

ИЗЪ ИСТОРИИ ГОМИЛЕТИКИ.

ГОМИЛЕТИКА ВЪ НОВОЕ ВРЕМЯ,

ПОСЛЪ РЕФОРМАЦІИ ЛЮТЕРА.

Профессора Кіевской духовной Академіи

Василія Пъвніцкаго.

КІЕВЪ.

Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38.

1899.

Изъ журнала «Труды Кіевской дух. Академіи» за 1896—99 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

Предисловие	1—III
I. Гомилетическая правила Лютера и Меланхтона	1—27
II. Гомилетика Герарда Гинерія	28—79
III. Гомилетическая теорія Шенера	80—116
IV. Гомилетика Мосгейма	117—168
V. Французская гомилетика изъ эпохи блестящаго развитія французской проповѣди (Христианское краснорѣчіе въ пдѣи и практикѣ, Жибера)	169—213
VI. Фенелоповы разговоры о краснорѣчіи .	214—240
VII. Теорія краснорѣчія Шотта	241—301
VIII. Краснорѣчіе добродѣтель или основныя черты систематической риторики Франца Теремина	302—336
IX. Теорія религіозной рѣчи Шлейермакера .	337 364
X. Гомилетика Александра Швейцера	365—406
XI. Теорія духовнаго краснорѣчія Юнгмана .	407 491
XII. Гомилетика или теорія проповѣди Вине .	492—545

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая книга служить продолженіемъ сочиненія, вышедшаго въ 1895 году подъ заглавіемъ: „Изъ исторіи гомилетики. Средневѣковыя гомилетики“, печатавшагося предварительно отдельными статьями въ Трудахъ Кіевской духовной Академіи.

Гомилетика, какъ наука, у насть не пользуется популярностію, и ся положеніе въ составѣ наукъ, преподаваемыхъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, шаткое и неопределѣленіос. У многихъ замѣтно пренебрежительное отношеніе къ ней: отрицаютъ всякое научное значеніе ся и говорятъ, что она не представляетъ достаточно материала для научной разработки.

Такое отношеніе къ гомилетикѣ зависитъ главнымъ образомъ отъ малаго знакомства съ нею и ея разработкою. Кто ближе ознакомится съ нею, тотъ, помимо важности практической задачи, его преслѣдусмой, найдеть въ ней и достаточно обиліе материала и увидить значительный интересъ въ научной разработкѣ ея. Какъ въ мірѣ физическомъ предметы, стоящіе отъ насть въ отдаленіи, кажутся намъ однобразными лініями или безформенными точками, и тѣ же предметы принимаютъ совершенно другой видъ, являются многочленными организмами, когда мы будемъ смотрѣть на нихъ не издалека, а подойдемъ прямо къ нимъ, такъ точно и въ научной области:

что издали, при незнакомстве, кажется пустымъ, безцѣннымъ и мало содержательнымъ, въ томъ можетъ открыться и полнота содержанія и разнообразіе и интересъ, когда не будемъ довольствоваться поверхностнымъ взглядомъ на вещи.

Для уясненія значенія гомилетики и ознакомленія съ ея разработкою мы обратились къ исторіи, въ которой одной можно найти всѣ данные для правильнаго сужденія обѣ этой, такъ часто напрасно унижаемой, наукѣ. А исторія ся очень длинная,—длиннѣе, чѣмъ исторія какой либо другой богословской науки, и надѣ нею, надѣ ся разработкою, надѣ болѣе основательною постановкою ся трудились многіе, и лучшіе, умы въ прежнихъ поколѣніяхъ, и они оставили нескудное наслѣдство, могущее облегчить работу для позднѣйшихъ дѣятелей, призванныхъ къ изложению науки о проповѣдничествѣ.

Въ прежнемъ сочиненіи мы изложили исторію гомилетики въ средніе вѣка, предиславши ей, въ особой статьѣ, подробнѣе ознакомленіе съ первою, самою древнею, гомилетикою, принадлежащею иеру блаж. Августина. Но въ средніе вѣка гомилетика преслѣдовала чисто практическія цѣли, и всецѣло хотѣла быть практическимъ руководствомъ для проповѣдниковъ, облегчающимъ ихъ работу, а научные теоретические вопросы мало занимали тогда составителей практическихъ руководствъ по проповѣдничеству.

Болѣе плодотворная и болѣе научная обработка гомилетики принадлежитъ новому времени, когда и всѣ другія науки получили болѣе твердый систематический видъ, и когда для гомилетики открыта была особая каѳедра въ университетахъ протестантскихъ, а затѣмъ и въ другихъ не протестантскихъ учебныхъ

III

зведеніяхъ. Гомилетикъ въ этотъ новый періодъ являлось чрезвычайно много; но мы не находили нужнымъ перечислять всѣ явившіяся изложенія этой науки, а тѣмъ болѣе подвергать разбору каждое изъ нихъ. Мы избрали, для ознакомленія съ наукой о проповѣдничествѣ, наиболѣе характерныя и содержательныя гомилетики, принадлежащія авторитетнымъ мужамъ, выдающимся изъ другихъ своимъ достоинствомъ и потому имѣвшія болѣе сильное вліяніе на послѣдующихъ дѣятелей въ области гомилетики.

Обозрѣніе прежнихъ, наиболѣе замѣчательныхъ, оціковъ изложенія гомилетики мы считаемъ не излишнимъ потому, что они у насъ мало известны, и многие не представляютъ того разнообразія и богатства гомилетической литературы, какую указываетъ исторія гомилетики.

1. Гомилетические правила Лютера и Меланхтона.

Со времени реформации Лютера, въ обществѣ, отдѣлившемся отъ римско-католической церкви, настали новыя условия для проповѣдничества, которые должны были дѣйствовать на видоизмѣненіе гомилетическихъ взглядовъ и вызывать новыя гомилетическія теоріи или руководства.

Въ лютеранствѣ проповѣди дано болѣе широкое мѣсто, чѣмъ какое она имѣла въ церкви римско-католической. Лютеромъ сокращенъ былъ чинъ богослужебный, и изъ него выброшено многое изъ священныхъ пѣснопѣній и обрядовыхъ дѣйствій, способствующихъ большему благолѣпію совершенія богослуженія, и дѣйствующихъ на сердечную сторону молящихся. Нужно было чѣмъ-либо замѣнить религіозно-поэтическій элементъ, какимъ богато римско-католическое богослуженіе, и этою замѣною явился элементъ дидактическій,—именно проповѣдь. Въ лютеранскомъ богослуженіи она стала главною составною частію, и потому ей должны были посвящать болѣе вниманія, и болѣе заботиться о возможно-лучшемъ веденіи ея. Было и другое побужденіе въ лютеранствѣ къ усиленію проповѣдничества. Лютеръ отвергъ многое изъ догматики римско-католической, обличалъ ту церковь, къ которой прежде принадлежалъ, въ разныхъ отступленіяхъ отъ перво-бытнаго, истиннаго христіанства и вводилъ по многимъ

пунктамъ новое ученіе, которое онъ представлялъ возстановленіемъ подлиннаго, чистаго христіанства, искаженнаго, по его представлению, папистами. Это новое ученіе нужно было защищать, утверждать и распространять,—то, что онъ считалъ ложью и заблужденіемъ, опровергать, и колеблющихся людей приводить въ единеніе съ собою. Ко всему этому самымъ пригоднымъ средствомъ была проповѣдь, и ею пользовались въ лютеранствѣ для опроверженія папистическихъ заблужденій, для защищенія и распространенія новаго ученія.

При возбужденномъ вниманіи къ проповѣдіи яснѣе сознавались недостатки, какими страдала средневѣковая проповѣдь, и она въ той формѣ, какую имѣла въ средніе вѣка, оказывалась мало пригодпою для дѣла, которому должна была служить въ лютеранствѣ. Впрочемъ, независимо отъ новыхъ требованій, предъявляемыхъ проповѣдіи лютеранствомъ, многіе недостатки средневѣковой проповѣдіи подмѣчены и указаны были зоркою и рѣзкою критикою Эразма роттердамскаго, который своими замѣчаніями о проповѣдничествѣ и проповѣдникахъ, разсѣянными въ его сочиненіяхъ, и своею гомилетикою, извѣстною подъ заглавіемъ „Ecclesiastes, sive concionator evangelicus“, значительно содѣйствовалъ очищенію гомилетическихъ взглядовъ. Признана была несостоятельною жесткая, тяжелая форма схоластической проповѣди, съ ея длинными приступами, мало ведущими къ дѣлу, съ ея кучею дѣлений и подраздѣлений, придающихъ сухой, школьный характеръ изложенію и скорѣе затрудняющихъ для слушателей усвоеніе содержанія проповѣди, чѣмъ способствующихъ тому,—съ наѣнутыми искусственными доказательствами, подтверждающими то или другое положеніе при пособіи разныхъ посредствующихъ умозаключеній (например положеніе о томъ, что танцы отъ діавола, у Мено, проповѣдника XV вѣка, доказывается свидѣтельствомъ Писания изъ книги Іова, гдѣ говорится, что діаволъ, общедѣ землю и прошедъ поднебесную, явился ко Господу (Іов. 1, 7)), съ специальными уточненными

вопросами, мало приложимыми къ жизни, не касающимися ни земли, ни неба, выдумываемыми прихотливою мыслю проповѣдниковъ, ставимыма безъ всякаго отношенія къ темъ проповѣди, и обсуждаемыми, безъ примѣненія къ пониманію народа, но обычаю школьнагъ диспутовъ, съ приведеніемъ мнѣній разныхъ авторитетныхъ мужей, какъ говорить Эразмъ,—докторовъ славныхъ, докторовъ остроумныхъ, докторовъ серафимскихъ, докторовъ херувимскихъ и пр. и пр. Вызывалъ осужденіе утвердившійся въ средневѣковой проповѣднической практикѣ обычай мѣнѣвать на церковной каѳедрѣ священные авторитеты съ свѣтскими, и на ряду съ изреченіями Господа Іисуса Христа и апостоловъ ставить изреченія Сенеки, Аристотеля и прочихъ представителей языческой литературы и учености. Осуждали также излишнее пристрастіе къ легендамъ и разнымъ баснословнымъ разсказамъ, заимствуемымъ не изъ житій святыхъ, а изъ сборниковъ сомнительнаго достоинства, отличавшимся болѣе остроуміемъ и замысловатостію, чѣмъ назидательностію, и приводимымъ болѣе для забавы слушателей, чѣмъ для ихъ наученія. Еще болѣе благочестивому чувству претили разныя забавныя выходки и комические эпизоды, къ которымъ прибѣгали, въ видахъ большей популярности, проповѣдники, славимые въ свое время, и которыми они, по слову Эразма¹⁾, не хуже какого-либо скомороха или комедіанта, забавляли народъ, возбуждая громкій смѣхъ въ церкви, гдѣ слово поученія должно быть выслушиваемо въ благоговѣйномъ молчаніи, въ умиленномъ настроеніи духа.

Но не смотря на рѣзкія отрицанія средневѣковой схоластической проповѣди, практиковавшейся предъ явленіемъ реформаціи Лютера, нельзя сказать, чтобы положительный типъ проповѣди, такой, какою она должна быть, былъ надлежащимъ образомъ выясненъ теоріею. Новыя требованія на зревали; но въ большинствѣ были смутныя и нерѣшительныя представленія о гомилетическихъ законахъ, подчиненіе кото-

¹⁾ Desiderii Erasmi Encomium Moriae, 1747. p. 67—8.

римъ необходимо для соблюдения надлежащаго достоинства церковной проповѣди и для болѣе надежнаго успѣха ея благотворнаго вліянія. Самъ руководитель лютеранскаго общества, виновникъ реформаціи Лютеръ, на первыхъ порахъ своей проповѣднической дѣятельности, не имѣлъ опредѣленныхъ воззрѣній о томъ, какой лучшій путь для служителей церковнаго слова. По признанію Мозгейма, одного изъ наиболѣе видныхъ представителей лютеранской гомилетики и проповѣди, Лютеръ въ началѣ проповѣдывалъ довольно дурно (*schlecht genug*), какъ и прочіе его братія¹⁾). Старыя преданія схоластической сильно дѣйствовали на него, и онъ не могъ вдругъ отъ нихъ отрѣшиться. Его близкій современникъ Эразмъ, несомнѣнно болѣе его сильный и ученостію и талантомъ, гораздо лучше его понималъ и объяснялъ гомилетическіе законы.

Новый путь для проповѣдниковъ Лютеръ открылъ, можно сказать, случайно. Онъ увлеченъ былъ на него тѣмъ стремленіемъ, которое поставило его въ оппозицію къ папству и ко всему строю церковной жизни въ римскомъ католичествѣ. Этотъ путь онъ пролагалъ своею практическою дѣятельностію, а потомъ уже свою практику оправдывалъ и запищалъ теорію, такъ что теорія, какъ это часто бываетъ, стояла позади практики, и ей слѣдовала въ начертаніи своихъ закоповъ.

Новостію въ проповѣднической практикѣ Лютера было то, что онъ явился возстановителемъ древне-христіанской омиліи, или постиллы, какъ она называлась на латинскомъ западѣ, и своимъ авторитетомъ увлекъ за собою ближайшихъ своихъ сотрудниковъ и послѣдователей. Къ возстановленію изъяснительной древне-христіанской омиліи Лютеръ приведенъ былъ слѣдующими побужденіями и соображеніями. Возставая противъ папства, онъ обличалъ его въ искаженіяхъ подлиннаго, чистаго христіанства и выставлялъ на видъ произволь-

¹⁾ *Anweisung erbaulich zu predigen, von I. L. Mosheim. Erlangen 1763. Vorbereitung, § 9. s. 61.*

ныя и незаконныя добавленія его къ евангельскому учению; свое дѣло онъ представлялъ возстановленіемъ чистаго христіанства, искаженнаго папистами. Это склоняло его къ временамъ первобытной христіанской церкви, и къ тѣмъ порядкамъ, какіе тогда наблюдались. А въ первые вѣка христіанства господствующею формою проповѣди была омилія, состоявшая въ изъясненіи священнаго Писанія. И вотъ, вмѣстѣ съ возстановленіемъ другихъ частностей древне-церковнаго по рядка, Лютеръ возстановилъ и древнюю форму проповѣди, стремясь приблизиться во всемъ къ первобытному христіанству. Это было съ его стороны заслугою въ исторіи проповѣди и шагомъ впередъ, въ сравненіи съ тѣмъ состояніемъ, въ какомъ находилась до него средневѣковая проповѣдь, хотя въ другихъ частяхъ своей реформы онъ позволялъ себѣ слишкомъ много произвола, и своимъ отрицаніемъ дѣйствительныхъ и мнимыхъ отступленій латинства отъ чистаго христіанства исказилъ его еще болѣе, чѣмъ сколько то сдѣлано было папистами, съ ихъ разновременными добавленіями къ тому, что заповѣдано было церкви Господомъ Иисусомъ Христомъ и Его апостолами. Далѣе, Лютеръ отвергъ преданіе, какъ источникъ вѣроученія и законоположенія церковнаго, и единственнымъ источникомъ вѣры и ученія христіанскаго призналъ священное Писаніе. На слово Божіе, и на одно слово Божіе, онъ постоянно ссылался и опирался въ своей полемикѣ съ папистами, при опроверженіи ихъ заблужденій, и самъ признавалъ и другихъ научалъ признавать за истину только то, что со гласно съ словомъ Божіимъ. Нужно было больше знакомить послѣдователей своихъ съ этимъ словомъ Божіимъ, этимъ, по его учению, единственнымъ источникомъ вѣры. А для этого главнымъ средствомъ являлась проповѣдь церковная, которой въ богослуженіи Лютеръ далъ такое широкое мѣсто. Прежде мало обращали вниманія на священное Писаніе средневѣковые проповѣдники. Правда, они писали проповѣди на тексты Писанія; но эти тексты они брали въ отрывочномъ видѣ, и бра-

ли ихъ только изъ перикопій или зачалъ, пріуроченныхъ къ тому или другому дню церковнаго года, и эти тексты не столько изъяснялись, сколько служили поводомъ къ постановкѣ извѣстной темы, теоретического или нравоучительного характера, рассматриваемой независимо отъ смысла текста Писанія. Лютеръ сбросилъ, какъ онъ говорилъ, узы перикопій и стала изъяснять цѣлую книги Писанія вмѣсто того, чтобы класть въ основаніе своихъ проповѣдей отдѣльные тексты, взятые изъ какого либо днѣвнаго евангельского или апостольского зачала,—подражая въ этомъ случаѣ древнимъ отцамъ—проповѣдникамъ.

Вступивъ на этотъ путь, Лютеръ считалъ нужнымъ теоретически защищать и оправдывать его. Такимъ образомъ явилась новая гомилетическая теорія, которая указываетъ на изъяснительную омилію, какъ нормальный типъ церковной проповѣди, и старается определить ея характеръ.

Лютеръ впрочемъ не писалъ особой гомилетической теоріи. Онъ случайно высказывалъ свои гомилетические взгляды и сужденія. Но къnimъ внимательно прислушивались его почитатели, и внослѣдствіи составили изъ нихъ цѣльное гомилетически—пастырское руководство. Главнымъ источникомъ, изъ которого черпали сужденія о проповѣдническомъ дѣлѣ, высказанныя Лютеромъ, служили его *Застолныя бесѣды* (*Tischreden*), въ которыхъ собраны мелкія сужденія Лютера о разныхъ предметахъ богословскаго характера. Въ XXII отдѣлѣ этихъ *Застолныхъ бесѣд* (*Tischreden von dem Predigamt oder Kirchendienern*)¹⁾ представлено много замѣчаній Лютера о проповѣди и проповѣдническомъ служеніи, и на этихъ замѣчаніяхъ собственно основывается та гомилетика, которую означаютъ именемъ основателя и виновника реформаціи, учредившаго особое церковное вѣроисповѣдное общество.

Первый опытъ изложенія правилъ Лютера, относящихся

¹⁾ Dr. Martin Luther's sammelte Werke 59. Band, S. 181—284. Frankfurt a. M. und Erlangen. 1854.

къ проповѣднической должности, представилъ эйслебенскій про-
порѣдникъ Конрадъ Порта въ книгѣ: „*Pastorale Lutheri*“, явив-
шейся первоначально въ 1582 году, и имѣвшей потомъ нѣ-
сколько изданій. Трудъ Порты продолжали другіе, и наиболѣ-
шее восполненіе его даетъ Вальхъ въ своемъ сочиненіи
„*Sammlung kleiner Schriften von der Gottgefälligen Art zu
predigen*“ (Iena. 1746) („Собрание небольшихъ писаній о бо-
гоугодномъ способѣ проповѣдывать“), гдѣ словами Лютера
изъясняется искусство популярнаго, практическаго пропо-
вѣдничества. Въ 1893 году въ журналѣ „Странникъ“ (№№
9—11) и на русскомъ языкѣ, на основаніи трудовъ нѣмец-
кихъ почитателей Лютера, воспроизведены его гомилетическія
замѣчанія, и въ 1894 году статьи, печатавшіяся въ Странни-
кѣ, вышли отдельною брошюрою подъ заглавіемъ „Проповѣдь
и проповѣдничество по Лютеру“ А. Ласкѣева.

Какъ въ отдѣлѣ Застольныхъ бесѣдъ Лютера о пропо-
вѣднической должности, такъ и въ построенномъ на высказан-
ныхъ въ нихъ замѣчаніяхъ „*Pastorale*“ Порты и брошюра Лас-
кѣева „о проповѣди и проповѣднической должности по Лю-
теру“ не все относится прямо и непосредственно къ гомилет-
ической области. Многое въ нихъ скорѣе можетъ служить
уясненію предметовъ, составляющихъ содержаніе пастырскаго
богословія, напримѣръ о значеніи и важности пастырской
должности, о тяжести ея и ответственности, лежащей на при-
нимающемъ ее, о призваніи къ ней, и о тѣхъ нравственныхъ
условіяхъ, выполненіе которыхъ необходимо отъ принимающа-
го и несущаго пастырское званіе, и т. под. Всѣ такія сужде-
нія о пастырскомъ служеніи, имѣющія только косвенное от-
ношеніе къ гомилетикѣ, мы не считаемъ нужнымъ включать
въ историческій обзоръ гомилетики, и для уясненія гомилети-
ческихъ взглядовъ Лютера беремъ изъ его бесѣдъ и сужденій
только то, что касается проповѣди, ея содержанія и характера,
и что вообще прямо входитъ въ область гомилетики, какъ
науки о проповѣди и лучшемъ способѣ проповѣданія.

Главное стремление, которое заиравляет мыслию Лютера при его суждении о лучшемъ способѣ проповѣдничества, и которое видно во всѣхъ его частныхъ гомилетическихъ замѣткахъ, состоять въ томъ, чтобы изгнать изъ проповѣднической практики всякую искусственность и ученыя замашки, и возможную простоту мысли и изложенія сдѣлать обязательнымъ закономъ для проповѣдниковъ. Когда бы ни заходила у него рѣчь о томъ, какъ нужно проповѣдывать, онъ всегда сводилъ свое слово къ тому, что проповѣдывать нужно какъ можно проще, и верхомъ искусства проповѣдническаго ставилъ искусство просто проповѣдывать.

Когда онъ думаетъ о *содержаніи* проповѣдей, онъ не совѣтуетъ проповѣдникамъ пускаться въ ученую область и раздумывать надъ изобрѣтеніемъ какихъ либо интересныхъ и мудреныхъ матерій. Разъ нѣкто Лайтербахъ жаловался предъ нимъ на затрудненіе вести дѣло проповѣдничества и на свое безсиліе заслужить одобреніе слушателей. Напрасно (замѣтиль ему Лютеръ) „ты хочешь быть ученѣе меня и другихъ“ и ищешь себѣ чести. „*Проповѣдуй только Христа и катихизисъ*. Такая мудрость поставитъ тебя выше сужденія всѣхъ людей; потому что это слово Божіе, которое умнѣе людей: Богъ дастъ тебѣ то, что ты долженъ говорить“. Проповѣдя слово Божіе, не нужно стыдиться сужденіями людей, ихъ похвалою или порицаніемъ¹⁾). Въ другой разъ онъ замѣчаетъ другому настору: „Если ты хочешь проповѣдывать, то бесѣдуй съ Богомъ и говори: Всеблагій Боже, я хочу проповѣдывать во славу Твою, о Тебѣ хочу я говорить, Тебя славить, благословлять Твое имя, хотя я не могу это дѣлать, какъ должно... Ты будешь самымъ ученѣйшимъ, если будешь на каѳедрѣ говорить о Богѣ“.

Когда случалось Лютеру опредѣлять *характеръ* пропо-

¹⁾ Tischreden M. Luthers. XXII. Vom Predigtamt. 9. Mart. Luthers Sämtliche Werke, Band 59. S. 185—6.

вѣдничества, почти всегда твердитъ онъ одно и тоже, всегда внушаетъ всѣмъ свое завѣтное желаніе. „Каждый проповѣдникъ (говоритъ онъ) долженъ заботиться о томъ, чтобы вѣдъ его проповѣди и разсужденія были такъ просты, чтобы ихъ могъ легко понимать всякий и необразованный человѣкъ. Въ церковныхъ проповѣдяхъ не должно употреблять ни еврейскихъ, ни греческихъ или другихъ чужестранныхъ словъ; въ церкви, какъ дома, должно говорить на простомъ отечественномъ языке, который каждый понимаетъ и знаетъ... Докторъ Штауницъ, хотя былъ очень ученъ, но проповѣдникъ былъ досадный, и народъ охотнѣе слушалъ худаго проповѣдника, который просто говорилъ, такъ что его можно было понимать. Смотрите, какъ дѣтски Христосъ говорить въ притчахъ. Въ церкви не должно искать никакой пышности и славы; тамъ все должно быть безыскусственно, просто и прямо¹⁾ (recht)“. Опредѣляя самый лучшій способъ проповѣдничества, Лютеръ другой разъ замѣчаетъ: „Простаго человѣка не нужно занимать высокими трудными предметами и учить мудренными словами; ибо онъ не можетъ понимать этого. Въ церковь приходятъ бѣдныя малыя дѣти, служанки, старухи и старики, которымъ высокое ученіе нисколько не полезно; они изъ него ничего не могутъ удержать. И если они говорятъ: „да, прекрасно говорилъ онъ, и хорошую проповѣдь сказалъ“, и вы спросите ихъ: „О чемъ же была проповѣдь?“ они отвѣтятъ: „Я не знаю“. Бѣднымъ людямъ нужно называть бѣлое бѣлымъ, черное чернымъ, говорить самымъ простѣйшимъ образомъ, обиходными ясными словами, и то они едва понимаютъ“.

„Ахъ, какъ Господь нашъ І. Христосъ заботился о томъ, чтобы учить просто! Онъ бралъ сравненія отъ виноградника, отъ овцы, отъ деревьевъ и т. д., и все для того, чтобы люди могли

¹⁾ Tischreden. XXII, 78. Luthers Werke. Band. 59. s. 230 - 1.

понять, усвоить и удержать" то, чему учили Онъ¹⁾). Кроме Господа И. Христа, Лютеръ указывалъ на примѣръ св. апостола Павла, который не говорить такихъ высокихъ и пышныхъ рѣчей, какъ Димосоенъ и Цицеронъ, но бесѣдовалъ просто и ясно, и слово его заключало и объясняло нѣчто великое²⁾.

Представляя въ образецъ проповѣдникамъ въ высшей степени приспособительный къ пониманію слушателей образъ учевія Господа Іисуса Христа и простое слово апостоловъ, Лютеръ совѣтуетъ всѣмъ, выходящимъ на церковную каѳедру, имѣть въ виду людей самаго не высокаго умственного развитія и къ нимъ направлять или съ ихъ пониманіемъ сообразовать свое слово. Докторъ Эразмъ Альберъ спрашивалъ его, какъ ему проповѣдывать предъ княземъ, и Лютеръ отвѣчалъ ему: „Всѣ твои проповѣди должны быть какъ нельзя болѣе просты, и ты смотри не на князя, а на простыхъ, неразвитыхъ, грубыхъ и неученыхъ людей, въ кругу которыхъ и князь будетъ. Еслибы я въ своей проповѣди имѣлъ въ виду Филиппа Меланхтона и другихъ докторовъ, то я не сдѣлалъ бы ничего хорошаго; но я проповѣдую самымъ простымъ образомъ людямъ неученымъ, и это всѣмъ нравится"³⁾. „Каждый проповѣдникъ долженъ пріучить себя проповѣдывать безхитростно и просто, каждый долженъ представлять, что онъ проповѣдуетъ неразумнымъ людямъ, каковы крестьяне, которые также мало понимаютъ, какъ дѣти и юноши двѣнадцати, тринадцати, четырнадцати, двадцати лѣтъ. Не должно проповѣдывать, поражая высокими словами, пышно и художественно, чтобы видѣли, какъ краснорѣчивъ и ученъ проповѣдникъ. О, нѣтъ, это ничего не стоитъ! Должно припаровляться къ слушателямъ, и всѣмъ проповѣдникамъ нужно поставить правиломъ, чтобы они проповѣдывали такъ, чтобы бѣдный народъ могъ хоть немного научиться изъ ихъ проповѣди... Просто проповѣды-

¹⁾ Tischreden. XXII, 123. Luth. W. Band 59 S. 259.

²⁾ Ibidem, XXII, 92. S. 240.

³⁾ Tischreden XXII, 37. L. W. Band 59. S. 205.

вать великое искусство. Христосъ самъ дѣлаетъ это: Онъ говоритъ о земледѣліи, о зернѣ горчичномъ и т. под. и употребляетъ самыя простыя, крестьянскія сравненія¹⁾.

Иногда Лютеръ разражается словомъ сильного негодованія на тѣхъ проповѣдниковъ, которые хотятъ блестать на церковной каѳедрѣ ученостю и художественностью изложенія. Такъ ему не нравится всякая искусственность и напыщенность церковнаго слова! „Да будуть прокляты (говорить онъ) всѣ проповѣдники, которые въ церквяхъ стремятся къ высокимъ, труднымъ и утонченнымъ вещамъ и ихъ преподносятъ пароду и о нихъ проповѣдуютъ, ищутъ своей чести и славы, хотятъ дѣлать угодное одному или двумъ честолюбцамъ!.. Честный, благочестивый, усердный проповѣдникъ, проповѣдуй слово Божіе, долженъ смотрѣть на дѣтей, слугъ и служанокъ, на бѣдную, простую толпу, которая пуждается въ наставлѣніи. Къ нимъ онъ долженъ направлять свое слово. Какъ мать, которая ухаживаетъ за своимъ дитятей, ласкаетъ его и играетъ съ нимъ, кормить его своимъ молокомъ, не даетъ ему ни вина, ни мальвазіи: такъ должны дѣлать и проповѣдники, они должны учить въ своихъ проповѣдяхъ просто, безхитростно (schlecht) и прямо, чтобы простые могли понимать ихъ и удерживать то, чѣму они учатъ... Употреблять въ проповѣдяхъ греческія, еврейскія и латинскія слова—это явное тщеславіе, неприличное ни мѣсту, ни времени, разсчитывающее на то, чтобы бѣдныя, необразованные люди удивлялись имъ и хвалили ихъ. Да, скажутъ опи, это многоученый и краснорѣчивый мужъ, хотя они ничего не поймутъ въ такой проповѣди, и ничему не научатся изъ нея“²⁾.

Возставая противъ искусственныхъ и ученыхъ проповѣд-

¹⁾ Tischred. XXII, 74. B. 59. S. 228. Ср. 97. S. 242—3.

²⁾ Tischred. XXII, 143. Band 59. S. 272—273. Ср. Tischr. XXII, 66. B. 59 S. 224.

дей, Лютеръ возстаетъ и противъ длинныхъ проповѣдей. Вмѣстѣ съ простотою, онъ требуетъ отъ проповѣди возможной краткости. Длинные проповѣди дѣлаются досадными и утомительными. Докторъ Номмеръ въ оправданіе своихъ длинныхъ проповѣдей любилъ приводить изреченіе: *иже есть отъ Бога, глаголюсъ Божиихъ послушаетъ* (Иоан. VIII, 47); но хороша мѣра во всемъ¹). „Въ немногихъ словахъ умѣть коротко высказать много,—это искусство и великая добродѣтель; по глупости—говорить много и ничего не сказать“²).

Что дѣлать, чтобы надлежащимъ образомъ проповѣдывать? Нужно стараться хорошо уяснить себѣ ту матерію, о которой хочешь говорить. Это первое условіе хорошаго проповѣдничества. „Кто хорошо понялъ и усвоилъ себѣ извѣстную вещь, тотъ легко можетъ говорить о ней. Искусство слѣдуетъ за познаніемъ вещей. Тѣ обманываютъ, которые, не понявъ прежде дѣла, стараются говорить о немъ по правиламъ искусства, какія они изучали въ діалектицѣ и риторикѣ“³).

Другое условіе, выполненіе котораго желательно отъ проповѣдника, для успѣха его учительной дѣятельности, указывается Лютеромъ въ томъ, чтобы держаться въ проповѣди одного предмета и не вводить въ нее разнообразныхъ матерій, не имѣющихъ непосредственной связи съ главною мыслію, составляющею тему проповѣди. Это правило Лютеръ подтверждаетъ примѣромъ своей практики. „Я (говорить онъ) въ своихъ проповѣдяхъ стараюсь выбрать одну мысль и на ней останавливаюсь, и когда я разъясняю ее народу, они могутъ сказать: вотъ о чёмъ была проповѣдь. То есть, я держусь одного члена, одного главнаго пункта и одной матеріи, о которыхъ предположилъ говорить“⁴). Другой разъ, когда ему

¹⁾ Tischbr. XXII, 64. Band 59. S. 223 Ср. 12, S. 189.

²⁾ Ibidem, 66. S. 225.

³⁾ Tischbr. XXII, 153. B. 59. S. 281.

⁴⁾ Tischreden XXII, 25. Luth. W. Band. 59 S. 196.

замѣтили, что не такъ легко усвоять содеряніе проповѣдей доктора Поммера, потому что онъ часто уклоняется отъ того, что предположилъ, и вводить въ свою проповѣдь стороннія вещи, Лютеръ замѣтилъ: „Онъ, Поммеръ, проповѣдуетъ, какъ обыкновенно говорятъ женщины: что имъ взбредетъ въ голову, о томъ и говорятъ онѣ. Докторъ Іонасъ обыкновенно говорилъ: не нужно заговаривать со всѣми солдатами, которые встречаются на дорогѣ. А докторъ Поммеръ иногда вступаетъ въ бесѣду съ тѣми, кто съ нимъ встрѣтится. Это глупый проповѣдникъ, который думаетъ и хочетъ все сказать, что ни представится ему. Проповѣдникъ долженъ держаться одного предложения и его разъяснять, чтобы хорошо понимали и усвоили то, что онъ говоритъ. Тѣ проповѣдники, которые хотятъ все сказать, что имъ взбредетъ въ голову, напоминаютъ мнѣ кухарокъ, идущихъ на рынокъ. Если съ ними встрѣчается другая кухарка, онѣ останавливаются съ ней на площади или церквѣ; встрѣчается съ ними новая кухарка, опять онѣ заводятъ съ нею разговоръ; такъ дѣлаютъ онѣ съ третьею и четвертою, и такимъ образомъ долго и медленно идутъ на рынокъ. Подобно имъ поступаютъ и проповѣдники, *qui nimis procul discedunt a proposito* (которые слишкомъ далеко уклоняются отъ темы): они разомъ хотятъ все высказать: но не дѣлайте такъ“¹⁾).

Требуя, чтобы проповѣдникъ въ каждой отдельной проповѣди держался одной главной мысли и не говорилъ разомъ о разныхъ матеріяхъ, Лютеръ въ тоже самое время замѣчалъ, что нельзя въ проповѣдяхъ, произносимыхъ въ разное время, повторять одно и тоже, а нужно разнообразить проповѣдь и измѣнить ея содеряніе, примѣнительно къ обстоятельствамъ, потребностямъ и настроенію слушателей. „Проповѣдникъ (замѣчаетъ онъ) есть какъ бы плотникъ, его инструментъ и ору-

¹⁾ Tischr. XXII, 26. L. W. B. 59. S. 196—197. Ср. XXII, 13. S. 190. S. 61. S. 219—221.

діе—слово Божіє; и такъ какъ слушатели, съ которыми онъ имѣеть дѣло, различны, то онъ не долженъ постоянно пѣть одну и туже пѣсни, и въ учевіи предлагать одно и тоже, но смотря по слушателямъ, долженъ видоизмѣпять свое слово, иногда устрашать, обличать, журить, утѣшать, примирять и т.д.¹).

Въ частности Лютеръ выставляетъ на видъ необходимость и законность обличеній въ проповѣдахъ, и жалѣеть, что обличительныя проповѣди рѣдко говорятся, не смотря на усиленіе развращенія между людьми. Не любятъ обличительныхъ проповѣдниковъ, и когда благочестивые и ревностные проповѣдники бичуютъ пороки, ихъ осуждаютъ и называютъ сварливыми и бранчивыми... Но на служителей церкви (замѣчаетъ Лютеръ въ отвѣтъ хулителямъ обличительныхъ проповѣдниковъ) Богомъ возложена обязанность и имъ дано право обличать и казнить то, въ чемъ они видятъ неправду и грѣхъ. Если мы обязаны словомъ способствовать утвержденію благочестія и учить тому, что праведно, честно и согласно съ христіанствомъ, то мы по истинѣ должны пресядовать и нечестіе съ его плодами и осуждать то, что не праведно, ложно, нечестиво и не согласно съ христіанствомъ; иначе Богъ взыщетъ отъ насъ крови погибающихъ. И какое богообязненное сердце можетъ равнодушно смотрѣть на такие тяжкіе грѣхи, какъ богохульство, неповиновеніе, воровство, ростовщичество, прелюбодѣяніе, раздоры, вражду, и т. под.? Мы ужасаемся подобныхъ пороковъ, проклипаемъ и осуждаемъ ихъ. И каждый домохозяинъ жалуется на великую злобу, всюду видную въ мірѣ, жалуется на распутенность, неповиновеніе и невѣриность челяди и работниковъ, на чрезмѣрную дороговизну и проч.. Если ты въ правѣ жаловаться на все это, почему же хочешь заградить уста проповѣдникамъ, которые обличаютъ именемъ Божіимъ?²)

¹⁾ XXII, 134. S. 268.

²⁾ Tischr. XXII, 81. S. 132—233. Ср., 85 S. 236--7.

Основное гомилетическое требование Лютера,—требование простоты и безыскусственности слова,—не освобождает проповѣдника отъ труда мысли, при исполненіи своего долга. Умственная работа необходима при изъясненіи проповѣднической материi,—и работа не легкая. „Проповѣдникъ (говорить Лютеръ) долженъ быть и дiалектикомъ и риторомъ,—онъ долженъ учить и увѣщевать. Если онъ хочетъ учить о какомъ-либо предметѣ или членѣ, онъ первѣе всего долженъ указать, что собственно онъ значитъ; во вторыхъ онъ долженъ опредѣлить и описать его; въ третьихъ онъ долженъ привести на него изреченія изъ Иисанія и ими пояснить и подтвердить его; въ четвертыхъ пояснить примѣрами; въ пятыхъ украсить сравненіями; наконецъ лѣпивыхъ увѣщевать и поощрять, непокорныхъ и распространителей ложныхъ ученій строго обличать, однако такъ, чтобы видѣли, что это дѣлается не по антипатiи или непавистi, но что проповѣдникъ ищетъ единственно чести Божiей и пользы и спасенія людей“ ¹⁾).

Есть нѣсколько замѣчаній у Лютера и о произношенiи, впрочемъ незначительныхъ. Такъ, по его совѣту, „удобнѣе всего проповѣднику медленно произносить свои проповѣди; ибо въ такомъ случаѣ онъ внимательнѣе и обдуманнѣе будетъ излагать свое ученіе. Сенека пишетъ о знаменитѣйшемъ латинскомъ ораторѣ—Цицеронѣ, что онъ всегда медленно произносилъ свои рѣчи“ ²⁾), и какъ бы въ сердце клалъ слова свои.

Не вравилась Лютеру излишняя жестикуляцiя, какую дозволяли себѣ средневѣковые проповѣдники, въ особенности итальянскiе, обладающiе живымъ, подвижнымъ temperamentомъ: они бѣгали по каѳедрѣ туда и сюда, вскрикивали и употребляли странные, дикіе жесты, какъ какие нибудь паяцы. Такіе жесты, по его замѣчанію, годятся только для того, чтобы морочить людей ³⁾.

¹⁾ Tischred. XXII, 121. Band 59. s. 258.

²⁾ Tischr. XXII, 70. s. 226.

³⁾ Ibidem, 67 S. 225.

Вотъ сущность гомилетическихъ воззрѣній виновника реформаціи—Лютера. Нельзя сказать, чтобы эти воззрѣнія всесторонне охватывали предметъ и отличались глубиною изслѣдованія. Во всѣхъ рѣчахъ Лютера о гомилетическихъ требованіяхъ, адресуемыхъ имъ проповѣднику, замѣтна рѣдкая односторонность: все сводится къ тому, чтобы проповѣдь была какъ можно проще. Но если это и законное требованіе, его нельзя назвать единственнымъ и всеобъемлющимъ гомилетическимъ закономъ. Это одна сторона или частность, которая далеко не обнимаетъ всѣхъ гомилетическихъ требованій, и которая предполагаетъ множество другихъ требованій, составляющихъ полноту гомилетическихъ законовъ, и определеніе этой части довольно легко. Но взглядамъ и сужденіямъ Лютера придаются особенно важное значеніе въ силу того авторитета, какимъ пользуется въ протестантскихъ обществахъ этотъ патріархъ реформаціи, и потому имъ отводится видное мѣсто въ исторіи гомилетики.

Они впрочемъ имѣютъ значеніе въ исторіи проповѣдничества, какъ оппозиція той схоластической искусственности, какою страдала средневѣковая проповѣдь, и указываютъ проповѣдникамъ новый путь, болѣе легкій и очищенный, чѣмъ какимъ шла проповѣдь церковная, до его вступленія на дѣло служенія перковнаго слова.

Гомилетическая теорія Лютера неразрывно связана была съ его проповѣдническою практикою: ею она предварялась, сопровождалась и подтверждалась. Проповѣдь Лютера, посвященная изѣясненію священнаго Писанія, отличалась тѣми свойствами, какихъ онъ требовалъ отъ проповѣди въ своихъ теоретическихъ замѣчаніяхъ, именно, простотою и безъискусственностью. Онъ указывалъ въ мѣстахъ Писанія прямой, буквальный смыслъ, избѣгая всякихъ утонченостей, не думая объ искусственномъ построеніи плана, и не заботясь о красотѣ и изяществѣ словеснаго выраженія мысли. Онъ самъ такъ опредѣляетъ образъ своего проповѣдничества: „Когда я былъ

юнъ, тогда я былъ ученъ, и странно, прежде, чѣмъ я вошелъ въ духъ богословія, я занимался аллегоріями, тропологіями и аналогогіями и гонялся за суетнымъ искусствомъ. Но теперь я знаю, что это дрянь. Теперь я бросилъ все это, и мое самое лучшее и первое искусство—*tradere scripturam simplici sensu* (передавать писаніе въ простомъ смыслѣ), ибо *literalis sensus* (буквальный смыслъ) есть дѣло; въ немъ жизнь, въ немъ сила, ученіе и искусство; а прочее—дѣло только дураковъ, хотя бы оно и казалось возвышеннымъ¹). Другой разъ (въ письмѣ къ Клюнцельту, пастору эйленбургскому) онъ говоритъ: „ты спрашивашь меня, какъ начинать и заключать проповѣдь. Я не слѣдую обычаю другихъ. Я опускаю длинные приступы и въ краткихъ словахъ говорю такъ: чтобы слово Божіе было плодотворно для нась и Богу угодно, призовемъ сначала божественную благодать и скажемъ отъ души *Ave Maria* или *Pater noster*. Затѣмъ тотчасъ я читаю текстъ безъ всякой темы, и или изъясняю Давида или предлагаю ученіе изъ него. Въ концѣ я говорю такъ: Объ этомъ довольно, или, въ другой разъ объ этомъ скажемъ болѣе, или, вотъ что сказано объ этомъ. Будемъ просить у Бога Его благодати, чтобы мы могли выполнить это, или такъ: да поможетъ намъ Богъ. Затѣмъ, когда поднимаются всѣ, благословеніе Бога Отца и пр. Аминъ, Вотъ мой способъ проповѣдничества²).

Лютерь такъ высоко цѣнилъ объяснительную постиллу, что выражалъ желаніе, чтобы другіе давали народу съ церковной каѳедры краткое, простое и ясное толкованіе Писанія, и хвалилъ тѣхъ, которые въ проповѣднической практикѣ слѣдовали путемъ, имъ проложеннымъ. И вотъ въ подражаніе его и во исполненіе его желанія явилось множество постилль, въ которыхъ изъяснялись то Евангелія, то апостольскія посланія.

¹) *Geschichte der christlichen Homiletik*, von Lentz 3. 11 Theil. s. 19.

²) *Buddei Collech. ep. Lutheri p. 12 Geschichte der cristlichen Homiletik* von Lentz. Zweiter Theil. s. 16.

нія, то тѣ или иные книги ветхаго завѣта, и онѣ разнообразились, по тѣмъ лицамъ, для которыхъ назначались, были постиллы дѣтскія, крестьянскія, городскія и т. под.

Но какъ ни вліятеленъ былъ образецъ его проповѣдничества, и между почитателями его не могло не явиться иѣкоторой неудовлетворенности этимъ методомъ проповѣдничества, въ особенности когда хотѣли возвести его въ обязательный законъ для всѣхъ. Односторонность такого рода проповѣдничества не могла не чувствоваться въ самомъ протестантскомъ обществѣ. Прикованная всецѣло къ тексту Писанія, и ставящая своею задачею изъясненіе смысла, въ немъ заключающагося, постилла Лютерова мало обращаетъ вниманія на потребности слушателей и не хочетъ считаться съ обстоятельствами времени, вызывающими со стороны проповѣдника особое слово, къ нимъ приспособленное. Она слишкомъ объективна,—вращается въ томъ общемъ, выспренномъ кругѣ, какой указываетъ ей буква Писанія, и изъ этой сферы, намѣчивающей и отмежевываемой буквою Писанія, только изрѣдка и случайно нисходитъ въ низшую область, гдѣ движутся люди, занятые житейскими заботами и волнуемые разными чувствами и страстями. Постилла Лютера представляетъ изъ себя чистое разсужденіе; въ ней мало живаго собесѣдовательнаго элемента, не смотря на видимую простоту ея. Еслибы въ ней не было обращеній, и не стояло въ концѣ выраженій, подобныхъ слѣдующимъ: „да поможетъ памъ Богъ“ или „попросимъ у Бога благодатной помощи, чтобы выполнить это“, то трудно было бы признать такое изъясненіе Писанія за проповѣдь, предназначенную для слушателей. Если далѣе представляется какой либо особенный случай, когда требуется живое слово, къ нему принаровленное, напримѣръ какое либо празднество, воспоминаніе какого либо важнаго событія, или настоитъ надобность обличать вторгающееся и распространяющееся заблужденіе, возставать противъ грубыхъ пороковъ, развращающихъ общество и оскорбляющихъ благочестивое чувство, постилла,

следующая за рядомъ стиховъ текста той или другой изъясняемой библейской книги, является въ этомъ случаѣ недостаточнаю и отъ нея нужно уклоняться, выступить на другой путь, чтобы сказать слово, приличное случаю и отвѣщающее требованію времени.

Ту односторонность, какая съ-разу замѣтна въ гомилетической теоріи Лютера, старается восполнить теорія ближайшаго сотрудника Лютера въ дѣлѣ реформаціи—Меланхтона. Если Лютеръ хотѣлъ возстановить и ввести въ проповѣдническую практику постиллу или аналитическую бесѣду, и ее своими совѣтами и своимъ примѣромъ рекомендовалъ всѣмъ, обязаннымъ вести дѣло церковнаго проповѣдничества, то Меланхтону приписываютъ¹⁾ созданіе синтетической проповѣди въ лютеранствѣ. Эта синтетическая проповѣдь была, если не прямую противоположностію постиллѣ Лютера, отличавшейся простотою и безыскусственностью, то во всякомъ случаѣ видомъ проповѣди, отличнымъ отъ нея, и по исходной точкѣ, и по методу раскрытия истины проповѣднической и по способу изложенія. Она не связывала себя текстомъ Писанія и не поставляла своею задачею изложеніе текста, а если и примыкала къ слову Писанія, то свободно брала и выводила изъ него предметъ поученія, и его подвергала болѣе или менѣе подробному изслѣдованію, независимо отъ того текста, изъ которого выводилась опредѣленная тема. Далѣе, если въ бесѣдѣ Лютера простота была главнымъ закопомъ, и для формальной стороны проповѣди не было установлено никакихъ правилъ, а все здѣсь предоставлялось личному вдохновенію и вкусу проповѣдника, то синтетическая проповѣдь имѣла видъ болѣе или менѣе искусственнаго произведенія, и она подчинялась требованіямъ логической стройности и эстетического приличія: она считалась съ тѣми законами, которыми опредѣлялись сущность

¹⁾ Mosheim. Anweisung erbaulich zu predigen. 1771. n. 67. Schmid. Anleitung zur populären Kanzelvortrag. 1789. 3. Th. s. 267.

и характеръ краснорѣчія. Къ этой синтетической проповѣди обращались служители церковнаго слова, когда какія либо временные обстоятельства вызывали съ ихъ стороны живое слово, прямо отвѣчающее потребностямъ минуты, когда бесѣда, всецѣло погруженная въ текстъ Писанія, оказывалась чуждою всѣмъ видоизмѣняющимся явленіямъ движущейся современности. Меланхтонъ къ теоріи, предписывающей законы синтетической проповѣди, пришелъ не потому только, что видѣлъ односторонность аналитической бесѣды. Эта теорія была требованіемъ его ума и образованія: Меланхтонъ былъ умъ методической, расположенный все формулировать и приводить въ систему. Онъ былъ ученикъ Рейхлина, который высоко цѣнилъ ораторовъ классической древности и въ своихъ сочиненіяхъ внушилъ уваженіе къ классической литературѣ; въ своемъ сочиненіи гомилетического характера „*Liber congestorum de arte praedicandi*“ Рейхлинъ для уясненія законовъ церковнаго краснорѣчія обращался къ древнимъ классическимъ риторамъ, и правила Аристотеля, Цицерона и Квинтиліана прилагалъ къ церковнымъ христіанскимъ поученіямъ. Отъ него наслѣдоваль Меланхтонъ любовь и уваженіе къ ораторамъ классической древности, и вліяніе классического краснорѣчія невольно отражалось у него, когда ему приходилось говорить и писать о церковномъ краснорѣчіи.

Меланхтонъ не былъ проповѣдникомъ и не хотѣлъ принимать на себя церковной должности, какъ ни побуждали его къ этому Лютеръ и другіе, близкіе къ нему, цѣнившіе его умъ и ученость. Не преподавалъ онъ и гомилетики; тогда еще не было этой науки въ числѣ наукъ, преподаваемыхъ въ школахъ. Но онъ излагалъ риторику и діалектику, и этими чтеніями, вмѣстѣ съ чтеніями о богословскихъ предметахъ, имѣлъ не мало вліянія на проповѣдничество, касаясь часто условій церковнаго краснорѣчія. При его авторитетѣ его замѣчанія выслушивались съ особеннымъ вниманіемъ и имѣли большое значеніе и въ наукѣ и въ практикѣ проповѣднической. Въ сво-

ей риторикѣ, которая издавалась нѣсколько разъ¹⁾), Меланхтонъ дѣлаетъ замѣчанія и о проповѣдяхъ, и часто приводитъ при мѣры изъ Писанія и богословскихъ книгъ. Въ построеніи своихъ правилъ онъ слѣдуетъ главнымъ образомъ Цицерону и Квинтиліану, и къ ихъ сочиненіямъ отсылаетъ тѣхъ юношамъ, которые желали бы овладѣть искусствомъ краснорѣчія²⁾). Цицеронъ былъ любимымъ его авторомъ; онъ читалъ въ свое время, какъ профессоръ, объ „Ораторѣ“ Цицерона и разбиралъ его рѣчъ за Архію поэта. Уже поэому можно судить, что въ своихъ требованіяхъ по отношенію къ краснорѣчію, и въ частности краснорѣчію проповѣдническому, онъ не могъ держаться одной теоріи съ Лютеромъ, наставившимъ болѣе всего на простотѣ и безъискусственности слова. Въ посвященіи своихъ риторическихъ Элементовъ юношамъ Альберту и Іоанну Рейфенштейнамъ, онъ признаетъ важность и великое значеніе краснорѣчія и вмѣстѣ великую трудность его, и потому совѣтуетъ имъ прилагать особенное стараніе къ тому, чтобы овладѣть этимъ искусствомъ, и не довольствоваться одними его уроками, а читать другихъ, въ особенности знаменитыхъ древнихъ риторовъ, и присоединять къ этому долгія домашнія упражненія, и только послѣ серьезнаго и долговременнаго занятія этимъ искусствомъ выступать на публичное поприще. Это искусство онъ считаетъ нужнымъ и полезнымъ не только для толкованія и защищенія законовъ, для веденія судебныхъ дѣлъ и для защиты государственныхъ интересовъ, но и для распространенія вѣры и опроверженія ложныхъ религіозныхъ ученій, т. е., какъ для свѣтской области жизни, такъ и для церковно-религіозной³⁾), и потому правила риторики, имъ излагаемыя, имѣютъ одинако-

¹⁾ Мы имѣемъ подъ руками изданіе 1562 „Elementorum Rhetorices libri duo recens recogniti ab autore Philippo Melanchtonе“. Lipsiae. Первое изданіе риторики Меланхтона вышло въ 1519 году подъ заглавіемъ: *Libri tres de Rhetorica*.

²⁾ *Tractatio vel deducatio Elem. Reth. studiosis adolescentibus* p. 5.

³⁾ *Elementa Rhetorices* p. 6. с. I. 10.

вѣе отношеніе какъ къ свѣтскому, такъ и къ духовному краснорѣчію. Краснорѣчіе, которому учитъ риторика, есть, по его опредѣленію, способность умно и красно (*sapienter et ornate*) говорить. Изъ пяти частей, на которыхъ древніе раздѣляли риторику,—объ изобрѣтеніи, расположеніи, изложеніи, памяти и произношеніи,—Меланхтонъ въ своихъ Элементахъ риторики излагаетъ правила только касательно первыхъ трехъ; такъ какъ въ нихъ, по его словамъ, почти все искусство состоитъ; о памяти и произношеніи онъ не считаетъ нужнымъ говорить,—о памяти потому, что ей весьма мало помогаетъ искусство, а о произношеніи потому, что оно нынѣ не то, какое было у древнихъ; и что хорошо и чего нужно держаться при ораторскомъ дѣйствованіи и произношеніи, тому нужно учиться чрезъ подражаніе¹). Правила свои Меланхтонъ часто объясняетъ примѣрами, имѣющими отношеніе къ религіозной или проповѣднической области. Въ трактатѣ о дидактическомъ родѣ рѣчей (*de genere didascalico*), въ поясненіе методы раскрытия матерій, онъ представляетъ, какъ по указаннымъ имъ категоріямъ (определѣнія, раздѣленія, причины, дѣйствія) можно проводить понятіе добродѣтели, покаянія, вѣры²). Когда идетъ разсужденіе у Меланхтона о показательномъ (*demonstrativo*) родѣ рѣчей, въ примѣрѣ панегирика, онъ приводить псаломъ 67-й: *Да воскреснетъ Богъ и расточатся врази его..*, въ которомъ, по его указанію, описывается Христосъ, и подвергаетъ его краткому риторическому разбору³). Въ разсужденіи объ общихъ мѣстахъ (*de locis communibus*), онъ беретъ примѣры не только изъ Цицерона, но и изъ церковныхъ проповѣдей, и ссылается на бесѣды Господа Иисуса Христа,—о преданіяхъ фарисейскихъ, и о покаяніи, по поводу жестокости Пилата, смѣшившаго кровь галилеянъ съ жертвами ихъ (Лук. XIII, 1—5)⁴).

¹⁾ *Elem. Rhetorices*, p. 12—13.

²⁾ *Elem. Rhetorices*, p. 21—27.

³⁾ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁾ *Ibidem*, p. 70.

Въ трактатѣ объ изложениі, въ частности о тропахъ, есть особый отдѣлъ о четырехъ смыслахъ священнаго Писанія,— буквальномъ, тропологическомъ, аллегорическомъ и аналогоческомъ, какіе указывались въ Писаніи богословами и проповѣдниками¹)—поясненный разборомъ нѣсколькихъ примѣровъ, и заключающійся совѣтомъ предпочитать всѣмъ смысламъ смыслъ прямой и простей, согласный съ контекстомъ рѣчи и съ обстоятельствами дѣла.

Гомилетическая теорія Меланхтона, подчиняющая строеніе проповѣди риторическимъ правиламъ и указывающая проповѣдникамъ на рѣчи классическихъ древнихъ ораторовъ, какъ на образцы для подражанія, въ разныя времена вызывала неодинаковыя сужденія. Авторитетъ Меланхтона въ лютеранскомъ обществѣ былъ очень великъ, особенно въ первыя годы послѣ отдѣленія протестантовъ отъ римско-католической церкви, и ему подчинялись многіе изъ проповѣдниковъ протестантскихъ. При господствѣ аналитической бесѣды Лютера, широко практиковалась и развивалась синтетическая проповѣдь, называемая Меланхтоновскою, и синтетики (какъ называли въ исторіи проповѣди послѣдователей Меланхтона) стояли рядомъ съ аналитиками, и число первыхъ скоро перевысило число послѣднихъ. Арзаций Шоферъ, проповѣдникъ въ Виртембергскомъ герцогствѣ въ самые первыя годы послѣ введенія реформаціи, даетъ такой похвальный отзывъ о методѣ Меланхтона (въ веденіи къ своему сочиненію: *Enarrationes Evangeliorum Dominicalium*, 1544): „Филиппъ Меланхтонъ, украшенный всякимъ родомъ знаній, въ своей діалектицѣ показалъ намъ методъ, которому, какъ меркуріальному (Меркурій—богъ краснорѣчія по языческой міѳології) образцу слѣдуютъ кандидаты богословія въ объясненіи священныхъ темъ“²).—Въ XVIII столѣтіи панегиристомъ Меланхтона былъ

¹) *Elementorum Rhetorices liber secundus*, p. 95—105.

²) *Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. v. Schuler. Theil. 1, s. 64.*

Мозгеймъ, который обладалъ недюжиннымъ ораторскимъ талантомъ, и считался въ свое время величайшимъ ораторомъ Германіи, который, какъ и Меланхтонъ, былъ поклонникомъ классического краснорѣчія и свои проповѣди, отличавшіяся ораторскимъ характеромъ, издалъ подъ именемъ: *Heilige Beden*. Въ введеніи къ гомилетикѣ Мозгейма, изданной послѣ его смерти¹⁾, представлена краткая исторія проповѣдничества и здѣсь въ § 9 мы читаемъ: „Лютерь не держался никакого искусства и не связывалъ себя никакими правилами, и его проповѣди не похожи на наши топерешнія проповѣди. Но Филиппъ Меланхтонъ, который, вообще, былъ методическою головою, хорошо видѣлъ, что такой способъ не удобенъ ни для учителя, ни для слушателей. Онъ училъ тому, какъ должно прилагать къ духовному краснорѣчію законы риторики и свѣтскаго краснорѣчія, и наставлялъ юношѣй, какъ они должны располагать и по правиламъ искусства построить свои публичныя рѣчи. Такимъ образомъ отъ него идетъ напѣтъ теперешній способъ проповѣдничества. Лютеру мы обязаны матеріями нашихъ проповѣдей, а Меланхтону формою ихъ. Поэтому въ шестнадцатомъ столѣтіи произошли двѣ партіи гомилетовъ,—*лютеране и меланхтоніане*. Первые слѣдовали Лютеру и проповѣдывали безъ порядка и раздѣльности. Послѣдніе проповѣдывали такъ, какъ мы теперь проповѣдуемъ, и располагали свои проповѣди въ порядкѣ и по правиламъ искусства²⁾.

Разъяснія это общее положеніе § о методахъ проповѣдничества Лютера и Меланхтона, Мозгеймъ замѣчаетъ, что „Меланхтонъ стоялъ за то, что краснорѣчіе (къ которому рѣшительно не хотѣлъ прибѣгать Лютерь) нужно употреблять на каѳедрѣ, и проповѣдники такъ должны сочинять свои рѣ-

¹⁾ Johann Lorenz von Mosheim *Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen seiligen Herrn Kanzlers verfasset und zum Drucke befördert von Christian Ernst von Windheim. Erlangen. 1763.*

²⁾ *Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung. s. 61—2.*

чи, какъ греки и римляне изготавляли свои. Поэтому онъ училъ молодыхъ людей, какъ они должны разбирать и изъяснять текстъ, какъ дѣлить и построевать рѣчи... Онъ показывалъ, что духовная рѣчи должны имѣть приступъ, раздѣленіе, изслѣдованіе и практическое приложеніе... Подъ вліяніемъ двухъ великихъ мужей (Лютера и Меланхтона) въ шестнадцатомъ столѣтіи господствовала двоякая метода проповѣдничества. Считавшіе себя послѣдователями Лютера думали, что они тѣмъ болѣе будутъ приближаться къ своему учителю, чѣмъ будутъ безпорядочнѣе, и такихъ рѣчей мы очень много имѣемъ изъ шестнадцатаго столѣтія. А меланхтоніане наблюдали порядокъ, и они получили перевѣсъ... Лютеровой методѣ проповѣдничества слѣдовали тѣ, которые отъ природы одарены были силою воображенія, были полны жизни и огня. А философскія головы считали за лучшее слѣдовать проповѣднической формѣ Меланхтона, и это въ самомъ дѣлѣ лучше¹⁾).

Взглядъ Мозгейма былъ господствующимъ въ протестантской гомилетической литературѣ, и онъ повторялся у многихъ позднѣйшихъ писателей, занимавшихся историко-гомилетическими вопросами. Съ Мозгеймомъ совершенно согласенъ Шмидъ, авторъ Руководства къ популярному церковному краснорѣчію, вышедшаго въ концѣ прошедшаго столѣтія²⁾), третья часть которого представляетъ очеркъ исторіи духовнаго краснорѣчія и гомилетики. Но Шулерь, авторъ „Исторіи измѣненій вкуса въ проповѣди, въ особенности между протестантами въ Германіи“, ограничиваетъ его. Онъ не отрицаетъ вліянія Меланхтона на протестантское проповѣдничество, и признаетъ его значительнымъ въ отношеніи къ формальной сторонѣ проповѣди, но онъ не хочетъ признавать такой противоположности между лютеранской и меланхтоновской методою проповѣдничества, какая выставляется

¹⁾ Ibidem, s. 65—67.

²⁾ Anleitung zum populären Kanzelvortrag, 1789. Th. Ш, s. 267.

Мозгеймомъ, и считаетъ суждение Мозгейма исторически недоказаннымъ¹⁾.

Въ новое время слышатся голоса, неблагопріятные для Меланхтона и той гомилетической методы, которая означается въ исторіи его именемъ, и за которую Мозгеймъ воздаетъ ему особенную честь. Выразителемъ такихъ отрицательныхъ суждений о меланхтоновской гомилетической методѣ является Ахелисъ, профессоръ богословія въ университетѣ марбургскомъ, авторъ Практическаго богословія, вышедшаго въ 1890 году. Признавая, что книга Меланхтона о риторикѣ и его разсуждение *de officiis concionatoris* 1535 г. имѣли большое вліяніе и нашли широкое распространеніе въ евангелическомъ обществѣ, онъ сожалѣетъ объ этомъ и не расположено вмѣстѣ съ другими признать Меланхтона родоначальникомъ евангелической или протестантской гомилетики. „Меланхтонъ (говорить онъ) даетъ риторику, а не гомилетику; риторъ предлагаетъ наставленіе проповѣднику, гуманистъ богослову, чтобы сдѣлать изъ проповѣдника оратора, изъ богослова гуманиста на каѳедрѣ. Имя сочинителя, и основанный на немъ авторитетъ его риторики неблагопріятно дѣйствовали на развитіе гомилетики; преданіе среднихъ вѣковъ чрезъ него осталось господствующимъ, чтобы подружиться съ новою сколастикою“²⁾.

Указанное Ахелисомъ опущеніе изъ вида особенностей церковной проповѣди и смышеніе церковнаго краснорѣчія съ свѣтскимъ и проистекающее отсюда подчиненіе обоихъ видовъ краснорѣчія одинаковымъ риторическимъ правиламъ составляѣтъ главный недостатокъ теоріи проповѣднической, ведущей свое начало отъ Меланхтона. Въ ней совершенно пре-

¹⁾ Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insonderheit unter den Protestantent in Deutschland. Erster Theil. S. 72. Halle. 1792.

²⁾ Practische Theologie von D. E. Chr. Achelis. Freiburg. 1890. II Theil. § 86. S. 387—8.

обладаетъ риторическій элементъ, закрывающій гомилетичѣ-
скую сторону; такъ какъ правила, въ ней раскрываемыя, взяты
съ образцовъ классической древности, и служатъ видоизмѣ-
неніемъ ученія древнихъ риторовъ, ничего не знавшихъ о
церковномъ краснорѣчіи и не предполагавшихъ его суще-
ствованія.

II. Гомилетика Герарда Гиперія.

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

Въ исторіі гомилетики изъ писателей XVI вѣка первое мѣсто принадлежитъ не Лютеру и Меланхтону, главнымъ движителямъ реформаціи, а Андрею Герарду Гиперію, профессору богословія въ университетѣ марбургскомъ. Его гомилетическое руководство, вышедшее въ первый разъ въ Марбургѣ въ 1553 году, подъ заглавіемъ: „*De formandis concionibus sacris, sev de interpretatione scripturarum populari*“¹⁾, по своему составу и содержанию обладаетъ многими характерными особенностями, весьма выгодно отличающими его отъ прежнихъ средневѣковыхъ гомилетикъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживаетъ въ авторѣ такъ много вкуса и пониманія церковно-ораторскаго приличія, что его руководственныя замѣчанія можно рекомендовать и проповѣдникамъ нашихъ временъ. Его называютъ творцомъ научной гомилетики ¹⁾, освободившимъ гомилетику отъ узъ риторики и возвысившимъ его до степени самостоятельной богословской науки ²⁾, и отъ него новая гомилетика можетъ вести свое начало.

¹⁾ Mangold. Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, von Herzog. Band VI, s. 360.

²⁾ Practische Theologie von Achelis. Band 1. Theil 11, Buch 11. § 86, s. 288.

Родовая фамилія Гиперія—Герардъ; Гиперіемъ онъ назывался отъ мѣста своей родины, города Уреп въ Фландріи. Такимъ именемъ онъ подписывался въ своихъ сочиненіяхъ, и оно осталось за нимъ въ исторіи вмѣсто фамильного прозванія.

Своимъ образованіемъ онъ обязанъ парижскому университету, тогда главному святилищу науки, считавшему тысячами своихъ питомцевъ. Здѣсь онъ прослушалъ полный философскій, а потомъ богословскій курсъ. Знанія, сообщаемыя школьнью наукою, онъ дополнялъ домашними самостоятельными занятіями, и въ этихъ домашнихъ занятіяхъ первое мѣсто занимало у него чтеніе писаній отцовъ древней церкви, что благодѣтельнымъ образомъ отразилось въ его дальнѣйшихъ сочиненіяхъ и въ частности въ его гомилетикѣ. Въ Парижѣ особеннымъ сочувствіемъ его пользовались гуманисты, которые въ значительномъ числѣ призваны были туда при Францискѣ въ триязычную коллегію, основанную въ 1529 году. Чрезъ нихъ Гиперій знакомился съ древнею литературою, самъ усердно изучалъ древніе языки, и отъ нихъ онъ заимствовалъ критическое отношеніе къ постановкѣ богословской науки въ томъ видѣ, какой она имѣла въ средніе вѣка. Тридцати лѣтъ онъ занялъ каѳедру богословія въ университетѣ марбургскомъ (въ 1542 году), и держалъ ее за собою болѣе двадцати лѣтъ, до самой смерти, которая послѣдовала въ 1564 году. Обладая многосторонними знаніями, и отличаясь даромъ преподаванія, онъ съ такимъ успѣхомъ излагалъ съ каѳедры экзегетическое, систематическое и практическое богословіе, что обѣ немъ распространилась слава по всей Германіи, и въ университетѣ марбургскій со всѣхъ концовъ Германіи во множествѣ стекались молодые люди, для получения образованія. Въ то время, когда Гиперій выступилъ на ученого-литературное поприще и преподавалъ уроки съ каѳедры, въ протестантскомъ обществѣ велись горячіе споры. Лютеране полемизировали съ пылкою ревностію, доходащею до фанатизма, не только съ римско-

католиками, но и сами съ собою. Въ новооснованномъ Лютеромъ церковномъ обществѣ появились разныя партіи, отличавшіяся одна отъ другой своеобразнымъ пониманіемъ того или другаго частнаго пункта догматическаго ученія. Эти партіи съ ненавистію относились одна къ другой, и спорамъ между ними конца не предвидѣлось. Полемическое богословіе, при такомъ положеніи вещей, являлось главнымъ предметомъ въ школахъ протестантскихъ, и имъ занимались болѣе, чѣмъ другими отраслями богословской науки. Гиперій былъ человѣкъ мирной натуры, и онъ скорбѣлъ о томъ направленіи, какое принимала богословская наука въ протестантствѣ, и по мѣрѣ возможности старался умѣрить горячіе споры, волновавшіе умы, часто по вопросамъ маловажнаго значенія. Самъ онъ на каѳедрѣ раскрывалъ положительныя начала богословскаго знанія, не вдаваясь въ полемику, и существеннымъ недостаткомъ прежнихъ изложеній христіанскаго ученія считалъ то, что излагавшіе это ученіе пренебрегали историческими свѣдѣніями и не хотѣли обращаться къ нимъ.

Съ именемъ Гиперія въ учено-богословской литерату-
рѣ извѣстно нѣсколько сочиненій, которыя составились изъ
его чтеній, какія онъ держалъ, въ качествѣ профессора. Изъ
нихъ нашему вниманію подлежитъ одна гомилетика, извѣстная
подъ заглавіемъ: „De formandis concionibus sacris, sev de in-
terpretatione scripturarum populari“. Явилась она первона-
чально, какъ мы говорили выше, въ 1553 году, а въ 1562
году вышла въ значительно увеличенномъ и распространен-
номъ видѣ. Первое изданіе повторялось нѣсколько разъ, да-
же было переведено на французскій языкъ, и снабженное
нѣсколькими замѣчаніями и добавленіями однимъ римско-ка-
толическимъ богословомъ (Лоренцомъ Виллавинценцемъ) бы-
ло выпущено въ свѣтъ съ его именемъ. Экземпляры пер-
ваго изданія гомилетики Гиперія (1553 г.), по отзывамъ уче-

ныхъ изслѣдователей¹⁾), чрезвычайно рѣдки. Мы имѣемъ таковой изъ библіотеки университета св. Владимира, и на немъ, на первомъ пустомъ листѣ неизвѣстною рукою древняго пѣнителя написано: „*Libellus egregius et perrarus, uti cetera Hiperii, ex quibus vid.* Vogt p. 358, qui vero hunc ignoravit.“.

Книга написана, какъ объяснялъ Гиперій въ посвященіи благосклонному читателю, по побужденію нѣкоторыхъ слушателей, вышедшихъ изъ той школы, въ которой Гиперій занималъ каѳедру профессора, т. е. марбургскаго университета. Призванные исполнять должность учителей въ церкви, они просили своего бывшаго профессора дать имъ какое либо руководство для составленія проповѣдей. „Я (говорить Гиперій) обыкновенно отсылалъ такихъ къ чтенію тѣхъ авторовъ, которые издали полезныя и уважаемыя сочиненія, посвященные этому предмету. Но такимъ отвѣтомъ не довольствовались многіе мои пріятели; они сильно настаивали предо мною, даже съ прямымъ принужденіемъ, чтобы я, послѣ другихъ, изложилъ свое сужденіе. Итакъ уступая частымъ настоятельнымъ просьбамъ нѣкоторыхъ, я кой-какія небольшія замѣчанія о способѣ проповѣданія и о популярномъ толкованіи Писанія записалъ на бумагѣ, но безъ порядка и нестройно, и въ такомъ видѣ предложилъ ихъ желавшимъ слышать мое сужденіе... Но не много спустя я понялъ, что этимъ я не удовлетворилъ ихъ: почему то самое изложилъ полное“...

Принятая благопріятно при своемъ появленіи и имѣвшая въ XVI столѣтіи не одно изданіе, гомилетика Гиперія въ XVII столѣтіи была почти совсѣмъ забыта, и о ней не говорили и къ ней не обращались и въ первой половинѣ XVIII вѣка. Причина этого забвенія заключалась въ томъ, между прочимъ, что Гиперій по своимъ убѣжденіямъ принадлежалъ не къ главной протестантской царти, возникшій

¹⁾ Practische Theologie, von Achelis. Erster Band, Th. II, Buch II, § 86, 288.

изъ реформаціі,—лютеранской, а къ реформатскому исповѣданію. Ревнивые о чести своей партіи, лютеранскіе богословы не хотѣли воздавать должнаго умнѣмъ писателямъ, не стоявшимъ съ ними въ одномъ лагерѣ. Возстановленіе авторитета Гиперія и признаніе важнаго значенія за его гомилетическимъ руководствомъ послѣдовало уже въ послѣдніхъ десятилѣтіяхъ прошлаго столѣтія. Извѣстный историкъ Штреккъ и Вагницъ, издавшій въ 1781 году не первую краткую, а распространенную гомилетику Гиперія (1562 г.), выставили на видъ забытыя его достоинства въ гомилетической области, и съ тѣхъ поръ у всѣхъ нѣмецкихъ писателей ¹⁾), при обозрѣніи трудовъ предшествующихъ поколѣній по части гомилетики, имя Гиперія ставится высоко, какъ имя одного изъ лучшихъ представителей этой науки.

Гомилетика Гиперія имѣеть оригинальный характеръ. Въ ея построеніи меныше зависимости отъ риторическихъ системъ, которымъ болѣе или менѣе подчинялись прежнія гомилетическая руководства. Въ ней преобладаетъ богословскій или специально гомилетическій элементъ предъ риторическими, и гомилетика въ томъ видѣ, какой далъ ей Гиперій, является больше богословскою наукой, чѣмъ словесною или риторическою. Въ этомъ состоитъ новость постановки гомилетической науки, и вмѣстѣ главная заслуга, которая даетъ Гиперію почетное мѣсто въ ряду другихъ представителей науки о проповѣдничествѣ.

Гиперій сознаетъ, что у проповѣдника, въ его обязанностяхъ и дѣятельности, весьма много общаго съ ораторомъ. Дѣятельность оратора опредѣляется принятыми въ риторикахъ терминами: изобрѣтеніе, расположение, изложеніе, память и

¹⁾ Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, von Schuler. 1792. Th. I, s. 95. Geschichte der christlichen Homiletik, von Lentz. 1839. Th. II. s. 280—282. Practische Theologie, von Achelis, 1890. Band. I. s. 288. Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche, von Herzog Band. VI, s. 360. Practische Theologie, Osterzee (1878), s. 147.

произношениe. Тѣ же самыя обязанности или виды дѣятельности и у проповѣдника. Равнымъ образомъ имѣютъ отношеніе къ проповѣднической дѣятельности и другіе риторические трактаты,—о цѣляхъ ораторства: учить, правиться, трогать,—о трехъ родахъ слога, объ искусствѣ разнообразить и украшать рѣчъ посредствомъ троповъ и фигуръ, какъ это показалъ блаж. Августинъ въ своей *Христіанской науки*. Знаніе всего риторического ученія нужно и полезно для проповѣдника, какъ это видимъ на примѣрахъ св. Златоуста, св. Василія Великаго, св. Григорія Назіанзена и другихъ. Но нашъ авторъ не считаетъ нужнымъ излагать въ своей гомилетикѣ то, о чёмъ распространяются риторы. Все, что нужно знать проповѣднику касательно расположений, изложеній и памяти, все это подробно изложено въ трактатахъ риторовъ, и пусть проповѣдники къ нимъ обращаются для изученія этихъ частей. Произношеніе совершенно иное нынѣ, чѣмъ было въ старину: въ церкви нужно соблюдать, при произношениi, больше приличія и важности, чѣмъ на форумѣ; и потому у свѣтскихъ риторовъ проповѣднику вѣтъ нужны учиться произношенню. Но Гиперій, не смотря на то, не вводить въ свою гомилетику особаго трактата о произношенніи, но рекомендуетъ проповѣдникамъ практическiи учиться искусству произношенню, совѣтуя проповѣднику подражать тѣмъ учителямъ, которые прекрасно произносятъ и дѣйствуютъ на каѳедрѣ, и этимъ снискали себѣ славу у своихъ соплеменниковъ. Главное вниманіе Гиперій обращаетъ на изобрѣтеніе: въ этомъ пункѣ, по его указанію, проповѣдникъ болѣе всего долженъ трудиться, и этимъ онъ отличается отъ оратора. Потому, когда свѣтская риторика учитъ тому, какъ нужно составлять рѣчъ и дѣйствовать оратору, гомилетика излагаетъ то, что проповѣдникъ долженъ предлагать народу: тамъ форма—главное, и здѣсь матерія¹⁾. И виды рѣчей или проповѣдей Гиперій указываетъ не тѣ, какіе обычно выставляла и выставляетъ риторика. Обыкно-

¹⁾ *De formandis concionibus sacris. Liber 1. c. 3, p. 23—4.*

Изъ *Истории гомилетики*.

венно риторика раздѣляла краснорѣчіе на три рода: краснорѣчіе показательное или панигирическое, совѣщательное и судебное. Эти же роды рѣчей указывала гомилетика и въ духовномъ краснорѣчіи, находя здѣсь подобіе и судебного краснорѣчія, едва ли умѣстнаго на церковной каѳедрѣ, что однако допустилъ въ своемъ гомилетическомъ трактатѣ и нашъѲеофанъ Прокоповичъ. Гиперій взялъ новое начало дѣленія церковнаго краснорѣчія на роды; именно въ основаніе дѣленія онъ положилъ изреченіе Апостола Павла во второмъ посланіи къ Тимофею: *всяко писаніе богоудушновено и полезно есть ко ученію, ко обличенію, ко исправленію, къ наказанію еже въ правдѣ* (2 Тим. III, 16), съ присовокупленіемъ текста изъ посланія къ римлянамъ: *слика преднаписана быша, въ наше наказаніе преднаписашася, да терпніемъ и утѣшеніемъ писаній упованіе имамы* (Римл. XV, 4), и указалъ пять родовъ проповѣдей,—родъ *учительный* (doctrinale или διδασκαλічōν), *обличительный* (redargutivum или ελεγχічōν), *наставительный* или *воспитательный* (institutivum или παιδευτічōν)—употребивъ такое название для третьяго рода проповѣди, неупотребительное въ научной терминологіи, Гиперій оговаривается, что онъ считаетъ *позволительнымъ* въ своей специальности пользоваться словами апостола, хорошо выражающими дѣло,—*исправительный* (correctorium или ἐπανορθωτічōν), и *утѣшительный* (consolatorium—παραχлутічōν или παραμоθηтічōν). Гиперій первый ввелъ такое раздѣленіе церковнаго краснорѣчія на роды, и самъ чувствовалъ, что это необычное дѣленіе многимъ покажется страннымъ и можетъ вызвать противъ себя возраженія. Поэтому, еще въ посвященіи своей книги благосклонному читателю, онъ оправдываетъ себя въ допущенной имъ новости, ссылаясь на то, что въ этомъ случаѣ онъ имѣлъ руководителемъ своимъ св. Апостола Павла, котораго можно считать, по его словамъ, корифеемъ всѣхъ проповѣдниковъ, и выражаетъ увѣренность, что благочестивые и ученые люди не скажутъ, что онъ сдѣлалъ то неправильно. Дѣленіе это, хотя

не сдѣлалось общепринятымъ, но послѣ Гиперія не рѣдко повторялось въ послѣдующихъ сочиненіяхъ гомилетического содержанія, и оно удержалось, между прочимъ, въ нашей *Книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ*.

Далѣе, твореніе Гиперія отличается тѣмъ, что свидѣтельствуетъ о чистомъ гомилетическомъ вкусѣ своего автора и наполнено свѣтлыми сужденіями о предметахъ и вопросахъ, входящихъ въ кругъ науки о проповѣдничествѣ. Оригинальною и весьма выгодною чертою въ немъ является то, что онъ указываетъ на прекрасные образцы проповѣдническаго слова, на ихъ примѣрѣ основываетъ свои правила, и къ нимъ отсылаетъ желающихъ научиться полезному и плодотворному способу дѣйствованія на церковной каѳедрѣ. Эти образцы онъ представляетъ въ библейскихъ рѣчахъ,—пророковъ, апостоловъ и самаго Господа Иисуса Христа, и въ твореніяхъ святыхъ отцовъ древней церкви,—Златоуста, Василія Великаго, Григорія Націанзена и другихъ. Гдѣ нужно ему подтвердить свои правила и совѣты примѣромъ, онъ всегда обращается къ рѣчамъ и твореніямъ тѣхъ, кого считаетъ высшими и безупречными представителями церковнаго или священно-религіознаго краснорѣчія. Особенно онъ рекомендуетъ вниманію молодыхъ проповѣдниковъ св. Іоанна Златоуста и выражаетъ желаніе, чтобы они непрестанно, день и ночь, читали и перечитывали его бесѣды. Ни у кого, какъ у св. Златоуста, нельзя научиться говорить ясно, просто, популярно, и вмѣстѣ учено, умно, вполнѣ прилично и важно¹⁾. Вообще къ древнимъ отцамъ обращается Григорій, какъ наставникъ проповѣдничества, и склоняетъ вниманіе другихъ, имѣющихъ въ виду проповѣдническое служеніе, потому что у древнихъ отцовъ находитъ больше знанія или священной эрудиціи, чѣмъ у позднѣйшихъ проповѣдниковъ, больше горячей ревности о спасеніи людей, и болѣе обильное проявленіе въ ихъ словѣ вспомоществующей силы Св. Духа²⁾.

¹⁾ Lib. 1, c. VI, p. 22.

²⁾ Lectori candido. p. 1.

Войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе сочиненія Гиперія. Книга его, по своему достоинству и по практической годности и мѣткости своихъ замѣчаній, заслуживаетъ внимательнаго разсмотрѣнія.

Свое сочиненіе о составленіи проповѣдей Гиперій раздѣлилъ на дѣй части: въ первой части онъ излагаетъ правила, касающіяся проповѣди вообще, а во второй разбираетъ роды проповѣдей и указываетъ, что нужно наблюдать по отношенію къ каждому роду проповѣдей въ отдѣльности.

Приступая къ уясненію того, что долженъ дѣлать и соблюдать проповѣдникъ, при исполненіи своего долга, Гиперій въ началѣ книги считаетъ нужнымъ кратко показать высокое значеніе должности проповѣдника. Между всѣми церковными должностями она самая важная и самая достойная, говоритъ нашъ авторъ. Въ проповѣданіи слова Божія состоить главное служеніе апостольское. Господь, предъ отществіемъ съ земли, далъ ученикамъ своимъ повелѣніе идти и учить всѣ народы. *Шедше въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари* (Марк. XVI, 15). Долгъ учить ставится Спасителемъ на первомъ планѣ, сравнительно съ долгомъ крещенія или совершенія таинствъ. Потому и Апостолъ ученіе считаетъ дѣломъ, принадлежащимъ апостольскому чину, и его считаетъ своею обязанностію, предоставляемую другимъ другія дѣла. *Не послалъ бо мене Христосъ* (говоритъ онъ) *крестити, но благовѣстити* (1 Кор. 1, 17). И нѣть другаго болѣе вѣрнаго признака, которымъ истинная церковь отличается отъ ложной, какъ чистое и здравое ученіе; такъ какъ и еретики въ своихъ собраніяхъ отправляютъ богослуженіе, а чистаго ученія не имѣютъ. Апостолъ Павель вмѣняетъ себѣ въ особенную честь, что онъ служилъ Богу духомъ *въ благовѣстованіи Сына Его* (Римл. 1, 9). Потому ищущіе служенія проповѣдническаго, согласно указанію Апостоловъ, ищутъ доброго и высокаго дѣла, и хорошо упражняющіеся въ немъ должны

быть всеми любими и почитаемы (1 Тим. III, 1). Прилежащіи добръ пресвитеры сущиа чести да сподоблюются, паче же труждающіи сѧ словъ и ученіи (1 Тим. V, 17).

Послѣ указанія высокой важности проповѣдническаго дѣла и служенія, Гиперій (во второй главѣ первой книги) выставляетъ главныя требованія, которымъ долженъ удовлетворять принимающій проповѣдническое служеніе,—разъясняетъ, чѣмъ онъ долженъ обладать для того, чтобы быть достойнымъ своего служенія и съ успѣхомъ вести его. Три требованія предъявляетъ проповѣднику нашъ авторъ: отъ него требуется учепость или достаточная познанія, чистота жизни и даръ сообщенія ученія или способность говорить сильно и убѣдительно. Опредѣляя познанія, необходимыя для проповѣдника, Гиперій не ограничиваетъ ихъ одною богословскою ученостію, а требуетъ отъ него знанія и свѣтскихъ, гуманитарныхъ наукъ, знанія языковъ, даже свѣдѣній въ правѣ гражданскомъ и дѣлахъ политическихъ. Замѣтно у него въ этомъ пункѣ вліяніе гомилетики Эразма: только онъ говорить объ образованіи и знаніяхъ проповѣдника болѣе коротко, чѣмъ Эразмъ, и старается подтвердить законность своего положенія цитатами и изреченіями библейскими, чего пѣтъ у Эразма. Второе требованіе—требованіе чистоты жизни—не новое требованіе у Гиперія: излагая это требованіе, Гиперій говоритъ согласно съ другими гомилетами, прежде его излагавшими правила касательно проповѣдника и проповѣди, начиная съ Августина. Добрая жизнь проповѣдника, по словамъ Гиперія, есть какъ бы печать, которою утверждается предъ слушателями здравое ученіе. Но онъ считаетъ нужнымъ ограничить это требованіе, въ существѣ дѣла совершенно законное и справедливое; потому что не вездѣ и не во всякое время можно имѣть такихъ проповѣдниковъ, которые бы были бы известны святостію жизни, и которыхъ бы жизнь столько же назидала, сколько и слово. Всѣ мы рождаемся въ беззаконіяхъ, и человѣческая природа удобо-

преклонна ко злу. Потому пусть проповѣдниками являются, если не святые и вполне безупречные по жизни, то по крайней мѣрѣ люди доброго направлѣнія, держащіеся здраваго ученія и не зараженные никакими нечестивыми или еретическими мнѣніями. Апостолъ находитъ добрымъ и благодарить Бога, когда проповѣдуютъ Христа, по какому бы это побужденію ни было, и каковы бы ни были тѣ лица, которые проповѣдуютъ чистое ученіе (Фил. 1, 14—18). Третье требованіе—требованіе духа и силы въ ученіи. Это требованіе не имѣетъ полной опредѣленности. Духъ и сила въ ученіи—это не то, что даръ краснорѣчія, которымъ отличаются свѣтскіе ораторы. Это нѣкая особенная способность излагать здравое ученіе, трогать и увлекать души. Этую способность можно означать словомъ помазаніе, и самъ Гиперій, чувствуя что особенность этого требованія трудно означить однимъ точнымъ словомъ, для выраженія того, что нужно разумѣть подъ свойствомъ проповѣдника, здѣсь указываемъ, употребляетъ разныя выраженія заимствуя ихъ изъ священнаго Писанія. Этотъ даръ (говорить онъ) въ Писаніи называется то словомъ δύναμις—сила, власть, съ какою учили Господь Иисусъ Христосъ (Мате. VII, 29. Марк. 1, 22. Лук. IV, 32), то словомъ περιφράσια—смѣлость, дерзновеніе (Дѣян. IV, 13), то словомъ ἐξησία—могущество, то словомъ πνεόμα—духъ (Дѣян. IV, 8), то ἀπόδειξις πνεόματος καὶ δυνάμεως—явленіе духа и силы (1 Кор. 11, 4). Духъ или сила въ ученіи зависитъ не столько отъ естественныхъ способностей человѣка, сколько отъ благодати, даруемой отъ Бога. Потому нужно просить этой благодати у Бога. Даръ ученія, сообщаемый Богомъ, умножается частою молитвою, а питается и сохраняется горячею ревностію о спасеніи братій.

Цѣль, которую всегда долженъ имѣть въ виду проповѣдникъ,—спасеніе людей и примиреніе ихъ съ Богомъ. Къ этой цѣли всецѣло долженъ быть направленъ весь трудъ его, и слово его должно быть не чѣмъ инымъ, какъ словомъ спасенія или словомъ о спасеніи (гл. 3).

Главное и первое вниманіе Гиперій рекомендуєть проповѣднику обращать на материю проповѣди, и съ опредѣленія свойствъ материіи, пригодной для церковной каѳедры, онъ начинаетъ подробное изложеніе гомилетическихъ законовъ. Материю для проповѣди Гиперій совѣтуетъ избирать 1) полезную, 2) легкую и 3) необходимую. Конечно, весьма полезно все ученіе евангельское; по изъ него то въ особенности нужно предлагать народу, чѣмъ питается вѣра, чѣмъ побуждаются люди къ любви и добрымъ дѣламъ, и чѣмъ утверждается наша надежда. Нужно брать во вниманіе всего человѣка, какъ внутренняго, такъ и внѣшняго, и говорить не только о дѣлахъ и обязанностяхъ жизни настоящей, но и объ ожиданіи жизни будущей. Ибо чрезъ познаніе и правильное употребленіе сихъ вещей человѣкъ дѣлается совершеннымъ и приготовляетъ себѣ вѣчное блаженство. Гиперій при этомъ подробно перечисляетъ пункты, обнимаемые понятіемъ вѣры, любви и надежды,—конечно, не всѣ (кто всѣ ихъ въ порядкѣ перечислитъ?),—а только такие, которые особенно полно изъяснены пророками, Господомъ Иисусомъ Христомъ и апостолами, которые съ особенною пользою могутъ быть предлагаемы народу, о которыхъ всегда благовременно говорить и о которыхъ учителя варода никогда не могутъ любомудрствовать до пресыщенія.

Второе требованіе Гиперія по отношенію къ материіи, годной для церковной каѳедры, состоять въ томъ, чтобы она была легкая, понятная для всѣхъ. Слушателями проповѣдника являются большею частію люди простые, неученые, а если между ними попадаются люди образованные, то и изъ нихъ мало свѣдущихъ въ божественныхъ вещахъ. Потому напрасно предлагать въ проповѣди то, чего никто не понимаетъ, или поймутъ очень и очень немногіе. И отъ разсужденія о вещахъ трудныхъ скорѣе можно бояться опасности, чѣмъ ожидать пользы. Апостолъ Павелъ поэтому очень часто увѣщаиваетъ своихъ учениковъ избѣгать суесловій и прекословій лжеименного разума и всякаго ученія, которое не ведетъ къ bla-

гочестію (1 Тим. 1, 4. VI, 4, 20. 2 Тим. 11, 14. 16—17. 23 Тит. 1, 10, 11), и уклоняться отъ всего того въ учениі, что дѣлаетъ людей надменными и болѣе надлежащаго пытливыми, что рождаетъ споры и никого не назидаетъ. Нужно остерегаться поднимать въ проповѣди праздные вопросы и приводить утонченныя разсужденія.

Въ-третьихъ Гиперій совѣтуетъ проповѣдникамъ излагать матерію *необходимую*. Необходимою матеріею онъ называется ту, которая прилична мѣсту и времени, и которая требуется состояніемъ и духовными нуждами народа, для кото-раго проповѣдникъ является учителемъ. Множество богослов-скихъ предметовъ весьма полезныхъ по своему существу, но не всѣ ихъ благовременно изъяснять въ томъ или другомъ мѣстѣ, въ то или другое время. У иныхъ народовъ одни поро-ки, а у другихъ другіе; въ одномъ городѣ господствуютъ та-кія заблужденія, какія въ другомъ почти неизвѣстны. Въ од-номъ мѣстѣ поднимаются религіозные споры, а въ другомъ все спокойно. Часто случаются разныя обстоятельства, о ко-торыхъ или по поводу которыхъ проповѣднику нужно гово-рить рѣчи извѣстнаго рода, приспособленныя къ обстоятель-ствамъ, напримѣръ во время голода, моровой язвы, войны, града, неблагорастворенія воздуха, смятенія или другой какой либо опасности. Долгъ проповѣдника въ такихъ случаяхъ утѣ-шать народъ, приводить къ сознанію грѣха, возбуждать къ молитвенному испрошенію милосердія Божія. Однимъ словомъ, какъ различны состоянія и случаи въ обществахъ человѣ-скихъ, такъ различны должны быть и проповѣди, и уже са-мая необходимость предписываетъ проповѣднику пользоваться тѣмъ или другимъ родомъ рѣчи, раскрывать ту или другую матерію въ назиданіе народа.

Особенную осторожность долженъ имѣть проповѣдникъ и особенную заботливость прилагать къ тому, чтобы въ сво-ихъ проповѣдяхъ не сказать чего либо не точнаго, не тверда-го, не согласнаго съ здравымъ ученіемъ, извлеченнымъ изъ

священного Писания и изъ достойныхъ толкователей вѣры, и принятыхъ церковю за образецъ вѣры въ символахъ.

За общимъ определенiemъ свойствъ проповѣднической матеріи, Гиперій излагаетъ пѣкоторыя правила о формѣ и частяхъ проповѣди.

