассуждениями, основанными на

психологических основаниях, уже указаны руководящие правила и для этой внешней стороны проповеднического дела, и намечены некоторые частности, сюда относящиеся, а частью потому, что его теория направлена главным образом к уяснению внутренних законов красноречия, на основании психологических данных.

Параграф о стиле сравнительно скуден, и Юнгманн в нем определяет свойства ораторского языка вообще, и не входит в указание особенностей языка проповеднического. Свойства, какими должен отличаться ораторский язык, у него указываются те же, что и у Цицерона,¹⁷⁰ – грамматическая правильность, легкая понятность, красота и соразмерность. Последнее свойство тогда соблюдается в языке, когда он отвечает содержанию и цели речи, и обстоятельствам, при которых говорится речь. А понятие о красоте изложения заставляет его входить в длинное рассуждение о благозвучии языка, мало дающее для практической деятельности, по неприложимости к новым языкам числа (*numerus*) и меры древних языков.

О произношении трактат обширнее, чем об ораторском языке. Нового и оригинального мало в этом трактате. Он, согласно с древними, признает важное значение произношения в деле ораторском, и в частности проповедническом. Он приводит известный рассказ о Демосфене, со времени Цицерона и Квинтилиана повторяемый всеми риториками, как его спросили некогда, что важнее всего в красноречии, и он отвечал, – произношение; его спросили еще, а что потом, и он опять сказал: произношение; то же отвечал и на третий вопрос, так что вопрошающий перестал спрашивать его. Как будто (замечает Квинтилиан) по его мнению, произношение не главное только в красноречии, но единственно важное. И Демосфен прав (прибавляет Квинтилиан): самая посредственная речь, которой никто не стал бы читать, произведет завидный успех, если ее хорошо произнести, и самая лучшая речь провалится, если ее худо произнести.¹⁷¹ Но замечательно у Юнгманна объяснение этого особенного значения произношения в деле ораторском, которое, впрочем, он заимствует у Аристотеля, только несколько видоизменяя

суждение греческого философа. «На театре (говорит Аристотель) почти все зависит от исполнения, и потому актер здесь гораздо больше значит, что творец пьесы. То же самое замечается при публичных речах: те ораторы большей частью получают успех, которые лучше всего умеют владеть внешней стороной красноречия (произношением и действованием), – без сомнения, только вследствие испорченности политической жизни и нерассудительности слушателей (διὰ μωχθηρίαν τῶν πολιτείων)». ¹⁷² Юнгманн придает значение последней мысли, объясняющей причину особенного влияния произношения речи на народ; только он основание особенной силы внешней стороны красноречия видит не в извращении политической жизни, а в том, что произношение действует сильно на низшую чувственную силу познания, которая у большинства является преобладающей силой, при значительной ограниченности интеллектуальной. Чрезмерное, почти исключительное значение внешнего элемента, действующего на чувства, в красноречии, по его суждению, есть следствие понижения не политической жизни, а нравственного понижения людей и умственной ограниченности, стоящей с ним в неразрывной связи. Чем бесхарактернее человек и ниже в нравственном отношении, тем поверхностнее его суждение. Объясняя так особенное значение произношения в красноречии, Юнгманн не к тому направляет свою речь, чтобы проповедники пренебрегали этой частью в своем служении: он указывает на факт, который нельзя опускать из вида, но с которым нужно считаться, как бы ни находили его неприятным или несправедливым.

Что касается частных правил касательно произношения и ораторского действования, то они, можно сказать, повторяют то, что встречается во всех других руководствах. Именно, определяя свойства произношения, Юнгманн считает желательным для произношения 1) ясный и правильный выговор, 2) соразмерную силу голоса, 3) правильную интонацию, 4) выразительность и 5) приятность произношения. А о действовании ораторском он говорит словами Блера и Квинтилиана, который в последней главе одиннадцатой книги ¹⁷³ своих *"Ораторских наставлений"* так хорошо говорил об этом

предмете, что все новейшие писатели мало что прибавили к его указаниям и большей частью только переводили его. Сущность наставлений, сюда относящихся, состоит в том, чтобы во внешнем действовании избегать всего неприятного и странного, и чтобы все движения оратора были вполне естественны. «Я не держусь того взгляда (говорит Юнгманн словами Блера), чтобы правила (о произношении), устно или письменно сообщаемые, были особенно полезны, если они вместе не представляются в живом образце видимо пред глазами».

В заключительном параграфе отдела о средствах, какими оратор может пользоваться для успешного действия на слушателей, Юнгманн входит в рассуждение о взаимном отношении этих средств и о их сравнительном достоинстве и значении.

Дидактический элемент у него считается необходимым для проповеди, то есть, тот элемент, которым он может действовать на силу познания или разума. Вполне достойно человека, одаренного разумом, если он в своих желаниях и деятельности подчиняется влиянию разумных оснований. Благоразумие требует, чтобы оратор и тогда, когда хочет действовать на чувство слушателей, не отступал от пути, ведущего к разуму, потому что доступ к чувству открыт чрез познание. Потому проповедь, по своей внешней форме, является связью мыслей, выражением совокупности истин, по своей природе определенных для интеллектуального познания. Но эти истины так нужно представлять, эти мысли в такой форме выражать, чтобы они не просто занимали силу познания, как в дидактическом рассуждении, но чтобы вместе с тем возбуждали чувство, увлекали и обнимали душу. Без твердой диалектической связи мыслей и убедительной основательности ораторская речь не будет удовлетворять своей цели; но так же мало она будет достигать своей цели и тогда, когда будет агрегатом научных определений и голых силлогизмов. Прекрасно об этом предмете говорит римский ритор Квинтилиан: «Здесь и там в речи всегда можно пользоваться силлогизмом; но помещать в ней ряд школьных умозаключений и энтимем, или всю речь исключительно составлять из них, —

это никаким образом не допустимо. Тогда речь была бы похожа более на ученый диалог или диссертацию, чем на произведение красноречия: но они существенно отличны одна от другой. Люди науки, работающие для ученых, в своих исследованиях входят в малейшие частности, и с заботливостью обращают внимание и на незначительное, чтобы ничто не осталось неопределенным и не выясненным. Мы, напротив, должны составлять свои речи для другого сорта людей, и чаще всего должны говорить перед людьми совершенно необразованными, совершенно не имеющими научных познаний, которых мы не можем привлечь на свою сторону, как бы ни было справедливо наше дело, если не будем забавлять их приятным словом и сильно действовать на их чувства и иногда потрясать аффектами. Толпа требует обильного и увлекательного красноречия: перед ней ничего не достигнете, если речь испещрена множеством диалектических умозаключений, изложенных однообразно; тогда от сухого изложения она вынесет пренебрежение к речи, от избитой школьной формы неудовольствие, от обилия пресыщение, от многоглаголения досаду. Не по узким тропинкам, а по широким равнинам должно идти (нестись) красноречие: оно должно течь не как ручьи по узкому руслу, но как широкие реки, наполняющие целые долины, и пролагать себе путь и там, где нет для него открытого места».¹⁷⁴

Кроме дидактического элемента в проповеди необходим элемент патетический; не на разум только она должна действовать, но и на чувство. Правда, возбуждение чувства дело мгновения, тогда как действие на разум более продолжительно, когда мы убеждаем людей в чем-либо твердыми и ясными представлениями, которые они уносят домой. Но в этом пункте не нужно опускать из вида и обратной стороны. Большая половина людей мало восприимчива для разумных оснований; часто, наперекор всем разумным представлениям, она руководится чувством, и после выслушивания разных доводов, всегда опять возвращается к своему настроению. Кроме того, по отношению к большинству людей нет другого пути склонить их к разумным представлениям, как овладеть их чувством: число тех, которые

доступны для логических оснований и доказательств, чрезвычайно мало. Отсюда в проповедях пред народом особенно важно и нужно пробуждать в нем религиозные чувства. Это важнее и необходимее, чем основательность в приведении доказательств.

Не без значения в деле проповедничества и внешнее изящество. Многие на эту сторону в деле возвещения слова Божия смотрят с горделивым пренебрежением. Они указывают на апостольскую простоту, на безыскусственное, чуждое украшений, проповедание слова Божия, которое должно своей внутренней силой увлекать сердца и побеждать мир. Все, что относится к красоте стиля, внешнему искусству произношения и приятности действия, они отвергают, как суетное человеческое дело, недостойное евангельской проповеди и той святой цели, для которой она говорится. Но все заявления подобного рода напоминают басню о лисице, которая, не могши достать высоко висящего винограда, утешала себя тем, что он еще не зрел. Эту мысль в свое время выражал св. Григорий Назианзин. Его речи отличаются красотой языка и ораторским искусством в особенной мере. Его порицали за это, и указывали, что «рыбари» (апостолы) не пользовались такими средствами при своей апостольской проповеди. Св. Григорий, защищаясь от упрека, не стеснясь открыто заявлял, что недовольство его порицателей свое основание находит единственно в их собственном бессилии отличаться в этом роде. «Впрочем, (прибавляет он) я охотно, подобно рыбакам, пренебрегал бы средствами искусства, если бы я, как те рыбаки, имел дар творить чудеса». – Внешние приятные качества потому могут быть уместны и ценимы в проповеди, что они слову Божию открывают доступ к сердцам и способствуют одержанию над ними победы. Этого одного довольно, чтобы устранить все возражения против уместности внешнего изящества в проповеди. Если проповедник говорит вяло, – одни без внимания слушают его, а другие, раз услышав, не являются больше в церковь. А если, напротив, речь доставляет слушателям внутреннее удовлетворение и удовольствие, они дарят проповедника полным вниманием, и уже чрез одно это их

сердца наполовину увлечены им: в таком настроении они без противоречия принимают все, им предлагаемое, легко со всем согласуются, и свою душу охотно открывают каждому чувству, какое проповедник старается возбудить в них.

В четвертом отделе своей теории духовного красноречия – о содержании проповедей или о материи церковного собеседования – Юнгманн ставит два главных вопроса: 1) какие пункты, при возвещении слова Божия, проповедник должен преимущественно иметь в виду и стараться предлагать народу? 2) из каких источников проповедник должен черпать мысли при развитии и изъяснении частных пунктов, и что он должен наблюдать по отношению к этим источникам?

На первый вопрос он прежде всего дает ответ с отрицательной стороны, показывая в первом параграфе отдела, каких тем не должно касаться на церковной кафедре. Задача духовного красноречия (говорит Юнгманн), существенно состоит в том, чтобы проповедовать слово Божие, излагать откровенную истину, и чрез это способствовать усовершенствованию христианской жизни. Отсюда само собой понятно, что не уместно на церковной кафедре все то, что не есть слово Божие, и не направлено к споспешествованию и возвышению христианской жизни, как то, – положения естественной философии, чисто научные богословские вопросы, не имеющие значения для жизни, простые мнения богословские, тем более разные светские материи, – политические, культурно-исторические, экономические, медицинские и всякие рассуждения не церковного характера.

Положение, сейчас высказанное, дает повод Юнгманну высказать неблагоприятное суждение о типе проповедей, утвердившемся во Франции с начала текущего столетия по почину Фрейсину, известном под именем «Conferences». Название «Conferences» довольно неопределенное. Этим именем называются проповеди, имеющие вид дидактических уроков, в которых, при пособии естественного познания, разбираются и обсуждаются положения религиозной философии и ифики, и истины христианского откровения: это богословские рассуждения, в которых, чрез понятное и увлекательное

изложение, результаты научного богословия переносятся в более широкие круги, и сообщаются и не богословам. Они могут иметь значение; но их место не в храме, а в салоне, куда допускается избранная публика по билетам, и где они могут быть предлагаемы и выслушиваемы при газовом или электрическом освещении. Это не слово Божие, какое обязан возвещать христианский проповедник. Христианский проповедник без нужды не должен прибегать к таким чисто естественным средствам для утверждения и распространения между людьми Царства Божия; иначе его могут упрекнуть в том, что он упраздняет Крест Христов (1Кор. 1:17); ибо в таком случае, вопреки примеру и наставлению апостола, он проповедует не в *явлении духа и силы, но в препретельных человеческия премудрости словесех* (1Кор. 2:4).

Приступая к положительному указанию пунктов учения проповеднического, Юнгманн предваряет свой перечень таких пунктов следующим общим правилом: «чем больше значения известный пункт христианского учения имеет для споспешествования христианской жизни, чем больше известная откровенная истина необходима или важна для пробуждения, укрепления и возвышения христианской жизни, тем более проповедник должен заботиться напечатлеть ее в душах своих слушателей, тем чаще он должен возвращаться к ней в своих проповедях, тем настойчивее он должен представлять ее».

Мы не будем передавать подробного перечня пунктов учения, наиболее годных и нужных для церковной кафедры, представленного Юнгманном. И без этого перечня видно для человека, понимающего христианское учение, на что ему следует обратить свое внимание при возвещении народу слова Божия. Тем для проповеди весьма много в сумме учета, преподаваемого и хранимого Церковью. Но о чем бы проповедник ни говорил, он не должен опускать из вида одной центральной истины, которой должна быть проникнута и одушевлена его проповедь. Эта истина «Сын Божий, ради нас и ради нашего спасения вочеловечивыйся и за нас распятый». Эта истина альфа и омега, начало и конец всего христианского учения: с этим центральным пунктом все должно быть

приводимо в соотношение; от этого исходного пункта все должно быть выводимо и к нему должно быть возвращаемо. Это руководственное замечание в гомилетике Юнгманна сопровождается словом убеждения, обращенным к проповедникам или готовящимся к проповедническому служению, – не увлекаться стремлением к новости и драгоценное время, назначенное для проповеди, не тратить на бесплодные декламации, на раскрытие таких идей, которые не относятся прямо к христианскому учению, а принадлежат области чисто естественного знания, на философские спекуляции и исследования, которые могут льстить слуху и доставлять некоторое удовлетворение раздраженной рассудочной мысли. Пред глазами проповедника необозримый лес, – едва одолимая полнота чистых христианских истин. Ошеломляющий шум земных житейских попечений беспрестанно беспокоит человека; соблазнительный голос мира, не умолкая, звучит в ушах наших. В храме нужно склонять внимание христиан к предметам, имеющим отношение к нашему вечному спасению, к Небесному Царству, к которому призывает Христос всех своих последователей. Проповедник не навлекает ли на себя ответственности, если он для того, чтобы заслужить одобрение и проповедовать интереснее, пикантнее, учение или умнее, станет занимать слушателей разглагольствованием о предметах, не имеющих прямой связи с центральным пунктом учения христианского о кресте и спасении души нашей, будет излагать только Prolegomena, и за введением и приготовлением никогда не дойдет до самого дела?

Автор дал довольно длинный каталог тем проповеднических, но в заключении главы о содержании проповедей он замечает, что самый длинный и самый подробный каталог тем, какой могла бы предложить теория, не может быть довлеющим указанием для проповедника при исполнении им своего долга. Его собственный такт и его собственное рассуждение каждый раз должны указать ему выбор содержания проповеди, соответственно обстоятельствам, при которых он проповедует, и частной цели, стоящей на виду

его. Указания теории могут давать ему руководственный намек; но они будут бесполезны, если у него не будет двух вещей, могущих обеспечить ему успех его проповедничества. С одной стороны, глубокое разумение христианского учения, приобретаемое основательным и усердным изучением Священного Писания и богословия, с другой, христианская жизнь в страхе Божиим и любви к Богу, и сердце, полное благоговения и святости, – вот самые надежные указатели достойных и пригодных тем для проповеди церковной!

В трактате об источниках, из которых проповедник может и должен черпать содержание своих бесед, Юнгманн идет верным путем и дает много полезных замечаний, которые, впрочем, не являются новостью в нашей науке, и потому нет нужды передавать их в подробности. Совершенно верно и согласно со всеми другими гомилетами самой главной книгой, наиболее необходимой и полезной для проповедника, Юнгманн считает Священное Писание. Оно содержит существенную часть христианского учения, и для проповедника, равно как и для всякого христианина, имеет особенное значение, как книга богодухновенная. Кроме того, всякая проповедь должна быть практична, а все содержание Священного Писания в высшей степени практично, будучи направлено к споспешествованию и возвышению нашей духовной жизни. Всякая проповедь еще должна быть популярна, то есть, совершенно понятна для народа; но нет книги, которая бы, при глубине содержания, отличалась такой популярностью, как Священное Писание. И во многих других отношениях священная книга книг может быть неиссякаемым источником и высочайшим образцом. – Кроме Священного Писания, как на источник для проповедника, Юнгманн указывает на богослужебные книги, на определения соборов и на творения отцов Церкви. На творения отцов Церкви Юнгманн обращает особенное внимание проповедников. Отцы Церкви служат лучшими и верными истолкователями Божественного Откровения, и для возвещения слова Божия их творения особенно важны потому, что большая часть их состоит из проповедей, следовательно, из произведений духовного красноречия, по истине образцовых, и весьма многие из их

поучительных рассуждений так изложены, что они носят печать дидактического красноречия. Церковные писатели не излагают христианское учение, как простой предмет знания, как позднее это стали делать в школе, но так, чтобы оно служило к назиданию, к возбуждению и укреплению любви к Богу и ближнему. На труды святых отцов Церкви мы должны смотреть как на образцы, по которым мы должны изучать духовное красноречие, и учиться проповедовать слово Божие народу. Из всех отцов Церкви, в качестве образца для проповедников, Юнгманн вместе с Жибером и Фенелоном особенно отличает святого Иоанна Златоуста, которого по справедливости нужно назвать величайшим проповедником, и на которого не один раз в своей книге Юнгманн обращает внимание читателей. Его стиль свободный и обильный, но не рассчитан на ложное изящество; все у него подчинено цели духовного красноречия; видно у него полное знакомство с Священным Писанием и при этом он в совершенстве владеет знанием жизни и людей; он говорит сердцу и приводит в деятельность низшую силу познания; он излагает многосодержательные мысли, и это соединяется у него с глубоким чувством. Но и все другие его сочинения отличаются популярностью, живостью, практичностью, глубоким чувством, увлекательностью изложения и несравненным умением пользоваться Священным Писанием.

Что касается научного богословского знания, то, конечно, оно нужно для проповедника, но учености в проповеди показывать не нужно; проповедник излагать учение религии должен не в сухой дидактической форме, но ораторски, не отвлеченно он должен говорить, как это делает школа, но понятно для народа. Особенно осторожно нужно пользоваться проповеднику светской ученостью. Проповедник должен помнить, что он излагает слово Божие не для научно-образованных людей, но для народа; а для народа материалы, заимствуемые из светской науки, всегда нечто чуждое, далекое от его созерцания. Притом религия не нуждается в такой опоре, какую может предложить светская наука, и сторонний светский

придасток, приводимый в обилии, кажется не у места при раскрытии откровенной божественной истины.