Касательно формы проповѣди онъ требуетъ 1) чтобы проповѣдь была кратка: это нужно для того, чтобы народъ бодро, безъ скуки и утомленія слушалъ рѣчъ проповѣдника, и легче удержалъ въ памяти слышанное; можно и въ немногихъ словахъ сказать много полезнаго. 2) Проповѣдь должна быть изложена ясно и вразумительно. Вполнѣ ясно и вразумительно можетъ говорить тотъ, кто прекрасно владѣеть народнымъ языкомъ. Для пріобрѣтенія такой способности рекомендуется имѣющимъ въ виду проповѣдническое служеніе слушать проповѣди церковныхъ ораторовъ, отличающихся талантомъ и умѣньемъ говорить народу вполнѣ понятно для него,—и читать книги, писанныя людьми, владѣвшими даромъ популярнаго изложенія. Этимъ талантомъ всѣхъ превосходитъ св. Иоаннъ Златоустъ, и потому Гиперій желаетъ, чтобы молодые проповѣдники никогда не выпускали изъ рукъ его книгъ, и день и ночь, читали ихъ, чтобы достигнуть, если то возможно, того достоинства рѣчи ясной, популярной и вразумительной, какимъ въ совершенствѣ владѣлъ св. Иоаннъ Златоустъ, не напрасно названный этимъ именемъ. 3) Проповѣдь должна состоять изъ законныхъ частей, т. е. въ ней долженъ быть соблюденъ порядокъ расположения и изложенія мыслей. И въ письмѣ, которое адресуется одному лицу, и въ которомъ говорится о домашнихъ дѣлахъ, по возможности, соблюдаются порядокъ изложенія. Тѣмъ болѣе это необходимо въ проповѣди, въ которой предлагается ученіе о предметахъ самыхъ важныхъ и высокихъ, и которая говорится предъ большимъ собраниемъ народа.

Частей проповѣди у Гиперія указывается семь: чтеніе Писанія, призываніе, приступъ, предложеніе или раздѣленіе, доказательство или изслѣдованіе, опроверженіе, заключеніе.

Чтеніе священнаго Писанія предшествовало проповѣди и непосредственно соединялось съ нею въ древней церкви. Писаніе или извѣстный отдѣлъ его читалъ чтецъ, особо поставляемый въ церкви для совершенія чтенія при богослужѣніи, и тотчасъ послѣ него другой кто либо, ученый и облеченный особыннымъ полномочіемъ, восходилъ на каѳедру и изъяснялъ то, что прежде было прочитано. Этотъ обычай заимствованъ былъ изъ синагоги іудейской. О порядкахъ синагоги іудейской, нашедшихъ отраженіе въ практикѣ христіанской церкви, мы читаемъ въ Дѣяніяхъ апостольскихъ (ХІІІ, 14—15), гдѣ говорится, что когда Павелъ и бывшіе съ нимъ въ Антіохіи Писидійской въ субботу вошли въ синагогу, то по чтеніи закона и пророковъ начальники синагоги послали сказать имъ: *мужіе братіе, аще есть слово въ васъ упъщениія къ людемъ, глаголите*, и въ Евангеліи Луки, который, говоря о посѣщеніи Спасителемъ въ день субботы синагоги назаретской, замѣчаетъ, что Ему дали книгу пророка Исаіи, и Опъ, прочиталъ найденное Имъ мѣсто, тотчасъ же, согнувъ книгу и отдавъ служителю, сѣлъ и началъ разъяснять чтеніе, къ великому изумлению всѣхъ присутствующихъ въ синагогѣ (Лук. IV, 16—22). Но чтеніе Писанія или отдѣла изъ него, хотя было въ обычай въ древней церкви, не было ненарушимымъ закономъ. Были проповѣди, говоримыя по случаю и не состоящія въ изъясненіи Писанія. Такимъ проповѣдямъ не предшествовало чтеніе Писанія, а проповѣдникъ бралъ изъ Писанія только нѣсколько словъ или выводилъ изъ него тему, а иногда начиналъ слово, не приводя никакого мѣста изъ Писанія. Примѣровъ подобнаго рода проповѣдей много у древнихъ отцовъ церкви,—св. Григорія Назіанзена, св. Іоанна Златоуста, св. Василія Великаго и другихъ.

Заслуживаетъ вниманія замѣчаніе Гиперія о томъ, въ какомъ перевоѣ или на какомъ языкѣ приводить въ проповѣди слова священаго Писанія. Онъ требуетъ, чтобы проповѣдникъ, когда ему нужно употребить слова Писанія, пользовался при этомъ тѣмъ текстомъ или переводомъ, какой наиболѣе извѣстенъ народу и освященъ церковнымъ употребленіемъ. Приведеніе словъ Писанія въ перевоѣ, отступающемъ отъ освященаго употребленіемъ текста, будетъ имѣть значеніе комментарія, а не подлинныхъ выраженій богоухновеннаго писателя. Благочестивый слухъ многихъ можетъ оскорбиться, когда священные слова, взятыя изъ Библіи, произносятся предъ ними съ церковной каѳедры не въ той формѣ и виѣшней оболочкѣ, въ какой они привыкли слышать и читать ихъ. Спиридовъ, епископъ кипрскій, въ присутствіи многихъ епископовъ и въ виду всего народа, съ сильнымъ укоромъ обратился къ епископу Трифиллу за то, что тотъ осмѣлился въ текстѣ евангелія: возьми одръ свой—τὴν κλίνην вмѣсто словъ κλίνης употребить другое слово, которое казалось ему благозвучнѣе. Ужели ты (сказалъ Спиридонъ) лучше того, который сказалъ: τὴν κλίνην, когда стыдишься пользоваться Его словами? ¹⁾). И Августинъ сообщаетъ въ письмѣ къ Иерониму объ одномъ епископѣ въ Африкѣ, что, когда онъ прочиталъ мѣсто изъ книги пророка Іоны не такъ, какъ оно читалось въ текстѣ, тогда употреблявшемъ въ церкви, то подвергался опасности отъ негодоваго возбужденаго народа, оскорбленааго измѣненіемъ текста, и едва не прогнанъ былъ съ каѳедры, и былъ бы прогнанъ, если бы не обѣщался впредь быть осторожнѣе и не позволять себѣ отступленій отъ общепринятаго текста священныхъ книгъ.

Противно этому правилу, имѣющему свои твердыя основанія, у насъ поступаютъ тѣ, которые позволяютъ себѣ въ церкви въ проповѣди приводить тексты изъ священаго Пи-

¹⁾ *Tripartitae historiae lib. I, cap. 10.*

санія въ русскомъ нарѣчіи, снимая съ нихъ оболочку церковно-богослужебнаго языка. Нашъ народъ привыкъ слышать слово Божіе на церковно-славянскомъ языке, на какомъ оно не отступно читается при богослуженіи, и отступленіе отъ принятаго церковно-богослужебнаго славянскаго языка, когда оно встрѣчается въ проповѣдяхъ, произносимыхъ съ церковной каѳедры, непріятно рѣжетъ и оскорбляетъ благочестивый слухъ многихъ. И это не есть слѣдствіе слѣпой безотчетной привязанности къ утвердившемуся обычаю, а выраженіе чистаго вкуса и благоговѣйнаго настроенія души. То благоговѣйное уваженіе къ священному слову Библіи, какимъ долженъ быть преисполненъ каждый, видящій въ немъ не простое выраженіе мысли человѣческой, требуетъ, чтобы и виѣнною формою это священное слово отличено было отъ нашего обыкновенаго будничнаго языка. И когда оно произносится на языке церковно-богослужебномъ, этимъ не только соблюдаются церковное приличіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ тогда чувствуется всѣми, что это именно слово Божіе, отличное отъ слова человѣческаго. А когда вы произносите библейскіе тексты на языке обыкновенномъ, употребляемомъ въ домашнемъ обиходѣ, какъ-то значительно умаляется священная важность слова Божія, и библейскій текстъ, принимая обыденную форму, изъ слова возвышенно-церковнаго нисходитъ въ разрядъ слова будничнаго, служащаго простымъ выраженіемъ нашей мысли, и уже въ немъ не тотъ вѣсъ его и не та сила. Церковно-богослужебный языкъ для слова Божія въ проповѣди тоже, что священные одежды и облаченія совершающихъ богослуженіе. Странно и неприлично было бы, если бы совершители богослужебныхъ дѣйствій являлись въ обыкновенномъ облаченіи, въ какомъ они являются предъ людьми въ домашнемъ быту и на улицахъ. Тоже самое должно чувствоваться, когда мы не хотимъ являть слово Божіе въ церковной проповѣди въ присвоенномъ ему облаченіи священно-богослужебнаго языка. Когда мы въ рукоисяхъ приводимъ тексты изъ Писанія, въ

доказательство или разъяснение своихъ мыслей, мы подчеркиваемъ ихъ, и тѣмъ отличаемъ ихъ отъ нашихъ собственныхъ словъ и разсужденій, и мнѣній авторитетныхъ людей. Когда печатаемъ свои сочиненія и проповѣди, для отличенія библейскихъ мѣстъ отъ нашего собственного текста употребляемъ особый курсивный трифть. Пусть же и при произношеніи проповѣди библейскія мѣста, въ ней приводимыя, будутъ отличены отъ нашего собственного разглагольствованія тѣмъ особымъ величавымъ церковнымъ языкомъ, на какомъ церковь предлагаетъ слово Божіе для народа при богослужѣніи. И несомнѣнно народъ съ большимъ вниманіемъ и покорностію приметъ тогда свидѣтельство изъ слова Божія, когда и вышею формою оно будетъ отличаться отъ обыкновенного теченія нашей простой или литературной рѣчи. Пусть русской текстъ, при передачѣ слова Божія, будетъ имѣть значеніе комментарія и употребляется тогда, когда извѣстное библейское мѣсто темно и невразумительно въ церковно-славянскомъ переводѣ.

Призываніе въ нынѣшней проповѣднической практикѣ не является необходимою частію или принадлежностію проповѣди, и у насъ употребляется оно весьма рѣдко. Но въ проповѣдяхъ схоластического периода оно служило необходимою частію, въ которой проповѣдникъ испрашивалъ себѣ у Бога, иногда у Божіей Матери и святыхъ, помощи свыше для достойнаго совершенія служенія церковнаго слова, а вмѣстѣ съ тѣмъ часто и слушателямъ испрашивалъ благодатнаго вспомоществованія для лучшаго усвоенія святаго ученія, предлагаемаго въ проповѣди. Гиперій удерживаетъ эту часть, и законность ея доказываетъ примѣромъ апостоловъ и нѣкоторыхъ изъ древнихъ отцовъ. Такъ, по свидѣтельству Дѣяній апостольскихъ, апостолы молились Господу, чтобы Онъ далъ имъ силу со всякимъ дерзновеніемъ глаголати слово Его (Дѣян. IV, 29). Блаж. Августинъ въ Христіанской науцѣ предписы-

ваетъ проповѣднику: „пусть онъ, молясь за себя и за слушателей, сдѣлается прежде молитвенникомъ, чѣмъ проповѣдникомъ. И въ ту самую минуту, когда выходитъ на каѳедру, прежде нежели отверзетъ уста свои, пусть онъ вознесетъ жаждущую душу свою къ Богу, да по благодати Его отрыгнетъ то, чѣмъ самъ напоенъ, и да излѣтъ отъ полноты своей“ ¹⁾). Призываніе, если оно введено и удерживается обычаемъ церковнымъ, по предписанію Гиперія, должно быть кратко и благоговѣйно прилично, и состоять въ испрошеніи помощи Святаго Духа проповѣднику и слушателямъ.

Приступы въ проповѣдяхъ бываютъ чрезвычайно разнообразны и проповѣднику здѣсь предоставляется полная свобода располагать свою рѣчь такъ или иначе. Въ другихъ родахъ краснорѣчія приступъ своею цѣллю поставляетъ то, чтобы слушателей сдѣлать болѣе внимательными и благосклонными. А здѣсь, въ проповѣдяхъ, матеріи, о которыхъ говорится, сами по себѣ располагаютъ слушателей къ вниманію; да и приходящіе въ храмъ приходятъ съ готовымъ расположениемъ выслушать святое ученіе, здѣсь предлагаемое. Потому въ проповѣди приступъ можно и опускать, а прямо начинать съ предложенія или раздѣленія, какъ это и дѣлаетъ св. Златоустъ въ проповѣди о трехъ отрокахъ. Касательно содержанія и состава приступовъ Гиперій не представляетъ подробныхъ правилъ, но предпочитаетъ на примѣрахъ показать, чѣмъ можно наполнять вступительную часть проповѣди. Эти примѣры берутся имъ главнымъ образомъ изъ проповѣдей Златоуста, и частію изъ проповѣдей Григорія Назіанзена и Василія Великаго.

Послѣ приступа Гиперій дѣлаетъ замѣчанія о предложеніи и раздѣленіи. Предложеніе и раздѣленіе составляютъ одну нераздѣльную часть. Если вся проповѣдь посвящена только одному предмету, то все содержаніе проповѣди обнимаетъся и указывается однимъ предложеніемъ или темою. А если

¹⁾ Христ. наука, кн. IV, гл. 32.

рѣчъ будетъ о нѣсколькихъ пунктахъ, то присоединяется раздѣленіе, указывающее всѣ тѣ члены, о которыхъ будетъ рѣчъ впереди. Всякое раздѣленіе должно быть кратко, логично и ясно, то есть, въ немъ не должно быть много членовъ (рѣдко болѣе трехъ); далѣе члены въ порядкѣ должны указываться такие, какихъ требуетъ природа обсуждаемыхъ предметовъ, и наконецъ они всѣ должны быть выражены словами совершенными прозрачными и вразумительными. Раздѣленіе, внося порядокъ въ расположеніе частей, въ тоже самое время помогаетъ и памяти какъ самаго проповѣдника, при раскрытии извѣстнаго ученія, такъ и слушателей, при усвоеніи ими предлагаемаго имъ проповѣдникомъ.

За вводными частями, прежде указанными, слѣдуетъ главная часть, въ которой раскрывается и доказывается избранная и памѣченная матерія. Она обыкновенно называется изслѣдованіемъ, а у Гиперія означается именемъ „*Confirmatio*“ — утвержденіе или доказательство.

Касательно этой части, по замѣчанію Гиперія, нельзя дать одного и простаго правила. Какъ различны роды проповѣдей, такъ различны доказательства, приводимыя въ проповѣдяхъ. Иное годится для утѣшеннія, другое для утвержденія догмата, третье для увѣщанія слушателей и побужденія ихъ къ какому либо полезному дѣлу. И въ одной и той-же проповѣди, по различію мѣстъ или частей, необходимо разнообразіе въ приведеніи доказательствъ. Когда возьмешь какое-либо мѣсто для изъясненія или изберешь тему, смотри, раскрывай эту тему такъ, чтобы твое раскрытие наиболѣе отвѣчало настоящему положенію вещей. Въ постановкѣ темы и въ развитіи ея нужно приспособляться къ обстоятельствамъ времени, къ правамъ, настроенію и состоянію слушателей. Иначе нужно говорить предъ придворными и властями, иначе предъ знатными и богатыми, иначе предъ военными, иначе предъ представителями высшей школы, иначе предъ ремесленниками, иначе предъ земледѣльцами. Немалое искус-

ство требуется при изложении христіанского учения для того, чтобы говорить приспособительно къ тому или другому роду слушателей. Далѣе, рекомендуется, при изъясненіи какого либо мѣста Писанія или раскрытия предмета, по примеру Златоуста и другихъ отцовъ, сначала показать сущность всего дѣла, а потомъ входить въ подробности. Что касается порядка доказательствъ, то некоторые риторы предписывали на первомъ и послѣднемъ мѣстѣ ставить болѣе сильныя доказательства, а въ срединѣ менѣе сильныя; но святые отцы въ этомъ отношеніи пользовались большою свободою, и смотря по качеству дѣла различно располагали свои доказательства, поэтому Гиперій не считаетъ нужнымъ цостановлять по этому вопросу опредѣленное правило, а совѣтуетъ только не приводить доказательствъ безъ разсужденія.—Для уясненія предмета могутъ быть приводимы сравненія и примѣры. У Златоуста немного найдешь проповѣдей, въ которыхъ бы не было многихъ сравненій, и они встречаются у него въ каждой части проповѣди. Въ этомъ отношеніи едва ли кто съ нимъ можетъ сравняться. И рѣчи пророковъ и Господа Иисуса Христа изобилуютъ частыми сравненіями и украшаются притчами. Примѣры для проповѣди наиболѣе годны тѣ, которые заимствуются изъ священныхъ книгъ: къ нимъ нужно обращаться потому, что простой народъ легко попимаетъ и съ удовольствіемъ слушаетъ ихъ.—Послѣ доказательствъ и примѣровъ, заимствованныхъ изъ Писанія, можно иногда, для убѣжденія слушателей, приводить свидѣтельства и изъ внѣшнихъ, т. е., изъ сочиненій философовъ и другихъ свѣтскихъ писателей,—можно пользоваться пособіемъ внѣшней, чуждой религіи, науки. Чтобы не показался кому либо подозрительнымъ и неумѣстнымъ такой совѣтъ, Гиперій старается подкрѣпить его примѣрами священныхъ лицъ. Самъ Господь Иисусъ Христосъ, говоря о прорицаніи Божіемъ, насы охраняющемъ, указываетъ на сѣно сельное, на лілію, на воробьевъ, (Мате. VI, 36—30). Апостолъ Павелъ, утверждая догматъ о воскресеніи, указываетъ на зерно, брошенное въ землю, и по-

томъ получающее новую форму (I Кор. XV, 36—38). Тотъ же апостолъ въ рѣчи, сказанной въ афинскомъ ареопагѣ, привель полустишіе изъ поэта Араты (Дѣян. XVII, 28), въ первомъ посланіи къ коринѳянамъ привелъ стихъ изъ Менандра (I Кор. XV, 33), а въ посланіи къ Титу другой стихъ изъ Епименида (Тит. 1, 12). Равнымъ образомъ и отцы пользовались свидѣтельствами виѣшнихъ, свѣдѣніями, заимствованными у свѣтской мудрости, какъ напримѣръ Златоустъ, въ одномъ словѣ объ избѣжаніи клятвъ, говоритъ: послѣ того, какъ не могъ я убѣдить васъ отъ писанія, я хочу—увѣщавать васъ отъ виѣшнихъ. Но допуская въ проповѣди приведеніе свидѣтельствъ отъ виѣшнихъ, чуждыхъ религіи писателей, Гиперій дѣлаетъ ограниченіе этого правила. Онъ говоритъ, что приводить такія свидѣтельства нужно съ большою осто рожностію и рѣдко,—именно тогда, когда нужно убѣждать людей упорныхъ, и когда для побѣженія ихъ упорства и невѣрія можно съ пользою указывать на людей, незнающихъ божественныхъ вещей, которые своими свидѣтельствами могутъ пристыдить упорное невѣжество или невѣріе. — Въ срединѣ проповѣди можно дѣлать краткія отступленія, для обличенія пороковъ или для возбужденія слушателей къ добродѣтели. Такія отступленія хороши тогда, когда вызываются теченіемъ рѣчи и являются какъ бы не преднамѣренными. Въ заключеніе всего, когда исчерпаны всѣ доказательства, можно дѣйствовать на страсти, и тогда у слушателей получается болѣе сильное впечатлѣніе отъ всего сказаннаго.

Особою частію въ гомилетикѣ Гиперія ставится опро верженіе (confutatio). Но оно не есть непремѣнная часть каждой проповѣди. А къ нему нужно обращаться тогда, когда само дѣло требуетъ, чтобы мы разобрали и опровергли тѣ возраженія, какія противники выставляютъ противъ на шего положенія, и въ этомъ случаѣ лучше слѣдовать обы чаю ораторовъ, а не діалектиковъ, и опровергать противни къ исторіи гомилетики.

ковъ кратко, основаціями ясными, вполнѣ отвѣчающими пониманію слушателей. И не нужно опроверженія всѣ комкать въ одно мѣсто, но разсѣять ихъ по различнымъ частямъ проповѣди. Иногда, впрочемъ, по требованію обстоятельствъ, нужно бываетъ всю проповѣдь направлять или къ опроверженію ложнаго ученія, или къ искорененію суевѣрія, или къ уничтоженію какого либо дурнаго обычая: въ такомъ случаѣ и прилично и необходимо собирать все, что можетъ вести къ истребленію того зла, противъ котораго вынужденъ ратовать проповѣдникъ:—при опроверженіи проповѣдникъ можетъ пользоваться всѣмъ, что предписано ораторами касательно полемики. Но въ проповѣдническомъ опроверженіи не должно быть ничего софистического, не должно быть хитрой діалектической утонченности и адвокатскихъ изворотовъ, и проповѣднику должно быть чуждо стремленіе осмѣять противника. Не должно давать ни малѣйшаго повода къ подозрѣнію, что проповѣдникъ хочетъ шутить или обойти противника. Церковное преніе можетъ облачаться и украшаться только истизою и простотою. Нѣкоторые при опроверженіяхъ слишкомъ горячатся и, увлеченные гнѣвомъ, позволяютъ себѣ ругательства и даже проклятія. Такихъ нужно увѣщавать, чтобы они излишества своей горячей рѣчи старались умѣрять уздою любви. Обличеніе и рѣзкое не такъ оскорбляетъ, если замѣтно, что оно происходитъ отъ любви.

Въ заключеніи,—послѣдней части проповѣди,—дѣлается краткое повтореніе сказаннаго прежде, въ особенности какихъ либо наиболѣе сильныхъ доказательствъ; а иногда оно примыкаетъ къ одному послѣднему отдѣлу проповѣди, и изъ него выводить соотвѣтственное примѣненіе къ слушателямъ. Если проповѣдь посвящена какому либо важному дѣлу, требуемому состояніемъ церкви, тогда въ заключеніи умѣстны патетическая мѣста, которыми, дѣйствуя на страсти, можно побуждать людей къ спасанію какой-либо добродѣтели или къ уклоненію отъ какой либо опасности или зла. Но встрѣчаются,—и очень часто,—въ заключеніяхъ увѣщавія

или порицанія, не имѣющія непосредственной связи съ изложеннымъ въ проповѣди. Такія заключенія мы видимъ во многихъ проповѣдяхъ Златоуста. Такъ въ 19-й бесѣдѣ на книгу Бытія онъ, послѣ изѣясненія Писанія, въ заключеніи даетъ увѣщаніе, въ которомъ осуждаетъ скупость и умоляетъ всѣхъ помогать бѣднымъ и удѣлять имъ щедрую милостыню. Въ другой бесѣдѣ, гдѣ онъ раскрывалъ безконечное милосердіе Божіе къ роду человѣческому, послѣ разѣясненія этой истины, онъ увѣщаваетъ слушателей съ пользою проводить остатальное время четыредесятницы и стараться воздерживаться не только отъ пищи, но еще гораздо болѣе отъ грѣховъ и злодѣяній. Весьма часто онъ заключаетъ свои бесѣды просьбою и заклипаніемъ, обращенными къ слушателямъ, чтобы они хранили предложенное имъ спасительное ученіе,—пришедши домой повторяли его, передавали и разѣясняли его другимъ и паконецъ обращали его къ исправленію своей жизни.

Въ древнихъ риторикахъ видное мѣсто занималъ отдельъ о страстиахъ, и древніе риторы предписывали ораторамъ не только дѣйствовать на умъ, но и возбуждать страсти, т. е. стараться тронуть сердце и чувство слушателей; безъ этого рѣчь оратора будетъ холодною и мало дѣйственнаю. Гиперій считаетъ это необходимымъ и для проповѣдника, и у него въ гомилетикѣ есть особая глава (XVI первой книги) о возбужденіи страстей (*de movendis affectibus*). По его указанію, проповѣдникъ не послѣднее стараніе долженъ прилагать къ тому, чтобы дѣйствовать на страсти, и всѣ ученые признаютъ, что на въ чёмъ онъ такъ не нуждается, какъ имѣющій этой одной способности. Кто въ храмѣ учитъ такъ, какъ профессоры въ школахъ, тотъ не можетъ производить великихъ духовныхъ плодовъ, и весьма немногіе или даже никто такими проповѣдями не можетъ быть доводимъ до раскаянія и исправленія жизни. Поэтому, кто принимаетъ на себя долгъ ученія въ церкви, тотъ долженъ дни и ночи трудиться надъ тѣмъ, чтобы

пріобрѣсть себѣ даръ говорить не для разсудка только, но и для сердца.

Въ разсужденіи о возбужденіи страстей Гиперій даетъ отвѣты на три, поставленные имъ, вопроса: 1) какіе аффекты прилично возбуждать проповѣднику?—2) гдѣ, въ какой части проповѣди?—и 3) наконецъ чѣмъ можно производить требуемые аффекты?

Въ риторическихъ руководствахъ указываются четыре главные страсти, какія можетъ возбуждать ораторъ: радость, надежда, страхъ, скорбь. Каждая изъ этихъ главныхъ страстей имѣть свои частнѣйшіе виды. Когда какой аффектъ нужно произвести или на какую страсть нужно подѣйствовать,—это долженъ решать собственный тактъ проповѣдника, по соображенію съ содержаніемъ проповѣди и состояніемъ слушателей. Положимъ, ты замѣчаешь, что люди, являющіеся твоими слушателями, преданы роскоши и пьянству, и ты объясняешь мѣсто Писанія, гдѣ говорится о трезвости и воздержаніи, или противъ роскоши, на этомъ ты можешьъ дольше остановиться, и въ увѣщаніи слушателямъ или обличеніи ихъ будешьъ стараться подѣйствовать на ихъ сердце, чтобы побудить ихъ хранить трезвость или отвращаться излишней роскоши. Или гдѣ многихъ изъ народа гнететъ бѣдность, и они, при дорожевизнѣ хлѣба, не въ состояніи достать себѣ пропитаніе, и къ тому же, можетъ быть, страдаютъ отъ холода,—тамъ всѣми нервами нужно стараться дѣйствовать на чувство любви и состраданія, и людей, владѣющихъ достаткомъ, побуждать къ благотворительности и милосердію къ бѣднымъ...

Къ патетикѣ, къ возбужденію страстей можно обращаться не въ одной какой либо части проповѣди, не въ изслѣдованіи только, но и въ приступѣ и въ заключеніи, и не тогда только, когда приходитъ къ концу обсужденіе предмета, но всюду, гдѣ по ходу рѣчи покажется удобнымъ и полезнымъ тронуть ихъ души. Проповѣднику въ этомъ отношеніи предоставлена

большая свобода, чѣмъ оратору, какъ и во многомъ другомъ. Ибо проповѣдникъ новеллъваетъ, приказываетъ, строго журить и обличаетъ, угрожаетъ, какъ судія, изрекаетъ приговоры; а ораторъ ничего такого себѣ не можетъ позволить, но иногда долженъ льстить судьямъ и унижаться предъ трибунами.

Чтобы произвестъ въ слушателяхъ извѣстный аффектъ, проповѣдникъ прежде всего самъ долженъ быть въ этомъ аффектѣ,—чтобы возбудить въ ихъ сердцахъ то или другое чувство, проповѣднику самому нужно одушевиться этимъ чувствомъ. Когда извѣстное чувство волнуетъ душу проповѣдника, оно даетъ силу его слову и перельется въ сердца другихъ. Кто, положимъ, скорбитъ о страданіяхъ людей, пуждающихся въ чужой помоци и заявляетъ это словами, голосомъ, лицомъ, жестомъ, тотъ весьма скоро возбудитъ другихъ къ милосердію. Кто самъ воспламененъ желаніемъ совершить тотъ или другой подвигъ, тотъ своею рѣчью и какъ-бы своимъ примѣромъ и другихъ воспламенитъ къ тому же. Кто искренно непавидитъ тотъ или другой порокъ и это выражаетъ въ горячемъ словѣ, тотъ безъ сомнѣнія и другихъ увлечеть къ ненависти этого порока и борьбѣ съ нимъ. Какъ же въ себѣ самомъ возбудить требуемый аффектъ? Прежде всего тщательнымъ обсужденіемъ тѣхъ вещей, о которыхъ имѣть быть рѣчь проповѣдника, напримѣръ, страданій бѣдствующей нищеты, и внимательнымъ взвѣшиваніемъ всего, заключающагося въ этихъ вещахъ, во-вторыхъ, работою воображенія, когда послѣ внимательного разсужденія о вещахъ, составляющихъ содержаніе проповѣди, живо рисуетъ онъ себѣ картины, имѣющія непосредственную связь съ этими вещами, напечатлѣваетъ ихъ въ своей душѣ и такъ проникается представлениемъ ихъ, какъ будто это—его собственное дѣло. Въ-третьихъ, много помогаетъ въ этомъ случаѣ чтеніе подходящихъ мѣстъ, особенно въ священныхъ книгахъ, въ которыхъ сильно и трогательно представлено извѣстное положеніе. Въ-четвертыхъ, если самъ желаешь воодушевиться извѣстнымъ

чувствомъ и другихъ тронуть, стараясь предъ начalomъ проповѣди горячею молитвою испрашиватъ себѣ помощи у Отца небеснаго; ибо способность говорить сердцу людей зависитъ не столько отъ познанія, сколько отъ дара Божія. Сила возбуждать страсти и дѣйствовать на сердца полагается не въ изысканныхъ словахъ и выработанной художественной рѣчи, она гораздо болѣе истекаетъ отъ особенной способности, свыше даруемой инымъ людямъ. Часто мы видимъ, что иные говорятъ совершенно просто и безъ всякаго искусства, и между тѣмъ они сильно трогаютъ сердца и производятъ глубокое впечатлѣніе на слушателей. Нельзя не прибавить еще, что произведенію впечатлѣнія на слушателей и возбужденію добрыхъ страстей не мало способствуетъ живое произношеніе и пріятное дѣйствованіе проповѣдника.

Свои разсужденія о патетикѣ Гинерій доополяетъ указаниемъ иѣкоторыхъ искусственныхъ мѣстъ (*loci artificiales*) или мыслей, заимствованныхъ изъ богословія и священныхъ книгъ, какими проповѣдникамъ можно пользоваться для возбужденія страстей въ своихъ слушателяхъ. Чувства, какія проповѣднику обыкновенно частвуютъ надобность пробуждать въ народѣ, ждущемъ отъ него позиданія,—это, во-первыхъ, забота и беспокойство о своемъ спасеніи, скорбь или негодованіе по поводу содѣянныхъ преступленій, ненависть ко грѣху, любовь къ добродѣтели, страхъ суда Божія, надежда на божественное милосердіе, любовь и состраданіе къ ближнему, и другія, симъ подобныя. На каждую изъ указанныхъ темъ авторъ напѣ приводить тѣ мысли и представленія, какими можно дѣйствовать на сердца слушателей въ цѣляхъ, предположенныхъ проповѣдникомъ, и послѣ приведенныхъ имъ разъясненій прибавляется: о чёмъ бы ни говорилъ проповѣдникъ, изъ источниковъ богословія озъ легко можетъ почерпать нужные и пригодныя ему доказательства. Ибо богословіе богато всякаго рода материалами, необходимыми для проповѣдническаго краснорѣчія, и эти материалы оно обильно и щедро даетъ всѣмъ, ищущимъ ихъ у него.

Послѣ изложенія гомилетическихъ правилъ, касающихся проповѣди вообще, Гиперій во второй части своей книги подробнѣ разбираетъ разные роды проповѣдей, и о каждомъ изъ вихъ даетъ не мало полезныхъ замѣчаній, достойныхъ вниманія людей, призванныхъ къ служенію церковнаго слова.

Гиперій, какъ мы говорили выше, отступая отъ принятаго древними риторами дѣлепія краснорѣчія на три рода, дѣлить церковное краснорѣчіе на пять видовъ: учителій, обличительныхъ, наставительныхъ или увѣщательныхъ, исправительныхъ и утѣшительныхъ. При общихъ условіяхъ, выполненіе которыхъ необходимо во всѣхъ родахъ проповѣди, каждый родъ имѣеть свои особенности, требующія особой постановки дѣла.

Первый родъ проповѣдей, указываемый Гиперіемъ,—учителій. Въ проповѣдяхъ этого рода разъясняютъ теоретическая темы и разсуждаютъ о вѣрѣ, любви, надеждѣ, законѣ, грѣхѣ, смерти и тому подобныхъ матеріяхъ. Желателенъ нѣкоторый порядокъ въ изложеніи вопросовъ, ставимыхъ въ проповѣдяхъ этого рода. Діалектики предписываютъ, при обсужденіи подобныхъ темъ, прежде всего показать, что такое обсуждаемая вещь, во-вторыхъ,—какія части ея или сколько видовъ, въ-третьихъ, какія причины, въ-четвертыхъ, какія дѣйствія, въ-пятыхъ, какія сродныя вещи или обстоятельства, въ-шестыхъ, какія противныя. И нѣтъ нужды пренебрегать этимъ порядкомъ, напротивъ весьма полезно, какъ для учащаго, такъ и для слушателей, держаться извѣстнаго метода. Могутъ сказать, что такая форма разсужденія свойственна болѣе Аристотелю и его послѣдователямъ, чѣмъ богословамъ. Но и пророковъ и святыхъ отцовъ встрѣчаются проповѣди, расположенные согласно этому методу. Этотъ методъ самый естественный, какому можно слѣдовать, когда нужно раскрыть и изъ тьмы вывестъ на свѣтъ природу и свойство какой либо вещи. Только то различіе въ этомъ отношеніи между діалектикомъ и богословомъ, что діалектикъ имѣеть дѣло съ учениками съ извѣстнымъ научнымъ направлѣніемъ.

леніемъ и запасомъ, и потому можетъ уточнено вести обсужденіе подлежащихъ вопросовъ. А богословъ, въ особенности проповѣдникъ имѣть предъ собою толпу, значительное большинство которой составляютъ люди необразованные, долженъ избирать для разъясненія только то, что соотвѣтствуетъ пониманію его слушателей, мѣсту и времени произнесенія проповѣди.

Для руководства проповѣдникамъ и въ предостереженіе отъ ошибокъ въ важномъ и трудномъ дѣлѣ дидактической проповѣди, Гиперій даетъ слѣдующія правила:

1) Нужно избѣгать изъясненія такихъ догматовъ, которые мало ведутъ къ благочестію, и обсужденіе которыхъ больше удовлетворяетъ любопытству, чѣмъ доброму назиданію. Это имѣть въ виду апостолъ Павель, когда въ различныхъ мѣстахъ своихъ посланій къ Тимоѳею и Титу запрещаетъ имъ давать въ церкви мѣсто ученію не по благочестію, баснямъ и родословіямъ безконечнымъ, которыя производятъ большие споры, нежели назиданіе въ вѣрѣ (1 Тим. 1, 3—4. IV, 6), состязаніямъ и словопрѣніямъ, отъ которыхъ происходятъ зависть, распри, злорѣчія, лукавыя подозрѣнія, пустые споры (1 Тим. VI, 4—5), непотребному нустословію (2 Тим. 11, 16. III, 5—9. Тит. 1, 10—11. 13—14) и глупымъ вопросамъ (Тит. III, 9).

2) При изложеніи догмата, изъясняемаго въ назиданіе слушателей, нужно держаться ученія книгъ пророковъ и апостоловъ, которая однѣ служатъ основаніемъ истины и нормою, какой всѣ должны слѣдовать, но затѣмъ можно пользоваться и другими богословами, которые изъясняли писанія и догматы, въ нихъ содержащіеся, и съ разсужденіемъ вносить въ проповѣди ихъ мнѣнія и замѣчанія.

3) Изъ методовъ, какіе допускаетъ свойство изъясняемаго догмата, старайся выбирать такой, какой наиболѣе приличенъ времени, мѣсту и пониманію слушателей. Это, кажется, имѣть въ виду апостолъ, когда писалъ Тимоѳею: *потишился*

себе искусна поставити предъ Богомъ, дѣлателя непостыдна, право правяща слово истины (2 Тим. 11, 15).

4) Всячески нужно остерегаться приводить доказательства искусственные или слишкомъ отдаленные. Ибо когда слушатели замѣтятъ хоть одно такого рода доказательство, они меньше вѣса будутъ придавать и прочимъ доказательствамъ, и съ подозрѣніемъ станутъ относиться къ учителю.

5) Все, приводимое въ разъясненіе и доказательство догмата, должно быть твердо, ясно и несомнѣнно.

6) Не должно примѣшивать къ ученію ничего такого, что по трудности или темнотѣ можетъ быть перетолковываемо нечестивыми и приводимо ими къ утвержденію ложного ученія или извиненію преступленія. Отъ этого предостерегаетъ апостолъ Петръ, когда говоритъ, что въ посланіяхъ Павловыхъ встрѣчается нѣчто неудобовразумительное, что невѣжды и не утвержденные въ вѣрѣ извращаютъ къ собственной своей погибели (2 Петр. III, 16).

7) После изложенія догмата никогда не нужно забывать показать практическое примѣненіе его (usus), какъ ко всей церкви вообще, такъ въ частности къ совѣсти каждого. Когда не раскрыто примѣненіе извѣстнаго ученія, тогда праздно и почти безполезно познаніе этого ученія.

Другой родъ проповѣдей, по раздѣленію Гицерія,—обличительный (redargutivus). Къ этому роду проповѣдей Гицерій относить тѣ проповѣди, въ которыхъ разбираются и опровергаются ложныя ученія. По вызову обстоятельствъ, проповѣдники иногда цѣлую проповѣдь посвящаютъ опроверженію какого либо заблужденія, другой разъ, въ одной части проповѣди опровергается ложное ученіе, а въ другой утверждается и разъясняется противоположный заблужденію истинный догматъ. Въ борьбѣ съ ложными ученіями можно пользоваться всякимъ родомъ оружія, и выступающей противъ него хорошо долженъ быть наставленъ въ томъ искусствѣ, какимъ владѣютъ защитники ложного ученія.

1) При опровержении ложного учения прежде всего нужно замечать, где погрешность у его защитников въ формѣ или матери доказательствъ, и потомъ явно показывать эту погрешность, однако такъ, чтобы по возможности скрыто было твое діалектическое искусство. Если ты будешь выставлять свое діалектическое искусство, и въ храмѣ будешь пользоваться терминами, взятыми изъ школы, то можно опасаться, какъ бы твои доказательства не сдѣлались подозрительными, подобно изворотливымъ возраженіямъ противниковъ.

2) Можно опровергать противниковъ, показывая несостоятельность и неприличіе ихъ возраженій, или противопоставляя имъ другія вѣскія возраженія. Примѣръ первого мы можемъ видѣть въ посланіи къ римлянамъ, где апостолъ говоритъ: *ты скажешь мнѣ: за что же еще обвиняется Богъ?* *Ибо кто противостанетъ волѣ Бога?* *А ты кто человѣкъ, что споришь съ Богомъ?* *Издѣліе скажетъ ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ?*.. (Рим. IX, 19—20). Примѣръ другого мы можемъ читать въ Евангеліи Матея, где по-вѣстуется, что *приступиша къ Иисусу учащу архіерее и старцы людстіи, глаголюще: коею властію сія твориши?* *И кто ти даде властію сію?* Отвѣтавъ же Иисусъ рече имъ: *вопрошую вы и азъ слово едино: еже аще речете мнѣ, и азъ вамъ реку. коею властію сія творю. Крещеніе Іоанново откуду бѣ?* *Съ небесъ ли, или отъ человѣка?* (Мате. XXI, 23—25).

3) Можно приводить и выставлять на видъ изреченія противниковъ, когда они явно несостоятельны и неправы, показывая при этомъ свое негодованіе. Такъ дѣлаетъ апостолъ, когда въ посланіи къ римлянамъ говоритъ: *Не дѣлать ли намъ зло, чтобы вышло добро, какъ некоторые злословятъ насъ и говорятъ, будто мы такъ учимъ?* *Праведеніе судъ на таковыхъ* (Рим. III, 8). Эти слова вышли отъ души, возбужденной негодованіемъ по причинѣ недостойнаго поведенія противниковъ. Подобною же формою пользуется апостолъ въ посланіи къ колоссянамъ, когда говоритъ противъ тѣхъ, ко-

торые возрожденныхъ во Христѣ старались привести къ съблуденію іудейскихъ постановлений: *Если вы со Христомъ умерли для стихий мира, то для чего вы, какъ живущіе въ мірѣ, держитесь постановлений: не прикасайся, не вкушай, не дотрогивайся?.. Это имѣетъ только видъ мудрости въ самоволіномъ служеніи* (Кол. 11, 20—23).

4) Пользуясь всѣми средствами, какія ораторы считаютъ полезными для опроверженія ложныхъ мнѣній, проповѣдникъ въ особенности долженъ пользоваться такими формами, какія указываетъ богословіе, именно, онъ можетъ противополагать мысль Божію мысли человѣческой, или противъ мнѣнія низшаго ставить мнѣніе высшаго. Такъ Господь Іисусъ Христостъ, въ бесѣдѣ съ книжниками и фарисеями, преданіямъ старцевъ противополагаетъ заповѣдь Божію, и упрекаетъ ихъ въ томъ, что они изъ-за преданія старцевъ преступаютъ заповѣдь Божію (Мате. XV, 2—6). Даѣще, можетъ онъ показывать истинный и подлинный смыслъ Писанія, когда другіе превратно tolkуютъ его. Такъ, когда діаволъ сказалъ Іисусу Христу: *аще сынъ еси Божій, верзися низу: писано бо есть, яко ангеломъ своимъ заповѣсть о тебѣ сохранити тя, и на рукахъ возмутъ тя, да не когда преткнеши о камень ногу твою,—* Господь отвѣчалъ ему: *паки писано есть: не искусиши Господа Бога твоего* (Мате. IV, 6—7). Къ указанному противнику можно добавить что либо изъ Писанія, служащее къ разъясненію истины, или приводить мѣсто, дающее новое освѣщеніе предмету. Такъ, когда діаволъ сказалъ Господу Іисусу Христу: *аще сынъ еси Божій, рцы, да каменіе сіе хлыбы будутъ, но о всяцьмъ глаголъ исходящемъ изо устъ Божіихъ* (Мате. IV, 3—4). Можно примириять мѣста, по видимому, противоположныя.

5) Въ концѣ проповѣди, направленной къ опроверженію ложнаго ученія, не безполезно снести убѣдительныя доказательства, или лучше представить увѣщанія слушателямъ от-

вращаться отъ этихъ ложныхъ ученій и заботливо блюсти себя, какъ бы не заразиться пагубнымъ ученіемъ лицемѣровъ.

6) Проповѣдникъ долженъ остерегаться, чтобы въ его ороверженіи противниковъ не проявлялось ничего, происходящаго отъ нечистой страсти. Это можетъ быть, когда онъ слишкомъ уже выставляетъ себя или свое мнѣніе, болѣе надлежащаго хвалить и рекомендуетъ все свое, или когда слишкомъ сурово нападаетъ на противниковъ и пылаетъ болѣе ненавистью къ лицамъ, чѣмъ ревностію о распространеніи и защищеніи истины.—Всей проповѣди прилична крайняя сдержанность и умѣренность, изъ которой бы все могли видѣть, что проповѣдникъ ищетъ спасенія и раскаянія заблуждающихъ, а не осужденія ихъ.

Третій родъ проповѣдей, наставительный или увѣщательный (*institutivus*), по опредѣленію Гиперія, заключаетъ въ себѣ нѣсколько разрядовъ церковнаго слова, и между ними есть такіе, которые цѣло не подходятъ подъ понятіе, указываемое названіемъ этого рода. Первѣе всего, и совершенно справедливо, сюда отнесены проповѣди нравоучительныя, направленныя къ устроенію жизни человѣческой по закону Христову. Но рядомъ съ ними поставлены слова, относимыя риторами къ роду показательному или похвальному. Подъ понятіе увѣщательныхъ проповѣдей Гиперій отнесъ панегирики лицамъ или дѣламъ, словословія (*διελογίαι*), въ которыхъ проповѣдникъ возбуждаетъ слушателей воздавать благодареніе Богу за полученные благодѣянія, и слова надгробныя. Нельзя не замѣтить натяжки въ этомъ сведеніи подъ одну категорію такихъ разнообразныхъ словъ. Авторъ и самъ чувствовалъ это; но свое логическое раздѣленіе увѣщательнаго рода проповѣди на частнѣйшіе виды онъ оправдываетъ тѣмъ, что похвала въ панегирикахъ или надгробныхъ рѣчахъ, когда произносится къ церкви, не въ самой себѣ

должна полагать свою конечную цѣль, а въ томъ, чтобы побудить слушателей къ подражанію тому, чemu воздается похвала. Равнымъ образомъ *δοξολογіа* или славословіе Богу направляется къ тому, чтобы пробудить или усилить въ народѣ благодарныя чувства къ Богу, нашему Промыслителю и Испытуителю. Но не смотря на это оправданіе Гиперіемъ принятаго имъ логического распорядка видовъ церковной проповѣди и на указаніе имъ сродства между увѣщательными или нравоучительными словами съ одной стороны, и панегириками и надгробными словами съ другой, нельзя не чувствовать существенной разницы между этими сопоставленными видами церковнаго краснорѣчія. Въ этомъ случаѣ ощущительна являемая искусственность и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторая неполнота введеннаго Гиперіемъ дѣленія церковной проповѣди на роды. Построивши это дѣленіе на словахъ апостола Павла, указывающихъ, къ чemu можетъ быть съ пользою употреблено слово Божіе, онъ опустилъ изъ вида или не обратилъ вниманія на то, что иныя изъ существующихъ произведений церковнаго краснорѣчія, по своему характеру, отличаются отъ всѣхъ родовъ, какія указаны въ словахъ апостоломъ. Но совершенно оставить ихъ безъ вниманія оказалось невозможнымъ. Потому нашъ авторъ и постарался примкнуть ихъ къ какому либо роду проповѣди,—и примкнулъ къ такому, съ которымъ у нихъ нѣть прямаго сродства.

Въ трактатѣ объ увѣщательныхъ или нравоучительныхъ проповѣдяхъ Гиперій первѣе всего разясняетъ, что можетъ быть содержаніемъ такихъ проповѣдей, или чѣмъ можно пользоваться, чтобы убѣдить слушателей совершать какое либо доброе дѣло, напримѣръ, помогать бѣднымъ, устроить странноцрѣмницу, возстановить разрушающуюся школу и т. под.. Въ такихъ случаяхъ проповѣднику можно заимствовать доказательства изъ слѣдующихъ мѣстъ или категорій: отъ честнаго, отъ справедливаго, отъ благочестиваго, безопаснаго, приличнаго и похвального, отъ необ-

ходимаго, отъ легкаго и возможнаго. Чтобы доказать, что извѣстное дѣло и справедливо, и благочестиво, и похвально и необходимо, можно и нужно обращаться къ преизобильно-му богатству священныхъ Писаній, и въ нихъ всегда найдет-ся множество доказательствъ на какую угодно тему, которая могутъ быть располагаемы въ какомъ угодно порядке. Здѣсь могутъ быть указываемы повелѣнія или заповѣди Божіи, обѣ-тованія Божіи, совѣты святыхъ пророковъ и апостоловъ, примѣ-ры и дѣянія святыхъ, польза для души или для цѣлой церкви, прославленіе величія Божія и Его святаго имени, назиданіе другихъ и т. под. Къ этимъ главнымъ мѣстамъ, заимствуе-мымъ изъ богословія, могутъ быть присоединены и другія, если не столь важныя, какъ указанныя выше, но все же имѣюція свое значеніе въ дѣлѣ убѣжденія другихъ,—хвала вещи, о которой разсуждается, надежда на успѣхъ при помо-щи Божіей, ожиданія другихъ братій или церквей, ожиданіе славы, какъ у Бога такъ и у людей, страхъ безчестія, не-сомнѣнность и величіе наградъ какъ въ настоящей жизни, такъ и въ будущей. При нравственныхъ увѣщаніяхъ вполнѣ умѣстны и никогда не должны быть оставлены различные способы къ возбужденію страстей и къ произведенію наи-болѣе сильнаго впечатлѣнія на души и сердца слушателей.

При увѣщаніяхъ нужно иметь въ виду и соблюдать слѣ-дующія предосторожности: 1) проповѣдникъ долженъ увѣща-вать народъ только къ тому, что необходимо и существенно полезно, 2) въ увѣщаніяхъ въ говорящемъ свобода должна быть соединяема съ чистосердечнou простотою: свобода при-даетъ силу и вѣсъ слову, а простота удаляетъ подозрѣнія, съ какими иные слушатели могли бы отоситься къ проповѣд-нику; 3) не слѣдуетъ проповѣднику унижать себя, изъ ласка-тельства предъ слушателями. Кто учить народъ, тотъ не дол-женъ пренебрегать своимъ авторитетомъ. 5) Въ увѣщаніяхъ не должно быть жесткой супности, но вмѣстѣ съ тѣмъ нуж-но стараться и о томъ, чтобы не показаться слишкомъ мяг-кими и снисходительными, вялыми или робкими.

Для панегирика, по указанію руководства Гиперія, на церковной кафедрѣ не должно быть отводимо широкаго места, и онъ расположень по возможноси сокращать его употреблениe въ церковномъ словѣ. Онъ считаетъ вовсе неумѣстными на церковной кафедрѣ такія похвальные рѣчи, какія говорили древніе ораторы, и какихъ употребленіе встрѣчалось и у древнихъ отцовъ церкви, гдѣ подробно изображалась вся жизнь хвалимаго лица,—его отчество, родъ, предки, разныя качества тѣлесныя и душевныя, воспитаніе, ученіе, подвиги и заслуги и прочее, тому подобное. Живыхъ превозносить похвалами въ церкви совершенно неудобно, потому что всѣ мы подвержены искушениямъ и грѣхамъ. Допускать панегирики лицамъ, еще не окончившимъ жизненнаго подвига,—это значило бы или ласкателствовать или торжествовать прежде одержания побѣды. Проповѣдникъ можетъ воздавать похвалу только тѣмъ, которые переселились въ жилище блаженныхъ и праведныхъ. Но прославляя какого либо праведника, проповѣдникъ съ крайнею осторожностю долженъ пользоваться тѣми мѣстами и доказательствами, какими наполняли свои панегирики свѣтскіе ораторы. Ему, напримѣръ, не слѣдуетъ сплетать похвалу хвалимому лицу изъ перечисленія вѣшнихъ тѣлесныхъ совершенствъ и даровъ счастія земнаго, какими обладало оно. А если по обстоятельствамъ придется касаться подобныхъ вещей, то кратко и какъ бы мимоходомъ, и не съ иною какою дѣлію, какъ только съ тѣмъ, чтобы паучить, что праведникъ не высоко цѣпилъ ихъ и не злоупотреблялъ ими. Изъ жизни святаго рекомендуется брать одно, два, рѣдко болѣе трехъ дѣяній, и, выставляя ихъ, указывать въ нихъ примѣръ для подражанія. Учитель церковный и въ похвальныхъ словахъ долженъ направлять свое слово къ исправленію нравовъ людскихъ, къ распространенію и возвышенню истиннаго благочестія среди живущихъ, и къ прославленію Отца небеснаго, даровавшаго силу святымъ достигнуть того совершенства, за которое они удостоиваются хвалы и чести.

Если Гиперій не допускаеть широкаго развитія похвалы въ рѣчахъ о святыхъ, то тѣмъ болѣе не расположень допускатъ панегирическій тонъ въ рѣчахъ надгробныхъ. Онъ, на разныхъ страницахъ своей книги, отсылаетъ желающихъ на-учиться проповѣдничестку къ древнимъ отцамъ, проповѣди ко-торыхъ представляеть достойными образцами для подражанія. Но въ разсужденіи о надгробныхъ рѣчахъ онъ расходится съ ними и не совѣтуетъ всецѣло подражать имъ. Древніе отцы,— св. Григорій Назіанzenъ и св. Амвросій Медіоланскій,—оста-вили намъ нѣсколько надгробныхъ рѣчей, которая по своему содержанію являются пышными панегириками. Но они въ этомъ случаѣ слѣдовали обычаю, проникшему въ церковь отъ язы-ческихъ риторовъ. Гиперій находитъ болѣе приличнымъ и со-образнымъ съ достоинствомъ церкви, если кто хочетъ почтить проповѣдю умершаго, братъ темою не похвалу усопшему, а какую либо другую матерію, болѣе полезную для слушате-лей и приспособленную къ ихъ положенію, напримѣръ,—о приготовленіи къ смерти, о смерти, какъ оброкѣ грѣха, о бѣд-ствіяхъ настоящей жизни, объ освобожденіи отъ нихъ чрезъ смерть, о презрѣнії міра и земныхъ благъ, о будущей жизни, и безсмертіи души и вѣчномъ блаженствѣ, о воскресеніи тѣла, о послѣднемъ судѣ, объ отвѣтѣ на немъ за все, содѣянное нами въ жизни настоящей, о милосердіи Божіемъ ко всѣмъ грѣшникамъ, о томъ, что не нужно предаваться безутѣшной скорби по умершимъ, о честной смерти предъ Господомъ пре-подобныхъ Его и т. под. Послѣ изложенія такихъ общихъ на-зидательныхъ матерій, можно нѣчто сказать и объ умершемъ братѣ, и присовокупить краткое слово о родѣ жизни, имъ про-водимой, и о томъ, какъ онъ чтилъ Бога и старался быть вѣр-нымъ Ему. Для слушателей это будетъ назиданіемъ, напоми-нающимъ имъ, чтобы они, каждый въ своемъ званіи, заботи-лись объ исполненіи воли Божіей и благоугожденіи Богу. Если умершій братъ извѣстенъ былъ тою или другою до-бродѣтелію, напримѣръ, преданностю церкви или благо-

творительностю, можно выставить ее, въ подражание оставшимся.

Чтобы похвала, допускаемая въ церковныхъ проповѣдяхъ, была достойна священной каѳедры и производила добroe впечатлѣніе на слушателей, нужно избѣгать слѣдующихъ крайностей: 1) не нужно разсказывать какія либо баснословныя исторіи или представлять кучу чудесныхъ событій или дѣяній, не провѣренныхъ исторіею; 2) не нужно преувеличивать дѣла и вещи, а нужно соблюдать въ похвалахъ извѣстную мѣру; 3) нужно воздерживаться отъ сравненій хвалимago лица или дѣянія съ другими, съ цѣллю показанія пре- восходства даннаго лица или подвига предъ прочими.

Четвертый родъ проповѣдей поситъ у Гиперія название рода исправительного (correctorius). Этотъ родъ точнѣе можно бы назвать родомъ обличительнымъ. Но такъ какъ это имя употреблено Гиперіемъ для означенія такихъ проповѣдей, въ которыхъ опровергаются заблужденія, то здѣсь оказалась нужда въ новомъ названіи, и достаточнымъ основаніемъ къ этому названію послужило слово, употребленное апостоломъ Павломъ въ текстѣ, послужившемъ для Гиперія руководствомъ при раздѣленіи проповѣдей на роды. Исправительный родъ относится къ проповѣди нравоучительной и составляетъ ея видоизмененіе. Онъ составляетъ обратную сторону проповѣди воспитательной или увѣщательной и служить той же цѣли, какую имѣеть въ виду проповѣдь увѣщательная. Отношеніе между ними тоже, какое между проповѣдью дидактическою, положительно-учителльною и проповѣдью, названною Гиперіемъ, проповѣдью обличительною, состоящею въ опроверженіи ложныхъ ученій. Одна идетъ къ цѣли положительнымъ путемъ, а другая отрицательнымъ. Увѣщательная проповѣдь положительнымъ образомъ раскрываетъ нравоученіе и указываетъ побужденія и средства къ достижению возможнаго нравственнаго совершенства и къ исполненію обязанностей, возлагаемыхъ на

христіаніна. А исправительная проповѣдь обращаетъ внимание на уклоненія отъ святаго закона, замѣчаемыя въ жизни, ратуетъ противъ нихъ и старается исправить нравы, обличая нечестіе и убѣждая людей, впадающихъ въ беззаконія, оставить недостойную жизнь и обратиться на путь правый. Конечная цѣль этой проповѣди состоить въ томъ, чтобы люди сознали грѣхи свои, увидѣли ихъ гнусность, и, познавши то, съ большимъ рвениемъ совершили спасеніе свое.

Для надлежащей постановки исправительной проповѣди требуется очень многое, и кто хочетъ съ пользою обличать пороки, тому нужно особенное благоразуміе. Первѣе всего въ немъ предполагается забота и горячая ревность о спасеніи братій. Но при этой ревности необходимо соблюденіе многихъ предосторожностей.

1) Пусть учитель церковный всегда помнить и живо представляетъ, что обличеніе грѣховъ входить въ кругъ его обязанностей, и что онъ тогда добросовѣстно исполняетъ долгъ доброго пастыря, когда внимательно смотритъ, какъ бы отъ одной больной овцы не заразилось все стадо, ввѣренное его попеченію. Всѣ проповѣдники къ себѣ должны относить слово, когда-то сказанное Богомъ пророку Исаї: *возопій кръпостію и не пощади: яко трубу возвьси гласъ твой и возвельти людемъ моимъ грѣхи ихъ и дому Іакову беззаконія ихъ* (Ис. LVIII, 1). Сильнымъ побужденіемъ для нихъ къ исполненію этой обязанности можетъ служить заклинаніе апостола Павла, обращенное къ Тимоѳею, которое никогда не должно изглаждаться изъ ихъ памяти: *заклинаю тебя предъ Богомъ и Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, который будетъ судить живыхъ и мертвыхъ въ явленіи Его и царствіи Его: проповѣдуй, настой во время и не во время, обличай, запрещай, учищавай со всякимъ долгорѣчиемъ и назиданіемъ* (2 Тим. IV, 1—2). У кого живо хранятся слова эти, тотъ не уклонится отъ исполненія обязанности обличителя или исправителя беззаконныхъ изъ страха опасности и негодованія лю-

дей обличаемыхъ, изъ-за человѣкоугодничества или какихъ либо временныхъ выгодъ.

2) Хотя каждый проповѣдникъ долженъ осуждать пороки, но съ строгими обличеніями обращаться къ народу приличиѣ всего такимъ людямъ, которые пользуются у народа особыннымъ уваженіемъ. Таковы, во-первыхъ, старцы, почтенные возрастомъ, много послужившіе церкви и людямъ. Далѣе, выступающіе обличителями должны быть свободны отъ всякой вины и отличаться дѣбромъ жизнію. Съ какимъ духомъ будетъ обличать другихъ тотъ, у кого совѣсть отягчена сознаніемъ преступленія? Въ-третьихъ, право на обличеніе можетъ давать превосходное образованіе, которое всѣмъ замѣтно. Этими двумя качествами, то есть, чистотою жизни и знаніемъ отличался Тимоѳей, потому ему, хотя и юному, Апостоль заповѣдуетъ обличать нещадно согрѣшающихъ (1 Тим. IV, 12. 2 Тим. IV, 2): наконецъ обличающіе должны обладать силою духа, которая должна проявляться въ ихъ рѣчахъ.

3) Нападать нужно на тѣ пороки, которые начинаятъ увеличиваться въ народѣ, и болѣнь нужно лечить въ начальѣ, пока она не застарѣла и не сдѣлалась неисцѣльною. Врачъ душъ прежде постарается пресѣкать болѣе тяжкіе грѣхи, а потомъ перейдетъ къ болѣе мелкимъ.

4) Ни одного рода грѣха проповѣдникъ не долженъ оставлять безъ вниманія, но чаще онъ долженъ говорить о такихъ грѣхахъ, которыхъ народъ не считаетъ важными, и по отношенію къ которымъ онъ имѣеть певѣрныя представленія.

5) Обличенію нужно предпосыпать положительное ученіе, и указаніе вѣрныхъ основаній, изъ которыхъ и простые могли бы понять, что дѣянія, въ которыхъ обличаютъ ихъ, — тяжкіе грѣхи, ведущіе къ вѣчному осужденію.

6) Смотря по роду пороковъ, и по состоянію людей, преданныхъ тѣмъ порокамъ, обличеніе можетъ быть то болѣе строгое, то болѣе умѣренное. Какое благоразуміе нужно для

лѣченія болѣзней тѣлесныхъ, такое же, если не большее, нужно для лѣченія и болѣзней душевныхъ.

7) Противъ иныхъ нравственныхъ недостатковъ достаточ-но мягкаго и любовнаго увѣщанія, напримѣръ, противъ увлеченіяmodoю. Если противъ такихъ вещей будетъ возставать проповѣдникъ съ громкими и суровыми прещеніями, то слушатели, возвратившись домой, вместо того, чтобы исправиться, пожалуй, будутъ смѣяться надъ проповѣдникомъ, не къ мѣсту расточавшимъ свои громы.

8) Но и при легкомъ увѣщаніи нужно остерегаться, какъ бы не дойти до уменія или извиненія грѣха. Грѣхъ грѣхомъ и долженъ представляться въ рѣчи.

9) Не изображай грѣха, противъ котораго ратуешь, слишкомъ живыми и яркими цвѣтами: доставляя этимъ нѣкоторое щекотаніе слуху слушателей, ты можешь возбудить въ нихъ вождельніе ко грѣху. Если найдешь, что слушатели услаждаются твоимъ картиеннымъ изображеніемъ, старайся повести болѣе строгую рѣчь.

10) Болѣе строгаго обличенія требуютъ тѣ грѣхи, которые составляютъ прямое нарушеніе заповѣдей Десятословія, которые далѣе служатъ соблазномъ для многихъ,—еще тѣ, которымъ преданы весьма многіе изъ народа, и которые не могутъ быть искоренены безъ остраго лѣченія, то есть, безъ рѣзкаго обличенія.

11) Но и въ этомъ случаѣ не слѣдуетъ слишкомъ разгорячаться и выходить изъ границъ скромности: иначе могутъ думать, что проповѣдникъ увлекается не столько ненавистью къ порокамъ, сколько ненавистью къ людямъ.

12) Благоразуміе должно указывать проповѣднику, какъ о какихъ порокахъ говорить ему: объ иныхъ порокахъ, напримѣръ, о пьянствѣ или человѣкоубійствѣ, онъ можетъ говорить сильно и рѣзко,—подробно объяснять и описывать ихъ тяжесть и гнусность. А о другихъ неудобно много распрастраиваться: таковы пороки, происходящіе отъ плотской похоти.

Ихъ не нужно открыто описывать, а только съ отвращеніемъ, такъ сказать, кончиками пальцевъ касаться ихъ.

13) Такъ какъ ни одно сословіе людей не свободно отъ грѣховъ,—то проповѣдникъ не долженъ давать различія между ними, а всѣхъ безъ исключенія, когда нужно, подвергать обличенію. Апостолъ Павелъ въ посланіяхъ къ Тимоѳею и Титу предписываетъ имъ увѣщавать и обличать людей всякаго положенія (1 Тим. V, Тит. II). *Соурпшающіхъ предъ всими* (говорить онъ вообще) *обличай, да и прочие страхи имутъ* (1 Тим. V, 20). То же внушается проповѣдникамъ у пророка Іезекіилля, гдѣ предписывается возвѣщать беззаконнику беззаконія его, кто бы онъ ни былъ, безъ различія его положенія (Іезек. III, 17—21).

14) Но у святыхъ учителей замѣтно иѣкоторое различіе въ образѣ обличенія и исправленія людей, не право поступающіхъ. Пророки, напримѣръ, сильнѣе и рѣзче говорятъ противъ іудеевъ, которымъ хорошо была известна воля Божія, чѣмъ противъ язычниковъ, погрѣженныхъ во тьму невѣдѣнія. И апостолъ Павелъ строже укоряетъ галатовъ и коринеянъ, чѣмъ другихъ, и Титу совѣтуется обличать критянъ нещадно (Тит. 1, 13). Каждый разъ нужно соразмѣрять топъ обличенія съ родомъ преступленій и съ личными и мѣстными обстоятельствами, замѣчаемыми въ средѣ слушателей. Кто глубже падъ, и упорнѣе держится своего дурнаго направленія, или кто можетъ болѣе вредить другимъ и производить на народъ болѣе худое вліяніе, тѣхъ рѣшительнѣе и строже нужно обличать и исправлять.

15) Но людей власти, отличенныхъ въ обществѣ особынными достоинствами, если нужно обличать, то нужно обличать съ особеною скромностію и осторожностію. Апостолъ Павелъ совѣтуется Тимоѳею и простаго старца не отягчать жесткими словами: *старца не укоряй, но увѣщавай, какъ отца* (1 Тим. V, 1). Этимъ правиломъ долженъ руководствоваться проповѣдникъ, когда обращаетъ слово къ людямъ вы-

соко поставленнымъ. Горячее слово можетъ быть вызываемо горячею ревностю по вѣрѣ и благочестію; но благоразуміе должно умѣрять этотъ жаръ души. Историки, и не безъ основанія, не оправдываютъ Златоуста въ томъ, что онъ дозволялъ себѣ въ проповѣдахъ слишкомъ рѣзкія нападки и порицанія на императрицу Евдоксію и на Евтропія (Tripart. Hist. lib. X, сар. 4, 13 и 15). Неумѣренными и не сдержанными упреками людямъ власти можно подать поводъ людямъ безчестнымъ возмутительно говорить о нихъ или даже прямо выходить изъ повиновенія имъ. Такимъ образомъ вместо уничтоженія соблазна можно произвестъ большій соблазнъ. Церковное обличеніе всепѣло должно быть направлено къ исправленію, а не къ возмущенію, къ созиданію, а не разрушенію.

16) Именъ людей обличаемыхъ не слѣдуетъ называть; но когда иные приносятъ гибель всему народу, каковы ересіархи, виновники сектъ и явные возмутители, такихъ имена невозбранно можно произносить и прямо изображать ихъ. Такъ апостолъ Павель въ посланіи къ Тимоѳею называетъ еретиковъ Именея и Филита и повелѣваетъ избѣгать ихъ (2 Тим. II, 17), и Александра ковача, содѣлавшаго ему много зла (2 Тим. IV, 14).

17) Часто и въ различныхъ проповѣдахъ можно бичевать одни и тѣ же пороки, если ими заражены слушатели, до тѣхъ поръ, пока не будетъ замѣтно исправленія.

18) Можетъ увѣщавать проповѣдникъ христіанскихъ начальниковъ оказать содѣйствіе ему къ истребленію господствующихъ пороковъ и безнравственныхъ обычаевъ. Мало подѣйствуетъ учитель церковный на людей развращенныхъ, если свѣтскія власти не будутъ знать своихъ обязанностей и не думаютъ приходить къ нему на помощь. Онъ можетъ день и ночь сильно возглашать противъ пороковъ, и едва ли будетъ отъ этого польза, когда власти будутъ потакать людямъ, дурно себя ведущимъ, или, еще болѣе, будутъ поддерживать обычай, заслуживающій осужденія.

19) Въ исправительныхъ проповѣдяхъ нельзя довольноствоваться однимъ обличеніемъ, а нужно разъяснить, какъ можно избѣгать пороковъ, и какъ побѣждать грѣховныя привычки. Такъ дѣлаетъ Златоустъ, когда говоритъ противъ дурной привычки прибѣгать безъ нужды въ клятвѣ.

20) Ко всякому строгому и сильному обличенію хорошо примѣшивать иѣкоторое утѣшеніе; этимъ утѣшеніемъ можетъ быть указаніе на милосердіе Божіе, по которому Богъ съ любовію пріемлетъ всякаго грѣшника, обращающагося къ Нему. Врачи тѣлесные, приписывая больнымъ сильныя и горькія лѣкарства, стараются примѣшивать къ нимъ иѣчто сладкое, чтобы легче былъ пріемъ тѣхъ лѣкарствъ. Такжѣ прилично поступать и врачамъ духовнымъ. Пророки ветхозавѣтныя свои обличенія пароду обыкновенно растворяли утѣшеніями и обѣтованіями благъ, въ случаѣ исправленія его.

21) Если замѣтить проповѣдникъ исправленіе въ обличаемыхъ, онъ можетъ хвалить ихъ и утверждать въ добромъ намѣреніи.

22) Если случится проповѣднику за свои строгія рѣчи и справедливыя обличенія навлечь на себя оскорблениіе и ненависть людей, не нужно малодушествовать и отступать отъ исполненія долга, но нужно крѣпиться и всякими способами помогаться того, чтобы слушатели принимали къ сердцу слово, направленное къ исправленію близкихъ. Проповѣдникъ долженъ напомнить себѣ въ такихъ случаяхъ, что призванъ къ дѣлу не отъ людей, но отъ самаго Бога, и что отъ благодѣющаго Бога уготована награда всѣмъ, которые мужественно выполняютъ возложенный на нихъ подвигъ.

Послѣдній родъ проповѣдей, указанный и разбираемый въ гомилетикѣ Гиперія,—родъ утѣшительный. Необходимость такого рода проповѣдей указывается нашимъ состояніемъ и обстоятельствами жизни нашей. Отъ временъ нашего праотца Адама безконечныя опасности угрожаютъ намъ, и разныя треволненія и бури бѣдствій обуреваютъ насъ. Въ исторіяхъ

почти постоянно изображаются тяжелые времена, переживае-
мые народами: мирная жизнь ихъ возмущается то войнами,
то внутренними съятиевіями и междуусобною бранію, то голо-
домъ, то моровыми язвами, то наводненіями, то пожарами и
другими несчастіями, преслѣдующими страждущій родъ человѣ-
ческій. Въ такихъ бѣдствіяхъ, само собою разумѣется, не-
обходимо людямъ утѣшеніе и одобрение. Но гдѣ искать его?
И кто можетъ дать довѣрочное утѣшеніе? Ораторы свѣтскіе
совершенно устранили отъ себя эту обязанность, и между ихъ
произведеніями нѣтъ и въ поминѣ рѣчей утѣшительныхъ. Они
предоставили это дѣло философамъ и нравоучителямъ, но и
тѣ оказываются слабыми утѣшителями. Собственно богословіе
или вѣра—вотъ лучшій и незамѣнимый источникъ утѣшений
среди бѣдствій, насы постигающихъ, и служители церковнаго
слова, въ вѣрѣ почерпающіе истины, служащія къ назиданію,
можно сказать, являются единственными представителями утѣ-
шительного краснорѣчія. Такимъ образомъ утѣшительный родъ
рѣчей есть специальная принадлежность церковной каѳедры,
ей одной свойственная.

Говоря объ утѣшительномъ родѣ проповѣдей, Гиперій
старается указать, что можетъ быть содержаніемъ такихъ про-
повѣдей, то есть, чѣмъ можно умѣрять и облегчать скорби на-
ши при бѣдствіяхъ, нами претерпѣваемыхъ. Именно, по его
правиламъ, можно указывать на родъ бѣдствій, насы пости-
гающихъ, и представлять, что они не такъ тяжки, какъ ка-
жется народу, и что они служить намъ ко благу, возбуждая
насъ къ покаянію. Можно напоминать, что они не могутъ
быть продолжительными, что они тяготятъ только тѣло, но
не касаются души, которая можетъ быть свободна отъ всѣхъ
внѣшнихъ треволненій,—что мы не одни страждемъ, и что
наши бѣдствія, можетъ быть, очень малы въ сравненіи съ
бѣдствіями, другихъ постигающими; можно выставлять и bla-
га, какими мы пользуемся, и какими можемъ быть вознаграж-
дены за бѣдствія, какія мы претерпѣваемъ. Можно далѣе ука-

зывать на провидѣніе Божіе: Богъ лучше насть знаетъ, что кому нужно, и ничего не дѣлаетъ и не попускаетъ напрасно безъ благой цѣли; безъ Его воли ни одинъ волосъ не погибнетъ съ головы нашей. Можно обнадеживать помощію и заступлениемъ ангеловъ, которымъ Богъ заповѣдуетъ хранить насть на всѣхъ путяхъ нашихъ (Псал. ХС, 11). Еще, вѣра, для примиренія скорбящаго сердца съ бѣдствіемъ, указываетъ на правду Божію: Богъ, разгнѣванный грѣхами нашими, справедливо посыпаетъ на насть настоящія бѣдствія, и если бы Онъ захотѣлъ взвѣшивать всѣ наши дѣйствія, то мы оказались бы заслуживающими еще большихъ золь. Вѣра говоритъ, что *любящимъ Бога вся поспѣшествуютъ во благо* (Рим. VIII, 28), и что мы, по слову апостола, должны хвалиться въ скорбехъ, вѣдяще, яко скорбь терпѣніе содѣлываетъ, терпѣніе же искусства, искусство же упованіе: *упованіе же не посрамитъ* (Рим. V, 3—5). Добрымъ утѣшениемъ въ скорбяхъ можетъ быть правая совѣсть (1 Петр. III, 14, 16—17). Бѣдствія смиряютъ насть, обращаютъ къ Богу, побуждаютъ насть творить дѣла любви и милосердія къ ближнему, презирать все земное и т. под. Бѣдствія служатъ доказательствомъ отеческой любви Божіей къ намъ: *егоже бо любитъ Господъ, наказуетъ: биетъ же всяко сына, ею же пріемлетъ. Аще, наказаніе терпите, якоже сыновомъ обрѣтается вамъ Богъ* (Евр. XII, 6—7). Утѣшениемъ служать и обѣтованія Божіи, на которыхъ указываетъ Писаніе: *вѣренъ Богъ* (говорить апостолъ), иже не оставитъ васъ *искуситися паче, еже можете, но сотворитъ со искушеніемъ и избытие, яко возмощи вамъ понести* (1 Кор. X, 13). Могутъ быть приводимы для утѣшенія примѣры терпѣнія, и между ними первѣе всего примѣръ *Начальника вѣры и Совершителя Иисуса*, иже вмѣсто предлежашія ему радости претерпѣлъ крестъ, о срамотѣ нерадивъ, одесную же престола Божія съде. Помыслите убо таковое пострадавшаго отъ *урѣшникъ* на себе *прекословіе, да не стужаете душами* *своими ослабляеми* (Евр. XII, 2—3. Далѣе примѣры

многихъ святыхъ, удивительное терпѣніе которыхъ представляеть исторія, а затѣмъ и удивительное освобожденіе отъ скорбей благодію Божіею и послѣдующее просвѣтленіе. Къ будущей жизни можно возводить вниманіе скорбящихъ и указывать на тамошнее воздаяніе. По апостолу, *недостойны страсті нынѣшняго времене къ хотящей славѣ явитися въ насъ* (Рим. VIII, 18). *Нынѣ лекое печали нашея, по преумноженію въ престольніе тяготу вѣчныя славы содѣловастѣ намъ* (2 Кор. IV, 17). Говоря вообще, священное Писаніе или вѣра христіанская представляетъ широкое море, изъ которого проповѣдникъ можетъ черпать удивительныя утѣшения, пригодныя на всякую потребу, для всякаго рода людей.

Чтобы утѣшениѣ было болѣе дѣйственno, рекомендуется соблюдать слѣдующія правила:

1) Намѣревающійся утѣшать другихъ, самъ долженъ быть тронутъ тѣмъ состояніемъ, въ какомъ находятся требующіе утѣшения. Изъ устъ человѣка, глубоко сочувствующаго несчастнымъ, всегда рѣчь будетъ теплѣе и сердечнѣе, чѣмъ изъ устъ человѣка чуждаго и холоднаго по отношенію къ переживаемому горю.

2) Утѣшения лучше брать отъ вещей духовныхъ и вѣчныхъ, чѣмъ плотскихъ и переходящихъ: утѣшения, почерпаемыя изъ живаго источника вѣры, всегда чище и дѣйственнѣе, чѣмъ почерпаемыя изъ мутныхъ лужъ философіи.

3) Если захочешь указывать причины, по которымъ правда или провидѣніе Божіе наказываетъ и поражаетъ насъ, не будь слишкомъ смѣль и рѣшителенъ въ своихъ приговорахъ, и не говори ничего, что не могло бы быть основано на свящ. Писаніи.

4) Тоже соблюдай, когда обѣщаешь избавленіе отъ несчастія, чтобы не явиться лживымъ пророкомъ, и не навлечь осужденія на себя.

5) Печаль нужно стараться умѣрять, но дѣлать это нужно умѣючи. Неосторожное, не взвѣшенное надлежащимъ об-

разомъ, слово проповѣдника можетъ иногда увеличить скорбь, или наоборотъ подать поводъ къ преждевременной и потому дожной радости.

6) Въ утѣшенияхъ конечною цѣлію должно быть поставляемо утѣшение внутреннее, состоящее въ спокойствіи духа и совѣсти, а не виѣшнее, состоящее въ вещахъ земныхъ и временныхъ. Спокойствіе духа легко дается тѣмъ людямъ, которые презираютъ горькія непріятности настоящей жизни.

7) Наконецъ проповѣдникъ долженъ увѣщавать всѣхъ своихъ слушателей, чтобы они всѣмъ сердцемъ умоляли Отца небеснаго ниспослать имъ Святаго Духа Утѣшителя, благодатію которого единственно можетъ умѣриться печаль, разсѣяться смущеніе, возродиться истинное мужество и ожить твердая надежда. Ибо утѣшение есть собственный и нарочитый даръ Святаго Духа.

Послѣ разбора всѣхъ родовъ церковной проповѣди и указанія подробныхъ правилъ касательно лучшей постановки дѣла въ каждомъ изъ нихъ, Гиперій въ заключительной главѣ своей книги даетъ проповѣднику дружескій совѣтъ всегда имѣть въ виду, при исполненіи своей обязанности три вещи: во-первыхъ, пользу слушателей; во-вторыхъ, соблюденіе возможнаго приличія въ рѣчи и произношеніи, и наконецъ въ-третьихъ, заботу объ охраненіи мира и поддержаніи согласія въ церковной общинѣ. Эти три правила заботливо будетъ соблюдать во всякое время тотъ проповѣдникъ, который ставитъ цѣлію своею передавать и разъяснить людямъ для славы Божіей чистое ученіе, хранимое въ церкви.

Ищущій пользы своихъ слушателей даетъ ясные знаки своего теплого расположенія къ нимъ и избираетъ матеріи для изъясненія такія, которые особенно пригодны и полезны слушателямъ. Примѣръ такого отношенія къ народу представляеть Господь Иисусъ Христосъ, который говорилъ о себѣ: *коль краты восхотихъ собрати чада твоя (Иерусалима),*

якоже собираетъ кокошъ птенцы своя подъ крыль, и не восхотъсте (Мате. ХХIII, 37), и св. апостолъ Павель, который въ своихъ посланіяхъ неоднократно и сильными словами выражаетъ свою необычайную любовь, какою онъ во всякое время нылъ ко всѣмъ, кого родилъ благовѣщованіемъ Христовыемъ.

Соблюденіе приличія въ рѣчи и во внѣшнемъ дѣйствованіи—вещь весьма важная. По рѣчи и по внѣшней поступи судятъ о внутреннемъ настроеніи человѣка и его душѣ. Проповѣднику, въ виду важности его дѣла, особенно нужно обращать вниманіе на соблюденіе приличія въ совершеніи своего служенія. Чистота и простота, соединенные съ благородствомъ или тактомъ—вотъ качества, какія всегда должны быть соблюдаены проповѣдникомъ, какъ въ жизни, такъ и въ рѣчи. Всячески долженъ остерегаться проповѣдникъ, чтобы въ словахъ, въ произношеніи или жестикуляціи не допустить чего нибудь такого, что могло бы возбудить осужденіе у народа. Мы видимъ, что иные проповѣдники чрезвычайно часто и въ каждой проповѣди употребляютъ одно какое-либо слово или одинъ извѣстный оборотъ, другіе къ священнымъ доказательствамъ и разсужденіямъ примѣшиваются мало приличные тропы, могущіе показаться смѣшными, иные въ проповѣдническомъ дѣйствованіи допускаются движения не совсѣмъ благопристойныя. Подобныя вещи подавали поводъ народу пересмѣшивать проповѣдника, что, конечно, могло вредить добруму дѣйствію его учительнаго слова. Изъ-за некоторыхъ неприличій, допускаемыхъ проповѣдниками, въ народѣ ходятъ о нихъ забавные анекдоты, которые рассказываютъ для общаго увеселенія.

Два средства можно рекомендовать проповѣднику къ избѣжанію подобныхъ неприличій. Первѣе—учиться совершенію проповѣдническаго дѣла у какого либо славнаго проповѣдника, который съ полнымъ достоинствомъ ведетъ свое дѣло и тѣмъ заслуживаетъ себѣ общее одобреніе,—замѣчать его методу и манеру, и подражать ему. Къ подражанію нуж-

но присоединить соревнованіе и прилежное изученіе требуемыхъ для проповѣдничества вещей: быть не можетъ, чтобы при этомъ ты не усвоилъ себѣ нѣкоторыхъ добрыхъ его качествъ, хотя бы и не сдѣлался подобнымъ ему. Всегда пайдетъ одного или нѣсколькихъ, достойныхъ подражанія, проповѣдниковъ тотъ, кто не будетъ надменнымъ и несправедливымъ дѣнителемъ чужаго искусства. Другое средство—просить добраго совѣта у человѣка близкаго и понимающаго дѣло: пусть онъ замѣчаетъ, когда ты говоришь, что въ твоей рѣчи рѣжетъ ухс, и что въ твоемъ дѣйствованіи непріятно бросается въ глаза, и пусть сообщаетъ тебѣ о томъ въ частной бесѣдѣ. Мы сами не замѣчаемъ своихъ недостатковъ, а нѣкоторымъ даже нравится у себя то, что на самомъ дѣлѣ заслуживаетъ осужденія. И вотъ, когда близкій къ намъ человѣкъ замѣчаетъ, что мы допускаемъ неприличного и достойнаго порицавія, и по-дружески представляетъ это намъ,—это можетъ много способствовать нашему исправленію. Благоразумный проповѣдникъ не будетъ уклоняться отъ такихъ дружескихъ упрековъ и замѣчаній, а напротивъ будетъ благодаренъ другу—обличителю, ревнующему о большемъ достоинствѣ и большей дѣйственности его проповѣди. Самому Златоусту его друзья дѣлали замѣчанія и упреки по поводу его проповѣдей, именно за длип-поту его приступовъ, и онъ съ благодарностію принималъ эти замѣчанія. По слову Премудраго только глупый пренебрегаетъ наставлениемъ отца своего, а кто внимаетъ обличеніямъ, тотъ благоразуменъ. Отвергающій наставлениe нерадиетъ о душѣ своей, а кто внимаетъ обличенію, тотъ пріобрѣтаетъ разумъ. (Притч. XV, 5. 32).

Согласіе и миръ церковный, о соблюденіи котораго должны заботиться проповѣдникъ, различнымъ образомъ можетъ нарушаться со стороны его. Такъ часто проповѣдники, въ особенности молодые, надменные своимъ образованіемъ и не чуждые самообольщенія, стараются говорить и дѣлать такъ, чтобы снискать благосклонность толпы и пріобрѣсть пустую

славу, и вмѣстѣ съ тѣмъ оттѣнить съ невыгодной стороны другихъ старыхъ проповѣдниковъ и привѣстъ ихъ въ презрѣніе у народа. Этимъ, само собою разумѣется, полагается сѣмѧ раздоръ. Такіе вводятъ въ храмъ иностранные слова и необычные въ церковномъ языкѣ обороты рѣчи. Люди мало свѣдущіе, слыша ихъ новомодныя по вѣнчности рѣчи, думаютъ, что они возвѣщають дѣйствительно новыя и возвышенныя вещи и учать тому, чemu прежде другіе проповѣдники не учили, или чего даже не разумѣли, между тѣмъ какъ въ существѣ дѣла въ этихъ новыхъ рѣчахъ нѣть ничего особенно умнаго и достойнаго удивленія. А отъ этого здѣсь и тамъ, въ народѣ и въ средѣ служителей церковнаго слова, начинаются толки и пересуды, въ которыхъ набрасывается тѣнь на однихъ и воздается не заслуженная слава другимъ,—и въ онцѣ всего являются неудовольствія и раздоры. Случается, чт иные проповѣдники не словами только, не вѣнчнею только формою, но самымъ дѣломъ много отличаются отъ своихъ собратій, смѣло заявляя какія либо новыя мнѣнія по церковнымъ вопросамъ, или примѣшивая къ церковному ученію чуждыя воззрѣнія, заимствованныя изъ области не твердыхъ и измѣнчивыхъ свѣтскихъ знаній. Такими вещами у людей мало осмотрительныхъ они могутъ снискивать одобреніе и удивленіе себѣ: нѣть ничего столько глупаго, чтобы не нашлись иные люди, которые бы приняли то съ благосклонностю и рукоплесканіями, въ особенности, если это глупое является въ видѣ новинки. Отъ этого опять сильный поводъ къ разногласію и раздорамъ... Нѣть нужды перечислять всѣ случаи, когда проповѣдникъ своими дѣйствіями или словами можетъ сѣять сѣмѧ раздора и неудовольствія. Но каждый проповѣдникъ долженъ быть въ высшей степени внимателенъ къ себѣ и всемѣрно долженъ заботиться о томъ, чтобы изъ-за самолюбія и самомнѣнія не нарушить союза любви и единомыслія. Проповѣднику, служителю Божію, неразумно увлекаться желаніемъ суетной славы и превозношенія предъ другими. Тотъ не можетъ

быть ученикомъ и служителемъ Христовымъ, кто хочетъ нравиться и служить миру. Иное дѣло искать славы Христовой, и иное—искать славы своей собственной: первое служить къ созиданію, а второе—къ разрушенію.

Къ избѣжанію всѣхъ опасностей, могущихъ встрѣтиться на пути проповѣдническаго служенія, рекомендуется одно, самое дѣйствительное и вѣрное средство,—усердная молитва. Пусть всѣ проповѣдники предъ каждою проповѣдью возсылаютъ усердныя мольбы къ Отцу небесному, да очистить и просвѣтить Онъ Духомъ своимъ Святымъ сердца и умы всѣхъ, да дастъ самимъ проповѣдникамъ рвение и силу благопристойно возвѣщать самое чистое и спасительное учение, и да возбудить и утвердить во всѣхъ искреннее стремленіе къ сохраненію мира и къ преуспѣянію въ истинномъ благочестіи.

III. Гомилетическая теорія Шпенера.

Въ исторіи гомилетики XVII столѣтія самое видное мѣсто должно принадлежать извѣстному первоначальному піетистовѣ Шпенеру. Въ наукѣ о проповѣди онъ оставилъ болѣе видный слѣдъ, чѣмъ кто-либо другой изъ близкихъ къ нему по времени представителей богословской литературы. Онъ старался произвѣстъ кореннную реформу въ состояніи современнаго ему проповѣдничества. Стремясь улучшить современную ему проповѣдь, онъ являлся врагомъ гомилетики и въ гомилетикѣ видѣлъ одно изъ главныхъ препятствій къ тому, чтобы дѣло учительства церковнаго поставить на надлежащей прямой путь.

При такомъ отрицательномъ отношеніи Шпенера къ гомилетикѣ, отъ которой онъ не видѣлъ никакой пользы, а одинъ вредъ, его не слѣдовало бы и упоминать въ числѣ представителей науки о проповѣдничествѣ, способствовавшихъ ея усовершенствованію. Но какъ ни рѣзки нападки Шпенера на гомилетику, въ нихъ нельзя видѣть безусловнаго отрицанія ея и желанія полнаго исключенія ея изъ состава наукъ богословскихъ. Шпенеръ въ высшей степени не доволенъ постановкою гомилетики въ томъ видѣ, какой она имѣла въ школахъ до него и при немъ, и возстаетъ собственно противъ современной ему гомилетики. Порицая гомилетику, Шпенеръ съ своей стороны даетъ совѣты, начертываетъ правила,

какъ нужно вести дѣло проповѣдничества, и разъясняетъ методу, какой лучше всего слѣдовать при исполненіи долга церковнаго учительства. Значить, вмѣсто тогдашней гомилетики, признанной имъ негодною и вредною, онъ желалъ построенія и введенія въ школьнное преподаваніе новой гомилетики, изъ которой можно бы научиться лучшему, надлежащему способу проповѣдничества. Построеніе гомилетики по его взгляду ожидалось и предполагалось само собою. Самъ онъ не написалъ системы гомилетики, которая бы замѣнила собою прежнія руководства по проповѣдничеству; въ его сочиненіяхъ встречаются только разсѣянныя замѣчанія объ этомъ предметѣ, который онъ считалъ очень важнымъ. Но его послѣдователи и почитатели, которые главнымъ образомъ ютились въ галльскомъ университѣтѣ, не замедлили составить желаемую имъ гомилетику, и, пуская ее въ свѣтъ, хвалились, что они очистили науку о проповѣдничествѣ отъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ, при какихъ она являлась не только не полезною, а прямо вредною. Авторомъ такой гомилетики былъ Іоакимъ Ланге, озаглавившій свою гомилетику: „*Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata* (Halaе, 1707)“.

Реформа, какой желалъ и какую проводилъ Шпенеръ не ограничивалась тѣсными предѣлами одной проповѣди. Она, касалась всей церковной жизни и всего религіознаго образованія въ современномъ Шпенеру обществѣ; перемѣна, какую старался провести Шпенеръ въ проповѣди, была въ связи съ общою его реформаторскою дѣятельностію, и ею условливалась, какъ часть цѣлого.

Шпенеръ былъ человѣкъ сердца, а не сухаго холоднаго разсудка. Сердечная сила въ ущербъ силѣ умственной, развита была въ немъ до излишней, чтобы не сказать, болѣзпен-ной, чувствительности. Онъ жилъ больше ощущеніями, чѣмъ умозаключеніями, и отсюда его нѣсколько оригинальное отношеніе къ христіанству и богословской наукѣ. Въ христіанствѣ

и наукъ, посвященной христіанству, онъ искалъ не знанія, а пищи сердечной. Вѣнчнее знаніе само по себѣ, какъ бы оно ни было глубоко и широко, для него не имѣло значенія. Знаніе онъ цѣнилъ настолько, насколько оно способствуетъ возрастанію и усовершенствованію внутренняго человѣка. Благочестивыя чувства, добрыя расположенія, возрожденіе или жизнь по духу Евангелія—вотъ куда направлены были его стремленія, и вотъ къ какой цѣли онъ желалъ бы направить и университетское образованіе, и богословскую науку и церковную проповѣдь и всѣ церковно-богослужебныя дѣйствія. Если эта цѣль опускается изъ вида, то теряетъ всякую цѣну трудъ научный или школьній. Съ этой точки зренія не одна гомилетика, но и все систематическое богословіе является не только безцѣльнымъ, но даже прямо вреднымъ, если оно даетъ одно теоретическое знаніе, не улучшая внутренно чловѣка. Шпенеръ прямо готовъ признать это, рекомендуя все богословіе возвратить къ древней апостольской простотѣ. Религія, вѣра, и вѣра дѣятельная одно, а богословіе, наука—другое. Шпенеръ противополагаетъ эти два, въ существѣ дѣла вполнѣ согласимыя, понятія, и во имя вѣры возстаетъ противъ богословія, какъ науки,—изъ желанія споспѣшствовать дѣятельному христіанству готовъ устранять теоретическое знаніе, часто являющееся опаснымъ для вѣры.

Такое направленіе, принятое и проводимое Шпенеромъ цѣллю своею поставляло исправленіе или уничтоженіе недостатковъ современной церковно-религіозной жизни въ протестантствѣ и, можно сказать, ими было вызвано. Шпенеръ хотѣлъ быть реформаторомъ церковно-общественной жизни, состояніемъ которой онъ былъ крайне недоволенъ, и нѣкоторые, какъ на примѣръ Толукъ въ Энциклопедіи Герцога, по его реформаторскимъ стремленіямъ, ставятъ его рядомъ съ Лютеромъ, называя Лютера реформаторомъ ученія церковнаго, а Шпенера реформаторомъ церковной жизни¹⁾.

¹⁾ Real.—Encyclopädie, für protestantische Theologia und Kirche, von Herzog. Band. XIV. s. 614.

Церковно-общественная жизнь въ протестантскомъ обществѣ въ XVII столѣтіи для человѣка съ живымъ религіознымъ чувствомъ представляла мало отраднаго. Подъ давлѣніемъ сухаго формализма, подчинившаго себѣ теченіе обыкновенной жизни, не замѣтно было биенія живаго пульса. Общество распадалось на разныя партіи, враждовавшія между собою, и богословскіе споры были однимъ изъ наиболѣе видныхъ явленій въ религіозно-общественной жизни. Отъ нихъ въ богословскихъ факультетахъ главнымъ предметомъ преподаванія было полемическое богословіе, которое въ свою очередь возбуждало полемическій задоръ въ молодыхъ питомцахъ, имѣвшихъ выступать въ качествѣ общественно-религіозныхъ дѣятелей, на поприщахъ церковно-административномъ и ученомъ. Въ наукѣ далѣе царила сухая, отвлеченная схоластика. Нравственными предметами, вопросами, имѣющими отношеніе къ живой дѣйствительности, мало занимались, за исключеніемъ спорныхъ вопросовъ, волновавшихъ ученые богословскіе круги. Эта сухость и схоластика отражались и въ проповѣди, которая готова была, за догматическими спорами, забыть нравственное ученіе, составляющее главный предметъ церковнаго учительства. Источники богословія, какимъ первѣе всего должно служить священное Писаніе, не пользовались надлежащимъ вниманіемъ, и экзегетическому богословію въ богословскихъ программахъ почти не отводилось мѣста.