Есть много сборников и пособий для проповедников, в которых собраны места из Священного Писания, из отеческих творений, доказательства, заимствованные из богословия, исторические черты, аналогии, противоположения и другие элементы о различных предметах церковного красноречия. Сборники такого рода могут служить пособием для проповедника. Но Юнгманн не советует просто выписывать из этих сборников, но изучать предложенное там, и с рассуждением и разумением выбирать потребное оттуда. Гораздо полезнее, вместо того, чтобы пользоваться чужим трудом, самому составлять подобный сборник, и постоянно восполнять его. Для проповедника безусловно необходимо постоянное чтение и изучение, если он хочет, чтобы его проповеди отличались богатством мыслей, новостью, разнообразием и практичностью. Но чтобы удержать и сохранить материал, приобретаемый чтением и изучением, и нужно записывать его; на память в этом случае не всегда можно рассчитывать. Чтение будет сопровождаться несравненно более плодотворным результатом, если при чтении всегда иметь в руках перо или карандаш, и записывать все, что встретится замечательного в книге; а для того, чтобы легче найти, когда понадобится, записанное при чтении, нужно держаться какого-либо порядка в записной книге, – или алфавитного порядка названий предметов, или систематического. Тогда у вас всегда под руками будет требуемый, полезный для вас, материал.

Последний пятый отдел теории духовного красноречия Юнгманна посвящен обозрению разных видов церковной проповеди. В основной части своей системы он указал два рода духовных речей: один имеет непосредственное направление к силе нашего познания, названный им дидакалическим, а другой к силе стремления или сердцу, названный им парегоретическим. К дидакалическому красноречию он относит катехизическое поучение, дидакалическую проповедь и омилию, а к парегоретическому, паренетическую и панегирическую проповедь.

Низшая степень духовного красноречия – катехизические поучения. Таким именем по церковному словоупотреблению называются такие поучения, какими Церковь вводит в познание учения веры не знающих ее. Катехизация не должна быть руководством к спекулятивному-научному изучению религиозных истин; она должна состоять в простом, совершенно объективном изложении их, и опираться исключительно на авторитет Откровения и Церкви. Августин¹⁷⁵ катехизическое наставление постоянно называет словом *narratio* – повествование. Слово это означает, что катехизация дает объективное представление фактов и положений, которое слушатели с верой принимают на основании авторитета свидетелей. Катехизация поэтому не может быть простым отвлеченным анализом и раскрытием религиозных истин; но в ней последние всегда нужно приводить в связь с соответствующими фактами Откровения, и к ним привязывать. Исторический метод здесь должен иметь особенное применение при научении неведующих истинам веры.

Катехизация не должна ограничиваться одним сообщением учения. При катехизации важной существенной задачей должно быть то, чтобы действовать на сердце; так как сердцем веруется в правду. Катехизатор должен направлять свое слово не только к силе познания, но и к силе стремления, и вести своих слушателей к тому, чтобы они религиозные истины воспринимали и усвоили, как правило или норму своей жизни, в твердой вере и деятельной любви. Катехизическое учение не должно быть видом или частью простого холодного учения или школьной дидактики. На него нужно смотреть, как на вид духовного красноречия; а духовное красноречие предъявляет проповеднику требования большие, чем какие можно предъявлять школьному учителю. Если катехизатор учит так, как учат чтению, письму, счислению, тогда он не выполняет своей задачи. Для выполнения этой задачи требуется не ораторско-патетическое изложение, а теплое, проникнутое религиозным чувством, настроение катехизатора. Это теплое религиозное чувство, если оно есть в душе катехизатора, само

собой проявится в его учительном слове, и незаметно для него самого будет действовать на сердце слушателей.

Дидаскалической проповедью Юнгманн называет такую проповедь, которая существенной частью своей задачи имеет научение, но которая вместе с тем, как вид красноречия, наставляя должна определяющим образом действовать на силу стремления. Она имеет близкое сродство с катехизацией, только адресуется к лицам более наставленным в вере, чем каких имеет в виду катехизатор. Юнгманн в речи о дидаскалической проповеди говорит о формальной стороне ее, ее устройстве и возможном содержании частей ее, – приступа, исследования и заключения, пользуясь, как и в других отделах, при разъяснении своих положений словами Квинтилиана, Цицерона, Фенелопа, Блера, и сопровождая свои изъяснения примерами. Говорит он об этом предмете умно и практично; но все существенное, что развивает он в этом трактате, не носит печати оригинальности, а заимствовано им у других лучших учителей красноречия.

Омилия или изъяснительная беседа, отнесена Юнгманном к дидаскалическому красноречию и составляет особый вид его, посвященный изъяснению Священного Писания. Он признает высокое достоинство омилии, которая была господствующим родом поучений, у древних отцов церкви, и вместе с Фенелоном, из диалогов которого он приводит длинную выдержку, настоятельно советует проповедникам следовать примеру отцов Церкви и возможно чаще держать омилии. Священное Писание даровано людям всех времен и мест, и оно такой же обильный источник назидания представляет и для нынешних поколений, какой представляло в век отцов Церкви; оно никогда не стареется, и сокровища веры, в нем заключающиеся, неисчислимы и никогда не перестанут быть многоценными и многопользными для христиан. Приводят возражения против достоинства омилии, из которых главное то, что в омилии нет единства. Юнгманн это возражение устраняет указанием, во-первых, на то, что в Священном Писании есть множество отделов, в которых господствует полное единство, во-вторых, на пример Златоуста, который является величайшим

мастером в искусстве толкования Писания, и которого беседы могут служить прекраснейшим образцом для всякого, желающего толковать в проповедях Священное Писание. Он изъясняет целые книги Священного Писания по порядку стихов текста; естественно при этих изъяснениях касается он разных религиозных истин, но у него всегда есть одна преобладающая мысль, и его беседы носят на себе печать высокого оригинального красноречия.

Дидаскалической проповеди, как мы говорили выше, Юнгманн противопоставляет проповедь парегоретическую, имеющую своей непосредственной задачей не научение, а возбуждение силы стремления и направление ее на добрый правильный путь. Та, дидаскалическая, проповедь действует на силу познания, а эта на сердце, волю, но в стремлении к своей цели она пользуется и тем, что составляет существенную принадлежность дидаскалической проповеди, то есть, ясным и правильным представлением религиозных истин, без чего была бы недостижима цель. На два вида разделяет Юнгманн парегоретическую проповедь, и один вид называет паренетической проповедью, а другой панегирической. Название вида проповеди паренетической (от *παράινέω*, увещаю) по этимологическому значению почти тождественно с названием «парегоретический». Это новое название употребил Юнгманн потому, что отличил два вида парегоретической проповеди, включив сюда и проповедь панегирическую.

Считаем излишним, для ознакомления с теорией красноречия Юнгманна, передавать его практические замечания касательно устройства и состава паренетической проповеди, по тем же соображениям, по каким мы не входили в разбор его замечаний о составлении дидаскалической проповеди и омилии. Но параграф в его системе о панегирической проповеди включает в себе не мало такого, что нельзя обойти молчанием.

Прежде всего он старается установить точное понятие, какое нужно соединять с словом «панегирик», «панегирическая проповедь». Ограничение панегирика одними похвальными

словами, по суждению Юнгманна, не соответствуем тому смыслу, какой соединяли с этим словом древние. Происходя от греческого слова πανήγυρις – собрание народа, всенародное торжественное собрание, народный праздник, – панегирические речи в древности означали такие ораторские речи, которые говорились при народных собраниях, при каком-либо торжестве или в какой-либо праздник, и, конечно, отвечали духу и характеру торжества. Панегирическая речь в собственном смысле праздничная речь. И в этом смысле нужно принять название панегирической речи и в христианской проповеднической литературе, и им заменить употребительное название похвальной речи; как так для духовного красноречия последнее название не вполне удачно. Таким образом панегирические проповеди такие произведения духовного красноречия, которые говорятся в праздники Господские и Богородичные и в праздники святых, к уяснению и возвышению торжества и в соответствие цели его учреждения. Могут говориться в такие дни проповеди и дидактического характера, особенно, когда слушатели недостаточно ознакомлены с сущностью праздника. Но такие проповеди в праздничные дни являются исключением. При нормальном порядке вещей праздничные проповеди должны быть парегоретического характера. Такими по крайней мере они являются в классических произведениях отличнейших проповедников.

Составление хорошей проповеди на какой-либо праздник Господский или Богородичный Юнгманн считает делом не легким. Хотя ясен дух праздника, – ясно, какие события прославляются в тот или другой праздник, и какие чувства и настроения нужно возбуждать в слушателях в такие дни, но выражение всего этого в проповедном слове не всем удастся. Не всегда легко найти потребное количество частных представлений для развития главного положения, подсказываемого духом и характером праздника. Это затруднение делается еще более чувствительным, если проповедник должен проповедовать пред одной и той же общиной каждый год. Особенно трудно составлять хорошие

проповеди, не повторяясь, на праздники Божией Матери. Для того, чтобы говорить панегирические проповеди в честь ее, нужно иметь достаточный запас исторических черт, конкретных фактов из ее жизни; а их очень мало. Потому и такой знаменитый проповедник, как Массильон, после нескольких неудачных опытов, отчаивался в возможности написать похвальную речь в собственном смысле на Пресвятую Деву. «Работа этого рода (писал он в последние годы своей жизни одному священнику оратории) легка только для проповедников без таланта, о которых никто не ожидает чего-либо особенного, которые всем довольны, ни о чем, выходящем из круга их зрения, не имеют ни малейшего представления, и воображают себе, что они составили похвальную речь, если они привели некоторое число исторических черт, без всякого значения, и разбавили их множеством ничего не говорящих общих мест».¹⁷⁶

Панегирические проповеди на дни святых разделяет Юнгманн, соответственно указаниям духовной литературы, на два разряда, и указывает в этом роде проповеди два направления. Одному направлению следуют итальянские проповедники с Сеньери во главе, а другому французские. Итальянские проповедники в праздники святых говорят похвальные речи, панегирики в тесном смысле этого слова. Их проповеди в честь святых отвечают тем речам, которые древние риторы относили к речам, означаемым «genus demonstrativum» – род показательный. Они в своих речах прежде всего, и почти исключительно, выставляют необычайное величие святых, и имеют целью прославление святых и возбуждение в слушателях удивления и почтения к ним. Соответственно этой цели, в их проповедях виден возвышенный полет, тон одушевления, стиль блестящий, и весь строй их напоминает характер языческих панегириков, мало отвечавшей характеру возвещения слова Божия, предписываемому гомилетической теорией. Проповеди французских проповедников на дни святых собственно (большей частью) паренетические, – увещательные проповеди. Исторические факты из жизни святых у них составляют меньшую часть речи, и проповедник пользуется этими фактами, как основанием или поводом, к раскрытию

соответствующей религиозной истины или к сообщению соответствующего нравственного увещания. Французские проповедники принципиально и с сознанием следуют этому направлению. Они избегают похвальных речей потому, что боятся повторяться пред слушателями. Но вместе с этим, следуя своему направлению, они рассчитывают принести более пользы своим слушателям. «Чтобы вы более пользы извлекли отсюда (говорит Боссюет в одной проповеди), мы, христиане, светским ораторам предоставляем блеск и пышность панегирического стиля; у них в мысли одно, – вызвать удивление. А мы стоим на кафедре Иисуса Христа, нашего Икупителя; простота Евангелия должна быть лучшим украшением нашей речи; мы хотим питать ваши души истинами, имеющими высокое достоинство и всем понятными». Также и Бурдалу высказывает подобный взгляд: «Не смотрите на настоящую мою проповедь, как на простую похвальную речь, которая бы единственной целью имела дать вам высокое понятие о святом Павле. Я уже сказал: я буду говорить вам проповедь, я буду давать руководство для жизни; я выставлю пред вашими глазами пример или образец, на который ныне нам Бог указывает, дабы мы сделали из него применение к себе». Юнгманн не отрицает совершенно значения панегирика или похвальной речи святым, тем более, что образцы таких речей встречаются у святых отцов Церкви, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Назианзина. Но его сочувствие всецело на стороне того направления, которому следуют французские проповедники, и свое предпочтение этого направления направлению чисто панегирическому он подкрепляет длинной цитатой из разговоров Фенелона о красноречии.

Заслуживают внимания замечания Юнгманна о полемических проповедях. По тому понятию, какое автор составил о духовном красноречии, полемическим проповедям не должно быть места на церковной кафедре. Возражения и недоумения по отношению к той или другой религиозной истине могут и при известных обстоятельствах должны быть принимаемы во внимание, разъясняемы и опровергаемы с

церковной кафедры. Но это может быть допустимо в дидактических проповедях. А ставить особый род полемических проповедей, которые бы имели своей задачей опровержение учений, не согласных с символом, принятым Церковью, – это значит навязывать духовному красноречию работу, ему не подлежащую. Юнгманн приводит мнение нескольких видных авторитетов в истории церковного красноречия, которые находили исследования о спорных религиозных вопросах в проповеди в высшей степени противными. Проповедь должна назидать, а не ниспровергать, давать руководство для христианской жизни, а не заниматься нападениями на тех, которые искажают учение веры. Могут представлять, что полемика с заблуждением нужна для утверждения христиан в вере. Основание, по-видимому, хорошее; но опыт показывает, что оно не имеет никакого достоинства. Независимо от разных неудач, неразлучных с такой полемикой, вследствие повреждения человеческой природы, склонность ко злу в нашей душе так велика, что иные больше примут к сердцу возражения, чем опровержение, и таким образом вместо хлеба примут змею. Лучше с полной ясностью и вразумительностью излагать положительные истины религии, чем бороться с заблуждением. Истина, представленная в своей естественной простоте, владеет такой притягательной силой, что она может увлекать и противящиеся ей умы. Сердце в Церкви при богослужебных собраниях ищет успокоения и удовлетворения духовного, а когда на кафедре раздаются бранные крики против иномыслящих, тогда не будет места этому духовному успокоению. Церковной кафедре прилично ясное раскрытие правого учения, без вплетения сюда противных заблуждений. Пред святейшим таинством Тела и Крови Христовой правоверующий только в молитве должен вспоминать о своих заблуждающих братьях.

По ораторскому достоинству проповедь парегоретическая выше проповеди дидактической. И на западе, со времени реформы в проповеди, произведенной Боссюетом, Бурдалу, Массильоном, она сделалась господствующей не в одной Франции, но и в других странах. Образцы французского

классического церковного красноречия, отличающиеся высоким ораторским совершенством, все парегоретического характера. Они склонили внимание проповедников к этому роду проповедей, и при добром влиянии на проповедь имели в результате невыгодную сторону. Отсюда в теории и практике проповеднической возникла односторонность, – стали пренебрегать дидактической проповедью, и в практике почти не обращаются к ней. Между тем в дидактической проповеди ощущается большая потребность. Большая половина христиан в религиозных делах оказываются невеждами, и это нужно сказать не только о простом народе, но и о людях образованных, даже и об ученых. Самые парегоретические проповеди мало понимаются и не производят надлежащего действия потому, что народ не имеет элементарных познаний, какие для того требуются. Если бы христианство из двух форм красноречия принуждено было избрать одну какую-либо, то оно скорее должно было бы отказаться от парегоретической проповеди: без нее оно еще могло бы существовать, а без дидактической никогда. Если дидактическая проповедь будет в забвении, невежество и заблуждение всегда скорее распространятся в народе. Народ не будет владеть основательным знанием религиозного учения, если ему будут сообщаться только частные отрывки его, без связи и порядка.

Теория Юнгманна заключается практическими замечаниями касательно способа составления проповедей, и в этих замечаниях даны добрые указания, которые мы можем рекомендовать принять к сведению каждому проповеднику, в особенности начинающему, желающему усовершенствовать себя в высоком и трудном искусстве проповедничества.

Что же, первое всего, при составлении и пред произнесением проповеди необходимо проповеднику? Первое всего необходима молитва, испрошение божественной благодатной помощи для благоуспешного совершения дела. Чтобы сделать этот совет более убедительным для проповедника, Юнгманн цитует языческого философа Платона и из его диалога «Тимей» приводит свидетельство в подтверждение своего положения. Критий сделал предложение

Тимею изложить свои мысли о происхождении вселенной. Сократ выразил свое согласие на это и пригласил Тимея начать, но наперед просил его, как следует по обычаю, призвать богов. «Ты прав, Сократ», – отвечал ему Тимей. «Все, если только они сколько-нибудь разумны, обыкновенно призывают богов пред началом каждого дела, значительного ли то, или незначительного; тем более должны обратиться к богам и богиням мы, собираясь рассуждать о происхождении вселенной, если только не хотим быть безумными, и просить их всех, чтобы мы были в состоянии прежде всего говорить, как им угодно, потом, что касается нас самих, чтобы, с одной стороны, я ясно и правильно выражал свои мысли, а с другой, вы легко понимали то, что я скажу».¹⁷⁷ Если язычник так рассуждал, то тем более мы христиане, если не хотим быть безумными, приступая к составлению проповеди, в глубоком смирении и благоговении усердно должны просить благодати Святого Духа. Язычник не имел того Божественного Откровения, которым мы руководствуемся. А нам указано чрез апостола Духом Святым, что мы *не довольни есмы от себе помыслити что, яко от себе, но довольство наше от Бога (2Кор. 3:5)*. И блаж. Августин советует проповеднику, намеревающемуся говорить слово пред собранием или диктовать проповедь свою другим желающим и способным сказать ее пред народом, усердно молиться «да даст Господь во уста его слово благо. Ибо если царица Есфирь, приготовляясь пред царем Артаксерксом говорит за временное спасение народа своего, молилась, чтобы Господь дал *слово благоугодно во уста ея (Эсф. 4:17)*: то не паче ли должен молиться о получении сего важного дара тот, кто трудится над словом и учением о вечном спасении людей?»¹⁷⁸

Второе дело проповедника твердо установить предмет проповеди и ясно поставить особенную цель, какой хочет достигнуть своей проповедью. В особенности в парегоретических проповедях эта цель всегда должна быть намечена с полной определенностью.

Затем собираются мысли для исследования, как грубый материал. Эти мысли, представляющиеся при размышлении

следует записывать в том порядке, как они возникают, и по возможности кратко. Для ясности хорошо означать их цифрами.

По собранию соответствующего множества мыслей нужно смотреть, в каком отношении они находятся между собой, и свести их к одной центральной мысли, к одному основанию. Центральную мысль или главное положение нужно твердо поставить, и затем начертить предварительный план или порядок раскрытия основной мысли частными представлениями. Первоначальный план проповеди Юнгманн называет предварительным, потому что это первое расположение еще не может быть неизменным. При обсуждении, развитии и ораторском изложении основной мысли проповеди и при письменной обработке проповеди часто приходится изменять начертанный первоначально план проповеди. На первых порах проповеднической деятельности рекомендуется духовным ораторам всегда два раза писать и обрабатывать свои проповеди: вторая обработка всегда будет лучше первой.

Последнее замечание касательно составления и произнесения проповедей дает решение спорного вопроса о том, нужно ли проповеди записывать сполна, выучивать их наизусть и потом по памяти произносить изученное, или следовать в этом пункте другому методу: Юнгманн не хочет прямо от себя давать решительный ответ на этот вопрос, а приводит мнения авторитетных лиц, и их заставляет говорить вместо себя, имея в виду более основательное решение спорного вопроса. Лучшие авторитеты, им приводимые, стоят за запись ораторских речей. Прежде всего он приводит мнение Квинтилиана. Квинтилиан находил, что при различии дарований, без сомнения, нельзя всем предписывать одинаковую методу. «Но если кто владеет хорошей памятью и имеет достаточно времени, то я советовал бы (говорит Квинтилиан) твердо держаться письменной обработки и не пропускать ни одного слога: иначе запись была бы излишняя... При данных условиях эта метода, без сомнения, самая лучшая. А если нет этих условий, – легкой памяти и времени, тогда бесполезно связывать себя записанными словами; ибо

забвение одного какого-либо из них может произвести неприятное замедление в произношении, и даже вовсе остановить его. При таких обстоятельствах безопаснее, умом усвоивши себе мысли, оставить свободу словесного изложения до произношения. Впрочем, произношение при таком условии удастся только тем, кто уже нажил некоторую опытность в импровизации».¹⁷⁹ Юнгманн противопоставляет этому мнению мнение Фенелона, который не рекомендует предварительной записи проповедей, и делает длинную выдержку из его «Разговоров о красноречии», но методу, указываемую Квинтилианом, он считает нормой или правилом, которого должны держаться проповедники при возвещении слова Божия. И Фенелон, восстающий против записи и выучивания проповедей, слишком многого требует от человека, выступающего на кафедру без записанной наперед речи. Он предполагает, что такой человек имеет твердый навык в письменных работах, перечитал образцовых ораторов, от природы владеет хорошим даром слова, и этот дар развил и усовершенствовал долгим упражнением и кроме того приобрел значительный запас основательных знаний. И такой человек, собираясь говорить проповедь, должен хорошо обдумать свою тему, и в уме своем привести в порядок все мысли. Для таких людей, которые бы владели всем тем, чего требует Фенелон, его метода была бы правильна. Но таких людей не много. Особенно в первые годы проповеднической деятельности никак не следует уклоняться от руководственных указаний Квинтилиана. И Фенелон требует от человека усердного, постоянного, неустомимого упражнения в письменных работах, если он хочет иметь успех в красноречии. Платон влагает в уста Сократа такие слова его Федру: «Предположим, что природа дала тебе ораторские способности; но ты сделаешься хорошим оратором, когда с этими способностями соединишь знание теории и усердное упражнение; на сколько у тебя будет не доставать этих двух условий, на столько ты будешь далек от совершенства».¹⁸⁰ Нет искусства, которым бы можно было овладеть без неослабного упражнения. Красноречие не может составлять в этом случае исключения, и упражнение,

необходимое для усовершенствования в нем, есть именно письменное упражнение, письменная обработка речей.

Для людей, обладающих живой фантазией и легким языком, всегда близко искушение считать излишним необходимый элемент приготовления к речи, и упражняться просто в импровизации. Но об этом пункте основательно говорит Цицерон, влагая свою мысль в уста Красса. Он не оспаривает, что упражнение в импровизации приносит свою пользу. «Но весьма многие (замечает он) при такой импровизированной речи упражняют только свою грудь и свой голос; они усовершенствовали изворотливость своего языка и счастливы тем, что могут рассыпаться обилием слов. Их обольщает мысль, которую часто можно слышать: «практикой (*dicendo*) обыкновенно люди приобретают способность говорить». Но справедливее нужно сказать: дурно говорить люди научаются от того, что им весьма легко достаются плохие речи. Посему в самых тех упражнениях, хотя хорошо говорить речь и экспромтом, но гораздо лучше, употребивши время на размышление, говорить речь, тщательно приготовленную заранее. Но главное дело (что мы, говоря по правде, весьма мало делаем; ибо это требует большого труда, какого весьма многие из нас избегают), – главное дело как можно больше писать. Стил (перо) самый лучший и самый превосходный производитель (*effector*) и учитель красноречия. И это справедливо: ибо если после размышлений и обдумывания легко удастся иной раз импровизованная и случайная речь, то после усидчивого и усердного записывания она выйдет несравненно лучше. Тогда при внимательном и серьезном отношении к делу, лучше возникают и развиваются мысли, служащие к уяснению того предмета, о котором мы пишем; далее подпадают мало по малу под перо обороты и выражения, наиболее подходящие к особенной цели и предмету речи, и наконец, чрез запись научаются искусству правильного строения речи и приобретают стиль, отличающийся благочувствием и ораторской размеренностью (*numero et modo*). Вот преимущества, которые снискивают хорошим ораторам одобрительные крики и удивление. Этих преимуществ никто не

приобретет, если не будет долго и много упражняться в письменных работах, хотя бы он весьма часто упражнялся в импровизации. А кто, напротив, выступает с публичными речами после тщательного упражнения в записи их, тот приобретает такую способность говорить, что, если будет импровизировать, слушателям оно будет казаться речью, похожей на речь записанную; и еще, если он свою речь письменно обработал, а во время произнесения отступил от записи, его добавленная речь не будет отличаться от того, что записано им».¹⁸¹ Согласно с Цицероном говорит Квинтилиан, по которому «письменная обработка речей дело, требующее весьма большого труда, но зато обещающее весьма большую пользу и великий успех. Потому писать (упражняться в письменных работах) нужно как можно усерднее и как можно больше».¹⁸²

12. Гомилетика или Теория проповеди Вине

(Homiletique ou Theorie de la predication par A. Vinet)

Между гомилетиками настоящего столетия видное место занимает гомилетика или теория проповеди Вине. Автор ее (1797–1847) в свое время был горячий публицист, отстаивавший с жаром свободу совести и отделение церкви от государства, в видах более свободного развития церковной жизни, – бойкий писатель и критик, суждениям которого придавали большое значение первостепенные авторитеты французской литературы, – влиятельный проповедник, пользовавшийся в свое время заслуженной славой, и наконец, блистательный профессор словесности (в Базельском университете) и практического богословия (в Лозаннской академии). Имя его ставится очень высоко в француско-протестантских кругах, и в настоящем столетии среди реформатского вероисповедного общества он является первой и самой главной величиной. Его ставят наравне с Шлейермахером, этим влиятельнейшим протестантским богословом-философом, и говорят, что он во французской отрасли протестантства занимает такое же место, какое Шлейермахер занимает в немецком протестантстве. Для означения его влияния на его вероисповедное общество, его называют религиозным инициатором (*initiateur religieux*).¹⁸³ Во внимание к такому авторитету Вине, мы не можем не дать места в предпринятом нами обозрении замечательных гомилетиков его гомилетическому руководству, за достоинство которого служит ручательством уже одно славное имя автора. Кроме того, ознакомить с его книгой наших читателей побуждает нас еще то, что он, при своем научно-литературном авторитете является представителем особого вероисповедного общества, француско-реформатского, при всей близости к немецкому протестантству, жившего особой самостоятельной жизнью и не сливающегося с ним в своем развитии.

Гомилетика Вине составлена из тех лекций, какие читал он, как профессор практического богословия, в Лозаннской

академии. Эти лекции, читанные с одушевлением и отличавшиеся изяществом мысли и изложения, производили сильное впечатление на слушателей. Но он не издавал их при своей жизни. Они изданы после его смерти (в 1853 году) почитателями его памяти, с очарованием слушавшими его уроки, излагаемые с кафедры. Помня то сильное впечатление, какое он производил на слушателей, и ценя их достоинство, они не хотели, чтобы они пропали для публики, в особенности той ее части, которая имеет ближайшее отношение к делу проповедничества, и издавая их в печать, думали тем оказать услугу науке о проповедничестве. Но одного полного исправленного курса лекций они не нашли в его рукописях, как заявляют они в предисловии к изданию его гомилетики. У них под руками было несколько рукописей, и в иных отделах курса была значительная разница между этими рукописями. Кроме того об иных пунктах у Вине остались только краткие замечания, не передающие всего того, что он излагал на лекциях. В таких случаях издатели обращались к тетрадям слушателей, и из них заимствовали добавления к кратким отрывочным замечаниям профессора, найденным в его записках: эти дополнения в изданной ими книге они означали вносными знаками. Такими же вносными знаками они обставляли те строки или места, в которых находили нужным изменять оригинальный текст автора, или для дополнения не оконченной фразы, или для соединения отрывков, не связанных в рукописи между собой. Впрочем эти вставки и изменения текста Вине (замечают издатели) касаются только незначительных частных деталей. Они заверяют, что книга, ими изданная, с совершенной точностью воспроизводит мысли Вине об одной из самых важных отраслей его учения, и со стороны формы она, после неоднократных пересмотров и сличения его рукописей, имеет такой вид, какой дал бы ей, вероятно, и сам автор, если бы пришлось ему пересматривать свои рукописи. Такую же методу слушатели Вине употребили несколько раньше (1850 г.) при издании «Пастырского богословия» Вине, которое, вместе с гомилетикой, входит в состав практического богословия.

Посмертное издание гомилетики Вине встречено было с большим сочувствием не только бывшими его слушателями и почитателями, но всеми, интересующимися делом проповедничества. Скоро, после своего появления, оно переведено было на немецкий язык (в 1857 году Шмидом), и таким образом, сделалось достоянием не только французской, но и немецкой литературы, и немецкие критики и ученые отзывались о ней с большими похвалами. Цецшвитц назвал ее самой лучшей, самой умной книгой новейшего времени. Другие, если не разделяют такого восторженного отзыва о гомилетике Вине и замечают в ней недостатки метода и пробелы в содержании, но все-таки, как Краусс, говорят: «что предложено в ней, то высокого достоинства».¹⁸⁴

Понятно после этого, что не лишено интереса ознакомление наших читателей с такой книгой, и мы полагаем, что беремся далеко не за лишнюю работу, решаясь представить по возможности обстоятельный разбор ее. В русской литературе она почти совершенно неизвестна, и нам не случалось встречать в ней не только более или менее подробного отзыва, но даже и упоминания о гомилетике Вине, хотя по своему достоинству и содержанию она давно заслуживала нашего внимания.

Взгляд на проповедь у Вине *ораторский*. Он смотрит на проповедь, как на вид красноречия, и подчиняет проповедь общим законам ораторского искусства. Нет и не может быть, по его суждению, двух риторик или двух законов красноречия. Риторика одна, и гомилетика есть не что иное, как вид риторики как рода, излагающая и применяющая общие законы красноречия к частному виду ораторских произведений, именно к красноречию церковному или проповеди. По своей основной точке зрения Вине ближе всего примыкает к Шотту и Теремину, замечательным гомилетам первых десятилетий нашего столетия. Он усвоил их воззрения, и они, в его развитии и изложении, получили более изящную оболочку, благодаря тому живому языку, каким он умел излагать и сухие научные предметы. В особенности заметно на него влияние Теремина, которого часто и цитует он в своей гомилетике.

Построение гомиластики Вине самое простое. План ее заимствован из старой риторики. Вине разделяет свою систему гомиластики на три части, и подобно древним риторам, говорит, во-первых, об изобретении, во-вторых, о расположении и, в-третьих, об изложении. Этим трем частям предпослано довольно обширное введение, в котором автор устанавливает и разъясняет взгляд на красноречие вообще, и церковное в частности, и его задачу. Недостает в книге Вине части о произношении, о чем трактовали древние риторы. Вине и издатели его теории проповеди не объясняют причин этого пропуска, и неизвестно, касался ли того предмета Вине в своих лекциях. Подобно некоторым другим авторам риторики и гомиластики, Вине мог опустить из своей теории трактат о произношении потому, что хорошему произношению трудно научиться из теоретических правил: здесь главным образом полезно и необходимо практическое руководство; в деле произношения имеют решающее значение упражнение под наблюдением опытных людей и подражание хорошим примерам. Впрочем, у Вине последняя глава книги говорит о благозвучии; но замечания, в ней изложенные, о благозвучии, числе и гармонии имеют отношение не к произношению, а к стилю или изложению.

Существенное свойство красноречия, по изъяснению Вине, состоит в том, чтобы оратор, посредством своего слова овладевал душой слушателя, и чтобы душа слушателя внутренним образом, так сказать, проникалась душой оратора. Древние это свойство означали словом убеждение – *persuadere*, и по теории Вине убеждение – главная цель, к которой стремится оратор, а убеждение есть не что иное, как направление души и воли слушателя к определенному действию. Красноречие есть акт не отвлеченной теоретической мысли, но реальной жизни: оно имеет в виду противодействие, направляется против него и старается победить сопротивление. Его можно назвать драмой, где, хотя одно лицо является действующим, но пред ним стоят другие, которых оно хочет подчинить себе. Оно имеет завязку, перипетии и развязку; развязкой может быть склонение воли слушателя к

намеченному действию или возбуждение в нем чувства, преднамеченного оратором. Действовать на волю, направлять ее в известную сторону или к известному действию – это прямая и непосредственная цель красноречия. Это главное положение теории красноречия Вине. В этом пункте он совершенно разделяет воззрения Шотта и Теремина.

Считая красноречие даром или силой убеждать, Вине считает нужным к этому общему понятию присоединить частный ограничительный признак. Он признает, что могут красно говорить люди порочные, и что можно быть красноречивым, советуя что-либо не доброе. Но при всем повреждении нашей природы, в нашей душе есть неискоренимое стремление к истине и добру, и никто не станет убеждать другого прямо к дурному делу и принять за истину ложь и заблуждение, никто не станет склонять других ко злу, ради и во имя зла. Те ораторы, которые ведут своих слушателей на ложный путь никогда не сознают и еще более никогда не скажут, что они ведут других на ложный путь. Если они и заблуждаются, то всегда облачают свои положения покровом истины и добра: как бы ни были ошибочны и, пожалуй, пагубны их представления и решения, они ратуют за них во имя истины и добра. Значит, истина и добро есть необходимое условие и прямая материя красноречия. Отсюда вытекает такой закон или такое правило для красноречия: красноречие должно служить или приходить на помощь доброму началу против худого, истине против заблуждения. И это правило можно включать в самое определение красноречия. Если оратор имеет в виду возбудить страсть или вызвать расположение к действию, ими рекомендуемому, он может сделать это только в силу вечных и божественных идей, имеющих непреложное значение для человека. Когда оратор говорит красноречивую речь, он не прибавляет чего-либо к истине, а поднимает пред слушателями один за другим покровы, скрывающие истину.

Теремин понимал красноречие как практическую деятельность, и представлял ее борьбой, какую ведет оратор за добро и истину. Эта же идея является одним из главных положений Вине. Ораторская речь (говорит он), повторяя

Теремина, есть как бы борьба или сражение. Такое понимание существенным образом уясняет дело красноречия. Оратор то борется с заблуждением во имя истины, то одному чувству противопоставляет другое. Оружием слова он сражается с заблуждениями ума и превратными увлечениями сердца. Оратор старается овладеть нашей волей. Его труд, упорное нападение, и наша душа та крепость, которую он осаждает и хочет взять. Но и того он достигнуть может только тогда, когда придет в соглашение с нами. Красноречие есть апелляция к симпатии или вызов сочувствия оратору; секрет его состоит в том, чтобы в душе другого узнать и уловить такие идеи и представления, какие отвечают душе нашей и душе каждого человека. То есть, оратор выставляет такие начала, разумные и нравственные, которые мы с ним разделяем, или должны разделять: он доказывает, что мы согласны с ним, и он заставляет нас чувствовать и любить это согласие. Все это имеет одинаковое отношение как к светскому, так и духовному ораторству, и гомилетика должна воспроизводить эти начала, уясняющие сущность и задачу красноречия.

Приступая к уяснению частного, видового характера церковного красноречия, Вине существенной целью его, как всякого красноречия, ставит действие на волю; но здесь эта цель соединяется с целью наставления. Проповедник есть учитель под формой оратора. Положим, эти два предмета соединяются во всяком красноречии; но в церковном красноречии наставление более выступает, чем в других видах красноречия, и имеет более значения. Речь политическая или судебная вызывается частными обстоятельствами, и наглядный специальный предмет, обсуждается светским оратором; он стремится к результату, видному и прямо понятному для собрания; а проповедник не имеет пред собой такого наглядного предмета и не преследует прямого и видимого результата. Его акт внутренний; его результат невидимый. Отсюда для проповедника необходимо учение: учение или наставление основное его дело; увещание, обличение присоединяются к учению; но учение всегда остается в проповеди. Когда говорит оратор политический или судебный, его аудитория уже наперед

возбуждена за или против того дела, которое составляет предмет его речи. А когда говорит проповедник, нет этого возбуждения; потому что нет наглядного предмета, могущего возбудить и заинтересовать толпу. Пред ним равнодушная масса, у которой нет живого интереса к предмету речи; нужно возбудить ее истинами отвлеченными. Не находя в обстоятельствах возбуждающего элемента, пусть он ищет его у истины, у Бога. Учение, – необходимая основа проповеди, – предполагает спокойствие. И церковное красноречие потому есть красноречие тихое, спокойное, которому противопоставляется красноречие сильное, патетическое. Оно потрясает душу, а красноречие спокойное вносит свет в умы и приводит души к размышлению. Это не значит, что проповедь не должна быть словом живым и впечатлительным. Невозможно истинному проповеднику говорить без силы, без одушевления при виде множества людей, может быть, в первый и последний раз слушающих слово о мире и спасении. Но это не должно вести к пренебрежению дела учения.

Далее, проповедник имеет свободу выбора предмета. Редко обстоятельства указывают ему этот выбор; большей частью он сам выбирает или изобретает темы для своих проповедей, чего нет в других родах красноречия.

Новое отличие духовного красноречия от светского в том, что при господстве учения в церковном красноречии проповедник в основании своего слова имеет документ. Он проповедует слово Божие; из этого документа он выходит, на него опирается и к нему постоянно возвращается.

Наконец, если ораторская речь всегда есть борьба, то в проповеди эта борьба не с личным противником, а с идеей. Здесь нет спора с наличным врагом, а оратор сам берет на себя две роли: он воспроизводит представления и возражения противной партии, какую представляет человек, заблуждающийся или уклоняющийся от пути спасения, воспроизводит для того, чтобы опровергать их. И каждый слушатель его, более или менее, заключает в себе обе спорящие партии, и проповедник является руководителем его в этой внутренней борьбе.