Такое сухое, теоретико-полемическое направленіе въ жизни, наукѣ и проповѣди, и прежде Шпенера вызывало противъ себя недовольство и противодѣйствіе. Люди мистического настроенія и практическаго закала и прежде него возставали противъ школьнай богословской учености, открыто выражали свое несочувствіе горячимъ спорамъ о предметахъ вѣры и старались дать новое направленіе церковной жизни и богословской наукѣ. Таковъ былъ послѣдователь и почитатель Тайлера Валентинъ Вейгель (1553—1588), котораго сочиненія под-

верглись сожжению по приказанию курфирстшескаго саксонскаго правительства, и болѣе его извѣстный Іоаннъ Арндтъ (1555—1621), обращавшій вниманіе на практическую жизнь, когда вѣра и только вѣра по доктринальскимъ системамъ проповѣдывалась на каѳедрахъ, и желавшій видѣть въ богословіи не просто науку и искусство словъ, но живой опытъ и дѣло, котораго книги „Объ истинномъ христіанствѣ“ въ прошломъ столѣтіи переведены были на русскій языкъ Симономъ Тодорскимъ и изданы при пособіи Аны Іоанновны въ 1735 году. Но эти люди, за свою оппозицію господствующему направлению подвергавшіеся сильнымъ осужденіямъ и преслѣдованіямъ, далеко не имѣли такого вліянія и не пріобрѣли такого значенія, какое въ свое время успѣлъ пріобрѣсть Шпенеръ.

Шпенеръ еще въ дѣтствѣ заявлялъ предрасположеніе къ тому направленію, котораго сильнымъ проводникомъ онъ сталъ въ годы своей общественной дѣятельности. Будучи отъ природы одаренъ тонкою, нѣжною духовною организацію, скромный, тихій и застѣнчивый, онъ обнаруживалъ необыкновенную чувствительность, и этой чувствительности дало религіозную окраску воспитаніе въ благочестивомъ семействѣ. Въ особенности въ этомъ отношеніи имѣла на него вліяніе его крестная мать, графиня фонъ Раипольштейнъ, возвуждавшая и пріучавшая его къ возможно усердному выполненію религіозныхъ обязанностей. У впечатлительного мальчика очень рано проявлялись проблески религіознаго энтузіазма. Когда умерла его крестная мать, онъ, будучи тринадцати лѣтъ, желалъ отъйти изъ этого міра въ другой небесный міръ, и долгое время молился Богу объ исполненіи этого желанія. Въ годы воспитанія его особымъ сочувствіемъ пользовались книги Арндана „Объ истинномъ христіанствѣ“, этого писателя съ реформаторскимъ направленіемъ, вместо сухой теоріи старавшагося преподавать нравственные уроки и

говорить не уму, а сердцамъ читателей. Родственный Шпенеру по духу, Арндтъ имѣлъ на воспріимчиваго юношу сильное вліяніе, развилъ и укрѣпилъ въ немъ его религіозную чувствительность. Самъ Шпенеръ сознается, что Арндту онъ обязанъ тѣмъ, что „сохранилъ себя свободнымъ отъ школьной мудрости“. Кромъ книжныхъ занятій и наличные наставники Шпенера благопріятствовали утвержденію его піетистического настроенія. Изъ нихъ особенно сочувственно отзывается Шпенеръ о Іоахимѣ Штоллѣ, придворномъ проповѣднике графа Раппольтштейнскаго, который, еще до поступленія Шпенера въ университетъ, сообщилъ ему первыя катихизическія наставленія. Отъ него Шпенеръ, по его собственному свидѣтельству, получилъ первыя искры истиннаго христіанства, и вмѣстѣ побужденіе направить свои занятія къ прямой цѣли, считаемой Шпенеромъ главною при изученіи вѣры, именно—сосредоточить свое вниманіе на чтеніи и толкованіи слова Божія, что дѣлалъ Штолль примѣромъ своей безхитростной проповѣди, ставившейся насадить въ сердцахъ слово Божіе.

Въ университетъ страсбургскій Шпенеръ поступилъ въ 1651 году, на шестнадцатомъ году своей жизни, уже съ опредѣлившимся и сформировавшимся нравственнымъ характеромъ. Въ университетѣ онъ вѣль уединенную и сосредоточенную жизнь и хотѣлъ быть только студентомъ, т. е., заниматься только тѣмъ, что положено студенту, и не принимать никакого участія въ студенческихъ пиршкахъ и другихъ удовольствіяхъ сомнительнаго нравственнаго достоинства. Университетъ расширилъ кругъ его познаній, но нимало не измѣнилъ его направленія. Изъ своихъ профессоровъ богословія Шпенеръ съ благодарностю воспоминаетъ Даннгауера, сообщившаго ему полное познаніе лютеранскаго вѣроученія, Себастіана Шміда, какъ одного изъ лучшихъ экзегетовъ своего времени, и Іоанна Шміда, котораго онъ называетъ своимъ „отцомъ во Христѣ“, отмѣчая тѣмъ его христіанское направленіе.

Практическая дѣятельность Шпенера, направленная къ улучшению церковной жизни въ протестантствѣ, развивалась постепенно, въ разныхъ мѣстахъ его служенія, куда его призывали для занятія видныхъ и важныхъ должностей. Занявши первоначально (въ 1663 году) мѣсто проповѣдника въ Страсбургѣ, онъ въ короткое время пріобрѣлъ такую извѣстность своею ревностію по благочестію и своимъ проповѣдничествомъ что его скоро пригласили въ имперскій городъ Франкфуртъ на Майнѣ на мѣсто не только проповѣдника, но и сеньора, по званию которого онъ долженъ былъ стоять во главѣ духовнаго правительства этого города. Не безъ колебанія принялъ Шпенеръ это предложеніе, напередъ посовѣтовавшись съ своими начальниками и представителями богословскаго факультета страсбургскаго университета, и испросивъ ихъ согласіе на перемѣну мѣста своего служенія. Колебаніе вызвано было его скромностію, а съ другой стороны и относительною молодостію. Ему былъ только тридцать одинъ годъ, а какъ сеньоръ духовнаго правительства, онъ долженъ былъ имѣть въ своемъ подчиненіи многихъ пасторовъ, гораздо старшихъ его по возрасту.

неру и имъ вводимымъ въ практику, было учрежденіе благочестивыхъ собраній (*collegia pietatis*). Эти благочестивыя собранія, учрежденныя Шпенеромъ, первоначально были въ его домѣ, и на нихъ на первыхъ порахъ было немногого участниковъ только изъ высшихъ сословій, но потомъ они расширялись болѣе и болѣе и на нихъ являлись и простые люди, и женщины, и дѣти. Въ подражаніе Шпенеру, по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, и другіе начали заводить въ своихъ домахъ подобныя собранія. А лѣтъ черезъ десять, послѣ учрежденія благочестивыхъ собраній, Шпенеръ добился того, чтобы эти собранія изъ своего дома перевести въ церковь, что вызывалось большимъ числомъ желавшихъ въ нихъ участвовать, не могущихъ вмѣщаться въ частномъ домѣ. Эти домашнія благочестивыя собранія Шпенеръ завелъ потому, что обычныя богослужебныя собранія, на которыхъ при молитвѣ предлагалась *у* проповѣдь народу, приходившему въ церковь для удовлетворенія религіозныхъ потребностей, считалъ недостаточными для утвержденія дѣятельного христіанства и насажденія благочестія въ обществѣ. Съ другой стороны онъ хотѣлъ противопоставить ихъ общественнымъ собраніямъ другаго рода, на которыхъ собравшіеся предавались развлеченіямъ и удовольствіямъ сомнительнаго нравственного достоинства, и которая онъ считалъ вредными для общественной нравственности. Своимъ примѣромъ или своими благочестивыми собраніями онъ хотѣлъ подѣйствовать на другихъ и побудить ихъ заниматься при общественныхъ сходкахъ не тѣмъ, что служитъ разсѣянности и чувственности, а что способствуетъ назиданію и благочестію. Благочестивыя собранія Шпенера начинались молитвою, потомъ на нихъ предлагалось какое-либо назидательное чтеніе. Послѣ, когда принялись эти собранія, на нихъ обыкновенно, послѣ молитвы, читался какой-либо отдѣлъ изъ Нового завѣта, а затѣмъ слѣдовало разъясненіе прочитанного отделья; послѣ разъясненія дозволялось присутствующимъ высказывать свои мысли и предлагать вопросы, требующіе разъяс-

ненія, и такимъ образомъ велись религіозныя бесѣды, съ цѣллю назиданія и возбужденія доброго христіанскаго настроенія. На этихъ собраніяхъ часто повторялъ Шпенеръ въ сокращеніи свою проповѣдь, сказанную въ предшествующее воскресеніе или праздникъ, и при этомъ старался узнать, какъ поняли его, и насколько усвоили его ученіе, и если оказывалось, что плохо усвоена была проповѣдь, онъ дѣлалъ къ ней добавочныя поясненія.

О благочестивыхъ собраніяхъ, заведенныхъ и поддерживаемыхъ Шпенеромъ, скоро послѣ ихъ появленія, заговорили во всемъ протестантскомъ мірѣ. Но далеко не всѣ и не всегда смотрѣли на нихъ съ благопріятной точки зрѣнія. Многіе видѣли въ этомъ учрежденіи опасную затѣю, которая можетъ кончиться образованіемъ и выдѣленіемъ изъ нѣдра лютеранства особаго сектантскаго общества, которое вмѣсто церкви въ частныхъ собраніяхъ будетъ искать удовлетворенія своихъ религіозныхъ потребностей.—Отъ этихъ собраній *благочестія* (*collegia pietatis*) произошло название „піетисты“, утвердившееся въ исторіи за Шпенеромъ и его послѣдователями. Это название отнюдь не было почетнымъ именемъ, какъ можно бы думать по его первоначальному значенію. Его вели въ употребленіе люди, не сочувствовавшіе Шпенеру и его стремленіямъ и съ подозрѣніемъ относившіеся къ нему. Названіемъ піетистовъ они отмѣчали и характеризовали партію Шпенера, какъ новую секту, явившуюся въ протестантствѣ и отдѣляющуюся отъ господствующаго (ортодоксальнаго) протестантства, и тѣмъ хотѣли предохранить другихъ отъ увлеченія этою сектою.

Еще больше шума, чѣмъ *collegia pietatis*, возбудило сочиненіе Шпенера, очень небольшое по объему и не особенное по содержанію, но рѣзко нападающее на современный строй церковной жизни въ протестантскомъ обществѣ, и предлагающее рѣшительныя мѣры къ исправленію печального по-

ложенія. Это именно „*Pia desideria* или сердечное желаніе богоугоднаго улучшения истинной евангельской церкви“. Первоначально (въ 1675 году) это сочиненіе вышло въ печати вмѣстѣ съ изданіемъ Арнтовой постиллы, и явилось въ видѣ предисловія къ этой постиллѣ, а потомъ печаталось не разъ отдельно.

Это сочиненіе чрезвычайно взволновало протестантовъ, потому что наполнено было горькими и сильными жалобами на крайне печальное положеніе евангелическаго протестантскаго общества и на изсякновеніе въ немъ христіанскаго духа. Тонъ его можно уяснить себѣ нѣсколько изъ того, что во главѣ его Шпенеръ поставилъ эпиграфъ изъ книги пророка Иереміи: *кто дастъ главу моей воду и очесемъ моимъ источникъ слезъ* (Иер. IX, 1)? Въ своихъ жалобахъ на печальное состояніе тогдашняго христіанства Шпенеръ болѣе всего оплакиваетъ всеобщую порчу духовнаго сословія, и съ горечью заявляетъ, что оно совершенно не отвѣчаетъ своему назначенію, отъ чего и въ народѣ происходитъ паденіе нравственности и благочестія. Ни одно сословіе въ мірѣ, по словамъ Шпенера, такъ не нуждается въ преобразованіи. Представители его не видятъ той глубокой язвы, какая разъѣдаетъ евангелическое общество, и считаютъ положеніе вешей крайне бѣдственное положеніемъ нормальнымъ. Они заняты спорами съ папистами, реформатами и другими партіями, и довольствуются опроверженіемъ чужихъ заблужденій, а о поддержаніи и распространеніи внутреннаго сердечнаго богоопочтенія и плодахъ вѣры въ жизни нимало не заботятся. Въ богословіи, которое изучаютъ они, много излишнихъ тонкостей, много чуждаго и безполезнаго; а главное и существенное остается въ сторонѣ, или ему отводится второстепенное или третьестепенное мѣсто. Что относится къ дѣятельному христіанству, о томъ почти ничего не говорятъ: все вниманіе средоточено на полемикѣ, на томъ, чтобы приготовить способныхъ ратоборцевъ съ противниками. Въ виду такого поло-

женія венцей Шпенеръ предлагаєть нѣкоторыя мѣры, которыя, по его мнѣнію, могли бы способствовать улучшенню печальва-го состоянія евангелическаго общества. Такихъ мѣръ имъ ука-зываются шесть: 1) большее распространеніе священнаго Пи-санія, въ особенности новаго завѣта, между евангелическими христіанами, 2) устроеніе, по образцу апостольской церкви (1 Кор. XIV) частныхъ собраній, примѣръ которыхъ давали его *collegia pietatis*, на которыхъ бы, подъ надзоромъ и ру-ководствомъ пастора, имѣющіе свѣдѣнія и обладающіе даромъ сообщенія міране братски изъясняли своимъ сочленамъ священ-ное Писаніе, излагали свои мысли о тѣхъ или другихъ рели-гіозныхъ предметахъ, и такимъ образомъ взаимно назидали другъ друга, 3) настоятельное внушеніе всѣмъ, что въ хри-стіанствѣ нельзя довольствоваться однимъ знаніемъ, но что здѣсь гораздо важнѣе дѣятельность, исполненіе того, чему учитъ вѣра, 4) болѣе правильное отношеніе къ заблуждаю-щимся и иномыслящимъ и лучшее веденіе религіозныхъ спо-ровъ: къ иномыслящимъ, по совѣту Шпенера, нужно относить-ся съ христіанской любовью, вліять ни нихъ добрымъ примѣ-ромъ и истину, ими искажаемую или отвергаемую, предлагать имъ скромно и прилично, безъ страсти и безъ бранныхъ словъ, 5) совершенно иная постановка воспитанія и образованія бу-дущихъ пасторовъ въ университетахъ, чѣмъ какая практико-валась прежде: по желанію Шпенера, студентовъ меныше нуж-но занимать полемикой и религіозными спорами, а ихъ образованію нужно давать практическое направлѣніе, для чего у нихъ въ обращеніи должны быть лучшія практико-богослов-скія сочиненія, 6) другой родъ и характеръ проповѣди, а не такой, какой господствуетъ донынѣ. Въ чёмъ сущность этого послѣдняго желанія, касающагося нашего специального предмета, мы покажемъ послѣ, когда будемъ излагать въ на-рочитомъ отдельѣ гомилетическіе взгляды Шпенера.

Кромѣ Франкфурта на Майнѣ, Шпенеръ служилъ и проводилъ свои реформаторскія идеи въ Дрезденѣ,—въ Саксоніи и въ Берлинѣ.

Въ Дрезденъ онъ приглашенъ былъ въ 1686 году, по желанію саксонскаго курфирста Георга III, на мѣсто главнаго придворнаго проповѣдника и члена тамошней главной консисторіи. Это приглашеніе для него было очень лестно, и онъ принялъ его, въ надеждѣ имѣть болѣе широкое вліяніе, чѣмъ какимъ пользовался во Франкфуртѣ, и въ расчетахъ, при содѣйствіи курфирста, болѣе содѣйствовать измѣненію къ лучшему печальнаго положенія церковныхъ вещей. Саксонія была колыбелью лютеранства, и отсюда шло и въ позднѣйшіе годы заиравляющее вліяніе на другія страны, принявшия реформацію Лютера. Въ Саксоніи были два, тогда славившіеся, богословскіе факультеты въ Лейпцигѣ и Виттенбергѣ. Занимая видное мѣсто въ духовномъ правительствѣ саксонскомъ, Шпенеръ надѣялся здѣсь проводить свои *pia desideria*, и чрезъ богословскіе факультеты,—лейпцигскій и виттенбергскій,—дѣйствовать на измѣненіе не нравившагося ему богословскаго образованія.

Онъ и здѣсь завелъ частныя домашнія собранія для большаго утвержденія въ сердцахъ вѣры Христовой, и его домъ посѣщали и знатные и простые люди въ значительномъ числѣ, и въ виду этихъ собраній, гдѣ излагалось католическое учение, саксонскіе богословы говорили, что курфирстъ хотѣлъ имѣть придворнаго проповѣдника, и вмѣсто него получилъ школьнаго учителя (*Schulmeister*). Но главная дѣятельность его въ Саксоніи направлена была на улучшеніе богословскаго образованія въ университетахъ, соотвѣтственно его воззрѣніямъ. Свои взгляды по этому предмету, какіе онъ желалъ проводить въ университетскую практику, онъ изложилъ въ сочиненіи: „*De impedimentis studii theologici*“ (о препятствіяхъ къ надлежащему изученію богословія“), которое служитъ дополненіемъ къ его „*Pia desideria*“. Въ этомъ сочиненіи Шпенеръ старается показать, что не на томъ сосредоточиваются въ богословскихъ факультетахъ вниманіе студентовъ, на чёмъ бы следовало. Они изучаютъ догматику, полемику, гомилети-

ку, но мало знакомы съ библіею, и имъ почти не предлагають библейско-экзегетическихъ чтеній. Между тѣмъ священное Писаніе главный источникъ нашей вѣры и основаніе, на которомъ держатся и построеваются всѣ другія части богословія. Потому самое главное занятіе въ богословскихъ школахъ должно состоять въ тщательномъ изученіи священнаго Писанія. Нужнѣе и важнѣе знакомиться съ источникомъ, чѣмъ съ ручьями, въ немъ берущими свое начало. Для правильнаго разумѣнія Священнаго писанія необходимо знаніе тѣхъ языковъ, на которыхъ писаны священные библейскія книги, именно еврейскаго и греческаго, и потому изученіе ихъ должно входить въ курсъ богословскихъ наукъ, какъ вспомогательныхъ средствъ для экзегетического богословія, которое должно занимать первое мѣсто въ богословской школѣ, и для пренебреженія къ которому нельзя найти никакихъ извиненій. Въ этомъ смыслѣ отъ саксонской консисторіи дано было предписаніе лейпцигскому и виттенбергскому богословскимъ факультетамъ больше заниматься толкованіемъ священнаго Писанія, и въ поясненіе этого предписанія указывалось на то, что изъ кончившихъ богословскій курсъ и являющихся въ консисторію на экзаменъ немногіе имѣютъ только носредственное знаніе новаго завѣта (не говоря уже о ветхомъ), и весьма многіе греческаго текста вовсе не понимаютъ. Шпенеръ нашелъ почитателей между молодыми магистрами и доцентами университета, которые завели *collegia biblica* (библейскія собрания) для чтенія и толкованія Священнаго писанія, и въ *collegio philobiblico* въ университетѣ читали книги священнаго Писанія на ихъ первоначальномъ языкѣ. Кромѣ особенного вниманія къ священному Писанію или такъ называемому экзегетическому богословію, Шпенеръ въ противовѣсь догматико-полемическому богословію рекомендовалъ больше изучать практическое богословіе, которое тогда въ высшихъ школахъ совершенно было заброшено. Изложеніе богословскаго нравоученія потому необходимо со стороны преподавателей богословія,

что Богъ требуетъ отъ насъ не только вѣры, но и дѣятельности, или исполненія заповѣдей, и недостатокъ вниманія къ правоученію въ школахъ не можетъ не сопровождаться весьма невыгодными послѣдствіями въ практической жизни. При пренебреженіи къ этой части богословія теперь многіе, принявши на себя званіе церковно-общественного учителя, жалуются на то, что они въ школахъ не имѣли случая изучить, какъ слѣдуетъ, христіанское правоученіе.

Не долго пришлось служить Шпенеру въ Саксоніи, и онъ испыталъ здѣсь много непріятностей. Къ нему скоро, послѣ переселенія его въ Дрезденъ, измѣнилъ свое расположеніе курфирстъ, первоначально желавшій имѣть его своимъ духовнымъ отцомъ и руководителемъ. Его онъ оттолкнулъ отъ себя назойливою ревностію къ обращенію его на путь благочестія и къ убѣженію его выполнять разныя требованія, какія онъ предъявлялъ ему въ качествѣ духовнаго отца. Представители выстрага саксонскаго духовенства и профессоры университета были въ высшей степени недовольны тѣмъ что онъ, пришелецъ изъ другой страны, относился неодобрительно къ установившемуся строю жизни и хотѣлъ все перестроить по своему. Лейпцигскіе профессоры, которымъ онъ представлялъ, что у нихъ дѣло идетъ не такъ, какъ нужно, отнюдь не убѣждались его доводами, и съ своей стороны критически относились къ его планамъ, и если онъ нашелъ себѣ поклонниковъ въ средѣ университетской молодежи, то это послужило только съменемъ раздора въ прежде мирной семье университетской, и вызвало борьбу партій. Стоящіе во главѣ университета открыто обвиняли его въ сектантскихъ стремлѣніяхъ, указывали уклоненія его отъ лютеранскаго символа, и имя пietista, какимъ его называли, старались представить именемъ ненавистнымъ.

При такихъ отношеніяхъ, установившихся для Шпенера въ Дрезденѣ, онъ съ большимъ удовольствиемъ (въ 1691 году) принялъ приглашеніе на мѣсто прѣста и совѣтника консисторіи въ Берлинѣ, гдѣ правительство, при курфирстѣ бран-

депбургскомъ Фридрихъ III, сдѣлавшимся скоро (1701 г.) первымъ прусскимъ королемъ съ именемъ Фридриха I, отличалось болѣею терпимостію, чѣмъ въ другихъ протестантскихъ странахъ, что обѣщало Шпенеру болѣе спокойствія, чѣмъ въ Саксоніи. Берлинъ былъ послѣднимъ мѣстомъ его служенія, гдѣ онъ и умеръ 5 февраля 1705 года. Здѣсь, какъ во Франкфуртѣ и Дрезденѣ, Шпенеръ заботился объ усиленіи катихизаціи, и учредилъ *collegium philobiblicum*, собирая вокругъ себя молодыхъ кандидатовъ для чтенія и изученія священнаго Писанія. Но главное дѣло здѣсь, которое связано съ именемъ Шпенера,—это учрежденіе университета въ Галль. И въ Дрезденѣ Шпенеръ прилагалъ болѣшія заботы къ тому, чтобы измѣнить строй богословскаго образования, который казался ему въ высшей степени неудовлетворительнымъ, стараясь по своему преобразовать богословскій факультетъ лейпцигскаго университета. Вліяніе его было замѣтно здѣсь, но оно далеко не достигало такихъ размѣровъ, какіе были ему желательны. Противъ его новшествъ стояли старыя утвержденія традиціи, и старые профессора, имѣвшіе силу въ университетѣ, не сочувствовали его нововведеніямъ и противодѣйствовали имъ. А въ новомъ университетѣ, устроемомъ по мысли Шпенера, не было никакихъ преданій, могущихъ препятствовать проведенію въ его жизнь новыхъ идей, и Шпенеръ, ничѣмъ не стѣсняясь и не встрѣчая никакого противодѣйствія, могъ осуществлять въ немъ свои „*rіa desideria*“. По его вліянію приглашены были въ богословскій факультетъ новаго университета молодые доценты лейпцигскаго университета, дѣйствовавшіе здѣсь въ духѣ піетистическихъ вождѣній Шпенера, и вообще люди, извѣстные ему, какъ его единомышленники, и школьнное преподаваніе богословской науки велось такъ, какъ то казалось лучшимъ Шпенеру. Главнымъ предметомъ поставлено было изѣясненіе священнаго Писанія или экзегетическое богословіе, которое въ другихъ университетахъ было въ пренебреженіи, и этому изѣясненію

нію давали практико-назидательное направлениe, не изслѣдуя научнымъ образомъ смысла Писанія, а главнымъ образомъ извлекая изъ него плодотворныя и полезныя для жизни наставления. И систематическому богословію данъ былъ другой видъ. Полемика, которою болѣе всего занимались въ другихъ университетахъ, была почти совсѣмъ оставлена; изъ богословской науки изгонялись утонченные и бесполезные спорные вопросы; болѣе широкое мѣсто дано было нравоученію. Схоластическая философія, прикрывавшаяся именемъ Аристотеля, дававшая въ школахъ и подружившаяся съ богословіемъ, какъ ея помощница, признана была не только не нужною, но прямо вредною для истиннаго богословія. Въ самомъ способѣ изложенія науки старались избѣгать прежней школьнай искусственности и сухости: не заботясь о строгой систематичности, отстраняя логическіе снаряды,—строгія опредѣленія, дѣленія и формальныя доказательства, которыхъ другіе набирали цѣлую кучу въ подтвержденіе того или другаго положенія,—считали за лучшее представлять научныя истины такъ, чтобы онѣ были плодотворны для души и питательны для сердца. По воззрѣніямъ Шпенера, легшимъ въ основаніе школьнай дисциплины излюбленнаго имъ университета, не такъ важно и нужно быть ученымъ богословомъ, какъ добрымъ христіаниномъ, воспринявшимъ душою и сердцемъ истины евангельской.

При такомъ направлениi Шпенера понятно его отрицательное отношение къ современной ему гомилетикѣ, занимавшейся проповѣдническою методологіею, и изыскавшей различные искусственные способы составленія проповѣдей. Его гомилетическая сужденія содергать и выражаютъ протестъ противъ сухаго формализма и искусственности въ проповѣдахъ, и требуютъ, чтобы будущій проповѣдникъ въ школѣ изучалъ не искусство краснорѣчія, а обогащалъ себя знаніями, необходимыми для проповѣдника. На гомилетику Шпенеръ напа-

даєть потому, что она говоритъ только о формальной сторонѣ проповѣди, и оставляетъ безъ вниманія сторону материальную или содержаніе; тогда какъ, по его сужденію, формальная сторона въ проповѣди не имѣетъ существеннаго значенія, а все вниманіе здѣсь должно быть обращено на содержаніе. Если есть доброе содержаніе, форма не можетъ ничего къ нему прибавить. А если нѣтъ доброго содержанія, проповѣдь безцѣльна, какъ бы ни была красива форма ея. Многіе проповѣдники всѣ заботы свои направляютъ на то, чтобы съ вѣшней стороны проповѣдь была совершенна, думаютъ о томъ, какъ бы получше составить приступъ, какое дать расположение проповѣди или мысламъ, въ ней раскрываемымъ, стараются разукрасить ее, по правиламъ искусства, цвѣтами краснорѣчія. Но это напрасная забота, и слушателямъ отъ нея мало пользы. Церковная каѳедра не мѣсто для показанія искусства и пышности, а мѣсто назиданія, которое должно быть преподаваемо съ возможною простотою. Тѣмъ настоятельнѣе для проповѣдниковъ требование соблюденія возможной простоты въ своихъ поученіяхъ, что слушателями ихъ въ большинствѣ являются люди простые, которымъ не понятны ухищренныя мудрствованія, и которые мало могутъ оцѣнить вѣшнюю художественность слова. Говорить въ проповѣдяхъ учено и красно значитъ не сообразоваться съ потребностями слушателей и изъ-за ничтожнаго меньшинства ученыхъ и ихъ одобренія пренебрегать пользою большинства, жаждущаго услышать евангельскую истину въ ея безпримѣсной простотѣ. Иные проповѣдники, чтобы придать болѣе вѣса своимъ словамъ, приводятъ цитаты или свидѣтельства на иностранныхъ языкахъ, которыхъ почти никто изъ слушателей не понимаетъ. Къ чему такое безцѣльное и неразумное щегольство дешевою учепостію? Все это, такъ неблагопріятно отражающееся на проповѣдничествѣ, зависитъ отъ того, что не такъ воспитываются будущихъ проповѣдниковъ, что гомилетика, занимаясь безплодными правилами, опускаетъ изъ

вида главное, что должно быть на первомъ планѣ въ наукѣ приготовляющей проповѣдниковъ, являясь такимъ образомъ однимъ изъ главныхъ препятствій къ надлежащему выполненію проповѣдническаго долга. „Многіе (говоритъ Шпенеръ), придавая слишкомъ большое значеніе виѣшнему искусству краснорѣчія, умы юношей, идущихъ въ академію, склоили къ тому вредному убѣжденію, что они, какъ предназначаемые къ церковной каѳедрѣ, и имѣющіе впереди главною обязанностію своею сказываніе проповѣдей, ничѣмъ лучше не могутъ заняться, какъ если обратить главное вниманіе на искусство проповѣдничества и его прежде всего другаго постараются изучить. И вотъ иные, обольщенные такимъ мнѣніемъ, первою и послѣднею заботою ставятъ заниматься только тѣмъ, что относится къ искусству проповѣдничества, чтобы такимъ образомъ изъ изученія краснорѣчія научиться роду и способу, какъ имъ говорить; но при этомъ они нимало не заботятся объ изученіи того, о чёмъ они современемъ должны будутъ говорить. Такіе люди похожи на тѣхъ, которые взяли бы на себя трудъ изучить искусство хоропо шить и украшать сапоги, но не заботились бы о средствахъ выдѣлывать или добывать себѣ кожу. Такіе со временемъ должны были бы или нищенски вытирашивать себѣ кожи, или, при недостаткѣ ея, шить, хотя красивые, но ни къ чему не годные сапоги изъ бумаги, пергамента или другой неудобной матеріи. Ибо чего иного можно ожидать отъ тѣхъ людей, которые, не воспринявъ съ надлежащею заботливостію въ душу ни истинъ вѣры, ни правилъ жизни, и не пріобрѣвъ опыта при пособіи надлежащаго размышленія безъ труда предлагать то, что нѣкогда они должны будутъ излагать, весь трудъ свой обращаютъ на технику слова, заботятся объ упорядоченіи, распространеніи и украшеніи искусственнаго произведенія, и все, что для этого кажется годнымъ, со всѣмъ раченіемъ подбираютъ, чтобы со временемъ имѣть возможность говорить по извѣстной ученой методѣ и съ украшеніями, ими цѣни-

мыми, и при томъ говорить не столько о томъ, что полезно общинѣ, а гораздо болѣе о томъ, что они считаютъ сообразнымъ разъ избранному ими способу“ ¹⁾? Проповѣдникъ съ церковной каѳедры разъясняетъ и возвѣщаетъ слово Божіе. А слово Божіе, великое своею внутреннею силою и багатое содержаніемъ, не нуждается ни въ какомъ украшеніи. Апостолы возвѣщали его не въ препрѣтельныхъ человѣческія премудрости словесъхъ, а между тѣмъ проповѣди своей подчинили весь міръ: такъ сильна истина Христова въ своей наготѣ, не прикрашенной человѣческимъ искусствомъ.

О себѣ Шенеръ свидѣтельствуетъ, что онъ старался изучать и усвоять только содержаніе (*realia*), а всѣ техническія и риторическія правила совершенно оставилъ въ сторонѣ, такъ что едва помнитъ что о такихъ художествахъ, и привыкъ, когда слушаетъ проповѣдь, не обращать никакого вниманія на то, что въ ней составляется искусство, а все вниманіе обращать на самое дѣло,—на содержаніе, и какъ оно проникаетъ въ сердце. „По этому (говорить онъ) ни обѣ одномъ изъ многихъ людей, которыхъ я слышалъ въ продолженіе своей жизни, я не могу сказать, ту или другую методу онъ имѣлъ. Для меня самого нѣть никакой методы, но каждый разъ матерія сама даетъ мнѣ методу, которая, такъ сказать, мѣняется всякий разъ, какъ мѣняется и матерія. Мои правила вообще таковы: 1) все извлекать или изъ текста, или изъ другихъ сюда относящихся и нѣчто излагающихъ изреченій, чтобы слушатели привыкли ничего не принимать на мою вѣру, но всякий разъ изъ яснаго божественнаго слова видѣли въ сердцемъ убѣждались, что это истина, которой я не выдумываю, и это тогда имѣеть особенное дѣйствіе на сердца; далѣе 2) ничего не приводить

¹⁾ De impedimentis studii theologici Speloris kl. geistliche Schriften. Th. I. s. 1052—3. Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Th. II. s. 48.

въ проповѣдяхъ такого, что относилось бы только къ украшению и не можетъ служить непосредственно къ назиданію, во что показываетъ единственно эрудицію или относится къ распространенію (*amplificationem*) и состоитъ въ пустыхъ словахъ¹⁾.

Итакъ содержаніе и, можно сказать, одно содержаніе, по воззрѣнію Шпенера, составляетъ предметъ, на который проповѣдники должны обращать вниманіе. Чтобы быть полезными дѣятелями на своемъ мѣстѣ, они должны изучать съ возможнымъ усердіемъ священное Писаніе и истины вѣры воспринимать не только умомъ, но и сердцемъ. Главное дѣло гомилетики—не формы и не методы проповѣдническія, а приведеніе къ источнику божественной истины и религіозной учености, изъ которой можно черпать святое и назидательное ученіе. Экзегетическое богословіе, раскрывающее смыслъ священного Писанія, должно быть, если не составною частію гомилетики, то первою вспомогательною паукою, неразрывно съ нею связанною, безъ которой гомилетика теряетъ смыслъ своего существованія.

Что же изъ богатаго и неистощимаго источника божественной истины проповѣдникъ можетъ и долженъ брать для предложенія народу, ищущему въ проповѣди назиданія? Шпенеръ не совсѣмъ благопріятно смотритъ на проповѣди доктринального характера, а проповѣди доктринально-полемического содержанія, въ какихъ съ большою горячностію нападали на еретиковъ и неправомыслящихъ, не только современныхъ, но и жившихъ въ далекія времена, и какіе тогда очень часто слышались на церковной каѳедрѣ, желалъ бы совсѣмъ изгнать изъ этого мѣста, назначенаго для назиданія народа и возбужденія въ немъ благочестивыхъ чувствъ и добраго христіанскаго настроенія. У проповѣдника въ виду всегда

¹⁾ Theolog. Bedenken Tb. IV. s. 228. Geschichte der christlichen Homiletik, Lenz. Th. II. s. 128—9.

долженъ быть внутренній человѣкъ, составляющій новую тварь во Христѣ. Душа этого нового человѣка—вѣра; его дѣятствія—плоды вѣры; и вотъ это—прямой предметъ проповѣди. Чтобы способствовать возрастанію внутренняго человѣка, должно излагать съ одной стороны великія благодѣянія Божіи человѣку, чрезъ что можетъ укрѣпляться въ немъ вѣра, съ другой стороны нужно внѣдрять въ сердцахъ благочестіе и возбуждать къ исполненію закона дѣль, но такъ, чтобы люди не довольствовались одною внѣшнею праведностію,—не считали себя исполнившими весь законъ, когда они удаляются отъ внѣшнихъ пороковъ и совершаютъ внѣшнія добродѣтели, что дѣлаетъ и языческая иеніка. Твердое основаніе христіанской нравственности нужно класть въ сердцахъ, внутри человѣка нужно посѣвать и возвращать съмѧ благочестія, чтобы люди привыкли дѣлать добро по внутреннему побужденію, а не по принужденію внѣшнаго закона, и чувствовали, что только то имѣеть цѣну въ нашей дѣятельности, что происходит по движенью внутренняго сердца; а что совершается безъ участія сердца, не исходить изъ внутренняго основанія, то—лицемѣріе, хотя бы это дѣло и имѣло видъ праведности. Христіанство дѣятельное, христіанство внутреннее, недовольствующееся внѣшними дѣлами, Шпенеръ приглашаетъ проповѣдниковъ возвѣщать съ церковной каѳедры, и тѣмъ способствовать обновленію сердца христіанъ, которые не по имени только, но и по внутреннему настроенію должны отвѣтить своему званію, должны воплотить въ себѣ духъ Христовъ.

Изъ догматовъ Шпенеръ считаетъ главными, на которые проповѣдники должны обращать особенное вниманіе, такие догматы, которые относятся къ ученію о спасеніи и имѣютъ прямую связь съ практическою дѣятельностію. Таковы догматы обѣ оправданіи, о вѣрѣ оправдывающей, ея свойствахъ и дѣйствіяхъ, о возрожденіи, о борьбѣ духа и плоти, о силѣ крещенія и обязательствахъ, нами принимаемыхъ при крещеніи. Онъ жалѣеть, что весьма многіе проповѣдники на эти

главные пункты христіанского учения не обращаютъ должнаго вниманія, и потому въ народѣ замѣтно глубокое и пагубное невѣжество по отношенію къ этимъ спасительнымъ истинамъ. Далѣе, при изложеніи доктрины не нужно ограничиваться однимъ теоретическимъ разъясненіемъ его; это имѣеть значеніе для разсудка, а проповѣдь должна дѣйствовать не на одинъ разсудокъ, но на волю и сердце, и на послѣднія болѣе, чѣмъ на первый. Потому, излагая доктрины, нужно показывать вмѣстѣ, какое они имѣютъ практическое приложеніе къ жизни, какія даютъ возбужденія къ благочестію, какія изъ нихъ можно извлекать утѣшениія.

Отвергая художественное строеніе и изложеніе проповѣдей, возвставая противъ проповѣдническихъ методъ, которыхъ много насчитывали тогдашнія гомилетики, и соблюденіе которыхъ они рекомендовали будущимъ проповѣдникамъ для успѣха и облегченія предстоящей имъ дѣятельности, Шпенеръ съ своей стороны указываетъ свою новую методу, которую противополагаетъ другимъ практиковавшимся методамъ, которою онъ рекомендуетъ замѣнить ихъ. Форма проповѣдей, представляющаяся ему наилучшею, должна состоять въ томъ, чтобы всѣ проповѣди, послѣ молитвы, начинались прочтеніемъ главы изъ бібліи или меньшаго біблейскаго отдѣла и потомъ предлагали изъясненіе прочитаннаго отдѣла: при этомъ изъясненіи пусть проповѣдники переходятъ отъ одного стиха къ другому, и изъяснивши смыслъ, дѣлаютъ практическіе выводы, полезные для утвержденія вѣры и благочестія, и утѣшительные для сердца. При такой простотѣ методы, чуждой всякаго искусства, легче будетъ исполненіе проповѣднической должности, и самыя проповѣди болѣе понятны будутъ для слушателей. Такая проповѣдническая метода не есть метода новая, изобрѣтеннага самимъ Шпенеромъ. Образецъ ея представляеть древне-христіанская омилія или изъяснительная бесѣда, составлявшая главный господствующій родъ проповѣди въ первые вѣка христіанства. Къ этому образцу и прежде Шпенера обраща-

лись и обращали другихъ люди, недовольные искусственнымъ построениемъ проповѣдей, когда эта искусственность преступала дозволенные предѣлы.

Гомилетическія требованія Шпенера, хотя поставлены были твердо и рѣшительно, высказаны были имъ, какъ мы замѣчали прежде, въ видѣ отрывочномъ и подъ перомъ его не получили систематической полноты. Болѣе подробное развиціе далъ имъ одинъ изъ почитателей Шпенера, уже упомянутый нами профессоръ галльскаго университета Йоакимъ Ланге. Они послужили основаніемъ, на которомъ Ланге построилъ новую систему гомилетики, которую онъ надѣялся замѣнить всѣ прежнія руководства по проповѣдничеству, считаемыя какъ Шпенеромъ, такъ и имъ, негодными. Озаглавивъ свое сочиненіе: „*Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata*“, онъ тѣмъ самымъ хотѣлъ показать, что считаетъ пустыми и отвергаетъ тѣ правила, какими наполнялись тогдашнія гомилетики, и даетъ новое, болѣе совершенное, руководство для проповѣдниковъ. Но новаго положительнаго содержанія въ его „Священной риторикѣ“ меныше, чѣмъ можно было ожидать по ея заглавію. Онъ не столько создаетъ, сколько разрушаетъ въ той области, въ которой выступаетъ реформаторомъ, больше очищаетъ зданіе гомилетики отъ мусора, чѣмъ сколько вносить новыхъ материаловъ для перестройки этого зданія. У него, какъ и у его вдохновителя—Шпенера, отрицательный элементъ занимаетъ очень видное, можно сказать, главное мѣсто. Прежнія правила гомилетическія и утвердившіеся въ практикѣ проповѣдническіе пріемы онъ считаетъ препятствіями къ назиданію или къ надлежащему веденію проповѣдническаго дѣла, и потому первымъ долгомъ поставляетъ устранить эти препятствія. Такими препятствіями онъ считаетъ: 1) искусственные расположенія проповѣдей съ ихъ дѣленіями и подраздѣленіями,—2) обширныя, вовсе невызванныя нуждою, изъясненія текста, съ цѣлію показанія суетной учености, при которыхъ вводятъ въ про-

повѣдь и примѣшиваютъ много совершенно лишнихъ вещей, неудобныхъ для церковной каѳедры,—приводятъ школьнія изслѣдованія о текстѣ, представляютъ разныя мнѣнія толковниковъ и подвергаютъ ихъ критическому разбору, тексты библейскіе читаютъ на древнихъ языкахъ, на которыхъ они первоначально были писаны, и снабжаютъ свои проповѣдническія изложенія такими критическими замѣчаніями, которыя годны развѣ на университетской каѳедрѣ,—3) малое вниманіе къ жизни и нравственнымъ потребностямъ слушателей: авторъ ставить на видъ, что проповѣдники обходять своимъ вниманіемъ практическіе предметы и нравоучительныя истины, которыя должны бы составлять главное содержаніе проповѣди, и если поднимаютъ ихъ, то совершенно не касаются внутренняго расположенія человѣка, т. е., говорять о нихъ совершенно отвлеченно, безъ примѣненія къ нравственному состоянію слушателей, а иногда и здѣсь пускаются въ безполезные споры. Главная положительная идея, которая составляетъ существенное и основное требованіе Ланге, развитое въ его „Священной риторикѣ“, состоять въ томъ, что проповѣдь всецѣло должна быть направлена къ назиданію народа. Конечно, это вѣрно; но нельзя сказать, чтобы понятіе назиданія, которое, по Ланге, должно служить главною цѣллю и опредѣляющею силу, было имъ точно формулировано и надлежащимъ образомъ выяснено. Оно объясняется у него не столько само по себѣ, сколько по противоположности съ тѣмъ, что онъ порицаетъ въ современной ему проповѣди. Все въ проповѣди должно быть направлено не только къ разсудку, но и къ волѣ и чувству христіанина, и конечную цѣль свою она должна полагать въ исправленіи жизни и въ возбужденіи и утвержденіи благочестиваго настроенія слушателей. Все, что не способствуетъ нравственному обновленію внутренняго человѣка и служить только или для удовлетворенія празднаго любопытства, или для показанія виѣшняго искусства и щекотанія слуха, все это должно быть изгоняемо съ церковной каѳедры, какъ

не отвѣчающее главной цѣли, стоящей у ней на виду. Для достижения цѣли назиданія должно ясно, просто и практично, въ примѣненіи къ внутреннему состоянію человѣка, изъяснять священное Писаніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, показывая великія дѣла Божія и поучая заповѣдямъ закона Божія. Когда историческіе тексты подвергаются изъясненію, то въ описываемыхъ происшествіяхъ нужно представлять или достоподражаемые образцы христіанской мудрости и любви, или показывать ясные слѣды божественнаго Провидѣнія, всѣмъ управляющаго въ мірѣ. Что касается истинъ вѣры, то средоточіе ихъ, котораго никогда не долженъ опускать изъ вида проповѣдникъ, есть ученіе о спасеніи. Раскрывая это ученіе, проповѣдникъ долженъ указывать не только основаніе спасенія—благодать Божію, насы спасающую, и вѣру въ заслуги Господа Іисуса Христа, насы оправдывающую, но и порядокъ домостроительства Божія или условія, при которыхъ мы можемъ усвоять себѣ спасеніе, туне намъ даруемое. То и другое должно быть неразрывно соединяено, и всякой односторонности нужно избѣгать при изъясненіи основнаго ученія христіанскаго. Ученіе о благодати или о благодѣяніяхъ Божіихъ человѣку должно быть соединяено съ ученіемъ объ обязанностяхъ, налагаемыхъ на людей облагодатствованныхъ; съ вѣрою должна быть соединяма любовь, съ Евангеліемъ—законъ, такъ чтобы не подать повода ни къ спокойной увѣренности въ спасеніи, ведущей къ беззечности, ни къ боязливой мнимительности, подрывающей надежду на милосердіе Божіе. Тексты нравственнаго содерянія и вообще вопросы христіанскаго нравоученія—преимущественный предметъ проповѣди. Но христіанское нравоученіе нужно представлять, какъ христіанское, основанное на положительныхъ заповѣдяхъ Божіихъ, изъясненныхъ въ Евангеліи, не низводя его правилъ до требованій естественнаго закона, не построевая его на началахъ разума и не объясняя нравственныхъ явлений естественными побужденіями нашей грѣховной природы, чрезъ что оно является у

иныхъ правоучителей, опирающихся больше на разумъ, чѣмъ на Евангелии, тощимъ и обездушеннымъ.

Въ проповѣдяхъ въ XVII столѣтіи введенъ быль пятикратный *usus*: онъ состоялъ въ томъ, что послѣ изъясненія темы или текста проповѣди дѣлали практическое приложеніе, котораго, на основаніи словъ апостола Павла о томъ, къ чemu пригодно или полезно слово Божіе (2 Тим. III, 16. Рим. XV, 4), насчитывали пять видовъ,—примѣненіе къ ученію (*usus didascalicus*), къ обличенію (*usus elenchicus*), къ уг҃шепію (*usus paracleticus*), къ исправленію (*usus epanorthoticus*) и къ наказанію (*usus paedanticus*). Соблюденіе этихъ пятикратныхъ приложенийъ ставили непремѣннымъ закономъ: проповѣдь считалась не полною, если въ концѣ ся не содержалось приложенийъ всѣхъ пяти видовъ. Это пятикратное приложение введено было въ проповѣдническую практику потому, что при сухомъ догматическомъ содержаніи и при сколастическомъ изложеніи, какимъ отличались проповѣди прежняго времени, онѣ почти совершенно не касались живыхъ потребностей тѣхъ слушателей, предъ которыми говорились, проходили мимо ушей ихъ и ничего не оставляли въ сердцѣ. Чтобы сухимъ и отвлеченнымъ проповѣдямъ, трактующимъ о материалахъ общихъ и отдаленныхъ, придать нѣкоторую жизненность и сдѣлать ихъ практическими,—и придумали въ концѣ ихъ прибавлять особую часть, гдѣ общія теоретическія разсужденія восполняли практическими примѣненіями, которые разнообразили, соблюдая каждый разъ всѣ виды примѣненій. Выходило пѣчто грунтовое и патянутое, когда пѣли на всѣ пять тоновъ,—спачала однимъ, потомъ другимъ,—спачала учили, потомъ обличали, увѣщавали, опровергали и утѣшали. Хотя такое правило направлено было къ восполнепію въ проповѣдяхъ недостатка практичности, на которой особенно настаивали Шпенеръ и его послѣдователь Франкѣ, но оно не заслужило у нихъ одобренія. При выполненіи его практическія примѣненія являлись дѣлаными и

искусственными, и въ то-же время слишкомъ сложными, безъ нужды удлиняя проповѣдь. Противъ особой части съ пятикратными приложеніями возстаетъ Ланге потому, что по его требованію—проповѣдь вся должна быть практичесна, на всемъ своемъ протяженіи, а не въ одной заключительной части, искусственно пристегнутой. И если особыя приложения нужны, то они должны быть въ собственномъ смыслѣ практическими и служить позиданію слушателей. Здѣсь проповѣдникъ долженъ говорить совѣсти и сердцу слушателей: ему должно быть хорошо известно внутреннее расположение и нравственное состояніе слушателей, и съ этимъ внутреннимъ расположениемъ и нравственнымъ состояніемъ ихъ онъ долженъ строго сообразовать свою прикладную часть проповѣди, которая при томъ прямо должна вытекать изъ темы, въ проповѣди раскры-ваемой.

Кромѣ исправленія гомилетики, послѣдователи Шпенера, для болѣе усъѣшаго приготовленія молодыхъ богослововъ къ совершенню предстоящаго имъ проповѣдническаго служенія, ввели въ школьнное преподаваніе одну добрую практическую мѣру, которую исторія вмѣняетъ имъ въ особенную заслугу. Считая одни теоретическіе уроки по гомилетикѣ не достаточными для усовершенствованія кандидатовъ богословія въ проповѣдничествѣ, они учредили въ галльскомъ университѣтѣ особенныя практическія занятія проповѣдничествомъ. По порученію бѣгословскаго факультета, одинъ изъ преподавателей (Фрейлингаузенъ) долженъ былъ вести эти занятія съ старшими студентами. На этихъ практическихъ упражненіяхъ Фрейлингаузенъ заставлялъ студентовъ проповѣдывать въ своемъ присутствіи, и эти опыты проповѣдничества подвергалъ строгому и подробному разбору, указывая недостатки, какіе они допускали и какихъ нужно избѣгать, и направляя ихъ на путь, считаемый имъ наиболѣе благонадежнымъ. Разборы практическаго руководителя молодыхъ про-

повѣдниковъ касались какъ содерянія проповѣдей ихъ, такъ изложенія и произношенія. Это учрежденіе, несомнѣнно полезное, надлежащимъ образомъ оцѣнено многими и скоро, по примѣру галльскаго университета, и въ другихъ мѣстахъ стали заводить подобныя практическія гомилетическія упражненія съ кончающими, а иногда и съ окончившими курсъ студентами, поручая руководство ихъ опытному проповѣднику. Оно послужило первымъ началомъ, изъ котораго возникли при многихъ протестантскихъ университетахъ особыя проповѣдническія семинаріи, для большаго усовершенствованія будущихъ пасторовъ въ проповѣдническомъ дѣлѣ, подъ руководствомъ директора семинаріи.

Такова сущность реформы, какую желалъ провести Шнеперъ съ своимъ послѣдователями какъ въ наукѣ о проповѣди, такъ и въ самой проповѣди. Въ исторіи гомилетики эта реформа отмѣчена рѣзкими чертами. Гомилетическая теорія Шнепера, составляющая оригинальное и выдающееся явленіе въ ряду другихъ современныхъ ей руководствъ по гомилетикѣ, и въ свое время вызвала у многихъ горячее сочувствіе къ себѣ, и впослѣдствіи передается послѣдователями съ одобрительными, иногда восторженными отзывами о ея достоинствѣ. Конечно, много полезныхъ руководственныхъ замѣчаній дано въ ней служителямъ церковнаго слова. Но мы не можемъ преувеличивать ея значеніе и встрѣчающіеся папегирическіе отзывы о гомилетической реформѣ Шнепера считаемъ слѣдствіемъ увлеченія личностію самого Шнепера. Въ исторіи весьма часто являются дѣятели, къ которымъ трудно отнести съ равнодушіемъ, или спокойнымъ безпристрастіемъ. Бывъ преданы какой-либо идеѣ, они всѣми силами стараются провести ее и въ жизнь, и въ свое дѣло вносить духъ страсти. Ихъ дѣятельность, отмѣченная пылкою страстью, вызываетъ и у другихъ страстное отношеніе къ себѣ, въ особенности, когда эта дѣятельность направлена къ ниспроверженію существующаго строя жизни. Она возбуждаетъ въ однихъ го-

рячія симпатії къ себѣ и создаетъ фанатическихъ поклонниковъ, но въ другихъ она вызываетъ ненависть и вражду, и должна считаться съ сильнымъ противодѣйствіемъ себѣ со стороны людей, не признающихъ значенія той идеи, которой страстно служить человѣкъ-реформаторъ. Горячія симпатії и антипатіи, препятствующія спокойному обсужденію лица и дѣла, отъ современниковъ переходять къ потомкамъ, и часто изслѣдователи, отдѣленные вѣками отъ такихъ дѣятелей, судить о нихъ подъ незамѣтнымъ для нихъ самихъ воздействиемъ симпатіи или антипатіи, переходящей отъ одного поколѣнія къ другому. Шпенеръ именно принадлежитъ къ разряду такихъ лицъ, въ сужденіяхъ одѣятельности которыхъ не только прежде, но и впослѣдствіи замѣтна значительная доля страсти, мѣшающая правильному опредѣленію заслугъ ихъ.

Реформа Шпенера въ исторіи проповѣди и гомилетики имѣла значеніе отрицательное, какъ протестъ противъ господствовавшаго тогда направлениія проповѣди. Шпенеръ очень ярко выставилъ тѣ недостатки, какими страдала современная ему проповѣдь,—излишнюю сухость, формализмъ, искусственное схоластическое построеніе, задорную полемику и пренебреженіе практическими интересами назиданія. Въ этомъ его сила и правда. Но хотя голосъ его раздавался сильнѣе, чѣмъ другихъ, подобно ему выступавшихъ съ протестомъ противъ сухаго и отвлеченнаго формализма въ проповѣдяхъ, онъ не могъ произвестіе въ состояніи современного проповѣдничества такую перемѣну, какой желалъ и какую провести надѣялся. Его направлениѣ не сдѣлалось направлениемъ господствующимъ: онъ не овладѣлъ главнымъ теченіемъ или главнымъ русломъ, по которому направлялась современная ему проповѣдь. Его гомилетическая теорія и соответственная ей проповѣдническая практика представляетъ изъ себя потокъ, хотя весьма замѣтный и, пожалуй, шумный, но не успѣвшій или не имѣвшій силы увлечь за собою другіе ручи, и оставшій-

ся навсегда побочнымъ потокомъ по отношению къ главной рѣкѣ, которая совершила свое теченіе наложенными путемъ, несмотря на бурливое стремленіе образовавшагося подлѣ нея особаго потока. Почитатели и послѣдователи Шпенера, какъ горячо ни старались проводить его идеи, все же оставались въ меньшинствѣ; а большинство проповѣдниковъ слѣдовали установившимся преданіямъ и не хотѣли подчиняться тѣмъ требованіямъ, какія предъявлялъ новый реформаторъ, желавшій по своему перестроить сложившуюся жизнь. Изъ университетовъ одинъ галльскій, основанный по мысли Шпенера, бывшій притономъ піатизма, старался проводить и въ теоріи и въ практикѣ проповѣди пачала, выставленныя Шпенеромъ. А другіе протестантскіе университеты не только не хотѣли усвоять себѣ тѣ нововведенія, какихъ требовала Шпенерова партія, но прямо враждебно относились къ нимъ, и между этими университетами особенно враждою къ Шпенеровой реформѣ отличались наиболѣе вліятельные университеты, какими въ то время были лейпцигскій и виттенбергскій. Когда Шпенеръ и его партія возставали противъ искусственныхъ способовъ составленія проповѣдей и требовали, чтобы проповѣдники, отвергая всѣ методы, проповѣдывали просто и безъискусственно, другіе университеты, въ особенности лейпцигскій, непріязненно относившійся къ Шпенеру со временемъ его служенія въ курфирштѣкъ саксонскомъ, старались защищать свои методы и даже разукрашать ихъ, придумывая новые способы для составленія и построенія проповѣдей.

Сравнительно малая успѣшность и неширокое практическое вліяніе Шпенеровой гомилетической реформы, по существу доброй, зависѣли отъ пѣсколькихъ причинъ.

Такъ называемые ортодоксалы протестантскіе, считавшіе себя чистыми представителями и хранителями Лютерова ученія, заподозрили и обвиняли Шпенера въ уклоненіи отъ того ученія, которое они считали истиннымъ, въ особенности въ главномъ пункте лютеранской догматики,—въ догматѣ объ

оправданій вѣрою. Шпенеръ въ самомъ дѣлѣ не отличался строгою точнотою въ определеніи и постановкѣ своего догматического ученія. Выставляя на видъ практическую сторону христіанства,—необходимость дѣятельного осуществленія христіанства въ жизни, онъ на теоретическую сторону,—на догматъ не обращалъ соотвѣтственаго вниманія, и въ его ученіи и воззрѣніяхъ не видно было отчетливаго представленія о предметахъ вѣры, хотя онъ въ мѣстахъ своего служенія вводилъ и старался усилить католическое ученіе. При такихъ отношеніяхъ, создававшихся для Шпенеровой партіи въ протестантствѣ, принимать его совѣты и нововведенія, хотя бы въ области проповѣдничества, значило приставать къ сектантскому, непримируемому направлению. Своимъ поведеніемъ и своимъ отношеніемъ къ церковному обществу, къ которому Шпенеръ принадлежалъ, онъ напоминаетъ позднѣйшихъ штундистовъ и былъ, можно сказать, ихъ предтечою. Его *collegia pietatis*, на которыхъ послѣ молитвы читался и изъяснялся отдѣлъ священного Писанія ветхаго или новаго завѣта,—точный первообразъ штундистскихъ собраній. То же у него недовольство существующимъ строемъ церковной жизни и нравственнымъ состояніемъ церковной общины, что у штундистовъ, и отсюда стремленіе къ преобразованію общества, и при затрудненіяхъ произвести это преобразованіе въ широкихъ размѣрахъ стремленіе къ выдѣленію изъ этого общества, которое кажется ему погрязшимъ во злѣ. Та же религиозная сантиментальность, расплывающаяся въ благочестивыхъ ощущеніяхъ и самодѣльныхъ молитвенныхъ обращеніяхъ къ Богу, съ горделивымъ сознаніемъ своего превосходства предъ другими, не принадлежащими къ ихъ партіи. А его видное положеніе,—по мѣсту, имъ занимаемому въ церковномъ управлѣніи,—его сектаторскія стремленія дѣлало болѣе опасными и вызывало противъ нихъ большее противодѣйствіе, чѣмъ положеніе незамѣтныхъ руководителей по здѣшней штундизму.

Шиенеръ и потому еще не могъ предоставить своимъ гомилетическимъ возврѣніямъ преобладающаго значенія, что онъ допустилъ въ нихъ значительную односторонность и никако не заботился о формальной сторонѣ проповѣди. Онъ сосредоточивъ все свое вниманіе на матеріи, и другимъ соѣтывалъ только обогащать себя содержаніемъ и не думать о томъ, какъ это содержаніе передавать другимъ: матерія-де сама создастъ для себя форму. И если матерія, излагаемая проповѣдникомъ, назидательна, какъ бы онъ ни передавалъ ея, цѣль проповѣди будетъ достигнута. Конечно, полезное и назидательное содержаніе важнѣе и нужнѣе изящной формы въ проповѣдническомъ дѣлѣ: это призналъ и узаконилъ еще блаж. Августинъ въ своей *Христіанской науки*. И само собою разумѣется, что всякий, желающій быть проповѣдникомъ, долженъ съ возможною тщательностю изучать предметы наставленія,—предметы вѣры и нравоученія христіанскаго, и быть во всеоружіи богословскаго знанія. Но можетъ ли однімъ этимъ ограничиваться вся полнота требованій по отношенію къ проповѣди? Блаж. Августинъ, отдавшій предпочтеніе рѣчи полезной предъ рѣчью краснорѣчивою, въ то же самое время совершенною проповѣдію считаетъ такую, въ которой мудрость соединяется съ краснорѣчіемъ. „Что лучше сладости (говорить онъ), когда она въ то же время и спасительна, и спасительности, которая вмѣстѣ и сладка? Ибо въ такомъ случаѣ, чѣмъ вожделѣніе сладость, тѣмъ скорѣе и легче спасительность приносить пользу“¹⁾. Объ этой-то сладости, которою приправлять спасительное слово совѣтуетъ блаженный Августинъ для того, чтобы это слово было болѣе дѣйственно и болѣе могло принести пользы, совершенно не хочетъ думать Шиенеръ и возстаетъ противъ всякаго пріукрашиванія или усовершенствованія проповѣднаго слова. Возставая противъ одной крайности, онъ впалъ въ другую. Нападая на натянутость и искусственность въ

¹⁾ *Христіанская наука*. Кн. IV гл. 8.

построеніи и изложеніи проповѣдей, онъ дошелъ до униженія и отверженія всякаго, и благороднаго, искусства. Форма—не пустое дѣло въ дѣлѣ церковнаго учительства. Небрежность, допущеніе какого-либо неряшства въ изложеніи и передачѣ спасительной истины оскорбительно для самой этой истины и для того священнаго мѣста, съ котораго она передается. Въ грязной или затасканной одеждѣ не являются туда, гдѣ требуется соблюденіе возможнаго приличія. Чѣмъ выше мѣсто, на которое выступить собирается человѣкъ, чѣмъ важнѣе порученіе, возлагаемое на человѣка, тѣмъ болѣе онъ прилагаетъ заботъ о томъ, чтобы и по виѣшнему своему виду явиться достойнымъ и этого мѣста и этого порученія. А что выше и достойнѣе порученія быть провозвѣстникомъ божественной истины и во святомъ храмѣ Божіемъ? Нельзя думать и ожидать, что само собою сохранится виѣшнее приличіе, при высокой миссіи, принимаемой на себя человѣкомъ, что святая истина сама создастъ для себя благородную форму и святое выраженіе, хотя бы проповѣдникъ нимало не заботился о томъ. Нельзя также успоконить себя тѣмъ, что на виѣшность, хотя бы и невзрачную, не обратятъ вниманія тѣ люди, предъ которыми является исполнителемъ высокой миссіи тотъ или другой проповѣдникъ. При небрежности о формѣ почти неизбѣженъ иѣкоторый беспорядокъ въ развитіи понятій, спутанность и неотчетливость представленій, влость и, пожалуй, грубость словъ. А все это не можетъ быть цѣ замѣчено, если не всѣми, то пѣкоторыми изъ слушателей, и не можетъ не повредить дѣйствію слова на сердца людей.—Законно нападать на искусственность, на неправильное и искаженное проявленіе искусства, но нельзя отрицать значенія самого искусства. *Abusus non tollit usum.* Злоупотребленіе чѣмъ-либо не даетъ права на уничтоженіе злоупотребляемаго. Искусство краснорѣчія, надлежащимъ образомъ понимаемое, не прихоти человѣческой обязано своимъ существованіемъ, и не прихотливыми желаніями на-

вязывается церковному слову. Оно возникаетъ изъ естественной потребности души нашей. Когда мы хотимъ передать святое убѣжденіе, которымъ проникнуты, когда хотимъ по-дѣйствовать на другихъ своимъ словомъ,—мы не довольствуемся обыденою, холодною, сухою прозаическою рѣчью: душа человѣка, выступающаго убѣждать другихъ,—въ особенности великое множество своихъ собратій, въ чемъ-либо полезномъ и необходимомъ для нихъ, по внутреннему неотразимому побужденію напрягается при этомъ, собираетъ возможно больше энергіи,—и въ словѣ его является больше одушевленія, больше теплоты и силы. Это-то одушевленное слово, отличающееся большею силою и теплотою, чѣмъ обыкновенное разговорное слово, и есть въ собственномъ смыслѣ слово краснорѣчивое. Возбужденная энергія души, при этомъ расходуемая, не только умножаетъ силу слова, но и усовершаетъ вѣнчанее его качества. И всѣ проповѣдники, пріобрѣтшіе имя въ исторіи, отнюдь не чуждались искусства краснорѣчія и въ большей или меньшей степени владѣли имъ.

Отрицательное отношеніе Шпенера къ искусству краснорѣчія, неумѣстнаго, по его сужденію, въ проповѣди, зависѣло много отъ того, что онъ самъ не владѣлъ этимъ искусствомъ, и не могъ возвыситься до того, чтобы сколько-нибудь приблизиться къ лучшимъ представителямъ властнаго и сильного слова. Личный недостатокъ былъ для него безсознательнымъ побужденіемъ къ установленію теоріи, направленной къ униженію искусства. Онъ самъ сознается въ своемъ недостаткѣ,—въ томъ, что онъ не владѣлъ хорошою, изящною рѣчью. „Я стараюсь по возможности все, что излагаю, излагать ясно, понятно и просто, чтобы достигнуть цѣли, и такъ какъ мой природный стиль, къ моему неудовольствію, нѣсколько тяжелъ, и я, къ сожалѣнію, не могу измѣнить его, то я, по крайней мѣрѣ, всегда стараюсь говорить болѣе низкимъ слогомъ, чѣмъ высокимъ, и никогда не ищу какого-либо изящества въ выраженіи (*elegantias in phrasi*), и всякий разъ выражаясь такъ

неизысканно, какъ подсказываетъ мнѣ зарождающаяся мысль (*conceptus mentis*), хотя бы видѣлъ, какъ это по правиламъ риторики можетъ быть выражено изящнѣе и украшено ея дѣтами¹⁾).

Проповѣди Шпенера, по своему составу, не высокаго достоинства, и это служить однимъ изъ обстоятельствъ, объясняющихъ малую успѣшность его гомилетической реформы. Свою проповѣдническою практикою онъ не могъ особенно за-рекомендовать своей теоріи и своей безметодной методѣ дать вѣсть въ глазахъ большинства. Проповѣди его сухи, длинны, растянуты и не отличаются ни стройностю, ни легкостю изложениемъ (не говоря объ изяществѣ). Чтобы лучше и больше ознакомить своихъ слушателей съ богатствомъ содержащагося въ священномъ Писаніи ученія, онъ ввѣль особую, крайне не выгодную манеру въ построеніе проповѣдей, по которой каждая проповѣдь его раздѣлялась на двѣ совершенно самостоятельные части. Первая часть вводная, хотя имѣла название приступа, вовсе не соответствовала этому названію, потому во-первыхъ, что была слишкомъ длинна, равняясь по объему порядочной проповѣди, во-вторыхъ потому, что къ темѣ проповѣди не имѣла никакого отношенія и была посвящаема особой матеріи. Въ ней предлагалось или толкованіе какихъ-либо книгъ священнаго Писанія,—преимущественно посланій св. апостола Павла, по порядку стиховъ текста, а иногда избранныхъ мѣстъ Писанія, не вполнѣ ясныхъ по своему содержанію, по дающихъ поводъ къ ложнымъ представлениямъ и подвергаю-щихся перетолкованію, или отдѣль изъ катехизического ученія, приправленный практическими выводами. Этую проповѣдь предъ проповѣдью Шпенеръ ввелъ и находилъ нужно по-тому, что обыкновенные проповѣди, говоримыя на перикопіи или на евангельскія зачала, расположенные по днямъ церков-

¹⁾ Theolog. Bedenken III Th. s. 656. Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, Th. II. s. 67—68.

наго года, считалъ недостаточными для цѣлей назиданія, преслѣдуемыхъ церковною каѳедрою, и въ частности для ознакомленія со всею полнотою божественнаго откровенія или библии. Ему казались болѣе полезными и нужными проповѣди, излагающія и разъясняющія апостольскія посланія, чѣмъ проповѣди на тексты, взятые изъ Евангелій. Если, по его соображеніямъ, ограничиться на церковной каѳедрѣ разъясненіемъ однихъ евангельскихъ текстовъ, какъ дѣлаютъ многіе, тогда отъ слушателей скрыто будетъ богатое сокровище, заключающееся въ другихъ книгахъ священнаго Писанія, которое могло бы послужить къ большему ихъ назиданію, чѣмъ Евангеліе, болѣе другихъ книгъ имъ извѣстное и чаще другихъ книгъ изъясняемое. Выходя изъ такихъ соображеній, Шпенеръ въ своихъ проповѣдяхъ сначала изъясняетъ что-либо не изъ Евангелія, а потомъ, во исполненіе принятаго обычая, переходитъ къ изъясненію евангельскаго чтенія,—и это изъясненіе евангельского текста хотя стоитъ въ проповѣди рядомъ съ первымъ изъясненіемъ и слѣдуетъ непосредственно за нимъ, но внутренней связи съ нимъ не имѣть. Эти соединенія совершенно разнородныхъ матерій въ одной проповѣди, или эти обширные вступленія, нимало не подготавляющія къ проповѣди и являющіяся нимало не связанными съ нею по своему содержанію, сами по себѣ составляютъ нарушеніе логического порядка, которое не можетъ нравиться мало-мальски взыскательному вкусу. Но независимо отъ этого, у Шпенера и въ частномъ развитіи мыслей, составляющихъ содержаніе проповѣди, не замѣтно особенной заботы о соблюденіи строгой логической связи, и потому мысли, имъ высказываемыя въ проповѣдяхъ, нерѣдко разбѣгаются въ разныя стороны, какъ кони, не сдерживаемыя твердою уздою, и представляютъ изъ себя несовсѣмъ стройную смѣсь. Не могли быть вліятельнымъ образцомъ проповѣди Шпенера и со стороны изложенія. Въ тяжеломъ стилѣ, несовсѣмъ удобномъ для живой бесѣды, сознается самъ Шпенеръ и при этомъ прибавляетъ, что

онъ не могъ препобѣдить этого недостатка. Онъ говоритъ, что онъ, взамѣнъ легкаго и пріятнаго стиля, всегда старается говорить ясно и понятно; между тѣмъ у него часто замѣчается и недостатокъ ясности,—этого первого качества, необходимаго въ каждой публичной рѣчи, произносимой предъ народомъ. Этотъ недостатокъ, котораго не сознавалъ за собою Шпенеръ, зависѣлъ первѣе всего отъ того, что въ самомъ его міровоззрѣніи было много туманнаго, не разъясненнаго для него отчетливымъ анализомъ, во-вторыхъ отъ того, что онъ не отягощалъ себя долгимъ и тщательнымъ обдумываніемъ и взвѣшиваніемъ того, что онъ имѣлъ говорить, и наконецъ отъ пристрастія къ библейскимъ образамъ и восточнымъ формамъ изложенія, которыя не всегда понятны были простому народу, и самимъ Шпенеромъ и его почитателями употреблялись безъ особенной разборчивости. Таковы, на примѣръ, выраженія: быть въ Іисусѣ, обитаніе Бога въ душахъ людей, духовное брачное соединеніе души со своимъ женихомъ, небесный хлѣбъ, умереть грѣху, ходить подобно чадамъ свѣта и т. под. Нѣ-который оттѣнокъ мистицизма лежалъ на его проповѣдномъ словѣ. Не всегда давалъ онъ ясныя и отчетливыя представленія уму: слово его было возбужденіемъ къ доброй благочестивой жизни, и этому служило не столько сообщеніе ясныхъ понятій, сколько выраженіе ощущеній благочестиво настроенаго сердца.

Все это, вмѣстѣ взятое, можетъ служить достаточнымъ объясненіемъ того, почему метода Шпенера, несомнѣнно имѣвшая добрыя стороны и ревностно имъ проводимая, не могла утвердиться въ проповѣднической литературѣ протестантскаго міра и пріобрѣсть въ ней господствующее положеніе.

IV. Гомилетика Мосгейма.

(*Anweisung erbaulich zu predigen*).

Въ XVII и XVIII столѣтіяхъ являлось въ печати изумительное множество руководствъ по церковному краснорѣчію. Но для уясненія исторического развитія науки о проповѣдничествѣ и видоизмѣненій гомилетическихъ взглядовъ нѣтъ надобности не только подвергать ихъ болѣе или менѣе подробному разбору, но даже и перечислять ихъ, съ поименованіемъ всѣхъ, мало известныхъ большою частію, ихъ авторовъ. Это было бы слишкомъ длинною матеріею, и пользы отъ изложенія этой длинной матеріи было бы не много. Большею частію гомилетики, явившіяся въ эти вѣка, похожи въ существенномъ одна на другую, отличаясь только въ подробностяхъ и частностяхъ, и мало представляютъ оригинальности въ направленіи и содержаніи. Мосгеймъ, имя которого выставлено въ заголовкѣ нашей статьи, указывалъ на безчисленное множество руководствъ по гомилетикѣ во время, предшествующее его ученой и проповѣднической дѣятельности, дѣлаетъ о нихъ одинъ общій неодобрительный отзывъ. „Огромное большинство ихъ (говоритъ онъ)²⁾ грѣшатъ тѣмъ, что не представляютъ себѣ правильной цѣли проповѣди или духовнаго краснорѣчія“.

²⁾ *Anweisung erbaulich zu predigen*,—Johann Lorenz von Mosheim, 1763. *Vorbereitung*, § 3, S. 19.

Обозрѣнію и разбору въ исторіи гомилетики мы считаемъ нужнымъ подвергать такія руководства по проповѣдничеству, которые выдаются чѣмъ-либо изъ ряда другихъ и служить болѣе или менѣе яркимъ выраженіемъ особаго направленія въ проповѣднической литературѣ.

Къ такимъ гомилетикамъ, заслуживающимъ вниманія историка, несомнѣнно принадлежитъ гомилетика Мосгейма, изданная въ 1763 году.

Мосгеймъ былъ сынъ англійскаго офицера, жившаго въ Любенѣ, римско-католика по вѣроисповѣданію, но воспитывался въ протестантскихъ учебныхъ заведеніяхъ у учителей протестантовъ, и, съ согласія отца, съ дѣтства присталъ къ протестантскому вѣроисповѣданію. Началъ онъ свою дѣятельность въ Килѣ, гдѣ онъ учился въ университетѣ, первоначально въ званіи помощника пастора (Альбрехта), своего учителя и друга своего отца, и былъ потомъ членомъ тамошняго философскаго факультета. Оттуда онъ переселился въ Гельмштедтъ, въ тамошній университетъ, гдѣ пробылъ десять лѣтъ и своею дѣятельностью пріобрѣлъ всеобщее вниманіе. Въ виду его популярности его старался переманить къ себѣ вновь основанный тогда геттингенскій университетъ. Послѣ неоднократныхъ приглашеній Мосгеймъ перешелъ въ Геттингенъ въ 1747 году, и былъ канцлеромъ Геттингенскаго университета до самой своей смерти въ 1755 году, составляя славу и украшеніе этого университета.

Мосгеймъ извѣстенъ въ исторіи, какъ ученый,—историкъ и моралистъ, но въ свое время онъ пользовался болѣшою славою, и какъ проповѣдникъ. Онъ проповѣдывалъ и въ Килѣ и въ Гельмштедтѣ и въ Геттингенѣ, и вездѣ производилъ обаятельное впечатлѣніе на слушателей. Знаменитаго проповѣдника приглашали проповѣдывать въ Вольфенбюттель, Бланкенбургъ, Брауншвейгъ и другіе города, гдѣ находился княжескій дворъ, и онъ долженъ былъ часто проповѣдывать въ

присутствіи князей и ихъ придворныхъ. Стеченіе народа на его проповѣди было такъ велико, что въ церквахъ, гдѣ онъ долженъ быть проповѣдывать, ставилась стража, чтобы не было давки и беспорядковъ, и она съ трудомъ очищала ему дорогу къ каѳедрѣ. Между нѣмецкими протестантскими проповѣдниками XVIII вѣка Мосгеймъ несомнѣнно пользовался наибольшою популярностью и пріобрѣлъ такую славу, какой не имѣлъ ни одинъ изъ нихъ: онъ первый изъ нихъ по признанному достоинству своихъ произведений.

Руководство по проповѣдничеству весьма желательно было отъ такого знаменитаго церковнаго оратора. Тѣмъ бо-льше желали видѣть въ печати его руководственныя наставления для проповѣдниковъ, что онъ неоднократно держалъ чтенія по гомилетикѣ въ университѣтѣ для молодыхъ богослововъ. Но при своей жизни онъ не успѣлъ обработать ихъ для печати и издать для общаго пользованія. Это сдѣлалъ послѣ его смерти его зять Виндгеймъ: онъ собралъ, привѣвъ въ порядокъ и издалъ въ печать тѣ академическія чтенія, какія во время своей профессорской дѣятельности держалъ его славный родственникъ, въ 1763 году, подъ заглавіемъ: *Johann Lorenz von Mosheim Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen des seeligen Herrn Kanzlers verfasset und zum Drucke befördert von Chr. E. von Windheim* (Иоанна Лоренца Мосгейма руководство назидательно проповѣдывать. Изъ многократныхъ чтеній покойнаго господина канцлера составлено и приготовлено къ печати Христіаномъ Эристомъ фонъ Виндгеймъ).

Мосгеймъ, по согласному признанію изслѣдователей исторического движенія и развитія проповѣди, открываетъ новую эпоху въ исторіи нѣмецкой протестантской проповѣди¹⁾ , и

¹⁾ Geschichte der Veränderungen 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

реформа, имъ рекомендуемая и проводимая въ проповѣди, увѣялась болѣе счастливымъ успѣхомъ, чѣмъ реформы другихъ его предшественниковъ.

Мосгеймъ представитель искусства или ораторского направлѣнія въ проповѣди. Въ то время, когда другіе дѣятели церковно-учительного слова и науки о проповѣдничествѣ, возставали противъ всякой искусственности въ проповѣди, ставили главнымъ ея качествомъ простоту, и краснорѣчіе считали неумѣстнымъ на церковной каѳедрѣ, Мосгеймъ, напротивъ, полагалъ и утверждалъ, что краснорѣчіе не только допустимо, но и существенно необходимо на церковной каѳедрѣ, въ видѣхъ большей дѣйственности проповѣди, и что проповѣдь подлежитъ тѣмъ же законамъ, какимъ подчиняется свѣтское краснорѣчіе, и если отличается чѣмъ отъ него, то содержаніемъ или предметами, подлежащими разсмотрѣнію на церковной каѳедрѣ. Основное положеніе, изъ котораго Мосгеймъ выводитъ всѣ частные гомилетическія правила,—то, что проповѣдь не разсужденіе, не простое дидактическое сочиненіе, а рѣчь, обращенная къ слушателямъ, имѣющая цѣлію подѣйствовать на нихъ. Какъ рѣчь, проповѣдь подпадаетъ подъ категорію ораторскихъ произведеній, и не можетъ довольствоваться сухимъ прозаическимъ изложеніемъ ученыхъ сочиненій, а требуетъ больше одушевленія, больше изобразительности и живости, вызывая у проповѣдника на работу не одинъ разсудокъ, но и другія силы. Свою проповѣдническую практикою Мосгеймъ отвѣчалъ тѣмъ требованіямъ, какія, въ теоріи, предъявлялъ къ проповѣди, какъ ораторскому произведенію, и въ печатномъ изданіи своихъ проповѣдей озаглавилъ или назвалъ ихъ не проповѣдями, а „священными рѣчами о важнѣйшихъ истинахъ ученія Иисуса Христа (Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi)“.

Многими обстоятельствами условливалось такое направлѣніе, проводимое Мосгеймомъ, и теоретически и практическі, въ церковной проповѣди. Самъ онъ одаренъ былъ не-

дюжиннымъ ораторскимъ талантомъ, и по складу своихъ душевныхъ силъ чувствовалъ естественное стремление къ живой, образной, одушевленной рѣчи. Онъ находилъ особенное наслажденіе въ чтеніи классическихъ произведеній какъ древнихъ ораторовъ, такъ и новыхъ церковныхъ проповѣдниковъ, отличавшихся краснорѣчіемъ. Во время, предшествующее выступленію Мосгейма на общественное служеніе, въ сосѣдственныхъ странахъ, упредившихъ Германію своимъ просвѣщеніемъ, церковная проповѣдь достигла высокой степени своего развитія, и при этомъ въ ней дано было широкое мѣсто вѣнчальному художественному слову. Въ вѣкъ Людовика XIV римско-католическая церковная каѳедра имѣла блистательныхъ представителей церковнаго краснорѣчія, возвышавшихся надъ своими предшественниками и силою мысли и изяществомъ слова, — Бурдалу, Боссюэта и Массильона, и ихъ вліяніе чувствовалось не въ одной Франціи, но и далеко за ея предѣлами. Рядомъ съ ними въ протестантскомъ мірѣ большою славою пользовался ихъ современникъ изъ французскихъ реформаторовъ — Сорень, человѣкъ высокаго таланта, явившійся на церковной каѳедрѣ сколько проповѣдникомъ, столько и ораторомъ. Въ англиканской церкви также, какъ и во Франціи, проповѣдь приняла тогда ораторское направлѣніе, и тамъ были проповѣдники, блиставшіе искусствомъ слова, изъ которыхъ наибольшую популярность пользовался Тиллотсонъ. Мосгейму извѣстны были эти проповѣдники, и онъ зачитывался ихъ одушевленныхъ и обработанныхъ проповѣдей, и тѣмъ охотнѣе подчинялся ихъ вліянію, что ихъ литературное и проповѣдническое направлѣніе совершенно отвѣчало его природному расположенію. Каждая его проповѣдь не простое учительное слово, а обработанное ораторское произведеніе. Внѣшнія условія, какими обставлялась его проповѣдническая практика, располагали его къ ораторской постановкѣ своего проповѣднаго слова и давали ему возможность обрабатывать свои произведенія, соотвѣтственно требованиямъ краснорѣчія.

Ему приходилось проповѣдывать главнымъ образомъ предъ избранною публикою, въ которой большинство составляли или ученые, или придворные и люди высокопоставленные. Чтобы отвѣтить и удовлетворять ихъ вкусу, нужно было возвыщаться надъ простотою учительного слова, которою могла удовлетворяться не требовательная публика, а давать нѣчто болѣе изысканное и обработанное, что могло бы привлечь вниманіе людей образованныхъ и требовательныхъ. Приходилось проповѣдывать Мосгейму не часто, и онъ всегда имѣлъ достаточно досуга для обработки своихъ проповѣдей и для приданія имъ требуемаго ораторскаго совершенства, въ соотвѣтствіе художественному вкусу, тогда утверждавшемуся при содѣйствіи самого же Мосгейма.

Гомилетическое руководство Мосгейма состоитъ изъ трехъ частей. Этимъ тремъ частямъ предпослано длинное введеніе или особая предварительная часть (*Vorbereitung*), заключающаяся въ 14 §§, и занимающая въ изданіи 108 страницъ. По примѣру многихъ учебныхъ нѣмецкихъ книгъ, каждый параграфъ въ книгѣ имѣеть два отдѣленія: въ одномъ представлено кратко существенное содержаніе параграфа, отмѣченное въ изданіи болѣе крупнымъ трифтомъ, а въ другомъ болѣе обширномъ дано объясненіе и развитіе этого содержанія. Первый существенный отдѣлъ параграфа диктовалъ профессоръ своимъ слушателямъ, и ученіе, въ пемъ выраженное, слушатели должны были усвоить себѣ съ особымъ вниманіемъ, а второй отдѣлъ былъ только дополненіемъ, поясняющимъ сказанное въ первомъ отдѣлѣ, но по объему это дополненіе значительно было больше первого отдѣла, выражающаго главныя общія положенія параграфа. Текстъ, передающій главное содержаніе параграфа, не многословенъ; но издатель гомилетического руководства Мосгейма замѣчаетъ въ предисловіи, что Мосгеймъ никогда не диктовалъ параграфы въ такихъ многихъ словахъ, какъ они напечатаны, и что онъ нѣчто включилъ въ нихъ изъ старыхъ записокъ Мос-

гейма, и при этомъ въ иныхъ параграфахъ измѣняль выражение, въ другихъ нѣчто выбрасывалъ, а иногда вставляль цѣлый параграфъ¹⁾). Но отъ этихъ немногихъ частныхъ измѣненій гомилетическая система, въ свое время преподаваемая Мосгеймомъ, не измѣнилась ни въ чемъ существенномъ, и осталась такою же, какою знали ее его непосредственные ученики и почитатели.

Наибольшаго вниманія въ гомилетицѣ Мосгейма заслуживають часть предварительная или введеніе, и изъ трехъ составныхъ частей первая, излагающая основныя гомилетическія начала, и соотвѣтствующая принципіальной части позднѣйшихъ нѣмецкихъ гомилетикъ.

Въ предварительной части, послѣ понятія о проповѣди и духовномъ краснорѣчіи, послѣ указанія задачи науки, посвященной духовному краснорѣчію и необходимости проповѣди въ христіанской общинѣ, изложена исторія проповѣди отъ первыхъ временъ христіанства и до послѣднихъ дней. Это изложеніе исторіи христіанского проповѣдничества (§§ 5—14) составляетъ главное содержаніе обширнаго введенія гомилетики Мосгейма и вмѣстѣ съ тѣмъ особенность, выгодно отличающую гомилетику Мосгейма отъ другихъ предшествующихъ гомилетикъ. Мосгеймъ одинъ изъ первыхъ обратилъ вниманіе на исторію проповѣди, прежде совершенно запущенную, первый далъ ей мѣсто, и по своему времени довольно широкое, въ наукѣ о проповѣдничествѣ, указавъ ея важное значеніе для гомилетического образования. Но его примѣру и вліянію, въ послѣднія десятилѣтія прошлаго вѣка очень усердно стали заниматься исторіею проповѣди, и явилось нѣсколько сочиненій, посвященныхъ ученой разработкѣ этого предмета. Между ними отмѣченъ ученую исторіею 1) „Опытъ исторіи публичныхъ религіозныхъ изложеній въ греческой и латинской церкви отъ временъ Христа до рефор-

¹⁾ Anweisung erbaulich zu predigen. Vorrede, S. 1—2.

мації“, Эшенбурга ¹⁾); выпло въ печати только одно первое от-
дѣление отъ I. Христа до Златоуста и Августина. 2) Въ гомиле-
тикѣ Шмидта²⁾, состоящей изъ трехъ частей, исторіи проповѣди
посвящена вся третья часть, и здѣсь изложена исторія про-
повѣди отъ первого появленія памятниковъ христіанского
проповѣдничества до послѣднихъ временъ; такимъ образомъ
данъ полный обзоръ исторіи христіанской проповѣди. 3) Шу-
леръ въ 1787 году издалъ „Исторію популярнаго изъясненія
Писанія у христіанъ отъ начала христіанства до настоящихъ
временъ ³⁾), и въ 1792—99 годахъ „Исторію измѣненій вкуса
въ проповѣди, въ особенности у протестантовъ въ Герма-
ніи“ ⁴⁾), въ трехъ частяхъ, съ особымъ дополненіемъ къ нимъ.

Очеркъ исторіи проповѣдничества, представленный въ
введеніи къ гомилетикѣ Мосгейма, при всей краткости своей,
даетъ изображеніе хода развитія и видоизмѣненій церковной
проповѣди на всемъ протяженіи христіанскихъ вѣковъ, хотя
это изображаетъ довольно обще и не всегда строго отвѣчаетъ
дѣйствительности.

Начинается онъ замѣчаніями о проповѣди апостоловъ
и ихъ ближайшихъ учениковъ. Рѣчи апостоловъ и ихъ бли-
жайшихъ учениковъ не дошли до насъ, хотя о нихъ упоми-
нается въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (XX и XVII), и мы точно
не знаемъ, какъ они проповѣдовали. Ихъ посланія, до насъ
дошедшиа,—не проповѣди и не могутъ быть для насъ образ-
цомъ проповѣдей. Но если бы и сохранились до насъ тѣ про-

¹⁾ Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge in der griechischen und in der lateinischen Kirche von den Zeiten Christi zur Reformation. Jena. 1785.

²⁾ Anleitung zum populären Kanzelvortrag, zum Gebrauch bey akademischen Vorlesungen. Jena 1800.

³⁾ Geschichte der populären Schrift-Erklärung Christen von dem Anfang des Christenthums bis auf die gegenwärtigen Zeiten.

⁴⁾ Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insonderheit unter den Protestantenten in Deutschland.

повѣди, какія въ свое время говорили апостолы, онѣ, по замѣчанію Мосгейма, не могли бы быть для насть образцами. Ибо апостолы были совершенно другіе люди, съ которыми мы не можемъ равнять себя. Они не имѣли нужды въ краснорѣчіи и человѣческихъ средствахъ, какими пользуются обыкновенные ораторы. Духъ Божій жилъ въ нихъ и одушевлялъ ихъ, и Онъ давалъ ихъ рѣчамъ силу и убѣдительность. Мы не можемъ подражать апостоламъ, потому что не имѣемъ тѣхъ даровъ, какими они владѣли. И слушатели у насть не такие, какіе были у апостоловъ. Мы проповѣдуемъ христіанамъ, уже знающимъ основныя истины своей вѣры, и состоящимъ членами Церкви Христовой. А они проповѣдавали невѣрующимъ іudeямъ и язычникамъ съ тѣмъ, чтобы пріобрѣсть ихъ для царства Божія, и побуждали ихъ оставить ту вѣру, въ которой они рождены и воспитаны. Прѣмудрое Пророчество, по сужденію Мосгейма, съ нарочитою цѣлію не сохранило для потомства проповѣдей апостоловъ. Если бы онѣ были въ нашихъ рукахъ, то, безъ сомнѣнія, нашлись бы такие простаки, которые смотрѣли бы на нихъ, какъ на образцы, и стали бы подражать имъ, несмотря на все различіе въ положеніи своеемъ и положеніи апостоловъ и въ обстоятельствахъ апостольского вѣка и вѣка нашего. Рѣчи апостоловъ и ихъ ближайшихъ преемниковъ представляются рѣчами простыми, состоящими не въ препрѣтельныхъ человѣческихъ премудростіи словесъхъ, но въ явленіи Духа и силы (1 Кор. 11, 3), чуждыми человѣческаго искусства. Но съ этой стороны, по мнѣнію Мосгейма, они не могутъ и не должны быть обязательнымъ образцомъ для насть.

Съ III вѣка произошло измѣненіе въ состояніи и направлениіи церковной проповѣди, когда въ христіанство стали переходить люди, получившіе образованіе, въ которомъ тогда очень высоко цѣнилось краснорѣчіе, какъ главный предметъ вниманія учащихся, и когда дѣти достаточныхъ христіанскихъ фамилій считали нужнымъ, по требованію духа своего вре-

мени, учиться въ риторическихъ и софистическихъ школахъ. Тогда постепенно стала пропадать простота апостольской проповѣди, и проповѣдь мало по малу усвоила всѣ искусственные приемы свѣтского краснорѣчія. По тому началу, котораго держится и которое проводитъ Мосгеймъ, то ораторское направленіе, которое приняла проповѣдь у отцовъ III, и въ особенности IV вѣка, должно было заслужить у него полное одобрение, и нужно было ожидать, что онъ съ совершенпою похвалою отмѣтить внѣшнее художественное совершенство, какого достигла проповѣдь тѣхъ вѣковъ, подъ вліяніемъ современного риторического образованія. Но вместо этого мы встрѣчаемъ у него двойственное и нерѣшительное сужденіе. Признавая усовершенствованіе церковной проповѣди съ внѣшней стороны, по образцу свѣтского классического краснорѣчія, онъ не воздаетъ отеческой проповѣди должной похвалы. Онъ сожалѣетъ, что духъ міра овладѣлъ церковною каѳедрою, на которой долженъ господствовать только духъ Господень. Но проповѣдь святыхъ отцовъ IV вѣка не только отличается силой и совершенствомъ внѣшняго краснорѣчія, но вмѣстѣ съ тѣмъ богата духомъ помазанія, исходящаго отъ Святаго,—болѣе, конечно, богата, чѣмъ проповѣдь позднѣйшихъ главныхъ представителей протестантизма. И это святое одушевленіе, съ какимъ отцы—проповѣдники излагали на церковной каѳедрѣ слово вѣры и правды, составляетъ ихъ неотъемлемое преимущество, предъ которымъ умаляется другое ихъ достоинство,—внѣшняя художественность. Мосгеймъ какъ будто просмотрѣлъ это ихъ преимущество, и въ сужденіяхъ о нихъ допустилъ весьма значительную односторонность и ошибочность. Въ этомъ случаѣ на Мосгейма дѣйствовали преданія, сложившіяся въ протестантскомъ ученомъ мірѣ гораздо раньше выступленія Мосгейма на учено-литературное поприще, и живущія донынѣ. Протестантскіе ученые не могутъ и не хотятъ поставить себя въ правильныя отношенія къ представителямъ классического (четвер-

таго) вѣка церковнаго краснорѣчія,—не могутъ потому, что въ ихъ твореніяхъ они находятъ обличенія своихъ отступленій отъ полноты христіанской истины. Руководствуясь установившимися, нынѣ предвзятыми взглядами, они видятъ недостатки тамъ, гдѣ, по существу дѣла и по вѣрному воззрѣнію православныхъ, представляется достойное вниманія и похваль. Напримеръ, однимъ изъ видовъ церковнаго панигирическаго краснорѣчія, достигшаго подъ первомъ отцовъ IV вѣка высокаго совершенства, были похвальныя рѣчи въ честь мучениковъ, прославляемыхъ Церковю. Въ дни памяти этихъ мучениковъ святые отцы превозносили пышными похвалами ихъ подвиги, и, указывая на ихъ святость, признавали ихъ ходатайственное значеніе предъ Богомъ за насть, живущихъ на землѣ и чтушихъ подвижниковъ, увѣнчанныхъ отъ Господа вѣнцомъ славы небесной, и приглашали всѣхъ вѣрныхъ обращаться къ нимъ съ молитвами объ испрошенніи намъ у Бога благодатной помощи и защиты отъ бѣдъ, намъ угрожающихъ. Но лютеране, какъ известно, отвергли догматъ о почитаніи святыхъ, и чествованіе, какое святые отцы воздавали мученикамъ, имъ казалось соблазнительнымъ и не согласнымъ съ духомъ искаженного ими христіанства. И вотъ они объявляютъ заблужденіемъ то утѣшительное ученіе объ общеніи представителей земной церкви съ усопшими праведниками, святыми небожителями, о призываціи ихъ въ молитвахъ и молитвенномъ ходатайствѣ ихъ за насть предъ Богомъ, какое съ древнихъ вѣковъ никогда не переставала внушать своимъ чадамъ святая Церковь. У Мосгейма именно это вмѣняется въ вину отцамъ проповѣдникамъ IV вѣка, въ рѣчахъ въ честь мучениковъ и святыхъ проявлявшимъ свой ораторскій талантъ и свое классическое риторическое образованіе, и за это онъ подвергаетъ осужденію ихъ церковно-ораторскія произведенія высокаго достоинства. Онъ, впрочемъ, желалъ бы представить великихъ проповѣдниковъ IV вѣка единомысленными съ собою. При обсужденіи произведеній панигирическаго краснорѣчія от-

цовъ IV вѣка онъ, вопреки прямому смыслу текста, выставляетъ на видъ то, что чествованіе мучениковъ, воздаваемое ихъ памяти отцами проповѣдниками, въ той формѣ и томъ тонѣ, какими отмѣчено ихъ слово, проистекало не изъ вѣры въ православный догматъ о почитаніи святыхъ, котораго будто они не исповѣдовали, а было просто риторическимъ увлечениемъ. Въ своихъ похвальныхъ рѣчахъ они, въ подражаніе свѣтскимъ ораторамъ, пользовались тѣми риторическими украшеніями, какія узаконяла тогдашняя наука краснорѣчія,— восклицаніями, олицетвореніями, апострофами, преувеличеніями и другими фигурами, чтобы ярче выразить достоинства хвалимыхъ лицъ и возбудить удивленіе къ нимъ. Простота не понимала смысла и значенія подобнаго фигурального образа выраженія, и изъ преувеличеныхъ восхваленій выводила заключенія, которыя стояли въ противорѣчіи съ истиной. Такъ, по словамъ Мосгейма, явилась вѣра (которую онъ считаетъ совершенно неосновательно заблужденіемъ), что мучениковъ можно и нужно призывать къ молитвахъ. Такое же происхожденіе и многихъ другихъ вѣрованій, которыя Мосгеймъ, какъ протестантъ, причисляетъ къ заблужденіямъ. Въ краснорѣчіи онъ видѣтъ начало и вину тѣхъ, хранимыхъ православною церковью, ученій, которыя отвергло лютеранство, какъ несогласныя съ Писаніемъ, и по этой причинѣ такой видный представитель лютеранства, какъ Мосгеймъ, не воздается должного отеческому церковному краснорѣчію¹).