После определения понятия о красноречии и указания видовых отличительных свойств красноречия церковного, Вине входит в обсуждение вопроса о *значении науки в деле проповедничества*, или о том, может ли оказывать доброе действие гомилетика, научающая искусству проповедничества. Он ставит два крайних противоположных мнения. Одни отвергают искусство в деле проповедническом и мало или даже ничего доброго не ожидают от гомилетики. Другие напротив, очень много значения придают искусству в проповедничестве и большие надежды возлагают на гомилетику, научающую этому искусству. Вине выбирает средину между этими крайними мнениями, и, не отвергая значения гомилетики, ограничивает ее влияние.

Суждения Вине по этому вопросу развивают совершенно верный взгляд на дело, и вместе с тем устанавливают надлежащую точку зрения на искусство красноречия, что имеет важное значение для практики ораторской и проповеднической. Потому мы считаем не излишней войти в подробный анализ этих суждений.

Наш автор, смотрящий на проповедь как на вид ораторства, и придающий высокую цену искусству красноречия, больше внимания посвящает противникам этого искусства, чем поклонникам гомилетики, и по возможности старается устранить все их возражения.

Что же представляют противники гомилетики и искусства в проповеди? Они говорят, прежде всего, что здесь достаточный и самый верный руководитель природа. Говоря так, они противопоставляют искусство природе. Но на деле нет этой противоположности. Искусство (замечает Вине) вовсе не противоположно природе: оно развитие зерна, данного природой, и вырастает из семени, данного природой, как дуб вырастает из желудя. Искусство существует с первого момента всякого творчества человеческого. То, что называют, природой или талантом, есть тоже искусство, только более легкое, не сознающее само себя. А то, что называют искусством, ничего не делает, кроме того, что усовершенствует инстинкт или талант, данный природой. Желание смотреть не препятствует, а помогает

зрению. Искусство также сосредоточивает нашу способность, как смотрение сосредоточивает наше зрение. Искусство не нужно смешивать с искусственностью. Оно есть не что иное, как внимательное изыскание лучших средств, ведущих к цели. Отвергать искусство значит утверждать, что возможно лучшие средства к цели сразу найдены нами. Можно даже сказать, что искусство приводит к природе, а не отклоняет от нее. Мы не так естественны, не так следуем природе в первобытном состоянии, как думают... Варварство отнюдь не есть следование природе. Цивилизация старается и более или менее успевает привести нашу жизнь и наши нравы к законам природы. Усовершенствуясь в каком-либо деле, мы, так сказать, восстанавливаем природу. Дело писателя или проповедника в этом случае не составляет исключения из общего закона. Исключить искусство из практики нашей – это значило бы отказаться от размышления и обдумывания, значило бы изгнать из всех сфер деятельность мысли, наблюдения, метод; значило бы отказаться от усовершенствования.

Другие во имя религии, во имя христианства отвергают необходимость и значение искусства в святом деле проповедничества. Здесь, говорят они, сила Божия в немощи совершается, и сила истины заменяет собой отсутствие чисто человеческих средств, предлагаемых наукой и искусством. Противопоставляют искусство простому слову истины, как плоть противопоставляется духу; искусство – дело плоти, – плохой помощник духу, будучи врагом его. – Но искусство, призываемое на помощь проповеди, есть ли плотской помощник, противный духу? Оно поддерживается наблюдением, размышлением, опытом, и является естественным помощником истине. Проповедник возвещает слово Божие, но он не ограничивается повторением откровенного слова, и личность его не уничтожается в деле его служения. Напротив, он является здесь вполне человеком, и чтобы проповедь его была живым словом, желательно и требуется, чтобы он всего себя, так сказать, погружал в свое дело, и в этом случае изучение и практика искусства есть не что иное, как разумное употребление тех естественных средств, какими располагает проповедник. Бог

обращает человека; но Он обращает человека средствами человеческими, средствами человека личного, живого, нравственного. Признать это, значит допустить искусство в проповедях. Ибо что было бы, если бы человек не прилагал к делу работы своей мысли, своего усердия, своего умения, или совершал свое дело вполнину кое-как? Могут ссылаться на помощь Духа Святого, на вдохновение, от Него получаемое проповедником. Но Дух Святой не держит пера и не управляет им; необходимо, чтобы этим пером, налагающим слово от Духа, хорошо умел владеть человек-проповедник. Как скоро мы допустим деятельность человеческую, мы должны признать, что человек здесь должен извлечь из самого себя самую лучшую и самую полную часть, – к силе естественной присоединить силу приобретенную.

Ссылаются отвергающие искусство и необходимость изучения для проповедника на слово Господа: *не пецытеся, како или что возглаголете: дастбоя вам в той час, что возглаголете* (Мф. 10:19). Но это обетование помощи Божией – обетование чрезвычайное, на особенные случаи. А если прилагать его к помощи Духа Святого, какое дает Он всякому верующему, то отсюда отнюдь нельзя выводить запрещения средств человеческих в деле возвещения веры. Иначе нужно было бы запрещать заботу о пище и одежде; потому что написано: *не пецытеся душею вашею, что ясте, или что пиете: ни телом вашим, во что облечетеся... Вестъ бо Отец ваш Небесный, яко требуете сих всех* (Мф. 6:25,32).

Приводятся еще слова Апостола: *не посла мене Христос крестити, но благовестити, не в премудрости слова, да не испразднится крест Христов* (1Кор. 1:17). Премудрость слова, отвергаемая Апостолом, означает мудрость человеческую, черпающую в своем собственном источнике, и не достигающую до разумения Христова. Взять исходной точкой мудрость человеческую, для которой крест является буйством, значит отвергать это буйство, которое однако есть единое спасительное учение. В этом смысле проповедник должен отвергать мудрость человеческую. Но размышление, метод, одним словом, искусство не имеют ничего общего с мудростью

человеческой, о которой говорит Апостол. Самый способный проповедник, самый мудрый в деле искусства может в обилии владеть тем, что у апостола называется буйством Божиим, тогда как, напротив, чуждый этого божественного буйства может совершенно не владеть искусством слова. Апостол Павел, отвергающий мудрость человеческую, однако не чужд искусства, и пример его слова может быть образцом для всех времен. В его речи видна сила, которой учит риторика. Пусть в школе он не изучал риторики; он учителем мог иметь Духа Святого, который наставлял его говорить с силой и убеждением. Он не хотел блистать красноречием, но он употреблял все силы, бывшие в его распоряжении для того, чтобы быть ясным, убедительным, впечатлительным. У него видны все существенные свойства оратора. Если вы, и не изучая искусства слова, будете говорить так, как он – это прекрасно. Но если вы хотите подражать ему, пренебрегая искусством, вы можете явиться невеждами; а нет ничего общего между невежеством и силой. Дело в том, чтобы быть сильными в слове, – все равно, каким путем вы ни достигнете этого. Если один инстинкт или природный талант делает вас красноречивыми, без изучения искусства, это делает вам честь; но вопрос в том, достигнете ли вы этого, не прилагая никаких усилий к тому? Будете ли вы также хорошо делать свое дело без размышления, как с размышлением, без обдумывания и обработки слова, как с обдумыванием и обработкой? Правда, истина сама по себе, в отдельности от искусства ее представления, может производить великие действия. Иногда несколько слов, сказанных от сердца, могут стоить речи, хорошо составленной. Но это бывает иногда. А если взять большинство случаев, всю широту проповеднической деятельности и обратить внимание на основной характер ее – учение, то нельзя не признать, что для более совершенного и действенного проповедничества требуется пособие искусства, которого не могут заменить ни случайная вспышка, ни вдохновение.

Признавая необходимость искусства и пользу науки для более плодотворного служения проповеднического, Вине, как замечали мы выше, считает необходимым ограничить излишества

надежды, возлагаемые иными на гомилетику. Как бы ни была хороша гомилетика или теория церковного красноречия, с каким бы вниманием и усердием ни была изучаема она, она одна не может сделать проповедника красноречивым. Но курс гомилетики или правильное изучение ее необходимо и полезно: она собирает и в порядок представляет учащемуся совокупность идей и фактов, которых он сам не может собрать; она дает и освещает пред ним полное представление об искусстве, с его свойствами и требованиями. Одна практика не может дать ясного понятия о требованиях искусства и не может заменить уяснения начал его. Только у редких организаций и в редких обстоятельствах одна практика может вполне заменить искусство и науку.

Но наставник гомилетики не дает искусства проповеднику; он только указывает путь, каким проповедник может идти к усовершенствованию в своем деле. Правила науки отвлеченны и общи для всех; но искусство единое в общих законах, разнообразно в своем проявлении; оно индивидуализируется в каждом отдельном лице. Наука ставит вопрос: что должно делать? А в практике этот вопрос изменяется в другой: что я должен делать? Прилагать к делу общие руководственные правила я должен сам, применяясь к своим силам и частным случаям, вызывающим мою речь. Гомилетика не может дать ответа на этот частный вопрос: ее отвлеченные правила не могут обнимать и подробно указывать все частные условия и обстоятельства, видоизменяющиеся в каждом отдельном проповеднике, в каждое время и в каждом месте. Требуется талант для практического проявления искусства. Этого таланта не может ни дать, ни восполнить никакая теория, если нет его... Теория отвлеченна, а красноречие реально: оно принадлежит лицу, месту и времени, и искусство не есть вещь, – законченная в себе и независимая от обстоятельств, как форма, данная разом для всех, или как неизменяемая программа. Каждый раз от служителя искусства требуется новый труд, чтобы составить хорошую речь на сегодня или на завтра.

Правила науки обобщают частные явления опыта. Правило не ставит человека в состояние творить; оно не деятельная

сила, оно ничего не сообщает субстанционально; оно только указывает. Но несмотря на это, правила не бесполезны: они помогают видеть, что хорошо, и что дурно, они предостерегают от ошибок; зная их, человек, не будет идти ощупью и скорее может достигнуть совершенства. Они собирают данные широкого, многолетнего опыта и соединяют их с априорными рассуждениями. Правила дают нам сбережения прежних поколений, и мы живем этими сбережениями, как дитя живет на сбережения своего отца.

Первая часть, как в риторике вообще, так и в гоиметике Вине, говорит об *изобретении*. Эта часть самая важная в науке о красноречии: изобретение касается не одной только мысли или содержания речи; оно простирается и на план или расположение, и на язык или изложение. Это корень, из которого вырастает целый организм ораторской речи. Но в смысле специальном под изобретением разумеют изобретение идей или материи речи; и об изобретении, понимаемом в этом смысле, трактует Вине в первой части своей системы.

Изобретение в своем начале тайна. Зерно, из которого возникают идеи божественного происхождения. Человеческому таланту принадлежит только развитие этого зерна, которого он сам себе дать не может: это дело творческой Десницы, снабдившей нашу душу высокими способностями. Изобретение элемент ума; но умы не равны у разных людей; между ними заметны большие различия. В деле изобретения уму могут помогать известные средства, независимые от его таланта, и ум, которого изобретение слабо, пользуясь этими средствами, может развить эту силу.

Этими средствами развития служат следующие: 1) *Знание*. Чем больше знаете вы, тем легче для вас работа изобретения. Оригинальный ум не теряет, но выигрывает в оригинальности чрез знание. Человеку невозможно извлекать чего-либо из ничего; самое счастливое воображение должно иметь при изобретении исходную точку или точку опоры. 2) Второе средство *размышление*. Это сосредоточение мысли на одном пункте, с которым мы хотим отождествить себя. Оно имеет значение поливки, согревающей и оплодотворяющей зерно. 3)

Анализ. Усиливающийся восходит к первой идее предмета как бы на вершину, с которой видны более широкие границы горизонта, незаметные внизу. 4) *Упражнение.* Чем больше обрабатывают почву, тем больше производит она; чем более дают ей, тем более и она дает.

Самый верный инструмент изобретения солидное образование, которое расширяет пред человеком горизонты знания, и Вине рекомендует всем, имеющим в виду проповедническое служение, изучение философии, этой главной науки, вводящей нас в обладание истиной. Но это дело не гомилетики, а предварительного приготовления к служению проповедническому.

В понятии изобретения заключаются два вида работы, подлежащей проповеднику, – во-первых, выбора предмета проповеди, и во-вторых, раскрытие его. Отсюда в гомилетике Вине, в части об изобретении, два отдела: в одном говорится о предмете проповеди, а в другом о его раскрытии или о материи, служащей к уяснению предмета.

Выбор предмета речи – первое дело проповедника. В этом отношении заметно различие между красноречием судебным и политическим, и красноречием церковным. Там предметом речи служит вопрос факта, права или пользы, указываемый жизнью или случаем. В красноречии церковном вопрос индивидуальный или жизненный не указывается прямо; он есть здесь, но остается закрытым, в тайне сознания каждого. А что видно, то родового и постоянного характера. Но какого характера ни был бы этот вопрос, он заключается в пределах одной речи. Отсюда первое правило или первое условие церковной речи или проповеди – то, что предмет ее должен быть один.

Единство предмета – первый закон красноречия вообще, и в частности красноречия проповеднического. Единство существенное качество всякого произведения искусства, которое возводит к одной идее разрозненные элементы. В ораторской речи это единство более необходимо, чем где-либо в другом роде словесных или художественных произведений; потому что она не читается, а слушается, при чем, внимание весьма скоро ослабляется, если его развлекают в разные

стороны; притом, ограничения тесными пределами времени, она не может без ослабления своей действенности занимать слушателя многими предметами. Имея действовать на волю, речь ораторская должна сосредоточиваться на одной мысли. Между речью, сосредоточенной на одном пункте, и речью не упорядоченной, не заправляемой одной мыслью, такое же различие, какое между стройной армией и беспорядочной толпой. Слушатели, развлекаемые разными впечатлениями при речи не сосредоточенной, не отдаются ни одному из них, и ничего не удерживают в себе. Ораторская речь акт торжественный; но будет менее торжественности, если речь вместо того, чтобы быть строгим маршем, будет прогулкой.

Все это имеет непосредственное приложение к речи церковной или проповеди. И в ней, как и в светской ораторской речи, должен быть один предмет, а не много предметов.

Единство ораторское тем отличается от единства дидактического, что в нем все элементы, соединяемые между собой, последней целью имеют приложение или практическое заключение. Оно не позволяет истине или идее распускаться свободно; из всех каналов, по каким течет она, – и воображение, и рассуждение, и чувство – все собирается в один канал, где уничтожаются все другие, – канал, ведущий к воле и заканчивающийся в воле. Впрочем, положение церковного оратора в этом отношении несколько отлично от положения светского оратора. Он не только оратор, но вместе с тем и учитель. Он может и часто должен особенно наставлять, изъяснять. Но это не отклоняет его от существенной цели ораторского действия. В религии нет ни одного предмета дидактического, который бы не имел прямо или косвенно практических последствий: здесь никто не стоит на равнине, а все на покатоки; здесь не стоячая вода, а текущая река или поток. И лучшие проповедники всегда эти дидактические предметы излагали в духе ораторском. Истина стоит в основании; из нее выводят закон. Проповедник, излагая религиозную истину, не должен довольствоваться тем, чтобы самому слушателю предоставить извлекать из нее практическое

последствия; он сам должен извлекать их и практически элемент должен проникать всю речь его.

Самой содержательной главой в первой части гомилетики Вине является глава вторая, озаглавленная: *«Интерес предмета»*. В ней обстоятельно решается и разъясняется вопрос о том, что может быть предметом церковной проповеди. Разъяснению этого вопроса предпослано несколько замечаний, устанавливающих понятие об интересе предмета.

Само собой понятно, что в проповеди должны быть предлагаемы и обсуждаемы предметы интересные. Но что собственно может быть интересным? Интересным может быть такой предмет, который может привлекать к себе нашу мысль и нашу душу, от которого, на большей или меньшей степени, стоит в зависимости наше благо. Интерес ораторский обнаруживается в чувстве важности, какую представляет для нас то или другое решение или определение. Проповедник адресуется к самой высшей силе человеческой, которую апостол Павел называет умом, – к той силе, которой мы обращаемся к невидимым и небесным предметам, к тому лучшему человеку, которого апостол Павел отделяет от человека греховного и противопоставляет ему. Проповедник, таким образом, хочет интересовать слушателя идеального, обращенного к добру небесному, которого еще нужно наперед вызвать или создать. Создавши этого идеального слушателя, вызвавши в человеке высшие духовные стремления, проповедник может говорить о примирении с Богом и о спасении души, и все, что имеет отношение к этой цели, имеет интерес для идеального слушателя, для лучшего человека в нас.

Приступая к обзору частных предметов, могущих давать интересное содержание проповеди, Вине говорит, что область этих предметов чрезвычайно обширна. Христианство обнимает всю полноту жизни нашей; начала его всюду проникают, не разрушая вещей, но претворяя их и уподобляя себе. Христианство спасает всего человека, улучшает и очищает всю его жизнь. Оно не мирится только с одним грехом, и грех только гонит от себя. Природа вещей не делает их запретными для

кафедры церковной: нужно только, чтобы они рассматриваемы и обсуждаемы были с христианской точки зрения.

Впрочем, это не значит, чтобы всякие вопросы, обсуждаемые с христианской точки зрения, могут быть предметом церковной проповеди. Церковная кафедра существует не для суждения о всех вещах, хотя бы с христианской точкой зрения. Она имеет специальную цель – вводить христианские начала в жизнь. Она извлекает из рудника драгоценный металл, из которого каждый из нас должен делать сосуды или орудия для своего частного употребления. Предмет церковной проповеди собственно христианство в его началах и в его приложениях. Все прочее может служить примером или изъяснением.

Отсюда исключать нужно из круга предметов, раскрываемых с церковной кафедры, все то, что не ведет непосредственно к назиданию в духе веры Христовой, и что представляет интерес светский. Кафедру церковную не нужно заставлять служить интересам жизни преходящей, как делали иные в конце прошлого столетия, говоря с церковной кафедры о лучшем способе обработки земли, о разведении шелковичных червей, об обязанностях христианина при приближении эпизоотии и т. п. Не должны быть обсуждаемы с церковной кафедры и предметы чистого знания, даже религиозного.

Само собой понятно, что церковная проповедь должна быть по своему содержанию не только религиозной, но и христианской. Какого бы предмета ни касалась она, всегда в ней должны отпечатлеваться евангельские черты, и она должна иметь особенную физиономию, по которой никак нельзя смешать ее с речью другого рода.

Собственная и единственная материя церковной проповеди христианский догмат и христианское нравоучение, – «догмат (поясняет Вине свою формулу словами Шотта), насколько он может иметь практическое приложение, и нравоучение в его непосредственной и естественной связи догматом».

Приступая к более подробному указанию проповеднических предметов, Вине разделяет их на пять классов: 1) предметы догматические, 2) предметы нравственные, 3) предметы

исторические, 4) предметы, извлекаемые из созерцания или изучения природы и 5) предметы психологические. Разделение предметов, здесь указанное, напоминает классификацию гомилетических предметов нашего Амфитеатрова, но в то же время и отличается от нее. И у Амфитеатрова, как и у Вине, главный предмет проповеди – учение догматическое и учение деятельное. Но у него наравне с догматическим и деятельным учением поставлено учение богослужebное, разъяснению которого посвящен третий, довольно обширный отдел первой части его гомилетики о материи церковного собеседования. В гомилетике Вине нет ничего, отвечающего этому отделу; это потому, что в реформатском обществе, к которому принадлежал Вине, богослужение далеко не имеет такого характера, такого значения и такого глубокого знаменования, какими отличается богослужение церкви православной, и нет в нем такой богатой церковно-богослужebной библиотеки, какую завещали отцы и учителя Церкви православному христианскому обществу. Историческое и естественное учение рассматривается у Амфитеатрова как предмет проповеди; но он не придает им самостоятельного значения, и относит их к учению догматическому, как предмет вспомогательный. Нет у него отдела о предметах психологических. Но о человеке и разных нравственных состояниях его у него есть рассуждение при изложении деятельного учения.

У Амфитеатрова гораздо подробнее и шире излагается трактат о предметах проповеднических, чем у Вине, и постановка дела и решение вопросов несколько иным, чем у последнего.

При изложении учения *догматического*, как материи церковного собеседования, Амфитеатров прямо и положительно говорит, что догматы не только могут, но и необходимо должны составлять материю церковного собеседования, и не делает при этом никакого ограничения. Вине же из догматических предметов, годными для церковной кафедры считает те, которые могут дать жизни твердое основание. Проповедь не должна брать на себя чистого и простого научного изложения догматики. Не вся догматика, во всей своей полноте,

безразлично может давать предметы для церковных поучений. Проповедник должен брать из нее самую существенную часть, так сказать, сердцевину всякой истины: не потому это, чтобы прочее недостойно было его внимания, а потому, что для этого прочего более удобно и прилично другое место. У многих и лучших проповедников встречаются проповеди, напоминающие богословские уроки, а этого не должно бы быть. Богословие или рассуждение, взятое из системы богословской, не свойственно церковной кафедре: но может иметь место в проповеди более или менее глубокое разъяснение истины нашего спасения, отличное от школьного, систематического научного изложения. Чисто научные речи не могут быть проповедями.

С догматикой тесно соединена апологетика и полемика. Апологетические и полемические проповеди, по суждению Вине, не желательны на церковной кафедре. Чтобы быть назидательным проповеднику нужно положительным образом раскрывать истину, а не пускаться в полемику или защищать веру от нападений. Впрочем, говоря вообще, можно всю проповедь называть апологетикой; но в смысле специальном, за апологетические предметы на кафедре нужно браться с крайней осторожностью. И свойство слушателей и малый объем проповеди не позволяют этого; иначе вместо назидания можно произвести соблазн. И полемика, уместная на кафедре, – собственно полемика с грехом. Всякая другая полемика – с ересями, заблуждениями, инославными исповеданиями, мало прилична здесь. Лучше побеждать зло добром, и заблуждение погашать истиной, хотя совершенно нельзя избежать полемики, особенно в виду распространения лжеучений в месте служения проповедника. Апостолы восставали против пустых состязаний, но сами, по вызову обстоятельств, входили в обличения и опровержения, но всегда при этом быстро направляли свое слово к цели, – к назиданию, никогда не оставаясь на почве чисто созерцательной.

Иные проповедники истины естественной религии излагают на кафедре, и ими хотят вести к убеждению в истине откровенной. Такие прибегают к ложной методе и обыкновенно мало успевают: более сильное они хотят подкрепить более

слабым. Собственно откровение дает твердость и смысл истинам естественной религии, которые только предчувствуются, а не сознаются. Это дело рационализма обращаться по преимуществу к таким предметам. А проповедники евангельские не употребляли такой ложной методы.

Вторая категория предметов проповеднических – предметы *нравственные* или, как называется эта категория в гомилетике нашего Амфитеатрова, – учение *деятельное*. Учение это, как предмет проповеди, в гомилетике Вине излагается гораздо короче, чем у Амфитеатрова, но существенное сказано в его гомилетике по этому вопросу все, и верно. Конечно, нечего доказывать, что вопросы нравоучения прямой предмет проповеди; но по этому пункту Вине, хотя кратко, считает нужным представить свои соображения о необходимости изложения нравоучения в проповедях.

Нравственная жизнь (мораль), как предмет проповеди, может быть рассматриваема с двух сторон. Есть мораль описательная, состоящая в изображении явлений нравственной жизни, и мораль наставительная, налагающая правила поведения. Первая мораль очень полезна для кафедры: она указывает материю и почву для второй. Но собственно мораль наставительная или правила нравственного поведения одни могут давать предмет для проповеди и быть ее основанием.

Общие обязанности – существенная материя проповеди. Но проповедник должен показывать силу и влияние христианских начал в подробностях и частных проявлениях жизни, даже до крайних пределов ее. Впрочем, проповеди о слишком частных предметах не удобны и не уместны на церковной кафедре. Если вы отделите от цветной или благовонной жидкости крошечную каплю, она, в своей отдельности, не будет иметь ни цвета, ни запаха. Трудно не потерять из вида ствола дерева, если сосредоточить внимание на крайних ветвях. Таковы, например, проповеди об опрятности, вежливости и т. п. Можно говорить без сомнения и о подобных материях, но только по случаю, а сами они не могут представлять достойного предмета для проповеди. Мораль частная не должна быть исключается; по

материи, подобной указанным, могут находить место в проповедях о предметах более общих или исторических.

При изложении учения о нравоучительных проповедях Вине делает заметку об обличительных проповедях. Он признает право за проповедями такого рода; толпа имеет нужду в таких потрясениях, а для верных обличения дают повод к специальному испытанию себя. Только здесь нужно избегать опасных преткновений. Возраст в этом отношении дает такой авторитет, какого юность не имеет. Впрочем, звание проповедника само по себе независимо от возраста, и дает ему особенные полномочия. Тимофей был сравнительно молод; но апостол Павел писал ему: *согрешающих пред всеми обличай, да и прочие страх имут* (1Тим. 5:20). *Проповедуй слово, настой благовременно и безвременно обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением* (2Тим. 4:2). Равным образом, Титу писал он: *сия глаголи и моли, и обличи со всяким повелением* (Тит. 1:15). Но нужно так ставить дело обличения, чтобы слушатель чувствовал, что это не человек обличает, а сама истина или слово Божие, – то слово, которое, по Апостолу, *острейше паче всякаго меча обоюдоостра и приходящее до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным* (Евр. 4:12).

Хорошо решает Вине вопрос о том, можно ли в проповедях говорить об обстоятельствах времени, или о том, уместны ли на церковной кафедре проповеди, посвященные обсуждению современных происшествий. Ответ на вопрос дан положительный; но здесь замечательная постановка решения дела. Бог, говорят, научает нас фактами и обстоятельствами нашей жизни. Если так, то было бы непоследовательностью никогда не говорить в церкви об этих обстоятельствах. Сущность или главное содержание проповеди неизменяемо; но это не значит отнимать у нее ее непреходящий характер, если пользоваться ей для сближения преходящих обстоятельств с непреходящими истинами. Слушатель приносит в храм всю мелкую монету частных впечатлений, чтобы разменяли ее здесь на золото. История в руках христианина делается проповедью, и проповедь может сделаться историей... Тому, кто проповедует

в этом смысле, т.е. возводя частное к общему и временное к вечному, – тому позволено говорить об обстоятельствах времени; а тому, кто в этом видит средство раздражать любопытство, мы запрещали бы это. Шум мира должен стихать во вратах святилища. Храм – небо: сюда входят как бы в вечность из временного мира, и все преходящие движения, волнующие внешний мир, не должны проникать сюда, за исключением тех, которых допускает и освящает истина.

Богатый материал для проповеди дают предметы исторические. Дело проповедника учить и наставлять; но рассказ может быть формой наставления. Факты, хорошо рассказанные, самое впечатлительное и решительное наставление; из них слушатель сам может выводить себе назидательный урок. Но повествование в проповеди не должно являться само для себя; рассказ здесь служит основанием или точкой опоры для наставления. Повествовательный элемент потому должен цениться проповедником, что большинство слушателей ничем так не интересуются, как историей, и это самый доступный для него род учения. Проповедник пренебрегает требованиями народа, когда ничего не рассказывает ему.

Проповедник найдет обильные материалы не только в священной истории, но и в истории Церкви, и в истории мира, которая есть как бы история Провидения. В особенности многое проповедник может извлекать из жизнеописаний святых людей. В этом отношении Вине признает большую выгоду в проповедническом отношении за римско-католической, а прикровенно и за нашей православной церковью, что она чтя святых, вводит обычай панегирики людям Божиим. Эти речи имеют значение потому, что в лицах, ими живописуемых, осуществляется и чрез то приобретает выразительную наглядность истина христианская. Коли можно брать тексты из слов апостолов, почему же не взять в основание самих апостолов, – их жизни и подвигов? Они образцы нравственного совершенства, которые полезно изучать. Но дело Божие не кончается с веком апостольским; и на неизмеримом поле

церковной жизни мы можем пожинать обильную жатву святых воспоминаний.

Естественное учение или материи, взятые из созерцания природы, потому уместны на церковной кафедре, что природа служит второй книгой Откровения. Небеса, по слову Писания *поведают славу Божию*. Природа далее говорит нам о нашем падении и грехе и заставляет нас желать новой земли и новых небес. Мир физический служит притом неизмеримым символом мира нравственного, и весьма полезно указывать, как все в этом мире рассчитано на религиозное воспитание человека.

Но не наука о природе и не поэзия могут быть допускаемы на кафедру. Созерцание природы должно быть чисто религиозное. Проповедь может воспользоваться наукой и поэтическим представлением явлений природы. Но это только средство, а не цель.

О предметах *психологических* краткое замечание у Вине. Главное положение у него то, что человек должен быть известен проповеднику. Психология для него светильник, при пособии которого он может видеть, что такое человек и что в нем требует внимания к себе. Не зная хорошо человека, проповедник не будет производить большего действия на слушателей... О нем могут говорить: «если бы проповедник знал нас лучше, он не говорил бы так». Проповедник, говоря человеку и о человеке, не изучивши его хорошо, может допустить большие ошибки и не будет иметь авторитета.

Но психология, предлагая нашим проповедям предметы, достойные внимания, не должна являться на кафедру ни в виде научного знания, ни в виде мелочного наблюдения: она должна быть практична и популярна. Психология чисто созерцательная или утонченная отвлекает слушателя от того, что должно занимать его прежде всего, и кроме того, она элемент мало ораторский.

Показавши разнообразные предметы, какие может брать для изъяснения церковная проповедь, Вине предполагает, что многим может показаться напрасным такое расширение области проповеднических предметов до неопределенных пределов, при котором почти ничто не исключается из нее. Господь Иисус

Христос (могут представить) говорил только о благой части, о едином на потребу, которого нужно искать, с оставлением всего прочего. *Спаситесь от рода строптивого сего* (Деян. 11:40). Вот сущность проповеди Иисуса Христа и апостолов, – сущность проповеди евангельской. Кафедра церковная не то, что кафедра академическая.

Вине признает силу за этими возражениями. Как же он устраняет его и оправдывает свое расширение области проповеднических предметов? Он указывает на то, что в существенную задачу проповедника входит обязанность учить; а учение не может обходиться одним напоминанием единого на потребу. Большое число людей может быть только учением приведено ко Христу. Учение в проповеди не дело только вкуса или выбора; оно дело необходимости. Не нужно при том никогда терять из вида, что проповедь только тогда сохраняет свою силу и оказывается действенной, когда представляет интерес новости и не служит повторением одного и того же. Хотят нового и не скучают, не удаляются от проповеди, когда дают им это новое. Эта потребность новости более серьезна, чем думают, и всякий внимательный проповедник *износит из сокровища своего новая и ветхая* (Мф. 13:52). Нового Евангелия нельзя создавать; истинно только древнее Евангелие, возвещенное Христом. Но, с другой стороны, это древнее Евангелие должно иметь печать новизны, то есть, оно должно возвещаться применительно к восприимлемости слушателей, к стремлениям и нуждам каждой эпохи: без этого оно не может быть действенным и вполне истинным. Чудесная широта и растяжимость Евангелия, его способность приспособляться к формам общества, к характерам, положениям, различным направлениям служит признаком его божественного происхождения. Проповедь ничего не потеряет, если будет уподобляться ему.

Но новость законная – новость предметов, положений, но не учений. Искусство, дело человеческое, обновляется; а Евангелие божественное не изменяемо. Чтобы достигнуть той новизны, какая позволительна и требуется в проповеди, не нужно гения. Проповеднику стоит только открыть глаза и

наблюдать. Пусть он не держится общей и отвлеченной идеи человека, но пусть изучает людей, которых имеет пред собой и которым говорит. Он будет нов, если хорошо позаботится об этом. Впрочем, его изучение дело довольно трудное: оно требует постоянного внимания, которое поддерживается усердием, но не дается им.

В отделе о предмете проповеди Вине особенную главу посвящает рассуждению о *тексте библейском* и его употреблении, и дает подробные правила касательно выбора текстов. Это рассуждение явилось у него уместным здесь потому, что текст, ставимый во главу проповеди, указывает предмет проповеди, и некоторые считают это необходимой принадлежностью проповеди. Вине совершенно верно говорит, что текст не есть необходимая и существенная принадлежность проповеди. Проповедь делает христианской не употребление текста, а дух проповедника. Проповедь может быть христианской и назидательной, не заключаясь в пределах какого-либо места Священного Писания. Напротив, и с текстом во главе проповедь может быть совершенно не библейской.

Но не считая текста совершенно необходимым для проповеди, Вине однако относится с одобрением обычаю ставить во главе проповеди текст и из него выводить предмет речи. В пользу его говорит, во-первых, то, что он освящен временем и практика многих поколений дает ему такую силу, что трудно уничтожить его. Во-вторых, эта метода и проповеднику, и другим напоминает то, по крайней мере внешним образом, что он служитель Слова Божия. Проповедник чрез начальный текст свое слово связывает с словом Библии, и чрез это в самом начале речи слушателю внушается уважение к проповеди, как возвещению священного слова. Далее, текст, хорошо выбранный и поставленный, сделает речь более живой, более впечатлительной и специальной, какой не может быть речь, основанная на отвлеченном представлении. Наконец, для большинства проповедников этот метод лучше всякого другого может способствовать изобретению предметов для проповеди.

Другой отдел части об изобретении в гомилетике Вине посвящен указанию материи проповеди. Материя проповеди у

него отличается от предмета тем, что она служит оболочкой или раскрытием предмета или темы проповеди. Предмет означает то, о чем говорит проповедник; а материя, – что и как можно говорить в раскрытие темы. Тема то же в проповеди, что фундамент в здании, а материя – самое здание, воздвигаемое на этом фундаменте.

Двоякого рода материя служит к раскрытию предмета проповеди, – изъяснение и доказательство. Об изъяснении, к которому отнесены повествование и описание (фактов) и определение (идей), нет замечаний, заслуживающих особенного внимания. Но о доказательствах сказано больше, и рассуждения Вине по этому пункту, отличающиеся основательностью и зоркостью взгляда, хорошо освещают предмет свой, и могут давать доброе направление практике проповеднической, если будут принимаемы к руководству. Доказательство есть разумный акт, посредством которого мы достигаем уверенности. Оно производит в нас убеждение; изъяснение доставляет нам знание, а доказательство ставит конец сомнению.

Соответственно двум порядкам истин теоретических и практических Вине отличает два рода доказательств. Доказательства истины теоретической он называет доводами (raisons), а доказательства, относящаяся к праву или обязанности, – мотивами.

Три пути ведут к уверенности: личный, непосредственный опыт, свидетельство или опыт других, называемый иначе авторитетом, и умозаключение – свидетельство разума.

В проповеди главное значение принадлежит авторитету. Это потому, что учение, предлагаемое проповедником, есть учение откровенное. Опыт и умозаключение присоединяются к авторитету и служат пособием для него, потому что в субъективном отношении никакое доказательство недостаточно, если с ним не соединяется внутреннее свидетельство, и потому, что положения Библии часто служат исходными точками для разума.

Говоря о доказательствах от разума, Вине предостерегает проповедников от излишнего увлечения идеями. Не нужно

носиться только в сфере рассудочного умозаключения; нужно часто спускаться на землю, и здесь опираться на факты. Иначе рискуют доказывать очень много, и в конце концов потерять чувство реальности. При самых строгих умозаключениях может быть убежден разум слушателя; но против наших заключений в нем может восставать более внутренняя сила, чем логика, на которую доказательства не производят действия. Есть умы, которых логика делает сухими и жесткими: это не живые души, а логические аппараты. Мысль производит мертвящее и гнетущее действие, если она отделена от чувства, сознания и свидетельства. Такое впечатление испытывают иногда, слушая рассуждение сильных логиков, которым удивляются с ужасом. Верим мы душе, а не холодным рассуждениям. Рассуждение, если оно длинно и слишком диалектично, утомляет внимание и с трудом усваивается слушателями, в особенности если они не получили в школе тщательной выработки рассудочного мышления.

Но доказательства от разума все-таки нужны; потому что иные вещи только таким путем могут быть доводимы до сознания; далее, иные вещи и известные нужно доказывать не для того, чтобы заставить верить, а чтобы сделать истину более наглядной... В этом случае разумное доказательство весьма полезно, увеличивая ясность представления и более утверждая убеждение.

Для церковной кафедры имеет несравненную силу положительное доказательство. В деле веры и нравственности раскрытие истины гораздо важнее опровержения заблуждения. Ненависть ко злу в душе христианской рождается от утверждения добра. Без положительного доказательства одно опровержение недостаточно для цели. Вине выставляет большую необходимость и важность положительного доказательства в виду того, что мы более расположены опровергать, чем доказывать, – разрушать, чем созидать. Это легче и льстит нашему самолюбию и более отвечает нашим страстям. В гневе все красноречивы; но немногие являются такими в любви и мире.

Главная цель красноречия – действие на волю, определение ее или склонение ее к известному решению. А для этой цели разумные доказательства недостаточны. Воля определяется страстно: хотят того, что любят, или по крайней мере хотят потому, что любят.