До какой степени странны и оскорбительно несправедливы сужденія представителей протестантства о проповѣдникахъ древней вселенской Церкви, показываетъ отзывъ основателя протестантского общества Лютера о Златоустѣ, въ которомъ церковное краснорѣчіе достигло высшей степени своего развитія. Лютеръ,—пигмей предъ Златоустомъ въ проповѣдническомъ дѣлѣ,—этого величайшаго и несравненнаго

¹) Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung, § 6. S. 47—49.

христіанского проповѣдника называетъ болтуномъ (*Schwätzer*). Мосгеймъ считается съ этимъ отзывомъ Лютера. Онъ признаетъ достоинство Златоуста, какъ проповѣдника, но приведя отзывъ Лютера о немъ, хотя ограничиваетъ его, но въ то же время старается найти нѣкоторое основаніе для него и тѣмъ чѣсколько оправдать его. „Златоустъ (по словамъ Мосгейма)— мужъ, который живо, пристойно и съ большимъ естественнымъ краснорѣчіемъ излагалъ свои вещи. Лютерь называетъ его болтуномъ. Это сужденіе въ одномъ смыслѣ имѣеть свою справедливость, а въ другомъ фальшиво. Если болтуномъ называется тотъ, кто говоритъ безъ искусства, безъ порядка, нестройно, безъ доказательства, то этого церковнаго учителя (Златоуста) никакъ нельзя назвать болтуномъ. Но если подъ болтуномъ разумѣть того, кто въ своихъ рѣчахъ употребляетъ больше словъ, чѣмъ сколько падобно для изъясненія предмета, кто иногда многоглаголивѣе, чѣмъ слѣдуетъ, то въ этомъ смыслѣ Златоуста можно назвать болтуномъ; но тогда порицаніе не слишкомъ важно ¹⁾). Мосгеймъ и съ своей стороны прибавляетъ нѣчто къ уменію славы св. Златоуста, какъ проповѣдника. Златоустъ особенно великъ и неподражаемъ въ своихъ проповѣдяхъ, какъ нравоучитель. Его нравоученіе—нравоученіе чистое и основательное, тонкое и впечатлительное, живое, полное и широкое, обнимающее всѣ стороны жизни, въ которомъ можно найти мѣткіе отвѣты на всѣ вопросы, касающіеся порядка богоугодной жизни. Но Мосгеймъ не усмотрѣлъ въ проповѣдяхъ Златоуста того, чѣмъ особенно великъ и славенъ этотъ вселенскій учитель. Его нравоученіе кажется протестантскому критику узкимъ и поверхностнымъ. Въ его проповѣдяхъ, по сужденію Мосгейма, много доброго, но его увѣщаія, въ большей части своей, касаются только внѣшнихъ нравовъ, а не направляются на внутреннее очищеніе души. На-

¹⁾ Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung. § 5, S. 46.

примѣръ, онъ сильно ратуетъ противъ моды антіохійскихъ женщинъ носить высокіе башмаки, и изъ-за этого отнимаетъ у нихъ надежду на спасеніе¹⁾. И вообще въ правоучительныхъ проповѣдяхъ его времени, по словамъ Мосгейма, большие обращали вниманія на виѣшнія вещи, и забывали внутреннее существо¹⁾.

Если у Мосгейма не нашли справедливой и достойной оцѣнки представители IV классического вѣка церковнаго краснорѣчія, то тѣмъ менѣе можно было ожидать отъ него доброго слова о проповѣди отцовъ V и VI вѣка. Когда онъ говоритъ о проповѣди этихъ вѣковъ, его сужденія поражаютъ своею рѣзкостію и пренебрежительнымъ тономъ. Не упомянуто имъ ни одно имя, которое бы могло заслуживать какого либо вниманія, хотя между дѣятелями церковнаго слова являлись въ пятомъ вѣкѣ такіе славные и сильные ученостію и талантомъ проповѣдники, какъ блаж. Феодоритъ и св. Кириллъ александрийскій. Не найдено имъ въ проповѣдническихъ произведеніяхъ того времени ни одной доброй стороны. Онъ только отмѣчаетъ быстрое паденіе церковнаго краснорѣчія съ пятаго вѣка какъ между греками, такъ и между латинянами. Такое отрицательное отношеніе Мосгейма къ проповѣди пятаго и шестого вѣка вызвано было опять тѣмъ, что содержаніе ея не сочувственно было протестантству и содержать въ себѣ много такого, что служитъ прямымъ обличеніемъ лютеранства. Содержаніе проповѣди отцовъ V и VI вѣка, безупречное съ православной точки зрѣнія, онъ оттѣняетъ слишкомъ густыми темными красками, съ своей протестантской точки зрѣнія усматривая въ богопреданномъ ученіи церкви, ими излагаемомъ, — ложь и заблужденіе. „Съ пятаго вѣка (говорить онъ) греки начали выносить на церковную каѳедру свои споры, свои суеты, свои ложныя и вы-

¹⁾ Anw. erb. zu predigen. Vorbereitung, § 6, S. 48—49.

мышленныя чудеса, свои сказки о силѣ святаго креста, о святыхъ, обѣ иконахъ и другихъ подобныхъ нелѣпостяхъ, и наконецъ дошли до того, что уже больше не проповѣдывали или только въ большіе праздники читали народу какую нибудь проповѣдь древняго учителя¹⁾. Человѣку, хоть немного знакомому съ греческою проповѣдью тѣхъ вѣковъ, о которыхъ говорить Мосгеймъ, и чуждому предвзятыхъ воззрѣній, совершенно очевидна грубая ошибочность такихъ сужденій. Но они встречаются и у позднѣйшихъ протестантскихъ писателей и даже выражаются въ болѣе рѣзкой формѣ.

Такой же несправедливый отзывъ Мосгейма и о латинской проповѣди пятаго и шестого вѣка. „Латиняне (по его словамъ) впали въ грубѣйшее невѣжество и съ пятаго вѣка почти не проповѣдывали болѣе“²⁾. Между тѣмъ латинская проповѣдь въ пятомъ вѣкѣ достигла высшаго развитія въ сравненіи съ предыдущимъ вѣкомъ, и больше имѣла видныхъ представителей, чѣмъ проповѣдь четвертаго вѣка. Тогда проповѣдывали и проповѣдю пріобрѣли высокій авторитетъ св. Левъ Великій, Петръ, архіепископъ равенскій, Максимъ туринскій, Иларій арелатскій, Фавстъ регійскій и другіе. Первые памятники латинскаго проповѣдничества, до насъ дошедшіе, не вѣроятно, что вѣдомы чѣмъ иначе, какъ въ памятникахъ латинской проповѣди четвертаго вѣка, хотя имѣла такихъ дѣятелей, какъ св. Амвросій медіоланскій и блаж. Августинъ, носила явно подражательный характеръ. Съ пятаго вѣка начался періодъ самостоятельной латинской проповѣди, и тогда выработался и утвердился особый оригиналъный типъ латинской проповѣди, отличный отъ проповѣди греческой,—типъ краткаго практическаго поученія.

Въ дальнѣйшемъ обозрѣніи исторіи проповѣди сужденія Мосгейма болѣе отвѣчаютъ дѣйствительности, и здѣсь яснѣе

¹⁾ Anweisung. erb. zu pred. Vorbereitung, § 7, S. 50.

²⁾ Ibidem.

высказываются его сочувствія ораторскому направлению проповѣди. Указывая улучшеннѣе проповѣди со времени возрожденія наукъ и явленія реформаціи, онъ между причинами, содѣйствовавшими этому улучшенню, ставить то обстоятельство, что тогда извѣстнѣе стали сочиненія Цицерона и Квинтиліана, и по правиламъ ихъ многіе проповѣдники старались устроить свои проповѣди¹). Когда сравниваетъ онъ Лютера и Меланхтона, какъ проповѣдниковъ, онъ предпочтеніе отдаетъ Меланхтону и его послѣдователямъ именно потому, что онъ законы риторики и свѣтскаго краснорѣчія примѣнялъ къ краснорѣчію духовному, и хвалить Меланхтона за то, что онъ училъ юношество, какъ нужно по правиламъ искусства располагать и построить публичныя рѣчи. Бесѣды Лютера онъ хвалить за содержаніе, но не за форму, и порицаетъ подражателей его въ проповѣдническомъ дѣлѣ за то, что они проповѣдывали безъ метода и порядка²).

Изъ проповѣдниковъ римско-католической церкви Мосгеймъ даетъ предпочтеніе французскимъ проповѣдникамъ, и ихъ преимущество предъ другими объясняетъ тѣмъ, что у французовъ, имѣющихъ отъ природы даръ краснорѣчія, болѣе, чѣмъ у другихъ народовъ, проявляется греческое и римское краснорѣчіе, и они по правиламъ риторики обыкновенно излагаютъ свои проповѣди. Между ними самый славный и великий ораторъ Бурдалу, который умѣлъ превосходно излагать религіозныя истины, и котораго потому всѣ другіе позднѣйшіе проповѣдники ставили для себя образцомъ для подражанія³).

Самая система гомилетики, построенная Мосгеймомъ, не поражаетъ искусственностью и сложностью правилъ, и авторъ ея не претендуетъ на какую - либо оригинальность и особенное достоинство своего творенія. Приступая къ изложенію го-

¹⁾ *Vorbereitung*. § 8, S. 59.

²⁾ *Vorbereitung*, § 9, S. 61—68.

³⁾ *Vorbereitung*. § 13, S. 89—93.

милетическихъ правилъ, послѣ обозрѣнія исторіи проповѣдничества, онъ скромно сознается, что онъ не думаетъ „сказать ничего высокаго, но излагаетъ только такія вещи, которыя понятны всякому разумному человѣку. Чѣмъ искусственнѣе гомилетика, тѣмъ она хуже; и не можетъ быть никакого лучшаго искусства проповѣдывать кромѣ того, которое всего легче и естественнѣе¹⁾.

Въ теоріи проповѣди у Мосгейма нѣтъ такихъ ошибокъ и неосновательныхъ сужденій, какими по мѣстамъ страдаетъ его очеркъ исторіи проповѣди. Его руководственная гомилетическая указанія заслуживаютъ вниманія людей, призываемыхъ къ проповѣдническому служенію.

Все главное и существенное, служащее къ болѣе правильной постановкѣ проповѣдническаго дѣла, и поясняющее основные гомилетические законы, раскрыто имъ въ первой части его системы. Въ оглавлениі ея авторъ означилъ ея содержаніе, назвавъ ее частію „о всеобщихъ правилахъ духовнаго краснорѣчія, или о гомилетическомъ благоразумії“. Слово „благоразуміе (Klugheit)“ Мосгеймъ отличаетъ отъ слова „мудрость (Weisheit)“ и придаетъ ему, въ отличіе отъ мудрости — знанія теоретического, практическое значеніе. Мудрость избираетъ средства, ведущія къ цѣли, а благоразуміе есть способность или умѣніе пользоваться средствами, ведущими къ цѣли, въ практической области. Это есть практическій тактъ, при которомъ проповѣдникъ правильно и надлежащимъ образомъ ведетъ дѣло, ему порученное.

Три основные пункта ставитъ Мосгеймъ, на которыхъ построевъ и изъ которыхъ выводитъ всеобщія правила духовнаго краснорѣчія, обязательныя для проповѣдника: 1) цѣль проповѣди или ея задачу, 2) свойство слушателей и 3) родъ и характеръ произведеній, именуемыхъ рѣчами, особый видъ

¹⁾ Anweisung erbaulich zu predigen. S. 108.

которыхъ составляетъ церковная проповѣдь. Съ требованіями, вытекающими изъ этихъ основныхъ понятій, должно сообразоваться гомилетическое благоразуміе, въ видахъ успѣшнаго выполненія проповѣдническаго долга.

Наиболѣе вниманія Мосгеймъ посвящаетъ разъясненію первого пункта—цѣли проповѣди, и изъ него выводить главный гомилетическія правила. Въ его системѣ въ двѣнадцати параграфахъ излагаются правила, выводимыя изъ понятія о цѣли проповѣди. А разъясненіе второго и третьаго пункта дается только въ трехъ параграфахъ, и правила, въ нихъ начертываемыя, служатъ только дополненіемъ къ тѣмъ основнымъ законамъ, которые выводятся изъ разъясненія первого пункта.

Цѣль проповѣди—способствовать спасенію людей, на что указываетъ Апостолъ, говоря: *сія творя, и самъ спасешися и послушающіи тебе* (I Тим. IV, 16). Эта цѣль хорошо означается взятымъ изъ Писанія и принятымъ въ гомилетикѣ словомъ „*назиданіе*“, которое часто употреблялъ апостолъ Павелъ. Назидать, по словоизъвѣственному значенію, значитъ строить домъ на готовомъ, уже положенномъ, основаніи. Въ приложеніи къ проповѣди назидать значитъ вести христіанъ далѣе въ познаніи истинъ вѣры и исполненіи христіанскаго закона, утверждать ихъ въ вѣрѣ и благочестіи. Первое общее правило для проповѣдника не говорить на каѳедрѣ ничего, что не служитъ къ назиданію, а говорить только то, что назидаетъ, то есть, что утверждаетъ и укрепляетъ вѣру слушателей, и что возбуждаетъ и усиливаетъ любовь къ Богу и ближнимъ. По этому правилу не должны быть допускаемы на церковной каѳедрѣ, какъ не способствующіе назиданію,— греческіе, латинскіе или еврейскіе цитаты, различныя мнѣнія толковниковъ, уточненные богословскіе и спорные вопросы, напримѣръ, о родословіи Иисуса Христа въ евангеліи Матея и Луки, изреченія древнихъ языческихъ писателей. Всякій разъ, когда проповѣдникъ обдумываетъ свою проповѣдь, при

всякой мысли, ему представившейся, онъ долженъ задавать себѣ вопросъ: полезно ли это народу? Содѣйствуетъ ли это утвержденію его въ вѣрѣ и благочестії?

Анализиуя понятіе назиданія, Мосгеймъ указываетъ два вида назиданія. Назиданіе относится къ двумъ силамъ души, —разуму и волѣ, и благоразумный проповѣдникъ долженъ такъ устроить свою проповѣдь, чтобы она освѣщала разумъ, и вмѣстѣ возбуждала, трогала и направляла волю. Въ проповѣди долженъ быть дидактическій элементъ —ученіе для разума, и вмѣстѣ увѣщательный для воли. Не новое это требованіе. Его выставлялъ еще Оригенъ, первый изъ христіанскихъ писателей давшій починъ къ усовершенствованію церковной проповѣди и подвергавшій обсужденію тѣ условія, какія долженъ выполнить служитель церковнаго слова, для успѣха въ своемъ служеніи. Не обладая самъ ораторскимъ талантомъ, и представляя въ своихъ бесѣдахъ большую частію сухія прозаическія изьясненія священнаго Писанія, онъ, однако, признавалъ совершенною такую проповѣдь, при составленіи которой приведены были въ дѣятельность всѣ силы души, и слово которой направлено сколько на умъ, столько же и на сердце, сколько на просвѣщеніе, столько же на улучшеніе и успокоеніе: въ одно время проповѣдь должна и освѣщать и согрѣвать. Сужденіе великаго христіанскаго ума, какимъ во всѣ вѣка считался Оригенъ, согласное съ основными началами гомилетической теоріи Мосгейма, не можетъ не придавать ей силы и значенія. Ученіе должно предшествовать увѣщанію, дидактическій элементъ нравственному. Кто хочетъ назидать своихъ слушателей, тотъ долженъ сначала назидать разумъ, а потомъ волю. Это потому, что наша воля направляется разумомъ и ни на что не рѣшается безъ побудительныхъ оснований, указываемыхъ разумомъ. Вѣра даетъ волѣ побудительныя основанія, которыми она ободряется и воспламеняется. Дѣйствительного благочестія не можетъ быть въ душахъ, въ которыхъ нѣтъ убѣжденій въ религіозныхъ истинахъ или вѣры.

По отношению къ назиданию разума двѣ задачи у проповѣдника: во-первыхъ, онъ долженъ наставить слушателя,— сообщить ему болѣе полное и чистое понятіе о религіозной истинѣ, и во-вторыхъ, убѣдить его,—твѣрдыми основаніями привести его къ сознанію того, что предлагаемое ему ученіе истинно и должно быть принято, какъ несомнѣнное. Наставленіе и убѣжденіе должны быть неразлучны въ проповѣди: недостаточно дать ясное понятіе о предметѣ, если хотять назидать разумъ, а нужно еще основательными доводами отогнать всякое сомнѣніе въ истинѣ; иначе не будетъ плода, какой долженъ достигаться чрезъ проповѣдь.

Итакъ первое требованіе отъ проповѣди, удовлетворяющеї цѣли назиданія,—доброе, основательное содержаніе, дающее пищу уму и склоняющее его къ убѣжденію. Безъ выполненія этого требованія проповѣдь не будетъ отвѣтывать своему назначенію и будетъ словомъ празднымъ, мѣдью звѣнящею, хотя бы она и имѣла вѣкоторыя внѣшнія достоинства. Противъ этого требованія погрѣшаютъ тѣ, которые проповѣдуютъ только для памяти, т. е., повторяютъ только извѣстныя религіозныя истины, но не изъясняютъ ихъ и не приводятъ новыхъ основаній къ ихъ подтвержденію. Для слушателя въ проповѣди должно быть нечто новое, сообщающее больше свѣта въ темную область его сознанія. Погрѣшаютъ и тѣ, которые на каѳедрѣ хотятъ блестать остроуміемъ или забавлять слушателей чувственными образами и картинами, не заботясь о твердой разумной основѣ въ содержаніи проповѣди. Не заслуживаютъ у Мосгейма одобренія и тѣ проповѣдники, которые заботятся только о внѣшней художественности слова. То ораторство, котораго требуетъ Мосгеймъ отъ проповѣдника, и которое желаетъ водворить на церковной каѳедрѣ, отнюдь не состоять въ одной внѣшней красотѣ слова. Такихъ проповѣдниковъ Мосгеймъ называетъ проповѣдниками для слуха (Ohrenprediger), проповѣдниками чешущими слухъ (2 Тим. IV, 3). Проповѣдывать для слуха зна-

чить, по словамъ Мосгейма, направлять все вниманіе на то, чтобы излагать свои мысли красивыми словами, округлять періоды, въ избыткѣ пользоваться всяческими фигурами и оборотами рѣчи, производящими благозвучіе. Такіе проповѣдники могутъ спискивать себѣ большое одобреніе у слушателей; но цѣль проповѣди этимъ не достигается. Конечно, не запрещено проповѣдникамъ такъ укращать свои проповѣди, чтобы онъ нравились слуху, не запрещено пользоваться правилами свѣтскаго краснорѣчія и художественно излагать свои мысли. Но при этомъ должно быть непремѣнно достойное содержаніе. Красота изложенія желательна въ проповѣди, но она должна быть только вспомогательнымъ средствомъ для того, чтобы возводить и поддержать вниманіе слушателей, и чтобы служащее къ назиданію охотнѣе воспринималось ими. Такъ должно стоять дѣло, и если такъ стоитъ оно, проповѣдника нельзя назвать, хотя бы онъ и художественно излагалъ свои мысли, проповѣдникомъ, чешущимъ слухъ.

Выходя изъ понятія назиданія для разума, Мосгеймъ опредѣляетъ матерію проповѣдей и форму ихъ, уясняетъ, о чёмъ должно проповѣдывать, т. е., чѣмъ можно назидать разумъ, и какъ должно проповѣдывать.

Касательно содержанія проповѣдей Мосгеймъ ставить такое общее правило: мы должны излагать главнымъ образомъ такія истины, знаніе которыхъ нужно для нашего спасенія. Такъ какъ слушатели проповѣдей христіане, вѣрующіе въ Откровеніе, то главная матерія проповѣдей—истины о спасеніи, содержащіяся въ Откровеніи, освѣщающія нашъ разумъ и способствующія назиданію воли или спасенію людей! Но не все, заключающееся въ Писаніи, должно быть излагаемо съ каѳедры. Тамъ есть такія вещи или истины, которыхъ не имѣютъ прямого отношенія къ спасенію людей, и которыхъ не служатъ къ уясненію главныхъ истинъ вѣры и нравственности и къ направленію воли на путь добродѣтели. Таково, напримѣръ, подробное описаніе ковчега Ноева, скиній

свидѣнія, ковчега завѣта, съ указаніемъ ихъ материала, устройства и измѣренія; таково подробное перечисленіе родословій патріарховъ. Знаніе подобныхъ вещей можетъ ли способствовать нашему спасенію? Разъясненіе такихъ предметовъ—дѣло каѳедры школьнай, университетской, а не церковной.

При разъясненіи пункта о материіи проповѣди, Москіймъ входитъ въ обсужденіе вопроса о томъ, умѣстно ли и нужно ли на церковной каѳедрѣ излагать истины естественной религіи, или иначе, умѣстно ли и нужно ли проповѣднику говорить отъ разума и пользоваться доказательствами, почерпаемыми не изъ вѣры и Откровенія, а изъ естественныхъ разсудочныхъ соображеній. Церковно-проповѣдническая практика, особенно послѣднихъ временъ, повидимому, дѣлаетъ почти излишнимъ этотъ вопросъ. Въ вѣка, когда оскудѣваетъ вѣра, и въ тѣхъ обществахъ, гдѣ много вольномыслящихъ, многіе проповѣдники, пользуясь авторитетомъ, не только говорятъ отъ разума, но даже предпочитаютъ говорить отъ разума, а не отъ вѣры, и думаютъ, что проповѣди раціонального содержанія больше могутъ подѣйствовать на слушателей, чѣмъ проповѣди, все утверждающія на началахъ вѣры и Откровенія. Но это направленіе, при которомъ проповѣдники, пренебрегая простымъ ученіемъ вѣры, хотятъ на церковной каѳедрѣ питать души слушателей мудрованіемъ человѣческимъ,—направленіе опасное. Оно можетъ простижать и изъ добра го чувства, когда проповѣдникъ замѣчаетъ неуваженіе къ библейскимъ и церковнымъ доказательствамъ въ окружающемъ его обществѣ; но приспособленіе къ слушателямъ и ихъ настроенію должно быть крайне осторожное, и не должно выходить изъ границъ, предписываемыхъ благоговѣніемъ къ Откровенію и вѣрѣ, на немъ основываемой. Иначе, незамѣтно для самого проповѣдника, имъ овладѣваетъ духъ, чуждый Церкви. Онъ будетъ говорить, не какъ служитель Божій и человѣкъ вѣры, а какъ служитель разума: въ его ученіе могутъ вторгнуться мнѣнія, уклоняющіяся отъ строгихъ и чистыхъ началъ вѣры, и онъ навыкнетъ подчи-

нять законамъ ума все, содержащееся въ откровенномъ учениі Церкви. Проповѣди, слишкомъ много мѣста дающіе въ проповѣдяхъ разсудочному элементу, по словамъ Амфитеатрова, сравниваются съ корчмениками, которые ради сквернаго прибытка мѣшаютъ вино съ водою¹).—Мосгеймъ соблюдаетъ надлежащую осторожность при решеніи вопроса о допущеніи на церковную каѳедру разсудочного элемента. Онъ не изгоняетъ совершенно съ церковной каѳедры истину естественной религіи и доводовъ разума, но ограничиваетъ ихъ употребленіе здѣсь. Они могутъ быть допускаемы на церковную каѳедру, но только тогда, когда это вызывается и оправдывается особыми обстоятельствами. По сужденію Мосгейма, доказательства отъ разума на церковной каѳедрѣ и въ глазахъ вѣрующіхъ не могутъ имѣть равнаго достоинства съ доказательствами церковно-бблейскими, и истинно-вѣрующіе въ нихъ не нуждаются. Но обстоятельства мѣста, времени и слушателей могутъ оправдывать явленіе на церковной каѳедрѣ проповѣдей философскаго характера, и даже иногда дѣлаются ихъ необходимыми. Если между нашими слушателями есть люди скептическаго настроенія, которые, довѣряя своему, должно направленному, разуму, сомнѣваются въ истинности христіанскаго ученія и готовы выступать противъ него съ своими возраженіями, тогда нужно на церковной каѳедрѣ пользоваться оружиемъ разума, чтобы такихъ людей научить лучшему и привести къ сознанію истины; иначе изложеніе христіанскаго ученія не принесетъ имъ пользы. Вольнодумство проявляется и господствуетъ въ высшихъ сословіяхъ, кичащихся своимъ, часто поверхностнымъ, образованіемъ, не имѣющимъ корня въ христіанствѣ и вѣрѣ церковной. Кому приходится пропо-

¹) Четвѣртъ о церковной словесности или гомилетика Амфитеатрова, 7, 11, стр. 91—2. Игнатія Богоносца посл. къ Тралліанамъ, Феодорита и Феофилакта на 2 Кор. 11, 17, гдѣ говорится о многихъ, не чисто проповѣдающихъ слово Божіе.

въдывать предъ такими людьми, зараженными вольнодумствомъ, тотъ не погрѣшитъ, а исполнить свой долгъ, когда изъ разума будетъ черпать доказательства для защиты христіанского ученія и для разсѣянія сомнѣній и возраженій людей маловѣрующихъ. А гдѣ слушатели вѣдь преданы вѣрѣ, тамъ благоразуміе должно предписывать проповѣднику оставаться при простомъ ученіи христіанства, и для назиданія слушателей излагать спасительныя истины, данные и содержащіяся въ Откровеніи, не прибѣгая къ ухищреніямъ разума.

Послѣ уясненія вопроса о содержаніи проповѣдей, Мосгеймъ переходитъ къ изложению правилъ касательно формы проповѣдей, исходя изъ той же исходной точки,—главной цѣли проповѣди, именно назиданія слушателей. Онъ отличаетъ форму вѣщнюю,—стиль или слогъ проповѣдей, и форму внутреннюю,—образъ представлениія или изъясненія вещей.

Касательно стиля или слога проповѣдей, Мосгеймъ выставляетъ четыре главныя положенія, которыми опредѣляются существенныя свойства проповѣдническаго изложенія. Первое свойство проповѣдническаго изложенія—ясность. Ясность главнымъ свойствомъ проповѣдническаго изложенія представляется и блаж. Августинъ въ *Христіанской науки*¹). На это свойство, какъ первый и обязательный законъ для человѣка, говорящаго рѣчъ предъ собраніемъ народа, указываетъ и Квинтиліанъ въ своихъ *Ораторскихъ наставленіяхъ*²). Ясная рѣчъ, по Мосгейму, —такая рѣчъ, которая легко можетъ быть понимаема каждымъ слушателемъ. Проповѣдникъ, говоря съ церковной каѳедры народу, имѣеть цѣлію назиданіе разума;—неясная рѣчъ была бы въ такомъ случаѣ противорѣчіемъ цѣли проповѣди. Чтобы соблюсти требование ясности, проповѣдникъ долженъ употреб-

¹) *Христ. наука*, кн. IV, гл. 22.

²) *Institutiones orator.* VIII, с. 2.

лять слова всѣмъ извѣстныя и избѣгать школьнаго и ученаго языка, въ которомъ много техническихъ словъ, значеніе которыхъ неизвѣстно народу, много выраженій и оборотовъ, могущихъ затруднить для простого человѣка пониманіе излагаемаго дѣла. Такъ какъ проповѣдникъ излагаетъ ученіе о высокихъ и важныхъ предметахъ, то второе свойство проповѣдническаго стиля—священное приличіе, соотвѣтствующее высотѣ и важности предметовъ наставленія. Въ силу этого приличія въ проповѣднической рѣчи не должны быть допускаемы низкія слова и обороты. Языкъ тоже, что одежда. Лице высокопоставленное унизить себя и заслужить осужденіе у народа, если явится въ худой и грязной одеждѣ. И божественныя истины, если будутъ излагаемы грубымъ языкомъ, для умныхъ могутъ показаться смѣшными, а для простыхъ не внушающими уваженія. Далѣе, такъ какъ мы своими проповѣдями хотимъ возбуждать слушателей и, выступая на каѳедру, являясь ораторами, то третье свойство проповѣдническаго изложенія—живость и нѣкоторая художественность. Сухое и вялое изложеніе не годится для церковной каѳедры; при такомъ изложеніи заснуть могутъ слушатели, и истина тронетъ только немногихъ слушателей, когда она будетъ предложена въ голомъ видѣ, чуждомъ всякихъ украшеній. Проповѣдникъ долженъ украшать свое изложеніе, чтобы возбудить болѣе вниманія къ своей рѣчи, и чтобы слушатели съ большимъ удовольствіемъ принимали истину. Сводя свои замѣчанія о проповѣдническомъ языке, Мосгеймъ дѣлаетъ такое общее заключеніе по этому предмету: проповѣдникъ долженъ говорить такимъ языкомъ, какимъ обыкновенно говорятъ и пишутъ образованные люди. Только языкъ краснорѣчія долженъ быть энергичнѣе и возбужденнѣе, чѣмъ языкъ, какой мы употребляемъ въ обыкновенномъ разговорѣ, и такъ какъ проповѣдь есть рѣчь (ораторская), то языкъ церковной каѳедры требуетъ болѣе украшеній, чѣмъ языкъ обыкновенной прозы, или языкъ умныхъ и образованныхъ людей въ ихъ простой бесѣдѣ. Какъ

это соблюсти на практикѣ,—трудно опредѣлить правилами. Здѣсь дѣло должно быть предоставлено естественному расположению и таланту каждого.

Внутренняя форма проповѣди слагается изъ двоякаго рода изъясненія истинъ, предлагаемыхъ слушателямъ: 1) внутреннаго (*Erklrung*) и 2) внѣшнаго (*Erluterung*). При изъясненіи истинъ нужно наблюдать разумный порядокъ въ изложеніи, то есть, представлять истину такъ, чтобы она естественнымъ образомъ внѣдрялась въ душѣ и безъ большого затрудненія удерживалась въ ней. Кто хочетъ наставлять другихъ, тотъ не долженъ болтать, какъ ему вздумается. При беспорядочномъ и безсвязномъ изложеніи трудно усвоить то, что хочетъ передать проповѣдникъ; въ умѣ слушателей тогда пробуждаются неясныя понятія, а изъ памяти улетучивается суть дѣла. Но порядокъ проповѣдническаго изложенія долженъ отличаться отъ порядка школьнаго изложенія. Предъ церковною каѳедрою стоять не школьники, систематически изучающіе науку, при наставленіи которыхъ учитель пользуется различными искусственными методами, а люди простого здраваго смысла. Этого не нужно забывать, и потому не слѣдуетъ переносить изъ школы на церковную каѳедру школьнаги методы и школьнаги начала дѣленія,—напримѣръ, рассматривать вещи по методу четырехъ причинъ,—дѣйствующей, орудальной, материальной и конечной. Вмѣстѣ съ тѣмъ и самое изложеніе при изъясненіи истины въ проповѣди, должно быть болѣе свободно и болѣе пространно, чѣмъ то, какимъ пользуются въ учебникахъ или философскихъ книгахъ, и это потому, во-первыхъ, что проповѣдникъ хочетъ не только учить, но и трогать; а сухое изложеніе кладетъ истину только на поверхность сердца, и не способно тронуть душу, и потому, во-вторыхъ, что слушатели проповѣдника въ большинствѣ не владѣютъ такъ разсудкомъ, какъ изучающіе науки въ школѣ, и для нихъ краткое изложеніе, требующее большого размышленія, представляетъ болѣе затрудненія для пониманія вещи, и

можетъ сопровождаться въ ихъ сознаніи темнотою и неясностію представлениі вещи, имъ предлагаемой.

Отъ изъясненія—Erklärung Мосгеймъ отличаетъ другой родъ изъясненія—Erläuterung. Развличіе этихъ двухъ видовъ изъясненія состоітъ въ томъ, что первый видъ изъясненія имѣетъ непосредственное отношеніе къ разсудку: въ немъ мысли, служащія къ изъясненію истины, почерпаются изъ самой истины, извнутри ея; оно раскрываетъ то, что содержится въ самой истинѣ, и въ болѣе подробномъ видѣ представляетъ разсудку. Здѣсь дается то, что можно назватьоказательствомъ или доказательствомъ истины. Другой видъ разъясненія беретъ поясняющіе элементы совсѣмъ и имѣетъ цѣлію сдѣлать истину болѣе наглядною и понятною для нашихъ чувствъ и воображенія. Такими поясняющими элементами, заимствуемыми отвѣтъ, служатъ сравненія, примѣры и свидѣтельства.

Необходимость такихъ разъясненій въ проповѣдяхъ, въ особенности чрезъ сравненія, Мосгеймъ доказываетъ ссылкою на священное Писаніе какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, гдѣ такія разъясненія духовныхъ предметовъ очень часто встречаются, и тѣмъ обстоятельствомъ, что большинство людей, имѣя слабый, мало развитый разсудокъ, не способны понимать и усвоять отвлеченные истины, если не будетъ призвано на помощь воображеніе, и если воображенію не будетъ наглядно представлена истина. Сравненіе въ этомъ случаѣ является главнымъ поясняющимъ средствомъ, и о немъ главнымъ образомъ говоритъ Мосгеймъ, когда даетъ правила касательно поясненія истины виѣшними элементами.

Говоря о сравненіяхъ и ихъ значеніи для уясненія истины предъ людьми, живущими больше чувствами и воображеніемъ, чѣмъ разсудкомъ, Мосгеймъ подвергаетъ строгому осужденію злоупотребленіе этимъ средствомъ, какое дозволяли себѣ многіе схоластические проповѣдники. Злоупотребленіе состояло въ томъ, что проповѣдники вмѣсто того, чтобы сравненіями объяснять то или другое положеніе, цѣлую про-

повѣдь превращали въ сравненіе. Были въ модѣ когда-то схематическая и аллегорическая проповѣди: брали какой-нибудь предметъ изъ природы и человѣческой жизни, и, указывая его свойства, прилагали ихъ къ какому-либо духовному предмету, и проводили длинную фігурную аналогію между тѣмъ и другимъ. Такъ Іоаннъ Креститель изображается то подъ образомъ утренней звѣзды или соловья, Божія матерь подъ образомъ зеркала, Спаситель подъ образомъ кокоши и т. под. Не въ средніе только вѣка, но и въ новые у протестантовъ находились защитники такой методы построенія проповѣдей. Но Мосгеймъ, вслѣдъ за Іоакимомъ Ланге, послѣдователемъ Шпенера, считаетъ это нелѣпою манерою.

Касательно употребленія сравненій Мосгеймъ ставить слѣдующія правила: 1) сравненія нужно брать отъ вещей, извѣстныхъ слушателямъ: такъ дѣлалъ Господь, такъ дѣлали и апостолы. 2) Сравненія нужно брать отъ предметовъ достойныхъ. Если для сравненія берется предметъ низкій, изъ разряда вещей, пренебрегаемыхъ народомъ, то чрезъ это унижается истина, объясняемая сравненіемъ, и можетъ возбуждаться неуважительное представлѣніе о ней; такъ какъ слушатели достоинство объясняемаго предмета могутъ измѣрять достоинствомъ непрігляднаго образа. 3) Но недостаточно избрать хорошее сравненіе, близкое къ предмету и приличное; нужно еще заботиться о томъ, какъ бы избранное сравненіе не навело слушателей на какія-либо непристойныя или покрайней мѣрѣ чуждыя мысли, чрезъ что ихъ вниманіе удаляется отъ цѣли, преслѣдуемой проповѣдникомъ. 4) Что касается истины, составляющихъ тайны вѣры, то ихъ не слѣдуетъ объяснять сравненіями. Эти тайны не могутъ быть выражены вѣшними образами: какой образъ земной вы ни возьмете, онъ будетъ слишкомъ далекъ отъ таинственного предмета, и сходство будетъ слишкомъ слабо. А между тѣмъ эти образы могутъ возбуждать въ слушателяхъ грубыя и недостойныя представлѣнія о предметѣ, вредящія истинѣ.

Другой видъ назиданія разума—убѣжденіе у Мосгейма не разсматривается съ такою подробностію, какъ первый, состоящій въ наставлениі или разъясненіи истины. Для убѣжденія въ истиинѣ нужно представить неотразимыя доказательства, которыя бы заставили слушателя признать, что излагаемое ученіе несомнѣнно, и что оно должно быть принято умомъ, какъ составляющее непреложную истину. Гдѣ же проповѣднику почерпать эти неотразимыя доказательства для убѣжденія слушателей въ истинности предлагаемаго имъ ученія? Конечно, первѣе всего и главнымъ образомъ эти доказательства должны и могутъ быть заимствованы изъ священнаго Писанія; такъ какъ проповѣдникъ разъясняетъ по преимуществу откровенныя истины, касающіяся нашего спасенія, и доказательства отъ Писанія наиболѣе отвѣчаютъ цѣли и наиболѣе убѣдительны для слушателей, живущихъ вѣрою больше, чѣмъ разумомъ. Но ихъ не нужно громоздить слишкомъ много; довольно привести два или три изреченія Писанія, доказывающія наше положеніе. Далѣе, для доказательства нужно выбирать изъ Писанія мѣста наиболѣе ясныя и важныя. И если что въ мѣстахъ Писанія уклоняется отъ нашего образа рѣчи и представляется неяснымъ, то нужно изъяснить, не пускаясь въ многословіе. Но не могутъ быть совершенно запрещены проповѣднику для убѣжденія слушателей, какъ и при изъясненіи истины, доказательства и отъ разума, что умѣстно тогда, когда предметомъ его слова служать истины, относящіяся не къ тайнамъ вѣры а къ естественной религіи. И въ этомъ случаѣ онъ долженъ избирать такія разумныя доказательства, которыя были бы доступны и понятны и неученымъ людямъ. Кромѣ того, эти доказательства онъ долженъ излагать не философски, а ораторски, какъ требуетъ свойство публичной рѣчи: школьній снарядъ здѣсь неумѣстенъ и вредитъ достижению той цѣли, какую имѣть въ виду и преслѣдуетъ проповѣдникъ.

Другая главная задача проповѣдника, также обязательная для него, какъ и назиданіе разума,—назиданіе воли. Для

Изъ исторіи гомилетики.

достиженія этой цѣли, стоящей на виду у проповѣдника, требуется и сила и искусство, которые означаются общимъ именемъ краснорѣчія. Если для назиданія разума, то есть, для разъясненія истины и убѣжденія въ ней, можетъ быть пригодна рѣчь, относительно болѣе простая и спокойная, то для дѣла назиданія воли такая рѣчь оказывается недостаточною; она не произведетъ на слушателей желаемаго дѣйствія.

Назиданіе воли состоитъ или въ возбужденіи въ ней добрыхъ намѣреній и рѣшеній или въ укрѣпленіи и утвержденіи въ ней добрыхъ намѣреній, уже существующихъ. Первое дѣйствіе называется у Мосгейма обращеніемъ, а второе освященіемъ, которое выражается въ рѣшеніи болѣе и болѣе преуспѣвать въ любви къ Богу и повиновеніи Ему. Между этими двуми главными рѣшеніями,—рѣшеніемъ обратиться на путь благочестія и рѣшеніемъ болѣе и болѣе преуспѣвать на немъ, заключается много частныхъ движеній воли, имѣющихъ основаніе въ вѣрѣ и любви и имѣющихъ связь съ указанными главными рѣшеніями.

Какія средства у проповѣдника для дѣйствія на волю?

Первое средство, указываемое Мосгеймомъ вмѣстѣ съ древними риторами,—возбужденіе желаній и страстей, понимаемыхъ въ благородномъ смыслѣ этого слова (аффектовъ). Въ волѣ не можетъ произойти никакого рѣшенія, если слушатель не будетъ приведенъ въ движение. А воля приводится въ движение желаніями и стремлѣніями (аффектами), въ ней живущими. Значитъ, проповѣднику нужно дѣйствовать на возбужденіе этихъ желаній и страстей. Главное наше желаніе—желаніе быть счастливымъ: стремленіе къ счастію непосредственнымъ образомъ соединено съ природою человѣка. Потому ораторъ, желающій назидать волю, долженъ стараться показывать, что рѣшеніе, имъ вызываемое, или удаляетъ отъ насъ несчастіе, или способствуетъ нашему счастію. Такимъ образомъ возбуждаются въ насъ чувства (аффекты) любви и не-

нависти, радости и печали... Но чтобы возбужденное движение воли было твердо, воля должна быть приводима въ движение разумнымъ образомъ, то есть, разумными представлениями. Чѣмъ живѣе и яснѣе эти представлениа, тѣмъ тверже рѣшеніе воли, отъ нихъ проистекающее. Требуя разумнаго возбужденія воли, Мосгеймъ противополагаетъ ему слѣпое возбужденіе, и это послѣднее подвергаетъ осужденію. Слѣпое возбужденіе воли бываетъ тогда, когда ораторъ дѣйствуетъ только на чувство и воображеніе. На чувства и воображеніе можно дѣйствовать живымъ красивымъ стилемъ, голосомъ и произношениемъ, трогательнымъ тономъ и жестикуляцію. Все это нравится людямъ; все это можетъ возбуждать пѣкоторый жаръ въ душѣ слушателя. Но для цѣли проповѣдника этого недостаточно. Огонь, воспламеняемый внѣшними средствами краснорѣчія, скоро потухаетъ, и разгоряченное отъ нихъ сердце быстро охладѣваетъ. А гдѣ даны разумныя основанія, тамъ вызванное ими рѣшеніе глубже залегаетъ въ душѣ и пускаетъ въ ней корни, не дающіе ему заглохнуть и улетучиться.

Раскрывая далѣе ученіе о назиданіи воли и о средствахъ возбужденія страстей, Мосгеймъ предлагаетъ стѣдующія правила: 1) проповѣдникъ, желающій дѣйствовать на волю, долженъ собрать всѣ силы своего духа, и долженъ представлять тѣ истины, посредствомъ которыхъ онъ хочетъ произвестъ въ волѣ доброе рѣшеніе, такъ живо, какъ это только возможно для него. Назиданіе воли много зависитъ отъ искусства изложенія. Если изложеніе мертвое и холодно, и если сухо и вяло передаются соображенія разсудка, то можетъ ли такая рѣчь воспламенить души слушателей? 2) Проповѣдникъ долженъ проникнуться тѣми истинами, которыми хочетъ возбудить другихъ: кто самъ не возбужденъ, тотъ не можетъ возбудить и тронуть слушателей. Но какъ скоро проповѣдникъ тронутъ и проникнутъ извѣстнымъ дѣломъ, онъ будетъ говорить языкомъ сердца; онъ будетъ говорить живѣе и энергичнѣе, и удивительнымъ образомъ будетъ возбуждать и увлекать своихъ слушателей. Это правило всѣхъ древнихъ

риторовъ. 3) Проповѣдникъ обязанъ стараться тѣ предметы, которые должны трогать и возбуждать слушателей, картино изображать и, живо описывая ихъ, какъ бы ставить ихъ прямо предъ глазами слушателей. Это великое искусство какъ свѣтскаго, такъ и духовнаго краснорѣчія изображать вещи или состоянія такъ, чтобы слушатели видѣли ихъ какъ бы предъ своими глазами. Можно способствовать этому искусству правилами; но оно предполагаетъ природный талантъ оратора, для него нужно сильное и огненное воображеніе. Не всѣ владѣютъ такимъ талантомъ; пусть каждый въ этомъ дѣлѣ сообразуется съ своими собственными силами. Кто, не имѣя ораторскаго таланта, будетъ напрягаться и усиливаться говорить такъ, какъ могутъ говорить люди, одаренные сильнымъ воображеніемъ, тотъ можетъ быть только смѣшнымъ; смѣшнымъ можетъ представиться и то дѣло, которое онъ хочетъ живописно изобразить. Кто отъ природы не получилъ ораторскаго таланта, а между тѣмъ долженъ выступать на служеніе церковнаго слова, тотъ пусть прилежно изучаетъ извѣстныхъ ораторовъ и ихъ примѣромъ старается научиться тому, чего пельзя пріобрѣсть изъ правиль. Лучшихъ примѣровъ живаго изложенія мы нигдѣ не найдемъ, какъ въ библіи. Не имѣющій ораторскаго таланта пусть дѣлаетъ, что можетъ, а прочее предоставляетъ благодати Божіей; пусть избираетъ живыя сильныя изреченія священнаго Писанія и, произнося ихъ съ выраженіемъ, замѣняетъ ими недостатокъ своей собственной живости и энергіи.

Переходя къ указанію тѣхъ представленій, какими проповѣдникъ можетъ дѣйствовать на волю слушателей и побуждать ее или къ избѣжанію грѣха и отвращенію отъ грѣховной жизни, или къ утвержденію въ добродѣтели, Мосгеймъ ставитъ двоякаго рода побужденія, могущія склонять волю къ низвѣстнымъ добрымъ рѣшеніямъ,—истины вѣры и жизни или теоретическое ученіе, и историческіе примѣры, въ которыхъ мы можемъ видѣть осуществленіе высокаго ученія христіанскаго. Истины, которыми мы можемъ дѣйствовать на волю,

могутъ быть почерпаемы и изъ закона и изъ Евангелія. Въ первомъ случаѣ мы можемъ указывать на Законодателя, на заповѣди закона и на награды и наказанія, которыми сопровождается исполненіе или нарушеніе закона; изъ Евангелія для дѣйствія на волю можно почерпать представлениія о благодати и искушительномъ дѣлѣ Господа Іисуса Христа и о неизреченной любви Божіей къ намъ. Но то и другое, законъ и Евангеліе, дѣло и благодать, не должны быть разрываемы, а представляемы въ совершенной нераздѣльности: иначе будетъ односторонность, которая можетъ сопровождаться вредными послѣдствіями.

Примѣры Мосгеймъ ставитъ какъ побудительныя причины, служащія для назиданія воли, наравиѣ съ истинами вѣры и жизни; потому что примѣры имѣютъ великую силу надъ душами человѣческими и увлекаютъ ихъ къ подражанію. Потому во всѣ вѣка пользовались примѣрами, когда предлагали практическія наставлениія, и каѳедра церковная никогда не чуждалась ихъ. Примѣры мы можемъ черпать и изъ священнаго Писанія и изъ свѣтской исторіи. Въ средніе вѣка любили безъ разбора приводить примѣры какъ библейски-церковные, такъ и свѣтскіе, и для облегченія проповѣдниковъ издавались особые сборники историческихъ примѣровъ, изъ которыхъ проповѣдники безъ особенного труда брали годные для нихъ историческіе разсказы. Мосгеймъ неодобрительно относится къ обычаю приводить примѣры на церковной каѳедрѣ изъ свѣтской исторіи, и не рекомендуется проповѣдникамъ пользоваться материаломъ этого рода. Для многихъ примѣры, заимствуемые изъ свѣтской исторіи, не кажутся важными и назидательными, и въ глазахъ многихъ они не имѣютъ никакой силы. Кроме того, они требуютъ болѣе обширнаго и подробнаго разсказа; такъ какъ большинству они не извѣстны, и имена, съ которыми они связываются, большею частію не вызываютъ въ слушателяхъ, по ихъ неизвѣстности, никакихъ воспоминаній. Самые лучшіе примѣры для церковной каѳедры тѣ, которые берутся изъ свя-

щеннаго Писанія: слушателямъ они извѣстны, и слушатели увѣрены въ ихъ истинности. Потому проповѣдникъ изъ священнаго Писанія долженъ братъ примѣры по преимуществу. Можетъ онъ приводить хорошия примѣры и не библейскіе; но такими примѣрами онъ долженъ пользоваться бережно и осмотрительно. Примѣры во всякомъ случаѣ должны быть истинны. Если слушатель заподозритъ дѣйствительность рассказываемаго событія,—примѣръ теряетъ свою силу. Примѣры слушателямъ должны быть извѣстны, и они не должны сомнѣваться въ справедливости ихъ или въ дѣйствительности приводимаго въ разсказѣ. Этимъ свойствомъ обладаютъ библейскіе примѣры, и потому они болѣе пригодны для церковной каѳедры, чѣмъ другіе примѣры, не имѣющіе этого свойства. Примѣры далѣе должны быть взяты отъ такихъ лицъ, которыхъ достойны подражанія. Чѣмъ важнѣе лицо, тѣмъ болѣе впечатлѣнія можетъ произвестъ его примѣръ. Примѣры не должны приводиться сухо и голословно, но должны быть излагаемы со всѣми обстоятельствами и въ надлежащемъ порядкѣ. Напримѣръ, если нужно побудить кого нибудь къ терпѣлію въ страданіи, то недостаточно сказать: такъ дѣлалъ апостолъ Павелъ въ узахъ; онъ утѣшался въ страданіяхъ; но должно обстоятельно изобразить его страданія, и то, какъ онъ относился къ этимъ страданіямъ, что чувствовалъ и чѣмъ подкреплялъ себя въ страданіяхъ и т. под. И все это нужно изобразить живо и представить какъ бы на картинѣ.

Такова сущность основныхъ гомилетическихъ законовъ, выводимыхъ Мосгеймомъ изъ понятія о цѣли проповѣди. Къ нимъ Мосгеймъ присоединяетъ нѣсколько руководящихъ правилъ, выводимыхъ изъ другихъ источниковъ. Но эти источники не имѣютъ равнаго значенія съ первымъ главнымъ источникомъ, и правила, изъ нихъ извлекаемыя, не такъ существенны, какъ правила, изложенные нами выше, и потому Мосгеймъ не входитъ при изложеніи ихъ въ такія разслѣдованія и въ

такой подробный анализъ, какъ дѣлалъ онъ, при начертаніи законовъ на основаніи понятія о цѣли проповѣди.

Вторымъ источникомъ правилъ, упорядочивающихъ дѣятельность проповѣдника, Мосгеймъ ставитъ слушателей. Конечно, представлѣніе слушателей источникомъ правилъ—представлѣніе не точное. Но интересъ дѣла здѣсь не въ названії. Смыслъ выраженія тотъ, что гомилетическое благоразуміе, при выполненіи проповѣдническаго долга, должно сообразоваться съ свойствомъ слушателей и должно удовлетворять тѣмъ требованіямъ, какія предъявляютъ проповѣднику слушатели своимъ умственнымъ и нравственнымъ состояніемъ. Нашъ авторъ рассматриваетъ слушателей, во-первыхъ, какъ людей, во-вторыхъ, какъ христіанъ. Въ первомъ отношеніи выставляются на видъ естественные слабости людей или большинства ихъ, съ которыми необходимо считаться проповѣднику. Люди въ большинствѣ 1) не сильны въ разсудочномъ отношеніи и управляются больше чувствами и воображеніемъ, чѣмъ разумомъ, 2) разсѣянны и певнимателны, 3) обладаютъ слабою памятію и мало могутъ удерживать изъ предлагаемаго имъ ученія и 4) сонливы и лѣнивы и не имѣютъ особеннаго желанія учиться и усовершаться въ жизни. Не можемъ сказать, чтобы эта суровая и не лестная характеристика людскихъ слабостей имѣла широкое приложеніе. Люди, являющіеся слушателями предъ церковною каѳедрою, лучшіе, чѣмъ какъ ихъ представляеть и изображаетъ Мосгеймъ. Но средства, вызываемыя вниманіемъ къ состоянію и настроепію слушателей и рекомендуемыя Мосгеймомъ, могутъ имѣть практическое значеніе. Съ нѣкоторою подробностію онъ указываетъ средства къ возбужденію вниманія слушателей къ проповѣднику и его учитальному слову. Свѣтскіе ораторы, а за ними и нѣкоторые изъ проповѣдниковъ, для возбужденія вниманія слушателей, иногда пользовались пріемами, которые не могутъ быть приняты и оправданы съ церковной точки зрењія,—рассказывали какіе нибудь забав-

ные и смѣшные анекдоты, пожалуй вовсе не идущіе къ дѣлу, т. е., не имѣющіе никакого отношенія къ темѣ, выдумывали занимательныя басни, дозволили себѣ курьезныя выходки и своими остроумными, а иной разъ и просто глупыми, эпизодами старались доставить удовольствіе слушателямъ. Совершенно справедливо замѣчаетъ Мосгеймъ, что всѣ подобныя средства къ возбужденію вниманія слушателей не сообразны съ достоинствомъ Евангелія и не приличны проповѣднику. Чтобы слушатели со вниманіемъ и усердіемъ слушали проповѣдника для этого, по сужденію Мосгейма, нужны не виѣшніе искусственные пріемы, а нужно, чтобы проповѣдникъ своею личностю внушалъ уваженіе къ себѣ своимъ слушателямъ и снискалъ у нихъ авторитетъ, подобающій церковному учителю. Для снисканія авторитета у слушателей, проповѣдникъ долженъ стараться избѣгать въ своемъ поведеніи всего, что можетъ вредить его чести и достоинству, и что можетъ ослаблять любовь и довѣріе къ нему. Являясь на каѳедрѣ, долженъ заботиться съ достоинствомъ держать себя здѣсь и избѣгать всякихъ неприличныхъ тѣлодвиженій, непріятно бросающихся въ глаза слушателямъ, и тѣхъ недостатковъ въ произношеніи, которые могутъ оскорбить ихъ слухъ.

Кромѣ этихъ общихъ замѣчаній, касающихся личности проповѣдника и поддержанія его авторитета, Мосгеймъ указываетъ и другое средство къ возбужденію вниманія слушателей, состоящее въ способѣ изложенія. Проповѣдникъ долженъ постоянно напоминать себѣ, что онъ имѣеть дѣло съ своими слушателями, и ни на минуту не долженъ выпускать ихъ изъ вниманія. Онъ долженъ всецѣло направлять свою рѣчь къ слушателямъ. Если иные говорятъ какъ бы сами съ собою, или какъ будто читаютъ что-либо изъ книги, или обращаются къ цѣлому міру, то печего удивляться, если слушатели засыпаютъ. А если говорятъ, прямо обращаясь къnimъ, то какъ бы проковываютъ ихъ вниманіе, такъ что они не могутъ своими мыслями удалиться отъ проповѣдника и отъ того пред-

мета, который онъ имъ разъясняетъ. Это не значитъ, чтобы постоянно, ари каждомъ періодѣ, дѣлать обращеніе къ слушателямъ. Но пусть помнить проповѣдникъ, что онъ имѣть предъ собою людей, которые по природѣ мало внимательны, и потому то возбуждаетъ ихъ, то выводитъ изъ разсѣянія, обращеніемъ къ нимъ направляя ихъ мысль къ дѣлу. Обращеніе, въ особенности, нужно тогда, когда проповѣдникъ замѣчаетъ, что вниманіе слушателей ослабляется, и еще тогда, когда проповѣдникъ имѣть излагать нѣчто важное, требующее особенного размышленія.

Не безъ значенія здѣсь самый родъ рѣчи или стиль. Не разъ Мосгеймъ въ своей гомилетикѣ касается этого предмета внушая проповѣдникамъ вниманіе къ этому дѣлу и побуждая ихъ учиться говорить, какъ подобаетъ оратору. Сухое изложеніе утомляетъ слухъ, а изложеніе живое и энергическое возбуждаетъ душу слушателя. Проповѣднику не нужно забывать этого. Изложеніе проповѣдническое не должно быть чуждо всякихъ украшепій. Различаютъ слогъ простой и слогъ ораторскій. Говорить съ церковной каѳедры такъ, какъ говорять въ обыкновенномъ быту или напутъ научныхъ изслѣдованія, значитъ не пользоваться тѣмъ средствомъ, которое должно быть къ услугамъ оратора, когда онъ хочетъ подѣйствовать на другихъ. Потому люди, призванные быть проповѣдниками, съ усердіемъ пусть читаютъ и изучаютъ сочиненія тѣхъ людей, которые излагали свои мысли съ душею, энергию и огнемъ, и пусть по мѣрѣ возможности стараются подражать имъ.

Еще правило для проповѣдника, если онъ хочетъ, чтобы его со вниманіемъ слушали: онъ долженъ и известныя вещи излагать такъ, чтобы онѣ слушателю казались новыми. Это величайшее искусство въ краснорѣчіи такъ представлять известное дѣло, чтобы слушателю казалось, какъ будто онъ его никогда такъ не понималъ. Кто овладѣлъ этимъ искусствомъ, тотъ избрѣлъ великое средство поддерживать вниманіе слу-

шателей. Правила не могутъ дать этого искусства. Немного писателей, овладѣвшихъ этою неоцѣпенною тайною; но есть иные, которые не отъ природы получили, но отъ собственныхъ усилій научились этому искусству, прилежно читая книги писателей, владѣвшихъ этимъ даромъ и умѣвшихъ представлять вещи не такъ, какъ ихъ представляеть обыкновенный заурядный разсудокъ. Нужно только при этомъ избѣгать стѣнаго подражанія, а слѣдовать своему собственному природному дарованію, и избираТЬ образцы, наиболѣе подходящіе къ написанію образу мышленія.

Чтобы помочь памяти слушателей лучше удержать излагаемое ученіе, проповѣднику нужно заботиться о хорошемъ, строгомъ порядкѣ изложенія, и болѣе замѣчательныя мысли повторять предъ слушателями, измѣняя выраженія; но это нужно дѣлать не такъ, какъ дѣлаетъ ученый, повторяя одними и тѣми же словами свое главное положеніе, а ораторски, облекая главную мысль свою въ новые формы выраженія.

Разматривая слушателей, какъ христіанъ, Мосгеймъ напоминаетъ проповѣднику, что его слушатели, какъ христіане, уже знаютъ первые начатки христіанства, потому нѣтъ нужды повторять предъ ними основныя катехизическая истины и излагать ихъ такъ, какъ это дѣлаетъ катехетъ, а нужно, когда проповѣдникъ касается ихъ, входить въ болѣе основательное ихъ обсужденіе и въ болѣе подробное ихъ уясненіе. Но съ другой стороны, проповѣдникъ не долженъ представлять ихъ и много знающими. При такомъ представлениі онъ будетъ опускать изъ вниманія то, чего не знаютъ слушатели, или о чёмъ имѣютъ смутное понятіе. Въ его ученіи будутъ пробѣлы, которыхъ не восполнить слушатели своимъ размышленіемъ, и его доказательства могутъ быть при этомъ не ясны и не убѣдительны для нихъ. Долгъ проповѣдника усовершать познаніе своихъ слушателей, лучше и болѣе разъяснять истины вѣры и болѣе подробно толковать ихъ. Его изложеніе христіанскаго

ученія должно примыкать къ тѣмъ познаніямъ, какія слушатели уже имѣютъ, и способствовать большему и большему расширенію и углубленію ихъ пониманія откровенного вѣроученія и нравоученія.

Въ основной части своей системы о гомилетическомъ благоразуміи Мосгеймъ хочетъ выводить особыя правила еще изъ свойства проповѣди, какъ рѣчи. Но не было существенной нужды природу и свойство рѣчи ставить особымъ источникомъ гомилетическихъ правилъ. Понятіе о проповѣди, какъ рѣчи, у него положено въ основаніе всего построенія его системы, и онъ, можно сказать, не выпускаетъ изъ вида этого понятія, когда опредѣляетъ и развиваетъ правила гомилетического благоразумія, выводимыя непосредственно изъ понятія о цѣли проповѣди, и когда трактуетъ о томъ, къ чему обязывается его вниманіе къ слушателямъ, предъ нимъ стоящимъ. Потому здѣсь осталось сказать ему немного. Прежде всего здѣсь Мосгеймъ хочетъ указать средства къ облегченію для слушателей усвоенія содержанія проповѣди. Въ проповѣди, посвященной раскрытию какого-либо предмета и продолжающейся безъ перерыва не малое время, многимъ, особенно людямъ простымъ, довольно трудно уловить связь мыслей. Проповѣдникъ, желающій доставить наизданіе слушателямъ, долженъ помочь имъ видѣть и удержать эту связь мыслей: для этого онъ долженъ раздѣлять свою проповѣдь на отдѣлы, прямо показываемые и замѣтные для слушателей; но этихъ отдѣловъ не слѣдуетъ громоздить очень много; излишнія дѣленія и подраздѣленія только затемняютъ дѣло вмѣсто того, чтобы облегчить его пониманіе.—Далѣе, проповѣдь говорится быстро, безъ остановокъ, и слушатели, во время произнесенія проповѣди, не имѣютъ времени и возможности собраться съ своими мыслями и размышлять о томъ, что слышатъ. Потому все, что говоритъ проповѣдникъ, должно быть такъ ясно, чтобы слушатель съ-разу, безъ затрудненія, понималъ то, и

не имѣть нужны размышлять о томъ, что хочетъ сказать ораторъ. Дурно поступаютъ тѣ проповѣдники, которые говорятъ такъ, что ихъ проповѣди требуютъ комментарія,—употребляютъ неизвѣстныя слова, представляютъ мудреныя, непонятныя доказательства и излагаютъ свои положенія языкомъ школьнѣмъ, полнымъ многихъ условныхъ техническихъ выражений, не приспособленнымъ къ разумѣнію простого народа.

Другія двѣ части гомилетического руководства Мосгейма не представляютъ оригинальности и повторяютъ практическія замѣчанія, встрѣчающіяся въ другихъ гомилетикахъ. Потому нѣть надобности и интереса въ подробномъ разборѣ ихъ.

Вторая часть, по заглавію, поставленному Мосгеймомъ, говоритъ объ особенныхъ правилахъ духовнаго краснорѣчія, или о частяхъ, изъ которыхъ состоитъ проповѣдь, ихъ природѣ и устройствѣ. Всѣхъ частей проповѣди Мосгеймъ указываетъ три: приступъ, изслѣдованіе и приложеніе, и о содѣжаніи и построеніи каждой изъ нихъ даетъ соотвѣтственныя замѣчанія, въ изслѣдованіи обращая особенное вниманіе на раздѣленіе, въ которомъ проповѣдникъ показываетъ сущность и порядокъ ученія, предлагаемаго вниманія слушателей. Здѣсь даются особыя правила касательно раздѣленія аналитическихъ проповѣдей, посвященныхъ изъясненію текста, синтетическихъ, раскрывающихъ какую-либо тему, выводимую изъ текста, и смѣшанныхъ, которая онъ называетъ аналитико-синтетическими.

Послѣдняя часть гомилетики Мосгейма трактуетъ о сочиненіи и обработкѣ проповѣдей. Тщательная обработка проповѣдей предполагается тѣмъ основнымъ направленіемъ, которому слѣдуетъ Мосгеймъ въ развитіи своихъ руководственныхъ гомилетическихъ правилъ, и она прямо требуется имъ. Хотя тотъ не вредить вѣрѣ, (говорить онъ) кто излагаетъ истину не складно и не стройно; но онъ вредить самому себѣ,

вредить своему авторитету въ глазахъ людей разумныхъ¹⁾), и чрезъ то можетъ значительно ослаблять дѣйствие своего слова.

Изъ руководственныхъ замѣчаній Мосгейма касательно сочиненія проповѣдей, изложенныхъ въ третьей части его системы, мы считаемъ не лишнимъ указать на некоторые, заслуживающія особенного вниманія проповѣдниковъ. Такъ онъ напоминаетъ проповѣднику, что обязанность его—учить народъ на основаніи Писанія, и потому въ основаніи проповѣди долженъ быть текстъ, и все наставленія его должны быть основаны на словѣ Божіемъ. Мосгеймъ при этомъ показываетъ, какъ найти главную мысль текста, какъ анализировать его, и какъ выводить изъ него истины вѣры и жизни, въ немъ содержащіяся. Важнѣйшимъ недостаткомъ проповѣди Мосгеймъ считаетъ нарушеніе единства матеріи. Разбрасываться мыслію въ разныя стороны противно природѣ или основному свойству проповѣди. Когда проповѣдникъ выходитъ на каѳедру, отъ него ожидаютъ не назидательныхъ мыслей, а назидательной рѣчи. Что противно природѣ рѣчи, какъ единаго цѣльного произведенія, того долженъ избѣгать проповѣдникъ.

Далѣе, Мосгеймъ даетъ умное предостереженіе тѣмъ проповѣдникамъ, которые позволяютъ себѣ исправлять принятый переводъ священнаго Писанія. По его совѣту, если это нужно дѣлать, то только развѣ по требованію необходимости, и дѣлать это нужно съ крайнею осторожностью, чтобы не ввести въ смущеніе простыхъ и благочестивыхъ людей, и при этомъ не слѣдуетъ пускаться рѣшительно въ филологическую ученость.

Еще, онъ не совѣтуетъ поднимать на каѳедрѣ возвышенные и трудные вопросы и входить въ изслѣдованія, умѣст-

¹⁾ Anweisung erbaulich zu predigen. III Hauptst ck. § 5, S. 357.

²⁾ § 12. S. 381—4.

ныя въ школѣ, и рекомендуетъ проповѣднику никогда не опускать изъ вида того, что каѳедра церковная не то, что каѳедра профессорская¹⁾.

Материалы, нужные для проповѣдника, легко даются тому, кто хорошо знакомъ съ христіанскимъ учениемъ, и богатъ знаніемъ религіозныхъ истинъ. Но не всѣ, призванные къ проповѣднической должности, могутъ похвальиться богатствомъ религіознаго знанія; а часто и у владѣющихъ достаточною полнотою знанія неѣтъ расположенія къ размышленію, и душа очень лѣниво и неохотно извлекаетъ сокровища, внутри ея находящіяся. Въ такомъ случаѣ можно перелистывать школьнія руководства или, лучше, читать писателей, которые свободно и хорошо разсуждали о предметахъ, близко подходящихъ къ вопросамъ, настъ запимающимъ. Чрезъ чтеніе такихъ книгъ умъ нашъ получаетъ возбужденіе, и предъ нимъ въ достаточной мѣрѣ является матерія, ему требуемая для сообщенія назиданія народу²⁾. Такжѣ точно мы должны поступать по отношенію къ силѣ воображенія, имѣющей важное значеніе въ проповѣднической работѣ. Мы должны возбудить и напрячь ее, собираясь составлять проповѣдь. Но если она спитъ и не дѣйствуетъ, то лучше всего четверть часа читать писателя, живо и картино излагавшаго свои мысли. Чрезъ это чтеніе можетъ прийти въ движеніе и наше воображеніе. Вообще, кто хочетъ изъ своей головы черпать мысли и представленія о дѣлѣ, тому полезно напередъ читать хорошо написанную книгу, раскрывающую ту матерію, какую онъ хочетъ избрать темою своей проповѣди. Это облегчитъ ему уясненіе и развитіе своихъ мыслей, и дастъ ему обороты и слова, служащія къ болѣе наглядному представленію предмета.

Въ заключительныхъ параграфахъ своего гомилетического руководства Мосгеймъ дѣлаетъ нѣсколько полезныхъ, хотя,

¹⁾ III. *Hauptstück* § 21, S. 435—8.

²⁾ III. *Hauptstück* § 23, S. 445.

впрочемъ, довольно краткихъ замѣчаній касательно произношения проповѣдей. Краткость этихъ правилъ Мосгеймъ объясняетъ и оправдываетъ тѣмъ, что по вопросу о произношении проповѣдей трудно дать указанія, которыя всѣми могли бы быть соблюдаемы и прилагаемы къ дѣлу. Многое здѣсь зависитъ отъ личныхъ индивидуальныхъ особенностей оратора. Общія требованія касательно произношения проповѣдей, которыя всѣмъ можно предъявить, могутъ состоять въ томъ, чтобы произношеніе было, во-первыхъ, естественное, во-вторыхъ, свободное, въ-третьихъ, живое. Чѣмъ естественнѣе, свободнѣе и живѣе произношеніе, тѣмъ болѣе оно нравится, и тѣмъ болѣе можетъ способствовать дѣйственности проповѣднаго слова. Естественное произношеніе—такое произношеніе, которое отвѣчаетъ природѣ оратора, силамъ его души и голосовымъ средствамъ. Противъ этого требованія погрѣшаютъ тѣ, которые стараются рабски подражать другимъ ораторамъ, не принимая въ расчетъ того, что эти другие ораторы, можетъ быть, по праву пользующіеся доброю славою, совершенно отличны отъ насъ по своимъ природнымъ свойствамъ,—погрѣшаютъ и тѣ, которые искусственно манерничаютъ, и думаютъ управлять своимъ голосомъ, слѣдя правиламъ декламаціи, устанавливающимъ музикальный образъ произношенія, какія въ избыткѣ предписывались съ древнихъ временъ въ древнихъ риторикахъ. Свободное произношеніе бываетъ тогда, когда душа оратора ничѣмъ не связана и не стѣснена. А стѣсняютъ ее разныя страсти и волненія,—главнымъ образомъ робость и страхъ. Полной свободы духа у насъ не бываетъ, когда мы выступаемъ говорить въ качествѣ публичныхъ ораторовъ. Это каждый испытываетъ на себѣ, одинъ болѣе, другой менѣе. Самые великие ораторы, напримѣръ, Цицеронъ, сознавались, что они предъ началомъ и въ началѣ своихъ публичныхъ рѣчей чувствовали нѣкоторую робость, и что душа ихъ не вдругъ получала требуемую свободу и входила въ свою обычную колею. Много можетъ помочь здѣсь привычка: кто

чаще говоритъ, тотъ свободнѣе говоритъ. Но еще болѣе имѣеть значенія чистое сердце и доброе намѣреніе, которымъ одушевленъ ораторъ. Кто честно дѣлаетъ свое дѣло и дѣлаетъ все то, что въ его силахъ, тотъ не будетъ чувствовать за собой большої отвѣтственности, и духъ того легко можетъ прийти въ спокойное равновѣсіе и получить свою естественную свободу. Третье свойство хорошаго произношенія—живость и энергичность. Живость и энергія болѣею частію даръ природы. Но можно и собственными усилиями достигнуть того, чтобы говорить живо и съ энергіею. Кто глубоко убѣжденъ въ истинахъ, какія хочетъ изложить, чье чувство объято этими истинами и тронуты ими, и кто одушевленъ искреннимъ и горячимъ желаніемъ принести добро своимъ слушателямъ и произвестъ въ нихъ своимъ словомъ измѣненія, требуемыя ихъ благомъ, у того въ произношеніи всегда будетъ чувствоватьться нѣкоторый родъ живости и теплоты, придающій силу его слову. Нужно значитъ быть благочестивымъ, глубоко вѣрующимъ человѣкомъ и пламенно желающимъ блага и спасенія своимъ собратіямъ, чтобы произносить съ каѳедры слово истины и спасенія съ огнемъ и силою и своимъ словомъ воспламенять сердца другихъ.

Такова сущность лучшей нѣмецкой гомилетики XVIII вѣка, носящей имя знаменитаго въ свое время ученаго и проповѣдника. Въ ней формулированы и объяснены тѣ гомилетическія требованія, какія можно было вывестъ, въ назиданіе слушателямъ церковнаго слова, изъ практики лучшихъ представителей французскаго и англійскаго проповѣдничества, пользовавшихся болѣею славою у современниковъ и пріобрѣтшихъ себѣ имя въ исторіи. Авторитетъ самаго автора этой системы, какъ славнаго оратора, собиравшаго вокругъ своей каѳедры толпы слушателей, придавалъ ей особенное значеніе въ глазахъ людей, интересующихся дѣломъ проповѣдничества.

Теорія Мосгейма является противоположностію теоріи Шпенера, которая служитъ въ исторіи гомилетики выдающимся явлѣніемъ XVII вѣка. Шпенеръ и его послѣдователи вовстали

ютъ противъ всякаго искусства въ проповѣди, и отъ церковнаго слова требуютъ простого ученія, чуждаго всякой мысли о художественности и ораторскихъ замашкахъ. Мосгеймъ держится другого взгляда. Онъ смотритъ на проповѣдь, какъ на ораторскую рѣчь, и видитъ въ ней своего рода художественное произведеніе. Онъ подчиняетъ церковную проповѣдь общимъ законамъ краснорѣчія ораторскаго, и правила риторовъ, развивавшихъ законы ораторскаго искусства, находить умѣстнымъ и нужнымъ прилагать и къ церковному краснорѣчію, составляющему видъ ораторства. Но ораторское краснорѣчіе, законамъ котораго Мосгеймъ подчиняетъ церковную проповѣдь, онъ понимаетъ не въ томъ узкомъ смыслѣ, въ какомъ оно представляется обыкновенному поверхностному взгляду. Обыкновенный поверхностный взглядъ видитъ въ краснорѣчіи одну вѣшнюю художественность слова, услаждающую слухъ слушателей, независимо отъ того содержанія, какое облекается вѣшнюю краснью формою. Понятіе Мосгейма о краснорѣчіи, какъ мы указывали выше,—шире, глубже и болѣе отвѣчаетъ существу дѣла. Въ основаніе краснорѣчиваго произведенія онъ кладетъ доброе содержаніе, первѣе всего требуетъ отъ него истины, основательнаго, яснаго и разумнаго раскрытия этой истины, безъ чего произведеніе не можетъ претендовать на значеніе ораторскаго краснорѣчиваго произведенія, и не можетъ производить надлежащаго впечатлѣнія на слушателей, не можетъ оставлять въ душахъ ихъ ничего твердаго и положительнаго. Дѣйствія или дѣй задачи онъ указываетъ для церковнаго краснорѣчія,—просвѣщать умъ, уяснять и раскрывать для него спасительную истину, и дѣйствовать на волю, въ смыслѣ исправленія, улучшенія и возвышенія нравственнаго состоянія человѣка, дѣй достиженія спасенія или блаженства, ему предназначеннаго. Обѣ эти задачи онъ представляетъ неразрывно связанными между собою, такъ что дѣятельность проповѣдника будетъ не полная, если онъ остановится на од-

ной изъ этихъ двухъ задачъ, т. е., будетъ дѣйствовать или на одинъ умъ, или на одну волю. Этими двумя силами, по его представлению, обнимается вся полнота нашей душевной жизни. Въ то время, когда онъ излагалъ свою систему, еще не была твердо установлена трехчастность нашихъ душевныхъ силъ, и сердце въ психологическихъ теоріяхъ не выдвигалось, какъ самостоятельная душевная сила, параллельная уму и волѣ. Когда Мосгеймъ говоритъ о волѣ и о средствахъ дѣйствія на волю, у него въ представлении вмѣстѣ съ волею сливается то, что мы называемъ сердцемъ или способностью чувствованій. Проповѣдникъ, какъ ораторъ, долженъ своимъ словомъ дѣйствовать на всю широту душевной жизни слушателей; а чтобы дѣйствовать такимъ образомъ на души слушателей, онъ долженъ привести въ движение всѣ свои силы.

Соответственно двумъ задачамъ проповѣди, Мосгеймъ отличаетъ два вида церковнаго краснорѣчія,—проповѣдь дидактическую, направленную къ уму, и проповѣдь практическую, направленную къ волѣ. Въ проповѣди дидактической можетъ быть спокойное раскрытие истинъ; для нея не требуется особенного дѣйствія воображенія, не требуется патетики, живописи и энергіи слова. Это низшій родъ краснорѣчія. Но тамъ, гдѣ нужно дѣйствовать на сердце и волю (а это существенно необходимо для проповѣдника, и въ проповѣдяхъ дидактическихъ этому служить и для этого назначается такъ называемое приложеніе (*usus*),—тамъ спокойнаго изложенія разумныхъ основаній недостаточно: тамъ вмѣстѣ съ умомъ должна быть призвана къ дѣйствію и сила воображенія и чувство, и вся душа должна быть обята страстию (*πάθος*), понимаемою въ благородномъ смыслѣ этого слова. Тамъ умѣстны и нужны тѣ риторические приемы, которые служатъ къ украшенію рѣчи, и рѣчь проповѣдника должна течь болѣе сильнымъ, волнующимся потокомъ, чѣмъ какъ это бываетъ при раскрытии истины въ рѣчи дидактической. Но независимо отъ этого различія по характеру и способу изложенія двухъ

видовъ церковной проповѣди, Мосгеймъ отъ всякой проповѣди, какъ публичной рѣчи, требуетъ изложения болѣе живого и энергического, въ сравненіи съ тѣмъ стилемъ, какой допускается въ ученыхъ разсужденіяхъ, школьнѣхъ книгахъ и литературныхъ статьяхъ, которая пишутся не для произнесенія предъ собра-віемъ слушателей, а для чтенія дома или въ кабинетѣ, и стиль ораторскій онъ не хочетъ отождествлять съ стилемъ ученыхъ и простыхъ прозаическихъ сочиненій, пе разъ въ своей кни-гѣ частавая на томъ, что проповѣди не должны излагаться такъ, какъ книги: одного разсудочнаго элемента, по его указа-ніямъ, для проповѣди недостаточно.

Въ основномъ возврѣніи на задачи церковнаго краснорѣчія и роды его, съ Мосгеймомъ сходится позднѣйшій пред-ставитель нашей науки, авторъ лучшей гомилетики римско-католической. Мы разумѣемъ Юнгманна, профессора испрѣ-скаго университета¹⁾). Въ своихъ *Чтеніяхъ по теоріи духов-нало краснорѣчія* въ основаніе гомилетическихъ законовъ, имъ разъясняемыхъ, онъ ставить положенія, взятыя изъ психо-логіи. Но его психологическимъ возврѣніямъ, въ нашей душѣ двѣ главныя силы,—сила познанія и сила стремленія, соотвѣт-ствующія разуму и волѣ Мосгейма. Сила стремленія обни-маеть собою и способность желательную—волю, и способ-ность чувствующую—сердце; такъ какъ чувство въ суще-ствѣ своемъ есть тоже стремленіе, только еще не пере-шедшее въ дѣйствіе, и наши желанія, ведущія насъ къ дѣйствію и выражаютсѧ въ соотвѣтственной имъ дѣя-тельности, выростаютъ изъ чувства, какъ своего зачаточнаго сѣмени. Соотвѣтственно этимъ двумъ силамъ души, Юнгманнъ указываетъ двѣ особыя формы проявленія церковнаго кра-снорѣчія: краснорѣчіе дидаскалическое, которое имѣеть дѣло съ силою познанія, и краснорѣчіе парегиристическое (возбуди-

¹⁾ Theorie der geistlichen Beredsamkeit. Academische Vorlesungen von Joseph Jungmann, Priester der Gesellschaft Iesu, der Theologie Doctor und ord. Professor an der Universitat zu Innsbruck. 1878.

тельное, отъ *παρεγέρω*—возбуждаю), котораго задача дѣйствовать на силу стремлениія, возбуждать и направлять ее. Какъ въ системѣ Мостейма, такъ и въ теоріи Юлгманна дидаскалическое краснорѣчіе—низшій родъ краснорѣчія, требующій меньшаго напряженія душевныхъ силъ, а высшій родъ краснорѣчія, въ которомъ должны быть приведены въ движение всѣ, такъ сказать, пружины, какими можетъ располагать ораторъ,—краснорѣчіе, названное имъ парагиристическимъ, имѣющее своею задачею дѣйствовать на свободное стремленіе слушающихъ.

Подчиняя церковное краснорѣчіе однимъ законамъ съ краснорѣчіемъ свѣтскімъ, Мостеймъ не отрицаетъ и различія между этими двумя видами краснорѣчія, и довольно рельефно выставляетъ это различіе на видъ. Оно основывается на различіи тѣхъ предметовъ, которыми занимается краснорѣчіе свѣтскаго и краснорѣчіе духовнаго. Особенное содержаніе, составляющее удѣльную принадлежность церковнаго краснорѣчія, вызываетъ и некоторые особенности въ примѣненіи къ проповѣди общихъ законовъ краснорѣчія. Эти особенности, вытекающія изъ своеобразнаго содержанія церковнаго краснорѣчія и преслѣдуемой имъ цѣли, служатъ для Мостейма заднимъ основаніемъ всѣхъ построений и всѣхъ частныхъ правилъ, раскрытыхъ въ его системѣ. При этомъ его гомилетика, признающая тождество законовъ краснорѣчія какъ свѣтскаго, такъ и духовнаго, отнюдь не является повтореніемъ риторики, а служитъ своей специальной цѣли, объясненія и раскрытия собственно гомилетической, а не риторической правилъ, и давая руководство, какъ вести дѣло ораторское, не оратору вообще, а именно проповѣднику церковному. Если онъ разсматриваетъ проповѣдь, какъ рѣчь, то имѣеть съ тѣмъ смотрѣть на нее, какъ на рѣчь духовную, которая, предначинавшася для церковной каѳедры и будучи произносима съ нея, чрезъ то самое подлежитъ особымъ условіямъ въ своемъ содержаніи, характерѣ и цѣли, и ясно отличается отъ рѣчи, произносимой съ свѣтской каѳедры.

Для уясненія понятія о краснорѣчії, какого держится Мосгеймъ, не нужно опускать изъ вида то обстоятельство, что онъ, подчиняя проповѣдь законамъ краснорѣчія, въ тоже самое время требуетъ отъ проповѣдника, чтобы въ раскрытии истинъ, имъ излагаемыхъ, онъ строго сообразовался со степенью развитія своихъ слушателей. А такъ какъ предъ церковною каѳедрою въ большинствѣ являются люди простые, необразованные, не привыкшіе къ школьному мышленію, то проповѣдникъ не долженъ говорить предъ ними, какъ ученый, и не долженъ пользоваться такими искусственными приемами мышленія и изложенія, какіе годны для людей, развитыхъ умственно. Но это требование не должно вести его къ пренебреженію существенными законами краснорѣчія. Краснорѣчіе, какъ его понимаетъ Мосгеймъ, состоитъ не въ высокихъ умствованіяхъ, не въ доказательствахъ искусственно подобранныхъ и требующихъ напряженія вниманія для своего пониманія, а въ живомъ и наглядномъ представлениі и изложеніи истинъ, понятномъ для всякаго, и мало развитого, человѣка. И въ рѣчахъ предъ простыми людьми нельзя пренебречь требованіями краснорѣчія. Энергія мысли, живость и образность слова—вотъ тѣ существенные качества, какими должна обладать рѣчь, предназначаемая для произнесенія патріоту. Предъ простыми ли людьми, или предъ образованными говорить проповѣдникъ, онъ долженъ собрать свои силы, привлечь къ своему разуму на помощь воображеніе, чтобы говорить одушевленнымъ языкомъ и произвестъ впечатлѣніе на слушателей. Рѣчь вялая и бездушиная, или что тоже, чуждая всякаго краснорѣчія, и простымъ людямъ не будетъ нравиться, какъ не нравится она людямъ образованнымъ.

Гомилетика Мосгейма, служа отображеніемъ высшаго состоянія церковной проповѣди, до какого довели ее служители церковнаго слова, обладавшіе ораторскимъ талантомъ, и какому въ Германіи содѣйствовалъ не мало и самъ Мосгеймъ

своими священными рѣчами, имѣть не мало достоинствъ и не можетъ не возбуждать сочувствія людей, понимающихъ и дѣнящихъ значеніе истиннаго краснорѣчія. Этой теоріи можно было бы предрѣкать долгое существованіе, при которомъ болѣе бы раскрылись основныя начала, на которыхъ строить Мосгеймъ свои частныя правила. Но на самомъ дѣлѣ ее постигла общая судьба всѣхъ человѣческихъ системъ и возврѣній, всегда страдающихъ болѣею или менышею одностороннѣстю, и схватывающихъ истину не во всей полнотѣ и широтѣ, и потому подверженныхъ измѣнчивости.

Въ исторіи гомилетики, какъ и въ исторіи другихъ научныхъ построеній, мы замѣчаемъ частную смысль теорій и руководящихъ началъ, принимаемыхъ въ ихъ основаніе. Когда въ проповѣди является излишняя искусственность, идущая въ параллель съ теоретическими правилами науки о проповѣдничествѣ, рекомендующими разныя искусственные пріемы, и принимаетъ слишкомъ широкіе размѣры, она вызываетъ реакцію противъ себя, и теорія начинаетъ усиленно рекомендовать простоту и безъискусственность, что вмѣстѣ съ тѣмъ отражается и на практикѣ проповѣднической. Такую сильную реакцію противъ искусственной гомилетики представляетъ теорія Шненера. Ей поддавались и ею увлекались многіе, при ся появлениі и при сильныхъ возгласахъ въ ея пользу, въ особенности въ виду неприглядныхъ и причудливыхъ явлений, до какихъ доходила предшествующая, искусственно построенная, проповѣдь. Но когда эта простота, усиленно выдвигаемая, хотѣла быть единственнымъ общеобязательнымъ закономъ для проповѣди, и когда, съ другой стороны, она вела многихъ къ пренебрѣженію требуемымъ для церковной каѳедры притичемъ и благородствомъ, какъ излишними украшеніями, и сопровождаясь на практикѣ вѣкоторымъ неряшествомъ,—замѣчали неправильность направлений и невыгодныя практическія слѣдствія начала, ставимаго во главѣ теоріи, и не удовлетворяясь ею, искали новаго направлениія и ставили новое начало ру-

ководительнымъ закономъ для проповѣди,—вмѣсто простоты требовали возможнаго облагороженія слова, требовали краснорѣчія. И это начало, постепенно развиваясь, съ теченіемъ времени, такъ сказать, изпитывается, доводится до крайностей, и при этомъ обнаруживаетъ свои слабости. Тогда чувствуется неудовлетворенность имъ, являются протесты и критическія нападенія на него, и самъ собою является поворотъ къ новому началу, исканіе новаго направленія.

Теорія, какую проводилъ Мосгеймъ въ своемъ гомилетическомъ руководствѣ, для своего проведенія на практикѣ требуетъ отъ проповѣдника большаго или меньшаго таланта, требуетъ силы и энергіи духа. Мосгеймъ въ своихъ руководственныхъ правилахъ выражаетъ твердое желаніе, чтобы здравыя и основательныя мысли излагались въ проповѣди одушевленнымъ языкомъ, и чтобы къ работе ума присоединялась здѣсь работа воображенія, живописующаго предметы обсужденія, и чтобы въ словѣ ученія слышалася голосъ сердца. Душа вялая, прозаичная, не обладающая силою и энергіею, не въ состояніи вполнѣ отвѣтить тѣмъ требованіямъ. Между тѣмъ краснорѣчивыя произведенія талантливыхъ ораторовъ-проповѣдниковъ производили впечатлѣніе, дѣйствовали на слушателей и съ удовольствіемъ были выслушиваемы. Этимъ самимъ они вызывали подражателей. Когда подражателями являлись люди безъ ораторскаго таланта, въ ихъ произведеніяхъ видны были натянутость и искусственность. Дутыми, искусственными фразами они старались замѣнить недостатокъ содержанія и силы мысли, и расплывающимся выраженіемъ напускной чувствительности недостатокъ здороваго естественнаго чувства. Проповѣди наполнялись приторными дѣланными выраженіями, которыми проповѣдники безъ таланта, силящіеся быть ораторами, думали восхищать и поражать слушателей. Вмѣсто того, чтобы сказать: Христосъ пролилъ за насть кровь свою, говорили такъ: „Царь всѣхъ царей сохъ своеї пурпуро-видной крови излилъ на землю изъ канала своихъ священныхъ жилъ“.

Совѣсть называли „собачкою, лающею подъ пашей лѣвою грудью“. Понятно, что это не истинное краснорѣчіе, а пискучая и фальшивая поддѣлка подъ истинное краснорѣчіе. Такой неестественной искусственности слова и расплывающейся чувствительности, находившей мѣсто на церковной каѳедрѣ, благопріятствовало господствовавшее тогда направление въ нѣмецкой литературѣ. Тогда въ большомъ ходу у читателей были Мессіада Клонштока, гдѣ широкое мѣсто занимаютъ чувствительныя изліянія сердца, и гдѣ господствуетъ такой напряженный тонъ въ выраженіи мыслей и чувствованій. Вмѣстѣ съ этимъ тогда всплыли изъ неизвѣсности и обратили на себя общее вниманіе стихотворенія Оссіана, павѣдавшія па читателей сантиментальное настроеніе. Общему настроенію подчинились и проповѣдники. Они брали изъ модныхъ тогда литературиз-поэтическихъ произведений выраженія, обороты рѣчи, сравненія и выступали на каѳедру съ чувствительными тирадами, напоминающими отрывки изъ поэмы Клонштока, и думая угодить слушателямъ, ошеломляли ихъ слухъ приторной паны-щеленою фразеологіею. Эта поэтическая нездоровая струя, вторгшаяся въ церковную проповѣдь подъ видомъ краснорѣчія, повредила достоинству церковной проповѣди, и вызравъ оппозицію у людей здраваго смысла и чистаго вкуса, вмѣстѣ съ тѣмъ уронила въ глазахъ ихъ значение и умѣстность ора-торства въ проповѣди, подъ знаменемъ коего она являлась.

V. Французская гомилетика изъ эпохи блестящаго развитія французской проповѣди.

(L'eloquence chretienne dans l'idee et dans la pratique, par le p. B. Gisbert, s. J.).

Теорія проповѣди, какъ и краснорѣчія вообще, стоитъ въ неразрывной связи съ практикою, и если иногда дѣйствуетъ въ благопріятномъ смыслѣ на очищеніе ораторскаго и въ частности проповѣдническаго слова, то съ другой стороны и сама подчиняется практикѣ, то есть, тѣмъ произведеніямъ проповѣдническаго гenія, какія наполняютъ проповѣдническую литературу, далиаго времени. Гомилетика или теорія проповѣди не столько предписываетъ законы проповѣдническаго искусства, сколько извлекаетъ ихъ изъ данныхъ въ опытѣ явлений, и эти, взятые изъ опыта, законы она приводить въ систематическую полноту и подвергаетъ объясненію. Когда проповѣдническая литература достигаетъ высокой степени совершенства и богата чистыми и благородными образцами краснорѣчія, тогда и теорія проповѣди является лучше и совершенѣе: въ ней, при существованіи высокихъ образцовъ краснорѣчія, лучше понимаются и объясняются тѣ истиныя требования, какія должно предъявлять къ дѣятелямъ проповѣднаго слова. Практика большую частію идетъ впереди теоріи,

указывая послѣдней тѣ пути, какими можно идти къ совершенству въ проповѣдническомъ дѣлѣ.