Если хотите действовать на волю, вы должны адресоваться к страсти, уже существующей, или вызвать страсть, еще дремлющую (в этом случае страсть понимается в благородном смысле). Душе нужно представить то, что способно увлечь ее. Это значит трогать или возбуждать душу. Простое рассуждение или логическое представление уму не подействует на душу; душа при таком рассуждении может оставаться совершенно неподвижной. То, что может подействовать на человека во всей его целости, называется *мотивом*.

Но трогать душу можно только добрыми мотивами. Красноречие не будет красноречием, если оно не будет руководиться желанием добра. Оно неразрывно связано с идеей блага; оно лишится своих корней, если отделится от правды и истины. Зло есть как бы азот, в котором красноречие задыхается.

Все мотивы, какими красноречие может трогать или возбуждать душу, сводятся к двум главным: идее блага и идее счастья.

Добро или благо отвечает стремлениям нашей природы; оно составляет нашу потребность и может быть увлекательной силой для нас. Равным образом и счастье, и блаженство составляет такой мотив, каким может пользоваться проповедник. Счастье предмет желаний всех людей; стремление к нему врожденно нашей природе. Этот мотив ставится в Откровении как во Второзаконии: *живот и смерть дах пред лицом вашим, – благословение и клятву: и избери живот, да живеша ты и семя твое* (Втор. 30:19). И первое слово проповеди Иисуса Христа было слово о блаженстве: *блажени нищие духом...* (Мф. 5:3–11). Учение о блаженстве или нашем спасении, и вместе с тем о нашем нравственном совершенстве составляет сущность учения христианского. Проповедь должна выставлять самые возвышенные из наших

интересов, – интересы вечные. И временные интересы она должна обсуждать с точки зрения возвышенной, не как мотивы, а как знаки добра и зла, проявляющихся в действии.

Позволительна ли патетика или возбуждение страсти (хотя благородной) в проповеди? Говорят: представьте предметы вниманию человека, соответствующие его стремлению, но не делайте ничего более; дайте пищу пламени, но не раздувайте его. Но между этими двумя предметами нет различия. Когда вы живо представляете предметы, отвечающие страсти или стремлению души, вы тем самым возбуждаете ее. Давать пищу пламени и раздувать его одно и то же. Это раздувание пламени не простое сотрясение воздуха; в красноречии этим средством служат факты, разумные основания. Вы не можете без этого средства возбудить чувство или страсть в человеке, и не можете представлять ему факты или идеи, отвечающие его стремлению, не возбуждая его души. В иных случаях речь не полна, если она не трогает: когда вы не тронули, то не высказали всего и остановились на полудороге. Мало убедить разум и уяснить дело сознанию, – нужно действовать на душу во всей ее целостности; здесь требуется не холодный свет, а горячее пламя. В Библии, в Евангелии мы видим примеры патетики: вместо отвлеченных идей здесь представляют нашему сердцу факты, дела, примеры, трогательные и разительные.

Касательно патетики предписываются у Вине следующие правила:

Не нужно ни умножать, ни удивлять потрясений, особенно если они сильны. От частых потрясений ум цепенеет, и противно природе, чтобы сильные и возвышенные движения души были продолжительны.

Далее, нужно трогать и потрясать душу, а не поражать и не расстраивать ее. Мысль должна воздействовать в ней; следует предоставлять место созерцанию и рассуждению. При возбуждении должна проявляться идея ясная, понятие точное. Возбуждение без этого незаконно.

Ничто в душе долго не держится из того, что не опирается на идею. Страсть не продолжительна. Если идея внутри

держится, возбуждение возобновляется, а если нет идеи, оно рассеивается. Напрасно думают, что возбуждение тем сильнее, чем больше страсть овладевает душой оратора... «Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi», – говорит поэт (Гораций). Поэт не сказал: «flendum est», но: «dolendum est». Нужно скорбеть, чтобы заставить слушателя плакать, но не плакать самому. Для оратора необходимо самообладание. Оно имеет великую силу и производит впечатление. Правду говорят: чем больше вы будете кричать, тем меньше вас будут слушать. В интересе действия, какие вы хотите произвести, лучше иметь вид чувства, не прибегая к усиленному выражению чувства, чем выражать то, чего не чувствуете. Нет ничего более смешного, как усиливаться трогать: это насильственное возбуждение бывает безуспешно. Религия христианская – религия мысли и убеждения. При изложении христианского учения в проповеди мысль отнюдь не должна быть подавлена. Эффектам грубым и насильственным нужно предпочитать действие более глубокое и спокойное.

Короток, но замечателен в гомилетике Вине трактат о помазании. Помазание не означает какого-либо специального свойства проповеди, но благодать и действенность слова, производимую Духом Божиим, вид печати и освящения, выражающийся не во внешних знаках, но в впечатлении, производимом на души. Помазание есть целостный характер Евангелия, видный без сомнения в каждой из его частей, и особенно чувствительный во всей его целостности. Это важность, соединенная с нежностью, – строгость, умеряемая любовью, – величие, соединяемое с сердечностью. Это особенная принадлежность христианства, которую нельзя переносить в другие сферы. Источник его духа возрождения и благодати. Это дар, который теряется, если не возобновлять священного огня, его согревающего. Нет никакого искусственного средства для приобретения помазания. Масло течет само из оливкового дерева; но самым сильным давлением нельзя выжать ни одной капли его из земли или кремня. Есть вещи, несовместимые с помазанием: это сухой ум, слишком строгий анализ, слишком догматический тон, слишком формальная диалектика, ирония,

употребление светских или слишком отвлеченных слов и выражений, светская литературная форма, стиль, слишком сжатый и сухой. Помазание предполагает обилие, текучесть, гибкость.

Вслед за статьей о помазании следует в гомилетике Вине статья об авторитете, тоже заслуживающая внимания.

Авторитет в деле научения означает право требовать себе веры или повиновения, и в этом смысле авторитет одно из условий церковной проповеди, и одно из качеств проповедника: сказать, как он обнаруживается, не легко; он чувствуется в слове; а еще сильнее чувствуется его отсутствие.

Необходимый во всех публичных речах авторитет более должен принадлежать, как существенное свойство, проповеди христианской, которая говорится во имя Божие, и возвещает божественное учение. Это было бы оскорблением для простых душ, если бы не было этой печати в речи проповедника; это изумило бы даже тех, которые не верят Евангелию.

Чем приобретается авторитет? Убеждением и ревностью в соединении с смирением и любовью. Того проповедника слушают со вниманием, который свой авторитет основывает на своем посланничестве, а не на своей личности, и который является столько же скромным, сколько убежденным. Что изумляло народ в учении Иисуса Христа? Это особенно авторитет, с которым Он возвещал его. Он учил, говорит евангелист Матвей, *со властью, а не как книжники* (Мф. 7:23–29).

Без сомнения, особенный авторитет принадлежал небесному Учителю Господу Иисусу Христу; но он принадлежит и истине, которая равносильна, как в устах учителя, так и в устах учеников. Возвещая истину возрождающую и спасающую, по полномочию от самого Господа, проповедники имеют право, даже более, обязаны говорить с такой же властью, как и Учитель, их пославший. Они возвещают не свои изобретения; они вестники и посланники Божии; их личность ничто, а все значение их от посланничества. И апостол Павел советует Титу, а в лице его и другим служителям Евангелия, увещавать и обличать *со всяким повелением* (Тит. 11:15).

Авторитет проповедника, независимо от его таланта, его естественного характера и внешнего положения, прежде всего обуславливается тем, что он говорит во имя Божие, и о вещах божественных ничего не хочет знать, кроме того, что открыто самим Богом. Начало нашего авторитета в нашем подчинении, и наш авторитет тем внушительнее для других, чем более действует над нами и в нас авторитет слова Божия. Разум и знание могут создавать авторитет и содействовать его возвышению. Но разум и знание приобретают истину, а не творят ее; истина дана как мысль божественная, а не как выводы нашего разумения, дана, как факт, который наши силы должны разработать, изъяснить, но который они сами никогда не могут создать. Разум и знание пробные камни истины, но не источник ее.

Во-вторых, проповедник может говорить с большим авторитетом, если он к авторитету, вытекающему из свидетельства Божия, присоединяет авторитет, рождающийся из опыта, т. е., если внешняя истина сделалась его внутренней истиной, откровением его собственного опыта, если проповедник, возвещающий Евангелие, может сказать, подобно апостолам: *еже слышахом, еже видехом очима нашими, еже узрехом, и руки наша осязаша о словеси животнем... поведем вам* (1Ин. 1:1–3).

Третье условие для проповеди с авторитетом жизнь, согласная с проповедью, когда слова проповедника не заставляют его краснеть за свои действия.

Далее, увеличению авторитета проповедника способствует то, если он, сознавая высоту своего служения, вместе с тем чувствует свою собственную слабость, и если видят, что он первый склоняется под тяжестью того бремени, какое налагает на других, и если он на кафедре забывает самого себя и чужд жалких беспокойствий, суетности и тщеславия. Если слуга Всевышнего, он, по суетности будет слуга людей, если забота об их мнении занимает его в ту минуту, когда он возвещает советы Божии, если он старается говорить сильно, патетически с рассчитанным намерением снискать похвалу слушателей, тогда напрасно будет он искать авторитетного тона,

он не найдет его. Пусть помнит проповедник слово апостола: *Для меня очень мало значит, как судите обо мне вы, или как судят другие люди; я и сам не сужу о себе... Судья же мне Господь (1Кор. 4:3–4).* Человек, заискивающий у людей, не будет иметь авторитета пред ними; кто трепещет пред ними, тот никогда не заставит их трепетать.

Наконец, чтобы проповедовать с авторитетом, проповедник должен дать чувствовать, что он любит тех, к которым обращает свое слово.

После трактата об изобретении, при переходе к другой части гомилетики о расположении, Вине показывает отношение этих двух частей. Часть об изобретении, по его выражению, заключает в себе химию ораторской речи; она указывает не массы или преемственные моменты, а материалы или составные элементы, из которых слагается проповедь или речь религиозная. А часть о расположении представляет в некотором роде механику красноречия. Но между этими двумя частями самое тесное соотношение. Расположение имеет предметом своим моменты, следующие в речи один за другим, или части, из которых речь слагается. Но расположение не может составляться совершенно отвлеченно, без всякой зависимости от внутреннего свойства материи речи или проповеди.

В трактате о *расположении* Вине говорит собственно о речи синтетической не потому, чтобы это была единственная форма проповеди (автор признает важность и значение омилии), но потому, что синтез есть цель, вершина, самая эссенция ораторской речи. И омилия, имеющая законное существование в духовном красноречии, стремится к синтезу; анализ для нее есть только путь к цели, путь, которого длина и извилины определяются единственно свойством или формой текста; одним словом, всякая омилия стремится быть речью. В рассуждении о расположении нужно выходить от синтеза, а не наоборот, хотя анализ или омилия имеет законное право на существование. Нужно научиться сначала к порядку, к повиновению, чтобы потом пользоваться свободой.

Расположение есть приведение в порядок разбросанных материалов, возникающих или воспоминаемых в голове

оратора, случайно, без системы, без установления внутренней связи между ними. Порядок может утвердить эти разбегающиеся материалы и привести их в стройную связь. Порядок есть существенная принадлежность истинного ораторского произведения. Нет порядка в мыслях, – нельзя дать имени речи словесному произведению.

От этого зависит различие между посредственным оратором и человеком красноречивым. Расположение одно может быть условием красноречия. Хороших мыслей много, и они рождаются у многих. Но искусство организовать их более редко. Найти отношение между различными дробными элементами и указать каждому свое место – для этого требуется большая способность.

Расположение в речи то же, что в физической субстанции образ соединения частиц, ее составляющих; этот образ составляет природу тела.

Порядок великое достоинство всюду, и всякая вещь, прекрасная в существе своем делается еще более прекрасной, когда ставится на своем месте. Квинтилиан не без основания приписывает порядку два свойства, – красоту и силу, представляя с поэтическим красноречием непристойность беспорядка в речи. «Не без основания (говорит он) мы за правилами об изобретении ставим правила о расположении; потому что без второй из этих частей первая ничто. Перенесите из одного места в другое какую-нибудь часть человеческого тела или тела какого-либо животного, или отнимите какую-либо часть, – вы произведете уродца. Если вы переставите какой-либо член, вы отнимите у него силу, нужную для его отправления; армия в беспорядке создает препятствие для себя самой. Мне кажется, не обманываются те, которые утверждают, что расположение частей предмета составляет природу этого предмета; перемените это расположение, – и все пропало. Речь, лишенная этого свойства, точно – вода, которая шумно бурлит, клокочет, не протекая, и не имеет никакой твердости. Подобно человеку, заблудившемуся ночью в неизвестных местах, она повторяет много вещей, много других опускает, и не наметив ни

исходной точки, ни цели, она повинуется не намерению, но случаю».¹⁸⁵

Работа расположения имеет великое значение; потому что она восполняет и усовершенствует работу изобретения.

Вине различает расположение логическое и расположение ораторское. Первое расположение приводит в связь и порядок мысли и суждения о предмете речи, какие раздаются в голове оратора, и построивает план целого произведения, который, при своей стройности, может быть печатью таланта или труда. Оно стоит вне строгой зависимости от рассудочного мышления. А расположение ораторское рассчитано не на умственную силу и суждение, как расположение логическое, а имеет в виду произвести действие на душу, а чрез душу на волю. Эти вещи впрочем не различаются так между собой, чтобы расположение, не будучи логическим, могло быть ораторским. Напротив, логическое расположение есть основание ораторского расположения, как разум есть основание красноречия, и речь, логически расположенная, чрез то самое в некоторой степени делается ораторской речью. Недостаток в логическом расположении, ослабляя доказательства, ослабляет впечатление от речи. Но с другой стороны, тем более проникаются истиной, чем яснее она представляется, и сила доказательства содействует силе впечатления или убеждения. Проповедь, кроме того, обсуждает и раскрывает такие материи, что при них не возможно, чтобы проповедник, говоря уму, вместе с тем не говорил и сердцу. Здесь логический и ораторский элементы неразрывно соединены между собой.

Но при тесной связи логического и ораторского элемента, есть особые средства для придания ораторского характера расположению речи. Они указываются не логикой мысли, а логикой души, которая, основываясь на первой или будучи согласна с ней, заключает в себе нечто такое, что не дается логикой мысли. Эти средства можно назвать психологическими.

Первая потребность души, при недостатке действия, или в ожидании действия, – движение или возбуждение ее, что древние выражали словом «*move*». Красноречие есть тот язык, которому склонна внимать душа, и характер красноречия

или ораторской речи есть патетика. Значит, оратору нужно сообщить душе слушателя движение к известной цели и это действие на душу или волю должно быть постоянное и непрерывное. *Quid aliud est eloquentia* (говорит Цицерон), *nisi motus animae continuus*? Можно одним словом или изолированным фактом сообщить движение душе, направить ее к известному предмету; но это движение не что иное, как потрясение. Можно повторить, умножить эти потрясения; но это отрывки красноречия, а не настоящее красноречие; здесь нет ни искусства, ни гения ораторского. Красноречие состоит в том, чтобы внести движение в развитие мысли или доказательства, сделать его постоянным. Оратор должен адресоваться не только к разуму, но и к сердцу, и в этом секрет или сила красноречия. Не один свет нужно давать, но вместе и теплоту. Истину нужно не только понять, но и полюбить. Она сама в себе достойна любви. Нужно же так представить ее, чтобы возбудить любовь к ней.

Ораторское движение должно быть постоянное. Это первое правило касательно ораторского расположения; потому что перерыв не только прерывает действие, но и разрушительно действует на эффект, уже произведенный. Этим правилом Вине выражает то, что Теремин законом прогрессии или непрерывного стремления вперед. По смыслу этого правила, последующее доказательство, будучи отлично от предшествующего доказательства, должно удерживать слушателя в том расположении, в какое привело его доказательство предшествующее, и не должно давать душе какого-либо другого направления. Всякое отступление, удаляющее от предмета, заставляет забывать намерение оратора. Вредят непрерывности движения излишние деления и подразделения. «Я не знаю (говорит Вине), традиционная форма проповедей, – этот жесткий и холодный схематизм помогает ли столько разъяснению, сколько вредит красноречию. Фенелон в своем втором разговоре о красноречии решительно восстает против делений, которые при видимом порядке дают сухой и принужденный вид речи, рассекая ее на три или четыре отдельные речи. Великие ораторы древности и отцы церкви не

разделяли своих речей, и между тем у них соблюден закон прогрессии».

Впрочем, Вине не против деления вообще, а против деления искусственного и сложного. И Фенелон восстает против подразделений, основанных на делениях маловажных, – против такого постоянного рассекания идей, которое стесняет живое течение речи и вынуждает неуместные остановки. Метод этот, пожалуй, необходим в известной мере; но доведенный до излишества, он делается возглавием лени, освобождающим от размышления.

Движение, будучи постоянным, чрез то самое делается прогрессивным. Это ораторское движение аналогично с падением тел по закону тяготения, с тем только различием, что нет здесь ускорения движения, а увеличение интенсивности или внутреннего напряжения. Движение непрерывающееся всегда постепенно усиливается. Прогресс в физическом движении состоит в передвижении тяжелых масс в побеждении препятствий, в умножении интенсивности. Ораторский прогресс состоит в том, чтобы все сильнее трогать душу и глубже проникать ее. Закон ораторской речи тот же, что закон драмы: как в драме все стремится к развязке, постепенно напрягая действие, – так то же самое должно быть и в ораторской речи.

В риторическом отделе о расположении обыкновенно встречается рассуждение о *частях речи* и их построении. Не обходит этого предмета и Вине в своей гомилетике, и здесь наиболее достойные внимания замечания высказывает касательно приступа и заключения речи.

Как нужно смотреть на *приступ* в ораторских произведениях? Нужен ли он? Естествен ли? Или составляет он украшение искусственное и условное?

Ответ у Вине положительный, в пользу необходимости и естественности приступа. «Сама природа (говорит он) учит искусству приготовлений и постепенных переходов. Мы любим эти приготовления и переходы во всем; в них отображается идея красоты. Если бы не было сумерек и утренней зари, небо не имело бы многих красот».

И в обыкновенном обращении никто не начинает ex abrupto, имея возможность делать иначе. Начинать речь ex abrupto то же, что лезть в комнаты чрез окно.

Но приступ, имея назначением приготовить слушателей к речи, не должен быть длинен. Говорить длинный приступ то же, что задерживать долго человека на пороге дома и не давать ему войти в самые комнаты.