Это замѣтнѣе всего въ исторіи гомилетики конца XVII и начала XVIII вѣка. Въ вѣкъ Людовика XIV, во Франціи, стоявшей тогда впереди другихъ націй, по успѣхамъ просвѣщенія, отмѣченъ въ исторіи высокій подъемъ литературнаго генія, который проявилъ себя созданіемъ многихъ прекрасныхъ произведеній въ области поэзіи, изящной словесности и научныхъ знаній. Объ этомъ возвышеніи литературной и поэтической производительности напоминаютъ имена Корнеля, Расина и Мольера. Разцвѣтъ литературы отразился соотвѣтственнымъ возвышеніемъ и въ области проповѣдничества. На церковной каѳедрѣ тогда блистали такие корифеи проповѣдническаго искусства, какъ Бурдалу, Боссюэтъ, Флешье и Массильонъ, которые своими произведеніями напоминали классической вѣкъ древняго церковнаго краснорѣчія, и которыхъ славы не затмили дѣятели церковнаго слова позднѣйшихъ временъ. Въ нихъ спла ораторскаго таланта соединялась съ высотою христіанскаго духа, и въ ихъ проповѣдяхъ, при глубинѣ и пази-
дательности содержанія, ярко свѣтилась вѣщая художествен-
ность слова и чистый литературно-гомилетической вкусъ. При
такихъ образцахъ церковнаго краснорѣчія не возможно было
гомилетической теоріи пробовляться риторическими преданія-
ми, наслѣдованными отъ среднихъ вѣковъ, и не вполнѣ опре-
дѣленными формальными правилами о составленіи проповѣ-
дей, основывающимися на неясномъ сознаніи особенностей цер-
ковнаго краснорѣчія, какъ это видимъ въ опытахъ изложенія
гомилетической системы, явившихся въ XVII вѣкѣ. Вмѣ-
стѣ съ проповѣдью возвысилась и усовершилась и наука о
проповѣди,—гомилетика. Она тверже и безошибочнѣе указы-
вала то направлѣніе, какого должна держаться церковная
проповѣдь, въ видахъ болѣе успѣшнаго достижения своей дѣ-
ли, и ею лучше и яснѣе опредѣлялись тѣ законы и условія,
выполненіе которыхъ необходимо для служителей церковнаго

слова, вѣрныхъ своему призванію и желающихъ дѣйствовать достойно того священнаго мѣста, на которомъ они являются, и съ возможно большею пользою для тѣхъ, которымъ они возвѣщаютъ ученіе о вѣрѣ, спасеніи и благочестіи.

Въ блестящій періодъ французской литературы и церковнаго проповѣдничества въ гомилетической литературѣ вышедшими требованіями церковнаго краснорѣчія наиболѣе отвѣчаетъ и лучше другихъ поясняетъ законы церковнаго проповѣдничества сочиненіе Блеза Жибера: „*L'eloquence chretienne dans l'idée et dans la pratique*“. Оно у насъ менѣе извѣстно, чѣмъ „Разговоры Фенелона о краснорѣчіи вообще, и церковномъ краснорѣчіи въ частности (Dialogues sur l'eloquence en general, et sur celle de la chaire en particulier“), явившіеся почти одновременно съ книгою Жибера (1718), но превосходитъ ихъ болѣе полнымъ и болѣе правильнымъ поясненіемъ гомилетическихъ законовъ.

Блезъ Жиберъ (1657—1731) еще въ юные годы (пятнадцати лѣтъ) вступилъ въ общество іезуитовъ, и по окончаніи своего образованія съ усъѣхомъ преподавалъ въ іезуитскихъ коллегіяхъ риторику и изящную литературу. Потомъ онъ вступилъ на постъ проповѣдника, и хотя хорошо исполнялъ порученное ему дѣло служеній церковнаго слова, но здѣсь онъ не могъ сравниться съ первостепенными талантами, прославившими французскую церковную каѳедру. Какъ теоретикъ-гомилетъ онъ превосходитъ практика-проповѣдника: у него больше вкуса и пониманія гомилетическихъ законовъ, чѣмъ проповѣдническаго таланта.

Гомилетическое руководство Блеза Жибера первоначально явилось въ 1701 или въ 1702 году подъ заглавіемъ: „*Le bon gout de l'eloquence chretienne*“. Постѣ онъ переработалъ, усовершенствовалъ и распространилъ его, и въ переработанномъ видѣ вновь издалъ его въ 1715 году, давъ ему новое заглавіе: „*L'eloquence chretienne dans l'idée et dans la pratique*“. Принятое очень благосклонно, это сочиненіе имѣло очень много

изданій и было переведено на другіе языки. Лянфантъ, французскій эмигрантъ (1661—1728), бывшій пасторомъ французской церкви въ Берлінѣ, познакомилъ съ нимъ протестантское общество и оно же разъ было издаваемо въ переводѣ на немецкій языкъ (1740 и 1769 года). Оно издаваемо было и въ настоящемъ столѣтіи. Мы пользуемся новымъ изданіемъ 1866 года, которое выпло въ Парижѣ съ предисловіемъ, примѣчаніями и добавленіями Крамона и Буше, клириковъ амьенскихъ. Въ предисловіи помещено письмо къ издателямъ епископа амьенскаго (Jacques-ant), въ которомъ съ необыкновенною похвалою книгѣ соединяется выраженіе удивленія, что такая прекрасная и полезная книга такъ долго была въ забвѣніи, и такое же письмо, исполненное чрезвычайныхъ похвалъ Жибера, Феликса, знаменитаго проповѣдника парижскаго временія второй имперіи. Примѣчанія главнымъ образомъ взяты изъ Лянфана, изъ амстердамскаго изданія книги Жибера 1728 года, хотя къ примѣчаніямъ Лянфана Крамонъ и Буше относились критически, и съ осторожностию выбирали ихъ для своего изданія. Къ сочиненію Жибера упомянутые нами издатели сочли нужнымъ приложить три статьи: 1) о дѣйствованіи ораторскомъ, о чемъ у Жибера сказано пемного, 2) небольшое сочиненіе Боссюэта *о стилѣ и членѣніи писателей и отцовъ церкви въ видахъ образованія оратора* и 3) небольшую статью Равинъяна, извѣстнаго проповѣдника сороковыхъ годовъ настоящаго столѣтія: „Правила о проповѣди“. Послѣднія двѣ статьи, хотя принадлежать лицамъ, пользующимся во Франціи большимъ авторитетомъ, особынаго интереса не представляютъ и могли бы быть выпущены безъ всякаго ущерба для достоинства изданія.

Книга Жибера не имѣть вида строгой научной системы и не отличается научною методикою. Она раздѣляется на двадцать три главы; но это раздѣленіе не основано на какомъ либо началѣ, изъ котораго части выводятся въ научныхъ системахъ. Главы свободно, чтобы не сказать—произвольно

следуютъ одна за другою, по внутренней ассоціаціи представлений, и являются отдельными, поставленными рядомъ, разсужденіями о предметахъ, относящихся къ проповѣдническому искусству и составляющихъ содержаніе гомилетики. Но при отсутствіи вышеупомянутыхъ признаковъ дѣленія и видимой разбросанности творенія, одна идея, ясно сознаваемая авторомъ, строго проводится въ немъ и составляетъ жизненный нервъ, который чувствуется во всѣхъ частныхъ сужденіяхъ, излагаемыхъ въ книгѣ. Одно направление неизмѣнно выдержано въ книгѣ отъ начала до конца, сть большею последовательностью, чѣмъ это бываетъ въ иныхъ системахъ, облагающихъ строгостю вышеупомянутаго построенія. Недостатокъ строгой методики и отсутствіе плана въ сочиненіи Жибера отмѣтили и издатели его Крамонъ и Буте¹⁾); но признавая что, они находить здѣсь и выгодную сторону. Эта выгодная сторона состоитъ въ томъ, что авторъ, не вынужденный сдерживать себя рамками, предписываемыми строгою методикою, давалъ свободный полетъ своему гению или своей мысли, и при этомъ впечатлительнѣе передавалъ и развивалъ идею, его одушевлявшую.

И по своему вышеупомянутому изложению сочиненіе Жибера отличается отъ обыкновенныхъ научныхъ руководствъ и научныхъ сочиненій. Въ немъ нѣть той сухости и сдержанности языка, какая служить отличительной принадлежности научныхъ сочиненій, въ особенности немецкихъ. Авторъ излагаетъ свои мысли живымъ, одушевленнымъ, свободно льющимся словомъ, и въ языке его выдерживается тонъ и характеръ, не сколько приподнятый, носящій на себѣ печать ораторскаго изложенія (это, впрочемъ, встречается и въ другихъ научныхъ французскихъ сочиненіяхъ). О краснорѣчіи онъ хотѣлъ составить и составилъ не сухую прозаическую книгу, а книгу болѣе или менѣе краснорѣчивую. Въ разсужденіяхъ

¹⁾ Preface, XII—XIII.

о такомъ предметѣ, какимъ служитъ краснорѣчіе и проповѣдь, извѣстная доля элемента ораторскаго—вещь неизвѣстная. Кто желаетъ научить другихъ говорить одушевленнымъ краснорѣчивымъ языккомъ, тому естественно нельзя пренебрегать и тѣмъ свойствомъ изложенія, какое онъ ставить обязательнымъ и вмѣняетъ въ особенное достоинство другимъ, къ которымъ обращается съ совѣтомъ и наставлениемъ. Жиберъ представляетъ въ своемъ гомилетическомъ руководствѣ не единственный примѣръ одушевленнаго изложенія гомилетическихъ правилъ. Съ огнемъ и одушевленіемъ написана и изложена *Гомилетика или теорія проповѣди* (*Homiletique ou theorie de la predication*, 1853) извѣстнаго реформатскаго пастора Вине въ Швейцаріи. И въ *Чтеніяхъ о церковной словесности или гомилетикѣ* нашъ первый гомилетъ Амфитеатровъ съ разсчитаннымъ намѣреніемъ уклоняется отъ сухаго изложенія, какимъ пишутся обыкновенно научныя руководства, а предпочитаетъ говорить свободнымъ языккомъ оживленной бесѣды. „Какое дать изложеніе гомилетическимъ чтеніямъ (ставить онъ вопросъ въ введеніи въ науку¹⁾? Намъ угрожаютъ двѣ крайности: сухость, отвлеченность, а следственно и скука, если станемъ говорить строгимъ и бережливымъ языккомъ системы; растянутость и обширность, если станемъ изъясняться подробно и свободно. Избираемъ средину, хотя и не ручаемся, дастяется ли у насъ силь и умѣнія устоять на ней: будемъ придерживаться тона и порядка системы, и вмѣстѣ будемъ стараться гомилетическимъ чтеніямъ нашимъ дать видъ свободнаго и легкаго изложенія“. Сущность дѣла отъ этого свободнаго изложенія чтеній о церковной словесности ничего не потеряла; но своеобразный тонъ и характеръ языка *Чтеній* способенъ производить благопріятное дѣйствіе на тѣхъ людей, которые желаютъ научиться искусству краснорѣчія и говорить въ духѣ и тонѣ церковномъ. Мы знаемъ людей,

¹⁾ Чтенія о церковной словесности или гомилетика Амфитеатрова. Введеніе, § 20, стр. 33.

которые предъ тѣмъ, какъ имъ нужно писать проповѣдь, прочитывали въ сколько избранныхъ страницъ изъ гомилетики Амфитеатрова, чтобы настроить себя на тотъ тонъ, въ какомъ нужно и приличнѣе всего говорить съ церковной каѳедры.

Жиберъ рассматриваетъ христіанское краснорѣчіе, какъ показываетъ самое заглавіе его книги, въ *идель и практикъ*. Смысль этого заглавія тотъ, что онъ съ одной стороны теоретически объясняетъ законы и указываетъ правила проповѣдническаго искусства, а съ другой эти законы и правила подтверждаетъ практикою или примѣрами, взятыми изъ образцовыхъ произведеній христіанского краснорѣчія. Этимъ введеніемъ практическаго элемента или представлениемъ образцовъ, подтверждающихъ и поясняющихъ правила, второе изданіе его книги, пользующейся особенною популярностію, отличается отъ первого изданія, вышедшаго въ 1702 году подъ заглавіемъ: *Le bon gout de l'eloquence chretienne*. Примѣры, для поясненія и подтвержденія своихъ правилъ, Жиберъ береть главнымъ образомъ изъ Златоуста, котораго онъ совершенно справедливо считаетъ первымъ и лучшимъ представителемъ церковнаго краснорѣчія. Избраніе Златоуста моделью или образцомъ, на которомъ виднѣе всего можно показать выполненіе всѣхъ истинныхъ требованій христіанскаго краснорѣчія, свидѣтельствуетъ о чистомъ вкусѣ Жибера и правильномъ пониманіи имъ законовъ, какимъ должно слѣдовать церковное проповѣдное слово. Во вниманіи къ достоинству церковныхъ бесѣдъ Златоуста Жиберъ приводить примѣры, у него заимствованные, въ довольно длинныхъ тирадахъ, и въ предисловіи считаетъ нужнымъ оправдать эту длинноту. По его словамъ, никогда не можетъ быть слишкомъ длиннымъ то, что прекрасно; а мѣста, приводимыя изъ Златоуста, такъ хороши, что, пожалуй, будуть сожалѣть, что они не почитованы въ болѣе полномъ видѣ. Далѣе, если образцамъ чистаго изящнаго вкуса не дать надлежащаго объема, то невозможно дать почувствовать силу правилъ, въ поясненіе которыхъ они

приводятся. Имъ руководило, какъ онъ сознается, сердечное желаніе склонить молодыхъ людей, пред назначающихъ себя къ проповѣдническому служенію, взять образцомъ для себя Златоуста; а этого онъ не могъ иначе достигнуть, какъ представляя въ наглядныхъ примѣрахъ красоту и силу его безподобнаго слова. Жиберъ припоминаетъ при этомъ о *Христіанской науки* блаженнаго Августина, въ которой тоже, въ поясненіе правилъ истиннаго краснорѣчія, приводятся длинные примѣры изъ посланій апостола Павла, изъ пророковъ и изъ сочиненій св. Кипріана и св. Амвросія.

Точка зреїнія на проповѣдь у Жибера—точка зреїнія ораторская. Она возлагаетъ па проповѣдника тѣ же обязанности, какія древніе риторы возлагали па ораторы вообще. Только между этими обязанностями, онъ устанавливаетъ не такое отношеніе въ какомъ ставится онъ у большинства другихъ теоретиковъ.

Блаженный Августинъ¹⁾, слѣдуя Цицерону²⁾, главною и существенною обязанностью оратора, считаетъ научить—доссere. Жиберъ центръ тяжести въ ораторскомъ, равно какъ и въ проповѣдническомъ служеніи ставить въ другой обязанности оратора—*убилдить* или *тронуть*, что па древнемъ риторическомъ языке означалось словомъ *moveare*. Чрезъ это возникаются требования, предъявляемыя оратору, и увеличивается трудность надлежащаго выполненія ораторскаго и въ частности проповѣдническаго долга. Для достижениія цѣли, стоящей въ виду оратора, требуется не одно, не два или три превосходныя качества, а соединеніе многихъ изъ нихъ. Отъ того такъ мало проповѣдниковъ, вполнѣ удовлетворяющихъ своему назначенію.

Междуд проповѣдниками встрѣчаются люди, блестающіе своею ученостію и думающіе поражать глубокомысленными соображеніями; другіе хотятъ дѣйствовать на чувства слуша-

¹⁾ Христіанская наука, кн. IV, гл. XXVII.

²⁾ M. T. Ciceronis Orator ad Brutum, с. XXI.

телей изяществомъ своего слова; трети рисуютъ картины воображенія, и представляютъ предметы подъ чувственными формами. Эти свойства проповѣднической рѣчи имѣютъ свое значеніе; но съ ними одними проповѣдники не достигнутъ своей цѣли, не могутъ тронуть своихъ слушателей. Чего же не достаетъ имъ для того, чтобы проповѣдь ихъ была проповѣдью дѣйственnoю? Или что *первое всего нужно*, чтобы проповѣдь отвѣчала своему идеалу, или высшимъ требованіямъ, какія предъявляетъ ей ясное и чистое пониманіе священаго долга проповѣдническаго?

Недостаетъ *сердца, движенія, помазанія* большинству проповѣдниковъ. Это первое и главное, что нужно проповѣдникамъ для того, чтобы слово ихъ было сильно и убѣдительно для слушателей. Проповѣди, какія слышимъ мы, большою частью холодны и сухи; въ нихъ говорить одинъ сухой разсудокъ. Но къ свѣту разума нужно присоединять теплоту одушевленія. Недостаточно пояснить что-нибудь слушателю, недостаточно просвѣтить его, нужно еще тронуть его; безъ этого, какъ бы хорошо мы ни говорили, мы ничего не принесемъ слушателю, уклоняющемуся отъ своего долга. Онъ видитъ свою обязанность; но нужно заставить его выполнять ее. Проповѣдники, которые говорятъ одному разуму, никогдa никого не обращали. Проповѣдь должна быть выраженіемъ не только мыслей, но и чувствъ. Проповѣдникъ не знаетъ всего своего могущества, забываетъ лучшую часть, когда думаетъ только учить и наставлять. Патетика, трогательный, сердечный элементъ въ проповѣди—весьма важная.

Истины христіанскія такъ высоки и питательны, что о нихъ нельзя говорить холодно и сухо. Говорить о нихъ холодно значитъ показывать, что онъ не производятъ на проповѣдника того впечатлѣнія, которое должны производить,—значитъ давать знать, что проповѣдникъ не умѣетъ ни чувствовать, ни выражать вещей согласно требованію природы,—значитъ обманывать справедливое и благочестивое ожиданіе слу-

шателя. Слушатель приступаетъ къ слушанію вашей рѣчи о великихъ тайнахъ спасенія съ нѣкоторымъ сердечнымъ волненіемъ, и на днѣ души его теплится искра, которую нужно воспламенить. Если вы говорите съ огнемъ и отъ сердца, эта искра возгорится, и слушатель будетъ тронутъ. А если будете говорить холодно и сухо, погаснетъ искра, тлѣющая въ сердцѣ слушателя, и онъ останется неудовлетвореннымъ вашимъ краснорѣчіемъ, или лучше, ваше краснорѣчіе не произведетъ на него никакого дѣйствія.

Гдѣ же проповѣднику взять ту силу, которая давала бы ему возможность говорить трогающимъ и побѣждающимъ языкомъ сердца, и сообщала его слову святое помазаніе?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ Жиберъ даетъ въ главѣ (V), заглавіе которой: „*Nul predictor, s'il n'est homme de bien*“ напоминаетъ древнее изреченіе, которому придавалъ особенное значеніе Квинтиліанъ¹⁾: „*Nemo orator, nisi vir bonus*“.— Главное средство, приближающее проповѣдника къ источнику вдохновенія и способствующее ему овладѣть словомъ убѣжденія—это *нравственное воспитаніе проповѣдника*. Нужно в плотить въ себѣ духъ Христовъ, нужно стараться очистить свое сердце отъ всѣхъ грѣховныхъ пристрастій, и евангельскій законъ или идеаль христіанской добродѣтели знать не только умомъ, но и перевѣстъ въ жизнь, по мѣрѣ возможности осуществлять въ практикѣ: это средство важнѣе учености и искусства или таланта. Первый долгъ проповѣдника (говорить св. Иоаннъ Златоустъ²⁾) хорошо жить, а второй—хорошо учить. Такой порядокъ установилъ, по замѣчанію святаго отца, самъ Господь Иисусъ Христосъ, когда сказалъ прежде: *вы есте соль земли*, по святой назидательной жизни, а потомъ: *вы есте сеньги мира* (Матея. V, 13—14), по блеску своего учительного слова. Кто живетъ по духу Христову, часто ставитъ себя мысленно у подножія креста Христова, и согрѣваетъ свое сердце глубокимъ и благочестивымъ раз-

¹⁾ Бес. 10 на Евангеліе отъ Матея.

²⁾ *Institutiones oratoriae.* Lib. XII. с. X.

мышленіемъ о глубинѣ нашего паденія и неизреченной тайнѣ нашего искупленія, тотъ безъ затрудненія найдетъ въ своей душѣ такое слово, которое, подобно обоюду острому мечу, будетъ проходить до раздѣленія души и духа, членовъ и мозговъ. Священный огонь, пылающій въ груди его, разразится,—когда онъ выдетъ на каѳедру возвѣщать людямъ слово спасенія,—то рѣчами благодатными и нѣжными, услаждающими душу, то пылкими и стремительными, способными, подобно громамъ и молніямъ, потрясти душу самаго безстрашнаго и упорнаго грѣшника.

По мнѣнію Жибера ¹⁾), не похвала или самая худшая похвала проповѣди—сказать, что это умное произведеніе. Если въ этомъ умномъ произведеніи нѣть того, что исходитъ отъ сердца,—огня, жизни и чувства, чего не можетъ дать никакой умъ, то оно—мѣдь звенища. Если хотите дать побѣждающее помазаніе своимъ проповѣдямъ, воспринимите чувствомъ все то, что имѣете сказать, и никогда не говорите того, чего не чувствуете. Кто не умѣеть чувствовать, тотъ никогда не будетъ хорошо проповѣдывать. Еще древніе говорили: *pectus est, quod disertos hacit* ²⁾,—сердце, а не умъ, дѣлаетъ людей краснорѣчивыми. Чистое, доброе сердце, чуткое ко всему святому и возвышенному,—болѣе существенное условіе для краснорѣчія, чѣмъ хороший умъ. Сердце можетъ замѣнить недостатки ума; а умъ никогда не замѣнить и не восполнить недостатковъ сердца. Жиберъ даже рѣзче ставитъ свое положеніе: по его словамъ, сердце собственно держитъ и даетъ умъ, то есть, каково сердце, таковъ и умъ.

Мы кратко изложили первое существенное условіе, выполненія котораго непремѣнно требуетъ Жиберъ отъ проповѣдника, если проповѣдникъ хочетъ удовлетворять своему назначенію—быть сильнымъ и вліятельнымъ проповѣдникомъ. Это требование Жиберъ развиваетъ въ цѣлыхъ трехъ главахъ своей

¹⁾ Chap. V. 21, p. 75.

²⁾ Quintiliani *Institutiones oratoriae*, LX, cap. VII.

книги, — первой, второй и пятой, и развиваетъ съ большимъ увлечениемъ. Въ своемъ увлечениі онъ идетъ въ развитіи своего сужденія о томъ, что первѣе всего необходимо проповѣднику, до крайнихъ предѣловъ, и при этомъ отодвигаетъ на задній планъ и даже почти совсѣмъ устраиваетъ другія законныя требованія, обязательныя для проповѣдника. Въ особенности чувствуется излишекъ увлеченія, когда Жиберъ даетъ мало значенія дидактическому элементу въ проповѣди, и неуважительно отзыается о силѣ мысли и о работе ума, хотя бы и глубокаго, сводя къ ничтожному результату участіе ума въ дѣлѣ проповѣдническаго служенія, и весь успѣхъ здѣсь приписывая участію и дѣятельности сердца. Но нельзя не признать, что Жиберъ, хотя увлекается въ своихъ сужденіяхъ о томъ, что стоитъ впѣ очерченаго имъ круга, мѣтко и вѣрно указываетъ коренное условіе успешнаго и плодотворнаго проповѣдническаго служенія. Не для всѣхъ выполнимо опо въ той мѣрѣ, въ какой желаетъ этого нашъ авторъ. Но какъ было бы хорошо, если бы всѣ, являющіеся на церковной каѳедрѣ, говорили языкомъ сердца, и сердца чистаго, вполнѣ проникнутаго христіанскою истиной, и выражали предъ слушателями то, что глубоко прочувствовано ими, и что выносятъ они, не какъ чужое слово, заимствованное изъ книги, а какъ живую часть своего духовнаго существа!

Другое условіе ¹⁾ истиннаго проповѣдническаго служенія, способствующее плодотворности и дѣятельности церковной проповѣди,—состоитъ въ томъ, чтобы ясно представлять и твердо помнить существенную цѣль проповѣди, и единственno къ ней все направлять въ своемъ труде проповѣдническому. Существенная цѣль проповѣди—содѣйствовать спасенію людей, обратить ихъ на путь вѣры и благочестія и утвердить ихъ въ слѣдованіи этимъ путемъ. Когда проповѣдникъ

¹⁾ Chap. IV et III.

все свое вниманіе сосредоточиваетъ на этой цѣли, и ей преданъ всею душою, тогда слово его будетъ истиннымъ словомъ спасенія, и будетъ дѣйствительно отъ святости намѣренія и силы доброго стремленія, одушевляющаго проповѣдника. Практика проповѣдническая представляетъ частыя уклоненія отъ этого правила, и отъ этого проповѣдь не достигаетъ той цѣли, которая всегда должна стоять предъ глазами христіанскаго оратора. Въ самомъ дѣлѣ, одна ли ревность о благѣ и спасеніи людей одушевляетъ проповѣдниковъ, выступающихъ съ своимъ словомъ на церковную каѳедру? Когда мы посмотримъ на явленія дѣйствительности, мы увидимъ, что одни проповѣдуютъ, не одушевляемые никакимъ намѣреніемъ, проповѣдуютъ, лишь бы проповѣдывать, проповѣдуютъ потому, что должностъ ихъ заставляетъ являться на церковной каѳедрѣ. Чего можно ожидать отъ человѣка, который слагаетъ и говоритъ проповѣдь съ такимъ холоднымъ невниманіемъ къ своему дѣлу? Достигнетъ ли онъ цѣли, когда не думаетъ о ней? Онъ просто бьетъ воздухъ, когда говоритъ.—Другіе изъ проповѣдниковъ хотятъ отличиться, составить себѣ имя,—прослыть мудрыми, учеными, краснорѣчивыми, и въ этихъ видахъ они усердно заботятся о составленіи и украшеніи своихъ проповѣдей. Но занятые слишкомъ разсчетами самолюбія, они уклоняются отъ прямого пути, какимъ должны были бы идти, и святымъ дѣломъ жертвуютъ своему самолюбію. Такіе люди не отвѣчаютъ идеалу христіанскаго проповѣдника, и если получаютъ одобрение, то это будетъ слава эфемерная, не истинная, не вѣковѣчная. Истинная слава можетъ достаться только такому христіанскому проповѣднику, который, не думая о себѣ, проповѣдуетъ только для того, чтобы произвестъ впечатлѣніе на сердца, обратить людей къ добру, удалить отъ зла. Да не христіанскій ораторъ только, но и свѣтскій тогдаувѣнчивается славою, когда всецѣло преданъ благу своихъ согражданъ, къ которому онъ хочетъ склонить своихъ слушателей. Чѣмъ Димосеенъ заслужилъ имя первого оратора,

какое признано за нимъ судомъ цѣлаго міра? Тѣмъ ли, что онъ имѣлъ больше генія, больше ума, чѣмъ другіе его соперники? Нѣтъ, не этимъ, а тѣмъ, что онъ, когда говорилъ свои рѣчи, не имѣлъ въ виду ничего, кромѣ блага своего отечества. Это благо было для него главною побудительною причиною, которая заставляла его говорить, а одушевленная преданность его этому благу давала его рѣчамъ увлекательную силу и энергію.

Проповѣдь тогда хороша, тогда производить надлежащее дѣйствіе, когда слушатель нисколько не думаетъ о проповѣднике, а единственно о себѣ самомъ, когда онъ не останавливается своимъ вниманіемъ на красотѣ рѣчи, и на внешнихъ совершенствахъ слова, а весь погружается въ тотъ предметъ, который составлялъ содержаніе проповѣди. А чтобы достигнуть этого, не думайте о себѣ, когда составляете свои проповѣди, а думайте только о слушателѣ, о его благѣ и вѣчномъ спасеніи, не старайтесь говорить красно, живо, благородно, а старайтесь проникнуться мыслю о цѣли своего служенія, горячею ревностію о спасеніи ближняго. Конечно, желательно, чтобы каждый проповѣдникъ говорилъ хорошо, выражался благородно, всему давалъ въ рѣчи привличный и, если можно, изящный видъ. Но пусть это будетъ не первую и послѣднею цѣлію, а слѣдствіемъ святаго одушевленія проповѣдника; пусть это сопровождаетъ святую ревность, которою дышетъ слово проповѣдника. Эта ревность не исключаетъ внешней силы и художественности слова, а напротивъ привлекаетъ ее. Эта ревность одушевляла апостоловъ, и они выражались благородно и сильно, не думая о внешнихъ красотахъ слова. По-апостольски, одушевляемый святою ревностію, проповѣдывалъ святый Іоаннъ Златоустъ. Между тѣмъ, какая у него красота стиля, какое разнообразіе оборотовъ, какое изящество фигуръ! Внѣшнее краснорѣчіе это средство для цѣли, и пусть проповѣдники стараются овладѣть этимъ средствомъ. Но это средство никогда не дол-

жно быть цѣлію, какъ это у многихъ бываетъ въ дѣйствительности, и чрезъ это совершенно извращается порядокъ вещей.

Правда, проповѣдникамъ, заботящимся о вѣшнемъ достоинствѣ своихъ произведеній, не чужда мысль о благѣ слушателей, объ обращеніи ихъ и утвержденіи въ добрѣ. Но какое мѣсто она занимаетъ у нихъ? Не она заправляетъ ихъ работою. Они хотятъ обратить слушателя; но это не главное ихъ желаніе. Если большинство проповѣдниковъ испытаетъ себя, то должно будетъ признаться, что первое ихъ желаніе, первая забота не обратить слушателя, а составить проповѣдь, которая бы понравилась, которую бы похвалили. Желаніе обратить слушателя, если и является, занимаетъ въ душѣ второстепенное и зависимое положеніе, вмѣсто того, чтобы быть главнымъ, первымъ господствующимъ надъ другими желаніями. Оно—желаніе отвлеченное, слабое и не дѣйственное; оно признается разсудкомъ, но не управляетъ волею; оно въ теоріи, а не въ практикѣ.

Хорошимъ, истиннымъ проповѣдникомъ можетъ быть только тотъ, кто, отбросивъ всѣ личныя и стороннія соображенія, хочетъ служить своимъ словомъ благу и спасенію ближнихъ. Кто удаляется отъ этой существенной цѣли проповѣди, тотъ вступаетъ на ложный путь. Отъ такого проповѣдника можно ожидать прекрасныхъ рѣчей; но эти рѣчи не будутъ проповѣдями дѣйственными, благотворно вліяющими на сердца слушателей. Онъ можетъ имѣть умъ, знаніе, величіе души; ему известно хорошо священное Писаніе и творенія отцовъ; все это хорошо; это необходимо для хорошаго проповѣдничества. Но если онъ не одушевленъ тою доброю цѣлію, которая единственно должна заправлять работою проповѣдника, все это сочетаніе прекрасныхъ качествъ развѣтется, какъ дымъ, и отъ проповѣди не будетъ ожидаемаго плода.

Въ подтвержденіе своихъ разсужденій Жиберъ приводить сужденіе славнаго философа древности Платона о томъ,

что ораторъ долженъ ставить себѣ цѣлію, берясь за ремесло краснорѣчія. Въ Федрѣ этотъ философъ замѣчаетъ, что мудрый человѣкъ не будетъ трудиться и утомлять себя для удовольствія и славы у людей, а будетъ трудиться единственно для того, чтобы дѣлать и говорить вещи, которыхъ были бы пріятны безсмертнымъ богамъ. Боги наши повелители; люди ихъ рабы. Какое недостойное положеніе тратить столько труда, чтобы нравиться рабу, и никакъ не заботиться о томъ, чтобы нравиться повелителю.

Далѣе, проповѣднику, если онъ хочетъ отвѣтить своему идеалу, необходимо быть проповѣдникомъ популярнымъ¹⁾: безъ этого необходимаго качества—*популярности* проповѣдь не можетъ быть совершеною, не можетъ производить того широкаго дѣйствія, какое отъ нея ожидается. А между тѣмъ (такими словами начинаетъ Жиберъ главу о популярности въ краснорѣчіи) „какъ мало известна большинству проповѣдниковъ популярность въ дѣлѣ краснорѣчія! Я говорю о самыхъ отличныхъ проповѣдникахъ, пользующихся наибольшею репутациею въ свѣтѣ: они имѣютъ всѣ другія качества оратора, кромѣ популярности; они говорятъ вещи всегда разумныя, всегда христіанскія, и излагаютъ ихъ языкомъ чистымъ, изящнымъ, благороднымъ, возвышеннымъ. Чего же не достаетъ имъ? Не достаетъ того, чтобы они говорили популярно. Часто случается, что между проповѣдникомъ и слушателемъ неѣтъ никакого взаимаго отношенія: проповѣдникъ уносится въ высокія страны, между тѣмъ какъ слушатель сидитъ внизу. Все, что онъ говоритъ, прекрасно; все, что онъ говоритъ,—христіанская истина: но ничто изъ того, что онъ говоритъ, не доходитъ до народа. Что же дѣлаетъ народъ при рѣчахъ такихъ проповѣдниковъ? Онъ слушаетъ; онъ пораженъ звукомъ голоса, изяществомъ тѣлодвиженій, огнемъ произношенія; иногда онъ идетъ еще далѣе: онъ уди-

¹⁾ Chap. XII et XIII.

вляется и рукооплещеть. Но чему удивляется? Чему рукооплещеть? Онъ и самъ не знаетъ. Объ одномъ славномъ проповѣднику говорили, что это потокъ краснорѣчія, по потокъ, который текъ всегда надъ головами слушателей; и ни одной капли изъ этого потока не попадало въ умъ и сердце слушателей. Ему удивлялась вся его аудиторія, но мало понимала его она. Не народу нужно возвышаться до проповѣдника, а проповѣднику нужно нисходить до народа¹⁾.

Проповѣдникъ имѣеть предъ собою многочисленную аудиторію; его въ молчаніи слушаетъ, можно сказать, весь міръ, то есть, люди всякихъ возрастовъ, званій, состояній и степеней образованія, и образованные между ними составляютъ меньшинство. Многіе думаютъ объ этихъ образованныхъ и ихъ вкусу и запросамъ хотятъ удовлетворять, когда составляютъ свои проповѣди. Но тотъ не пріобрѣтетъ репутаціи великаго проповѣдника, кто хочетъ говорить для людей образованныхъ и ученыхъ. Ученые и образованные не составляютъ большинства, а необходимо говорить большинству,— всему народу, чтобы заслужить у него титло великаго оратора. Это убѣженіе выразилъ Цицеронъ, когда (въ Ораторѣ) сказалъ: я больше люблю одобреніе ученыхъ, когда дѣло касается другихъ искусствъ; но въ дѣлѣ краснорѣчія я хочу одобренія народа²⁾. Въ поясненіе этого Цицеронъ приводить слѣдующій примѣръ: Однажды славный поэтъ Антимахъ читалъ одно изъ своихъ произведеній предъ большимъ собравшемъ, и вдругъ во время чтенія замѣтилъ, что всѣ разошлись, остался одинъ Платонъ. „Не смотря на то (говорилъ онъ) я продолжалъ читать: Платонъ одинъ стоилъ для меня цѣлой аудиторіи“. Онъ пожалуй правъ. Поэма пишется не для всего народа; для нея довольно небольшаго числа читателей. Совершенно другое дѣло—рѣчь, составляемая и говоримая для народа. Если бы Димосѣенъ среди Аѳинъ вдругъ

увидѣлъ, что вокругъ его пустота и его слушаетъ одинъ Платонъ, онъ конечно тотчасъ же пересталъ бы говорить. Ораторъ, какъ и проповѣдникъ, при составленіи своихъ рѣчей никогда не долженъ опускать изъ вида, что онъ долженъ говорить не избранной публикѣ, а всему народу. Всегда онъ долженъ напоминать себѣ, что въ народѣ много людей темныхъ, безъ образованія, безъ знанія, съ тугимъ умомъ, съ мало развитою мыслительностію, и соответственно съ этимъ ему необходимо устроить свое наставленіе, какимъ онъ хочетъ принести пользу своимъ слушателямъ.

Но эта популярность, безъ которой не можетъ быть истиннаго краснорѣчія, отнюдь не тоже, что простоватость: между популярностію и простоватостію безконечное различіе. На церковной каѳедрѣ не должно быть ничего низкаго, ничего простоватаго и грубаго; но все должно быть велико, благородно, возвыщенно. Во всемъ, что и какъ говоритъ церковный ораторъ, должно отражаться и чувствоватьться величіе и священная важность характера посланника Иисуса Христа и служителя Евангелія. Если проповѣдникъ худо воспитанный употребляетъ выраженія, какія слышатся въ средѣ грубой черни, говоритъ такъ, какъ говорятъ на толкучемъ рынке, приводитъ въ своей бесѣдѣ сравненія, взятыя отъ предметовъ низкихъ и грубыхъ, однимъ словомъ, говоритъ такъ, какъ говорятъ деревенскіе мужики, скажете ли вы, что это проповѣдникъ популярный? Нѣтъ, вы скажете, что это проповѣдникъ грубый, не отесанный, и что говорить ему не съ народомъ, а развѣ съ подонками народа. Не составляетъ популярности, напротивъ противна ей, излишняя фамильярность, какую дозволяютъ себѣ иные проповѣдники, желая быть народными. Такіе проповѣдники забываютъ, гдѣ стоятъ они, и, фамильярничая съ слушателями, даютъ своей бесѣдѣ тонъ совершенно ей не свойственный и не приличный. Тонъ церковной бесѣды всегда долженъ быть тонъ важный, строгій и даже величественный.

Простота должна быть въ проповѣди, и безъ простоты проповѣдь не можетъ быть популярною, хотя простота и популярность—двѣ вещи разныя. Но та простота, которая допустима на церковной каѳедрѣ,—простота чистая и благородная. Простота въ бесѣдѣ тоже, что простота въ житейскихъ отношеніяхъ. Мы простымъ называемъ такого человѣка, который не знаетъ ни двоедушія, ни притворства, ни лукавства, у котораго нѣтъ ничего натянутаго, напускнаго и изысканнаго. Если такимъ характеромъ отличается ваша проповѣдь, то она обладаетъ всѣми свойствами пріятной и приличной простоты. Чтобы соблюсти простоту въ церковной бесѣдѣ, для этого требуется простота плана, при которомъ проповѣдникъ сосредоточиваетъ вниманіе слушателей на одномъ пунктѣ, не разсѣявая его въ разныя стороны,—простота стиля, чуждаго всякой натянутости и надутости, простота укращеній, которыхъ не должно быть слишкомъ много, и которые не должны казаться изысканными,—простота доказательствъ, которые должны быть заимствованы изъ сущности самого предмета, и должны являться естественно, какъ бы сами собою, и они должны излагаться связно и отчетливо, и вести къ предположенной цѣли прямымъ путемъ, безъ извилинъ и околичностей. Самый совершенный примѣръ такой пріятной, и въ тоже время благородной и величественной простоты представляютъ бесѣды Господа Иисуса Христа, сохраненные для нась въ Евангелии. О самыхъ высокихъ предметахъ говоритъ Онъ, и никто никогда не говорилъ о нихъ болѣе просто, чѣмъ Онъ.

Кромѣ простоты, для достиженія популярности, требуется умѣніе входить въ мысли и чувства своихъ слушателей,—мысли и чувства не того или другого человѣка, а мысли и чувства общія всѣмъ людямъ и коренящіяся въ глубинѣ души человѣческой. Въ душѣ человѣческой есть извѣстныя идеи и стремленія, общія всѣмъ, въ сердцѣ человѣческомъ есть извѣстныя общія чувства по отношенію къ каждому предмету. Старай-

тесь открыть эти идеи, разгадать эти чувства. Всякий разъ, когда начинаете составлять свою проповѣдь, прежде всего обращайтесь къ уму и сердцу слушателей, чтобы узнать, что каждый изъ нихъ думалъ бы и чувствовалъ бы по отношенію къ материі, избранной проповѣдникомъ, если бы слѣдовалъ чистому свѣту своего разума и естественнымъ движеніямъ своего сердца. Пусть слушатель не сознаетъ ясно этихъ идей и этихъ чувствъ. Но по мѣрѣ того, какъ проповѣдникъ раскрываетъ ихъ, у него открываются глаза; ему понятными становятся тѣ вещи, о которыхъ, можетъ быть, онъ никогда не размышлялъ. Я никогда не думалъ объ этомъ, скажетъ онъ самому себѣ; между тѣмъ это такъ. Слушатель чувствуетъ удовольствіе, когда видитъ, что проповѣдникъ ведетъ его какъ бы рукою отъ одной идеи къ другой, отъ одного чувства къ другому, и когда все, что говоритъ проповѣдникъ, онъ находитъ въ себѣ самомъ. Тогда слушатель убѣжденъ и не можетъ противостоять силѣ истины, поднятой проповѣдникомъ; потому что его умъ и сердце говорятъ тоже самое, что слышится изъ устъ проповѣдника.

Самымъ популярнымъ проповѣдникомъ, умѣвшимъ входить во внутреннее взаимоотношеніе съ своими слушателями, и вызывать изъ ихъ сердецъ сочувственный откликъ на то, что онъ предлагалъ имъ, Жиберъ справедливо считаетъ св. Иоанна Златоуста. Изъ него онъ беретъ примѣры, которыми хочетъ показать, какъ нужно говорить популярно (въ книгѣ приведенъ длинный отрывокъ изъ 14-й бесѣды его на посланіе къ римлянамъ о любви къ бѣднымъ, и другой изъ 37-й бесѣды на евангеліе отъ Матея о томъ, какъ опасно христіанамъ ходить на зрѣлища), и къ нему онъ отсылаетъ всѣхъ, которые желали бы научиться языку популярного краснорѣчія, совѣтуя имъ, подобно Гиперію, читать этого превосходнаго проповѣдника день и ночь. У него вѣтъ ни одного низкаго термина, ни одного грубаго образа, ни одного выраженія, могущаго оскорбить слухъ, привыкшій къ благородной рѣчи,

но все чисто, благородно, возвыщенно, вполнѣ достойно величія посланника Господа Іисуса Христа, и между тѣмъ все въ высшей степени популярно. Онъ, такъ сказать, роется въ душѣ и сердцѣ своихъ слушателей, и оттуда извлекаетъ скрытые тамъ мысли и чувства, на которыхъ до его слова слушатели не обращали вниманія. Онъ возбуждаетъ представлія и чувства, дремавшія внутри ихъ существа, и связывая съ ними истины вѣры Христовой, заставляетъ своихъ слушателей невольно соглашаться съ тѣмъ, что онъ внушаетъ, и отвѣтчиать полнымъ подчиненіемъ и сочувствіемъ его побѣждающему слову.

Чтобы яснѣе представить понятіе о популярности, необходимой и умѣстной на церковной каѳедрѣ, Жиберъ популярное въ церковномъ краснорѣчіи ставитъ въ непосредственную связь съ высокимъ, разумѣя подъ этимъ терминомъ эстетическое понятіе, параллельное прекрасному. Церковный проповѣдникъ долженъ быть популяренъ, но въ тоже время и выскѣтъ. Онъ поднимаетъ такія возвышенныя матери, возвѣщаетъ народу о такихъ великихъ вещахъ, которыхъ не могутъ не возбуждать возвышенныхъ чувствъ и не устремлять мысли горѣ. Ничто, могущее содѣйствовать этому возвышенію ума и сердца, не должно ускользать отъ него. Древніе учителя (Цицеронъ въ книгѣ *De oratore*) хотѣли, чтобы ораторъ возводилъ взоръ свой къ небу, и чтобы ему присуще было знаніе вещей небесныхъ для того, чтобы онъ исполнялся великими идеями, какія вдохновляютъ знаніе неба, и чтобы потомъ переходя къ вещамъ низкимъ, земнымъ, говорилъ о нихъ болѣе благороднымъ и возвышеннымъ образомъ. Проповѣдники въ этомъ отношеніи имѣютъ великое преимущество предъ свѣтскими ораторами. Если знаніе звѣздъ и движенія неба способно возвышать душу, то не тѣмъ ли болѣе должно содѣйствовать возвышенному настроенію церковнаго оратора знаніе великихъ предметовъ, какіе вѣра ставитъ предъ его глазами, мысль о безконечномъ величіи Божіемъ, о вѣчныхъ мученіяхъ,

облаженствъ праведныхъ и т. под.? О такихъ предметахъ нельзя говорить словомъ низкимъ, и они сами собою должны настраивать проповѣдника на возвышенный тонъ. Но этотъ возвышенный тонъ не долженъ быть искусственнымъ и натянутымъ; для высокаго отнюдь не требуется напыщенаго стиля. Высокая мысль можетъ быть выражена самымъ простымъ языкомъ, и эта самая простота выражения составляетъ высокое. Если вы выразите ее въ терминахъ пышныхъ, искусственно величественныхъ,—высокое разсъется. Возьмите, напримѣръ, выражение изъ книги Бытія: *рече Богъ: да будетъ светъ* (1, 3). Просто сказано, но какая высота, какое величіе въ этомъ выражении! Измѣните его, скажите: верховный Творецъ природы однимъ словомъ образовалъ свѣтъ. Тоже мысль, но впечатлѣніе другое, и нѣтъ высокаго въ словѣ.

Итакъ, о популярности, какъ необходимомъ качествѣ краснорѣчія, не нужно имѣть низкаго представлениія. Популярная рѣчь проста, но въ тоже время съ этою простотою соединяется благородство представлениія и выраженія. Простая рѣчь популярнаго оратора-проповѣдника можетъ быть, и даже должна быть, и высокою и изящною. И не тогда только необходима популярность проповѣднику, когда онъ говоритъ народу; она необходима ему и тогда, когда онъ выступаетъ съ своимъ словомъ предъ людьми высшаго свѣта, и даже она здѣсь болѣе необходима, потому что образованные люди высшаго свѣта лучше могутъ чувствовать всю красоту ея.

Свой трактатъ о популярности въ краснорѣчіи Жиберъ заключаетъ слѣдующимъ обращеніемъ къ проповѣдникамъ: „Цѣните популярность выше всѣхъ качествъ христіанскаго оратора, и знайте, что вы настолько будете успѣвать въ краснорѣчіи, насколько будете успѣвать въ популярности. Ничего не забывайте для пріобрѣтенія ея; знанія свѣта, знанія сердца, постояннаго изученія природы, непрестанныхъ размышленій о мысляхъ и чувствованіяхъ людей, о манерѣ, какими они выражаютъ ихъ, частаго обращенія къ древности.

День и ночь питайте себя чтениемъ св. Златоуста: это популярный проповѣдникъ по преимуществу; на все, что говоритъ онъ, онъ умѣеть распространять вѣяніе популярности, дѣлающей его бесѣды такъ впечатлительными для всѣхъ¹⁾.

Для успѣха въ проповѣдническомъ дѣлѣ кромѣ популярности, по наставленіямъ Жибера, требуется еще другое свойство проповѣди, имѣющее близкое сродство съ популярностью, именно *практичность*²⁾.

Практично проповѣдывать не значитъ проповѣдывать только о практическихъ, нравственныхъ предметахъ. Не практично можно проповѣдывать, и весьма часто проповѣдуютъ, не обѣ однихъ теоретическихъ вопросахъ, но о вопросахъ чисто нравственного практическаго характера. Не практично проповѣдуютъ, когда излагаютъ истину, практическую ли, или теоретическую безразлично, отвлеченнымъ образомъ, въ общихъ положеніяхъ, не обращаясь къ слушателямъ. Отвлеченная рѣчь, раскрываемая въ общихъ положеніяхъ, холодна и утомительна: слушателемъ скоро овладѣваетъ скука, и онъ начинаетъ чувствовать утомленіе, когда проповѣдникъ не адресуется въ нему и не заставляетъ его своимъ обращеніемъ къ нему принять живое непосредственное участіе въ томъ, что онъ говоритъ. Человѣка тронуть можетъ не общее, представляемое въ безразличномъ отношеніи ко всѣмъ, и ставимое, въ изложеніи проповѣдника, въ безвоздушныхъ высотахъ, а частное и индивидуальное. Для того, чтобы тронуть слушателя и возбудить въ немъ участливое дѣятельное отношеніе къ предмету, общее,—истину нужно представлять въ чертахъ частныхъ, въ такихъ чертахъ, которыя бы указывали связь этой истины съ личными стремленіями и расположеніями слушателя. А то проповѣдникъ витаетъ въ высотахъ, уносясь

¹⁾ Chap. XIII, p. 251.

²⁾ Chap. XIV.

въ свой предметъ, который можетъ быть самаго возвышен-
наго характера, и забываетъ о землѣ, о своемъ слушателѣ.
Кому жъ онъ думаетъ говорить тогда? Естественно слушате-
лю уклониться своимъ вниманіемъ отъ проповѣдника и его
слова, когда самъ проповѣдникъ не хочетъ знать слушателя
и не обращаетъ на него вниманія.

Это величайшій секретъ въ дѣлѣ краснорѣчія поддер-
живать въ продолженіе рѣчи не ослабное вниманіе въ слу-
шателѣ, и такъ излагать вещи, чтобы слушатель при каж-
домъ предложеніи чувствовалъ, что это мнѣ говорить про-
повѣдникъ. Говорить всѣмъ или кому бы то ни было это зна-
чить бросать слова на воздухъ. Нужно, чтобы слова орато-
ра были прямо направлены къ слушателю, и его касались.
Больше всего слѣдуетъ осторегаться проповѣднику, какъ бы
не навести скуки на слушателей, потому что это прямо про-
тивно цѣли, имъ преслѣдуемой. А это и бываетъ тогда, когда
проповѣдникъ говоритъ всѣмъ или никому, а не обращается
къ тѣмъ живымъ лицамъ, которые стоятъ предъ его каѳед-
рою и ждутъ отъ него для себя назиція, не направляетъ
прямо къ нимъ своего слова. Опять Златоустъ здѣсь образецъ
для всѣхъ: онъ никогда не пускается въ отвлеченностъ, ни-
когда не теряетъ изъ вида своихъ слушателей, всегда говорить
имъ, и именно тѣмъ, которые слушаютъ, и потому его слова
были такъ впечатлительны и убѣдительны.

Нужно ли напередъ приготовлять проповѣдь¹⁾?

Вопросъ важный и въ послѣднее время немало интересовавшій нашу публику, слѣдящую за духовною литературою, послѣ того, какъ преосвященный харьковскій Амвросій сво-
имъ „Живымъ словомъ“ обратилъ вниманіе на этотъ пред-
метъ, высказавъ хорошо обоснованное имъ желаніе, чтобы
люди, призванные къ проповѣдническому служенію, владѣли

¹⁾ Chap. XVIII.

способностію говорить живыя рѣчи безъ приготовленія, и пользовались на практикѣ этою способностію. Когда въ духовныхъ семинаріяхъ вводили Уставъ 1867 года, тогда наставникамъ гомилетики вмѣнено было въ обязанность пріучать будущихъ пастырей къ проповѣднической импровизації, и въ нынѣ употребляющемся учебникѣ по гомилетикѣ (протоіерея Фаворова) есть особый отдѣлъ о проповѣднической импровизації, гдѣ показана потребность такой импровизації (§ 126) и указаны средства подготовленія къ импровизації (§ 128). Здѣсь, при изложеніи гомилетическихъ возврѣній Жибера, не мѣсто входить въ подробное разслѣдованіе этого вопроса. Но въ виду возбужденпаго спора не безъинтересно показать, какъ смотрѣть на этотъ предметъ одинъ изъ лучшихъ французскихъ гомилетовъ.

Жиберъ противникъ импровизації и требуетъ непремѣннаго предварительнаго приготовленія проповѣдей. Являться па церковную каѳедру безъ приготовленія, по его возврѣнію, значить показывать неуваженіе къ слушателямъ во-первыхъ, и во-вторыхъ не считать достойнымъ заботъ такое высокое дѣло, какъ проповѣдничество. Проповѣдниковъ-импровизаторовъ онъ называетъ авантюристами, которые съ безпечностю безразсудно пускаются въ широкое и опасное море христіанскаго краснорѣчія, и весьма часто терпятъ здѣсь кораблекрушенія. Проповѣдники, слишкомъ полагающіе на свой талантъ и выходящіе па каѳедру съ такою же безпечностю и съ такимъ равнодушіемъ, съ какими они идутъ на прогулку, не сознаютъ величія своего служенія и забываютъ, что они имѣютъ бесѣдоватъ съ народомъ, ожидающимъ отъ него не случайнаго слова, какое взбредетъ имъ въ голову и сорвется съ ихъ языка. Для надлежащаго выполненія проповѣдническаго долга, каждый разъ едва достаточно самое упорное приготовленіе, какъ бы ни былъ великтъ талантъ у проповѣдника.

Иные изъ проповѣдниковъ, не заботящихся о предварительномъ приготовленіи проповѣдей, какія имъ нужно говорить изъ исторіи гомилетики.

рить, оправдываютъ свое безразсудство или свою лѣноту словами Господа въ Евангелии отъ Матея: *еїда предаютъ вы, не пецитесь, како и ми что возлагаюете: да сбося ся вамъ въ той часъ, что возлагаюете: не вы бо будете инигиющіи, но Духъ Отца вашею инигіяю въ васъ* (Мате. X, 19—20), и въ Евангелии отъ Луки: *положите на сердцахъ вашихъ не прежде поучатися отвѣщавати: Азъ бо дамъ вамъ уста и премудрости, ей же не возмогутъ противитися или отвѣщати вси противляющіися вамъ* (Лук. XXI, 14—15). Но наше время— не такое время, когда Господь вдохновлялъ пророковъ и проповѣдниковъ Евангелия. И Господь никогда не запрещалъ разумнаго приготовленія того, что намъ сказать, а только говорилъ противъ приготовленія слишкомъ скрупулезнаго и беспокойнаго. Мы знаемъ, что Духъ дышетъ, гдѣ и когда Онъ хочетъ, а не тамъ и не тогда, гдѣ и когда мы хотимъ. Это всегда нужно помнить, и соответственно съ этимъ направлять свою дѣятельность. Обращайтесь къ Духу Святому, собираясь говорить своимъ слушателямъ. Молитвою, изучениемъ священныхъ книгъ, глубокимъ размышленіемъ о христианскихъ истинахъ старайтесь воспринять отъ Него то, что вамъ слѣдуетъ сказать. Но не будьте беспечны въ ожиданіи содѣйствія Святаго Духа: иначе вы рискуете быть предоставленными своему собственному духу, или лучше, вы равно будете оставлены и Святымъ духомъ и своимъ умомъ. Кто хочетъ думать о томъ, что сказать только въ минуту произнесенія проповѣди, тотъ искушаетъ Господа, легко можетъ остаться на мели, говорить очень дурно и вызвать укоры и осмѣяніе. Выходить на каѳедру безъ приготовленія не значитъ слѣдовать внушеніямъ Святаго Духа, а значитъ грѣшить противъ Духа Святаго, который хочетъ, чтобы мы заботливо исполняли возлагаемыя на насъ обязанности, касающіяся труднаго и важнаго служенія слова. Златоустъ, понимая всю важность и все величие служенія проповѣдническаго, требуетъ онъ проповѣдниковъ большаго и непрестаннаго труда надъ пригото-

вленіемъ бесѣдъ, какія они имѣютъ предлагать народу; потому что отъ этого труда зависитъ обращеніе многихъ¹⁾). Трудясь, вы достигнете того, что ваше слово произведетъ впечатлѣніе, а безъ труда едва ли это возможно.

Могутъ иные освобождать себя отъ тяжелаго труда составленія проповѣдей подъ тѣмъ благовиднымъ предлогомъ, что они владѣютъ счастливымъ талантомъ, при которомъ легко могутъ говорить приличныя рѣчи и безъ приготовленія. Но какимъ бы геніемъ вы ни обладали, вы рискуете спуститься ниже посредственности, если не будете поддерживать его трудомъ. Сознаніе своего собственнаго таланта не должно быть для васъ основаниемъ лѣпости и небрежности, а сильнымъ побужденіемъ къ труду и развитію своего таланта. Это почва, которая принесетъ сторичный плодъ, если вы будете воздѣлывать ее. Чусть проповѣдники, полагающіеся на свой талантъ и потому не трудящіеся, помнятъ приговоръ Господа о лѣпивомъ рабѣ, у котораго Онъ велѣтъ отнять талантъ, ему прежде вѣренный. Какимъ великимъ геніемъ обладалъ Димосеенъ! Но онъ никогда не рѣшался говорить безъ приготовленія. Когда одинъ изъ его друзей съ некоторою усмѣшкою указывалъ ему на то, за чѣмъ онъ такъ трудится надъ приготовленіемъ своихъ рѣчей, Димосеенъ отвѣчалъ ему: „я стыдился бы явиться предъ такимъ большимъ собраніемъ безъ приготовленія, не имѣя ничего сказать ему, кроме того, что случайно взбредетъ мнѣ па умъ!“ Когда проповѣдники достигаютъ извѣстной степени репутаціи, эта самая репутація обязываетъ ихъ съ особеннымъ усердіемъ заниматься своими проповѣдями: имъ нельзя быть болѣе посредственными. По словамъ Златоуста²⁾, народъ, у котораго проповѣдникъ достигъ славы, ожидаетъ отъ него чего нибудь великаго, возвышенаго, удивительнаго, и если онъ не отвѣчаетъ его ожиданіямъ, онъ отвращается отъ него и презираетъ его.

¹⁾ О священствѣ слово 5-е.

²⁾ О священствѣ сл. 5-е.

О материи церковного собеседования мы встречаемъ обширные трактаты въ протестантскихъ гомилетикахъ, гдѣ большою частію подробно обозрѣвается область предметовъ проповѣдническихъ, и потомъ говорится о выборѣ материи изъ широкой области проповѣдническихъ предметовъ для частныхъ проповѣдей, примѣнительно къ дѣяніямъ церковнаго года и другимъ обстоятельствамъ, вызывающимъ проповѣдника на предложеніе слова назиданія народу. И въ нашей русской гомилетикѣ Амфитеатрова первая часть системы посвящена подробному и обстоятельному указанію той материи, какая можетъ и должна быть предлагаема народу въ церковныхъ собесѣданіяхъ. У Жибера нѣтъ отдѣльного трактата о материи проповѣднической, а есть только нѣсколько замѣчаній объ этомъ предметѣ, разсѣянныхъ въ разныхъ главахъ его книги¹). Матерія проповѣдей предполагается извѣстною и напередъ данною проповѣднику: это все ученіе христіанское, содержащееся въ священномъ Писаніи и преданіи и хранимое въ Церкви. Твердо держаться этого ученія, и изъ него, изъ него одного извлекать потребную для проповѣди материю рекомендуется Жиберъ проповѣдникамъ. Нѣтъ ничего опаснѣе для церковнаго оратора, какъ хотѣть быть творцомъ - или новаторомъ. У проповѣдника все должно быть основано на священномъ Писаніи, на творепіяхъ отцовъ, на постановленіяхъ соборовъ, все должно быть взято изъ ученія церковнаго. Церковному оратору не нужно примѣшивать къ ученію божественному своихъ собственныхъ мыслей. Если онъ это дѣлаетъ, онъ примѣшиваетъ къ священному огню огонь чуждый. Тогда онъ говорить не во имя Божіе, а отъ себя самаго, проповѣдуетъ не слово Божіе, а свое собственное.

Проповѣднику нѣтъ пужды и не должно трудиться надъ тѣмъ, чтобы ставить въ своемъ словѣ предметы и материю новыя. Предметы, о какихъ говорить приходится проповѣд-

нику, — предметы древніе, также древніе, какъ религія, извѣстные всему міру: это судъ, адъ, рай и т. под. И это не затрудненіе, а выгода проповѣдниковъ, что они имѣютъ предъ глазами готовое ученіе, которое должны разъяснить народу.

При выборѣ матеріи для своей проповѣди, церковный ораторъ долженъ помнить, что онъ служитель церкви Божіей и посланникъ Господа Іисуса Христа, и долженъ ясно представлять цѣль своего служенія, которая состоитъ въ томъ, чтобы способствовать спасенію ближняго. Эти два представленія должны служить для него правиломъ, указывающимъ ему, о чемъ ему приличнѣе и необходимѣе всего говорить предъ народомъ. Опъ говорить во имя Божіе; значитъ, ему нужно говорить о предметахъ важныхъ и значительныхъ, и худо, если онъ станетъ говорить о предметахъ пызкихъ и мелкихъ. О нѣкоторыхъ матеріяхъ ему можно говорить развѣ мимоходомъ и по случаю, напримѣръ, объ увлеченіи модою въ одеждахъ, объ играхъ, о театрѣ и т. под. Щѣлая бесѣда о подобныхъ предметахъ неумѣстна съ его стороны; потому что эти предметы не соответствуютъ священному величію церковной каѳедры. Но крайней мѣрѣ можно сказать, что только великие ораторы, обладающіе особыннмъ искусствомъ слова, съумѣютъ говорить о такихъ предметахъ съ соблюденіемъ того приличія и достоинства, какого требуетъ церковная каѳедра. Выбираютъ иногда проповѣдники темами своихъ бесѣдъ предметы, хотя полные широкимъ содержаніемъ, по слишкомъ общіе, отвлеченные, а пожалуй, и уточненные. Такія общія и отвлеченные разсужденія мало способны произвестъ впечатлѣніе на слушателей. Такихъ общихъ матерій слѣдуетъ избѣгать проповѣднику, если онъ хочетъ своимъ словомъ подействовать на слушателей, и чрезъ то содействовать ихъ спасенію; а онъ долженъ это имѣть въ виду. Нужно выбирать для проповѣди такие предметы, которые могли бы заинтересовать слушателей, и имѣли бы болѣе или менѣе близкое отношеніе къ ихъ состоянію, такъ чтобы они непосредственно къ себѣ прилагали то, о чёмъ

говорить проповѣдникъ. Если предметъ далекъ отъ слушателей и не представляетъ для нихъ интереса, они холодно и невнимательно будутъ слушать проповѣдь, и никакого плода не извлекутъ для себя изъ нея. Но это не должно устрашать проповѣдника трудностю выбора предметовъ, которые могли бы отвѣтить интересамъ его слушателей. Великія истины вѣры, истины нашего спасенія имѣютъ ближайшее отношеніе къ потребностямъ тѣхъ, которые въ священномъ храмѣ желають слушать учителя церковнаго, и пусть ихъ держится онъ, какъ наиболѣе интересныхъ и приличныхъ священной каѳедрѣ, пусть изъ нихъ извлекается то, что нужно предлагать для позиціи народа.

Многіе изъ проповѣдниковъ въ своихъ бесѣдахъ не смѣютъ приближаться къ тѣмъ священнымъ глубинамъ, въ которыхъ заключены сокровища вѣры, намъ дарованныя свыше, и, удаляясь отъ нихъ, любятъ касаться только того или другого пункта нравственнаго. Если они думаютъ предложеніемъ только нравственнаго ученія исполнить свой долгъ и удовлетворить ожиданію народа, то они обманываютъся. Проповѣдникъ обязанъ излагать народу тайны вѣры пашей; только это изложеніе не должно походить па сухое и холодное изложеніе школы, но должно быть согрѣто огнемъ одушевленія. Кромѣ того проповѣдникъ, приступающій къ изложенію тайнъ вѣры, долженъ предлагать только одно несомнѣнно истинное и устраниять все неизвѣстное и сомнительное. Для него въ этомъ пункѣ отмежевана Откровеніемъ грань, за которую онъ не долженъ переступать. Мы должны довольствоваться только тѣмъ, что благоволилъ Господь открыть намъ, и не говорить ничего, кромѣ того, что открыто намъ. Но что Откровеніе сообщаетъ намъ, то мы должны раскрывать со всѣми послѣдствіями, какими та или другая тайна вѣры должна отражаться въ нашей жизни, въ нашей дѣятельности и въ нашихъ чувствахъ.

Чтобы не затрудняться проповѣднику въ выборѣ матеріи для проповѣдей и въ предложеніи спасительного ученія

народу, отъ него ожидается и требуется серьезное изучение богословія, основательное и полное знаніе всего, касающагося предметовъ вѣры и закона евангельскаго. Священное Писание, преданіе и отцы служать для него источниками, изъ которыхъ онъ долженъ черпать потребное для него знаніе. Это знаніе вѣры—твърдое основаніе, на которомъ только можно воздвигать зданіе христіанскаго краснорѣчія.

*По вищенному устройству и способу раскрытия материi*¹⁾ проповѣдь должна подчиняться всѣмъ правиламъ краснорѣчія. Въ ней должно быть во-первыхъ единство главной мысли, даже тогда, когда проповѣдь является изъяснительною бесѣдою. Проповѣдь не толкованіе Писанія или извѣстнаго отдельла его, тѣмъ можно дѣлать разныя частныя замѣчанія, безъ особеннаго порядка и безъ особенной, ясно наимѣченной и опредѣленной, цѣли. Въ пей непремѣнно долженъ быть одинъ пунктъ, который бы служилъ вмѣсто центра и объединялъ и связывалъ между собою всѣ части, всѣ отдельныя мысли, развиваemыя въ бесѣдѣ. Этимъ пунктомъ должна быть какая нибудь важная истипа, въ которой проповѣдникъ старается убѣдить слушателей или побудить ихъ исполнять то, что содержится въ этой истинѣ. Въ проповѣди отнюдь не должно быть множества различныхъ предметовъ, не имѣющихъ связи между собою, что разсѣявало бы вниманіе слушателя и препятствовало бы цѣльному впечатлѣнію на него. Отъ проповѣди, далѣе, требуется порядокъ въ развитіи темы или главной мысли: всѣ подчиненные предложения должны естественно, въ строгомъ логическомъ порядке, следовать одно за другимъ, направляясь непосредственно къ раскрытию и доказательству главной истины. При этомъ строгомъ порядке устраниется та неопределенность и спутанность впечатлѣнія отъ проповѣди, при которой слушатель теряетъ нить мыслей, и не знаетъ, куда хочетъ вести его проповѣдникъ.

¹⁾ Chap. XI, VI, VIII, X, XIX.

Въ-третьихъ нужно умѣть дать церковной бесѣдѣ силу, энѣргію и патетику, приличную церковной каѳедрѣ.

Но порядокъ въ развитіи мысли, желательный въ проповѣди, отнюдь не долженъ нарушать свободы изложенія. Здѣсь не можетъ быть все такъ размѣрно, какъ въ учебникѣ, и все искусственно подобрано. Проповѣдь есть живая бесѣда, которая льется и ведется свободно, не сдерживаемая сухими рубриками. Въ ней могутъ быть и излишства, и эти излишства даже производятъ впечатлѣніе пріятное. Когда вы входите въ домъ, въ которомъ видите одно необходимое, вы не скажете, что это домъ богатый. А краснорѣчіе хочетъ богатства и изобилія. Краснорѣчію не противны какъ бы случайно брошенныя замѣчанія и эпизоды. Они даютъ видъ свободы и естественности церковной бесѣдѣ, и она кажется вышедшую не изъ рукъ искусства, а изъ рукъ самой природы. Краснорѣчію нельзя давать тѣсныхъ границъ строгими дѣленіями. Нѣтъ ничего болѣе холоднаго, сухаго и потому противнаго истинному характеру краснорѣчія, какъ эти: во-первыхъ, во-вторыхъ, въ-третьихъ, какъ эти школьныя дѣленія на части, и повторенія въ каждой части проповѣди тѣхъ пунктовъ, которые указаны въ приступѣ или раздѣленіи. Лучшіе представители краснорѣчія почти никогда не употребляли такихъ дѣленій, и въ бесѣдахъ болѣе краснорѣчивыхъ отцовъ вы не найдете ихъ. Дѣленіе должно быть въ проповѣди,—но дѣленіе скрытое, не выступающее наружу подъ буквами или цифрами, какъ это дѣлается въ школьныхъ системахъ. Каждый предметъ имѣеть свои члены или части, и проповѣдникъ долженъ раскрыть эти части, заключающіяся въ предметѣ, въ томъ порядкѣ, какой даетъ имъ природа предмета. Собираясь раскрыть тотъ или другой предметъ, ту или другую истину, проповѣдникъ ясно долженъ представлять себѣ всѣ частности предмета и размѣстить ихъ въ естественномъ порядкѣ, то есть, въ той взаимной зависимости, въ какой онѣ стоятъ одна къ другой, но не чувствительно перехо-

дить отъ одной къ другой, не показывая наглядно слушателю своихъ переходовъ.

Хорошій проповѣдникъ, по сужденію Жибера, непремѣнно долженъ быть тонкимъ діалектикомъ. Онъ долженъ обладать живымъ и проницательнымъ сужденіемъ, которое умѣетъ очищать истину отъ малѣйшей примѣси лжи, точно отдѣляетъ то, что есть въ предметѣ, отъ всего чуждаго и сторонняго ему, ясно видитъ всѣ части, его составляющія, умѣетъ распредѣлять и размѣщать ихъ по той связи и зависимости, какая есть между пими, твердо идетъ къ предположенной цѣли, не теряя изъ вида главнаго предмета, и не уклоняясь въ сторону, не допускаетъ темнаго и двусмысличнаго выраженія, ясно и раздѣльно опредѣляетъ истинный смыслъ всякой вещи, и всѣ частныя предложенія рѣчи располагаетъ въ такомъ естественномъ порядке, что одно рождается изъ другаго, какъ изъ своего источника, восходитъ къ первымъ начальамъ и извлекаетъ изъ нихъ необходимыя послѣдствія, не допускаетъ никакого шаткаго и слабаго доказательства и соединяетъ какъ бы въ одномъ пункѣ всю силу рѣчи, чтобы производить большее впечатлѣніе на душу слушателей.

Но будучи хорошимъ діалектикомъ, проповѣдникъ долженъ говорить, какъ ораторъ, и сдѣлаетъ худо, если будетъ говорить языккомъ діалектика. Діалектику говорить сухо, просто изъясняетъ предметъ, представляеть истину обнаженную, а ораторъ говорить обильно, живо и любить украшать истину. Различіе это зависитъ отъ различія цѣли того и другого. Діалектику нужно только доказать истину и изъяснить ее; а ораторъ, кромѣ того, и даже первѣе всего долженъ убѣдить, тронуть, подѣйствовать на сердце, увлечь волю, и для этого къ тонкости діалектики онъ присовокупляетъ силу и огонь страсти, изящество выражений, обиліе и потрясающую силу слова.

Проповѣднику, руководствующему другихъ на пути пра-
вственнаго совершенства, часто настоитъ нужда касаться из-

образенія нравовъ¹⁾ современнаю ему общества и рисовать портреты или картины, взятые изъ окружающей его действительности. Священная важность церковной каѳедры въ этомъ случаѣ побуждаетъ его къ особенной осмотрительности и осторожности и требуетъ отъ него не малаго искусства для того, чтобы плоскимъ словомъ не унизить и не уронить достоинства церковнаго ораторства. Пусть картины, рисуемыя проповѣдникомъ, будутъ всегда естественны, пусть онъ представляютъ то, что есть, а не то, что можетъ быть. Пусть ревность христіанская одушевляетъ ваше сердце и вашъ языкъ, когда вы рисуете нравы людскіе, а не духъ досады, страстнаго увлеченія и критики. Ничего не должно быть въ вашихъ изображеніяхъ, напоминающаго сатири. Пусть ваши портреты являютсяѣрными и относятся ко всѣмъ, но въ тоже время пусть не относятся ни къ кому лично. Кричите, гремите противъ порока; по щадите лица. Возбраняется церковному оратору обращать въ насмѣшку не только лицъ (это было бы преступленіемъ), но даже самый порокъ. Порокъ дѣлайте ненавистнымъ, но не смѣшнымъ. Лицу проповѣдника неприлично принимать лицо комедіанта. Вы не убѣдите человѣка, насмѣхаясь надъ нимъ и его недостатками. Иногда одна острота, злая и сатирическая, сорвавшаяся съ вашего языка, можетъ возмутить противъ васъ вашихъ слушателей.

Но недостаточно избѣгать въ проповѣди всего, что можетъ раздражать слушателя и вызывать его досаду и ненависть. Нужно владѣть искусствомъ такъ говорить, чтобы спискать дружбу и доброе расположеніе слушателей. Слушатель, кото-
раго вы расположили къ себѣ, уже въ половину убѣжденъ. Но главное, если не единственное, средство спискать любовь слушателя—это дать ему почувствовать, что вы его любите и искренно желаете ему блага. Тогда все, что вы ему скажете, будетъ хорошо имъ принято. Чѣмъ же убѣдить слуша-

¹⁾ Chap. IX, XX, XXII.

теля, что вы его любите? Этому могутъ служить сердечныя изліянія, свидѣтельства любви, искреннія выраженія пріязніи и пѣжности. Примѣровъ такихъ сердечныхъ изліяній много у св. апостола Павла и его великаго почитателя и подражателя св. Иоанна Златоуста. Съ какою любовью напримѣръ апостоль Павелъ пишетъ коринѳянамъ: *уста наша отверзоша сѧ къ вамъ, коринѳяне, сердце наше распроспрашило*. *Не тѣсно вмѣщается въ насъ.. яко же чадомъ глаюлю* (2 Кор. VI, 11-13). *Вмѣстите ны: ни единаго обидѣхомъ, ни единаго истѣхомъ, ни единаго лихоимствовахомъ. Не на осужденіе глаюлю: прежде бо рѣхъ, яко въ сердцахъ нашихъ есте, во еже умрети съ вами и сожити* (2 Кор. VII, 2—3). *Ревную по васъ Божию ревностію* (2 Кор. XI, 2). *Азъ въ сїадостѣ иждиву и иждивенъ буду по душахъ вашихъ, аще и изишише васъ любя, меныше любимъ есмъ* (2 Кор. XII, 15).

Каковъ долженъ быть языкъ церковной проповѣди¹⁾?

Каждому роду словесныхъ произведеній приличествуетъ свой, особый языкъ. Свой, особый языкъ долженъ быть и у церковной каѳедры. Эта особенность языка церковной каѳедры называется часто библейзмомъ языка. Название означаетъ то, что проповѣдникъ свой языкъ, образъ своего выраженія долженъ стараться приближать къ священному языку Библіи. Священное Писаніе и творенія отцовъ, питавшихся духомъ Библіи, долженъ быть для него главнымъ источникомъ, откуда онъ можетъ черпать выраженія, обороты, образы и сравненія. Отъ этого заимствованія библейскихъ и отеческихъ оборотовъ и выраженій языкъ проповѣдника получаетъ священную важность, которая не остается безъ дѣйствія на сердце слушателя. Чувствуется какая-то особенная благодать, особенное таинственное помазаніе въ этомъ языкѣ, который напоминаетъ собою языкъ Библіи, и никакой другой

¹⁾ Chap. XI, XIX.

языкъ не можетъ произвестъ въ храмъ Божіемъ такого впечатлінія на сердце слушателя, какъ этотъ языкъ, отмѣченный печатю божественнаго помазанія. Да и можно ли говорить о предметахъ христіанскихъ, забывая или умалчивая о томъ, какъ говорилъ о нихъ Господь Іисусъ Христосъ? Можно ли говорить о предметахъ божественныхъ не такъ, какъ говорили о нихъ богодухновенные писатели? Не будетъ ли это святотатствомъ списывать съ этихъ священныхъ предметовъ ту одежду, какую они имѣютъ въ Откровеніи, и представлять ихъ народу въ новой одеждѣ, отличной отъ одежды библейской? Іисусъ Христосъ представлялъ истину подъ образами, какіе находилъ нужнымъ употребить Его божественный духъ, и къ какимъ съ благоговѣніемъ относились лучшіе представители всѣхъ вѣковъ и народовъ,—а проповѣдникъ хочетъ представлять ихъ иначе, какъ бы думая, что его образъ представлія и выраженія будетъ лучше! Никто не зналъ и не знаетъ такъ сердца человѣческаго, какъ Господь Іисусъ Христосъ, и никто лучше Его не могъ приближать къ пониманію народа великія и священныя истины. Евангеліе,—великая руководственная книга для проповѣдника даже по отношенію къ образу изложенія мыслей: ни одно слово, ни одинъ слогъ,ничто, выпедшее изъ божественныхъ устъ Господа, не должно ускользнуть отъ его вниманія, и онъ долженъ углубляться въ эту божественную книгу и научаться изъ нея.

Опредѣляя далѣе приличія, какія требуется соблюдать въ проповѣди по отношенію къ стилю, Жиберъ находить наиболѣе приличнымъ для церковной каѳедры стиль возвышенный. Онъ одинъ приличенъ и величію того характера, какой долженъ выдерживать проповѣдникъ, какъ посланникъ Господа Іисуса Христа, и важности тѣхъ матерій, о какихъ онъ разсуждаетъ, и высотѣ той цѣли, какую онъ долженъ преслѣдоввать. Церковные проповѣдники должны поставить по отношенію къ стилю образцомъ для сѣбя пророковъ: при

всемъ различіи, какое замѣчается между ними, они всѣ рав-
но возвышенны; потому что всѣ говорятъ отъ имени Божія, всѣ возвѣщаютъ великія и чудесныя истины, и всѣ имѣ-
ютъ въ виду устрашить, тронуть, обратить. Въ ихъ писані-
яхъ нужно учиться тому истинному стилю, который наиболѣе
отвѣчаетъ требованіямъ церковной каѳедры и характеру про-
повѣдника.

Изъ родовъ и видовъ церковныхъ поученій Жиберъ со-
чель пужнимъ сдѣлать замѣчанія ¹⁾ о мистеріяхъ (подъ ка-
кимъ именемъ опъ разумѣеться доктрина проповѣди о тай-
нахъ вѣры), панегирикахъ и надгробныхъ словахъ. Объ нихъ
онъ говоритъ потому, что они служатъ камнемъ преткнове-
нія для проповѣдниковъ, и рѣдко въ указанныхъ видахъ про-
повѣди проповѣдники достигаютъ успѣха.

Въ доктринахъ проповѣдяхъ церковные ораторы ча-
сто пускаются въ отвлеченные умозрѣнія и представляютъ
холодныя разсужденія. Въ виду трудностей, какія представля-
ютъ проповѣди о тайнахъ вѣры, иные совершенно уклоня-
ются отъ этого рода проповѣдей. Но ихъ отпюдь пельзя из-
гнать съ церковной каѳедры. Церковь, посвящающая извѣстные
дни прославленію священныхъ событій, служащихъ фактиче-
скимъ выраженіемъ тайнъ вѣры нашей, чрезъ то самое тре-
буетъ отъ проповѣдника, чтобы онъ разъяснялъ ихъ народу.
Но какъ разъяснять? Недостаточно раскрыть смыслъ тайны
или значеніе празднаго событія, а нужно—и это здѣсь
главное и существенное—такъ представить дѣло, чтобы про-
известъ впечатлѣніе на слушателя и расположить его избѣ-
гать зла или дѣлать добро. О чѣмъ бы ни проповѣдывалъ
церковный ораторъ, всегда это дѣйствіе на слушателей дол-
жно быть его единственою цѣлію. Изъясняя великія исти-
ны нашей вѣры, старайтесь указывать здѣсь побужденія къ

¹⁾ Chap. XV.

святой, добродѣтельной жизни. Чрезъ это ваши проповѣди о тайнахъ вѣры будутъ также убѣдительными и трогательными, какъ и проповѣди о нравственныхъ истинахъ, и въ тоже самое время онъ не будутъ страдать сухостію и отвлечепостію умозрѣнія, которая можетъ наводить скуку на слушателя.

Панегирикъ также нельзя исключить изъ области проповѣдническихъ произведеній, когда церковь чтитъ память святыхъ Божіихъ и своими службами напоминаетъ намъ о нихъ. Но цѣллю панегирика не должна быть одна похвала святаго, хвалебное изображеніе его заслугъ и добродѣтелей. Въ церковной проповѣди это только средство, а цѣллю должно быть нравственное воздействиѣ на слушателей въ видахъ ихъ исправленія или улучшенія ихъ жизни. Безъ этого панегирикъ обращается въ тщетную и безцѣльную декламацію. Всѣ похвалы, какія сплетають проповѣдникъ въ честь того или другаго святаго, должны быть направлены къ тому, чтобы побудить слушателей больше подражать славимому святому, чѣмъ удивляться ему. Но часто у святыхъ находятся дѣянія, возбуждающія больше удивленіе, чѣмъ подражаніе. Что тогда дѣлать проповѣднику? Ужели не говоритъ о нихъ? Нѣть,— это молчаніе было бы умаленіемъ ихъ подвиговъ и славы. Нужно чтить и прославлять ихъ память. Пусть говоритъ проповѣдникъ о чудесныхъ дѣяніяхъ и событияхъ изъ жизни святыхъ; но пусть онъ на этомъ не останавливается, или пусть въ основаніи этихъ чеподражаемыхъ дѣяний находить и указываетъ нѣчто, возбуждающее и поддерживающее духъ благочестія.

Надгробныя рѣчи, собственно говоря, не принадлежать по своему свойству къ церковному краснорѣчію. Это, по словамъ Жибера, не естественные, а приемныя дѣти церковнаго краснорѣчія: ласкательство или угощеніе знатнымъ ввелъ ихъ въ святылище, привычка узаконила и наконецъ религія освятила. Нельзя изгнать съ церковной каѳедры этотъ, давно утвердившійся, видъ краснорѣчія; но въ тоже время нельзя

не признать особенной трудности надлежащимъ образомъ исполнить долгъ христіанского оратора въ этомъ родѣ церковныхъ рѣчей. Надгробная рѣчь смысль священпаго и свѣтскаго элемента, и нужна большая способность и большое искусство для того, чтобы сохранить надлежащее отношеніе между ними, чтобы изъ-за священпаго элемента не опустить изъ вида хвалимаго лица, и чтобы съ другой стороны изъ-за свѣтскаго элемента совершенно не разъялся священный, церковный духъ, присущий церковной каѳедрѣ. Проповѣдникъ, понимающій трудность этого рода рѣчей, не легко возьмется за эту работу, развѣ по вызову крайней необходимости. Надгробная рѣчь подчиняется особымъ условіямъ: здѣсь чѣть средины. Если она не превосходна, то она дурна. Главное дѣло въ ней—похвала; но если похвала посредственна, то она можетъ возвуждать недовольство. Ожидаютъ и требуютъ, чтобы ораторъ восхищалъ слушателей: не достигъ онъ этого,—слушатели не удовлетворены и осуждаютъ оратора. Откуда такія требования и ожиданія? Установилось мнѣніе, что надгробная рѣчь говорится для прославленія умершихъ и для удовольствія живыхъ: это главная и почти единственная цѣль здѣсь. Но всѣ творенія, создаваемыя для славы и удовольствія, считаются дурными, пе достигающими своей цѣли, если они не блестящи. Краснорѣчіе (говоритъ Цицеронъ¹⁾), если оно не вызываетъ удивленія, не есть краснорѣчіе. Чѣмъ же будетъ надгробная рѣчь, если ею пе будутъ восхищаться, и если ей не будутъ удивляться? Притомъ проповѣднику не прилично хвалить, подобно оратору свѣтскому, только для хвалы: это пе отвѣчаетъ величию его званія и характера. По существу своего званія и долга онъ обязанъ избѣгать не только лжи и лести, но и самой тѣни чего либо подобнаго. Служеніе истинѣ—его непремѣнныи долгъ даже въ похвалахъ, и если онъ выступаетъ съ похвалою, то пусть хвалить только

¹⁾ Epist. ad Brutum.

то, что заслуживає похвалы предъ Богомъ и людьми, и что можетъ служить больше къ назиданію слушателей, чѣмъ къ прославленію умершаго. Если у умершаго были слабости, извѣстныя всѣмъ,—равно опасно и говорить и умалчивать о нихъ. Если вы проходите ихъ молчаніемъ, слушатели обви-нить васъ въ неискренности. Если же будете упоминать о нихъ, то съ какою осторожностю должны дѣлать это, чтобы не возмутить слушателей и не вызвать неудовольствія въ близкихъ къ покойному лицахъ?

Наконецъ въ книгѣ Жибера есть нѣсколько замѣчаній о проповѣдническомъ произношеніи и проповѣдническомъ дѣй-ствованіи¹⁾). Они довольно кратки: видно, что не въ этомъ пункте полагалъ суть дѣла нашъ авторъ. Но въ общемъ они заслуживаютъ вниманія. Основаніемъ, на которомъ Жиберъ утверждаетъ свои требованія по отношенію къ проповѣдни-ческому дѣйствованію, служитъ тоже начало, изъ которого выводитъ онъ вѣсъ своихъ руководственныхъ правилъ для про-повѣдника. По его воззрѣнію, доброе сердце—условіе и ис-точникъ хорошаго и вліятельнаго проповѣдничества. Это же сердце служитъ источникомъ хорошаго произношенія.

Принципъ проповѣдника всегда должно быть произ-ношеніе одушевленное, полное огня; безъ этого не можетъ поддерживаться вниманіе слушателя. Но это одушевленіе и этотъ огонь можетъ дать произношенію только сердце, про-никнутое предметомъ слова и любовью къ слушателю. Это одушевленіе на церковной кафедрѣ не должно проявляться въ бурныхъ порывахъ и пеистовой жестикуляціи: такое про-изношеніе и дѣйствованіе не соотвѣтствуютъ величію и важ-ности церковной кафедры. Проповѣдническое произношеніе и дѣйствованіе, при всемъ своемъ одушевленіи и живости, дол-жно быть тихое и спокойное. Соединеніе одушевленія съ спокойствіемъ составляетъ главное достоинство и вмѣстѣ

¹⁾ Chap. XVI, XVII.

съ тѣмъ самую большую трудность въ произношениі. Не многимъ проповѣдникамъ удается сохранить это спокойствіе, при томъ одушевленіи, какого требуетъ хорошее произношеніе: ихъ воображеніе увлекаетъ ихъ, и они несутся, какъ колесница, влекомая необузданными конями. Отсюда эти крики, это напряженіе, эти кривлянья и неприличные жесты. На церковной каѳедрѣ нужно говорить, а не декламировать. Краснорѣчіе есть искусство хорошо говорить. Кто на каѳедрѣ пускается въ декламацію, тотъ, говоря по просту, пересаливаетъ и чрезъ то искажаетъ искусство. На это искаженіе искусства жаловался еще Квинтиліанъ¹⁾, когда говорилъ: *Latrant jam quidem oratores, non loquuntur* (кричать нѣкоторые ораторы, а не говорятъ). Если это считается неприличнымъ на свѣтской каѳедрѣ, то тѣмъ болѣе неприлично на церковной, гдѣ требуется большая скромность и большая сдержанность тона.

Но одушевленіе при произношениі не должно быть всегда одинаково. Есть различныя степени его, и источникомъ этого разнообразія, имѣющаго значеніе для поддержанія вниманія слушателей, должно служить сердце человѣческое, которое должно чувствовать все то, что вы говорите; различныя чувства, смѣняющіяся въ вашемъ сердцѣ по тѣмъ впечатлѣніямъ, какія производить предметъ, вами обсуждаемый, отпечатлѣваются въ вашихъ глазахъ, въ вашемъ голосѣ, и безъ парочитаго старанія съ вашей стороны онъ дадутъ вашему произношенню характеръ, приличествующій христіанскому оратору.

Ничто не можетъ такъ благопріятно дѣйствовать на глаза слушателя, какъ видъ скромности и стыдливости, отпечатлѣвающійся въ поступи и всей личности проповѣдника, и тѣмъ скромнѣе является проповѣдникъ, тѣмъ болѣе онъ можетъ нравиться. А все, что дѣлаетъ пріятнымъ проповѣдника, способствуетъ убѣдительности его проповѣди. Напротивъ видъ гордый, напыщенный производить непріятное впечатлѣніе на слушателей, можетъ возмущать ихъ: а тому лицу, ко-

¹⁾ *Institutiones oratoriae*, L. II. Cap. XII.

Изъ истории гомилетики.

го не любятъ, не легко убѣждать другихъ въ томъ, чего онъ хочетъ. Церковный проповѣдникъ всегда долженъ быть важенъ, степененъ, величественъ, и въ тоже время скроменъ. Истинное величіе неразлучно съ скромностію. Характеръ посланика Божія, какимъ онъ облеченъ, долженъ винуштать ему сознаніе своего положенія, довѣріе къ себѣ, но отнюдь не долженъ вести его къ гордости и кичливости.

Много другихъ частнѣйшихъ пунктовъ изъ области гомилетики выдвигаетъ въ своей книгѣ Жиберъ, и о всемъ, чего касается, онъ говоритъ съ душою и убѣжденіемъ. Всѣ затронутые имъ вопросы и пункты освѣщаются съ точки зреїнія вышшаго краснорѣчія и церковнаго приличія.

Требованія, предъявляемыя въ книгѣ Жибера проповѣдникамъ,—требованія высокія. Они и не могли быть иными, въ виду тѣхъ образцовъ краснорѣчія, какіе представляла современная ему французская проповѣдническая литература, и въ виду тѣхъ блестящихъ талантовъ, какими богата была тогдашняя французская каѳедра церковная. Онъ смотритъ на проповѣдь, не какъ на простое слово ученія, но именно какъ на произведеніе краснорѣчія, и проповѣдникъ у него называется и всегда трактуется, какъ христіанскій ораторъ. Ему извѣстны правила древнихъ риторовъ,—Цицерона, Квинтиліана и другихъ, которые въ свое время старались упорядочить, очистить и возвысить свѣтское краснорѣчіе, и онъ часто пользуется ими и прилагаетъ ихъ къ церковному краснорѣчію, насколько то позволяетъ особенность этого рода краснорѣчія, въ сравненіи съ общимъ свѣтскимъ краснорѣчіемъ. Законы краснорѣчія, по его убѣжденію, въ существѣ своемъ одни и тѣ же какъ для гражданскаго, такъ и для церковнаго краснорѣчія, и выполненіе того, что считали въ древнее время необходимымъ для оратора вообще, онъ ставитъ обязательнымъ и для христіанскаго оратора или проповѣдника. Эти

общіе законы служать у него основою, изъ которой онъ развиваетъ всѣ частныя свои замѣчанія. Но книга его отнюдь не похожа на риторику и даже не напоминаетъ ея своимъ складомъ и построениемъ,—и это не потому только, что она совершенно не имѣетъ вида никольнаго руководства и писана свободнымъ языкомъ сочиненія, не стѣсняющагося систематическою программою, но и по самому свойству своего содержанія. Выходя изъ общихъ законовъ краснорѣчія, напѣтъ авторъ нигдѣ не теряетъ изъ вида особенной цѣли и отсюда особаго характера церковнаго или проповѣдническаго краснорѣчія. Каждое замѣчаніе, каждое правило у него специально направлено къ тому, какъ бы лучше поставить и направить слово церковной проповѣди, чтобы сдѣлать его словомъ вліятельнымъ, сильнымъ и убѣдительнымъ.

Трудно выполнимы всѣ требования, какія предъявляетъ проповѣднику Жиберъ. Онъ хочетъ видѣть въ проповѣдникоѣ непремѣнно оратора; но ораторскій талантъ—особенный даръ Божій, который не всѣмъ удѣляется щедрою рукою, и многіе изъ служителей церкви, обязанныхъ быть наставниками народа, надѣлены имъ въ самой скучной степени. Что же? Не сократилось ли бы число проповѣдниковъ, когда бы на церковную каѳедру стали выступать только люди, отмѣченныя печатю особенного таланта? Но нашъ авторъ рисуетъ идеаль, осуществленіе котораго, по его убѣждѣнію, желательно въ проповѣднической практикѣ. Идеалъ во всей своей полнотѣ и цѣлости рѣдко выполняется въ дѣйствительности. Онъ пишется и представляется для того, чтобы каждый, призванный къ дѣятельности извѣстнаго рода, смотря на него, по мѣрѣ возможности приближался къ нему. Но отъ чего и не пожелать особаго таланта отъ человѣка, выступающаго на церковную каѳедру? Проповѣдь слова Божія и спасительного ученія Христова—дѣло святое и высокое. Приступить къ совершенію его нужно съ особенною осмотрительностью и благоговѣніемъ, и не всякому можно браться за него. Какъ было

бы хорошо, если бы на церковной кафедре являлись только люди, владеющие особеною силою слова, какъ бы самою природою или лучшими талантами, прученными имъ отъ Бога, предопределенные къ несению учительского долга въ церкви Божией! Тогда на надлежащей высотѣ стояли бы исполнители святаго долга, поручаемаго служителямъ церкви. А если будутъ выступать учителями народа въ церкви люди заурядные, безъ силы духа, скучные словомъ,—они могутъ уронить святое и высокое дѣло, и пользы никакой не привнесутъ народу порученному имъ духовному водительству. Ихъ слово будетъ тоще: оно будетъ скользить по поверхности слуха слушателей, но не проникнетъ въ ихъ сердце, и будетъ пустою мѣдью звенящую. Говоримъ это не отъ себя, а руководствуясь указаниями святаго отца (Григорія Богослова). „Что касается до раздаюнія слова (говорить онъ),—я разумѣю слово божественное и высокое;—то ежели кто другой приступаетъ къ дѣлу сему съ дерзновеніемъ и почитаетъ оно доступнымъ для всякаго ума, я дивлюсь многоумію (чтобы не сказать: малоумію) такого человѣка. Для меня кажется не простымъ и не малаго духа требующимъ дѣломъ—каждому *даяти во время житомѣре* (Лук. XII, 42) слова, и съ разсужденіемъ вести домостроительство истины нашихъ догматовъ“¹). Но съ другой стороны не должны слишкомъ страшиться и сторониться отъ церковной кафедры и не получившіе богатаго таланта отъ Бога. Талантъ и малый можно увеличить, можно удвоить и утроить его. По извѣстной евангельской притчѣ, Господь даетъ каждому извѣстную мѣру талантовъ съ тѣмъ, чтобы получившій свой талантъ трудился надъ его умноженіемъ, и трудомъ приобрѣталь то, чего не достаетъ ему. Для этого требуется съ его стороны усердіе и усердіе, и мы ви-

¹) Св. Григорія Богослова слово, въ которомъ онъ оправдываетъ свое уда-
женіе въ Понти, по рукоположеніи въ пресвитера. Творенія св. отцевъ въ рус-
скомъ перевѣдѣ, т. I, стр. 36—37.

димъ, что иные, и не обнаруживавшіе въ началѣ большаго таланта, чтеніемъ, изученіемъ полезныхъ вещей, постоянною работою надъ развитіемъ и укрѣпленіемъ своихъ силъ, достигали значительной высоты, и въ своей практической проповѣднической дѣятельности оказывались весьма плодотворными служителями церковнаго слова, часто не уступая въ совершенствѣ своихъ произведений людямъ, получившимъ отъ природы болѣе богатые таланты. Кромѣ собственнаго усердія нельзя опускать изъ вида и благодатную помощь, которой, по Апостолу, долженъ просить отъ дающаго Бога *всѣмъ не-лицепріятнѣ* всякій, лишенный премудрости (Іак. 1, 5). По увѣренію Апостола, горячая молитва съ вѣрою непремѣнно привлечетъ эту благодатную помощь, которая восполнитъ естественные немощи человѣка, особенно когда онъ хочетъ посвятить свои силы такому высокому и богоугодному дѣлу, каково служеніе спасенію братій посредствомъ учительнаго проповѣднаго слова.

VI. Фенелоновы разговоры о краснорѣчіи.

(*Dialogues sur l'eloquence en general, et sur celle de la chaire en particulier*).

Фенелопъ, архіепископъ камбрейскій (1651—1715), принадлежить къ плеядѣ знаменитыхъ французскихъ писателей, прославившихъ вѣкъ Людовика XIV, и обогатившихъ французскую литературу множествомъ замѣчательныхъ произведеній, пользующихся извѣстностю и у другихъ народовъ. Онъ происходилъ изъ знатной фамиліи, имѣвшей видныхъ представителей, занимавшихъ высокія мѣста на государственной службѣ. При его недюжинныхъ способностяхъ и ему улыбалась блестящая карьера на гражданской службѣ. Но онъ, будучи двадцати четырехъ лѣтъ, посвятилъ себя духовному званію, и налагаемыя на него обязанности церковнаго служенія исполнялъ съ такимъ упѣхомъ, что скоро получилъ широкую извѣстность. Въ 1689 году Людовикъ XIV поручилъ ему воспитаніе своихъ внуковъ,—герцоговъ Бургундскаго, Анжуйскаго и Беррійскаго, и онъ имѣлъ очень благодѣтельное вліяніе на своихъ воспитанниковъ. Въ 1695 году онъ назначенъ былъ архіепископомъ камбрейскимъ. Но и послѣ этого назначенія не кончились его занятія съ принцами; только онъ менѣе времени могъ посвящать имъ: принимая назначеніе въ епископа, онъ поставилъ условіемъ,

чтобы ему только три мѣсяца въ году быть при принцахъ, а остальное время проводить въ своей епархіи.

При всемъ уваженіи, какимъ пользовался Фенелонъ (въ 1693 году онъ былъ избранъ въ члены Французской Академіи), и при томъ покровительствѣ, какое оказывали ему король и дворъ, ему пришлось испытать немалую непріятность. Въ послѣднія десятилѣтія XVII вѣка увлекала многихъ во Франціи, въ особенности изъ высшаго аристократического общества, своеобразностію своего религіознаго настроенія и ученія нѣкакая мадамъ Гюйонъ. Оставшись вдовою двадцати пяти лѣтъ, она въ религіи искала себѣ утѣшенія и всю себя посвятила подвигамъ благочестія. Съ ея благочестіемъ соединялось мистическое настроеніе, которое она старалась передавать другимъ: она призывала, кого могла, къ полному самоотреченію, молчаливому сосредоточенію души и безстрастному равнодушію ко всему,—къ жизни и смерти. Это мистическое направлѣніе близко было къ *квіетизму*, который былъ уже осужденъ представителями римско-католической церкви. Экзальтированная, строго благочестивая, съ неподдѣльнымъ жаромъ говорившая о томъ, что занимало ея сердце, она производила обаятельное впечатлѣніе на людей съ нѣжною, чувствительною душою, и у ней много было прозелитовъ, въ особенности прозелитокъ, которые смотрѣли на неё, какъ на святую. Къ ней присталъ и ею увлекся и Фенелонъ, воспитатель внуковъ короля, и она чрезъ этого высокоопоставленнаго и авторитетнаго мужа старалась распространять свои мистическія идеи. Но новое ученіе возбудило бурю противъ себя и противъ его представителей и защитниковъ. Въ числѣ или даже во главѣ противниковъ его выступилъ знаменитый Боссюэтъ. Онъ требовалъ отъ Фенелона, чтобы Фенелонъ оставилъ Гюйонъ и осудилъ ея ученіе. Но Фенелонъ старался оправдаться отъ упрековъ и оправдать отъ обвиненій чиму имъ Гюйонъ. Въ этихъ видахъ онъ написалъ и опубликовалъ книгу „*Изъясненіе правилъ святыхъ* (*Explication des Mâts*)

ximes des saints (1697 г.)". Боссюэтъ съ силою и горячностью напалъ на это сочиненіе, и оно подверглось осужденію (1699 г.) самаго папы (Иннокентія XII).—Фенелонъ съ терпѣливою покорностію принялъ этотъ ударъ, и даже самъ съ каѳедры возвѣстилъ объ этомъ въ своей епархіи, вмѣстѣ съ тѣмъ выражая раскаяніе въ своемъ увлеченіи. Чтобы дать болѣе наглядное выраженіе своего раскаянія, онъ велѣлъ написать картину, изображающую *солнце, несомое двумя ангелами*, изъ которыхъ одинъ попиралъ ногами разныя еретическія книги, и на одной изъ этихъ книгъ значилось заглавіе его осужденнаго сочиненія. Послѣ этого приключенія, Фенелонъ спокойно жилъ въ своей епархіи, всѣми любимый и уважаемый, съ усердіемъ выполняя обязанности своего епископскаго служенія, и свободное время посвящая наукамъ и литературѣ. Мы упомянули объ этомъ фактѣ (объ увлеченіи Фенелона мистикою мадамъ Гюйонъ и его смиренномъ раскаяніи), составляющемъ наибоѣе крупное событие въ его жизни,—потому, что въ немъ рельефиѣ всего выразилась его личность нѣжная, мягкая, чуждая всякаго упорства, сантиментально-религіозная, благочестивая и увлекающаяся. Таковъ Фенелонъ былъ въ жизни; такимъ онъ является и въ своихъ сочиненіяхъ.

Сочиненія Фенелона довольно разнообразны и многочисленны. Большинство ихъ изданы уже послѣ его смерти. Главныя изъ нихъ: 1) *Приключенія Телемака*. Это сочиненіе писано съ дидактическою цѣлію; въ немъ Фенелонъ имѣлъ въ виду дать назидательные уроки своему питомцу, герцогу Бургонскому, съ цѣлію утвердить его въ добродѣтели и исправить отъ нѣкоторыхъ недостатковъ; оно переведено почти на всѣ европейскіе языки, и ставится во главѣ другихъ произведений Фенелона, такъ что часто называются его авторомъ „Телемака“. 2) Пользуются извѣстностію и его „*Духовныя творенія*“ (*Oeuvres spirituelles*), перепечатывавшіяся нѣсколько разъ и имѣвшія не одно изданіе и въ русскомъ переводѣ: въ нихъ авторъ разсуждаетъ и даетъ наставлѣнія касательно

утвержденія и распространенія благочестія, правовъ и внутренней жизни христіанъ. 3) Проповѣди его, изданныя въ 1744 году, не могутъ идти въ сравненіе съ проповѣдями корифеевъ французскаго церковнаго краснорѣчія, — Бурдалу, Боссюэта и Массильйона, и онѣ сами по себѣ не могли бы составить ему славы, и по нимъ онъ не могъ бы занимать особенно виднаго мѣста въ исторіи науки о проповѣдничествѣ. Но отъ него осталось теоретическое сочиненіе, указанное нами въ заглавіи статьи, посвященное уясненію вопросовъ краснорѣчія и въ частности краснорѣчія церковнаго—*Dialogues sur l'eloquence en general, et sur celle de la chaire en particulier*. Это сочиненіе служить очень замѣтнымъ явленіемъ въ исторіи науки о проповѣдничествѣ. На него часто ссылаются въ сочиненіяхъ и изслѣдованіяхъ, обсуждающихъ и разъясняющихъ законы церковнаго краснорѣчія, какъ на сочиненіе авторитетное, принадлежащее перу знатока того дѣла, которому посвящено оно, и обѣ немъ упоминается даже въ краткихъ обозрѣніяхъ сочиненій по гомилетикѣ и по проповѣдничеству, въ которыхъ выставляются на видъ произведенія, только заслуживающія по чему либо особенное вниманіе¹). Дополненіемъ къ этому сочиненію служить „*Письмо Фенелона о краснорѣчіи*“ и другихъ соприкосновенныхъ предметахъ, адресованное Французской Академіи, которой онъ былъ членомъ, и писанное по порученію этого ученаго учрежденія (Lettre, ecrite a l'academie française, sur l'eloquence, la poesie, l'histoire etc²). Въ томъ „*Письмѣ*“ авторъ касается темы, обсуждаемой въ *Разговорахъ о краснорѣчіи*, и поясняетъ ее на основаніи тѣхъ же началь, какія приняты имъ въ Разговорахъ. Но оно можетъ служить именно только дополненіемъ къ первому сочиненію Фенелона; такъ какъ

¹⁾ Geschichte der christlichen Homiletik, von Lentz, II Th. s. 363. Rothes Geschichte der Predigt, § 94, s. 397. Die Lehre von der Predigt, Hering 1 Hälfte 1897. s. 145.

²⁾ Oeuvres de Fenelon, T X, p. 309 - 400.

въ немъ не съ такою подробностю обсуждаются законы краснорѣчія, какъ въ Разговорахъ, и оно гораздо рѣже цитуется въ ученыхъ изслѣдованіяхъ, относящихся къ области краснорѣчія и проповѣди.

Въ главномъ своемъ риторико-гомилетическомъ произведении Фенелонъ, для развитія своихъ мыслей и доказательства своихъ положеній, избралъ свободную форму діалоговъ, какою пользовались древніе философы,—Сократъ и Платонъ. Подобно Сократу и Платону, онъ идетъ къ истинѣ и ведетъ къ ней своихъ собесѣдниковъ путемъ опроверженія возраженій или ложныхъ и одностороннихъ воззрѣній на предметъ, подлежащей его обсужденію. Собесѣдниковъ, въ *Діалогахъ* Фенелона, трое, и они означены буквами А, В и С. Свои сужденія Фенелонъ влагаетъ въ уста А, а В и С представляются людьми, не имѣющими правильнаго понятія о краснорѣчіи, которыхъ А постепенно доводитъ до признанія правильною своей точки зрењія на дѣло.

Письмо Французской Академіи писано по поводу изданія словаря французскаго языка, предпринятаго Академіею, и къ слову о словарѣ Фенелонъ сочелъ нужнымъ присоединить замѣчанія о словесныхъ наукахъ, могущихъ способствовать усовершенствованію языка,—грамматикѣ, риторикѣ, пітицѣ, исторіи. Изъ девяти отдѣловъ *Письма риторикѣ* посвященъ четвертый отдѣлъ; въ началѣ этого отдѣла Фенелонъ заявляетъ что хорошо составленная риторика лучше грамматики и другихъ ученыхъ работъ можетъ способствовать усовершенствованію языка.

Точка зрењія Фенелона на проповѣдь—ораторская. Онъ признаетъ единство законовъ краснорѣчія, которымъ должна подчиняться проповѣдь, наравнѣ съ другими видами ораторства. Въ своихъ *Діалогахъ*, равно какъ и въ *Письмѣ къ Французской Академіи* Фенелонъ излагаетъ общія риторическая правила и поясняетъ ихъ ссылками на сужденія автори-

тетныхъ древнихъ риторовъ и философовъ. Изъ трехъ *Разговоровъ о краснорѣчіи* два первые исключительно заняты определеніемъ существенныхъ требованій по отношенію къ краснорѣчію вообще, и только въ третьемъ поясняются эти требованія въ приложеніи къ краснорѣчію церковному или проповѣди.

Желая установить правильное понятіе о краснорѣчіи, Фенелонъ прежде всего возстаетъ противъ того *односторонняго* и ограниченного *воззрѣнія*, которое въ краснорѣчіи видѣть и цѣнить одну *внѣшнюю художественность слова*. А такое воззрѣніе существуетъ у многихъ цѣнителей и любителей ораторского искусства. Два собесѣдника, выводимые въ *Разговорахъ* Фенелона, хвалятъ третьему, въ уста которого Фенелонъ влагаетъ свое сужденіе, одного оратора—проповѣдника, который говоритъ такъ красно, котораго мысли такъ деликатны, котораго выраженія такъ тонки и изящны, что ими нельзя не обольщаться. Фенелонъ замѣчаетъ по этому поводу, что эти красоты, которыя такъ плѣняютъ ихъ,—сами въ себѣ вещь не важная. Правда, краснорѣчіе опредѣляютъ, какъ искусство хорошо говорить. Но говорять для того ли только, чтобы говорить? Конечно, нѣтъ. Краснорѣчіе непремѣнно должно имѣть цѣль. Этю цѣлію ставить то, чтобы нравиться и убѣждать. Но нравиться — цѣль второстепенная, имѣющая въ виду другую, болѣе важную, цѣль, или это, собственно говоря, не цѣль, а средство къ цѣли. Честный человѣкъ-ораторъ, если хочетъ и старается нравиться, то только для того, чтобы чрезъ это легче привести слушателей къ принятію того, что онъ считаетъ для нихъ полезнымъ и необходимымъ.

Итакъ цѣль краснорѣчія—убѣдить, и не просто убѣдить въ чемъ бы то ни было, а убѣдить *въ истинѣ и добродѣтели*. Краснорѣчіе—искусство серьезное, а не пустое. Одна пустая декламація, не преслѣдующая достойной дѣли, оскорбительна и не должна быть допускаема на каѳедрѣ ора-

тора. Для меня, т. е., для слушателя, долженъ говорить ораторъ, а не для себя: пусть онъ ищетъ моего блага или моего спасенія, а не своей славы. Нѣть ничего презрительнѣе пустого говоруна, который безцѣльно расточаетъ свои, хотя бы и красивыя по вѣшности, слова. Что служить для одного удовольствія, для забавы и ласканія слушателей, то не должно быть допускаемо въ истинномъ краснорѣчіи¹⁾. И тѣ, которые смотрѣли на служеніе оратора не съ христіанской, а съ философской точки зрењія, то есть, языческіе риторы обязанностію оратора ставили учить людей и дѣлать ихъ лучшими. Это общее правило, повидимому, не имѣть приложенія къ панегирику, въ которомъ ораторъ воздаетъ похвалы какому-либо герою или достойному лицу. Но на самомъ дѣлѣ панегирикъ не долженъ говориться для одной хвалы героя. Онъ тогда только долженъ быть допускаемъ, когда представляетъ примѣры, достойные подражанія, и дѣлаетъ добродѣтель любезною. Иначе панегирикъ является ласкательствомъ, служеніемъ суетности, а не дѣлу.

По Цицерону, первое и самое существенное качество оратора—добродѣтель. *Nemo orator, nisi vir bonus.* Онъ долженъ быть человѣкомъ безупречной нравственности и долженъ быть убѣжденъ въ томъ благѣ, къ которому хочетъ склонить другихъ. И Платонъ въ „Горгіѣ“ выводить Сократа и представляетъ его бесѣдующимъ съ ораторомъ Горгіемъ и его ученикомъ Калликлесомъ, которые блистали виѣшнимъ краснорѣчіемъ, готовы были одинаково говорить обо всемъ, какъ обѣ истинномъ, такъ и ложномъ, и не имѣли въ виду ничего, кроме того, чтобы красно говорить и тѣмъ доставлять усажденіе другимъ. Сократъ доказываетъ этимъ мнимымъ или ложнымъ ораторамъ, „что ихъ краснорѣчіе не есть истинное красно-

¹⁾ Эти мысли Феневонъ одинаково развиваетъ какъ въ первомъ разговорѣ о краснорѣчіи (т. X, р. 169—212), такъ и въ письмѣ Французской Академіи (т. X., р. 329—337).

рѣчіе. Настоящее краснорѣчіе, по Сократу и Платону,—то, которое учитъ людей исполнять то, что дѣлаетъ ихъ лучшими, чѣмъ они есть на самомъ дѣлѣ”.

Кромѣ честности и добродѣтели, оратору необходимо обладать *общирными знаніями*. Отъ него требуется долгое и усердное изученіе разнообразныхъ вещей, чтобы въ умѣ своемъ положить твердый фондъ или запасти бѣгатымъ умственнымъ капиталомъ, изъ котораго, при совершеніи ораторскаго служенія, онъ бы безъ затрудненія могъ брать необходимое ему для убѣжденія другихъ. Платонъ въ „Федрѣ“ доказываетъ, что истиннымъ ораторомъ можетъ быть только философъ; въ этомъ діалогѣ онъ заставляетъ Сократа перечислять, что необходимо знать оратору: ему необходимо, во первыхъ, изученіе человѣка вообще, и въ частности знаніе того, что такое человѣкъ, какая его цѣль, какіе его истинные интересы,—знаніе того, что можетъ сдѣлать человѣка счастливымъ, знаніе страстей его и способа управлять ими, знаніе того, чѣмъ можно возбудить людей любить благо,—знаніе правилъ, какими можно приводить ихъ къ жизни мирной и къ поддержанію общественнаго союза. Далѣе, ему нужно знать законы и обычаи своей страны, права каждого сословія, способы воспитаія, предразсудки и интересы, господствующіе въ живущемъ поколѣніи, средства образовать и исправлять умы. Тоже самое говоритъ и Цицеронъ. По его сужденію, ораторъ все бы долженъ знать; потому что ему обо всемъ приходится говорить, и онъ никогда не можетъ хорошо говорить о томъ, чего хорошо не знаетъ. Но такъ какъ, по краткости жизни и другимъ непреодолимымъ причинамъ, всего изучить невозможно человѣку, то Цицеронъ указываетъ знанія, наиболѣе необходимыя оратору, — во первыхъ, знаніе той части философіи, которая говоритъ о нравахъ: въ особенности ему хорошо должна быть извѣстна природа страстей, такъ какъ краснорѣчіе имѣть своею цѣлію двигать или возбуждать страсти. Далѣе ему

необходимо знаніе законовъ... По его словамъ, отдѣлять ри-
торику отъ философіи значитъ уничтожать ее: это значитъ
дѣлать ораторовъ пустыми декламаторами. Цицеронъ не только
считаетъ необходимымъ для оратора точное знаніе всѣхъ на-
чаль нравственности, но рекомендуєтъ ему еще чтеніе древ-
нихъ грековъ, изученіе историковъ не для стиля только, но
и для ознакомленія съ историческими событиями,—изученіе
поэтовъ, по причинѣ близкаго соотношенія между поэзіею и
краснорѣчіемъ. Однимъ словомъ, ораторъ прежде, чѣмъ вы-
ступить на каѳедру, долженъ обогатить умъ свой познаніями.
Тѣ, которые безъ надлежащихъ знаній приступаютъ къ ора-
торскому служенію,—тоже, что люди, отправляющіеся въ путь
безъ всякой провизіи. Отъ того и рѣчи ихъ, несмотря на
ихъ усиля, являются всегда тощими и скучными. Не время
приготовляться къ публичной рѣчи за три мѣсяца до ея про-
изнесенія: какъ бы ни были кропотливы эти приготовленія,
они всегда будутъ несовершенными, и способный человѣкъ
тотчасъ же замѣтитъ ихъ несостоятельность. Нужно напередъ
положить твердый фондъ въ душѣ, и тогда эти частные при-
готовленія къ каждой рѣчи будутъ болѣе легки и не потреб-
уютъ особенно длиннаго времени.

Философія или, точнѣе, знаніе необходимо оратору для
того, чтобы онъ всегда, такъ сказать, имѣлъ подъ руками
добroe и полезное содержаніе, какое по обстоятельствамъ
нужно предложить народу, и могъ подтвердить предлагаемую
истину твердыми и сильными доказательствами. Но *умнаю и полезнаю содержанія мало* для того, чтобы рѣчь оратора до-
стигала своей цѣли. Рѣчь не будетъ краснорѣчивою, если она
оставляетъ васъ холодными и не увлекаетъ вашего сердца,
какъ бы ни была она умна. Значитъ, отъ оратора, кромѣ
философскаго здравомыслія, требуется еще нечто иное. Пусть
его доказательства будутъ тверды и сильны; но если они из-
лагаются сухо, какъ это дѣлается въ математикѣ или школьн-

ной наукѣ, автора, ихъ такимъ образомъ излагающаго, можно назвать философомъ, но отнюдь не ораторомъ. Ораторъ къ точности и силѣ доказательствъ долженъ присоединять живость, красоту и силу изложенія. Философъ говоритъ одному уму, а ораторъ кромѣ того долженъ *возбуждать чувство* и заставлять не только признавать, но и любить истину.

Для успѣха въ своемъ дѣлѣ ораторъ къ философскому элементу долженъ присоединять элементъ *поэтическій*. Поэзія есть душа краснорѣчія. Рѣчъ, чуждая поэтическаго элемента, не тронетъ слушателей, не возбудить ихъ страстей. Этотъ поэтическій элементъ въ ораторской рѣчи состоитъ въ живомъ, картиномъ изображеніи вещей. Картино изображать вещи значитъ не только описывать ихъ, но такъ впечатлительно представлять ихъ, что слушатель какъ бы видитъ ихъ предъ собою.—Съ картиностию изображенія у оратора должна соединяться патетика, которая у Фенелона означается словомъ *thouvements* (движенія): она имѣеть своею цѣлію производить въ душѣ слушателей тѣкія чувства, какія желательны оратору, или трогать ихъ.

Эта патетика или элементъ ораторскій, назначенный къ тому, чтобы тронуть слушателей, состоитъ въ словахъ и тѣлесныхъ дѣйствіяхъ. Въ примѣръ трогательного въ словѣ Фенелонъ приводить разсказъ Цицерона о томъ, какъ Гракхъ исторгъ слезы у самыхъ враговъ своихъ, когда сказалъ слѣдующія слова: „Несчастный! Куда пойду я? Какое убѣжище осталось мнѣ? Капитолій? Онъ наводненъ кровью моего брата? Домъ мой? Тамъ я увижу несчастную мать, обливающуюся слезами и умирающую отъ печали“! Вотъ страстное въ словѣ. Скажи Гракхъ это спокойно, его слово потеряло бы свою силу.

Рѣчъ о страстномъ въ ораторствѣ приводить Фенелона къ сужденію *о произношеніи и дѣйствованіи ораторскомъ*. Онъ возстаетъ противъ излишней искусственности какъ въ жестикуляціи, такъ и въ произношеніи или дѣйствованіи го-

лосомъ, и требуетъ, чтобы ораторы въ этомъ дѣлѣ слѣдовали природѣ. Естественность—главный законъ, обязательный для оратора, когда она выступаетъ на каѳедру: отступленіе отъ него производить невыгодное впечатлѣніе на слушателей и служитъ къ уніженію достоинства его ораторскаго дѣйствованія. Греки и римляне дозволяли себѣ въ этомъ отношеніи большія вольности и прибѣгали къ сильнымъ, можно сказать, неистовыемъ тѣлодвиженіямъ: они тощали ногами, ударяли себя въ лобъ... Цицеронъ представляетъ намъ оратора, который бросается къ клиенту, котораго защищаетъ,—разрываетъ его одежды, чтобы показать раны, полученные имъ на службѣ отечеству. Такое сильное дѣйствованіе допускалось въ случаяхъ чрезвычайныхъ. Но нужно замѣтить, что римляне и греки, и въ особенности восточные народы, были люди болѣе подвижные, болѣе воспламеняющіеся, быстрѣе выражающіе во вѣнѣ внутреннія чувства, ихъ волнующія, чѣмъ представители нашихъ европейскихъ націй, сравнительно болѣе холодныхъ и не обладающихъ такимъ пылкимъ воображеніемъ. Поэтому естественное у древнихъ неайдетъ людямъ болѣе холоднаго темперамента. Впрочемъ, у древнихъ слишкомъ искусственная и неистовая жестикуляція вызывала осужденіе... Нельзя говорить, всю рѣчь сопровождая непрерывною жестикуляціею; не естественно, говоря рѣчь, постоянно махать руками. Жесть тогда умѣстенъ, когда ораторъ одушевленъ, по не нужно безъ толку махать руками, чтобы показаться одушевленнымъ. Есть вещи, о которыхъ лучше всего спокойно говорить, безъ всякой жестикуляціи. Дѣйствіе тѣлесное должно выражать чувства и страсти, волнующія душу оратора, и въ этомъ отношеніи ораторъ долженъ подражать природѣ. А употребляютъ ли жесты, по побужденію природы, когда говорятъ о вещахъ простыхъ, когда нѣтъ никакого движенія страсти? Такжѣ нужно поступать и въ публичныхъ рѣчахъ. Иной разъ и въ волненіи лучше выражать свои мысли, не употребляя никакого жеста. Человѣкъ, полный глубокаго чувства, часто остается

къ разсудку. Въ краснорѣчіи требуется дѣятельность ума и разсудка; потому что чѣмъ яснѣе представлѣніе предмета, о которомъ говорить ораторъ, чѣмъ тверже убѣжденіе въ томъ, что онъ отвѣчаетъ нашимъ истиннымъ стремленіямъ или нашему благу, тѣмъ скорѣе и рѣшительнѣе можно подѣйствовать на волю слушателей. Ораторъ долженъ давать своимъ слушателямъ или читателямъ ясное и опредѣленное представлѣніе о предметѣ. Но яснаго и опредѣленнаго представлѣнія о предметѣ здѣсь мало. Не только яснымъ должно быть представлѣніе предмета въ рѣчи оратора, но и живымъ; а для этого онъ долженъ призвать къ дѣятельности и силу чувства. Онъ долженъ живо представить, что рѣшеніе, имъ внушаемое, имѣеть великий интересъ для нихъ, что оно имѣеть непосредственную связь съ лежащими въ душѣ ихъ коренными стремленіями ко благу, и этимъ представлѣніемъ подѣйствовать на ихъ чувства. А для этого онъ самъ долженъ обнимать предметъ свой не умомъ только, но и чувствомъ. Иначе, при холодномъ, прозаическомъ представлѣніи предмета, онъ не достигнетъ своего триумфа. Само собою понятно, что при этомъ большую дѣятельность проявляетъ и сила воображенія, чѣмъ въ обыкновенной прозѣ. Рѣшеніе, рекомендуемое ораторомъ, переходитъ въ дѣло или воспринимается волею слушателей, когда ораторъ не только возможно ясно, но вмѣстѣ и возможно живо и сердечно покажетъ достоинство и необходимость извѣстнаго дѣйствія, а также исполнимость и возможность его. Одушевленіе, имъ овладѣвшее, тогда перейдетъ къ другимъ и разсѣть въ нихъ всѣ сомнѣнія и препятствія къ дѣлу, и возжетъ въ нихъ огонь или энергию въ предпринятію или совершенію рекомендуемаго дѣла или подвига. Ораторская рѣчь такимъ образомъ, по опредѣленію Шотта, есть связное изложеніе представлѣній оратора въ словахъ, всецѣло направленныхъ къ тому, чтобы чрезъ равномѣрное занятіе разсудка и ума съ одной стороны, силы воображенія и чувства съ другой подѣйствовать на человѣческую волю. Рѣчь оратора

обращается какъ къ мыслящему, такъ и чувствующему человѣку. Сила воображенія играетъ здѣсь посредствующую роль; она стоитъ какъ бы посрединѣ между умомъ и чувствомъ и пролагаетъ дорогу оратору отъ одного къ другому. Она превращаетъ ясныя возрѣнія и основательныя убѣжденія въ наглядныя и живыя. Она, въ силу связи, существующей между воображеніемъ и чувствомъ, возбуждаетъ живѣйшій интересъ къ предмету, къ которому ораторъ стремится склонить волю другихъ, наглядно представляя въ живописуя этотъ предметъ. Высшія силы познанія, воображеніе, чувство въ душѣ, открытой впечатлѣнію рѣчи оратора, приводятся въ дѣйствіе совокупно, въ отношеніи соподчиненія, направленныя къ одной цѣли, равно какъ и въ самомъ ораторѣ предполагается такое состояніе души, въ которомъ ясное возрѣніе и твердое убѣжденіе соединяется съ живою дѣятельностью воображенія и съ сердечностію и горячностію чувства. Краснорѣчіе такимъ образомъ стоитъ посрединѣ между прозою и поэзіею, и соединяетъ ясность, опредѣленность, основательность первой съ живою наглядностію, полнотою и силою поэзіи въ оригинальное цѣлое, въ особыхъ границахъ, указываемыхъ цѣлію ораторскаго изложенія.

Стоя на срединѣ между прозою и поэзіею, краснорѣчіе имѣеть много общаго и съ поэзіей, и немало заимствуетъ изъ ея области. Какъ поэтическое произведеніе проистекаетъ изъ души, одушевленной и проникнутой чувствомъ, такъ и рѣчь оратора должна выходить изъ души, съ одушевленіемъ предавной своему предмету, и, подобно поэтическому произведенію, должна выражать внутреннюю жизнь и внутреннее стремленіе оратора. Между тѣмъ и другимъ одушевленіемъ есть родственная связь и взаимное взаимодѣйствіе, и сила воображенія играетъ значительную роль какъ въ состояніи живого чувства поэта, такъ и въ состояніи внутренняго стремленія оратора, чего незамѣтно въ состояніи спокойнаго мышленія. Но различіе то между поэзіею и краснорѣчіемъ, что поэтъ не имѣеть въ виду

и не преслѣдуетъ практической цѣли, а у оратора непремѣнно есть и должна быть практическая цѣль. Поэзія выражаетъ чувства, волнующія и одушевляющія душу поэта, и мысли, творимые его воображеніемъ. Дѣйствіе, ею производимое,—созвучіе, единеніе въ чувствахъ души читателя съ душою поэта. Прекрасная форма въ поэзіи имѣетъ существенное, первостепенное значеніе: въ ней матерія съ формою такъ пераразрывно соединяется, что трудно, иногда даже невозможно, рѣшить, что больше интересуетъ васъ,—матерія или форма. У оратора форма имѣетъ второстепенное, служебное значеніе, а главное у него матерія, цѣль склонить волю слушателя или читателя къ опредѣленнымъ рѣшеніямъ или дѣйствіямъ, или къ опредѣленному образу мысли и дѣятельности. Но вѣнчанія форма изложенія, а при устной передачѣ рѣчи, и произношенія много способствуетъ достижению цѣли, поставленной ораторомъ. Ораторъ во вѣнчаніи формѣ долженъ удовлетворять требованіямъ нравственнымъ, интеллигентальнымъ и эстетическимъ: требованіямъ нравственнымъ онъ удовлетворяетъ тогда, когда съ особеною заботливостю избѣгаєтъ того, что оскорбляетъ чистое чувство приличія и нравственности,—интеллигентальнымъ, когда соблюдаетъ грамматическую правильность и чистоту съ одной стороны, определенность, ясность и известную степень краткости (противоположную растянутости) съ другой, эстетическимъ, когда удовлетворяетъ эстетическому чувству слушателей, т. е., когда воображенію, чувству и уточненному вкусу слушателей доставляетъ то, что можетъ питать и усаждать эти силы. Но все это у него только средство для цѣли. Стараясь интересовать формою своихъ слушателей, ораторъ хочетъ чрезъ это расположить ихъ къ принятію того, къ чему онъ воодушевляетъ ихъ своею рѣчью. Личность говорящаго въ ораторской рѣчи имѣетъ больше значенія и потому въ болѣе выгодномъ свѣтѣ должна заявлять себя, чѣмъ въ поэзіи. Ораторъ говоритъ свободнымъ людямъ, которые самостоятельное испытываютъ и выбираютъ то, что

имъ предлагаются, и они тогда относятся съ довѣріемъ къ воз-
звѣніямъ и убѣжденіямъ оратора, когда онъ своею личностю
впираетъ имъ симпатію и уваженіе. Для достиженія цѣли, пре-
слѣдуемой ораторомъ, не безразлично, вѣрятъ ли слушатели въ
его способности и достоинства,—интересуются ли, и насколько
интересуются его личностю,—въ особенности, когда ораторъ
становится лицемъ къ лицу предъ своими слушателями и вхо-
дить въ непосредственное соприкосновеніе съ ними. И чѣмъ важ-
нѣе дѣло или рѣшеніе, къ которому ораторъ склоняетъ слушате-
ля, тѣмъ больше оратору нужно заботиться о томъ, чтобы
слушатели съ участіемъ, симпатію и довѣріемъ относились
къ его личности. Ораторъ долженъ представлять себя слушате-
лямъ достойнымъ органомъ доброй и достойной вещи. Убѣ-
жденіе слушателей въ его достоинствѣ расчистить, такъ сказ-
ать, путь къ ихъ душамъ тѣмъ представлѣніямъ и убѣжденіямъ,
какія онъ считаетъ нужнымъ сообщить имъ.

Шоттъ рассматриваетъ краснорѣчіе не съ исторической,
а съ философской точки зреінія. Онъ ставитъ себѣ задачу
рѣшить вопросъ: чѣмъ должно быть краснорѣчіе по своей
идѣѣ, и что оно должно оказывать и производить, если является
вѣрнымъ своей идеѣ? Онъ хочетъ нарисовать идеалъ совер-
шеннѣйшаго оратора, къ которому должны приближаться всѣ,
выступающіе на поприще ораторства. Какое же высочайшее
совершенство можетъ быть мыслимо и указываемо для красно-
рѣчія? Ораторъ человѣческую волю располагаетъ и направ-
ляетъ къ извѣстнымъ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, или къ извѣстному роду мысли и дѣятельности. Есть ли для человѣчес-
каго духа высочайшій пунктъ, къ которому онъ долженъ
стремиться? Есть ли нечто совершенство (абсолютное), въ чёмъ
бы могли и должны соединяться всѣ направлѣнія и стре-
мленія человѣческаго духа, всѣ рѣшенія и дѣйствія, какія
силою краснорѣчія могутъ быть вызываемы, оживляемы, утвер-
ждаемы и приводимы въ исполненіе? Для рѣшенія этого во-
проса Шоттъ ссылается на основное начало нашей внутренней

духовной жизни, которое онъ представляетъ неопровергнутымъ фактомъ нашего сознанія. Этимъ началомъ служить то, что человѣкъ непрестанно и неутомимо стремиться усовершенствовать свое состояніе и все свое существо. Этотъ *primum movens* нашего стремленія и дѣйствія вовлекаетъ насъ въ неизбѣжную, нескончаемую борьбу съ самими собою, поскольку чувственная природа противодѣйствуетъ высшей, правственной природѣ, и съ міромъ, который противопоставляетъ тысячекратныя препятствія къ улучшенію и усовершенствованію нашего состоянія. Высочайше благо послѣдняя грань нашихъ стремленій. Оно было бы достигнуто, если бы мы въ какомъ либо періодѣ нашей жизни чувствовали совершенную свободу отъ давленія виѣшняго міра и наслаждались мирнымъ покоемъ, не возмущаемымъ ни скорбю, ни бурными порывами нашей чувственной природы, если бы мы могли достигнуть такого состоянія, когда бы во всемъ своемъ свѣтѣ и безпримѣсной чистотѣ раскрывалась предъ нами истина, и когда бы воля наша оказывала полное, радостное, совершенное повиновеніе нравственному закону, и когда бы счастливый успѣхъ увѣличивалъ всѣ наши благороднѣйшія стремленія. Это имѣть значеніе, по отношенію къ каждому частному индивидууму, и по отношенію къ человѣчеству вообще. Совершенное состояніе человѣчества есть не что иное, какъ состояніе совершенѣйшой гармоніи, когда человѣческій міръ въ цѣломъ видить въ своей средѣ осуществленною идею свободы отъ всякаго давленія виѣшняго міра, идею истины, правды, правственности. Отсюда попутно, въ чемъ состоить идея краснорѣчія, и каковъ долженъ быть идеалъ оратора. Краснорѣчіе—средство приводить людей къ такимъ рѣшепіямъ и дѣйствіямъ, которые бы способствовали постоянному приближенію человѣка и человѣческаго рода къ исконному имъ совершенному состоянію. Но каковъ бы ни былъ успѣхъ въ нашемъ познаніи истины и въ нравственномъ усовершенствованіи воли, наше внутреннее сознаніе съ священною необходимо-

стію нудить насъ признать, что мы еще не можемъ успокоиться, что мы еще не дошли до цѣли, не достигли высочайшаго блага. Все, что удается намъ въ нашихъ нравственныхъ стремленихъ,—это только приближаетъ къ высочайшей истинѣ и искомому нравственному совершенству. Идея совершенного состоянія человѣка, во имя которой дѣйствуетъ ораторъ, стоитъ предъ нимъ въ нѣкоторомъ отдаленіи. Онъ не видитъ въ жизни идеала, который бы служилъ полнымъ осуществлѣніемъ ея, и онъ, дѣйствуя на души силою рѣчи, постепенно старается людей привести къ осуществлѣнію этого идеала посредствомъ тѣхъ рѣшений и дѣйствій, къ какимъ онъ ихъ располагаетъ. Живо представляя людямъ ихъ настоящее, ограниченное, несовершенное состояніе, онъ заботится о томъ, чтобы они стремились къ высшему и совершенѣйшему. Онъ показываетъ имъ путь къ расширѣнію границъ настоящаго состоянія, и воодушевляя ихъ къ дѣятельности, направленной къ высшимъ цѣлямъ человѣческаго существованія, трудится надъ тѣмъ, чтобы они и здѣсь (на землѣ) начали лучшее время и совершенѣйшую жизнь. Поэты, въ смѣломъ полетѣ фантазіи, переступающей границы конечнаго, представляютъ идеалъ осуществимымъ и будущее созерцаютъ, какъ настоящее. А ораторъ въ дѣйствительности постепенно ведетъ къ этому великому идеалу: указывая его въ священной дали и представляя его въ частныхъ чертахъ, то съ той, то съ другой стороны, онъ даетъ нашимъ стремлѣніямъ и дѣйствіямъ рѣшительное направление къ высочайшему благу.

Совершенное, идеальное краснорѣчіе—только такое краснорѣчіе, которое съ силою направляетъ людей къ идеалу совершенного человѣчества. Но достижимо ли, видимо ли въ жизни *совершенное* краснорѣчіе въ полномъ смыслѣ этого слова,—такое краснорѣчіе, какое мыслится въ идеѣ? Мы всегда можемъ начертить образъ оратора, который, руководимый нравственno добрыми и высокими, справедливыми стремлениемъ

ми, силою рѣчи достигаетъ всего, чего желаетъ, всѣхъ и все располагаетъ къ своему дѣлу, все побѣждаетъ и преодолѣваетъ. Такой совершенный ораторъ, мыслимый въ идеѣ, въ неограниченной степени владѣеть свойствомъ, которое древніе риторы означали словомъ *демотус* (ужасъ, изумленіе), указывающимъ на необыкновенную непреодолимую силу краснорѣчія: такое свойство они находили въ Димосфенѣ. Но когда мы посмотримъ на дѣйствительность, когда представимъ и взвѣсимъ тѣ препятствія, какія приходится устранять и препобѣждать оратору, когда вспомнимъ, что самый лучшій ораторъ все же человѣкъ, человѣкъ болѣе или менѣе ограниченный и не чуждый заблужденій (*еггаге humanum est*); тогда этотъ образъ будетъ стоять предъ нами недостижимымъ идеаломъ. Этотъ великій идеалъ можно и нужно выставлять оратору, какъ высочайшую цѣль его стремленій, и мы должны судить о его достоинствѣ по степени приближенія его къ этой цѣли. Но мы не отказываемъ ему въ имени истиннаго и настоящаго оратора, если въ его рѣчахъ и дѣйствіяхъ проявляеть себя душа, стремящаяся къ высочайшему благу и носящая истинное одушевленіе къ идеалу совершенного человѣчества. Когда цѣллю стремленій оратора поставляется истинное и высочайшее благо, а его обазанностю склоненіе людей силою своего слова къ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, имѣющими связь съ этимъ высочайшимъ благомъ, чрезъ то самое требованіе къ оратору предъявляются строже, ожиданія отъ него больше, и воззрѣніе на искусство краснорѣчія возвышеніе и шире.

Краснорѣчіе Шоттъ считаетъ и называетъ искусствомъ, но причисляетъ его не къ чисто эстетическимъ искусствамъ, служащимъ красотѣ, безъ практическихъ разсчетовъ, а къ искусствамъ относительно — эстетическимъ, преслѣдующимъ практическія цѣли, — полезнымъ. Все стремленіе его направлено къ опредѣленнымъ дѣйствіямъ, возбуждаемымъ въ душѣ другихъ, и долженствующимъ проявиться въ практической

жизни. Но руководимое идею цѣли, ораторское краснорѣчіе нисколько не исключаетъ пріятнаго и прекраснаго изъ своей сферы. Когда источникомъ рѣчи служить ораторское истинное одушевленіе, соединенное съ полетомъ фантазіи и живымъ чувствомъ, сопровождающими дѣятельность разсудка и разума, когда оно рождается изъ души, способной понимать и чувствовать прекрасное, тогда прекрасная форма не произвольно распространяется падь всѣмъ ея существомъ, падь стилемъ и внѣшнимъ произношеніемъ. Цѣль ораторскаго изложения тѣмъ скрѣбъ будетъ достигаться, чѣмъ болѣе ораторъ будетъ интересовать своихъ слушателей эстетическою формою изложения. Прекрасное должно являться въ рѣчи и оказывать свое дѣйствіе; но оно является здѣсь всегда только, какъ прибавочная красота, не для себя самой, но какъ средство, подчиненное определенной внѣшней цѣли, и служащее стороннему интересу.

Послѣ разъясненія основныхъ началъ, которыми опредѣляется существо, коренная задача и нравственное значеніе краснорѣчія, направляющаго волю человѣка къ достижению высочайшаго блага и частныхъ видоизмѣненій этого блага въ границахъ земнаго существованія человѣка, Шоттъ приступаетъ къ выясненію существа и задачи краснорѣчія духовнаго или церковнаго. Этому посвящена обширная пятая глава первой части его системы, озаглавленная: „Можетъ ли и долженъ ли быть проповѣдникъ ораторомъ? И въ чемъ состоитъ оригинальное существо церковнаго краснорѣчія“?

Наше нынѣшнее церковное краснорѣчіе, конечно, много отличается отъ древняго краснорѣчія, судебнаго и политическаго. То краснорѣчіе вызвано было особыми условіями и особыми отношеніями, въ какихъ текла и развивалась жизнь греко-римскаго общества. Произведенія великихъ представителей античнаго, греческаго и римскаго, краснорѣчія являются предъ нами, какъ остатки величественнаго храма, уже разрушенаго, предъ которыми путникъ останавливается

въ изумлени. Да, храмъ, въ которомъ служили древніе вели-
кіе ораторы, разрушенъ. Но не умеръ духъ, создавшій этотъ
храмъ, и потому можно ли думать, что сила краснорѣчія,
которая такъ ярко заявляла себя въ древности, нынѣ не
имѣеть для себя свободнаго поприща? Эта сила не истре-
бима въ человѣчествѣ; она принадлежитъ къ необходимымъ
проявлѣніямъ человѣческаго генія. При новыхъ отношеніяхъ,
какія открылись для человѣчества послѣ явленія христіан-
ства, измѣнилась форма краснорѣчія, измѣнилось его содержаніе
въ высшихъ видахъ (хотя осталось нѣчто, напоминающее и
древніе судебнно-политическое краснорѣчіе въ области граж-
данской); но тотъ родникъ, изъ котораго беретъ начало ис-
точникъ краснорѣчія, разлившійся въ исторіи широкою и
многоводною рукою, бѣть ключемъ и нынѣ, какъ и прежде.
Отрасли свѣтскаго, судебнаго и политическаго, краснорѣчія,
не изсякли нынѣ; но онѣ уже служатъ только побочными, второ-
степенными руслами, а главнымъ русломъ овладѣлъ тотъ видъ
краснорѣчія, который мы называемъ краснорѣчіемъ церков-
нымъ. Христіанство и основанная Иисусомъ Христомъ Цер-
ковь указали краснорѣчію новое, высшее призваніе, направ-
или его, вмѣсто служенія земнымъ цѣлямъ, къ служенію
цѣлямъ небеснымъ. Болѣе благодарнаго и болѣе привлека-
тельнаго поприща для свободнаго развитія своихъ силъ крас-
норѣчіе нигдѣ не могло найти, какъ въ томъ священномъ
кругѣ, гдѣ ему предложено быть публичнымъ, общенароднымъ
возвѣщеніемъ Евангелія или чистѣйшаго и возвышенѣйшаго
ученія Господа Иисуса Христа. Оно не могло пигдѣ получить
того высшаго освященія, какое даетъ ему духъ христіанства.

Высшее значеніе церковнаго краснорѣчія, въ сравненіи
съ краснорѣчіемъ свѣтскімъ, весьма ясно открывается, когда
мы представимъ себѣ содержаніе и цѣли того и другаго кра-
снорѣчія. Внѣшняя правда и гражданское благоустройство—
руководящая идея краснорѣчія судебнаго и политическаго,
и цѣль его—доставить торжество внѣшней законности и улуч-

шить благосостояніе гражданскихъ обществъ или предохраниТЬ ихъ отъ угрожающихъ бѣдъ. А высочайшая, руководящая идея церковнаго краснорѣчія—идея царства Божія. Она объединяетъ всѣ чистыя истины, входящія въ составъ христианскаго ученія, и проникаетъ собою цѣлый организмъ его. Ею началъ и на ней сосредоточилъ свое проповѣдное слово Предтеча Господень, святый Іоаннъ Креститель: *покайтесь, приближися царствіе небесное* (Мате. III, 2). Съ такимъ же приглашеніемъ выступилъ на проповѣдь Евангелія Господь Іисусъ Христосъ, и эта тема (о царствіи Божіемъ) служитъ содержаніемъ Его рѣчей, равно какъ рѣчей и посланій Его апостоловъ (Мате. IV, 17, Марк. 1, 15). *Благовѣстити Ми* (говорить Господь) *подобаетъ царствіе Божіе: яко на се посланъ есмъ* (Лук. IV, 43). Царство Божіе, въ христианскомъ смыслѣ, обнимаетъ собою небо и землю, настоящее и все безконечное будущее. Въ первомъ отношеніи оно означаетъ облагорожденное и усовершенствованное земное состояніе и общество людей, пріобрѣтенныхъ для истиннаго богоопознанія и богопочтенія, и уже здѣсь, на землѣ, возвышенныхъ до чаяній блаженной вѣчности (Лук. XVIII, 2). *Царствіе Божіе вънутрь васъ есть* (Ср. Кол. 1, 13, 1 Кор. IV, 20). Во второмъ отношеніи оно означаетъ несравненно болѣе совершенное, высшее, блаженное состояніе истинныхъ почитателей Бога и Господа Іисуса Христа, которое ожидаетъ ихъ въ будущемъ въкъ на небѣ, въ общеніи съ Богомъ и Господомъ Іисусомъ Христомъ (Мате. V, 3. 10. 12). Высочайшая цѣль членовъ этого царства—постоянное приближеніе къ Богу, соединяющему въ себѣ высочайшую истину, совершенную правду и безконечное блаженство,—жизнь въ Богѣ и съ Богомъ. Это царство называется царствомъ небеснымъ; потому что цѣль, къ которой направлены желанія и стремленія его членовъ, переходитъ за границы нашей земной жизни, и изъ видимаго міра переносится въ міръ невидимый. Это царство возвѣщено и обътовано намъ Господомъ Іису-

сомъ Христомъ и Его апостолами. Но темное предошущеніе этого царства лежитъ глубоко во внутреннихъ тайникахъ человѣческой души, и уже въ сѣй древности заявляетъ себя стремленіе къ чему-то лучшему и совершенѣйшему, чѣмъ настоящее и обыкновенное состояніе человѣческаго міра.

Итакъ высочайшая цѣль христіанскаго оратора или проповѣдника—приглашеніе, воспитаніе и возвышеніе людей для участія въ царствѣ Божіемъ, возвѣщенномъ и основанномъ Господомъ Іисусомъ Христомъ. Проповѣдникъ всегда долженъ имѣть предъ глазами священную задачу, на него возложенную,—поддерживать и продолжать на землѣ дѣло Іисуса Христа, въ Его имя, въ духѣ Его и Его апостоловъ. Возвѣщая царство Божіе, онъ долженъ вѣдрѣть и распространять между людьми вѣру и любовь въ ихъ взаимномъ соединеніи, на чёмъ основывается участіе въ царствіи Божіемъ. Господь Іисусъ Христосъ и апостолы съ небесною силою дѣйствовали на души людей словами вѣчной жизни: проповѣдуя царствіе Божіе, они изображали его значеніе, его благословенія и радости и его требованія, и приглашали людей искать примиренія съ Богомъ, и чрезъ вѣру и любовь сдѣлаться достойными гражданами небеснаго царства. Глаголы вѣчной жизни, чистое ученіе Евангелія (а не мудрость человѣческихъ школъ) христіанскій проповѣдникъ долженъ возвѣщать, и такъ возвѣщать, чтобы его слово производило не мертвое познаніе, но возжигало въ сердцахъ людей одушевленное стремленіе къ священному царству Божію, чтобы они свободною дѣятельностію воли обратились отъ земнаго къ вѣчному, и были непоколебимы въ рѣшеніи исполнять всѣ условія, на какихъ основывается участіе въ царствіи Божіемъ.

Господь Іисусъ Христосъ началъ свою проповѣдь приглашеніемъ людей къ покаянію: *покайтесь, приблизибося царствіе небесное.* Съ этимъ же призывомъ къ покаянію и проповѣдникъ, какъ продолжатель Его дѣла и апостоловъ, долженъ обращаться къ людямъ. Покаяніе, требуемое хри-

стіанствомъ, двоякаго рода: оно, съ одной стороны, перемъна въ отношеніи къ предметамъ вѣданія или религіозной вѣры, съ другой, перемъна въ отношеніи къ жизни и дѣятельности. Христіанство указываетъ на два условія, отъ выполненія которыхъ зависитъ вступленіе въ царство Божіе: 1) на вѣру,—твердую и дѣтскую увѣренность въ обѣтованіяхъ божественной благодати, возвѣщенныхъ Евангеліемъ, и въ спасительныхъ дѣйствіяхъ искупительной смерти Іисуса Христа, и 2) любовь,—съновнѣе чувство по отношенію къ Богу и братское чувство по отношенію къ людямъ, основывающееся на вѣрѣ, неразлучное съ истинною вѣрою, и выражющееся въ дѣйствіяхъ. Вѣра и любовь, соединенные между собою, образуютъ истинную праведность, основывающуюся на религіозности и изъ нея происходящую,—ту живую спасающую вѣру, которая составляетъ сущность всѣхъ требованій, адресуемыхъ христіанину (Гал. V, 6, 1 Кор. XIII, 1, 2 Сол. 1, 3, Кол. 1, 4, Ефес. 1, 15, III, 17, IV, 13—15). Въ соотвѣтствіе этому, христіанскій проповѣдникъ, имѣя въ виду высочайшій образецъ единаго истиннаго небеснаго Учителя Господа Іисуса Христа, долженъ возвѣщать и разъяснять учение о царствіи Божіемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ указывать путь къ достижению этого царства, и съ возможною силою побуждать людей вступить на этотъ путь и неуклонно держаться на немъ. Это будетъ односторонность, какая и замѣчалась въ нѣкоторыя эпохи, когда христіанскіе проповѣдники будуть говорить только о предметахъ христіанской вѣры (о церковныхъ доктринахъ), оставляя безъ вниманія ихъ практическую сторону, не показывая ихъ вліянія на успокоеніе и облагороженіе, вообще на улучшеніе человѣческой души. Такъ было, когда о доктринахъ трактовали, какъ о предметахъ богословской школьнай учености, думали все исчерпать схоластическими опредѣленіями и раздѣленіями понятій, и только въ заключеніи проповѣди дѣлали нѣкоторыя практическія примѣненія, по систематической формулы, разъ навсегда опре-

дѣленнѣй. Но одностороннѣстю будетъ и то, что начало го-
сподствовать въ протестантствѣ послѣ явленія критической
философіи Канта, когда одно нравоученіе дѣлаютъ предметомъ церковныхъ проповѣдей. Тѣ проповѣдники, которые под-
падаютъ опасной привычкѣ выставлять на видъ только нрав-
ственную сторону христіанства, оставляя въ тѣни положи-
тельное ученіе вѣры, незамѣтно для самихъ себя, доходятъ
до того, что они вмѣсто евангельской нравственности изла-
гаютъ простую общечеловѣческую мораль. Добродѣтель, не
основывающаяся на вѣрѣ, не имѣть надлежащихъ твердыхъ
опоръ, и потому является шаткою и не стойкою. Духъ Еван-
гелия и существо нашей духовной природы необходимо тре-
буютъ, чтобы вѣроученіе и нравоученіе въ рѣчахъ христіан-
скаго учителя - проповѣдника взаимно проникали одно другое. Не то это значить, что каждая проповѣдь церковнаго
учителя должна имѣть равное непосредственное отношеніе
какъ къ вѣроученію, такъ и къ нравоученію. Напротивъ, при
воспитаніи людей для царства Божія, въ видахъ болѣе осно-
вательнаго изъясненія христіанскаго ученія, по обстоятель-
ствамъ времени и религіознымъ запросамъ и потребностямъ
слушателей, не только можно, но даже необходимо иногда
болѣе говорить вѣрѣ, излагать догматъ, а другой разъ болѣе
излагать ученіе о добродѣтели, говорить объ обязанности или
противъ нравственного развращенія. Положеніе, здѣсь выста-
вляемое, имѣть тольѣ смыслъ, что какъ предметы христіан-
ской вѣры, религіозныя убѣжденія, надежды и чувствованія,
такъ и истины нравоученія, такъ должны быть излагаемы въ
рѣчахъ, имѣющихъ притязаніе на названіе христіанскихъ рѣ-
чей, чтобы всегда видна была ихъ взаимная связь: гдѣ про-
повѣдникъ говорить о предметѣ вѣры, тамъ должно видѣть и
чувствовать облагораживающее и успокаивающее вліяніе рели-
гіознаго убѣжденія на душу, на жизнь человѣка, а гдѣ со-
держаніемъ проповѣди служитъ нравственное ученіе о добро-
дѣтели, тамъ всегда должно давать понимать слушателю, что

Христіанская добродѣтель во всѣхъ своихъ разнообразныхъ обнаруженіяхъ должна вытекать изъ истинной религіозности, должна быть живымъ выраженіемъ истинной христіанской вѣры.

Такъ какъ проповѣдникъ есть продолжатель дѣла Господа Іисуса Христа и Его апостоловъ, долженствующій въ Его духѣ возвѣщать царство Божіе, и воспитывать людей для этого царства,—то этимъ предполагается, что истиннымъ проповѣдникомъ, отвѣчающимъ своему назначенію, мы можемъ считать только того, котораго рѣчи по своему содержанію и характеру являются вполнѣ христіанскими. Кто хочетъ говорить собравшю, пожалуй пріятно и разумно, о предметахъ житейской мудрости, или излагать популярные уроки по философіи, или учить чистой морали, не основывающейся на христіанскихъ началахъ, или обсуждать политические вопросы, или давать полезные совѣты для діатетики или сельского хозяйства,—тотъ, какъ бы хорошо ни говорилъ, не проповѣдникъ: такими рѣчами онъ оскверняетъ домъ Божій, въ которомъ ждутъ отъ него святаго слова. Никакая рѣчь духовнаго лица не будетъ истинно-христіанскою, если она не имѣть главнымъ предметомъ своимъ Іисуса Христа и Евангелія, если она отрѣшается отъ этого средоточнаго пункта, къ которому все должно относиться, что ни говорить проповѣднику, хотя бы онъ своимъ словомъ касался земныхъ отношеній человѣческихъ. Евангельское ученіе полно всего раскрыто въ новозавѣтныхъ книгахъ священнаго Писанія; потому проповѣдникъ обязанъ держаться этихъ книгъ, какъ высочайшей нормы, не ложнаго правила и чистѣйшаго источника того ученія, какое онъ призванъ преподавать народу. Но это не должно стѣснять свободу проповѣдника и ограничивать кругъ предметовъ его наставлений, ко вреду его служебнаго вліянія. Держась твердо нормы христіанскаго ученія, данной намъ въ новозавѣтномъ священномъ Писаніи, проповѣдникъ не долженъ опускать изъ вида потребностей своего времени и своихъ слуша-

телей. Поставляя своею конечною цѣлію воспитаніе своихъ согражданъ и своихъ современниковъ для царства Божія, онъ долженъ вести и направлять свое слово, въ соотвѣтствіе нужданъ и запросамъ своихъ слушателей. И въ новозавѣтныхъ книгахъ есть многое, на чемъ лежитъ печать мѣстнаго и временнаго. Каждый вѣкъ имѣетъ свои недостатки и въ религіозномъ и въ нравственномъ отношеніи, и потому пуждается въ особыхъ наставленіяхъ, увѣщаніяхъ и исправленіяхъ. Истина всегда одна и та же. Но духъ вѣка, въ который излагается религіозное ученіе, духъ народа, которому оно предлагается, требуетъ, чтобы проповѣдники иныхъ положеній непреложнаго христіанскаго ученія выдвигали больше, чѣмъ другія, излагали сть особенныхъ сторонъ и особыннмъ образомъ, согласно духовнымъ потребностямъ вѣка и народа.

Многіе представляютъ проповѣдника простымъ церковнымъ учителемъ, подобнымъ школьному учителю, и задачею его ставятъ сообщеніе познаній народу въ предметахъ христіанскаго вѣданія; такимъ образомъ заставляютъ его своими рѣчами дѣйствовать на силу познанія. Но это односторонній и неправильный взглядъ. Ученіе входитъ въ задачу проповѣдника; но это не главное, а тѣмъ болѣе не единственное дѣло проповѣдника. Храмъ, куда собираются люди для удовлетворенія своихъ религіозныхъ потребностей,—не то, что школа, куда собираются люди для приобрѣтенія познаній. Народъ собирается въ церковь не для того главнымъ образомъ, чтобы научиться, т. е., обогатить свои познанія новыми воззрѣніями по предметамъ вѣры и нравственности. Живое, дѣятельное участіе въ общественномъ богослуженіи уже предполагаетъ въ человѣкѣ извѣстную степень познанія въ христіанской религіи и возбужденный интересъ къ священной цѣли христіанства. Народъ идетъ въ храмъ, чтобы достойнѣйшимъ образомъ доставить удовлетвореніе священной потребности своего сердца, чтобы доставить чистую пищу нравственно-религіозному чувству. Въ обыкновенномъ быту наша выс-

шая жизнь восиящается впечатлѣніями виѣшнаго міра, которые разсѣяваютъ нашъ духъ и направляютъ его къ земному и тлѣнному. Чѣмъ болѣе человѣкъ ощущаетъ это давленіе виѣшнихъ впечатлѣній, чѣмъ болѣе желаетъ и стремится доставить господство своимъ высшимъ потребностямъ надъ низшими и чувственными, тѣмъ вожделѣніе для него все то, что благодѣтельно противодѣйствуетъ впечатлѣніямъ виѣшнаго міра, что способствуетъ ему сосредоточиться и выдти изъ круга обыденной жизни, и что даетъ новое возбужденіе, теплоту и полетъ его религіознымъ чувствамъ и стремленіямъ. Здѣсь, въ храмѣ, умолкаетъ шумъ міра, препятствующій выраженію внутренней религіозной жизни, и все, видимое и совершающееся при богослуженіи, возбуждаетъ нравственно-религіозное чувство, и отъ земнаго, конечнаго устремляетъ душу къ небесному, бесконечному,— и души присутствующихъ, отрѣшившись отъ земныхъ пристрастій и увлеченій, обращенные къ единому на потребу, соединяются въ одно гармоническое цѣлое; частные тоны религіозной жизни сливаются въ одномъ совершенномъ аккордѣ. Священникъ—проповѣдникъ является при этомъ выразителемъ того настроенія, какое обнимаетъ всѣхъ, сошедшихся въ храмѣ. Отъ него ожидаютъ, чтобы онъ въ церковномъ собраніи, выражая свои христіанскія убѣждѣнія, выносилъ наружу то, что лежитъ въ глубинѣ души явившихся въ храмѣ: имъ онъ уясняетъ святую потребность, приведшую ихъ въ храмъ, и показываетъ, какъ она находитъ здѣсь свое удовлетвореніе; своимъ сильнымъ, убѣжденнымъ словомъ онъ возвышаетъ благочестивыя движенія души ихъ, и воспламеняетъ въ нихъ часто тлѣющія искры религіознаго одушевленія; мыслямъ и представлѣніямъ собравшихся онъ даетъ большую ясность, ихъ чувствамъ высшую степень теплоты и живости, ихъ добрымъ намѣреніямъ непоколебимую твердость.

Цѣллю проповѣди Шоттъ.. вмѣстѣ съ другими, ставитъ позиціаніе. Это слово библейское, и оно давно утвердилось въ

VII. Теорія краснорѣчія 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 въ настоящемъ столѣтіи первое возбудительное начало къ своему развитію и болѣе твердому научному построенію получила отъ человѣка высокаго научнаго авторитета, не имѣющаго къ ней прямаго непосредственнаго отношенія и никогда не занимавшагося ею, именно философа Канта, и именемъ его можетъ начинаться исторія этой науки истекающаго столѣтія. Онъ не подвергалъ нарочитому обсужденію законовъ краснорѣчія, ни свѣтскаго, ни духовнаго, но, можно сказать, мимоходомъ высказалъ свое рѣзкое отрицательное сужденіе о значеніи краснорѣчія, не признавая за нимъ разумныхъ основаній или твердаго права на его существованіе въ человѣческомъ обществѣ. Такой взглядъ онъ высказалъ въ своей „Критикѣ силы сужденія (Kritik der Urtheilskraft)“. Говоря о раздѣленіи изящныхъ искусствъ (§ 51), онъ на первомъ мѣстѣ ставитъ словесныя (redenden) искусства, и здѣсь, сопоставляя краснорѣчіе съ поэзіею, называетъ его „искусствомъ вести дѣло разсудка, какъ свободную игру фантазіи... Ораторъ беретъ на себя серьезное дѣло, а ведетъ его такъ, какъ будто это простая игра идеями, для

того, чтобы занять слушателей... Ораторъ хота даетъ нѣчто чѣго не обѣщаетъ, именно забавляющу игру силы воображенія, но онъ въ тоже время не исполняетъ надлежащимъ образомъ и того, что обѣщаетъ, и что между тѣмъ должно быть его главнымъ дѣломъ,—именно цѣлесообразно занимать разсудокъ¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ (§ 53. Сравненіе эстетического достоинства изящныхъ искусствъ) онъ прямѣе и рѣшительнѣе выскаживаетъ свое неблагопріятное сужденіе о краснорѣчіи и его достоинствѣ. „Краснорѣчіе (говорить онъ), если подъ нимъ разумѣть искусство убѣждать, т. е. обольщать красивою вѣщнотю (какъ *ars oratoria*), а не простое благорѣчіе, есть діалектика, которая отъ поэзіи беретъ столько, сколько нужно для того, чтобы, до обсужденія дѣла, склонить людей, въ пользу оратора и отнять у нихъ свободу; этого нельзя совѣтовать ни для судебнай, ни для церковной каѳедры. Когда идетъ дѣло о гражданскихъ законахъ, о правѣ частныхъ лицъ, о наученіи и склоненіи людей къ правильному познанію и надлежащему выполненію своихъ обязанностей, тогда, при достоинствѣ такого важнаго дѣла, не должно быть и слѣда роскоши остроумія и силы воображенія,—тѣмъ болѣе искусства обольщать и склонять другихъ въ чью либо сторону. Правда, оно иногда можетъ быть употребляемо для законныхъ и похвальныхъ цѣлей, но и тогда должно быть возвращаемо, потому что при этомъ субъективно извращаются правила и убѣжденія, хотя бы дѣло объективно было и законносообразно.. Простое ясное пониманіе этихъ родовъ человѣческихъ дѣлъ, соединенное съ живымъ представлениемъ въ примѣрахъ и безъ нарушенія правилъ благозвучія языка или приличія выраженія, въ силу идей разума, само по себѣ уже можетъ производить достаточное вліяніе на человѣческія души, чтобы при этомъ еще нужно было приводить въ дѣло машины убѣжденія, которыя не могутъ совер-

¹⁾ Immanuel Kant's Kritik der Urtheilkraft Berlin. 1869, s. 186—7.

шенно увичтожить тайного подозрѣнія противъ искусственнаго ухищреія; такъ какъ онъ могутъ быть употребляемы и для прикрашиванія или скрытія порока и заблужденія". Такую оцѣнку краснорѣчія Кантъ сопровождаетъ примѣчаніемъ, въ которомъ выражаетъ свои личныя впечатлѣнія, какія на него производило краснорѣчіе ораторское. Я долженъ сознаться (говорить онъ въ этомъ примѣчаніи), что прекрасное стихо-твореніе миѣ всегда доставляло чистое удовольствіе, тогда какъ чтеніе самой лучшей рѣчи какого нибудь римскаго народнаго оратора, или нынѣшняго парламентскаго или церковнаго оратора, всякий разъ у меня смышивалось съ непріятнымъ чувствомъ неудовольствія на коварное искусство, которое въ важныхъ вещахъ умѣеть двигать людьми, какъ машинами, приводя ихъ къ такому сужденію, которое, при спокойномъ размышеніи, потеряло бы у нихъ всякий вѣсъ... Краснорѣчіе (*ars oratoria*), какъ искусство пользоваться слабостями людей для своихъ цѣлей, не достойно никакого уваженія. Оно и поднялось до высшей степени, какъ въ Аѳинахъ, такъ и въ Римѣ, только тогда, когда государство склонялось къ упадку, и когда погасло истинное патріотическое настроеніе"¹⁾.

Въ основаніи сужденія Канта о значеніи краснорѣчія лежать узкій, односторонній, неправильный взглядъ на это искусство, опустившій изъ виду существенныя требованія по отношенію къ задачѣ краснорѣчія, предъявленныя и развиваѣмыя лучшими риторами, и выполняемыя ораторами, достойными этого почтеннаго имени. Въ краснорѣчіи Кантъ видѣлъ одинъ вѣнчаній блескъ, и существеннымъ признакомъ его ставилъ красивую вѣнчаную форму изложенія и представлениія дѣла, — умѣніе посредствомъ краснаго слова играть на струнахъ души, совершенно не принимая въ разсчетъ другихъ болѣе важныхъ принадлежностей истиннаго краснорѣчія.

¹⁾ Kant's Kritik der Urtheilkraft, 1869. Berlin. §. 193.—195.

чія, — достоинства содерянія и святости цѣли, къ которой направляется слово оратора, на чёмъ болѣе, чѣмъ на вѣнчаній красивой оболочкѣ, настаивали истинные цѣнители ораторскаго искусства. Но авторитетъ философа, высказывавшаго неблагопріятное сужденіе о значеніи краснорѣчія, и готоваго отрицать разумность его существованія, придавалъ ему вѣсь и значеніе. Благодаря его вліянію, многіе, живущіе чужимъ умомъ, какихъ всегда много въ массѣ читающей образованной публики, не безъ удовольствія выслушивали нападки на отрасль человѣческой дѣятельности, означающую именемъ ораторства, особенно когда сами не чувствовали въ себѣ присутствія дара божественного слова, способнаго дѣйствовать на другихъ, и съ своей стороны дѣлали грубыя нападки на благородное искусство ораторства и выражали не-заслуженное пренебреженіе къ нему, не обнаруживая въ своихъ нападкахъ серьезнаго обсужденія предмета, подвергавшагося ихъ пренебрежительнымъ отзывамъ.

Къ такому положенію вещей не могли относиться равнодушно люди серьезнай мысли, че довольствующіеся поверхностнымъ взглядомъ на научные предметы. Въ особенности оно должно было вызвать на болѣе обстоятельное и болѣе глубокое обсужденіе вопроса о значеніи краснорѣчія и условій его существованія тѣхъ людей, которые своею специальностию профессіею имѣли изученіе законовъ краснорѣчія, духовнаго ли то, или свѣтскаго, и изложеніе правилъ риторики или гомилетики. И мы видимъ, что такое обсужденіе не замѣдило послѣдовать, скоро послѣ появленія и распространенія пренебрежительныхъ кантовскихъ взглядовъ на краснорѣчіе. Защитниками краснорѣчія явились люди, которые не отвергали началь кантовской философіи, а на основаніи этихъ самыхъ началь старались доказать психологическое право краснорѣчія на свое существованіе въ обществахъ человѣческихъ, и существенно необходимое и важное значение ораторства, какъ одного изъ видовъ высшей душевной дѣятельности человѣка. Иль первыхъ

десетиліттій настоящого віка ми имъємъ двѣ замѣчательныя теоріи краснорѣчія, отличающіяся глубиною и серьезностю возврѣнія, которые прямо направлены противъ отрицательныхъ сужденій о значеніи и достоинствѣ этого искусства, опиравшихся на авторитетъ Канта. Одна изъ этихъ теорій принадлежитъ Генриху Августу Шотту, профессору богословія въ Іенѣ, другая—Францу Теремину, придворному проповѣднику и профессору богословія въ Берлинѣ. Эти профессоры богословія излагаютъ теорію краснорѣчія и входятъ въ обсужденіе законовъ этого искусства потому, что они признаютъ единство коренныхъ законовъ краснорѣчія, равно обязательныхъ какъ для свѣтскаго, такъ и для духовнаго оратора, и въ своемъ изложеніи они стараются примѣнять эти законы къ тому специальному виду краснорѣчія, который имъеть ближайшее отношеніе къ отрасли религіозныхъ богословскихъ знаній. Потому ихъ теоріи больше принадлежать исторії гомилетики, чѣмъ риторики.

Изложимъ сначала содержаніе теоріи Шотта.

Въ виду отрицательного отношенія Канта къ краснорѣчію, Шоттъ главною задачею поставилъ для себя отыскать и указать для него психологическое основаніе. Для рѣшенія и уясненія этой задачи, онъ обратилъ вниманіе на духовную природу человѣка и здѣсь искалъ пункта, который бы изъяснялъ и оправдывалъ существование и дѣйствіе краснорѣчія. Между обнаруженіями духовной жизнедѣятельности человѣка нѣтъ ли силы, которая требуетъ, въ ряду словесныхъ произведеній, именно такого рода, какимъ служить краснорѣчіе? И было ли бы дано полное удовлетвореніе запросамъ человѣческой души, если бы не было краснорѣчія, или если бы мы изгнали его изъ человѣческаго общества, признавъ явленіе его незакономѣрнымъ и излишнимъ? Такая сила есть, и въ виду такой силы не только можетъ быть признано законнымъ существование краснорѣчія, но оно служить необходимымъ проявленіемъ духовной жизнедѣятельности человѣка, служа

средствомъ для удовлетворенія одной изъ самыхъ существенныхъ потребностей его. Риторика и гомилетика должны раскрыть эту психологическую потребность или силу, вызывающую существование краснорѣчія, и это дѣлаетъ Шоттъ, научнымъ образомъ, на основаніи психологическихъ данныхъ, доказывая, что краснорѣчіе не пустая, праздная игра слова, не искусство обольщенія, не заслуживающее похвалы, а дѣло и искусство весьма серьезное и важное, предполагаемое и требуемое неистребимыми потребностями нашей природы. Оно имѣетъ такое же законное основаніе и право на существование, какъ проза и поэзія, и служить не видомъ прозы, какъ обыкновенно полагаютъ, а особымъ, самостоятельнымъ родомъ словесныхъ произведеній, параллельнымъ прозѣ и поэзіи.

Сочиненіе Шотта, посвященное раскрытию и уясненію его теоріи, по своему составу, сложное произведеніе. Оно ни риторика, ни гомилетика, взятая въ ихъ отдельности, а риторика и гомилетика вмѣстѣ, объединенные общимъ именемъ теоріи краснорѣчія. Въ немъ разъясняются и обсуждаются общіе основные законы краснорѣчія какъ особаго рода словесныхъ произведеній, параллельного прозѣ и поэзіи. Раскрытие этихъ законовъ—предметъ риторики. Вводя въ свою систему нравственные и психологические начала для объясненія законовъ краснорѣчія, онъ хочетъ придать высшій научный интересъ этой наукѣ, которая, въ рукахъ поверхностныхъ систематиковъ, весьма часто является наукой безпринципною, сухою и скучною. Но онъ не останавливается на раскрытии общихъ законовъ краснорѣчія, взятаго во всей цѣлости. У профессора богословія въ виду специальная цѣль, состоящая въ уясненіи собственно церковнаго краснорѣчія или проповѣдничества. Общіе основные законы краснорѣчія имѣютъ обязательное значеніе и для проповѣдника; такъ какъ проповѣдь есть одинъ изъ видовъ краснорѣчія, существующій выдерживать отличительныя черты своего рода, известного подъ наименіемъ краснорѣчія. Но у нея есть свои видовые отличія,

зависящія отъ особой цѣли и особаго содержанія ея, и слова проповѣдниковъ во многомъ отличаются отъ рѣчей Димосѳена и Цицерона. Отсюда другая задача теоріи краснорѣчія Шотта — уясненіе особенностей церковнаго краснорѣчія и опредѣленіе специальныхъ законовъ его. Это и выразилъ Шоттъ въ заглавіи своей системы, указавъ въ этомъ заглавіи на то, что его теорія краснорѣчія излагается съ особеннымъ примѣненіемъ къ духовному краснорѣчію.

Шоттъ нѣсколько лѣтъ трудился надъ развитіемъ и обработкою своей системы, излагающей теорію краснорѣчія, и она представляетъ изъ себя многотомное твореніе. Первоначально онъ излагалъ свою теорію съ университетской каѳедры въ академическихъ чтеніяхъ, а въ 1807 году, въ пособіе своимъ слушателямъ, издалъ краткій учебникъ подъ заглавіемъ „Kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf Kanzeberedsamkeit, zum Gehrauch fur Vorlesungen“ (Краткое начертаніе теоріи краснорѣчія, съ особеннымъ примѣненіемъ къ церковному краснорѣчію, для употребленія при чтеніяхъ“). Одобрительные отзывы, какими встрѣченъ былъ этотъ учебникъ въ ученой литературѣ, утвердили въ немъ намѣреніе, явившееся у него и прежде, — подробно въ большомъ сочиненіи развить ту теорію, которая въ учебникѣ представлена въ краткихъ чергахъ. Для приведенія этого намѣренія въ исполненіе потребовалось нѣсколько лѣтъ, въ теченіе которыхъ его возврѣнія на предметъ, при постоянномъ устномъ изложеніи риторики и гомилетики, вслѣдствіе собственнаго размышенія и указаній со стороны, расширялись, восполнялись, получали большую ясность и определенность, и при этомъ подвергались нѣкоторымъ видоизмененіямъ.

Полное систематическое изложеніе теоріи краснорѣчія у Шотта раздѣляется на три части, которые являлись въ свѣтъ не скоро, одна послѣ другой. Первую часть онъ оглавилъ: „Философское и религиозное основаніе риторики и

Гомилетики": она вышла въ печати въ 1815 году. Вторая часть издана черезъ девять лѣтъ послѣ явленія первой части,— въ 1824 году: она заключаетъ въ себѣ теорію ораторскаго изобрѣтенія, съ особеннымъ примѣненіемъ къ духовнымъ рѣчамъ. Третья часть, въ двухъ книгахъ, излагаетъ 1) теорію ораторскаго расположенія, 2) теорію ораторскаго изложенія (стиля) и 3) теорію ораторскаго произношенія. И въ этой третьей части теорія излагается примѣнительно къ духовнымъ рѣчамъ. Теорія ораторскаго расположенія первымъ изданіемъ вышла въ 1827 году, а послѣдняя книга, заключающая въ себѣ теорію ораторскаго изложенія и произношенія,— въ 1828 году.

Главный интересъ, какой представляетъ теорія краснорѣчія Шотта,—въ тѣхъ основоположеніяхъ, на какихъ онъ построевъ свою систему, и какими старается выяснить сущность, значеніе и законы истиннаго краснорѣчія. Эти основоположенія раскрыты въ первой части его системы, вossaющей заглавіе „Философское и религіовное основаніе риторики и гомилетики“, которая по своей постановкѣ въ то время явилась совершенною новостію въ нашей науцѣ. Въ этомъ пункѣ Шоттъ является вполнѣ оригинальнымъ, и его теорія, изложенная въ основной части его системы, заслуживаетъ особеннаго вниманія въ исторіи гомилетики. Шоттъ, можно сказать, далъ первый починъ и возбужденіе къ тому, чтобы не смотрѣть на риторику и гомилетику, какъ на простой сводъ практическихъ правилъ, а стараться дать имъ настоящую научную форму, подыскать и установить твердыя начала, изъ которыхъ бы могли вытекать и на которыхъ бы должны опираться всѣ частные правила, составляющія содержаніе риторики и гомилетики. Послѣ появленія теоріи краснорѣчія Шотта, основная часть, излагающая общія возврѣнія, предваряющая частные отдѣлы науки, сдѣлалась необходимою принадлежностію всѣхъ, болѣе или менѣе замѣчательныхъ, опытовъ изложенія гомилетики, и безъ нея система этой науки считается непол-

йою и нетвердою, хотя позднейшие представители гомилетической науки кладутъ въ основание своихъ системъ не тѣ начала, какихъ держится и какія развивается Шоттъ. Свою вводную часть въ теорію краснорѣчія Шоттъ называлъ философию риторики¹⁾), и такое название вполнѣ оправдывается характеромъ и содержаніемъ ея.

Самое философствованіе Шотта, нашедшее выраженіе въ первой части его системы, отличается широтою захвата и глубокомысліемъ. Для решения задачи о происхожденіи, сущности, достоинствѣ и законахъ краснорѣчія, Шоттъ исходною точкою своихъ разсужденій ставить законъ міровой гармоніи, и изъ него выводить и ему подчиняетъ то явленіе въ человѣческомъ мірѣ, которое известно подъ именемъ краснорѣчія. Въ міровой системѣ выраженіемъ этого закона служить законъ тяготѣнія, который держитъ въ согласномъ и неизмѣнномъ взаимодѣйствіи безчисленныя міровыя свѣтила и планеты. Въ душѣ человѣческой отраженіемъ и проявленіемъ этого закона служить стремленіе человѣка къ гармоніи или единенію его съ самимъ собою и внѣшнимъ міромъ. Оно коренится въ глубинѣ души нашей, и отъ закона общей міровой гармоніи отличается тѣмъ, что въ мірѣ неорганическомъ онъ выполняется съ необходимостью, какъ непреложное вѣдѣніе Творца, а въ мірѣ человѣческомъ въ его выполненіи участвуетъ свобода наша, и потому здѣсь возможны уклоненія отъ него и нарушенія его. Другое основное понятіе, которое служитъ у Шотта къ опредѣленію законовъ краснорѣчія, указываетъ на цѣль, къ которой влечется человѣкъ въ силу кореннаго стремленія своей природы, и которая всегда должна направлять дѣятельность оратора. Этую цѣлью служить высочайшее благо. Стремясь къ этому благу всѣмъ существомъ своимъ, человѣкъ силою своей природы побуждается къ тому, чтобы и другихъ сдѣлать участниками въ достижениіи этого блага,

1) *Die Theorie der Bereitsamkeit. Theil. I. Kapitel, s. I.*

чтобы и другимъ указать путь къ нему, представляющейся ему наиболѣе вѣрнымъ и благонадежнымъ. Краснорѣчіе является средствомъ, какимъ пользуется человѣкъ—ораторъ, чтобы привести другихъ къ гармоніи съ собою, подѣйствовать на ихъ волю и побудить ихъ стремиться къ тому благу, какое носится предъ его взоромъ, и какое онъ желалъ бы сдѣлать общимъ достояніемъ, видимымъ въ дѣйствительности.

Слишкомъ глубокій фундаментъ полагаетъ Шоттъ для своего научнаго зданія, названаго имъ теоріею краснорѣчія. Нужны были многія посредствующія звенья, чтобы довести до конца это зданіе, такъ глубоко заложенное. Чувствуется натяжка или усиленное напряженіе мысли, чтобы отъ такого отдаленаго начала, изъ какого выходитъ Шоттъ, дойти до опредѣленія сущности предмета его изслѣдованій. При этомъ вводятся въ дѣло лишніе элементы, усложняющіе изслѣдованіе. И если теорія въ цѣломъ выигрываетъ въ глубинѣ, то, съ другой стороны, она отъ этого теряетъ въ ясности представлениія и легкости построенія. Шоттъ старается такъ определить сущность краснорѣчія, чтобы изъ этого опредѣленія сами собою вытекали законы истиннаго краснорѣчія, уяснялось надлежащее его направленіе, и чтобы устранились имъ тѣ ложныя проявленія искусства краснорѣчія, которыхъ подавали поводъ къ унизительнымъ и отрицательнымъ возврѣніямъ на него. Стремленіе весьма похвальное, и оно для внимательно изучающаго теорію Шотта не остается безъ результата. Но для того, чтобы оно увѣличалось полнымъ успѣхомъ, нужно было больше ясности въ основныхъ положеніяхъ, на которыхъ опирается система. Взяты въ основу системы два понятія, указывающія на источникъ краснорѣчія и его дѣль, слишкомъ отдаленныя и общія (стремленіе человѣка къ гармоніи и высочайшее благо), и если эти понятія указаны вѣрно, какъ руководительные начала, то нельзя сказать, чтобы они раскрыты были съ совершенной ясностію. Читатель своею

мыслю не можетъ видѣть разсѣять ту туманность, какою облечена теорія Шотта въ основныхъ своихъ началахъ.

Для уясненія дѣла и для лучшаго ознакомлениія съ оригинальною теоріею Шотта, представимъ болѣе подробно ходъ мыслей Шотта, держась той нити, какой онъ самъ слѣдуетъ, при развитіи своей теоріи.

Онъ начинаетъ свои изслѣдованія разсужденіемъ о язы-
кѣ вообще, и считаетъ это необходимымъ потому, что язы-
комъ, какъ непремѣннымъ орудіемъ, пользуется ораторъ для
достиженія своей цѣли, и потому еще, что самое краснорѣ-
чіе непосредственно развивается изъ языковой способности
человѣка.

Языкъ есть *существенная* принадлежность духовной при-
роды человѣка: основаніе его лежитъ во внутреннихъ глу-
бинахъ человѣческаго духа, въ томъ таинственномъ, невиди-
момъ нами, корнѣ жизни, изъ котораго выростаютъ разные
отрасли разумной жизнедѣятельности человѣка. Языкъ слу-
жить печатю высшаго достоинства человѣка, которымъ онъ
отличается отъ всѣхъ живыхъ существъ. Имъ онъ, по сво-
бодному произволенію, износить во вѣкъ и выражаетъ нахо-
дящееся внутри его. Внѣшнимъ облеченіемъ языка служить
звуки. Но звуки, слышимые изъ устъ человѣка, двоякаго
рода: одни звуки служатъ выраженіемъ ощущенія; это вѣмые
звуки, не имѣющіе членораздѣльности, не управляемые раз-
сужденіемъ и волею человѣка и являющіеся, можно сказать,
по слѣпому побужденію природы. Звуками этого рода выра-
жаютъ свои ощущенія не люди только, но и животныя, и
эти невольныя обнаруженія внутреннихъ ощущеній не вхо-
дятъ въ область того, что мы называемъ языкомъ человѣче-
скимъ. Языкъ есть выраженіе человѣческихъ представлений (а
не ощущеній) членораздѣльными звуками, имѣющими значе-
ніе. Человѣкъ, какъ разумно свободное существо, пользуется
этими членораздѣльными, значащими звуками, не подчиня-
ясь необходимости, а слѣдя парочитому намѣренію выразить

свое внутреннее. Говорящий съ яснымъ сознавіемъ выражаетъ свои представлениа съ тѣмъ, чтобы они приваты и поняты были другими существами его рода. Значащіе звуки, слышимые въ языкѣ, мы называемъ словами, и потому языкъ собственно есть выраженіе нашихъ представлений въ словахъ.

Что побуждаетъ и заставляетъ человѣка выражать свои представлениа въ языкѣ? Этому вопросу Шоттъ придаетъ особенное значеніе, потому что изъ разъясненія существа языка лучше всего можно изъяснить происхожденіе прозы, исѣзіи и краснорѣчія.

Коренное стремленіе нашего существа, высочайшее начало, управляющее нашою жизнью и дѣятельностію, какъ мы показывали выше,—стремленіе къ совершенной гармоніи, къ совершенному единенію человѣка съ самимъ собою и міромъ. Хотя этой прекрасной гармоніи мы не находимъ въ человѣческой жизни во всемъ ея объемѣ, но вліяніе стремленія къ ней мы видимъ въ человѣческой жизни, и направленіе человѣческой совокупной силы. Не говорите, что человѣкъ необразованный, преданный чувственности, нравственно-испорченный не имѣетъ никакого предчувствія этой гармоніи. Святая идея, если не сознается ясно и опредѣленно такими людьми, но живеть въ нихъ, хотя покрытая туманомъ: она даетъ себя знать чувствомъ удовольствія при удовлетвореніи желаній человѣка, и чувствомъ спокойствія и самодовольства при сознаніи согласія нашихъ склонностей и поступковъ съ законами права и обязанности. Стремленіе къ единству или гармоніи составляетъ средоточіе, около которого вращается вся наша внутренняя духовная жизнь, хотя она уклоняется часто отъ своего прямого пути. Это начало человѣческой жизни есть отраженіе вѣчнаго закона, видимаго во всей вселеній, гдѣ безконечное разнообразіе стремится къ совершенной (абсолютной) гармоніи. Дѣйствіе этого закона видно въ тѣхъ неизмѣнныхъ путахъ, какими движутся небесныя неизмѣримыя тѣла, образуя собою связанную міровую систему,—въ по-

стоянномъ размѣрномъ ходѣ всѣхъ явленій и перемѣнъ въ видимой природѣ, которыя при всемъ различіи своемъ, слѣдуютъ одно за другимъ въ порядке постепенности. Человѣкъ не можетъ не подчиняться вѣчнымъ законамъ, управляющимъ вселеною, хотя сознаніе основнаго стремленія можетъ затемняться въ немъ, и хотя отъ его воли зависитъ принимать тѣ или другія рѣшенія, тѣ или другія средства для исполненія его. Человѣкъ, развѣтаясь, тогда приближается къ этой совершенной гармоніи, „когда всею душемъ обращается отъ мѣра къ Богу, и отъ земнаго и преходящаго направляетъ свой взоръ къ тому высочайшему вѣчному Существу, которымъ держится и приводится къ священному порядку все безконечное разнообразіе вещей. Это доставляетъ ему религія,—истинная вѣра въ Бога, чистая, сердечная и живая, объемлющая все существо человѣка и проявляющая въ дѣлахъ, или, по выражению Писанія, въ любви. Все, что человѣкъ предпринимаетъ и совершаєтъ для того, чтобы быть въ гармоніи съ самимъ собою и съ міромъ, настолько можетъ приближать его къ этой святой цѣли, насколько это исходитъ отъ вѣры и совершаєтъ съ вѣрою. Что совершаєтъ безъ религіи, т. е., что выходитъ изъ чувства, противоположнаго религіозному образу мыслей, то обольщаетъ его пустыми надеждами, суетною обманчивою тѣнью спокойствія и мѣра, и ставить его во вражду съ самимъ собою; такъ какъ человѣкъ въ одномъ Богѣ можетъ находить истинную жизнь и успокоеніе.

Изъ этого высочайшаго начала, господствующаго во вселенной, изъ этого основнаго стремленія человѣческой души къ гармоніи или совершенному единству, и выводить Шотть и самое существованіе языка. Человѣкъ хочетъ, влекемый этимъ стремленіемъ, чтобы его представлія были поняты и восприняты другими существами его рода, и языкъ, выражающій эти представлія, является или служитъ орудіемъ, посредствомъ котораго внутренняя жизнь говорящаго инди-

видуума связывается съ внутреннею жизнью другихъ существъ его рода. При пособіи его достигается въ извѣстной степени единство между нашими и чужими представлениями, чувствами и стремленіями, и чѣмъ, больше это выражение представлений содѣйствуетъ единенію людей, тѣмъ больше оно доставляетъ удовлетворенія желанію говорящаго, тѣмъ больше онъ чувствуетъ внутренней гармоніи или согласія съ самимъ собою.

Эти разсужденія Шоттъ ведетъ къ тому, чтобы показать происхожденіе различныхъ видовъ словесныхъ или литературныхъ произведеній, и въ частности краснорѣчія. Въ языке вообще выражается или выносится наружу внутреннее человѣка, стремящагося къ гармоніи или къ единенію съ вѣшнимъ міромъ, главнымъ образомъ съ существами подобнаго рода. Само собою понятно, что это выраженіе внутренняго содержанія человѣка должно отвѣтывать настроенности души человѣка и тѣмъ видоизмѣненіямъ, какія замѣчаются въ ея жизнедѣятельности. Въ душѣ человѣка наука отмѣчаетъ три видоизмѣненія или три силы, которыми обнимается вся полнота ея проявленій: умъ, сердце или чувство и волю. Эти три силы стоятъ въ неразрывной связи между собою. Но въ душевной жизнедѣятельности, въ каждомъ частномъ моментѣ, является преобладающею одна изъ этихъ силъ, и этимъ условливается, въ каждый данный моментъ, особая форма внутренней жизни и особое состояніе души. Соответственно тремъ силамъ души, различается троекратное состояніе ея внутренней жизни: 1) состояніе спокойнаго созерцанія и мысли, 2) состояніе живаго чувствованія и 3) состояніе внутренняго стремленія или желанія. Въ языке, выражающемъ наше внутреннее содержаніе, эти три различнія состоянія нашей души или формамъ ея жизнедѣятельности, отвѣчаютъ три различнія рода рѣчи, которые съ необходимостию возникаютъ изъ природы нашего духа. Эти роды: проза, поэзія и краснорѣчіе. Въ прозѣ выражается состояніе спокойнаго созерцанія и

мысли. Проза предполагает такое состояние говорящего или пишущего, въ которомъ преобладающею силою является сила познанія, и она всецѣло имѣеть цѣлію наученіе,—сообщеніе извѣстныхъ результатовъ собственнаго познанія или передачу и усвоеніе того, что узнали и чemu научили другіе. Проза возникаетъ изъ стремленія человѣка къ единенію съ нимъ другихъ въ сферѣ пониманія вещей и мысли: здѣсь мы ищемъ или стараемся привести къ гармоніи дѣятельность нашей силы познанія съ дѣятельностію познавательной силы другихъ. И когда мы не сами излагаемъ, а слышимъ или читаемъ изложенія въ прозѣ представления и убѣжденія другихъ, и потомъ по испытаніи принимаемъ ихъ за истину, тогда происходитъ единеніе между нами и другими; такъ какъ мы ихъ познанія и убѣжденія соединяемъ съ своими собственными познаніями и убѣжденіями.

Изъ состоянія души, въ которомъ преобладаетъ дѣятельность силы чувства, возникаетъ другой родъ словеснаго выраженія,—поэзія. Живое чувство не можетъ замыкаться въ самомъ себѣ; оно съ силою вырывается изъ взволнованной груди, стремится выявить себя, перейти къ другимъ и чувства другихъ привести въ созвучіе съ собою. Здѣсь съ сердечностію и теплотою чувства соединяется дѣятельность силы воображенія; возбуждаемая сильнымъ чувствомъ, сила воображенія проявляеть при этомъ большую энергию и свободу, какихъ незамѣтно въ обыкновенномъ состояніи души. Языкъ поэзіи есть языкъ силы воображенія и чувства. Поэта одушевляетъ и движетъ стремленіе свои чувства и образы, наполняющіе его душу, сообщить другимъ и чрезъ то войти въ единеніе съ ними.