Общее правило, определяющее характер приступов, – требует скромности. Древние риторы в особенности настаивают на этом. Они даже рекомендуют робость. У Цицерона есть место, которое указывает, какое смиренное положение принимали древние ораторы в отношении к своей аудитории. «Вы хотите знать основание, – суть моей мысли; я могу заявить таким друзьям как вы, то, чего я еще никогда и никому не говорил. Самый способный оратор, такой, который говорит с большим изяществом и легкостью, в моих глазах наглец, если он не дрожит, выходя на кафедру, и в продолжение всего своего приступа... В самом деле, чем способнее оратор, тем более он сознает трудность своего искусства, тем более страшится за успех свой, тем более боится не удовлетворить ожиданиям слушателей. Касательно тех, которые не испытывают никакого замешательства, что я вижу весьма часто, я не только не одобряю их самоуверенности, но я хотел бы, чтобы они были наказываемы. Я часто замечал в вас впечатление, какое испытывал я сам, произнося свой приступ. Я чувствовал, что я бледнею, мои мысли путаются, и я дрожу всеми своими членами. Однажды, когда я выступал в дни моей юности, я так был смущен, начиная свою речь, что Кв. Максим, заметив мое смущение, отложил дело на другой день, и этой услуги я не забуду никогда».¹⁸⁶

Но скромность, требуемая в приступе, должна проявляться не в одной этой части речи, а во всей речи вообще.¹⁸⁷ Нужно, что бы не приступ только, но чтобы оратор был скромен, и даже робок, но с тем различием, чтобы он скромен был сам в себе, и смел для своего дела. Первого рода скромность и робость доброе дело, а скромность другого рода подрывает авторитет

оратора и ослабляет или даже уничтожает силу его доказательства.

К приступу требуется особенная внимательность. Никакое место речи не требует столько точности, столько аккуратности, сколько приступ. Внимательный слушатель не простит вам в приступе ничего, что он простит вам в самой речи; ни одна часть не выслушивается с таким хладнокровием и не подвергается такому испытанию, как приступ. Ошибки, многословие, преувеличения, неточность, темнота, – все заметит слушатель, и ничего не простит. Первое впечатление бывает часто решительным и всегда имеет большое значение.

Заключение Вине считает такой же необходимой частью, как и вступление. Как чувствуется необходимость собраться с мыслями прежде приступа к материи речи, так точно чувствуется эта необходимость при окончании речи. Но собраться с мыслями значит остановиться на целостном впечатлении речи, или на идее столько же или даже более общей, чем идея всей речи. Заканчивая речь, оратор как бы восходит на высоту, чтобы усмотреть и представить разом всю совокупность своей работы.

Заключение может иметь своим содержанием краткое повторение всего сказанного, приложение или увещание, молитву. Но как бы проповедь ни кончалась, – хорошее заключение вещь очень трудная и более редкая, чем хороший приступ. На вступление естественно более обращают заботы и внимания, и содержание для приступа дается предметом, текстом, обстоятельствами. Для заключения представляется более затруднений, когда кажется, высказано все, что можно сказать, и не имеют в виду ничего нового, и когда между тем чувствуют нужду еще сказать что-нибудь. Оратор утомился, исчерпал все, боится новых усилий, и в заключении высказывает какую-нибудь банальную фразу увещания или благожелания, какие-нибудь восклицания... Но хорошо кончить, однако, существенная часть искусства; последние впечатления на слушателей не менее важны, как и первые; победителем является тот, кто остается хозяином поля битвы. Здесь может иметь приложение пословица: «все хорошо, что хорошо

кончится». Правда, хорошее заключение не может искупить дурной речи; но вред не вознаградимый, если заключение составлено неумело; впечатление от хорошей речи может быть совершенно испорчено дурным концом. Нужно, чтобы заключение отвечало тону и достоинству речи, и утверждало действие, уже произведенное на слушателей.

Но указывая на необходимость и особую важность хорошего заключения для цели оратора, Вине не дает особых правил касательно составления заключения. «Пусть заключение (замечает он) будет полно самых возвышенных идей, самых живых чувств, самых разительных образов, самых смелых движений. Если это требуется свойством заключения, то это не может быть предписываемо точными правилами. Можно только сказать, что в заключении уместен тон более твердый, требования более высокие, хотя не прилично поражать слушателей трубным гласом. Заключение устье речи, как вступление ее источник, а река в своем устье всегда более широка, более полна и более могуча, чем в своем источнике. И слушатель, возбужденный течением речи, ожидает в конце речи языка более богатого и трогательного. Все это так, но это не может быть материей правила. Пусть заключение будет таким, каким оно может быть. Оно не речь особая и независимая, а результат речи. Оно является прекрасным по своему отношению и строгому соответствию с речью».

Общая главная мысль, господствующая у Вине в трактатах о расположении, сводится к следующим положениям.

Гомилетика не может указать какой-нибудь идеальной и неизвестной формы речи. Она не учит составлять речь в историческом смысле этого слова; но она учит говорить собранию христиан об истинах спасения, говорить так, как опыт и изучение природы человеческой научают говорить с наибольшей убедительностью. Всякий предмет, особые нужды и обстоятельства дают форму, которую речь должна иметь. Форма речи не есть что-либо, существующее прежде речи. Форма ее должна возникать из содержания и цели речи. Дух творит себе тело. Нужно смотреть на речь, как на средство, а не как на цель.

Нет ничего более важного и более недостойного церковной кафедры, чем искать нововведения ради нововведения и независимости ради независимости. Но это не значит держаться какой-либо формы освященной. Оратор должен быть индивидуален. Без индивидуальности нет истины. Будучи индивидуальным, оратор не должен освобождать себя от соблюдения общих законов, нарушение которых не может пройти даром. Индивидуальность требует только того, чтобы проповедник выполнял свое служение с полной разумностью и личной ответственностью, в полном сознании пригодности той манеры, с какой он представляет истину. Когда мы отказываемся от себя самих в пользу третьего, т. е. принятого условного типа или модели, что от этого выигрывает истина? Должно ставить себя в виду предмета, нами обследуемого, подчиниться его влиянию, от него брать нашу форму, кроме той, какую указывают нашему творению законы доброго смысла и значение человеческой природы.

Риторика не учит собственно располагать; она только указывает, как можно хорошо пользоваться теми средствами, какие предполагаются наперед данными, и какие можно находить в другом месте. Она может давать полезные советы только тому, кто образовал свой рассудок, и кто обогатил себя познаниями. Красноречие множеством корней утверждается в знании и жизни или опыте.

Третья часть гомилетики Вине говорит об *изложении*, которое служит продолжением изобретения и расположения и дает форму и тело результатам первых двух операций. В этой части у Вине много хороших замечаний о свойствах стиля, каким должны писаться ораторские произведения. Но важнее всего основная мысль, положенная во главе отдела, придающая стилю в авторском, и в частности ораторском деле слишком важное значение, и потому возлагающая на оратора особенные обязательства касательно изложения.

После работы изобретения и расположения остается писать речь. Писать не так легко, как может казаться с первого раза. Это не просто выражать словами идеи и отношения, какими оратор овладел при первых двух работах. Для того, чтобы

писать речь, нужно мыслить, значит изобретать и располагать. Изложение – это мысль в своем видимом завершении. Отсюда понятно важное значение изложения. Простое представление главных мыслей речи мало изъясняет и мало трогает слушателей. Они трогаются частными идеями. Общие идеи то же для души, что питательные вещества для тела. Питательные вещества должны разложиться в нашей гортани, – тогда только мы ощущаем вкус в них; далее, дошедши до нашего желудка, они должны раствориться здесь, чтобы наше тело напиталось ими. Так точно мы не сознаем вкуса истины, и она не сделается для нас пищей иначе, как чрез разложение частей ее. Изложение имеет двойственный характер: оно облачает мысль словом и разлагает истину так, чтобы сделать соприкосновение с нами более непосредственным и более чувствительным. Выбор слов, выбор форм есть выбор мысли. Нет существенного различия между этой частью искусства и двумя другими. «Хорошо писать (говорит Вине словами Бюффона) значит разом хорошо мыслить, хорошо чувствовать и хорошо выражать (мысль и чувство), – значит иметь в одно и то же время и ум, и душу, и вкус; стиль предполагает соединение и упражнение всех главных интеллектуальных способностей»... Изложение то же в речи, что лице или руки в теле. Отсюда видна и важность, и трудность этой работы. Весь человек в стиле или, как говорит Бюффон, «стиль весь человек». Цицерон так определяет значение стиля: «Знать, что должно сказать, и в каком порядке, – великое дело; но знать, как сказать, – это гораздо большее дело».¹⁸⁸

Стиль есть выражение мысли. Чтобы хорошо писать, нужно хорошо мыслить. Совершенство стиля не дается уму слабому. Но для хорошего стиля требуется еще нечто большее. Сколько людей умеют мыслить, но не умеют писать! Это две ветви, вырастающие из одного ствола, но не с равной силой. Но нельзя сказать наоборот, что можно худо мыслить и хорошо писать. Хороший стиль, если принимать это слово во всем его значении (стиль как весь человек), может быть только у человека, который хорошо и сильно мыслит. Многие творения, хорошие по мысли, написаны худо; но все творения, истинно

замечательные по стилю, вместе с тем более или менее замечательны и по мысли.

Можно заключить отсюда, что проповедник должен прилагать добрую часть забот своих к стилю или изложению.

Могут сказать, и говорят часто, что это мелочь, и что проповеднику, серьезнейшему из писателей, нет нужды специально заботиться об изложении. Но как можно считать заботу об изложении недостойной серьезного человека, когда забота о выражении необходимо дополнение работы мысли, когда самая серьезная мысль не будет совершенной и не подействует на умы слушателей, если не будет хорошо выражена?

Иные видят искусственность в заботах о красноречии. Можно находить тоже самое и в двух первых операциях, во всем красноречии, во всем искусстве. Но не нужно смешивать искусственности и искусства. Искусственность преследование худой цели, или употребление худых средств. А искусство есть знание и употребление средств для достижения цели, указанных природой и опытом. Рекомендуя заботу о стиле, мы отнюдь не хотим, чтобы вели к истине ложью, а хотим только, чтобы истине воздавали то, что ей принадлежит. Мы не хотим, чтобы делали насилие свободы человеческой, а хотим только поставить в более непосредственное отношение истину и душу слушателей. Это не искусственность. Искусство естественно; искусство сама природа. Есть противоположность между природой доброй и природой дурной. Если есть люди, которым естественно не заботиться о стиле, то есть другие, которые находят это весьма естественным. Почему же первые хотят наложить свою нескладицу на тех, которые имеют инстинкт к прекрасному и чувство искусства? Для них искусство вторая природа. Находят ли они более естественным худо писать, чем хорошо писать, потому что хорошо писать предполагает больше работы? Но труд не есть ли закон всеобщий? Не должны ли мы прилагать его ко всем нашим дарам? И наконец, небрежность ужели лучшая природа? Если вы обвиняете людей, заботящихся о стиле, в изысканности и напряженности, то нет ли более оснований обвинять других в небрежности и лени?

Те ошибаются, которые говорят, что труд над стилем недостойн серьезного ума. Стилъ возникает изнутри как и все остальное; но он не возникает один. Это работа ума и души, которая здесь достигает своего предела. Без фонда интересных идей нельзя иметь хороший стилъ, но с другой стороны, нельзя обольщать себя и тем, что посредством фонда содержательных и интересных идей стилъ сам собой явится. «Речь слагается из мыслей и слов (говорит Цицерон ¹⁸⁹); нет места для слов, если нет мыслей, и мысли не могут быть выяснены, если слова рассеиваются. Люди полуученые, желая приблизить к пониманию народа то, что он не может понять в целости, разделяют целое на части, и отделяя мысли от выражения, отделяют душу от дела, не рассуждая о том, что смерть есть следствие этого отделения... Я считаю нужным сказать, между прочим, что напрасно ищут украшений изложения, если наперед не нашли и не расположили идей, и что идеи не произведут действия, если выражение не сделает их наглядными».

Указывают на авторитетных мужей, которые пиша или говоря о чем-либо, вовсе не заботились о своем стиле. Приводят в пример апостолов, в частности, св. апостола Павла. Апостол Павел был бы не менее славным апостолом, если бы у него и находили недостатки в стиле. Что же? Пишите так, как он писал. Св. апостол Павел имел духовную силу, которая могла ставить его выше правил искусства. Будьте такими, как он, и вам можно простить те отступления и ту темноту, какую замечает у него блаж. Августин. У св. апостола Павла есть стилъ. Как он приобрел его, – это другой вопрос. Если вы можете иметь стилъ без труда, от вас не потребуют ничего больше. Нет формы стилиа, который бы можно было назвать абсолютно хорошим или абсолютно худым, независимо от обстоятельств или характера писателя.

Обращали, назидали, утешали без помощи стилиа. Прекрасно. Совершайте без стилиа все то, что мы хотим делать с помощью стилиа, и мы не будем более говорить о стиле. Обращали без слов; делайте так и вы, и мы оставим слово. Но, говоря вообще, обращали, назидали словом, и стилъ есть не что иное, как слово, выражающее более или менее изящно

мысль или внутреннюю жизнь говорящего. Вы скажете, что истина так сильна, и ваш слушатель так расположен, что для нее и для него хорошо всякое слово, всякий стиль. Говорите тогда, что вы имели успех, несмотря на несовершенство языка, но не идите дальше, не делайте из этого правила.

Форма, говорят, может отвлекать от дела, от идеи. Это не совсем верно. Если вы имеете о стиле правильное представление, то никогда не скажете, что форма отвлекает от дела. Истинный стиль происходит от мысли, как цвет лица от крови, как окраска цвета от сока; стиль не маска, но физиономия мысли. Красноречие есть целость, единство, которое мы не можем рассекать на части. Мы не предписываем проповеднику никакой формы, не рекомендуем ему никакого стиля в частности; мы только требуем, чтобы слово духовного оратора выражало его мысль и его жизнь, как можно более совершенно. Эта мысль всецело должна передаваться слушателям, со всеми своими элементами, со всеми своими чертами. Если этого не можете сделать без труда, этот труд является для вас непременно обязательным. О вещах божественных нельзя говорить в дурном стиле.

Много времени, говорят, теряется на обработку стиля. Если вы считаете это время потерянным, и если получаемый результат не стоит потраченной работы, лучше писать скоро и посредственно, чем писать медленно и хорошо. Но неизвестно, выигрывают ли много времени, пренебрегая стилем. Можно с уверенностью сказать, что чрез упражнение научаются писать скоро и писать хорошо; в этом деле, как и в многих других, для выигрыша времени, нужно уметь терять его; хороший стиль от упражнения делается инстинктом, и сам собой потом течет, как из источника. Притом, проповедь не крик тревоги; нетерпеливая поспешность здесь неуместна; она наставление, речь, которую нужно вести обдуманно. *Плод правды сеется в мир* (Иак. 3:18), и спокойно на досуге должен трудиться проповедник над своей работой. Если проповедник изучал искусство и упражнялся на нем, он будет говорить хорошо и совершенно естественно; он не будет долго искать лучших выражений, лучших оборотов; они придут к нему сами собой. Он медленно приобретал секрет

скорого мышления; чрез труд он сделался способным легко находить стройные и новые планы, удачные сочетания, интересные точки зрения. Искусство сделалось для него инстинктом, и оно дается ему само собой без усилий.

Впрочем, нельзя указать и предписать меры совершенства. Мы можем требовать только одного: пусть каждый делает свое дело так хорошо, как только может. Мы требуем не столько практики искусства, сколько признания цены искусства и его права. Дело в том, чтобы признать принцип. Невозможно признавать значение искусства и пренебрегать им. Признающий значение искусства всегда будет стараться удовлетворять его требованиям, и когда не будет у него досуга приготовить речь, он будет размышлять и работать над своей речью во время самого сказывания.

Искусство, во всяком случае, нужно, но оно для нас средство, а не цель. Все дело в результате. Если вы без приготовления, без размышления, одними силами инстинкта можете сказать речь логическую, связную, основательную, чистым языком, свободным выражением, – ничего больше можно не требовать. Но многие и весьма многие не обладают таким талантом, и они говорят худо, когда говорят небрежно, без должного приготовления, и к таким нельзя отнестись без строгого осуждения. Такие небрежные речи часто слышатся с церковной кафедры, и они производят на слушателей тоскливое впечатление. То, из-за чего восстают против искусства, – не искусство, а злоупотребление искусством, или собственно отсутствие его. Нападайте на ложное искусство, изгоняйте фальшивый риторизм. Но не нападайте на истинное искусство и не изгоняйте его. Искусство необходимо; искусство бессмертно; самые реформы и нововведения, которые рекомендуются и вводятся в красноречии, дело того же искусства. И когда эти реформы осуществляются на практике, с одинаковым правом можно говорить, как то: «наконец, природа восстановила свои права», так и то: «наконец восторжествовало искусство». Искусство собственно состоит в соблюдении и восстановлении требований природы.

Примечания

- ¹ - Desiderii Erasmi Encomium Moriae, 1747. p.67–8.
- ² - Anweisung erbanlich zu predigen, von I. L. Mosheim. Erlangen 1763. Vorbereitung, § 9. s. 61.
- ³ - Dr. Martin Luther's sammtliche Werke 59. Band, S. 181–284. Frankfurt a M. und Erlangen. 1854.
- ⁴ - Tischreden M. Luthers. XXII. Voin Predigtamt. 9. Mart. Luthers sammtliche Werke, Band 59. S. 185–6.
- ⁵ - Tischreden. XXII, 78. Luthers Werke. Band. 59. s. 230–1.
- ⁶ - Tischreden. XXII, 123. Lutb. W. Band 59. S. 259.
- ⁷ - Ibidem, XXII, 92. S. 240.
- ⁸ - Tischreden XXII, 37. L. W. Band 59. S. 205.
- ⁹ - Tischred. XXII. 74. B59. S. 228. Cp. 97. S. 242–3.
- ¹⁰ - Tischred XXII, 143. Band 59. S. 272–273. Cp. Tischr. XXII, 66.B. 59 S. 224.
- ¹¹ - Tischr. XXII, 64. Band 59. S. 223 Cp. 12, S. 189.
- ¹² - Ibidem, 66. S. 225.
- ¹³ - Tischr. XXII, 153. B. 59. S. 281.
- ¹⁴ - Tischreden XXII, 25. Luth. W. Band. 59 S. 196
- ¹⁵ - Tischr. XXII, 26. L. W. B 59. S. 196–197. Cp. XXII. 13. S. 190. S. 61. S. 219–221.
- ¹⁶ - XXII, 134. S. 268
- ¹⁷ - Tischr. XXII, 81. S. 132–233. Op.. 85 S. 236–7.
- ¹⁸ - Tischred. XXII, 121. Band 59. s. 258.
- ¹⁹ - Tischred. XXII. 70. s 226.
- ²⁰ - Ibidem, 67 S. 225.
- ²¹ - Geschichte der christlichen Homiletik, von Lentz 3. 11 Theil. s. 19.
- ²² - Buddei Collech. ep. Lutheri p. 12 Geschichte der cristlichen Homiletik von Lentz. Zweiter Theil. s. 16.
- ²³ - Mosheim. Anweisung erbanlich zu predigen. 1771. s. 67. Schmid. Anleitung zur popnlaren Kanzelvortrag. 1789. 3. Th. s. 267.