Наконецъ состоянію души, въ которомъ является преобладающею дѣятельность силы желанія или воли, отвѣчаетъ третій родъ словеснаго выраженія,—собственно краснорѣчіе. Оно имѣеть въ виду, выражая извѣстное внутреннее стремленіе оратора, произвести вліяніе на волю другихъ и склонить ихъ къ извѣстнымъ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ. Задача здѣсь

въ томъ, чтобы достигнуть единенія въ стремлѣніяхъ оратора съ слушателями. А достиженіе этой цѣли возможно только тогда, когда есть гармонія или единеніе въ стремлѣніяхъ самого оратора, т. е., когда самъ ораторъ вполнѣ проявить тѣмъ стремлѣніемъ, какое хочетъ возбудить и утвердить въ другихъ. Сила желанія имѣть тѣснѣшую связь съ силою познанія и силою чувства, и родъ рѣчи, служацій силѣ желанія, многое воспринимаетъ изъ области прозы и поэзіи, и, воспринимая оттуда элементы, преобразуетъ ихъ соотвѣтственно своей природѣ и своей цѣли. Но при всемъ родствѣ краснорѣчія съ прозою и поэзіею, онъ остается оригиналнымъ, самостоятельнымъ, отличнымъ отъ прозы и поэзіи, родомъ рѣчи, какъ и желаніе или воля является особою силою, отличною отъ познанія и чувства, хотя дѣятельность этой силы соединяется съ дѣятельностью другихъ силъ.

Утвердивши на психологическихъ началахъ самостоятельное значеніе краснорѣчія въ ряду другихъ родовъ словеснаго выраженія, Шоттъ точнѣе и подробнѣе старается опредѣлить его характеръ, въ отличіе отъ прозы и поэзіи. Главное отличіе краснорѣчія отъ другихъ родовъ словесныхъ произведеній въ томъ, что оно требуетъ болѣе сложной работы, чѣмъ какою довольствуются проза и поэзія. Большее количество душевныхъ силъ должно быть призвано къ дѣятельности, большее напряженіе духа требуется, когда словомъ хотять дѣйствовать на склоненіе воли къ извѣстнымъ рѣшеніямъ, требующимъ для своего исполненія напряженія силъ и, пожалуй, немалаго самоожертванія, чѣмъ когда имѣютъ въ виду простое наученіе или выраженіе чувства. Проза теоретическая говоритъ разсудку и уму, и въ ней проявляетъ свое дѣйствіе познающая и мыслящая сила, уясняющая понятія и утверждающая ихъ. Если въ ней иногда обращаются къ силѣ воображенія читателя или слушателя, для болѣе нагляднаго представлѣнія общихъ понятій, то сила воображенія играетъ здѣсь совершенно подчиненную роль, служебную по отношенію

къ разсудку. Въ краснорѣчіи требуется дѣятельность ума и разсудка; потому что чѣмъ яснѣе представлѣніе предмета, о которомъ говорить ораторъ, чѣмъ тверже убѣжденіе въ томъ, что онъ отвѣчаетъ нашимъ истиннымъ стремлѣніямъ или нашему благу, тѣмъ скорѣе и решительнѣе можно подѣйствовать на волю слушателей. Ораторъ долженъ давать своимъ слушателямъ или читателямъ ясное и опредѣленное представлѣніе о предметѣ. Но яснаго и опредѣленнаго представлѣнія о предметѣ здѣсь мало. Не только яснѣмъ должно быть представлѣніе предмета въ рѣчи оратора, но и живымъ; а для этого онъ долженъ призвать къ дѣятельности и силу чувства. Онъ долженъ живо представить, что рѣшеніе, имъ внушаемое, имѣеть великий интересъ для нихъ, что оно имѣеть непосредственную связь съ лежащими въ душѣ ихъ коренными стремлѣніями ко благу, и этимъ представлѣніемъ подѣйствовать на ихъ чувства. А для этого онъ самъ долженъ обнимать предметъ свой не умомъ только, но и чувствомъ. Иначе, при холодномъ, прозаическомъ представлѣніи предмета, онъ не достигнетъ своего триумфа. Само собою понятно, что при этомъ большую дѣятельность проявляетъ и сила воображенія, чѣмъ въ обыкновенной прозѣ. Рѣшеніе, рекомендуемое ораторомъ, переходитъ въ дѣло или воспринимается волею слушателей, когда ораторъ не только возможно ясно, но вмѣстѣ и возможно живо и сердечно покажетъ достоинство и необходимость извѣстнаго дѣйствія, а также исполнимость и возможность его. Одушевленіе, имъ овладѣвшее, тогда перейдетъ къ другимъ и разсѣеть въ нихъ всѣ сомнѣнія и препятствія къ дѣлу, и возжетъ въ нихъ огонь или энержію въ предпринятію или совершенію рекомендуемаго дѣла или подвига. Ораторская рѣчь такимъ образомъ, по опредѣленію Шотта, есть связное изложеніе представлѣній оратора въ словахъ, всецѣло направленныхъ къ тому, чтобы чрезъ равномѣрное занятіе разсудка и ума съ одной стороны, силы воображенія и чувства съ другой подѣйствовать на человѣческую волю. Рѣчь оратора

обращается какъ къ мыслящему, такъ и чувствующему человѣку. Сила воображенія играетъ здѣсь посредствующую роль; она стоитъ какъ бы посрединѣ между умомъ и чувствомъ и пролагаетъ дорогу оратору отъ одного къ другому. Она превращаетъ ясныя возврѣнія и основательныя убѣжденія въ наглядныя и живыя. Она, въ силу связи, существующей между воображеніемъ и чувствомъ, возбуждаетъ живѣйшій интересъ къ предмету, къ которому ораторъ стремится склонить волю другихъ, наглядно представляя и живописуя этотъ предметъ. Высшія силы познанія, воображеніе, чувство въ душѣ, открытой впечатлѣнію рѣчи оратора, приводятся въ дѣйствіе совокупно, въ отношеніи соподчиненія, направленныя къ одной цѣли, равно какъ и въ самомъ ораторѣ предполагается такое состояніе души, въ которомъ ясное возврѣніе и твердое убѣжденіе соединяется съ живою дѣятельностью воображенія и съ сердечностію и горячностію чувства. Краснорѣчіе такимъ образомъ стоитъ посрединѣ между прозою и поэзіею, и соединяетъ ясность, опредѣленность, основательность первой съ живою наглядностію, полнотою и силою поэзіи въ оригинальное цѣлое, въ особыхъ границахъ, указываемыхъ цѣлію ораторскаго изложенія.

Стоя на срединѣ между прозою и поэзіею, краснорѣчіе имѣеть много общаго и съ поэзіей, и немало заимствуетъ изъ ея области. Какъ поэтическое произведеніе проистекаетъ изъ души, одушевленной и проникнутой чувствомъ, такъ и рѣчь оратора должна выходить изъ души, съ одушевленіемъ преданной своему предмету. и, подобно поэтическому произведенію, должна выражать внутреннюю жизнь и внутреннее стремленіе оратора. Между тѣмъ и другимъ одушевленіемъ есть родственная связь и взаимное взаимодѣйствіе, и сила воображенія играетъ значительную роль какъ въ состояніи живого чувства поэта, такъ и въ состояніи внутренняго стремленія оратора, чего незамѣтно въ состояніи спокойнаго мышленія. Но различіе то между поэзіею и краснорѣчіемъ, что поэтъ не имѣеть въ виду

и не преслѣдуетъ практической цѣли, а у оратора непремѣнно есть и должна быть практическая цѣль. Поэзія выражаетъ чувства, волнующія и одушевляющія душу поэта, и мысли, творимые его воображеніемъ. Дѣйствіе, ею производимое,—созвучіе, единение въ чувствахъ души читателя съ душою поэта. Прекрасная форма въ поэзіи имѣеть существенное, перво-степенное значеніе: въ ней матерія съ формою такъ пера-рывно соединяется, что трудно, иногда даже невозможно, раз-шить, что больше интересуетъ васъ,—матерія или форма. У оратора форма имѣеть второстепенное, служебное значеніе, а главное у него матерія, цѣль склонить волю слушателя или читателя къ опредѣленнымъ решеніямъ или дѣйствіямъ, или къ опредѣленному образу мысли и дѣятельности. Но вышея форма изложенія, а при устной передачѣ рѣчи, и произно-шенія много способствуетъ достижению цѣли, поставленной ораторомъ. Ораторъ во вышея формѣ долженъ удовлетворять требованіямъ нравственнымъ, интеллектуальнымъ и эстетиче-скимъ: требованіямъ нравственнымъ онъ удовлетворяетъ тогда, когда съ особеною заботливостю избѣгаетъ того, что оскорбляетъ чистое чувство приличія и нравственности,—интел-лектуальнымъ, когда соблюдаетъ грамматическую правильность и чистоту съ одной стороны, опредѣленность, ясность и из-вѣстную степень краткости (противоположную растянутости) съ другой, эстетическимъ, когда удовлетворяетъ эстетическому чувству слушателей, т. е., когда воображенію, чувству и уточненному вкусу слушателей доставляетъ то, что можетъ читать и услаждать эти силы. Но все это у него только сред-ство для цѣли. Стараясь интересовать формою своихъ слушате-лей, ораторъ хочетъ чрезъ это расположить ихъ къ принятію того, къ чему онъ воодушевляетъ ихъ своею рѣчью. И личность говорящаго въ ораторской рѣчи имѣеть больше значенія и потому въ болѣе выгодномъ свѣтѣ должна заявлять себя, чѣмъ въ поэзіи. Ораторъ говоритъ свободнымъ людямъ, которые самостоятельное испытываютъ и выбираютъ то, что

имъ предлагаются, и они тогда относятся съ довѣріемъ къ воз-
врѣніямъ и убѣжденіямъ оратора, когда онъ своею личностю
впушаетъ имъ симпатію и уваженіе. Для достиженія цѣли, пре-
слѣдуемой ораторомъ, не безразлично, вѣрять ли слушатели въ
его способности и достоинства,—интересуются ли, и поскольку
интересуются его личностю,—въ особенности, когда ораторъ
становится лицемъ къ лицу предъ своими слушателями и вхо-
дить въ непосредственное соприкосновеніе съ ними. И чѣмъ важ-
нѣе дѣло или рѣшеніе, къ которому ораторъ склоняетъ слушате-
ля, тѣмъ больше оратору нужно заботиться о томъ, чтобы
слушатели съ участіемъ, симпатію и довѣріемъ относились
къ его личности. Ораторъ долженъ представлять себя слушате-
лямъ достойнымъ органомъ доброй и достойной венци. Убѣ-
жденіе слушателей въ его достоинства расчиститъ, такъ ска-
зать, путь къ ихъ душамъ тѣмъ представлѣніямъ и убѣжденіямъ,
какія онъ считаетъ нужнымъ сообщить имъ.

Шоттъ разсматриваетъ краснорѣчіе не съ исторической,
а съ философской точки зреенія. Онъ ставитъ себѣ задачу
рѣшить вопросъ: чѣмъ должно быть краснорѣчіе по своей
идѣѣ, и что оно должно оказывать и производить, если является
вѣрнымъ своей идеѣ? Онъ хочетъ нарисовать идеалъ совер-
шеннѣйшаго оратора, къ которому должны приближаться всѣ,
выступающіе на поприще ораторства. Какое же высочайшее
совершенство можетъ быть мыслимо и указываемо для красно-
рѣчія? Ораторъ человѣческую волю располагаетъ и напра-
вляетъ къ извѣстнымъ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, или къ извѣстному роду мысли и дѣятельности. Есть ли для человѣче-
скаго духа высочайшій пунктъ, къ которому онъ долженъ
стремиться? Есть ли пѣчто совершенно (абсолютное), въ чёмъ
бы могли и должны соединяться всѣ направления и стре-
мленія человѣческаго духа, всѣ рѣшенія и дѣйствія, какія
саною краснорѣчія могутъ быть вызываемы,оживляемы, утвер-
ждаемы и приводимы въ исполненіе? Для рѣшенія этого во-
проса Шоттъ ссылается на основное начало нашей внутренней

духовной жизни, которое онъ представляетъ неопровергимымъ фактомъ нашего сознанія. Этимъ началомъ служить то, что человѣкъ непрестанно и неутомимо стремиться усовершенствовать свое состояніе и все свое существо. Этотъ *primus motor* нашего стремлѣнія и дѣйствія вовлекаетъ насъ въ пеизѣжную, нескончаемую борьбу съ самими собою, поскольку чувственная природа противодѣйствуетъ высшей, нравственной природѣ, и съ міромъ, который противопоставляетъ тысячекратныя препятствія къ улучшепію и усовершенствованію нашего состоянія. Высочайше благо послѣдняя грань нашихъ стремлѣній. Оно было бы достигнуто, если бы мы въ какомъ либо періодѣ нашей жизни чувствовали совершеннуу свободу отъ давленія виѣшиаго міра и наслаждались мирнымъ покоемъ, не возмущаемымъ ни скорбю, ни бурными порывами нашей чувственной природы, если бы мы могли достигнуть такого состоянія, когда бы во всемъ своемъ свѣтѣ и безиримѣсной чистотѣ раскрывалась предъ нами истина, и когда бы воля наша оказывала полное, радостное, совершенное повиновеніе нравственному закону, и когда бы счастливый успѣхъ увѣчивалъ всѣ наши благороднѣйшія стремлѣнія. Это имѣть значеніе, по отношенію къ каждому частному индивидууму, и по отношенію къ человѣчеству вообще. Совершенное состояніе человѣчества есть не что иное, какъ состояніе совершенѣйшой гармоніи, когда человѣческій міръ въ цѣломъ видить въ своей средѣ осуществленпою идею свободы отъ всякаго давленія виѣшиаго міра, идею истины, правды, нравственности. Отсюда понятно, въ чемъ состоитъ идея краснорѣчія, и каковъ долженъ быть идеалъ оратора. Краснорѣчіе—средство приводить людей къ такимъ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, которые бы способствовали постоянному приближенію человѣка и человѣческаго рода къ искомому имъ совершенному состоянію. Но каковъ бы ни былъ успѣхъ въ нашемъ познаніи истины и въ нравственномъ усовершенствованіи воли, наше внутреннее сознаніе съ священою необходимо-

стію нудить насъ признать, что мы еще не можемъ успокоиться, что мы еще не дошли до цѣли, не достигли высочайшаго блага. Все, что удается намъ въ нашихъ нравственныхъ стремленихъ,—это только приближаетъ къ высочайшей истинѣ и искому нравственному совершенству. Идея совершенного состоянія человѣка, во имя которой дѣйствуетъ ораторъ, стоитъ предъ нимъ въ нѣкоторомъ отдаленіи. Онъ не видитъ въ жизни идеала, который бы служилъ полнымъ осуществлѣніемъ ея, и онъ, дѣйствуя на души силою рѣчи, постепенно старается людей привести къ осуществлѣнію этого идеала посредствомъ тѣхъ рѣшений и дѣйствій, къ какимъ онъ ихъ располагаетъ. Живо представляя людямъ ихъ настоящее, ограниченное, несовершенное состояніе, онъ заботится о томъ, чтобы они стремились къ высшему и совершенѣйшему. Онъ показываетъ имъ путь къ расширепю границъ настоящаго состоянія, и воодушевляя ихъ къ дѣятельности, направленной къ высшимъ цѣлямъ человѣческаго существованія, трудится надъ тѣмъ, чтобы они и здѣсь (на землѣ) начали лучшее время и совершенѣйшую жизнь. Поэтому, въ смѣломъ полетѣ фантазіи, переступающей границы конечнаго, представляеть идеалъ осуществимымъ и будущее созерцаеть, какъ настоящее. А ораторъ въ дѣйствительности постепенно ведетъ къ этому великому идеалу: указывая его въ священной дали и представляя его въ частныхъ чертахъ, то съ той, то съ другой стороны, онъ даетъ нашимъ стремлениямъ и дѣйствіямъ рѣшительное направление къ высочайшему благу.

Совершенное, идеальное краснорѣчіе—только такое краснорѣчіе, которое съ силою направляетъ людей къ идеалу совершенного человѣчества. Но достигли ли, видимо ли въ жизни *совершенное* краснорѣчіе въ полномъ смыслѣ этого слова,—такое краснорѣчіе, какое мыслится въ идеѣ? Мы всегда можемъ начертить образъ оратора, который, руководимый нравственно добрыми и высокими, справедливыми стремленія-

ми, силою рѣчи достигаетъ всего, чего желаетъ, всѣхъ и все располагаетъ къ своему дѣлу, все побѣждаетъ и преодолѣваетъ. Такой совершенный ораторъ, мыслимый въ идѣѣ, въ неограниченной степени владѣеть свойствомъ, которое древніе риторы означали словомъ *δεινότης* (ужасъ, изумлѣніе), указывающимъ на необыкновенную непреодолимую силу краснорѣчія: такое свойство они находили въ Димосфенѣ. Но когда мы посмотримъ на дѣйствительность, когда представимъ и взвѣсимъ тѣ препятствія, какія приходится устранять и преобѣждать оратору, когда вспомнимъ, что самый лучшій ораторъ все же человѣкъ, человѣкъ болѣе или менѣе ограниченный и не чуждый заблужденій (*errare humanum est*); тогда этотъ образъ будетъ стоять предъ нами недостижимымъ идеаломъ. Этотъ великий идеалъ можно и нужно выставлять оратору, какъ высочайшую дѣль его стремленій, и мы должны судить о его достоинствѣ по степени приближенія его къ этой цѣли. Но мы не отказываемъ ему въ имени истиннаго и настоящаго оратора, если въ его рѣчахъ и дѣйствіяхъ проявляеть себя душа, стремящаяся къ высочайшему благу и носящая истинное одушевленіе къ идеалу совершенного человѣчества. Когда цѣлію стремленій оратора поставляется истинное и высочайшее благо, а его обязанностію склоненіе людей силою своего слова къ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, имѣющимъ связь съ этимъ высочайшимъ благомъ, чрезъ то самое требование къ оратору предъявляются строже, ожиданія отъ него больше, и воззрѣніе на искусство краснорѣчія возвышенѣе и шире.

Краснорѣчіе Шоттъ считаетъ и называетъ искусствомъ, но причисляетъ его не къ чисто эстетическимъ искусствамъ, служащимъ красотѣ, безъ практическихъ разсчетовъ, а къ искусствамъ относительно — эстетическимъ, преслѣдующимъ практическія цѣли, — полезнымъ. Все стремленіе его направлено къ опредѣленнымъ дѣйствіямъ, возбуждаемымъ въ душѣ другихъ, и долженствующимъ проявиться въ практической

жизни. Но руководимое идею цѣли, ораторское краснорѣчіе нисколько не исключаетъ пріятнаго и прекраснаго изъ своей сферы. Когда источникомъ рѣчи служить ораторское истиинное одушевленіе, соединенное съ полетомъ фантазіи и живымъ чувствомъ, сопровождающими дѣятельность разсудка и разума, когда оно рождается изъ души, способной понимать и чувствовать прекрасное, тогда прекрасная форма не произвольно распространяется надъ всѣмъ ея существомъ, надъ стилемъ и вѣшнимъ произношеніемъ. Цѣль ораторскаго изложенія тѣмъ скорѣѣ будетъ достигаться, чѣмъ болѣе ораторъ будетъ интересовать своихъ слушателей эстетическою формою изложенія. Прекрасное должно являться въ рѣчи и оказывать свое дѣйствіе; но оно является здѣсь всегда только, какъ прибавочная красота, не для себя самой, но какъ средство, подчиненное определенной вѣшней цѣли, и служащее стороннему интересу.

Послѣ разъясненія основныхъ началъ, которыми опредѣляется существо, коренная задача и нравственное значеніе краснорѣчія, направляющаго волю человѣка къ достижению высочайшаго блага и частныхъ видоизмѣненій этого блага въ границахъ земнаго существованія человѣка, Шоттъ приступаетъ къ выясненію существа и задачи краснорѣчія духовнаго или церковнаго. Этому посвящена обширная пятая глава первой части его системы, озаглавленная: „Можетъ ли и долженъ ли быть проповѣдникъ ораторомъ? И въ чёмъ состоитъ оригинальное существо церковнаго краснорѣчія“?

Наше нынѣшнее церковное краснорѣчіе, конечно, много отличается отъ древняго краснорѣчія, судебнаго и политическаго. То краснорѣчіе вызвано было особыми условіями и особыми отношеніями, въ какихъ текла и развивалась жизнь греко-римскаго общества. Произведенія великихъ представителей античнаго, греческаго и римскаго, краснорѣчія являются предъ нами, какъ остатки величественнаго храма, уже разрушенаго, предъ которыми путникъ останавливается

въ изумлениі. Да, храмъ, въ которомъ служили древніе вели-
кіе ораторы, разрушенъ. Но не умеръ духъ, создавшій этотъ
храмъ, и потому можно ли думать, что сила краснорѣчія,
которая такъ ярко заявляла себя въ древности, нынѣ не
имѣеть для себя свободнаго поприща? Эта сила не истре-
бима въ человѣчествѣ; она принадлежитъ къ необходимымъ
проявленіямъ человѣческаго генія. При новыхъ отношеніяхъ,
какія открылись для человѣчества послѣ явленія христіан-
ства, измѣнилась форма краснорѣчія, измѣнилось его содержаніе
въ высшихъ видахъ (хотя осталось нечто, напоминающее и
древнее судебнно-политическое краснорѣчіе въ области граж-
данской); но тотъ родникъ, изъ котораго береть начало ис-
точникъ краснорѣчія, разлившійся въ исторіи широкою и
многоводною рукою, бьетъ ключемъ и нынѣ, какъ и прежде.
Отрасли свѣтскаго, судебнаго и политическаго, краснорѣчія,
не изсякли нынѣ; но онѣ уже служатъ только побочными, второ-
степенными руслами, а главнымъ русломъ овладѣлъ тотъ видъ
краснорѣчія, который мы называемъ краснорѣчіемъ церков-
нымъ. Христіанство и основанная Іисусомъ Христомъ Цер-
ковь указали краснорѣчію новое, высшее призвавіе, направ-
или его, вместо служенія земнымъ цѣлямъ, къ служенію
цѣлямъ небеснымъ. Болѣе благодарнаго и болѣе привлека-
тельнаго поприща для свободнаго развитія своихъ силъ крас-
норѣчіе нигдѣ не могло найти, какъ въ томъ священномъ
кругѣ, гдѣ ему предложено быть публичнымъ, общенароднымъ
возвѣщеніемъ Евангелія или чистѣйшаго и возвышенѣйшаго
ученія Господа Іисуса Христа. Оно не могло нигдѣ получить
того высшаго освященія, какое даетъ ему духъ христіанства.

Высшее значеніе церковнаго краснорѣчія, въ сравненіи
съ краснорѣчіемъ свѣтскімъ, весьма ясно открывается, когда
мы представимъ себѣ содержаніе и цѣли того и другаго кра-
снорѣчія. Внѣшняя правда и гражданское благоустройство—
руководящая идея краснорѣчія судебнаго и политическаго,
и цѣль его—доставить торжество внѣшней звонкости и улуч-

шить благосостояніе гражданскихъ обществъ или предохраниТЬ ихъ отъ угрожающихъ бѣдъ. А высочайшая, руководяша идея церковнаго краснорѣчія—идея царства Божія. Она объединяетъ всѣ частныя истины, входящія въ составъ христіанскаго ученія, и проникаетъ собою цѣлый организмъ его. Ею началъ и на ней сосредоточилъ свое проповѣдное слово Предтеча Господень, святый Іоаннъ Креститель: *покайтесь, приблизибося царствіе небесное* (Мате. III, 2). Съ такимъ же приглашеніемъ выступилъ на проповѣдь Евангелія Господь Іисусъ Христосъ, и эта тема (о царствіи Божіемъ) служитъ содержаніемъ Его рѣчей, равно какъ рѣчей и посланій Его апостоловъ (Мате. IV, 17, Марк. 1, 15). *Благовѣстити Ми* (говоритъ Господь) подобаетъ *царствіе Божіе: яко на се посланъ есмъ* (Лук. IV, 43). Царство Божіе, въ христіанскомъ смыслѣ, обнимаетъ собою небо и землю, настоящее и все безконечное будущее. Въ первомъ отношеніи оно означаетъ облагороженное и усовершенствованное земное состояніе и общество людей, приобрѣтенныхъ для истиннаго богоопознанія и богопочтенія, и уже здѣсь, на землѣ, возвышенныхъ до чаяній блаженной вѣчности (Лук. XVIII, 2). *Царствіе Божіе внутри васъ есть* (Ср. Кол. 1, 13, 1 Кор. IV, 20). Во второмъ отношеніи оно означаетъ несравненно болѣе совершенное, высшее, блаженное состояніе истинныхъ почитателей Бога и Господа Іисуса Христа, которое ожидаетъ ихъ въ будущемъ вѣкѣ на небѣ, въ общеніи съ Богомъ и Господомъ Іисусомъ Христомъ (Мате. V, 3. 10. 12). Высочайшая цѣль членовъ этого царства—постоянное приближеніе къ Богу, соединяющему въ себѣ высочайшую истину, совершенную правду и безконечное блаженство,—жизнь въ Богѣ и съ Богомъ. Это царство называется царствомъ небеснымъ; потому что цѣль, къ которой направлены желанія и стремленія его членовъ, переходитъ за границы нашей земной жизни, и изъ видимаго міра переносится въ міръ невидимый. Это царство возвѣщено и обътовано намъ Господомъ Іису-

сомъ Христомъ и Его апостолами. Но темное предошущеніе этого царства лежитъ глубоко во внутреннихъ тайникахъ человѣческой души, и уже въ сѣй древности заявляетъ себя стремленіе къ чему-то лучшему и совершенѣйшему, чѣмъ настоящее и обыкновенное состояніе человѣческаго міра.

Итакъ высочайшая цѣль христіанскаго оратора или проповѣдника—приглашеніе, воспитаніе и возвышеніе людей для участія въ царствѣ Божіемъ, возвѣщенномъ и основанномъ Господомъ Іисусомъ Христомъ. Проповѣдникъ всегда долженъ имѣть предъ глазами священную задачу, на него возложенную,—поддерживать и продолжать на землѣ дѣло Іисуса Христа, тъ Его имя, въ духѣ Его и Его апостоловъ. Возвѣщающее царство Божіе, онъ долженъ вѣдрать и распространять между людьми вѣру и любовь въ ихъ взаимномъ соединеніи, на чёмъ основывается участіе въ царствіи Божіемъ. Господь Іисусъ Христосъ и апостолы съ небесною силою дѣйствовали на души людей словами вѣчной жизни: проповѣдую царствіе Божіе, они изображали его значеніе, его благословенія и радости и его требованія, и приглашали людей искать примиренія съ Богомъ, и чрезъ вѣру и любовь сдѣлаться достойными гражданами небеснаго царства. Глаголы вѣчной жизни, чистое ученіе Евангелія (а не мудрость человѣческихъ школъ) христіанскій проповѣдникъ долженъ возвѣщать, и такъ возвѣщать, чтобы его слово производило не мертвое познаніе, но возжигало въ сердцахъ людей одушевленное стремленіе къ священному царству Божію, чтобы они свободною дѣятельностію воли обратились отъ земнаго къ вѣчному, и были непоколебимы въ рѣшеніи исполнять всѣ условія, на какихъ основывается участіе въ царствіи Божіемъ.

Господь Іисусъ Христосъ началъ свою проповѣдь приглашеніемъ людей къ покаянію: *покайтесь, приблизибося царствіе небесное.* Съ этимъ же призывомъ къ покаянію и проповѣдникъ, какъ продолжатель Его дѣла и апостоловъ, долженъ обращаться къ людямъ. Покаяніе, требуемое хри-

стіанствомъ, двоякаго рода: оно, съ одной стороны, перемѣна въ отношеніи къ предметамъ вѣданія или религіозной вѣры, съ другой, перемѣна въ отношеніи къ жизни и дѣятельности. Христіанство указываетъ на два условія, отъ выполненія которыхъ зависитъ вступленіе въ царство Божіе: 1) на вѣру,—тверду и дѣтскую увѣренность въ обѣтованіяхъ божественной благодати, возвѣщенныхъ Евангеліемъ, и въ спасительныхъ дѣйствіяхъ искушительной смерти Иисуса Христа, и 2) любовь,—съновнѣе чувство по отношенію къ Богу и братскому чувствѣ по отношенію къ людямъ, основывающееся на вѣрѣ, неразлучное съ истинною вѣрою, и выражающееся въ дѣйствіяхъ. Вѣра и любовь, соединенные между собою, образуютъ истинную праведность, основывающуюся на религіозности и изъ нея проистекающую,—ту живую спасающую вѣру, которая составляетъ сущность всѣхъ требованій, адресуемыхъ христіанину (Гал. V, 6, 1 Кор. XIII, 1, 2 Сол. 1, 3, Кол. 1, 4, Ефес. 1, 15, III, 17, IV, 13—15). Въ соотвѣтствіе этому, христіанскій проповѣдникъ, имѣя въ виду высочайшій образецъ единаго истиннаго небеснаго Учителя Господа Иисуса Христа, долженъ возвѣщать и разъяснять учение о царствіи Божіемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ указывать путь къ достижению этого царства, и съ возможною силою побуждать людей вступить на этотъ путь и неуклонно держаться на немъ. Это будетъ односторонность, какая и замѣчалась въ нѣкоторыя эпохи, когда христіанскіе проповѣдники будутъ говорить только о предметахъ христіанской вѣры (о церковныхъ доктринахъ), оставляя безъ вниманія ихъ практическую сторону, не показывая ихъ вліянія на успокоеніе и облагороженіе, вообще на улучшеніе человѣческой души. Такъ было, когда о доктринахъ трактовали, какъ о предметахъ богословской школьнай учености, думали все исчерпать схоластическими опредѣленіями и раздѣленіями понятій, и только въ заключеніи проповѣди дѣлали нѣкоторыя практическія примѣненія, по систематической формулѣ, разъ навсегда опре-

дѣленій. Но одностороннотю будетъ и то, что начало го-
сподствовать въ протестантствѣ послѣ явленія критической
философіи Канта, когда одно нравоученіе дѣлаютъ предме-
томъ церковныхъ проповѣдей. Тѣ проповѣдники, которые под-
падаютъ опасной привычкѣ выставлять на видъ только нрав-
ственную сторону христіанства, оставляя въ тѣни положи-
тельное ученіе вѣры, незамѣтно для самихъ себя, доходятъ
до того, что они вмѣсто евангельской нравственности изла-
гаютъ простую общечеловѣческую мораль. Добродѣтель, не
основывающаяся па вѣрѣ, не имѣть надлежащихъ твердыхъ
опоръ, и потому является шаткою и не стойкою. Духъ Еван-
гелія и существо нашей духовной природы необходимо тре-
буютъ, чтобы вѣроученіе и нравоученіе въ рѣчахъ христіан-
ского учителя - проповѣдника взаимно проникали одно дру-
гое. Не то это значить, что каждая проповѣдь церковнаго
учителя должна имѣть равное непосредственное отношеніе
какъ къ вѣроученію, такъ и къ нравоученію. Наиротивъ, при
воспитаніи людей для царства Божія, въ видахъ болѣе осно-
вательнаго изъясненія христіанскаго ученія, по обстоятель-
ствамъ времени и религіознымъ запросамъ и потребностямъ
слушателей, не только можно, но даже необходимо иногда
болѣе говорить вѣрѣ, излагать догматъ, а другой разъ болѣе
излагать ученіе о добродѣтели, говорить объ обязанности или
противъ нравственного развращенія. Положеніе, здѣсь выста-
вляемое, имѣть тотъ смыслъ, что какъ предметы христіан-
ской вѣры, религіозныя убѣжденія, надежды и чувствованія,
такъ и истины нравоученія, такъ должны быть излагаемы въ
рѣчахъ, имѣющихъ притязаніе па название христіанскихъ рѣ-
чей, чтобы всегда видна была ихъ взаимная связь: гдѣ про-
повѣдникъ говорить о предметѣ вѣры, тамъ должно видѣть и
чувствовать облагораживающее и успокаивающее вліяніе рели-
гіознаго убѣжденія на душу, на жизнь человѣка, а гдѣ со-
держаниемъ проповѣди служить нравственное ученіе о добро-
дѣтели, тамъ всегда должно давать понимать слушателю, что

Христіанская добродѣтель во всѣхъ своихъ разнообразныхъ обнаруженіяхъ должна вытекать изъ истинной религіозности, должна быть живымъ выраженіемъ истинной христіанской вѣры.

Такъ какъ проповѣдникъ есть продолжатель дѣла Господа Іисуса Христа и Его апостоловъ, долженствующій въ Его духѣ возвѣщать царство Божіе, и воспитывать людей для этого царства,—то этимъ предполагается, что истиннымъ проповѣдникомъ, отвѣчающимъ своему назначенію, мы можемъ считать только того, котораго рѣчи по своему содержанію и характеру являются вполнѣ христіанскими. Кто хочетъ говорить собранію, пожалуй пріятно и разумно, о предметахъ житейской мудрости, или излагать популярные уроки по філософіи, или учить чистой морали, не основывающейся на христіанскихъ началахъ, или обсуждать политическіе вопросы, или давать полезные совѣты для діагетики или сельского хозяйства,—тотъ, какъ бы хорошо ни говорилъ, не проповѣдникъ: такими рѣчами онъ оскверняетъ домъ Божій, въ которомъ ждутъ отъ него святаго слова. Никакая рѣчь духовнаго лица не будетъ истинно-христіанскою, если она не имѣеть главнымъ предметомъ своимъ Іисуса Христа и Евангелія, если она отрѣшается отъ этого средоточнаго пункта, къ которому все должно относиться, что ни говоритъ проповѣдникъ, хотя бы онъ своимъ словомъ касался земныхъ отношеній человѣческихъ. Евангельское ученіе вполнѣ всего раскрыто въ новозавѣтныхъ книгахъ священнаго Писанія; потому проповѣдникъ обязанъ держаться этихъ книгъ, какъ высочайшей нормы, не ложнаго правила и чистѣйшаго источника того ученія, какое онъ призванъ преподавать народу. Но это не должно стѣснять свободу проповѣдника и ограничивать кругъ предметовъ его наставленій, ко вреду его служебнаго вліянія. Держась твердо нормы христіанского ученія, данной намъ въ новозавѣтномъ священномъ Писаніи, проповѣдникъ не долженъ опускать изъ вида потребностей своего времени и своихъ слуша-

телей. Поставляя своею конечною цѣлію воспитаніеъ своихъ согражданъ и своихъ современниковъ для царства Божія, онъ долженъ вести и направлять свое слово, въ соотвѣтствіе нуждамъ и запросамъ своихъ слушателей. И въ новозавѣтныхъ книгахъ есть многое, на чёмъ лежитъ печать мѣстнаго и времененнаго. Каждый вѣкъ имѣеть свои недостатки и въ религіозномъ и въ нравственномъ отношеніи, и потому нуждается въ особыхъ наставленіяхъ, увѣщаніяхъ и исправленіяхъ. Истина всегда одна и та же. Но духъ вѣка, въ который излагается религіозное ученіе, духъ народа, которому оно предлагается, требуетъ, чтобы проповѣдники иныхъ положеній непреложнаго христіанскаго ученія выдвигали больше, чѣмъ другія, излагали съ особенныхъ сторонъ и особеннымъ образомъ, согласно духовнымъ потребностямъ вѣка и народа.

Многіе представляютъ проповѣдника простымъ церковнымъ учителемъ, подобнымъ школьному учителю, и задачею его ставятъ сообщеніе познаній народу въ предметахъ христіанскаго вѣданія; такимъ образомъ заставляютъ его своими рѣчами дѣйствовать на силу познанія. Но это односторонній и неправильный взглядъ. Ученіе входитъ въ задачу проповѣдника; но это не главное, а тѣмъ болѣе не единственное дѣло проповѣдника. Храмъ, куда собираются люди для удовлетворенія своихъ религіозныхъ потребностей,—не то, что школа, куда собираются люди для приобрѣтенія познаній. Народъ собирается въ церковь не для того главнымъ образомъ, чтобы научиться, т. е., обогатить свои познанія новыми воззрѣніями по предметамъ вѣры и нравственности. Живое, дѣятельное участіе въ общественномъ богослуженіи уже предполагаетъ въ человѣкѣ извѣстную степень познанія въ христіанской религіи и возбужденный интересъ къ священной цѣли христіанства. Народъ идетъ въ храмъ, чтобы достойнѣйшимъ образомъ доставить удовлетвореніе священной потребности своего сердца, чтобы доставить чистую пищу нравственно-религіозному чувству. Въ обыкновенномъ быту наша выс-

шан жизнь восиящается впечатлѣніями виѣшняго міра, которыя разсѣяваютъ нашъ духъ и направляютъ его къ земному и тлѣнному. Чѣмъ болѣе человѣкъ ощущаетъ это давленіе виѣшнихъ впечатлѣній, чѣмъ болѣе желаетъ и стремится доставить господство своимъ высшимъ потребностямъ надъ низшими и чувственными, тѣмъ вожделѣніе для него все то, что благодѣтельно противодѣйствуетъ впечатлѣніямъ виѣшняго міра, что способствуетъ ему сосредоточиться и выдти изъ круга обыденной жизни, и что даетъ новое возбужденіе, теплоту и полетъ его религіознымъ чувствамъ и стремленіямъ. Здѣсь, въ храмѣ, умолкаетъ шумъ міра, препятствующій выраженію внутренней религіозной жизни, и все, видимое и совершающееся при богослуженіи, возбуждаетъ нравственно-религіозное чувство, и отъ земнаго, конечнаго устремляетъ душу къ небесному, бесконечному,— и души присутствующихъ, отрѣшившись отъ земныхъ пристрастій и увлеченій, обращенныя къ единому на потребу, соединяются въ одно гармоническое цѣлое; частные тоны религіозной жизни сливаются въ одномъ совершенномъ аккордѣ. Священникъ—проповѣдникъ является при этомъ выразителемъ того настроенія, какое обнимаетъ всѣхъ, сошедшихся въ храмѣ. Отъ него ожидаютъ, чтобы онъ въ церковномъ собраніи, выражая свои христіанскія убѣждѣнія, выносилъ наружу то, что лежитъ въ глубинѣ души явившихся въ храмъ: имъ онъ уясняетъ святую потребность, приведшую ихъ въ храмъ, и показываетъ, какъ она находить здѣсь свое удовлетвореніе; своимъ сильнымъ, убѣжденнымъ словомъ онъ возвышаетъ благочестивыя движенія душъ ихъ, и воспламеняетъ въ нихъ часто тлѣющія искры религіознаго одушевленія; мыслямъ и представлѣніямъ собравшихся онъ даетъ большую ясность, ихъ чувствамъ высшую степень теплоты и живости, ихъ добрымъ намѣреніямъ непоколебимую твердость.

Цѣлію проповѣди Шоттъ. вмѣстѣ съ другими, ставитъ вазиданіе. Это слово библейское, и оно давно утвердилось въ

гомилетической литературѣ. Господь Иисусъ Христосъ пред-
ставляетъ церковь зданіемъ, построеннымъ на непоколебимомъ
основаніи (Мате. XVI, 18). Такое же представление встрѣ-
чается и у апостоловъ (1 Кор. III, 9—12. Еф. 11, 20—22).
Назидать значитъ продолжать строеніе дома Божія, основа-
ніе которого положено Господомъ Іисусомъ Христомъ и апо-
столами, способствовать исповѣдникамъ имени Христова со-
зидаться въ жилище Божіе духомъ и преуспѣвать въ вѣрѣ
и любви, чтобы быть достойными царства Божія. И вотъ эта
задача — споспѣществованіе христіанской религіозности и до-
бродѣтели и освященіе людей для царства Вожія — должна
быть выполняема христіанскимъ ораторомъ, когда онъ въ бо-
гослужебныхъ собраніяхъ предлагаетъ народу свое слово.
Это назиданіе заключаетъ въ себѣ болѣе широкій смыслъ,
чѣмъ простое ученіе, адресованное одной познавательной силѣ.
Ученіе есть въ словѣ назиданія, и оно предполагается въ
немъ; но одно ученіе не составить и не доставить истин-
наго назиданія. Назиданіе требуетъ живаго, дѣйствительного
выраженія религіозныхъ чувствъ и нравственныхъ требованій,
проникающаго и обнимающаго всю душу. И проповѣдь, въ
отличіе отъ учебнаго урока, такая рѣчъ, которая обращается
не къ одному уму, но и къ чувству и къ волѣ, однимъ сло-
вомъ, ко всей душѣ. Мертвое историческое знаніе христіан-
ства, когда сообщаютъ частныи истины, въ немъ содержащія-
ся, для одного ума, не дѣлаетъ еще церковной рѣчи назида-
тельною; духъ Евангелія долженъ всесдѣло проникать всю
полноту души проповѣдника, и его чувства и стремленія
должны быть устремлены къ небѣсному. Въ себѣ самомъ онъ
долженъ ощущать дѣйственное благотворное вліяніе христі-
анства въ сердце, чтобы говорить съ истиннымъ божествен-
нымъ помазаніемъ и это помазаніе сообщать другимъ. Когда
говорить проповѣдникъ, то въ немъ, въ его словѣ должна
быть видна и сила ума, и теплота сердца и ѣнергія воли,
направленной къ святыму и доброму.

Всѣ эти длинныя разсужденія о существѣ и задачѣ церковной проповѣди ведутъ къ тому, чтобы доказать и выяснить, что истинное краснорѣчіе совершенно умѣстно на церковной каѳедрѣ, и что для проповѣди оно существенно необходимо.

Проповѣдь имѣеть своею задачею религіозныя убѣжденія, обнимающія всю душу, и соответствующія имъ чувства частію выразить, частію оживить и утвердить въ душахъ другихъ. А рѣчъ, годная для этой цѣли, должна быть рѣчью непремѣнно живою: она не можетъ держаться въ границахъ сухой теоретической прозы, т. е., такого рода изложенія, какой бываетъ при господствѣ въ дѣятельности человѣка силы познанія. Религія, въ силу своей природы, требуетъ формы выраженія, возвышающейся надъ прозою. Она есть вѣра въ бытіе и дѣйствія Бога и сверхчувственный вѣчный порядокъ міра,—чистая, соединенная съ ясными представлѣніями, разумная живая, одушевляющая всю душу и служащая руководящею силою для всей жизни человѣка. Она возникаетъ не изъ той или другой силы человѣческаго духа, но изъ совокупнаго дѣйствія всѣхъ силъ, изъ всей души. Она соединяетъ благороднѣйшія силы, чувства и стремленія человѣка въ одномъ твердомъ и неизмѣнномъ направленіи къ высочайшей цѣли, намъ указанной. Здѣсь, въ области религіи, дѣйствуетъ и разумъ, стремящійся привести къ возможной ясности и опредѣленности возвышенныя представлѣнія существенаго содержанія религіи; дѣйствуетъ и фантазія или сила воображенія: видимое и чувственное она переносить на высшее, безконечное, невидимое, и это невидимое и безконечное стремится представлять въ видимыхъ конечныхъ формахъ и образахъ. Приводится въ движеніе здѣсь и сила чувства: безконечное величіе и возвышенность предметовъ религіозной вѣры, достоинство, какое получаетъ наша жизнь отъ соединенія съ вѣчнымъ, святость обязанностей, въ исполненію которыхъ призывается человѣкъ въ службѣ своихъ отношеній къ предметамъ.

тамъ вѣры,— все это не можетъ не волновать сердца нашего; религіозное убѣжденіе не можетъ не переходить въ живое чувство. Вмѣстѣ съ этимъ возбуждается къ соотвѣтственной дѣятельности наша воля или сила желаній: при чистомъ и живомъ религіозномъ убѣжденіи человѣкъ не можетъ не находить истинной и достойной дѣли своихъ стремленій въ Богѣ и въ высшемъ невидимомъ порядкѣ міра, не можетъ не направлять своихъ желаній и своей воли къ единому на потребу. Для сообщенія и оживленія полной религіозной жизни въ словѣ, существу дѣла наиболѣе соотвѣтствуетъ и требуется такая форма изложенія, которая занимаетъ средину между изложеніемъ прозаическимъ и поэтическимъ. У проповѣдника, желающаго доставить назиданіе народу, должна быть и ясность познанія, и живость фантазіи и теплота чувства, и энергія чистыхъ стремленій воли: работою всѣхъ этихъ соединенныхъ силъ онъ долженъ дѣйствовать на всю широту души своихъ слушателей; а это и есть то, что мы называемъ краснорѣчіемъ.

Къ этому же самому заключенію мы приходимъ, когда представляемъ задачу проповѣди производить нравственно-добрая дѣйствія. Одно знаніе того, чего требуетъ обязанность, не произведетъ нравственно-доброго дѣйствія, т. е. не заставитъ человѣка предпринять трудъ къ совершению требуемаго подвига. Необходимо, чтобы при этомъ находило живой интересъ въ рекомендуемомъ дѣйствіи и сердце, и чтобы къ нему призвана и склонена была и сила желаній. Сухое прозаическое изложеніе не можетъ оказать такого дѣйствія на душу слушателя. На чувство и волю другихъ можно дѣйствовать только тогда, когда слово выходитъ изъ глубины души говорящаго, и когда въ этомъ словѣ мы видимъ отпечатокъ полнаго и всесторонняго движенія всѣхъ силъ души оратора; а это опять составляетъ сущность того, что мы называемъ краснорѣчіемъ.

Все содержаніе христіанства, обнимающаго собою планъ

божественного домостроительства о нашем спасении, полного великихъ событій и чистыхъ возвышенныхъ ученій, данныхъ намъ откровеніемъ, располагаетъ проповѣдника не къ сухому, а къ краснорѣчивому изложению предметовъ, подпадающихъ его вниманію, т. е. къ такому, при которомъ занятъ не одинъ умъ, но приведены въ движение и сила воображенія, и охвачена вся душа.

Правда, первые провозвѣстники Евангелія не прибѣгали къ пособіямъ искусственного краснорѣчія. Господь Иисусъ Христосъ и апостолы не знали риторическихъ школъ. Того, что римскіе риторы называютъ *eloquentia artificiosa*, т. е., краснорѣчія, развитаго и управляемаго школьными правилами и заботливо выполняющаго формы и обороты, предписываемые школою,—вѣтъ даже въ посланіяхъ и рѣчахъ апостола Павла, въ ранніе годы учившагося въ фарисейскихъ школахъ. По премудрому божественному усмотрѣнію, Евангеліе, при первоначальномъ насажденіи христіанства, должно было имѣть сильныхъ провозвѣстниковъ въ мужахъ, не знакомыхъ съ школьнью наукой, чтобы всѣмъ было ясно, что здѣсь дѣйствуетъ и все производить Духъ Божій. Но этотъ Духъ Господень дѣлалъ ихъ рѣчъ сильною и дѣйственною: не руководимые искусствомъ и теоріею, они возвышались до естественного краснорѣчія, котораго источникомъ, кроме естественного, здраваго чувства къ добруму и прекрасному, было внутреннее религіозное одушевленіе. Какое живое, наглядное и впечатлительное представление вещей мы видимъ въ подобныхъ притчахъ евангельскихъ! Какъ сильно въ рѣчахъ Иисуса Христа и апостоловъ общія идеи представляются въ примѣрахъ! Какимъ огненнымъ языкомъ Господь Иисусъ Христосъ и апостолы порицали нравственное развращеніе и заблужденія своихъ современниковъ! Какъ убѣдительно и сильно говорили они сердцу, выставляя необходимость покаянія или измѣненія жизни! Какая сердечность и глубина религіознаго чувства выражается въ молитвахъ Господа Иисуса Христа (напр. въ 14-й главѣ Евангелія отъ Иоанна), и какое

и вѣжное священное чувство братской любви въ Его послѣднихъ бесѣдахъ съ учениками! Какая простая возвышенность въ первыхъ словахъ Евангелія отъ Иоанна! Какой полетъ фантазіи и чувства, какое впечатлительное изложеніе, отличающееся иѣкоторымъ естественнымъ ритмомъ въ тринадцатой главѣ первого посланія апостола Павла къ коринѳянамъ: *аще языки человѣческими ялагою и ангельскими, любве же не имамъ, быхъ яко мъдъ звенищи, или кимвалъ звящаи...*, и другихъ подобныхъ отдѣлахъ апостольскихъ посланій. Изложеніе, какое господствуетъ въ новозавѣтныхъ книгахъ, нужно назвать не иначе, какъ „религіозное краснорѣчіе“. Языкъ Иисуса Христа и апостоловъ содержитъ въ себѣ и образецъ и возбужденіе для христіанскихъ проповѣдниковъ всѣхъ временъ говорить наглядно, живо и сильно.

Утвердивъ положеніе о томъ, что понятіе краснорѣчія вполнѣ приложимо къ церковной проповѣди, и что краснорѣчіе необходимо для успѣха проповѣднической дѣятельности, Шоттъ обращаетъ вниманіе на одно требование, обязательное для проповѣдника, повидимому, противорѣчашее свойству изящного или краснорѣчиваго слова, именно требованіе популярности. Онъ входитъ въ разъясненіе этого вопроса и старается доказать, что популярность вполнѣ соединима съ краснорѣчіемъ.

Популярность, какъ показываетъ этимологическое значеніе этого слова, означаетъ такой родъ изложенія, какой наиболѣе приближается къ понятіямъ народа, понятіемъ для него и находитъ легкій доступъ у него. Когда говорить о популярности, то первѣе всего имѣютъ въ виду низшіе слои гражданского общества, которые обнимаютъ собою простой народъ. Простой народъ руководится больше чувственнымъ восприятіемъ и воображеніемъ, чѣмъ отвлеченнымъ мышленіемъ. Онъ съ затрудненіемъ можетъ приближаться къ области понятій и идей и не можетъ воспринимать и развивать ихъ съ тою ясностью и определенностью, къ какой способны

люди образованные. Чтобы уяснить для него общія понятія, ихъ нужно низвести въ кругъ чувственныхъ представлений, мыслимое нужно представлять ему въ живомъ образѣ, и общее правило примѣнить къ частнымъ отношеніямъ виѣшней жизни. Нравственное и религіозное чувство носить въ глубинѣ души своей необразованный, какъ и образованный; но оно дѣйствуетъ у него, безъ такого яснаго сознанія, какое можно замѣтить у образованнаго. И въ языкѣ у простаго народа господствуетъ болѣе чувственныи образъ представлениія, чѣмъ у образованнаго класса. Чтобы быть понятнымъ простыми людьми, нужно говорить понятнымъ имъ языкомъ. А такъ какъ народъ руководится болѣе чувственнымъ воззрѣніемъ и воображеніемъ, чѣмъ отвлеченнымъ мышленіемъ, и такъ какъ объемъ его воззрѣній ограниченъ тѣснымъ кругомъ, то, въ силу требованія популярности, необходима возможная наглядность изложенія и обсужденія вещей, чтобы народъ усвоилъ то, что желають передать ему, и къ своимъ ограниченнымъ воззрѣніямъ присоединилъ новое, ему мало знакомое. А это возможно тогда, когда всеобщее мы представляемъ въ частныхъ явленіяхъ и невидимое въ конкретномъ образѣ, основное положеніе переводимъ въ факты и примѣры, и эти образы, факты и примѣры заимствуемъ изъ круга наблюденій и опытовъ, близкихъ къ народу. Все это совершается при участіи силы воображенія, и потому къ ней долженъ обращаться, ея дѣятельность долженъ возбудить ораторъ или писатель, стремящійся къ популярности изложенія. А существо краснорѣчія требуетъ, чтобы при произведеніи ораторскаго произведенія дѣйствовала сила воображенія: она въ немъ играетъ значительную роль; при ея посредствѣ ясное воззрѣніе и основательное убѣжденіе переходитъ въ наглядное и живое, объемлющее, согрѣвающее и одушевляющее всего человѣка. Такимъ образомъ между популярностію, всегда нуждающейся въ посредствующей помощи силы воображенія и краснорѣчіемъ существуетъ психологическое родство. Рѣчь оратора,

уже потому, что она рѣчъ, всегда должна отличаться наглядностью и живостію изложенія, независимо отъ стремленія къ популярности.

Но популярность требуется отъ проповѣди не тогда только, когда проповѣдь говорится одному простому народу: это общее и непремѣнное ея свойство. Христіанство носить въ себѣ божественный характеръ общепародной религіи, и священная обязанность церковнаго проповѣдника выдерживать этотъ характеръ во всѣхъ своихъ рѣчахъ. Онъ можетъ быть ученымъ; онъ долженъ обладать значительными знаніями; но въ церкви онъ говорить не ученымъ, а людямъ и христіанамъ вообще, и ихъ долженъ имѣть въ виду, когда составляетъ свои рѣчи. Что можетъ интересовать ученаго, то, ни въ материальномъ, ни въ формальномъ отношеніи, не принадлежитъ къ области христіанского назидательнаго краснорѣчія. Проповѣднику чрезвычайно рѣдко приходится говорить предъ собраниемъ, состоящимъ изъ однихъ ученыхъ. А если это и случается, и тогда ученая рѣчъ на церковной каѳедрѣ была бы не умѣстна. И ученый, когда приходитъ въ храмъ, ищетъ и ожидаетъ здѣсь назиданія, а не ученыхъ разсужденій и научныхъ изслѣдованій. Популярность, требуемую отъ проповѣдѣй, можно назвать универсальностью, общегодностію изложенія или всеобщую назидательностію. А исполненіе этого требованія быть всеобще назидательнымъ стоитъ въ непосредственной связи съ истиннымъ краснорѣчіемъ. Ученое научное изложеніе никогда не можетъ быть церковнотою рѣчью или проповѣдью. Оно все внимание слушателей обращаетъ на одну цѣль—наученіе; оно требуетъ преобладающей дѣятельности познавательныхъ силъ, и ограничиваетъ дѣятельность воображенія и сердце. Характеръ же краснорѣчія выдерживается только въ тѣхъ рѣчахъ, въ которыхъ равномѣрно дѣйствуетъ и разумъ, и воображеніе и сила чувства и сила желаній, когда вся душа слушателей, всею совокупностію своихъ силъ, приковывается къ предмету рѣчи.

Установленіе и разъясненіе понятія о краснорѣчіи, егдѣ существѣ, значеніи и цѣли составляетъ коренную задачу первой, основной, философской части системы Шотта, и для решенія этой задачи онъ входилъ въ обширныя изслѣдованія, основывающіяся на философско-психологическихъ началахъ. По установленіи и разъясненіи понятія о краснорѣчіи, послѣднюю (шестую) главу первой части своей системы онъ посвящаетъ разсужденію о наукѣ о краснорѣчіи или теоріи краснорѣчія, обнимающей собою риторику и гомилетику, и въ этомъ разсужденіи говорить о необходимости и достоинствѣ этой науки и опредѣляетъ содержаніе, начало и цѣль риторики и гомилетики.

Подъ теоріею краснорѣчія разумѣется система основныхъ положеній или правилъ, руководствующихъ оратора такъ составлять и произносить свои рѣчи, чтобы онъ отвѣчали его намѣренію или своей цѣли. Противъ нея часто выставляли прежде и нынѣ выставляютъ то возраженіе, что краснорѣчіе нисколько не зависитъ отъ существованія теоріи, что оно чистый даръ природы, и ораторы явились раньше, чѣмъ риторы, и что краснорѣчіе проявляло и тогда, когда не было систематического собранія риторическихъ правилъ, и при своемъ явленіи не сопровождалось яснымъ сознаніемъ тѣхъ законовъ и правилъ, какія излагаетъ риторика. Но это обстоятельство не можетъ служить доказательствомъ того, что наука о краснорѣчіи излишня и не имѣетъ никакого значенія для практики краснорѣчія. Въ необходимости ходѣ развитія народовъ заключалось то, чтобы рѣчь, первоначально чистое произведеніе природы, постепенно возвысилась до произведенія искусства. Чѣмъ больше поводовъ было къ тому, чтобы рѣчью дать то или другое направленіе, волѣ слушателей, тѣмъ легче могли и должны были прийти къ мысли выработать известныя методы въ постановкѣ, упорядоченіи и изложеніи представленій о предметѣ, чтобы лучше и сильнѣе действовать на души людей и склонять ихъ къ та-

кѣмъ или другимъ рѣшеніямъ. Наблюденія и опыты, сюда относящіеся, могли быть принимаемы къ свѣдѣнію и исполненію ораторами раньше, чѣмъ явилось письменное изложеніе и собраніе ихъ въ риторическомъ ученіи. Научная обработка этихъ наблюденій была необходимымъ слѣдствіемъ усилившагося философскаго образованія, которое стремится къ болѣе полному раскрытию оснований мыслей, ученій и дѣяній человѣческихъ. Съ развитіемъ человѣческой культуры и науки естественно должна была возникнуть и теорія краснорѣчія, и она оказалась полезною для самого краснорѣчія. Если отдѣльнымъ лицамъ удавалось, и безъ занятій риторикою, оказывать вѣчно отличное въ области краснорѣчія, то это не указъ для всѣхъ. Сами отличные ораторы, одаренные особенными талантами, обнаруживавшіе силу слова и безъ изученія теоріи, развили бы свои таланты легче, скорѣе и счастливѣе, если бы къ нимъ на помощь въ юные годы пришла здравая теорія. Правда, наука (риторика) не создаетъ оратора: она не творецъ краснорѣчія. Для достойнаго служенія краснорѣчію первѣе всего нужны природныя способности человѣка; нужна энергія и одушевленіе, направленные къ извѣстной цѣли; нужно знаніе; для христіанскаго оратора знаніе всего, относящаго къ христіанству и истинный христіанскій духъ. Риторика и гомилетика не могутъ дать того, что зависитъ отъ природы. Но онѣ могутъ указать, что нужно для того, чтобы человѣку, съ извѣстными способностями и расположenіями, быть ораторомъ въ истинномъ смыслѣ слова. Природнымъ талантамъ, чувствамъ и расположenіямъ, дѣлающимъ человѣка способнымъ къ краснорѣчію, онѣ рано могутъ дать доброе цѣлесообразное направленіе, могутъ пробудить дремлющія силы и дать имъ высшій полетъ, могутъ усилить и образовать природный талантъ. Онѣ могутъ дать болѣе ясное понятіе о цѣли краснорѣчія и чрезъ то указать оратору то, къ чѣму онѣ должны стремиться, и чего не долженъ никогда опускать изъ вида. Онѣ уясняютъ тѣ коренные условія, вы-

полненіе которыхъ необходимо для достиженія цѣлей ораторства и для болѣе полнаго дѣйствія на души слушателей. Пусть не говорятъ, что правила науки о краснорѣчіи связываютъ человѣка и рабски подчиняютъ его той или другой формѣ. Въ краснорѣчіи, какъ въ каждомъ искусствѣ и каждой науцѣ, при всемъ разнообразіи формъ, есть нечто необходимое и постоянное, чего нельзя нарушить, безъ уклоненія отъ существа краснорѣчія. Человѣку легко опустить изъ вида это необходимое, то вслѣдствіе испорченного виуса и предразсудковъ вѣка, то вслѣдствіе увлеченія юношескимъ пыломъ или стремлениемъ къ оригинальности. Этимъ увлечніямъ благодѣтельно противодѣйствуетъ теорія, указывая оратору на вѣчное и постоянное, требуемое въ краснорѣчіи. Теорія даетъ намъ важнѣйшіе результаты разнообразныхъ ораторскихъ опытовъ и наблюденій, представляетъ ихъ въ научномъ порядкѣ, развиваетъ законы краснорѣчія изъ основаній, лежащихъ въ существѣ дѣла и въ природѣ человѣческаго духа, поясняя ихъ примѣрами, взятыми у отличнѣйшихъ ораторовъ, не для того, чтобы ораторъ, или юноша, готовящійся быть ораторомъ, рабски подражалъ той или другой формѣ, но для того, чтобы побудить его усерднѣе самостоительно заняться размышеніемъ о существѣ этого искусства и способствовать усовершенствованію его въ немъ.

Риторика наука смѣшанная,—и опытная, и теоретическая. Она первоначально возникла изъ опытовъ и наблюденій надъ дѣятельностью ораторовъ и надъ дѣйствіями ихъ рѣчей на души людей. Но научный характеръ она получила тогда, когда стала выяснять высочайшія начала, лежащія въ основѣ данныхъ въ описаніи явлений, т. е., когда наблюденія надъ явленіями въ области краснорѣчія стала возводить къ психологическимъ, нравственнымъ, логическимъ и эстетическимъ основоположеніямъ. Ея содержаніе такимъ образомъ почёрпается и изъ опыта и изъ умозрѣнія. Ея задача не въ томъ только состоять, чтобы на основаніи опыта показать, какъ ораторъ лучше и

върнѣе можетъ дѣйствовать на души слушателей, но вмѣстѣ съ тѣмъ и изслѣдовать какія дѣйствія рѣчъ должна производить, и по какимъ законамъ человѣку, какъ нравственно-свободному существу, дозволено такъ дѣйствовать изложеніемъ своихъ представлений на другія нравственно-свободныя существа, чтобы склонять ихъ волю къ известнымъ решеніямъ. Духовная риторика или гомилетика кромѣ того должна раскрыть особенный начала, вытекающія изъ духа и характера христіанской религіи и особенной цѣли, преслѣдуемой христіанской церковью, и опредѣляющія особенный характеръ церковнаго краснорѣчія. Систематическое построение теоріи краснорѣчія тогда только можетъ быть болѣе или менѣе удачнымъ и совершеннымъ, когда будетъ найдено и выставлено высочайшее начало или основное положеніе, изъ котораго все выходить, и къ которому все возвращается. Это высочайшее начало должно быть указателемъ не того, чѣмъ можетъ быть краснорѣчіе, но того, чѣмъ оно должно быть, и оно должно давать критерій для отличенія истиннаго краснорѣчія отъ ложнаго. Ораторъ долженъ руководиться стремленіемъ по возможности болѣе и болѣе приближать другихъ къ идеалу совершеннаго человѣчества, и въ этомъ заключается обязанность для него не говорить и не допускать ничего такого, что не можетъ быть оправдано въ нравственномъ отношеніи. Своей цѣли ораторъ достигать можетъ не насилиемъ, не угрозами, не приказаніями, а убѣжденіемъ: слушатель свободно, по собственному выбору, долженъ заинтересоваться предметомъ, о которомъ говоритъ ораторъ, и соединить свои желанія и стремленія съ желаніями и стремленіями оратора. Ораторъ живо и наглядно выражаетъ въ рѣчи свою внутреннюю жизнь, и когда онъ хочетъ заинтересовать слушателей тѣмъ предметомъ, которымъ самъ одушевленъ, въ его рѣчи чувствуется духъ и тонъ, который возбуждаетъ въ слушателяхъ интересъ и къ лицу оратора и къ формѣ его изложенія, и этотъ интересъ тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ интересомъ къ

тому дѣлу, которое лежитъ на сердцѣ оратора. При этомъ ораторъ, самъ внутренними желаніями устремленный къ идеалу совершенного человѣчества и желающій расположить къ нему другихъ, не впадаетъ въ искушеніе прибѣгать къ изворотамъ не истиннаго краснорѣчія, къ средствамъ обольщенія. Имѣя цѣль вѣѣ себѣ, въ душѣ слушателей, ораторъ по обстоятельствамъ, въ виду извѣстнаго настроенія своихъ слушателей, не просто старается возвысить до идеала своихъ слушателей, но долженъ вступать въ борьбу съ противоборствующими ему склонностями и расположenіями своихъ слушателей. Онъ долженъ, такъ сказать, расчистить почву для вложенія въ нее добрыхъ сѣмянъ, — исторгнуть то, что въ душѣ слушателей стоитъ на пути къ его цѣли, и воспользоваться тѣмъ, что благопріятствуетъ достиженію этой цѣли. Рѣчь, такимъ образомъ, есть дѣйствіе между ораторомъ и его слушателями. Имѣя дѣло съ существами разумными и нравственно-свободными, ораторъ можетъ дѣйствовать не обольщеніями, а направленіемъ своихъ и ихъ стремленій только къ честному, нравственному, добромъ, святому, — къ такимъ предметамъ, въ необходимости, пользѣ и нравственномъ достоинствѣ которыхъ можетъ быть убѣжденъ всякий человѣкъ, какъ нравственно-свободное и разумное существо. Высочайшимъ началомъ теоріи краснорѣчія можетъ быть поставлено слѣдующее положеніе: такъ дѣйствуй связнымъ выраженіемъ своей внутренней жизни на человѣческія души, чтобы онѣ, какъ нравственно-свободныя существа, свои стремленія соединяли съ твоими стремленіями въ одномъ и томъ же направленіи, исходящемъ изъ стремленія къ идеалу совершенного человѣчества. Это основное положеніе указываетъ и на происхожденіе рѣчи изъ внутренней глубины человѣческаго духа и на ея конечную цѣль, и отличаетъ истинное краснорѣчіе отъ ложнаго; и изъ него могутъ быть развиты всѣ частныя обязанности оратора.

Это же начало приложимо и къ духовной риторикѣ или

гомилетикъ; такъ какъ и духовное краснорѣчіе, въ существѣ дѣла, подпадаетъ тѣмъ же законамъ, какъ и общее или свѣтское краснорѣчіе. Духовный ораторъ въ связной рѣчи выражаетъ христіанскую вѣру и христіанскую любовь въ ихъ тѣснѣйшей связи между собою, или то святое направленіе духа къ вѣчному, объемлющее все существо человѣка и выражющееся въ живомъ дѣлѣ, которое называютъ назиданіемъ. Говоря съ церковной каѳедры, онъ долженъ выносить предъ народомъ то, что составляетъ содержаніе его внутренней жизни. Ни одинъ проповѣдникъ не можетъ говорить назидательно и въ истинно-христіанскомъ духѣ, если онъ самъ не проникнутъ истинно-христіанскимъ духомъ. Духовный ораторъ долженъ действовать на души людей, чтобы они соединили свои стремленія съ его стремлѣніемъ въ одномъ и томъ же направленіи. Его слово истинно-христіанскую вѣру должно оживить и усилить въ душахъ слушателей, дабы ова внутренно проникла ихъ, и ихъ волю направила къ божественному и святому. Духовный ораторъ говорить своимъ слушателямъ, какъ исповѣдникамъ Господа Іисуса Христа, которые знаютъ, къ чему они призваны, и куда должна быть направлена свобода ихъ воли. Соответственно особенностямъ духовнаго краснорѣчія, основное начало теоріи краснорѣчія въ гомилетикѣ можетъ быть выражено такъ: действуй такъ на человѣческія души, выражая въ словѣ истинно-христіанское религіозное и нравственное содержаніе своего внутренняго существа, чтобы они, какъ исповѣдники Іисуса Христа, свои стремленія соединили съ твоимъ стремлѣніемъ въ одномъ святомъ направленіи духа къ вѣчному, выражающемся въ живомъ дѣлѣ.

Въ системѣ Шотта первая философская часть, содержаніе которой мы передали, составляетъ основаніе, на которомъ построиваются всѣ частнѣйшія определенія, входящія въ программу теоріи краснорѣчія вообще и теоріи проповѣдническаго краснорѣчія въ частности. Она даетъ ключъ къ

уразумѣнію всего риторико-гомилетического ученія его, и послѣ нея вѣтъ надобности, для ознакомленія съ теоріею Шотта, въ подробномъ разборѣ другихъ частей его системы, тѣмъ болѣе, что въ другихъ частяхъ своей системы, составляющихъ частную риторику и гомилетику, Шоттъ не является такъ оригинальнымъ, какимъ является онъ въ первой основной части.

Частная теорія краснорѣчія Шотта расположена по обыкновенному, общепринятыму плану, постепенно разъясняя тѣ предметы, о какихъ издавна говорила риторика. Мы уже указывали, что въ системѣ Шотта, послѣ уясненія основныхъ началъ въ первой части, въ дальнѣйшихъ частяхъ излагается теорія ораторскаго изобрѣтенія, расположенія, изложенія и паконецъ произношенія или тѣлеснаго краснорѣчія. Всѣ части, здѣсь указанныя, представлены въ возможной полнотѣ (*in ihrem ganzen Umfange*): риторические законы и правила раскрываются въ нихъ очень подробно и съ надлежащею основательностью, при чёмъ не опускаются изъ вида руководящія начала, раскрытыя въ первой части системы. Для подкрѣпленія своихъ сужденій авторъ нерѣдко обращается къ древнимъ риторамъ, имѣющимъ авторитетъ въ наукѣ о краснорѣчіи. Въ концѣ каждого отдѣла, или послѣ обсужденія того или другого частнаго пункта, входящаго въ область науки, указана литература предмета, т. е. перечислены тѣ сочиненія, которыя могутъ давать разъясненія касательно разсмотрѣнныхъ пунктовъ.

Въ развитіи частной теоріи краснорѣчія выдерживается вполнѣ то направленіе, какое указывается въ заглавіи, какъ всего сочиненія Шотта, такъ и каждой отдельной части его. Всѣ правила, предлагаемыя въ каждой части теоріи Шотта, излагаются „съ особеннымъ примѣненіемъ къ церковному краснорѣчію или духовнымъ рѣчамъ“. И если теорія краснорѣчія не можетъ быть названа гомилетикою въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ этого слова, то все таки по своему содер-

жаню и по развитию его более приближается къ типу духовной риторики, чѣмъ свѣтской, и даетъ больше частнаго гомилетического, чѣмъ обще-риторического материала. Въ теоріяхъ и изобрѣтенія, и расположенія, и изложенія и произнѣженія все учение специально направляется къ упорядоченію дѣятельности духовнаго оратора, и разъясняется примѣрами, взятыми главнымъ образомъ изъ нѣмецкихъ проповѣдниковъ и изъ проповѣдей древнихъ греческихъ отцовъ,—Златоуста, Ефрема Сириня, Григорія Назіанзена и другихъ: приводятся примѣры и изъ древнихъ классическихъ ораторовъ, но гораздо рѣже, чѣмъ изъ проповѣднической литературы.

Въ показаніе гомилетического характера изложенія теоріи краснорѣчія Шотта, мы можемъ представить содержаніе части ея, трактующей обѣ ораторскомъ изобрѣтеніи. Она раздѣляется на двѣ главы, изъ которыхъ каждая раздѣляется на вѣсколько отдельовъ: одна говоритъ о выборѣ и изобрѣтеніи темы, а другая о материалахъ, какіе могутъ служить къ разъясненію и доказательству темы. Въ первомъ отдельѣ первой главы Шоттъ ставитъ вопросъ: какіе предметы могутъ быть годными для краснорѣчія вообще, и въ особенности для краснорѣчія духовнаго? При решеніи этого вопроса послѣ краткаго опредѣленія свойства предметовъ ораторскихъ рѣчей, по которому предметъ ораторской рѣчи долженъ быть практическаго свойства, то есть, быть способнымъ дѣйствовать на силу желаній, Шоттъ специально занимается перечисленіемъ и указаніемъ различныхъ родовъ предметовъ и истинъ, изъ которыхъ духовный ораторъ можетъ брать матерію для своихъ проповѣдей. Указавъ главный средоточный пунктъ всѣхъ духовныхъ рѣчей или проповѣдей въ Иисусѣ Христѣ, Сынѣ Бога живаго, онъ входитъ въ разсмотрѣніе различныхъ видовъ проповѣдей по ихъ содержанію и говоритъ 1) о проповѣдахъ доктрино-практическихъ, 2) о проповѣдахъ христіанско-нравственныхъ и утѣшительныхъ, 3) о проповѣдахъ историческихъ, къ которымъ онъ присоединяетъ и проповѣди

политической, 4) о проповѣдяхъ имѣющихъ своимъ содержаниемъ явленія видимой природы, 5) о проповѣдяхъ психологическихъ, имѣющихъ своимъ содержаниемъ явленія внутренняго міра души человѣческой. Первый разрядъ проповѣдей имѣеть своимъ содержаниемъ истины вѣры, относящіяся къ существу христіанства; но Шоттъ не называетъ ихъ просто доктринальскими или теоретическими проповѣдями, а называетъ доктринально-практическими. Этимъ названіемъ онъ хочетъ указать на то, что доктринальская истина въ проповѣдяхъ не должны раскрываться такъ, какъ они раскрываются въ учебныхъ разсужденіяхъ и школьныхъ лекціяхъ. И при изложеніи истинъ вѣры у проповѣдника непремѣнно должна быть въ виду практико-назидательная цѣль. Соответственно коренному началу, положенному въ основаніе системы Шотта, въ проповѣди требуется такое изложеніе истинъ вѣры, какое было бы способно действовать не только на умъ, но и на волю и на всю душу слушателей: когда проповѣдникъ раскрываетъ ту или другую доктринальскую истину (положимъ, о всевѣдѣніи Божіемъ), онъ долженъ такъ направлять свое слово, чтобы истина, имъ излагаемая, воспринята была не однимъ холоднымъ умомъ, но ложилась, такъ сказать, на всю душу и двигала волю къ добрымъ решеніямъ и действиямъ... Во второмъ отдѣлѣ первой главы, съ одобреніемъ упомянувъ объ обычаяхъ, по которому съ давнихъ временъ въ проповѣдяхъ въ началѣ ставится библейский текстъ, Шоттъ входитъ въ разсужденіе о выборѣ текста для проповѣди, объ его отношеніи къ темѣ проповѣди и о разныхъ способахъ пользованія имъ и его изъясненія...

Мы не предполагали и не считаемъ особенно нужнымъ входить въ подробный анализъ содержавія частной теоріи краснорѣчія Шотта, служащей во многихъ пунктахъ воспроизведеніемъ ученія другихъ представителей этой науки: это усложнило бы нашу работу, и между тѣмъ немногого существенаго прибавило въ той характеристицѣ риторико-гомилетиче-

скаго сочиненія Шотта на основанії первой главной его части. Но для указанія того интереса, какой могутъ представлять частные замѣчанія Шотта о предметахъ гомилетического характера, мы считаемъ не лишнимъ выставить на видъ одинъ или два пункта, разобранные въ теоріи Шотта.

Перѣдко Шоттъ при систематическомъ обозрѣніи обычнаго матеріала науки о краснорѣчіи, и въ частности о краснорѣчіи проповѣдническомъ, ставить частные интересные вопросы и всегда решаетъ ихъ съ обстоятельностію, свидѣтельствующею о знаніи дѣла и внимательномъ отношеніи къ нему. На примеръ, въ главѣ объ изобрѣтеніи или матеріи церковнаго краснорѣчія онъ выставляетъ вопросъ: „нужно-ли ожидать и требовать отъ проповѣдника, чтобы онъ интересовалъ и возбуждалъ вниманіе слушателей новостію мыслей?“ Вопросъ этотъ не праздный, не выдуманный напимъ авторомъ. При мысли о церковномъ краснорѣчіи онъ не разъ возникалъ у людей прежде Шотта. Онъ можетъ подниматься и пынѣ, и никогда не лише основательное решеніе его. Какъ же Шоттъ отвѣтаетъ на этотъ вопросъ? Онъ даетъ на него двоакій отвѣтъ. Въ строгомъ смыслѣ, отъ проповѣдника нельзя ни ожидать, ни требовать новости мыслей, т. е., такихъ мыслей, до какихъ не додумались прежде, или какія по крайней мѣрѣ не нашли донынѣ определенного выраженія. Въ области духовнаго краснорѣчія все религіозныя и нравственныя основныя истины строго и точно определены, и здѣсь не можетъ быть изобрѣтенія такихъ истинъ, къ которымъ можно бы приложить предикаты абсолютной новости. Но въ постановкѣ, въ раскрытии этихъ истинъ можетъ быть нечто новое и оригинальное. Религія въ существѣ своемъ есть нечто безконечное, и съ точки зреінія религіи получаютъ высшее освященіе и значеніе самыя разнообразныя явленія, перемѣны и отиошенія человѣческой жизни. Въ христіанствѣ лежать плодотворнѣйшіе ростки, изъ которыхъ могутъ развиваться воззрѣнія, поражающія своею новостію, у человѣка, углубляющагося въ содержаніе христіанскаго ученія, и ста-

рающагося примѣнить его къ различію временъ, человѣческихъ судебъ и жизненныхъ обстоятельствъ. У самостоятельнаго мыслителя, внимательнаго къ указаніямъ опыта, въ великой области христіанскаго вѣроученія и нравоученія, могутъ являться оригиналныя точки зреянія, хотя онъ и не думаетъ изобрѣтать что-либо новое. Усвояя и перерабатывая христіанскую истину въ глубинѣ своего духа, и испытывая на себѣ ея божественную силу, онъ разсматриваетъ ее съ разныхъ сторонъ, въ разнообразныхъ отношеніяхъ къ своей личности и личности другихъ людей, и при этомъ весьма возможно, что онъ дѣлаетъ такія наблюденія, какія ускользаютъ отъ обыкновеннаго взгляда, новымъ свѣтомъ освѣщаетъ отношенія и явленія житейскія, открываетъ противорѣчія тамъ, гдѣ ихъ не замѣчали, и связываетъ въ одно цѣлое то, что для простаго поверхностнаго взгляда казалось не соединимымъ. Для этого требуется не простой природный талантъ, не одно обогащеніе ума знаніемъ и результатами опыта и наблюденій, сдѣланныхъ другими, а еще,—и первѣе всего,—внутренняя христіански-религіозная жизнь проповѣдника. Кто воспринялъ христіанскую вѣру такъ, что она проникаетъ въ его существо, тому истины вѣры представляются съ новою ясностію и живостію, тотъ ощущаетъ въ себѣ самомъ небесную силу ихъ, дающую ему освѣщеніе, улучшеніе и успокоеніе, и тотъ получаетъ возможность выражать ихъ въ новыхъ формахъ и отношеніяхъ¹⁾.

Заслуживаетъ вниманія сужденіе Шотта объ импровизаціи проповѣдей, о которой у насъ въ духовной литературѣ въ послѣдніе годы поднимались довольно живые разнообразные толки. Вопросъ объ этомъ до сихъ поръ не получилъ твердаго установившагося решенія, и среди людей, интересующихся дѣломъ проповѣдничества, можно встрѣчать и слышать различные взгляды на этотъ предметъ. Въ виду этого, для разясненія дѣла, мы считаемъ не лишнимъ привести сужденіе объ

¹⁾ Theorie der Beredsamkeit Theil. II. Kapite I. Abschnitt 2. S. 220—222.

импровизаціи ораторской одного изъ замъчательнѣйшихъ представителей гомилетической науки въ пастоящемъ столѣтіи.

Разсужденію объ импровизаціи въ системѣ Шотта посвященъ особый послѣдній четвертый отдѣль теоріи ораторскаго произношенія, съ особеннымъ примѣненіемъ къ духовнымъ рѣчамъ, озаглавленный „Ueber das Memoriren und Extemporiren (о заучиваніи и импровизаціи)“ (Первый отдѣль теоріи произношенія излагаетъ общія основныя положенія о тѣлесномъ краснорѣчіи, второй содержитъ учение о декламаціи, а третій о языкѣ жестовъ или ораторскомъ дѣйствованії).

Шоттъ возстаетъ противъ чтенія проповѣдей по тетради (какъ это практикуется у проповѣдниковъ англійскихъ), — возстаетъ потому, что читаемая проповѣдь или рѣчъ перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ должна быть, то есть, рѣчью въ собственномъ смыслѣ. Онъ не отвергаетъ свидѣтельства Феррарія¹⁾ о томъ, что въ первые вѣка христіанства были примѣры чтенія проповѣдей, — признаетъ и то, что и нынѣ иные отличные проповѣдники, и читая свои рѣчи, производятъ сильное впечатлѣніе на слушателей глубокимъ содержаніемъ своихъ проповѣдей и искусною манерою чтенія, если притомъ они пользуются еще любовію и уваженіемъ своей общины. Но это, по мнѣнію Шотта, исключенія. Такая метода произнесенія проповѣдей противорѣчить существенному характеру рѣчи, которая есть живое взаимодѣйствіе между ораторомъ и слушателями, и неудобна потому, что не можетъ быть живаго и свободнаго дѣйствованія проповѣдника, когда онъ привязанъ глазами къ тетради, и при близорукости долженъ поднимать ее и держать обѣими руками.

Шоттъ рекомендуетъ устное произношеніе проповѣдей. Но рекомендуя устное произношеніе проповѣдей, онъ отнюдь не является сторонникомъ импровизаціи: онъ требуетъ тщательнаго и заботливаго приготовленія проповѣдей, и наиболѣе

¹⁾ Ferrarii liber de ritu sacragum ecclesiae veteris concionum. 1692. t. 2, c. 13.

безопасною методою считаетъ такую мѣтоду приготовленія проповѣдей, когда проповѣдникъ цѣликомъ записываетъ свою проповѣдь и потомъ выучиваетъ ее наизусть.

Импровизацій можетъ быть пѣсколько видовъ или степеней. Могутъ быть импровизаціи въ полномъ смыслѣ этого слова, когда говорятъ проповѣди безъ всякаго предварительного приготовленія. Можетъ быть импровизація неполная или ограниченная: она бываетъ тогда, когда составляютъ напередъ краткій конспектъ или краткій планъ проповѣди и намѣчаютъ главныя мысли, которыя нужно развить въ проповѣди. Шоттъ причисляетъ къ импровизаціи еще третій видъ, когда проповѣдникъ, прежде выступленія на каѳедру, подробно и обстоятельно обдумываетъ всю проповѣдь, тщательно уясняетъ себѣ весь ходъ мыслей, не только главныхъ, но и частныхъ, со всѣми переходами отъ одного отдела къ другому, и напередъ подыскиваетъ и заготовляетъ въ умѣ формы выраженія и обороты, которые могли бы дать болѣе быстрое и впечатлительное теченіе его рѣчи. Но это уже не импровизація, а надлежащее заготовленіе проповѣдей, отличающееся отъ обычной методы только тѣмъ, что здѣсь нѣтъ записи проповѣдей. Позднѣйшіе протестантскіе гомилеты, возстающіе противъ импровизаціи проповѣдей, напримѣръ Бассерманъ¹⁾, рекомендуютъ именно такой способъ приготовленія, посредствомъ тщательного обдумыванія и мысленного заготовленія всего, что нужно сказать въ проповѣди, не въ цѣломъ только, но и во всѣхъ частностяхъ представленій и словесныхъ оборотовъ, безъ записыванія добываемаго внутреннею работою мысли на бумагѣ.

Какъ же смотрѣть Шоттъ на эти виды импровизацій?

Менѣе всего возраженій со стороны его вызываетъ послѣдній видъ импровизаціи, состоящей въ тщательномъ мысленномъ заготовленіи проповѣди, который собственно и нельзя

¹⁾ *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit*, von H. Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg. Shattgatz. 1885. См. нашу статью: Позднѣйшія протестантскія нѣмецкія гомилетики. Труды Акад. 1886, ноябрь стр. 451—453.

называть импровизациою. Но къ первымъ двумъ видамъ импровизациі онъ относится отрицательно.

Конечно (говорить онъ), на высшей степени совершенства должны стоять тотъ ораторъ, который можетъ, безъ предварительного приготовленія, изъ полноты своихъ мыслей и чувствъ, такъ хорошо раскрыть и изложить какую-либо тему, что доставитъ полное удовлетвореніе справедливымъ требованіямъ своихъ слушателей, и по отношенію къ материальной, и по отношенію въ формальной сторонѣ проповѣди. И, конечно, попадаются такие избранные высоко-даровитые ораторы, которые могутъ, безъ затрудненія и замѣшательства, складно, сильно и впечатлительно экспромитомъ говорить о любомъ предметѣ, входящемъ въ кругъ ихъ познаній. Но людей съ такими счастливыми дарованіями весьма мало: они, можно сказать, составляютъ своего рода рѣдкость. Кромѣ того, самые выдающіеся таланты состоять въ зависимости отъ благопріятныхъ настроеній, которыхъ не всегда въ ихъ власти, и отъ разныхъ тѣлесныхъ расположений. При такой методѣ—говорить безъ всякаго приготовленія всегда есть опасность, что въ минуту произнесенія рѣчи у него не найдется приличная мысль, и онъ станетъ замѣнять ее повтореніями и многословіемъ, или прибегнеть къ общимъ мѣстамъ и мало значительнымъ стереотипнымъ фразамъ. Нужно взять во вниманіе еще то, что при полной импровизациі невозможно дать надлежащей обработки стилю, для чего требуется предварительное размышеніе и вычищеніе рѣчи. По этимъ соображеніямъ, этой методы, то есть полной импровизациі нельзя рекомендовать проповѣдникамъ и нельзя требовать введенія ея въ обычную проповѣдническую практику. Она можетъ быть допускаема только въ особенныхъ случаяхъ, когда какое-либо обстоятельство вынуждаетъ проповѣдника къ скорой неожиданной рѣчи, когда вдругъ по какому-либо не предвидѣнному поводу приходится ему говорить въ собраніи.

Шотть не желаетъ, чтобы введена была въ обыкновенную

проповѣдническую практику и ограниченную, не полная импровизація, состоящая въ избраніи темы и общемъ предварительномъ обдумываніи ея, съ начертаніемъ въ умѣ однѣхъ главныхъ мыслей, служащихъ къ разъясненію темы. Чтобы быть безпристрастнымъ въ своемъ сужденіи и тверже постановить свое заключеніе, онъ указываетъ относительныя выгоды и не выгоды обѣихъ методъ,—и методы импровизаціи и методы записыванія проповѣди, ставя рядомъ сужденія защитниковъ импровизаціи и сужденія защитниковъ противоположной методы. Метода выучиванія записанного напередъ (говорятъ защитники импровизаціи) тѣмъ не хороша, что при ней, если ораторъ не обладаетъ счастливою памятію, овладѣваетъ имъ тяжелое тоскливое чувство, которое потомъ вредно отражается на самомъ произношеніи проповѣди, чего при свободномъ изложеніи обдуманного не можетъ быть. Далѣе, напряженіе памяти при заучиваніи, если проповѣднику часто нужно произносить проповѣди, можетъ производить вредное вліяніе на умственную сторону человѣка: дѣятельность ума рано притупляется и духовная жизненная сила оскудѣваетъ. Притомъ проповѣднику, при его занятіяхъ, часто и нѣтъ возможности вполнѣ записать свою рѣчъ и потомъ выучить ее наизусть. Защитники импровизаціи представляютъ, что торжественная субботняя или предпраздничная тишина, звонъ колоколовъ, церковныя пѣснопѣнія, предваряющія проповѣдь, сердца народа, обращенные къ небу, видъ священного мѣста, гдѣ умолкаетъ житейскій шумъ, присутствіе благоговѣйно настроенного народа, представление духовныхъ потребностей его, ждущихъ удовлетворенія, наконецъ, высокое напряженіе всѣхъ душевныхъ силъ проповѣдника,—все это даетъ ему быстрый полетъ, который возвышаетъ его до такихъ превосходныхъ мыслей, какія могли бы не прийти ему въ голову при спокойномъ кабинетномъ размышленія. Предъ нимъ открываются болѣе свѣтлые и широкіе горизонты, до какихъ не досягалъ бы его взоръ при домашней будничной обстановкѣ. Вся форма рѣчи принимаетъ тогда большую жизнен-

ность и теплоту. Частныя представления, рождаясь въ умѣ, какъ бы сохраняютъ свою юношескую полноту и сильнѣе занимаютъ и интересуютъ душу, чѣмъ тогда, когда они, бывъ вполнѣ выработаны и заучены, въ опредѣленной, сжатой формѣ проходятъ предъ мысленнымъ взоромъ оратора. Записывающій и заучивающій свою проповѣдь думаетъ надъ окружениемъ періодовъ, надъ обработкою вѣшней формы, и выискиваетъ выраженія, отзывающіяся искусствомъ, часто непонятныя народу; а у импровизатора являются легкія, естественныя, понятныя формы выраженія и обороты. Ссылаются еще на то, что импровизованная рѣчъ производить больше впечатлѣнія на слушателей, чѣмъ рѣчъ, напередъ записанная и выученная.

Шотть не придаетъ особенной цѣны такимъ сужденіямъ, возвышающимъ выгоды методы импровизаціи предъ методой приготовленія проповѣдей чрезъ буквальное записываніе ихъ, и замѣчаетъ, что такія сужденія не могутъ быть оправданы ни *a priori*, ни опытомъ. Духовный ораторъ, пользующійся методою записыванія проповѣдей, живя въ извѣстномъ, близкомъ ему, обществѣ, знаетъ своихъ слушателей такъ же, какъ и импровизаторъ, и, когда пишетъ свою проповѣдь, имѣеть ихъ предъ своимъ мысленнымъ взоромъ, и потому ему не менѣе, какъ и импровизатору, могутъ приходить въ голову приличныя мысли и мѣткія выраженія. И если во время сказыванія проповѣди ему явится счастливая мысль или удачное выраженіе, не записанное имъ прежде, что воспрепятствуетъ ему воспользоваться этою счастливою мыслю и употребить мѣткое выраженіе, прежде не представлявшееся ему? И одушевленіе у него можетъ быть не менѣе, чѣмъ у импровизатора. Отъ каждого оратора, какъ бы онъ ни приготовлялъ свою рѣчъ, требуется живое участіе всей души, при созиданіи своего произведенія. Если огонь одушевленія нѣсколько тускнѣеть при многократномъ повтореніи однѣхъ и тѣхъ же мыслей и выраженій при заучиваніи проповѣди, то въ торжественную минуту, когда онъ является на священномъ мѣстѣ, предъ своими

слушателями, этот огонь снова воспламеняется, снова получаетъ свою первоначальную, если не большую, силу.

А какія значительныя невыгоды методы импровизаці! Какимъ опасностямъ подвергается проповѣдникъ, произносящій проповѣдь, не приготовивши ея, какъ слѣдуетъ, а только памѣтивши главныя части ея! Не всегда, въ минуту сказыванія проповѣди, у него живо дѣйствуетъ умственная творческая сила. Опытъ свидѣтельствуетъ, что и опытные ораторы, богатые знаніями и съ усердіемъ относящіеся къ своему служенію,— чувствуютъ иногда, во время произнесенія проповѣди, нѣкоторое запинаніе и мысль, ими намѣченная, не легко поддается разъясненію и развитію. Дѣятельность душевныхъ силъ нашихъ состоить въ зависимости отъ перемѣны тѣлесныхъ расположений и внутреннихъ настроеній, а эти опять отъ разныхъ вѣнчанихъ обстоятельствъ, и при этихъ перемѣнахъ оратору, при всѣмъ желаніи и при всѣхъ усиленіяхъ, часто бываетъ невозможно сохранить бодрость и энергію духа и съ полнымъ самообладаніемъ вести свою рѣчъ, направленную къ назиданію слушателей, и дать ей надлежащую силу и желаемое совершенство. Во время произнесенія рѣчи могутъ открыться такія обстоятельства, которыхъ развлекутъ вниманіе проповѣдника и выведутъ его мысль изъ предположенного круга идей. И вотъ ораторъ, которому при предварительномъ размышленіи, предметъ казался яснымъ, во время импровизаціи, то есть, во время самого произнесенія рѣчи, обдуманной только слегка, въ общихъ чертахъ, долженъ бороться съ тоскливыми чувствомъ временнаго затмѣнія или оскудѣнія мысли,—и это приводить его въ замѣшательство. Тогда теряется спокойствіе духа, и это отражается и на изложеніи, и на произношеніи проповѣди, которыми, при такихъ обстоятельствахъ, трудно дать желанную живость и теплоту. И какъ часто не произвольны бываютъ въ человѣческой душѣ сочетанія мыслей и игра фантазіи! Иногда при размышленіи,ничѣмъ не возмущаемомъ, рядъ мыслей вдругъ прерывается чѣмъ нибудь сгороннимъ, такъ что мы сами не

можемъ выяснить себѣ явленія этой не произвольной игры представлений и образовъ. Импровизатору, человѣку большою частію живому и быстрому, при выполненіи задуманного плана, весьма легко можетъ вдругъ встрѣтиться какая-либо новая мысль: ему нѣтъ времени подвергнуть ее внимательному исысканію, а она между тѣмъ приковываетъ его вниманіе, овладѣваетъ его душою и увлекаетъ его къ отступленіямъ отъ темы, отъ чего рѣчь его или является растянутою, или теряется въ такихъ мысляхъ, которые, при тщательной обработкѣ проповѣди, онъ замѣнилъ бы другими, болѣе вѣскими и цѣлесообразными. Если импровизаторъ внимательно наблюдаетъ надъ собою и своею дѣятельностію, онъ не можетъ не сознаться, что весьма часто онъ оставляетъ священную каѳедру съ чувствомъ неудовлетворенія и недовольства собою: то одинъ пунктъ развилиъ очень кратко и тускло, то надъ другимъ остановился болѣе надлежащаго и впалъ въ напрасное многоглаголаіе, то забылъ сдѣлать какое-либо важное разъясненіе и примѣненіе мысли, то опустилъ какой либо назидательный примѣръ изъ исторіи или обыденной жизни и т. под. И это чувство неудовлетворенности не покидаетъ его, хотя бы слушатели и не замѣтили тѣхъ несовершенствъ, какія допустилъ онъ въ своемъ импровизованномъ словѣ. Но, положимъ, слушатели выражаютъ удовольствіе и одобреніе, когда ораторъ—импровизаторъ ведетъ свою рѣчь связно, безъ зазинокъ, текущимъ языкомъ, и при этомъ владѣеть живою декламаціею и жестикуляціею. Этимъ мимолетнымъ одобреніемъ нечего обольщаться: священная цѣль церковнаго краснорѣчія состоять не въ возбужденіи быстро текущаго чувства удовольствія въ слушателяхъ. Духовная рѣчь должна производить твердое, не мимолетное, впечатлѣніе на всю внутреннюю духовную жизнь слушателей, которое должно обнаруживаться въ плодахъ вѣнчаной жизни. А такое впечатлѣніе скорѣе можетъ произвестъ рѣчь, строго взвѣшенная и вполнѣ обдуманная, чѣмъ рѣчь импровизованная, въ которой все предоставляется случайности. Нельзя сказать и

того, что импровизаторъ говоритъ болѣе простымъ, естественнымъ и понятнымъ языкомъ, чѣмъ проповѣдникъ, напередъ заготовляющій проповѣдь. При не вполнѣ выясненной и выработанной мысли импровизаторъ говоритъ болѣе туманнымъ, отвлеченнымъ языкомъ, и при развитіи ея онъ въ поспѣшности употребляетъ не такія выраженія, какія болѣе понятны народу, а какія, такъ сказать, попадутся на языкъ или придутъ ему на память, и часто, въ этомъ случаѣ, вырываются у него школьные термины и иностранные слова, вносящія неясность въ его рѣчь. Вообще нужна большая способность и выработанность слова, чтобы въ импровизованной рѣчи избѣгать растянутости стиля, неопределенности выражений и не допускать ничего, не гармонирующаго съ достоинствомъ священной каѳедры и съ высокимъ качествомъ тѣхъ предметовъ, какіе на ней излагаются. То послышится какая либо не ловко склеенная фраза, то длинный запутанный періодъ, то явится какой либо не вполнѣ приличный образъ или сравненіе, мало умѣстное на церковной каѳедрѣ. Всякій, заботливо приготавляющій и отъ слова до слова записывающій свою проповѣдь, по собственному опыту, знаетъ, какъ часто его мысль, въ томъ или другомъ мѣстѣ, борется и нудится, выбирая наиболѣе приличное и наиболѣе точное для себя выраженіе. Тѣмъ легче допустить недостатки въ стилѣ, когда выраженія выбираются въ минуту сказыванія проповѣди, при полной невозможности надлежащимъ образомъ взвѣсить ихъ. Напрасно говорять еще, будто импровизующіе проповѣдники живѣе и выразительнѣе произносятъ свои проповѣди. Импровизація здѣсь ни при чемъ. Она скорѣе можетъ производить вредное вліяніе на произношеніе проповѣди: не можетъ быть живаго впечатлительного произношенія, когда импровизаторъ потеряетъ нить своихъ мыслей, или тоскливо борется съ подборомъ выраженій, и при этомъ испытываетъ не малое внутреннее замѣшательство. По всѣмъ этимъ соображеніямъ нельзя рекомендовать и вводить въ норму методы импрови-

заци, состоящей въ общемъ обдумываніи предмета рѣчи и краткомъ начертаніи ея плана.