²⁴ - Мы имеем под руками издание 1562 «Elementorum Rhetorices libri duo recens recogniti ab autore Philippo Melanchtone». Lipsiae. Первое издание риторики Меланхтона вышло в 1519 году под заглавием «Libri tres de Rhetorica».

²⁵ - Tractatio vel deductio Elem. Reth. studiosis adolescentibus p. 5.

²⁶ - Elementa Rhetorices p. 6. c. I. 10.

²⁷ - Elem. Rhetorices, p. 12–13.

²⁸ - Elem. Rhetorices, p. 21–27.

²⁹ - Ibidem, p. 65.

³⁰ - Ibidem, p. 70.

³¹ - Elementorum Rhetorices liber secundus, p. 95–105.

³² - Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. v. Schulter. Theil. 1, s. 64.

³³ - Johann Lorenz von Mosheim Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfaltigen Vorleusungen seeligen Herrn Kanzlers verfasst und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim. Elrlangen. 1763.

³⁴ - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung. s. 61–2.

³⁵ - Ibidem, s. 65–67.

³⁶ - Anleitung zum populären Kanzelvortrag, 1789. ,Th. III, s. 267.

³⁷ - Geschichte der Veränderungen des Geschmacks in Predigen, insonderheit unter den Protestanten in Deutschland. Erster Theil. S. 72. Halle. 1792.

³⁸ - Practische Theologie von D. E. Chr. Achelis. Freiburg. 1890. II Theil. § 86. S. 387–8.

³⁹ - Mangold. Real-Encyclopadie für protestantische Theologie und Kirche, von Herzog. Band VI, s. 360.

⁴⁰ - Practische Theologie von Achelis. Band 1. Theil 11, Buch 11. § 86, s 388.

⁴¹ - Practische Theologie von Achelis. Band 1. Erster Band, Th. 2, Buch II. § 86, s 288

⁴² - Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, von Schuler. 1792. Th. 1, s. 95. Geschichte der

christlichen Homiletik, von Lentz. 1839. Th. II. s. 280–282.
Practische Theologie, von Achelis, 1890. Band. 1. s. 288. Real-
Encyclopadie für protest. Theologie und Kirche, von Herzog Band VI,
s. 360. Practische Theologie, Osterzee (1878), s. 147.

⁴³ - De formandis concionibus sacris. Liber 1. c. 3, p 23–4.

⁴⁴ - Lib. 1, c. VI, p. 22.

⁴⁵ - Lectori candido. p. 1.

⁴⁶ - Tripartitae historiae lib. I, cap. 10.

⁴⁷ - Христ. наука, кн. IV, гл.32.

⁴⁸ - Real. – Encyclopadie, für protestantische Theologia und
Kirche, von Herzog. Band. XIV. s. 614.

⁴⁹ - De impedimentis studii theologici Spenors kl. geistliche
Schriften. Th. I. s. 1052–3. Geschichte der Veränderungen des
Geschmacks im Predigen. Th. II. s. 48.

⁵⁰ - Theolog. Bedenken Tb. IV. s. 228. Geschichte der
christlichen Homiletik, Lenz. Th. II. s. 128–9

⁵¹ -

⁵² - Христианская наука. Кн. IV гл. 8.

⁵³ - Theolog. Bedenken III Th. s. 656. Geschichte der
Veränderungen des Geschmacks im Predigen, Th. II. s. 67–68.

⁵⁴ - Anweisung erbaulich zu predigen, – Johann Lorenz von
Mosheim, 1763. Vorbereitung, § 3, S. 19.

⁵⁵ - Geschichte der Verauderungen des Geschmacks im
Predigen, von Schuler. Th. II, s. 159. Richard Rothe's Geschichte
der Predigt, 1881, § 104, s. 424. Geschichte der christlichen
Homiletik, von Lentz. 1639. Th. II. s. 188.

⁵⁶ - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorrede, S. 1–2.

⁵⁷ - Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge
in der griechischen und in der lateinischen Kirche von den Zeiten
Christi zur Reformation. Jena. 1785.

⁵⁸ - Anleitung zum populären Kanzelvortrag, zum Gebrauch bey
academischen Vorlesungen. Jena 1800.

⁵⁹ - Geschichte der populären Schrift-Erklärung Christen von
dem Anfang des Christenthums bis auf die gegenwärtigen Zeiten.

⁶⁰ - Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insonderheit unter den Protestanten in Deutschland.

⁶¹ - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung, § 6. S. 47–19

⁶² - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung, § 5. S. 46

⁶³ - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung, § 6. S. 48–49

⁶⁴ - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung, § 7. S. 50

⁶⁵ - Ibidem.

⁶⁶ - Vorbereitung, § 8. S. 59

⁶⁷ - Vorbereitung, § 9. S. 61–68

⁶⁸ - Vorbereitung, § 13. S. 89–93

⁶⁹ - Anweisung erbaulich zu predigen. S. 108

⁷⁰ - Чтения о церковной словесности или гомилетика Амфитеатрова, 7, 11, стр. 91–2. Игнатия Богоносца посл. к Траллианам, Феодорита и Феофилакта на 2Кор. 11:17, где говорится о многих, не чисто проповедующих слово Божие.

⁷¹ - Христ. наука, кн. IV, гл. 22.

⁷² - Institutiones orator. VIII, с. 2.

⁷³ - Anweisung erbaulich zu predigen. III Hauptstück. § 5, S 3–7.

⁷⁴ - § 12, S. 381–4.

⁷⁵ - III Hauptstück § 21, S. 435–8.

⁷⁶ - III Hauptstück § 23, S. 445.

⁷⁷ - Theorie der geistlichen Beredsamkeit. Academische Vorlesungen von Joseph Jungmann. Prester der Gesellschaft Iesu, der Theologie Doctor und ord. Professor an der Universitat zu Jnsbruck. 1878.

⁷⁸ - I`reface, XII–XIII.

⁷⁹ - Чтения о церковной словесности или гомилетики Амфитеатрова. Введение, § 20, стр. 33.

⁸⁰ - Христианская наука, кн. IV, гл. XXVII.

⁸¹ - M. I. Ciceronis Orator ad Brutum, с. XXI.

⁸² - Бес. на Евангелие от Матвея.

- 83 - Institutiones oratoriae. Lib. XII. c. X.
- 84 - Chap. V. 21, p. 75
- 85 - Quintiliani Institutiones oratoriae, LX, cap. VII.
- 86 -
- 87 - Chap. IV et III.
- 88 - Chap. XII et XIII.
- 89 - P. 192
- 90 - Chap. XIII, p. 251.
- 91 - Chap. XIV.
- 92 - Chap. XVIII.
- 93 - О священстве, слово 5-е.
- 94 - О священстве, сл. 5-е.
- 95 - Chap. XI, VII, XIX.
- 96 - Chap. XI, VI, VIII, X, XIX.
- 97 - Chap. IX, XX, XXII.
- 98 - Chap. XI, XIX.
- 99 - Chap. XV.
- 100 - Epist. ad Brutum.
- 101 - Chap, XVI, XII.
- 102 - Institutiones oratoriae, L. II. Cap. XII.
- 103 - Св. Григория Богослова слово, в котором он оправдывает свое удаление в Понт, по рукоположению в пресвитера. Творения св. отцов в русском переводе, т. I, стр. 36–37.
- 104 - Geschichte der christlichen Homiletik, von Lentz, II Th. s. 363. Rothes Geshichte der Predigt, § 94, s. 397. Die Lehre von der Predigt, Hering 1 Hälfte 1897. s. 145.
- 105 - Oeuvres de Fenelon, T X, p. 309–400.
- 106 - Эти мысли Фенелон одинаково развивает как в первом разговоре о красноречии (т. X, p. 169–212), так и в письме Французской Академии (т. 10, p. 329–337) .
- 107 - Христианская наука, кн. IV, гл.8.
- 108 - Блаж. Иеронима письмо к Неподиану: Творений блаж. Иеронима, т. II, стр. 65.

- ¹⁰⁹ - Lettre sur eloquence, p. 336.
- ¹¹⁰ - Христ. наука, кн. IV, гл. 10.
- ¹¹¹ - Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft Berlin. 1869, s. 186–1.
- ¹¹² - Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft 1869, Berlin. s. 193–195.
- ¹¹³ - Die Theorie der Beredsamkeit. Theil. I. Kapitel, s. I.
- ¹¹⁴ - Theorie der Beredsamkeit. Theil. II. Kapite I. Ablchnitt 2. S 220–222
- ¹¹⁵ - Ferrarii liber de ritu sacrarum ecclesiae veteris concionum. 1692. t. 2, c. 13.
- ¹¹⁶ - Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, von H. Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg. Shattgazt. 1885. См. нашу статью: Позднейшие протестантские немецкие гомилетики. Труды Акад. 1886, ноябрь стр. 451–453.
- ¹¹⁷ - Франц Теремин (1780–1846) происходил из французской эмигрантской фамилии: отец его был пастором французской реформатской общины в одном незначительном местечке (Грамцове) в северной Германии. Франц Теремин первоначальное образование получил во французской гимназии в Берлине, а закончил образование в галльском университете, где изучал богословие и филологию. По окончании образования он жил в Женеве, где получил посвящение в пастора и делал первые опыты проповедничества. В 1810 году он переселился в Берлин, где, после известного Ансильона, получил место проповедника в тамошней реформатской церкви. Природным языком его был язык французский, и первоначально он проповедовал по-французски, хотя и имел желание проповедовать по-немецки. Это желание его исполнилось в 1814 году, когда он был назначен придворным проповедником и вместе проповедником главной соборной церкви. В 1824 году богословский факультет грейфсвальдского университета почтил его титулом доктора богословия. В 1839 году он получил место экстраординарного профессора в берлинском университете, а в 1810 году сделан ординарным профессором. По должности

профессора он читал гомилетику и руководил гомилетическими занятиями студентов.

¹¹⁸ - Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien eine systematischen Rhetorik, Gota, 1888, s. 62–63.

¹¹⁹ - Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik, Leipzig, 1815. Sechstes Kapitel, S. 420–422. 432. 435. 445–9.

¹²⁰ - Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik, Fünftes Kapitel, s. 251–8

¹²¹ - Die Beredsamkeit eine Tugend. Theremin. 1888. § 53. Erstes Buch 1. S. 52. Kant's Kritik der Urtheilskraft. 1869. Berlin, S. 193–195.

¹²² - Die Beredsamkeit eine Tugend Theremin. 1888, 1. Absicht und Nutzen der anzustellenden Untersuchung. S. 49–51. Cp. Philosophische und religiöse Begründung Rhetorik und Homiletik, Schott. 1815. Sechstes Kapitel S.420–433.

¹²³ - Die Beredsamkeit eine Tugend Theremin. 1868. s. 62

¹²⁴ - Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik, Schott. 1815. s. 449

¹²⁵ - Die Beredsamkeit eine Tugend. s. 3

¹²⁶ - Demosthenes und Massilon. Ein Beitrag zur Geschichte der Beredsamkeit. Berlin. 1845.

¹²⁷ - M. Fabii Quintiliani Institutionum oratoriarum lib. XII. c. 1.

¹²⁸ - Христ. наука. Кн. IV, 7.

¹²⁹ - См. Труды Киевской дух. Академии, м. ноябрь, 1896.

¹³⁰ - Practische Theologie. Theorie der religiösen Rede. Berlin 1850 s. 201.

¹³¹ - Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, von Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg. 1885, § 15, s. 106.

¹³² - Lehrbuch der Homiletik, 1883. s. 111.

¹³³ - Praktische Theologie, 1890, § 90. s. 297.

¹³⁴ - См. о нем нашу статью в майской книжке Трудов Академии за 1896-й год.

¹³⁵ - § 31, схр. 51.

¹³⁶ - § 43, стр. 70–2, § 52, Сір. 88 и след.

- ¹³⁷ - § 48, стр. 79 и след.
- ¹³⁸ - § 16, стр 25–26. § 52, стр. 89.
- ¹³⁹ - См. Иоанн Златоуст «Слово против аномеев 3-е», п. 6 Творений св. И. Златоуста, т. 1, кн. 11, стр. 510–511.
- ¹⁴⁰ - Св. Иоанна Златоуста «Слово о священстве 3-е», п. 46. Твор. св. И. Злат. т. I, кн. 2, стр. 416–418.
- ¹⁴¹ - Слово об Акиле и Прискиле 2-е о том, что не должно худо говорить о священниках Божиих. Твор. св. Иоанна Златоуста, т. III, кн. 1, стр. 199–202.
- ¹⁴² - Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung. Erlangen 1763. s. 2 7–8 .
- ¹⁴³ - § 65, стр. 120.
- ¹⁴⁴ - Theorie der Beredsamkeit, Schott. I, s. 291.
- ¹⁴⁵ - Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, von Basserman, Professor der Theologie in Heidelberg. 1885, § 59, 4 s. 412. См. нашу статью: «Позднейшие протестантские немецкие гомилетики». Труды Академии 1886, ноябрь, стр. 438.
- ¹⁴⁶ - Der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. Practisch-theologische Studie, von Schuster, Superintendent und Pastor in Göttingen 1881.
- ¹⁴⁷ - Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, von Bassermann, 1885. S. 3 2 8–3 3 0
- ¹⁴⁸ - См. Труды Академии, 1897 г. январь, стр, 51–98.
- ¹⁴⁹ - Quintil. Institut. Orat. L. 11, с. 16. Altenburgi. 1773. T. I p. 170. Theorie der geistl. Beredsamkeit, von Jungmane, S. 68.
- ¹⁵⁰ - Христианская наука, кн. IV, гл. 4.
- ¹⁵¹ - Theorie der geistl. Beredsamkeit. n. 417, S. 1037.
- ¹⁵² - Theorie der geistl. Beredsamkeit. Erstes Kapitel. I. S. 1–2. Федр, 263–271. Соч. Платона, пер. Карповым, изд. 2, ч. IV, стр. 96–102.
- ¹⁵³ - De oratore. Lib. 1. cap. XII, n. 52–54. Operum Ciceronis tomus secundus, Parisiis, 1768, p. 23–24.
- ¹⁵⁴ - Lib. II, с. 16. Altenburgi, 1773 p. 169–170
- ¹⁵⁵ - Quintil. Instit. orat. XII, с. 9. n. 3. T. II. p. 419.

- ¹⁵⁶ - Федр, 273, Соч. Плат., пер. Кар., т. IV, изд. 2, ч. IV, стр. 105. Theorie der geistl. Ber. S. 73
- ¹⁵⁷ - Maury, Essai sur l'éloquence de la chaire, IV.
- ¹⁵⁸ - Theorie der geistl. Beredsamkeit. S. 141–2.
- ¹⁵⁹ - Brutus, sive de claris oratoribus. c. LXXX, n. 279. Oper. Cic. tomus secundus Parisiis. 1768, p. 485–6.
- ¹⁶⁰ - Христ. наука, IV, гл. XXVII, XXVIII, XXIX.
- ¹⁶¹ - Aristotelis artis rhetoricae lib. 11, c. 1 et lib. 1. c. 2. Arist. operum. T. 11. Lutetiae Parisiorum, 1623, p. 547 et 515.
- ¹⁶² - Ciceronis opera. T. primus. Parisiis, 1768, p. 166. De inocatione rhetorica, lib. 1, c. XV, n. 20.
- ¹⁶³ - Твор. св. Иоанна Златоуста, т. II. Кн. 1, стр. 236–247.
- ¹⁶⁴ - Ciceronis opera. T. secundus. Parisiis, p. 425. Brutus, sive de Claris oratoribus, c. LXXX, n. 277–278.
- ¹⁶⁵ - Quintil. Instit, orat. XII, c. 1
- ¹⁶⁶ - Cic. opera. T. 1, Parisiis, p. 481. Orator, c. XXVIII, n. 99.
- ¹⁶⁷ - Gisbert, l'éloquence chret, dans l'idée et dans la pratique, chap. 2, n. 10.
- ¹⁶⁸ - Христ. наука блаж. Августина. Кн. IV, гл. 51.
- ¹⁶⁹ - Aristot. artis rhetoricae liber 1, c. 2. Arist. operum t. II, Lutetiae Parisiorum 1629, p. 515
- ¹⁷⁰ - De oratore, lib III, c. X, n. 38. Cic. opera, T. II, p. 282.
- ¹⁷¹ - Quintil. Instit orat. LXI, c. III, T. II, p. 324. Cic. de orat. LIII e. LVI, n. 213. Op. t. II, p. 357.
- ¹⁷² - Aristot., artis rhetoricae liber III. c. 1. Arist. op t. II. Lutetiae Parisiorum p. 584.
- ¹⁷³ - Fabii Quintil Institutionum oratoriarum L. XI, c. III. Altenburgi, 1783, T. II, p. 322–364.
- ¹⁷⁴ - Quintil. Institut, orat. V. c. XIV, n. 2, T. I, p. 290–1.
- ¹⁷⁵ - August, de catechizandis rudibus. c. 2. n. 4.
- ¹⁷⁶ - Maury, Essai sur l'éloquence de la chaire. I. p. 273.
- ¹⁷⁷ - Сочинения Платона, перев. Карповым, ч. IV, стр. 388
- ¹⁷⁸ - Христ. наука, IV, гл. 68.

- 179 - Quintil. Instit. orat. Lib. XV de memoria, c. 2. Altenburgi. T. II p. 319–320.
- 180 - Сочинения Платона, перев. Карповым, ч. IV, стр. 99.
- 181 - Ciceronis De oratore. L, 1, c. XXXIII, n. 149–153. Cic. oper, t. I. Parisiis, p. 58–9.
- 182 - Quint. Instit. orator. 58–59. Lib. X. c. III. T. II, p. 238.
- 183 - Real-Encyclopadie fur protestantische Theologie und Kirche. T. XVI, s. 518.
- 184 - Real-Encyclopadie fur protestantische Theologie und Kirche. T. XVI, s. 533.
- 185 - Quintiliani Institutiones oratoriae, Lib. VII.
- 186 - Cic. De oratore, Lib. 1, cap. XXVI.
- 187 - Cic. De orator. Lib. 11, c. XIX.
- 188 - Cicero, Orator, cap. XVI.
- 189 - Cic. De oratore. Lib. I I I , c. V et. VI.