Но не желая вводить въ обыкновенную проповѣдническую практику импровизаціи проповѣдей, соединенной съ большими неудобствами и довольно опасной, и не считая этой методы проповѣдыванія правильною и нормальною, Шоттъ всетаки желаетъ, чтобы священникъ, несущій долгъ проповѣдничества, болѣе или менѣе владѣль способностію говорить приличное слово и безъ особенного приготовленія. Могутъ выпадать такие случаи, которые неожиданно требуютъ отъ него слова назиданія народу. Можетъ быть такое стеченіе обстоятельствъ и такое обиліе неотложныхъ занятій, что ему не остается времени для тщательного приготовленія проповѣди, и онъ по необходимости долженъ ограничиться только общимъ обдумываніемъ проповѣди и намѣчаніемъ главныхъ мыслей ея. Для того, чтобы развить свое слово и умѣть говорить хорошо и безъ приготовленія, — необходимы проповѣднику раннія приготовительныя упражненія. Гомилетика не можетъ не рекомендовать юношамъ, желающимъ посвятить себя духовному званію, этихъ приготовительныхъ упражненій, могущихъ пробудить и развить способность къ импровизированному слову. Эти занятія могутъ состоять въ томъ, что воспитанники духовной школы, готовящіеся между прочимъ и къ проповѣдническому служенію, въ присутствіи учителя или своихъ товарищей, послѣ краткаго обдумыванія, говорять импровизованныя рѣчи о какомъ либо предметѣ, доступномъ ихъ пониманію, входящемъ въ кругъ ихъ познаній и отвѣчающемъ ихъ положенію и настроенію; а учитель и даже товарищи сообщали бы имъ свои замѣчанія и сужденія. Начинать импровизировать прямо на церковной каѳедрѣ, безъ предварительныхъ частныхъ упражненій — вещь весьма опасная. И весьма глупо дѣлаютъ тѣ, которые, въ первый разъ выступая на священную каѳедру, нарочно импровизируютъ. Если этотъ опытъ сколько нибудь удастся, — эта удача является въ высшей степени соблазнительной для

новичковъ. У нихъ является дерзкая самонадѣянность, которая постепенно переходить въ лѣнность и небрежность, и они поживаются полное отвращеніе отъ работы надъ проповѣдью. И вотъ даровитый юноша, обѣщающій изъ себя недюжинного служителя церковнаго слова, дѣлается болтуномъ на священной каѳедрѣ отъ того, что онъ слишкомъ рано и часто началъ импровизировать, и принялъ за вѣрный знакъ превосходно удавшейся импровизаціи одобреніе нѣкоторыхъ изъ своихъ слушателей, плавившихся плавнымъ теченіемъ его рѣчи и живымъ произноженіемъ. А тѣ, которые (особенно въ началѣ) заботливо обрабатывали свои проповѣди, съ возможною точностію записывали ихъ и выучивали наизусть,—привыкши къ точности въ мысли и въ выраженіи, оказывались несравненно выше ихъ.

Изъ этихъ примѣровъ читатель можетъ видѣть, что въ книгахъ Шотта, излагающихъ частную теорію краснорѣчія, весьма много практическихъ замѣчаній, подезныхъ для проповѣднической дѣятельности, могущихъ направлять на добрый путь въ особенности новичка въ дѣлѣ служенія церковнаго слова. У него разобраны и освѣщены всѣ главные пункты, входящіе въ область риторики и гомилетики. По цѣлостнѣ изслѣдованія и раскрытия предмета рѣдкій гомилетической трудъ можетъ сравниться съ риторико-гомилетическимъ трудомъ Шотта. Въ этомъ отношеніи теорія краснорѣчія Шотта въ новоевропейской литературѣ представляетъ изъ себя тоже, чѣмъ является въ средневѣковой латинской литературѣ гомилетика Эразма роттердамскаго, подобно этой послѣдней превосходя своею обширностію и обстоятельностію изслѣдованія другія однородныя, современныя ей, произведенія.

Шоттъ привелъ гомилетику въ большую зависимость отъ общей риторики или, лучше, обѣ эти науки соединилъ въ одну, давши имъ одинъ и тотъ же фундаментъ. Правда, въ книгахъ, содержащихъ полное изложеніе его теоріи, широкое мѣсто занимаютъ замѣчанія и разсужденія, имѣющія спеціаль-

альное отношение и применение къ области краснорѣчія церковнаго или проповѣдническаго, который онъ считаетъ пънѣ главнымъ, господствующимъ, преобладающимъ надъ другими, видомъ краснорѣчія. Но начала, изъ которыхъ выводятся его частная гомилетическая замѣчанія и разсужденія, одни и тѣ же и для риторики и для гомилетики. О законахъ проповѣдническаго краснорѣчія онъ судить по обще-риторическому масштабу. Все, относящееся къ искусству краснорѣчія, подводится у него подъ одну норму. Такое риторическое направление теоріи Шотта, подрывающее и ослабляющее самостоятельный характеръ гомилетики, какъ науки богословской, съ разныхъ сторонъ вызвало противодѣйствіе и нападенія на виповни-ка риторико-гомилетической теоріи. Но Шоттъ имѣлъ свое право на такое построеніе своей системы; такъ какъ проповѣдь несомнѣнно соприкасается съ краснорѣчіемъ, хотя не обнимается всецѣло этимъ понятіемъ. И то, что въ проповѣди принадлежитъ краснорѣчію и должно измѣряться по риторическому масштабу, у Шотта раскрыто и уяснено болѣе подробно и основательно, чѣмъ у кого-либо изъ его предшественниковъ.

VIII. Краснорѣчіе добродѣтель

или

Основныя черты систематической риторики Франца Теремина.

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

Съ теоріею краснорѣчія Шотта имѣеть близкое родство теорія краснорѣчія Теремина¹). Она явилась подъ явнымъ воздействиемъ теоріи іенскаго профессора, и въ свою очередь

¹) Францъ Тереминъ (1780—1846) происходилъ изъ французской эмигрантской фамиліи: Отецъ его былъ пасторомъ французской реформатской общинѣ въ одномъ незначительномъ мѣстечкѣ (Грамцовѣ) въ сѣверной Германіи. Францъ Тереминъ первоначальное образованіе получилъ во французской гимназіи въ Берлинѣ, а закончилъ образованіе въ галльскомъ университѣтѣ, гдѣ изучалъ богословіе и филологію. По окончаніи образованія онъ жилъ въ Женевѣ, гдѣ получилъ посвященіе въ пастора и дѣлалъ первые опыты проповѣдничества. Въ 1810 году онъ переселился въ Берлинъ, гдѣ, послѣ извѣстнаго Аисильона, получилъ мѣсто проповѣдника въ тамошней реформатской церкви. Природнымъ языкомъ его былъ языкъ французскій, и первоначально онъ проповѣдывалъ по-французски, хотя и имѣлъ желаніе проповѣдывать по-пѣмецки. Это желаніе его исполнилось въ 1814 году, когда онъ былъ назначенъ придворнымъ проповѣдникомъ и вмѣстѣ проповѣдникомъ главной соборной церкви. Въ 1824 году богословскій факультетъ грейфсвальдскаго университета почтилъ его титуломъ доктора богословія. Въ 1839 году онъ получилъ мѣсто экстраординарнаго профессора въ берлинскомъ университѣтѣ, а въ 1840 году сдѣлалъ ординарній профессоромъ. Но должности профессора, онъ читалъ гомилетику и руководилъ гомилетическими занятіями студентовъ.

не оставалась безъ вліянія на оброботку теорії Шотта. Въ печати она вишла въ 1814 году, незадолго до появленія первой основной части теорії краснорѣчія Шотта. Но съ теорією Шотта Тереминъ ознакомился по его „Краткому очерку теорії краснорѣчія“, вышедшему еще въ 1807 году, и возбудившему къ себѣ въ свое время большое внимание у всѣхъ, интересовавшихся вопросами риторико-гомилетического свойства. Оба эти автора, въ своихъ произведенияхъ, ссылаются одинъ на другаго. Тереминъ, развивая свою теорію, считалъ нужнымъ отмѣтить уклоненія Шотта отъ его, по его мнѣнію, правильнаго пониманія дѣла: такъ онъ ставилъ въ вину Шотту то, что онъ причислялъ краснорѣчіе къ искусствамъ, различая для этого искусства на изящныя и не изящныя, эстетическія и не эстетическія, что-де служитъ не къ возвышенію, а къ униженію краснорѣчія¹). Шоттъ съ своей стороны, выпуская первую часть своей теорії, подробно раскрывающую основанія риторики и гомилетики, нѣсколько разъ цитуетъ Теремина и старается выставить на видъ родство своей теорії съ теорією Теремина и свое согласіе съ нимъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ²).

Родство между теорією краснорѣчія Шотта и теорією Теремина обнаруживается въ слѣдующихъ пунктахъ: Обоими этими авторами руководитъ желаніе возстановить значеніе краснорѣчія, часто напрасно упижаемаго другими, показать его важность и достоинство въ надлежащемъ свѣтѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ направить на истинный путь дѣятельность людей, призываемыхъ къ служенію публичнаго ораторскаго слова. Однихъ и тѣхъ же порицателей краснорѣчія, унижавшихъ его достоинство и не признававшихъ за нимъ никакого значенія, имѣютъ въ виду тотъ и другой теоретикъ, когда

¹⁾ Die Beredsamkeit einer Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, Gota, 1888, s. 62—63.

²⁾ Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik, Leipzig, 1815. Sechstes Kapitel, S. 420—422. 432. 435. 445—9.

приступаютъ къ опредѣлению существа краснорѣчія и выясненію его законовъ. Шоттъ называетъ Канта, когда говоритъ о представителяхъ неправильныхъ воззрѣній на краснорѣчіе, и его цитуетъ, когда своей теоріи противополагаетъ одностороннія и ложныя понятія о предметѣ, его занимающемъ¹⁾). Того же философа имѣеть въ виду главнымъ образомъ и Тереминъ, когда говоритъ: „Есть люди, и при томъ люди, отличающіеся учепостію и имѣющіе высокій авторитетъ въ наукѣ, которые глубоко упираютъ краснорѣчіе и совершенно не хотятъ имѣть съ нимъ никакого дѣла. Ибо ясно, думаютъ они, что оно бѣть на то, чтобы возбуждать страсти, а это всегда бесполезно, а иногда и вредно; даже оно простираетъ свои притязанія еще далѣе, и у самыхъ лучшихъ ораторовъ явно проявляется и ими самими признается намѣреніе овладѣть душами, господствовать надъ волею и склонять ее туда, куда они хотятъ“²⁾). Далѣе, Тереминъ, подобно Шотту, вводить философскій элементъ въ свою риторику или теорію краснорѣчія, и на философскихъ началахъ построяетъ свою систему. Этимъ они придаютъ строгій научный характеръ такой отрасли знаній, которая прежде всецѣло относилась къ области практическихъ наукъ и свои правила почерпала изъ показаній и наблюденій опыта. Еще обицѣе у Теремина сть Шоттомъ то, что онъ, подобно Шотту, подъ понятіе краснорѣчія подводитъ одинаково какъ краснорѣчіе свѣтскос, такъ и краснорѣчіе церковное,—для обоихъ видовъ краснорѣчія указываетъ одпо высшее руководящее начало, и одними основными законами хочетъ опредѣлять ихъ проявленіе: у него, какъ и у Шотта, риторика сливается съ гомилетикою. Тереминъ, какъ и Шоттъ, краснорѣчіе считаетъ особымъ самостоятельнымъ родомъ словесныхъ произведеній, и противопоставляетъ его поэзіи и философіи, хотя и признаетъ,

¹⁾ Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik Fünftes Kapitel, s. 251 - 8.

²⁾ Die Beredsamkeit eine Tugend. Theremin. 1888. § 53. Erstes Buch 1. S. 52. Kant's Kritik der Urtheilskraft. 1869. Berlin, S. 193—195.

что краснорѣчіе для своихъ цѣлей заимствуетъ многое и у философіи и у поэзіи, и въ свой составъ вводить и философскіе и поэтические элементы. Родство у Теремина съ Шоттомъ проявляется и въ раскрытии нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ ихъ системы. Напримеръ, и Шоттъ и Тереминъ согласно защищаютъ необходимость и значеніе теоріи краснорѣчія противъ возраженій, какія слышатся иногда по этому вопросу. При этомъ Тереминъ выставляетъ на видъ то, что для духовнаго краснорѣчія болѣе необходима твердая и основательная теорія, чѣмъ для краснорѣчія свѣтскаго, и Шоттъ сочелъ нужнымъ въ своей системѣ указать на то, что сказанное Тереминомъ о необходимости духовной риторики безспорная истина, и въ примѣчаніи помѣстивъ самое разсужденіе Теремина объ этомъ предметѣ. А Тереминъ преимущественную необходимость духовной риторики предъ свѣтскою доказываетъ слѣдующими соображеніями: „У древнихъ политическія и гражданскія отношенія, подъ которыми у нихъ единственно и исключительно выступало краснорѣчіе, одни были достаточны для того, чтобы предохранить его отъ ложныхъ путей и, пожалуй, дѣлали излишнею болѣе точную теорію. Кто предъ судомъ или въ народныхъ собраніяхъ говорилъ о дѣлѣ, которое рѣшалось тотчасъ же по окончаніи рѣчи, для того исходъ дѣла былъ самымъ вѣрнымъ показаніемъ того, хорошо ли онъ говорилъ, или не хорошо; гдѣ замѣшанъ въ дѣлѣ высочайшій личный интересъ, тамъ естественно употреблять всѣ силы для достижения успѣха, и будуть стараться избѣгать тѣхъ ошибокъ и недостатковъ, которые могутъ влечь за собою потерю имущества, влиянія, жизни и свободы. Духовный ораторъ, напротивъ, стоитъ къ своимъ слушателямъ въ иномъ отношеніи и говоритъ о предметѣ, который нельзя подвергнуть такому наглядному испытанію. Доставилъ ли онъ наученіе, назиданіе, исправленіе, или просто произвелъ поверхностное впечатлѣніе, — объ этомъ рѣдко можетъ дать знать ему дѣйствіе его проповѣдей; такъ какъ оно по своей природѣ остается

Изъ исторіи гомилетики.

сокрытымъ въ душѣ и почти никогда не выступаетъ явно наружу. Такимъ образомъ, такъ какъ его положеніе болѣе затруднительно, чѣмъ положеніе оратора предъ судомъ и въ народныхъ собраніяхъ, такъ какъ онъ дѣйствуетъ не въ такихъ тѣсныхъ границахъ, которыя бы дѣлали для него почти невозможнымъ уклоненіе направо и налево, то безъ твердыхъ возврѣній и началъ ему угрожаетъ величайшая опасность сбиться съ пути. О всемъ, что онъ дѣлаетъ, онъ долженъ умѣть дать самый точный отчетъ, и глубокій взглядъ на основанія краснорѣчія, безъ которого могъ обходиться древній ораторъ, для него совершенно необходиимъ¹).

Отличіе теоріи Теремина отъ теоріи Шотта, при явномъ родствѣ ихъ между собою, состоить въ томъ, что Тереминъ идетъ дальше Шотта въ подчиненіи краснорѣчія нравственнымъ началамъ, и рельефѣ, чѣмъ Шоттъ, выставляетъ нравственный чистый характеръ, какимъ должно отличаться истинное ораторство. Нравственное начало, которымъ долженъ руководиться ораторъ, имѣющій въ виду дѣйствовать на разумно-свободныя существа, выдвигается и въ системѣ Шотта. И Шоттъ заставляетъ оратора устремлять и увлекать волю людей къ идеалу совершенного человѣчества, что невозможно безъ соблюденія нравственныхъ законовъ, и у него краснорѣчіе должно служить запросамъ нашей силы желаній и направлять ее къ высочайшему благу, при чемъ само собою предполагается одушевленіе оратора нравственными идеями. Но главное вниманіе его обращено на объясненіе происхожденія краснорѣчія, какъ самостоятельнаго рода словесныхъ произведеній, вызываемаго потребностями и силами нашей духовной природы, и на показаніе отличія его отъ прозы и поэзіи. Тереминъ же, не входя въ подробныя изслѣдованія о происхожденіи

¹) Die Beredsamkeit einer Tugend Theremin. 1888, 1. Absicht und Nutzen der anzustellenden Untersuchung. S. 49—51. Cp. Philosophische und religiöse Begründung Rhetorik und Homi'ctik, Schott. 1815. Sechstes Kapitel S. 420—433.

краснорѣчія, прямо ставить положеніе, что краснорѣчіе не искусство, какъ думаютъ другіе, и какъ, между прочимъ, допускаль и Шоттъ, а дѣятельность (практическое дѣло), и какъ дѣятельность, оно подчинено всецѣло законамъ нравственнымъ. Доказательство и развитіе этой мысли составляетъ задачу, выполненіе которой представляетъ книга Теремина „Краснорѣчіе добродѣтель“¹). Самъ Шоттъ, выражая свое сочувствіе направлению и возрѣніямъ Теремина, указалъ въ этомъ отличіе своей системы отъ теоріи Теремина. „Вся метода, какъ Тереминъ основываетъ риторику въ первой половинѣ своего глубоко обдуманнаго сочиненія, отличается отъ моей (хотя въ главномъ мы согласны) тѣмъ, что я прежде всего на основаніи *психологическихъ изслѣдований* старался раскрыть сущность краснорѣчія и его отличіе отъ прозы и поэзіи, а Тереминъ сразу обращается къ *нравственной* точкѣ зреінія и рассматриваетъ краснорѣчіе, какъ оно должно проявляться и дѣйствовать по нравственнымъ законамъ. Тѣхъ психологическихъ изслѣдований требовала особенность моего плана“²).

Другое отличіе системы Теремина отъ системы Шотта касается ихъ внѣшней стороны. У Шотта, кромѣ основной философской части, нѣсколько книгъ посвящено разбору риторической техники, и онъ даетъ, посль общихъ философскихъ началъ системы, подробная теорія ораторскаго изобрѣтенія, расположенія, изложенія и произношенія. Тереминъ же техникою ораторскою очень мало занимается: у него нѣть подробнаго изложенія правилъ, какія составляютъ содержаніе обыкновенныхъ риторикъ. Весь интересъ его системы въ установкѣ основныхъ руководящихъ началъ краснорѣчія, и опа, по своему составу и своей задачѣ, отвѣчаетъ только первой, философской части системы Шотта.

¹) Die Beredsamkeit einer Tugeud. Theremin. 1858. S. 62.²

²) Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik, Schott. 1815. S. 449.

Книга Теремина первоначально явилась въ печати, какъ мы говорили выше, въ 1814 году. Въ 1836 году вышло второе ея изданіе, съ незначительными измѣненіями, и съ длиннымъ предисловіемъ, въ которомъ выражена сущность его риторико-гомилетическихъ воззрѣній. Въ недавнее время (въ 1888-мъ году) вышло новое ея изданіе въ Готѣ. Это послѣднее изданіе сдѣлано евангелическими (протестантскими) богословами, предпринявшими изданіе „Библіотеки богословскихъ классиковъ“ (Bibliothek theologischer Klassiker, ausgewѣlt und herausgegeben von evangelischen Theologen)“. Сочиненіе Теремина „Краснорѣчіе добродѣтель ии основныя черты систематической риторики“ напечатано въ десятомъ томѣ этой Библіотеки богословскихъ классиковъ. Здѣсь въ началѣ даны автобіографическая замѣтки Теремина, служащія къ уясненію исторіи его образованія, и помѣщены предисловія къ обоимъ изданіямъ книги, сдѣланнымъ самимъ Тереминомъ; а въ концѣ помѣщено нѣсколько (5) краткихъ разговоровъ, изъ которыхъ въ двухъ обсуждаются вопросы гомилетического характера: 1) о духовномъ краснорѣчіи (какъ нужно проповѣдывать? и что первѣе всего нужно для того, чтобы успѣшио проповѣдывать?) и 2) о надгробныхъ рѣчахъ.

Интересны автобіографическая замѣтки Теремина, и ихъ не даромъ, вмѣсто предисловія къ его риторикѣ, помѣстили издатели „Библіотеки богословскихъ классиковъ“: онѣ служать къ объясненію не только исторіи его образованія, но и происхожденія той оригинальной теоріи, какая указана оригинальнымъ названіемъ его книги, и мы считаемъ не лишнимъ заимствовать нѣчто изъ признаній Теремина, могущее имѣть значеніе для людей, интересующихся риторико-гомилетическими вопросами.

Тереминъ, считавшій проповѣдничество призваніемъ своей жизни, въ своихъ автобіографическихъ признаніяхъ отмѣчаетъ самую первую риторическую мысль, которая еще въ очень юные годы, зародилась въ его головѣ. (Въ самомъ раннемъ дѣтствѣ,

по его словамъ, въ проявленіяхъ еще не развившейся души, можно подмѣтать ростки послѣдующихъ, часто великихъ, дѣяній). Первая риторическая мысль, возникшая въ его головѣ, такая: Когда ему было только около восьми лѣтъ, онъ присутствовалъ при разговорѣ, какой отецъ его — сельскій проповѣдникъ — имѣлъ съ своимъ собратомъ по служенію, о проповѣдяхъ. Слушая молчаливо бесѣду двухъ проповѣдниковъ, онъ всталъ предъ ними и сказалъ: „проповѣдывать, должно быть, очень трудно“. Отецъ Теремина молчалъ; а его собратъ засмѣялся и сказалъ: „этого ты еще не понимаешь; современемъ увидишь, что ничего неѣтъ легче, какъ проповѣдывать“. Это обстоятельство Тереминъ записалъ потому, что въ немъ видѣлъ и указывалъ символъ или девизъ всей своей жизни: другое ему всегда говорили, что проповѣдывать очень легко, а онъ всегда находилъ, что проповѣдывать очень трудно¹).

Въ школахъ Тереминъ болѣе всего интересовался изящною прозою, или тѣмъ, что носило въ себѣ слѣды краснорѣчія. Когда ему было четырнадцать лѣтъ, онъ увлекался Саллюстіемъ, и старался съ возможною тщательностю дѣлать переводы и передѣлки изъ него на французскій, тогда родной его, языкъ. Поэзія нравилась ему (тогда увлекались всѣ Клопштокомъ); но она доставляла ему только наслажденіе, дѣйствовала на него, такъ сказать, пассивно; а изящная проза или краснорѣчіе возбуждала его къ подражанію, къ соотвѣтственной дѣятельности. Во время пребыванія въ галльскомъ университѣтѣ, Тереминъ, по его признанію, ко вреду своихъ богословскихъ занятій, попалъ въ волшебный кругъ извѣстнаго филолога, знатока классической древности, Фридриха Августа Вольфа, и привять былъ въ его семинарію. Но если филологическая занятія, къ которымъ онъ не чувствовалъ призванія, отвлекали его на время отъ занятій богословіемъ, то они не остались для него безъ добраꙗвлія. Въ то время Вольфъ

¹) *Die Beredsamkeit eine Tugend*, S. 3.

занимался съ своими учениками толкованиемъ и разборомъ произведеній краснорѣчія: онъ читалъ съ ними рѣчъ Димосеена противъ Лептина, критиковалъ цицероновскія рѣчи, признаваемыя имъ неподлинными, и толковалъ разговоръ Иллата „Горгій“. Въ „Горгіѣ“ восхищала Теремина аттическая грація языка, діалектическая виртуозность, а главнымъ образомъ поражала сила истины, хотя въ то время онъ еще не пришелъ къ надлежащей оцѣнкѣ великой истины, здѣсь изложеній, что ораторъ долженъ знать то, что справедливо, и самъ быть справедливымъ. Но когда онъ познакомился съ Димосееномъ, онъ рѣшилъ, что нигдѣ не нужно искать высшаго краснорѣчія, какъ только у Димосеена. Что онъ темно предчувствовалъ, то въ произведеніяхъ Димосеепа явилось въ дѣйствительности. Онъ, впрочемъ, все еще не приходилъ къ ясному и твердому пониманію существеннаго характера краснорѣчія, какимъ онъ сознанъ былъ имъ впослѣдствіи, и не установилъ окончательно своей точки зрѣнія на дѣло. „Разъ (замѣчаетъ онъ) предъ однимъ кандидатомъ на процовѣдническую должность я утверждалъ, что „ораторъ, и духовный, имѣть задачею трактовать своего слушателя, какъ противника, бороться съ нимъ и побѣждать его“. Кандидатъ возразилъ, что „это одно изъ самыхъ странныхъ положеній, какія ему когда-либо приходилось выслушивать“. — Изъ христіанскихъ ораторовъ Тереминъ болѣе всего читалъ и выше всѣхъ ставилъ Массильона: въ духовномъ краснорѣчіи Массильонъ владѣетъ такимъ же мастерствомъ, какимъ Димосеенъ въ политическомъ. Это два образцовые, несравнимые оратора, которымъ Тереминъ посвятилъ особую монографію¹), и въ произведеніяхъ которыхъ видѣлъ идеаль ораторскаго совершенства. Риторическое величіе Массильона, по сужденію Теремина, состоитъ въ томъ, что онъ понималъ проповѣдь, какъ борьбу, и что онъ эту

¹⁾ Demosthenes und Massillon. Ein Beitrag zur Geschichte der Beredsamkeit. Berlin. 1845.

борьбу велъ превосходнымъ оружіемъ, съ великою силою и искусствомъ. Онъ не въ томъ полагаетъ свою задачу, чтобы раскрыть истину и показать примѣненіе заповѣди: онъ главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на препятствія, мѣшающія принятію этой истины и исполненію той или другой заповѣди.

Первые опыты проповѣдничества Теремина, по направленію, были довольно нерѣшительны, то есть, онъ не сразу попалъ на тотъ путь, который впослѣдствіи призналъ единственное цѣлесообразнымъ. Въ немъ боролись два начала,— одно практическое, имѣющее цѣлію дѣйствіе во вѣкѣ, а другое діалектическое и поэтическое, имѣющее въ виду живое представленіе вещи. Первая его проповѣдь была практическаго характера (на текстъ изъ евангельского сказанія о юношѣ, спрашивавшемъ Спасителя, что ему дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную). Во второй проповѣди онъ сокращенно оставилъ практическій элементъ, и вмѣсто него выставилъ поэтико-философско-романтическій элементъ, стараясь діалектически раскрыть тему, и поэтическими красотами занять, какъ можно болѣе, фантазію. Проповѣдь оказалась въ своемъ родѣ одною изъ самыхъ удачныхъ. Несколько времени онъ колебался между этими двумя направленіями. Но „постепенно у меня (говорить онъ) раскрывались глаза. Я увидѣлъ, что эти діалектико - поэтическія изложенія философско - религіозныхъ истинъ не могутъ считаться христіанскими и библейскими, и не могутъ быть назидательными“.

Окончательно установились возврѣпія Теремина, послѣ годичнаго служенія его въ Женевѣ, гдѣ первѣе всего онъ исполнялъ должность проповѣдника. Оставилши Женеву для того, чтобы отправиться въ Парижъ для лучшаго ознакомленія съ краснорѣчіемъ, пѣкоторое время онъ жилъ въ имѣніи своего дяди (въ департаментѣ Луары). Дядя жилъ безъ семейства и занятъ былъ хозяйствомъ; знакомыхъ въ сосѣдствѣ почти не было, и онъ, живя у него, въ уединеніи былъ предоставленъ себѣ и своимъ мыслямъ. Мысли его постоянно были направлены

на предметъ, наиболѣе ему близкій, именно на краснорѣчіе, и онъ каждый день предавался размышленію о краснорѣчіи и его высочайшихъ законахъ. Онъ твердо держался того, что ораторъ долженъ стараться производить дѣйствіе. Но ему не ясно было, на разумъ ли онъ долженъ дѣйствовать, или на сердце. Его занимали вопросы: какими средствами онъ можетъ пользоваться для своей цѣли? При размышленіяхъ о такихъ вопросахъ, его сознаніе разъ освѣтила мысль, что краснорѣчіе есть дѣйствованіе, и потому оно должно управляться нравственными законами. Эта мысль показалась ему совершенно новою; онъ схватился за нее, съ радостнымъ предчувствіемъ, что въ ней онъ нашелъ все, чего искалъ.

Такъ постепенно слагалось воззрѣніе Теремина, которое потомъ выразилось въ оригиналлй формулѣ: „краснорѣчіе добродѣтель“*. Изучая краснорѣчіе и самъ упражняясь въ краснорѣчіи, онъ искалъ одного высочайшаго начала, которое бы вносило свѣтъ въ темную, не ясно представляемую многими, даже великими, умами, область ораторства, и которое бы указывало надлежащей правильный путь для служителей ораторскаго слова. Онъ чувствовалъ и сознавалъ, что даръ краснорѣчія не какая-либо прихоть въ ряду другихъ проявленій человѣческой природы, что напротивъ онъ составляетъ одну изъ основныхъ силъ, данныхъ намъ Богомъ. Между тѣмъ, онъ видѣлъ, что и авторитетные мужи готовы слишкомъ унижать эту отрасль духовной жизнедѣятельности человѣка, и даже прямо обвиняютъ ее въ безнравственности. Гдѣ же искать этого начала, которое бы было надежнымъ руководствомъ для оратора, и вмѣстѣ съ тѣмъ спасало краснорѣчіе отъ неправильного униженія? Разрозненные явленія опыта не могутъ дать этого начала, тѣмъ болѣе, что въ немъ есть немало отступленій отъ правильнаго пути, какимъ долженъ слѣдовать ораторъ, и правила, почерпнутыя изъ одного опыта, не представляютъ надлежащей твердости и устойчивости, не имѣютъ корня, ихъ объединяющаго, и являются шаткими, нуждающимися въ болѣе глубо-

комъ основаніи. Такого начала нужно искать посредствомъ философскаго изслѣдованія, и только при пособіи философской мысли можно создать твердую и устойчивую теорію краснорѣчія, внимательно изслѣдуя то, что лежитъ въ глубинѣ души человѣческой, и побуждая человѣка проявлять во внѣ свою дѣятельность.

Обсуждая явленія краснорѣчія и желая уяснить его существо, Тереминъ обратилъ вниманіе на то, что краснорѣчіе преслѣдуєтъ вѣнчанію цѣль,—хочетъ дѣйствовать на другихъ. Это существенный его признакъ, и онъ выводитъ краснорѣчіе изъ области произведеній теоретического или діалектическаго свойства, означаемыхъ у Теремина общимъ именемъ философіи, и изъ области произведеній художественнаго или поэтическаго свойства, не преслѣдующихъ вѣнчаній цѣли. Если же краснорѣчіе ни теорія, ни поэзія, то что же оно такое? Оно практическая дѣятельность, дѣйствованіе словомъ. Когда древніе ораторы выступали съ своимъ словомъ, ихъ рѣчи были дѣяніемъ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова; выражаясь въ словѣ, ихъ дѣяніе не менѣе заслуживало этого имени, и не менѣе было сильно, какъ дѣйствованіе рукою, оружіемъ или другими практическими средствами, и когда нынѣ духовный ораторъ говоритъ свои проповѣди, на нихъ не иначе нужно смотрѣть, какъ на акты его должностной дѣятельности, направленные къ тому, чтобы подействовать на слушателей. Но всякая практическая дѣятельность подчинена нравственнымъ законамъ и нравственными законами должна управляться. Значитъ, и краснорѣчіе, какъ дѣятельность практическаго свойства, никакимъ другимъ законамъ не можетъ быть подчинена, какъ нравственнымъ. Риторика такимъ образомъ, занимающаяся изложеніемъ законовъ краснорѣчія, ближайшее родство имѣеть не съ діалектикой, не съ теоріею искусства, а съ иѳики: она должна составлять часть иѳики, и изъ иѳики почерпать основы для своихъ частныхъ правилъ и построеній. А краснорѣчіе, какъ способность или умѣніе дѣй-

ствовать по нравственнымъ законамъ, совершение справедливо можетъ быть названо добродѣтелью.

Тереминъ самостоятельнымъ и долгимъ размышленіемъ дошелъ до такихъ выводовъ, и идея, что краснорѣчіе есть добродѣтель, по его признанію, подобно лучу солнца, внезапно явившемуся предъ нимъ, вдругъ освѣтила предъ нимъ область, которая прежде посилась предъ пимъ въ сумрачной тьмѣ. Но, собственно говоря, признаніе значенія нравственного элемента въ краснорѣчіи не было открытиемъ Теремина, и въ этомъ не могъ не сознаваться самъ Тереминъ. У древнихъ риторовъ было въ силѣ положеніе: *nemo orator, nisi vir bonus*; особенную важность этому положенію придавалъ Квинтиліантъ въ своихъ „Ораторскихъ паставленіяхъ“¹⁾). Но Тереминъ возвелъ эту истину на степень высочайшаго и главнаго риторического начала, и изъ него одного, съ исключениемъ всѣхъ другихъ основоположеній, старался вывести всѣ правила, упорядочивающія служеніе оратора.

Положеніе Теремина „краснорѣчіе добродѣтель“ центръ тяжести или главное условіе успѣшности краснорѣчія указываетъ въ нравственномъ элементѣ, но оно не исключаетъ содѣйствія и другихъ факторовъ, діалектическаго и философскаго съ одной стороны, и художественнаго съ другой. Напротивъ, по воззрѣнію Теремина, такъ возвышающему нравственный элементъ въ краснорѣчіи, добродѣтель одна, сама по себѣ, не достаточна для цѣлей ораторства. Хорошее содержаніе и основательное раскрытие его, прекрасная форма и художественное изложеніе отнюдь не излишни для ораторского произведенія. Кто владѣеть сильною мыслію и многосторонними знаніями, и имѣеть даръ изящаго слова, тотъ не только долженъ стараться, во время служенія ораторскаго, приложить къ дѣлу свои знанія и свои силы, но даже заслужить справедливые упреки за то, что не воспользовался,

¹⁾ M. Fabii Quintiliani Institutionum oratoriarum lib. XII. c. 1.

какъ слѣдуетъ, дарами, данными ему Богомъ, къ славѣ Бога, когда онъ допустить пебрежность въ этомъ отношеніи. Смысль тотъ тереминовскаго положенія, что въ краснорѣчіи всѣ силы, требуемыя для его совершенія, должны быть подчинены нравственному закону, какъ своему высшему началу, и безъ этого подчиненія нравственному закону онъ теряютъ свое значеніе. Съ другой стороны, элементы,—діалектическій и художественный,—хотя и не излишни для краснорѣчія, но сами по себѣ, безъ нравственнаго элемента, не могутъ дать настоящаго совершенаго ораторскаго произведенія. Между тѣмъ, одинъ нравственный элементъ, не поддерживаемый сильпою мыслю и художественнымъ словомъ, больше значить и скорѣе приведетъ къ пѣли, чѣмъ тѣ другіе элементы, имѣющіе въ краснорѣчіи только служебное значеніе. Есть благочестивые провозвѣстники божественнаго слова, не имѣющіе дара глубокой мысли и изящнаго слова, но носящіе въ душѣ своей святую ревность по Богу и ко спасенію братій своихъ. Проповѣди такихъ мужей могутъ имѣть виѣшніе недостатки, но божественный огонь, живущій въ нихъ, проявляемый съ ясностю и дерзновеніемъ, можетъ производить впечатлѣніе и дѣйствовать даже на образованныхъ, и имъ никто не поставитъ въ вину виѣшпихъ недостатковъ ихъ проповѣдничества, если только они не зависятъ отъ ихъ пебрежности.

Оригинальная по своему названію, систематическая риторика Теремина не похожа на другіе опыты изложенія этой науки и по своему содержанію. Она все подчиняетъ нравственному началу и все въ области краснорѣчія, даже законы ораторскаго стиля, хочетъ объяснить изъ нравственнаго начала.

Какъ же ораторъ долженъ исполнять нравственный законъ, который служитъ для него всеопредѣляющею силою?

Ораторъ имѣеть въ виду дѣйствовать на другихъ. Но онъ не можетъ дѣйствовать на слушателей принудительно.

Они стоять предъ нимъ, какъ равноправныя ему существа, сохраняющія полную свою свободу, и онъ долженъ уважать эту свободу. Онъ не можетъ посягать на ихъ самостоятельность; и если они, послѣ его рѣчи, слѣдуютъ его волѣ, то не потому, чтобы отказывались отъ своей воли, а потому, что свою волю соединяютъ съ волею оратора, и признаютъ внушаемое ораторомъ совершенно законнымъ и согласнымъ съ ихъ желаніями и интересами. Чѣмъ же ораторъ свободныя и самостоятельныя существа можетъ приводить къ единенію съ собою и къ непринужденному принятію представляемыхъ имъ решеній? Тѣмъ, что въ своей рѣчи даетъ нѣчто всеобщее и необходимое, чего хотятъ всѣ люди, или чего всѣ должны хотѣть по своей нравственной природѣ, и развивается такія идеи, къ осуществленію которыхъ постоянно стремится истинная свобода человѣка. Ораторъ тогда удовлетворяетъ требованіямъ нравственности, когда онъ свою цѣль возводить къ одной изъ тѣхъ идей, какія признаетъ или долженъ признавать и желать привести въ дѣло каждый изъ его слушателей. При этомъ свобода другого не уничтожается, и онъ, только по стоярному возбужденію, выполняетъ то, что выполнять постоянно стремится по внутреннему влечению. Высочайшій законъ краснорѣчія такимъ образомъ слѣдующій: идея, какую ораторъ желаетъ привести въ дѣло, должна быть возведена къ необходимымъ идеямъ слушателей. Нравственные идеи должны быть живы и сильны въ ораторѣ, и одушевляемый ими, онъ долженъ оживлять ихъ въ сознаніи слушателей, и тѣмъ возбуждать ихъ къ самостоятельной дѣятельности.

Въ нравственно-практической дѣятельности предъ взоромъ человѣка стоять одно высочайшее начало, къ которому онъ стремится, и которое желаетъ осуществить въ своей дѣятельности. Это начало обнимается тремя главными идеями: обязанности, добродѣтели, счастія. Идея обязанности—это тотъ непреложный законъ, который каждый долженъ выполнять. Въ идеѣ добродѣтели мыслится дѣйствующій субъектъ,

выполняющей законъ. Идея счастія—это слѣдствіе или плодъ тѣхъ усилій человѣка, какія онъ употребляетъ для осуществленія закона. Каждый человѣкъ хочетъ выполнить свою обязанность, хочетъ быть добродѣтельнымъ и хочетъ снискать себѣ счастіе. Эти три идеи,—обязанности, добродѣтели, счастія, всегда должны быть на виду у оратора, и когда онъ предлагаетъ слушателямъ или убѣждаетъ ихъ принять то или другое рѣшеніе, онъ долженъ дать имъ чувствовать, что это рѣшеніе имѣетъ непосредственную связь съ одною изъ этихъ идей, и когда они увидятъ это, они, оставаясь свободными, послѣдуютъ его совѣту или убѣженію, и послѣдуютъ охотно и съ любовью.

Общія отвлеченные идеи, которыми обнимается весь кругъ нравственно-практическихъ стремленій человѣка, получаютъ большее опредѣленіе и развитіе, когда мы видимъ ихъ проявленіе и примѣненіе въ житейскихъ отношеніяхъ среди человѣческихъ обществъ. Видоизмѣняясь здѣсь, онъ уже означаються другимъ именемъ. Среди людей существуютъ двѣ области или два учрежденія, способствующія осуществленію нравственныхъ идей, и оба они имѣютъ божественное происхожденіе; только одно явилось по естественнымъ законамъ, Богомъ установленнымъ, а другое сверхъестественнымъ образомъ. Это государство и Церковь. Соответственно этимъ двумъ областямъ или учрежденіямъ мы имѣемъ и два вида краснорѣчія, по своимъ идеямъ, то есть, по своему существу, совершенно согласные между собою, но различающіеся по внѣшней формѣ.

Въ государствѣ отвлеченная идея обязанности является въ видѣ политическихъ законовъ и учрежденій, и вместо обязанности выступаетъ право. Идея счастія является въ видѣ цвѣтущаго состоянія общества или государства, и стремленіе къ счастію превращается въ стремленіе къ благостоянію государства. А добродѣтель понимается, какъ заслуга людей, способствующихъ благостоянію общества. Итакъ для

политического краснорѣчія необходимыя идеи, къ которымъ ораторъ долженъ возводить свои цѣли,—право, государственное благо и заслуга, которые одинаково признаются всѣми членами общества.

Но свое совершенное образованіе нравственныхъ идеи получаютъ не въ государствѣ, преслѣдующемъ земныхъ цѣли, которыя не могутъ вполнѣ удовлетворить человѣка. Свое высочайшее достоинство онъ получаютъ въ Церкви: религія и отношеніе къ Божеству даетъ имъ это достоинство. Въ Церкви, божественномъ учрежденіи, стоящемъ подъ непосредственнымъ водительствомъ Божіимъ, мѣсто обязанности занимаетъ воля Божія; добродѣтель—уподобленіе Богу или Сыну Божію, жившему и дѣйствовавшему въ нашихъ человѣческихъ условіяхъ,—Господу Іисусу Христу; а счастіе указуется не въ земныхъ состояніяхъ, а въ вѣчности; конечная дѣль, къ которой каждый здѣсь долженъ стремиться—вѣчное блаженство или внутреннее соединеніе съ Богомъ. И такъ въ проповѣди содержаніе неизрѣмѣнно должно быть въ связи съ одною изъ этихъ высшихъ идей. Если въ словѣ нѣть связи съ этими идеями или одною изъ нихъ, то оно не можетъ принадлежать къ области духовнаго краснорѣчія.

Изъ трехъ идей, которыми обнимается вся область нравственныхъ понятій, и которыя являются движущими фактограми въ ораторскихъ произведеніяхъ, Тереминъ выводить три рода краснорѣчія. Три рода краснорѣчія указывали обыкновенно древніе риторы, слѣдяя дѣленію, принятому Аристотелемъ,—именно: краснорѣчіе судебное, совѣщательное или политическое, показательное или панегирическое. Но у нихъ не было положено въ основаніе такого дѣленія высшаго философскаго начала: оно просто являлось обобщеніемъ данныхъ въ опытѣ явлений. Тереминъ въ своихъ нравственныхъ идеяхъ, осуществленію которыхъ служитъ краснорѣчіе, находитъ единственное твердое основаніе для трехчастнаго

дѣленія краснорѣчія, принятаго съ древнихъ временъ. Руководящая идея права даетъ судебное краснорѣчіе, защищающее законъ и нападающее на нарушителей его, идея счастія или блага—краснорѣчіе совѣщательное, а идея добродѣтели—краснорѣчіе показательное. Такъ какъ нравственный идеи однѣ и тѣ же какъ въ краснорѣчіи политическомъ, такъ и въ краснорѣчіи церковномъ, то тѣ же три рода существуютъ и въ краснорѣчіи духовномъ. Совѣщаться о благѣ государства и показывать путь къ вѣчному блаженству—это одинъ и тотъ же родъ нравственной дѣятельности; одно и тоже равнѣмъ образомъ—обвинять преступника и ратовать противъ порока, хвалить заслуженного мужа и рекомендовать добродѣтель.

Особенное замѣчаніе вызвалъ со стороны Теремина родъ краснорѣчія показательного. Этотъ родъ краснорѣчія онъ считаетъ наиболѣе опаснымъ для оратора; такъ какъ въ немъ скорѣе всего можно отступить отъ того нравственного пути, какому долженъ слѣдовать ораторъ. Аристотель назначаетъ для этого рода краснорѣчія похвалу или порицаніе безъ всякой практической цѣли. Но произведеніе, не преслѣдующее никакой практической цѣли,—вовсе не краснорѣчіе. Если хвалять или порицаютъ, безъ всякой другой цѣли, кромѣ хвалы или порицанія,—то это или лирическое произведеніе, если при этомъ предаются изліянію чувства, или историческое изложеніе, когда слѣдуютъ въ разсказѣ исторической нити. Произведеніе показательного краснорѣчія тогда только можетъ быть ораторскою рѣчью, когда хвалою или порицаніемъ хотятъ возбудить въ слушателяхъ известное настроеніе и склонять ихъ къ известному роду дѣятельности, когда героя добродѣтели представляютъ возбудительнымъ образомъ для подражанія.

Къ показательному роду краснорѣчія относится надгробная рѣчь; потому что она устроется по идеѣ добродѣтели. Но названія рѣчи она заслуживаетъ только тогда, когда хвалою умершаго ораторъ хочетъ расположить слушателей къ добрымъ

рѣшеніямъ и дѣйствіямъ. Здѣсь ораторъ чаще всего впадаетъ въ ошибку и нарушаетъ законы краснорѣчія. Когда онъ только хвалитъ умершаго, не имѣя въ виду доброй практической цѣли, —онъ забываетъ отношеніе, въ какомъ стоитъ къ своимъ слушателямъ, и рѣчь его перестаетъ быть нравственнымъ дѣйствіемъ. Въ виду особенной трудности, какую представляетъ составленіе надгробной рѣчи, вполнѣ выдерживающей нравственный характеръ и достойной стать въ ряду произведеній краснорѣчія, Тереминъ входитъ въ особое обстоятельное изслѣдованіе этого предмета, представленное имъ въ видѣ разговора, составляюще частное приложеніе къ его риторикѣ. Въ обществѣ не установились возврѣнія на задачу надгробной рѣчи, и если заявляются какія-либо требованія по отношенію къ ней, то неправильныя. Обыкновенно полагаютъ, что ораторъ въ надгробной рѣчи долженъ хвалить умершаго. Но за что хвалить? Христіанскій ораторъ можетъ хвалить умершаго только за христіанскія добродѣтели, выставленіемъ которыхъ можетъ возбудить слушателей къ подражанію вѣрѣ и благочестію покойнаго. А если этихъ добродѣтелей нѣтъ? Если, напротивъ, умершій заявлялъ себя при жизни человѣкомъ невѣрующимъ и не отличался доброю нравственностью? Во имя справедливости и въ назиданіе другимъ можно бы выставлять ихъ недостатки: гдѣ умѣстна похвала, тамъ должно допускаться и порицаніе. Но если проповѣдникъ допустить послѣднее,—его будутъ строго осуждать, будутъ бранить его за то, что онъ оскорбляетъ покойнаго и растравляетъ больную рану оставшихся въ живыхъ его родственниковъ и друзей. Умершій имѣть заслуги другого рода, гражданскаго свойства, положимъ, какъ славный военачальникъ, администраторъ, юристъ, ученый и т. под.? Но хвалить за гражданскія заслуги того или другого умершаго—не дѣло церковнаго проповѣдника; да онъ и не можетъ считать себя компетентнымъ въ одѣнкѣ такого рода заслугъ. Пусть хвалятъ его люди, ближе его знающіе, несущіе съ нимъ одинъ и тотъ же

родъ служебной дѣятельности и потому могущіе лучше оцѣнить важность и значеніе его дѣятельности. И не храмъ долженъ быть мѣстомъ, гдѣ прилично воздавать хвалу за подвиги гражданскаго свойства, не имѣющіе прямого отпошенія къ религіи. Въ церкви для умершаго пушки не слова хвалы, какихъ онъ не слышитъ, а молитва за него, и для окружающихъ гробъ его болѣе умѣстны и полезны утѣшенія вѣры, чѣмъ искусственные и напыщенные панегирики. Разсужденія друзей, высказывавшихъ при началѣ разговора различные взгляды на надгробную рѣчъ, кончились тѣмъ, что они рѣшились въ завѣщаніи своемъ сдѣлать такое распоряженіе, чтобы при ихъ погребеніи не говорили надъ ними никакихъ надгробныхъ рѣчей, а чтобы только совершили падъ ними церковную молитву и вмѣсто рѣчи прочитали мѣста Писанія, указывающія на заслуги нашего Спасителя и на блаженство, уготованное вѣрующимъ во имя Его, и утверждающія нашу надежду на безконечное милосердіе Божіе.

Многіе главною задачею оратора считаютъ служеніе истинѣ,—умѣлое раскрытие добра и полезнаго содержанія, чего требуетъ блаж. Августинъ въ своей Христіанской науцѣ¹⁾). Къ этому склоняются и древніе риторы, съ Цицерономъ во главѣ, полагавшіе главною обязанностію оратора docere—учить. При такой постановкѣ дѣла центръ тяжести въ краснорѣчіи изъ области нравственной переносится въ область теоретическую. Но поставляющій главною обязанностію своею служеніе истинѣ или раскрытие идеи истины является не ораторомъ, а философомъ или теоретическимъ мыслителемъ. Конечно, оратору не только можно, но часто необходимо философствовать; въ особенности эта необходимость настоитъ для духовнаго оратора, который долженъ вести людей къ вѣчной жизни путемъ познанія Бога и воплотившагося для нашего спасенія Сына Божія и нашихъ отношеній къ Нему. Но фи-

¹⁾ Христ. наука. Кн. IV, 7.
Изъ исторіи гемиатики.

лосоствованіе или теоретическое раскрытие истины должно быть не главнымъ, а второстепеннымъ дѣломъ, подчиненнымъ нравственному интересу. По своему характеру ораторское изложеніе истины совершенно отлично отъ философскаго. Въ философіи истина раскрывается со всѣхъ сторонъ, представляется, такъ сказать, пластически. А ораторское представление истины относится къ философскому, какъ живопись къ пластикѣ: истина представляется здѣсь, можно сказать, въ профиль, рисуется съ той только стороны, съ какой это полезно для дѣла и нужно для убѣжденія слушателей. Здѣсь нѣтъ и не требуется философской полноты изслѣдованія. Гдѣ философъ идетъ длиннымъ путемъ доказательствъ, тамъ часто оратору, чтобы склонить па свою сторону слушателей, достаточно простаго и яснаго представлѣнія дѣла, приличнаго примѣра, удачнаго примѣненія къ обстоятельствамъ, обращающимъ на себя вниманіе слушателей. А если этого мало, и требуются доказательства для разсвѣянія сомнѣній слушателей, тогда ораторъ лучше всего сдѣлаетъ, когда обратится не къ теоретическимъ умствованіямъ, а къ авторитету имѣющему важное значеніе для слушателей. Однимъ изъ наиболѣе убѣдительныхъ авторитетовъ для слушателей служить ихъ собственный авторитетъ. Имъ пользуется ораторъ, когда показываетъ слушателямъ, что предлагаемая имъ истина стоитъ въ неразрывной связи съ тѣми идеями, какія они принимаютъ за несомнѣнныя, и что они войдутъ въ противорѣчіе съ самими собою, если не примутъ того, къ чему склоняетъ ихъ ораторъ. Чрезъ такое обращеніе къ авторитету слушателей ораторъ удовлетворяетъ тому требованію популярности, которое обыкновенно становится въ законъ для него.—Для духовнаго краснорѣчія особенно необходимъ авторитетъ, и авторитетъ не человѣческій, а божественный. Оно не можетъ и существовать, не утверждаясь на этомъ авторитетѣ. Въ немъ представляются высочайшія истины, касающіяся отношенія Бога къ человѣку и человѣка къ Богу. Ни-

какой человѣческій авторитетъ не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ для утвержденія такихъ важныхъ истинъ, лежащихъ въ обыкновенного круга нашихъ представлений. Когда предлагаются онъ въ назиданіе слушателямъ, онъ непремѣнно должны быть освящены высшимъ божественнымъ авторитетомъ. Безъ этого авторитета краснорѣчіе духовнаго оратора теряетъ свою силу и свое достоинство. Если духовный ораторъ, одаренный прекраснымъ талаптомъ, будетъ говорить о высокихъ истинахъ откровенной религіи, полагаясь на свой разумъ, а не на высшій, божественный авторитетъ, его рѣчъ можетъ быть ученюю, но не будетъ рѣчью духовною. Она можетъ способствовать научному образованію слушателей; но не это должно быть цѣллю оратора: его задача содѣйствовать своимъ словомъ нравственному улучшенію и возвышенню всего человѣческаго существа.

Выше мы замѣтили, что нравственному началу Тереминъ подчиняетъ и теорію стиля или ораторскаго изложенія, и изъ нравственного начала хочетъ выводить правила, сюда относящіяся. Повидимому, нравственное начало менѣе всего можетъ заявлять свое дѣйствіе на изложеніе: такой или иной стиль, по отношению къ нравственному закону, вѣщь безразличная. Но такъ только можетъ казаться, говорить Тереминъ; а на самомъ дѣлѣ эта часть риторики и представляетъ тріумфъ нравственного возврѣпія; нравственные основы, на которыхъ построевается и должна построеваться теорія краснорѣчія, къ ней имѣютъ наибольшее приложеніе. Никакой другой взглядъ, кроме нравственного, не можетъ удовлетворительно решать задачи, касающейся упорядоченія ораторскаго изложенія.

Разсужденію объ ораторскомъ изложеніи посвящена вторая (изъ двухъ) часть систематической риторики Теремина, и во главѣ ея стоитъ заглавіе „*объ аффектѣ и страсти*“.

Это заглавіе указываетъ то направлениe, въ какомъ ведеть свою рѣчъ о стилѣ Тереминъ.

Древніе риторы обыкновенно въ своихъ руководствахъ помѣщали трактать о страстиахъ и указывали правила, какъ нужно дѣйствовать на страсти, а съ ихъ голоса повторяли эти правила риторы и новыхъ временъ. Въ этихъ правилахъ (у Аристотеля, Цицерона и другихъ) указываются разныя искусственныя средства, не всегда благородныя и нравственныя, какими можно вліять на слушателей, возбуждая ихъ страсти, и такими средствами пользовались иные ораторы, желавшіе, во что бы то ни стало, выиграть дѣло, ими защищаемое. Но этотъ трактать о возбужденіи страстей въ томъ видѣ, въ какомъ онъ излагался у древнихъ,—по сужденію Теремипа, заблужденіе, достойное порицанія. Средства, указываемыя въ немъ и практикуемыя иными ораторами, и были собственно поводомъ къ обвиненію краснорѣчія въ безнравственности. Еслибы написалъ риторику Димосеенъ, въ своей ораторской практикѣ всегда державшійся строго нравственныхъ началъ, онъ иначе поставилъ бы трактать о страстиахъ, чѣмъ какъ онъ изложенъ у Цицерона, и отвергъ бы всѣ неблаговидныя средства къ возбужденію страстей, какія допускали и даже рекомендовали древніе риторы.

Не страсти должны возбуждать ораторъ, но аффекты. Это двѣ вещи, совершение разныя. Страсть возбуждается въ насть виѣшнимъ предметомъ или представлениемъ о немъ: въ страсти мы поддаемся дѣйствію, отвѣтъ привходящему, на насть, и сами находимся въ страдательномъ положеніи; разумъ нашъ подавляется при этомъ и не дѣйствуетъ. Состояніе души въ страсти неспокойное и удручающее, возмущаемое чувствомъ ея зависимости, и оно скоро проходить; потому что возбуждается прѣходящимъ предметомъ. Но состояніе аффекта совершенно иное (слово аффектъ Тереминъ считаетъ здѣсь не точнымъ, не выражающимъ сущности дѣла, но употребляетъ его, за неимѣніемъ другого лучшаго). Душа въ немъ возбуж-

дается не еиѣшнимъ предметомъ, а идею, и разумъ здѣсь не подавляется виѣшнимъ впечатлѣніемъ, а сохраняетъ свою энергию и обнаруживаетъ свою дѣятельность. Душа, проникнутая идею, не можетъ оставаться холодною, какъ при отвлеченныхъ представленияхъ; идея обнимаетъ всѣ силы души и приводитъ ихъ въ движение,—возбуждаетъ къ дѣятельности въ определенномъ направлениі, и изъ соединенного дѣйствія всѣхъ силъ, изъ напряженія, обнаруживаемаго ими при этомъ, происходитъ состояніе, отличающееся высотою степенью теплоты и жизненности; это и есть состояніе аффекта. Въ аффектѣ нѣтъ раздѣленія на двѣ противодѣйствующія силы, какъ въ страсти, но всѣ силы и всѣ ощущенія сердца сливаются въ полномъ согласіи съ разумомъ: это самое счастливое состояніе, къ какому можетъ возвышаться человѣкъ. Оно правственного свойства: въ немъ нравственная природа человѣка проявляется во всемъ своемъ блескѣ, въ своемъ высшемъ достоинствѣ. И оно не проходитъ такъ скоро, какъ страсть; потому что идея, его производящая, не отвѣтъ приводитъ въ душу, и не исчезаетъ вмѣстѣ съ виѣшнимъ возбужденіемъ; она лежитъ въ душѣ человѣка и составляетъ ея неизмѣнное достояніе. Если эта идея нравственная, то она вѣчно существуетъ, и свойство долговѣчности она сообщаетъ аффекту, ее сопровождающему.

Отличивъ аффектъ отъ страсти и признавъ аффектъ за пѣчто прекрасное, Тереминъ требуетъ, чтобы ораторъ говорилъ непремѣнно съ аффектомъ. Онъ является предъ собраниемъ для того, чтобы сообщить ему идею, которою самъ одушевленъ, и эта идея, если она дѣйствительно есть въ немъ, должна сопровождаться аффектомъ. Если нѣтъ у оратора аффекта, то, значитъ, онъ не одушевленъ никакою идею. Тогда онъ говоритъ или по нуждѣ, какъ наемникъ, или съ холодною сутиностью, какъ краснобай, или, наконецъ, съ коварною цѣлію, какъ обольститель народа. Такого оратора слушатель не будетъ уважать, и такому оратору онъ не откроетъ своего сердца.

Требуя отъ всякаго истиннаго оратора одушевленія великою идею и рѣчи живой, съ аффектомъ, какъ онъ выражается, Тереминъ въ примѣръ вѣмъ церковнымъ ораторамъ представляетъ Господа Иисуса Христа, рѣчь котораго, раскрывая вѣчную истину, всегда проникнута сильнымъ одушевленіемъ, являясь то кроткою и нѣжною, то громовою и потрясающею.

Понятіе аффекта, разумѣемаго въ смыслѣ разумнаго возбужденія великою идею, служить у Теремина главнымъ началомъ, опредѣляющимъ собою характеръ ораторскаго стиля, и его теорія ораторскаго изложенія состоитъ въ указаніи средствъ, какими можно возбуждать аффектъ.

Тереминъ указываетъ три главные законы, при выполненіи которыхъ ораторскій стиль можетъ способствовать возбужденію аффекта, и которые должны бы быть обязательными для всякаго оратора, и эти законы основываются на нравственныхъ началахъ, а не формально-риторическихъ. Это именно: 1) законъ соразмѣрности (Augemessenheit), или приспособленія къ слушателемъ и обстоятельствамъ, 2) законъ непрерывнаго стремленія впередъ или прогрессивнаго развитія (stetigen Fortschreitens), при побѣжденіи и устраниніи препятствій, встрѣчающихся на пути къ цѣли оратора и 3) законъ жизненности (Lebendigkeit), требующій, при движении впередъ, измѣненія формы, съ измѣненіемъ частныхъ моментовъ въ теченіе рѣчи, или законъ разнообразія.

Законъ соразмѣрности не правило мудрости, а нравственное требование. Нравственный законъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы, желая дѣйствовать на другихъ, соразмѣряли свое дѣйствованіе (въ дѣлѣ ораторскомъ—слово) съ обстоятельствами, при которыхъ мы выступаемъ, и съ свойствами тѣхъ, на которыхъ хотимъ дѣйствовать. Каждый человѣкъ требуетъ уваженія къ своей личности и не можетъ равнодушно сносить стремленія къ подавленію ея. Ораторъ долженъ счи-таться съ этимъ требованіемъ. Когда онъ хочетъ свое желан-

ніє или своюю ідею сдѣлать желаніемъ и ідеюю своихъ слушателей, и стремится произвестъ иѣкоторую перемѣну въ ихъ состояніи, онъ не долженъ своею личностю стѣснять и подавлять личность своихъ слушателей; а приспособляясь къ нимъ, онъ долженъ смягчать и по возможности скрывать или представлять въ пріятной для нихъ формѣ свою, преобладающую надъ ними, силу. Первая обязанность его свои идеи или представлениа соединять съ ихъ идеями и представлениами, а другая обязанность съ возможпою заботливостю вникать во все, что носитъ въ себѣ личность слушателей. Умѣньемъ приспособляться къ людямъ и пользоваться обстоятельствами отличаются такъ называемые практическіе люди. Такимъ практическимъ человѣкомъ непремѣнно долженъ быть ораторъ. Своимъ практическимъ тактомъ онъ удовлетворяетъ вмѣстѣ и требованію благоразумія и требованію нравственности. Есть люди и благонамѣренные, которые предлагаютъ прекрасные проекты и хорошо ихъ развиваютъ; но эти проекты совершенно не удаются и разбиваются потому, что они никакъ не сообразуются съ свойствами тѣхъ, которыхъ хотятъ облагодѣтельствовать. Такіе люди, какъ бы ни были они умны и добры, не ораторскія натуры.

Рѣчъ, слѣдующая закону соразмѣриости, приспособлена къ степени развитія и способности пониманія слушателей она ни слишкомъ напрягаетъ судительную силу слушателей, ни оставляетъ ее бездѣятельною. Ораторъ оскорбляетъ своихъ слушателей, когда онъ утомляетъ ихъ излишнею темнотою,— оскорбляетъ и тогда, когда онъ переступаетъ мѣру ясности, представляя своихъ слушателей мало понимающими, и каждую мысль свою какъ бы разжевываетъ для нихъ. Ораторъ можетъ обладать большою ученостю и широкимъ научнымъ образованіемъ, и въ этомъ отношеніи онъ можетъ быть выше своихъ слушателей. Но и тогда онъ не долженъ забывать, что учность и знанія для него только средство, а не цѣль; изложенія своихъ специальныхъ знаній онъ не долженъ ставить на мѣсто

правственныхъ идей, какія должны составлять главный и существенный предметъ его. Показывать свою ученость на каѳедрѣ не нравственная сущность.

Законъ соразмѣрности требуетъ не одного приспособленія къ степени пониманія слушателей. Ораторъ долженъ имѣть въ виду индивидуальность своихъ слушателей во всей ея цѣлостности, — ихъ положеніе и отношенія, ихъ нравственное и религіозное состояніе, кругъ ихъ понятій и представлений, образы, къ какимъ привыкла ихъ фантазія, идеалъ счастія, имъ рисуемый, идеалъ нравственного и религіозного совершенства, носящійся предъ ихъ душою, ихъ добродѣтели и пороки, ихъ желанія и надежды и т. п. Хорошо зная своего слушателя, ораторъ съумѣетъ подѣйствовать на него. Вѣрный великимъ нравственнымъ идеямъ, какимъ онъ служить призванъ, онъ не будетъ льстить его страстиамъ и заблужденіямъ, но найдетъ надежный путь къ возбужденію въ немъ благороднаго аффекта и, подобно апостолу Павлу, съумѣетъ быть *всімъ вся, да всяко ипкія спасетъ.*

Законъ соразмѣрности, требующій внимательнаго и уважительнаго отношенія къ личности слушателей, не возбраняетъ жесткихъ и сильныхъ словъ, когда такія слова вызываются нравственными началами, какимъ служить ораторъ, и никто не оскорбится, когда ораторъ обращаетъ къ слушателямъ жесткое слово, по долгу своего званія и изъ ревности благъ своихъ собратій. Примѣръ этого представляетъ Димосеенъ, который никогда не боялся съ большою силою и рѣзкостію упрекать аѳинянъ въ ихъ слабостяхъ, ошибкахъ и ложныхъ представленіяхъ, и смѣлость его рѣчи, вызываемая любовью къ отечеству, нимало не вредила его ораторскому успѣху и его ораторской славѣ. Гораздо менѣе духовный ораторъ долженъ стыдиться изображать печальное религіозно-нравственное состояніе своихъ современниковъ, когда оно выступаетъ наружу, и угрожать нераскаяннымъ грѣшникамъ, наказаніями будущей жизни. Слушатель, слѣдя за голосу своей

природы, невольно судить оратора по нравственнымъ начальамъ и позволяетъ ему смѣло говорить все, что высказывать онъ имѣетъ право. Самые сильные и горячіе упреки не оскорбятъ его, какъ скоро онъ видитъ, что ораторъ уполномоченъ на это и прибѣгаеть къ упрекамъ и обличеніямъ для того, чтобы исправить его. Славные ораторы, проповѣдывавшіе при дворѣ Людовика XIV, имѣли предъ собою аудиторію самую взыскательную, и предъ этою аудиторіею они не стѣснялись, что долгъ своего званія, говорить прямо и рѣзко, указывая наказанія, ждущія развращенныхъ, и говорили съ большимъ успѣхомъ. По лексическому составу, во исполненіе закона соразмѣрности, ораторскій языкъ не долженъ отличаться отъ языка образованнаго общества. Въ пемъ не должно быть никакихъ словъ, оборотовъ и выраженій, темныхъ, малоупотребительныхъ, могущихъ затруднить пониманіе слушателя. А языкъ оратора долженъ быть сколько благороденъ, столько и простъ. Каждое чуждое выраженіе, каждый необыкновенный оборотъ можетъ напріятно дѣйствовать на слушателя и вызывать въ немъ неудовольствіе на человѣка, желающаго блестать словомъ, или не старающагося говорить близкимъ, понятнымъ слушателю, языкомъ.

Но въ духовномъ краснорѣчіи умѣстенъ особый языкъ,— библейскій. Если библейскіе образы и выраженія вилетаются въ изложеніе не для наполненія пустаго пространства, но употребляются къ мѣсту, съ сохраненіемъ ихъ достоинства и силы, тогда они являются въ высшей степени соразмѣрными и самыи дѣйствительныи средствомъ къ возбужденію священнаго аффекта. Языкъ библіи никогда не старѣется, и онъ предлагаетъ многія знаменательныи выраженія для означенія разнообразныхъ состояній души и жизни, изъ которыхъ иныя вошли въ языкъ обыденной жизни, и являются въ видѣ народныхъ общеупотребительныхъ присловій. Великое преимущество библейскаго языка состоить еще въ томъ, что въ немъ выраженія одинаково служать и разуму и чувству, а не

отдѣльно иное для разума, другое для чувства, какъ въ человѣческихъ представленияхъ. Библейское слово есть какъ бы лучъ, дающій свѣтъ и теплоту, изъ ума проникающій въ сердце: если какое слово, то именно библейское можетъ согрѣвать и воспламенять всего человѣка.

Второй законъ ораторскаго изложенія, указываемый Тереминомъ,—законъ постояннаго стремленія впередъ. Это тоже законъ нравственной дѣятельности, и Тереминъ, по его признанію, беретъ его изъ нравоученія и прилагаетъ къ риторикѣ. Сущность его состоитъ въ томъ, что въ нравственно-практической жизни человѣкъ, преслѣдуя нравственную идею, непрерывно и неослабно долженъ стараться приблизиться къ памѣченной цѣли, и такъ какъ полное совершенство нравственное для человѣка недостижимый идеалъ, то постоянное стремленіе къ этому идеалу—его всегдашняя и непремѣнная обязанность. Если его отвлекаютъ отъ цѣли препятствія, встрѣчающіяся на пути, или занятія побочными вещами, и онъ безъ энергіи идетъ къ идеалу или послѣ уклоненій въ сторону возвращается на свой прямой путь, тогда его по справедливости можно упрекать въ недостаткѣ мужества, въ недостаткѣ характера. Если человѣкъ уклоняется отъ выполненія существенного нравственного требованія, и дѣятельность его проявляется скачками или порывами впередъ и возвращеніемъ назадъ, тогда могутъ быть прекрасные частные моменты, но не будетъ хорошо направленной цѣлостной нравственной жизни. И ораторъ, котораго слово есть дѣятельность,—при развитіи нравственныхъ идей, неослабно долженъ стремиться къ своей цѣли, ни на минуту не выпуская ея изъ вида: всякую мысль, всякое слово, не приближающее его къ цѣли, онъ долженъ отстранять отъ себя, какъ слабость, какъ недостатокъ и даже какъ грѣхъ. Если нужно сообщить слушателямъ свѣдѣнія о нѣкоторыхъ побочныхъ вещахъ, или укротить ихъ раздраженную впечатлительность, отстранить

возраженіе, то это замедляетъ ходъ мысли оратора. Истинный ораторъ, когда дозволяетъ себѣ это, — умѣеть здѣсь найти средства къ болѣе быстрому движенію впередъ. Онъ, повидимому, уклоняется отъ своего пути; но на самомъ дѣлѣ въ этихъ уклоненіяхъ постоянно замѣтно его стремленіе къ своей цѣли, и, допуская ихъ, онъ скорѣе достигаетъ своего конца. Въ этомъ, то пылкомъ, то пѣжпомъ, движеніи непринужденно слѣдуетъ одно представленіе за другимъ, такъ что отъ первого до послѣдняго идетъ непрерывная цѣпь, въ которой нельзя открыть ни малѣйшаго перерыва, ни для разума, ни для чувства.

Быстрое, непрерывающееся развитіе мысли, направленной къ одной нравственой цѣли, — одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ къ возбужденію аффекта въ слушателяхъ. Для болѣе вѣрнаго выполненія этого закона, ораторъ пусть лучше прибѣгааетъ къ разсказамъ, и избѣгааетъ описаній. Въ разсказѣ составныя части предмета слѣдуютъ одна за другой, и движеніе впередъ здѣсь не воспринимается, а въ описаніи, напротивъ, различныя составныя части стоятъ одна подъ другой и образуютъ покоющуюся картину, чрезъ что задерживается быстрое движеніе рѣчи. Нарушается этотъ законъ, когда долго останавливаются на одномъ частномъ представлѣніи, въ ущербъ другимъ, и прибѣгаютъ къ длиннымъ доказательствамъ. Чтобы избѣжать этого, истинный ораторъ не вносить въ свою рѣчь такихъ мыслей, которыя требуютъ разъясненія и доказательства, а пользуется такими мыслями, которыя вполнѣ ясны и принимаются слушателями безъ особыхъ доказательствъ. Если въ краснорѣчіи необходимо бываетъ прибѣгать къ доказательствамъ, то эти доказательства не должны имѣть отвлеченного характера, и не въ такомъ видѣ они здѣсь должны являться, въ какомъ употребляются въ философіи: иначе они замедляютъ движеніе рѣчи. Вместо длиннаго сдѣлченія отвлеченныхъ положеній, ораторъ, для доказательства своей мысли, приводить примѣръ, ссылается

на исторический фактъ, выставляетъ свидѣтельство, подкрепляя свое слово авторитетомъ, всѣми признаваемымъ, обращается къ общественному мнѣнію или къ сознанію и совѣсти слушателя и т. под.

Третій законъ ораторскаго изложенія Тереминъ называетъ закономъ жизненности. Чтобы представить болѣе понятно сущность этого закона, можно назвать его закономъ разнообразія. По толкованію Теремина, законъ этотъ состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствованіе оратора, безъ колебаній въ существенномъ, постоянною перемѣнною въ формѣ сопровождало различныя периоды или моменты развертывающихся предъ нимъ отношеній. Въ философіи, равно какъ и въ поэзіи, въ произведеніи отъ начала до конца можетъ быть допустима и выдержана твердая, неизмѣнная форма. Въ нихъ обѣихъ духъ человѣческій дѣйствуетъ изолированно, и не имѣтъ въ виду своею дѣятельностію вліять на окружающихъ, и потому самъ не подвергается вліянію виѣшнихъ обстоятельствъ. А въ нравственной дѣятельности, какою является дѣятельность оратора, совершенно немыслима такая изолированность: нравственная дѣятельность постоянно подвергается виѣшнему вліянію, и съ другой стороны постоянно воздѣйствуетъ на виѣшнее, ее окружающее. Все же виѣшнее постоянно течетъ и движется и дѣйствующій субъектъ постоянно долженъ менять свое положеніе по отношенію къ нему. Это не подчиненіе воли силѣ обстоятельствъ, а единственное средство достигнуть господства надъ ними. Истинная добродѣтель со стороны закона неизмѣнна и одна и та же; но въ жизни она является постоянно движущеюся и новою. Это недостатокъ энергіи въ характерѣ или волѣ, если при измѣняющихся обстоятельствахъ она хочетъ продолжать одинъ и тотъ же образъ дѣйствованія.

У оратора различный образъ дѣйствованія, вызываемый закономъ жизненности, выражается въ различныхъ оборотахъ мыслей и словъ. Въ риторикахъ эти различные обороты называются фигурами словъ и мыслей. Но въ рѣчи оратора эти

такъ называемыя фигуры не должны являться чѣмъ-либо искусственнымъ, употребляемымъ просто для красоты слога, и не изъ учебныхъ книгъ, и не изъ произведеній краснорѣчія нужно заимствовать ихъ, по изъ обыкновенного обращенія людей между собою; только заимствованныя отсюда, онъ должны быть болѣе или менѣе облагороживаемы. Хотя ораторъ говоритъ одинъ, не прерываемый другими, по такъ какъ онъ имѣеть предъ собою слушателя, на котораго хочетъ подѣйствовать,—слушателя съ опредѣленнымъ характеромъ, съ воззрѣніями и склонностями, часто противодѣйствующими ему, то рѣчь его должна выдерживать характеръ не монолога, а діалога. Только при этомъ условіи онъ можетъ возбудить вниманіе, научить, убѣдить, привести къ желанной цѣли слушателя. Онъ покажетъ согласіе или несогласіе своихъ мыслей съ мыслями слушателя, представить возраженіе и отвѣтить на него, какимъ-либо неожиданнымъ оборотомъ прольетъ свѣтъ на обсуждаемую истину и такъ далѣе. При живомъ чувствѣ своихъ отношеній къ слушателю, при каждомъ шагѣ, какой онъ дѣлаетъ впередъ, его представлениія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его выраженія, получаютъ различную форму.

Сводя всѣ свои разсужденія о краснорѣчіи, Тереминъ заключаетъ ихъ тремя главными положеніями, въ которыхъ выражается сущность его системы: 1) всѣ существенные законы краснорѣчія нравственного происхожденія, 2) только нравственно добрый характеръ способенъ выполнять ихъ, и 3) успѣхъ оратора тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ строже держится онъ этихъ нравственныхъ законовъ, и чѣмъ менѣе позволяетъ себѣ увлекаться побочными, менѣе значащими, побужденіями и соображеніями.

Стоя на нравственной точкѣ, и исключительно изъ нравственныхъ началъ выводя всѣ законы краснорѣчія, Тереминъ, къ нравственной области, къ усовершенствованію нравственного характера склоняетъ вниманіе всѣхъ, которые желали бы

съ пользою и успѣхомъ служить публичному слову. Въ особенности нравственная сила необходима для проповѣдниковъ слова Божія, ведущихъ людей къ жизни по Богу и къ наслѣдію благъ не временныхъ, а вѣчныхъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательенъ его разговоръ о „духовномъ краснорѣчиї“, приложенный къ его систематической риторикѣ, гдѣ выведены разговаривающими объ этомъ важномъ предметѣ юноша и мужъ. Юноша, одушевленный самыми добрыми намѣреніями по отношенію къ проповѣдничеству, желая уяснить себѣ, какъ лучше выполнять долгъ проповѣдника, имъ на себя воспринимаемый, обращается за совѣтомъ къ опытному мужу и предлагаетъ ему нѣсколько вопросовъ, въ надеждѣ получить отъ него указаніе наилучшей методы проповѣдничества. Онъ спрашиваетъ опытнаго мужа: 1) Для разума нужно проповѣдывать, или для сердца? 2) Какъ лучше проповѣдывать,—возвыщенно или просто? 3) Должно ли слѣдовать идеалу,—образцамъ, извѣстной ораторской традиціи, или предоставить свободу своей личности и не принуждать ее стѣсняться правилами школы? 4) Записывать ли лучше проповѣдь и потомъ выучивать ее наизусть, или импровизировать?

Что же на эти вопросы отвѣчаетъ мужъ (т. е. Тереминъ)? Онъ говоритъ, что эти вопросы не касаются существа дѣла, а побочныхъ, второстепенныхъ вещей. Не въ томъ главное условіе успѣшнаго и вліятельнаго проповѣдничества, въ чёмъ полагаетъ юноша, а совершенно въ другомъ. Можно проповѣдывать и такъ и сакъ,—какъ позволяютъ обстоятельства, личная расположениія и способности проповѣдника. Чтобы направить юношу на правильный путь, и указать ему, въ чёмъ секретъ успѣшнаго проповѣдничества, опытный мужъ съ своей стороны предлагаетъ юношѣ нѣсколько вопросовъ, которые совершенно въ другую сторону должны были обратить его вниманіе. Онъ спрашиваетъ молодаго человѣка: 1) Считаешь ли ты себя грѣшникомъ, и болитъ ли сердце твое скорбю о грѣхѣ? 2) Читаешь ли Библію? Читаешь ли ее, не

какъ ученые, занимающіеся критикою и изслѣдованіемъ текста, а какъ простой благочестивый христіанинъ, какъ почтительный сынъ читаетъ дошедшее до него посланіе возлюбленнаго отца, живущаго вдали отъ него? Слагаешь ли въ своемъ сердцѣ драгоцѣнныя слова, именно какъ бы для тебя сказанныя Богомъ? 3) Молишься ли Богу? Обращаешься ли къ своему небесному Отцу, къ своему Спасителю съ такимъ чувствомъ и расположениемъ, съ какимъ дитя обращается къ своему отцу? Повергаешь ли предъ всемогущимъ и милосерднымъ Господомъ всѣ свои нужды, великія и малыя, духовныя и земныя? Съ сокрушеніемъ сердцемъ и слезами возносишь ли къ Нему молитвенный гласъ: Боже, помоги мнѣ! Если ты не можешь отвѣтить утвердительно на эти вопросы, то ты не можешь проповѣдывать назидательно. Въ этихъ вопросахъ (говорить опытный мужъ) указано самое лучшее, что можно сказать о духовномъ краснорѣчіи. Духовное краснорѣчіе есть не что иное, какъ изліяніе внутренней, духовной жизни, управляемой Духомъ Божіимъ, и ежедневно питаемой покаяніемъ, молитвою и чтеніемъ слова Божія. Гдѣ иѣть этой внутренней жизни,—тамъ не можетъ быть истиннаго духовнаго краснорѣчія, а вмѣсто него могутъ явиться пустые блестки, которыя не дадутъ ни свѣта, ни теплоты. Если эти блестки могутъ произвестъ на иныхъ нѣкоторое пріятное впечатлѣніе, то это впечатлѣніе не можетъ быть продолжительно. Какъ всякое обольщеніе, оно скоро исчезаетъ.

Изъ нашего изложенія, надѣемся, читатель уяснилъ себѣ оригинальный взглядъ Теремина и оригинальное построеніе его риторической системы. Можно оскаривать его начала: въ свое время они вызывали немало возраженій противъ себя. Можно находить у него увлеченія своею нравственною точкою зреїнія и преувеличенія въ представлениі краснорѣчія, какъ добродѣтели, и въ изображеніи его сущности и законовъ, единственno съ нравственной точки зреїнія. Можно ставить

ему въ вину или недостатокъ, что онъ, сосредоточившись на нравственныхъ началахъ и ими исключительно занятый, опустилъ изъ вниманія другіе пункты и другія условія ораторскаго дѣйствованія, которыхъ не должна обходить полная теорія краснорѣчія, и къ технике ораторства или къ формальности сторонъ краснорѣчія отнесся съ пренебрежительнымъ невниманіемъ. Но нельзя не признать глубокаго и важнаго значенія за тѣми началами, какія онъ кладеть въ основаніе своей системы, и какимъ хочетъ подчинять практику ораторскую. Нравственная точка зреінія на краснорѣчіе, такъ строго и последовательно проводимая имъ въ своей системѣ, намъ кажется весьма симпатическою. Въ чемъ указываетъ онъ главное условіе успѣшнаго и плодотворнаго ораторскаго служенія, въ томъ расположены видѣть его и мы. По его воззрѣнію, только высокій нравственный характеръ можетъ давать человѣку возможность съ достоинствомъ и силою совершать ораторское служеніе, и нравственная чистота и сила для оратора болѣе необходима, чѣмъ что либо другое,—знаніе, счастливыя теоретическія способности и бойкость слова. И мы въ свою очередь скажемъ, что проповѣднику ничто такъ не необходимо и ничто такъ не можетъ способствовать успѣху и вліянію на другихъ его слова, какъ глубокое и искреннее религіозное убѣжденіе, какъ сердце, всецѣло проникнутое спасительною вѣрою и горячимъ желаніемъ направить своихъ собратій на путь спасенія и отклонить ихъ отъ погибельнаго пути грѣха и заблужденія.

IX. Теорія релігіозної рѣчи, —Шлейермахера.

(Theorie der religiösen Rede).

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

Родоначальникомъ современной протестантской гомилетики служитъ извѣстный своимъ вліяніемъ въ исторіи протестантского богословія Шлейермахеръ. Гомилетика не была его спеціальностю, и главное значеніе въ исторіи онъ пріобрѣлъ трудами, относящимися не къ области этой науки, а къ области богословія вообще. Но и здѣсь, въ этой побочной отрасли богословскихъ знаній, онъ далъ, если не подробное руководство, то сильное возбужденіе къ новой постановкѣ и пачайной обработкѣ гомилетической науки. Между представителями науки о проповѣдничествѣ, въ настоящемъ столѣтіи въ Германіи, онъ является наиболѣе вліятельнымъ дѣятелемъ. Подъ его воздѣйствіемъ стоятъ почти всѣ позднѣйшіе протестантскіе гомилеты, и господствующее направлениѣ, какому слѣдуетъ гомилетика даже послѣднаго времени въ Германіи, беретъ свое начало отъ тѣхъ воззрѣній, какія въ свое время проводилъ и развивалъ этотъ замѣчательный протестантскій богословъ-философъ.

Шлейермахеръ включилъ гомилетику въ систему практическаго богословія, которое онъ называетъ техникою къ поддержанію и усовершенствованію церкви, направляющею

и упорядочивающею духовную жизнь христіанъ, при посредствѣ должностной дѣятельности духовныхъ лицъ. Слово „техника“ (замѣчасть опъ) предполагаетъ, что нѣчто должно совершаться: техника указываетъ правильный родъ и образъ, какъ это можетъ и должно совершаться. Терминология Шлейермахера нѣсколько своеобразна,—она отличается отъ принятаго и обычнаго у насъ словоизрѣженія, и въ объясненіяхъ его, какъ въ этомъ пунктѣ, такъ и въ другихъ, не мало туманности...

Приспособляясь къ принятымъ у насъ раздѣлѣніямъ богословскихъ наукъ, мы должны представлять практическое богословіе, со времени Шлейермахера широко и усердно разработываемое въ Германіи, отраслью богословскихъ знаній, обнимающею въ себѣ науки прикладныя или приспособительныя, какъ они называются въ нашихъ богословскихъ энциклопедіяхъ, излагаемыхъ въ введеніи въ курсъ богословскихъ наукъ. Понимаемое въ такомъ смыслѣ, практическое богословіе параллельно богословію теоретическому, обнимающему собою богословіе догматическое и нравственное. Жизнь церковная, проявленія которой слѣдить и изображаетъ практическое богословіе, тѣсными нитями связана съ догматомъ и нравоученіемъ, и все богословски-научное или теоретическое сходится въ практическомъ богословіи, служа для него основаніемъ и поясненіемъ. Практическое богословіе Шлейермахеръ, а вслѣдъ за нимъ и другіе называютъ вѣнцомъ богословскаго изученія; потому что оно предполагаетъ всѣ другія богословскія знанія, и изученіе его должно быть послѣднимъ завершеніемъ научныхъ занятій богословіемъ.

Шлейермахеръ раздѣляетъ практическое богословіе на двѣ части: первая часть говоритъ о богослуженіи, а вторая о церковномъ управлѣніи. Проповѣдь понимается и разсматривается Шлейермахеромъ, какъ богослужебный актъ, и ей усваютъ онъ общія родовыя черты, принадлежащія богослуженію вообще. Потому гомилетика, или, какъ онъ называетъ ее, теорія религіозной рѣчи включается у него въ науку о

богослуженії. Наука о богослуженії, составляющая первую часть практическаго богословія Шлейермахера, заключаетъ въ себѣ четыре отдѣла: 1) теорію литургіи, подъ которою онъ разумѣеть не то, что мы называемъ этимъ именемъ, а символическая формулы, какія употребляеть,—чины и дѣйствія, какія совершаеть духовный для общины и предъ общиной при богослуженіи, 2) теорію пѣсни, 3) теорію молитвы и 4) теорію духовной рѣчи. Послѣдній отдѣлъ значительно больше (въ три раза), чѣмъ первые три отдѣла, вмѣстѣ взятые. Такимъ образомъ проповѣди Шлейермахеромъ посвящены гораздо больше вниманія, чѣмъ другимъ составнымъ элементамъ богослуженія. Это явный знакъ того, что проповѣдь представляетъ гораздо больше сторонъ и вопросовъ, подлежащихъ обсужденію, чѣмъ другіе элементы богослужебнаго состава.

Считая гомилетику частію другой, болѣе широкой, науки, Шлейермахеръ считаетъ не цѣлесообразнымъ отдѣльное изложеніе ея, какъ обыкновенно дѣлаютъ. При такомъ изложеніи ея, для нея не достаетъ фундамента. Излагаемая отдѣльно и самостоятельно, она, такъ сказать, вырывается предметъ свой,—церковную проповѣдь,—изъ той органической связи въ какой онъ стоитъ по отношенію къ своему цѣлому, и специальная гомилетическая теорія является при этомъ случайною, произвольною и мало удовлетворительною. *

Фундаментъ для гомилетики Шлейермахеръ строить изъ уясненія существа общественнаго богослуженія въ христіанской церкви, котораго проповѣдь, по его сужденію, составляетъ одинъ изъ видовъ или частныхъ элементовъ. Существо, характеръ и цѣль проповѣди тогда уясняется для насть, когда мы отчетливо будемъ представлять и понимать идею, лежащую въ основаніи богослуженія вообще. И вотъ эта-то идея, обнимающая и выражаящая сущность общественнаго богослуженія, и служитъ тѣмъ основнымъ началомъ, изъ котораго выводатъ частныя гомилетическія правила позднѣйшіе послѣ-

дователи и почитатели Шлейермахера, разрабатывающе теорію проповѣди, по указкѣ, данной этимъ богословомъ.

Что же такое общественное богослужение, по попятию Шлейермахера? Мы не будемъ входить въ подробное разъясненіе опредѣленія, какое даетъ Шлейермахеръ общественному богослуженію, а коснемся его настолько, насколько это нужно для уясненія понятія о проповѣди. По мысли нашего автора, общественное богослуженіе есть представляющая дѣятельность (*darstellende*). Эту представляющую дѣятельность Шлейермахеръ противопоставляетъ дѣятельности практической (*wirksame*), имѣющей цѣль виѣ себя самой. Въ богослуженіи, какъ актѣ представляющемъ, а не дѣйствующемъ, религіозное сознаніе и чувство участвующаго народа находить для себя выраженіе и удовлетвореніе (приходитъ въ явленіе), и другой цѣли, кромѣ выраженія общаго религіознаго сознанія, здѣсь не преслѣдуется: здѣсь проявляется дѣятельность, покоящаяся въ себѣ. Чрезъ это богослуженіе входитъ въ ближайшую и непосредственную связь съ искусствомъ, существо котораго состоитъ въ представленіи, безъ виѣшней предположенной цѣли. Поэтому богослуженіе пользуется услугами искусства, для выраженія возвужденаго и возвышенаго общественнаго религіознаго сознанія и чувства, ищущаго себѣ удовлетворенія, и элементы художественной дѣятельности (живописное представленіе, пѣніе и музыка) являются въ немъ существенною приадлежностю... Человѣкъ, погруженный въ житейскія будничныя запятія, подъ давленіемъ суеты, въ какой онъ вращается, чувствуетъ въ себѣ стѣсненнымъ религіозное сознаніе. Правда, оно можетъ находить исходъ себѣ въ частныхъ, единичныхъ дѣйствіяхъ, напримѣръ, въ молитвѣ; но этого мало, и при этомъ чувствуется потребность оживленія и возвышенія религіознаго сознанія, и вотъ такое оживленіе и возвышеніе религіознаго сознанія даетъ людямъ общественное богослуженіе. Въ немъ находится себѣ удовлетвореніе наша религіозная потребность, чрезъ отрѣшеніе нашей

души на время отъ будничной житейской дѣятельности: это время наполняется только представлениемъ господствующаго религіознаго сознанія. Въ общественномъ богослуженіи, являющемся представляющимъ актомъ, личный и общественный элементъ неразрывно соединяются между собою. Каждый, участвующій въ немъ, представляетъ или выражаетъ то, что есть въ немъ. Но такъ какъ здѣсь каждая отдельная личность соединяется съ множествомъ другихъ личностей, руководимыхъ и возбуждаемыхъ одними и тѣми же интересами, то его чувства встрѣчаются съ чувствами другихъ, и происходитъ общее выраженіе чувствъ, волнующихъ собраніе. Въ основѣ этихъ чувствъ лежитъ религія, которая есть въ сердцѣ каждого человѣка. Въ выраженіи религіозныхъ чувствъ, какъ скоро эти чувства принадлежатъ не одному лицу, а всему народу или цѣлому обществу вѣрующихъ, должна быть определенная форма, имѣющая извѣстную мѣру и порядокъ. Устроеніе этой мѣры и порядка существенно принадлежитъ искусству.

Народъ, собирающійся вмѣстѣ для общественного богослуженія, заключаетъ въ себѣ совокупность лицъ, различающихся между собою по степени живости религіознаго чувства, и по мѣрѣ восприемлемости для вышніхъ впечатлѣній. Общественное богослуженіе имѣть цѣллю объединеніе ихъ, собщеніе, чрезъ представлениѣ, всѣмъ членамъ общины сильнѣе возбужденнаго религіознаго сознанія. Дѣло духовнаго лица при этомъ—служить орудіемъ для возбужденія въ другихъ религіознаго сознанія: его религіозная дѣятельность должна быть средствомъ къ возвышенію религіозной дѣятельности всѣхъ прочихъ, составляющихъ ту общину, какой онъ принадлежитъ.

Вотъ какое основное понятіе ставитъ Шлейермахеръ ключемъ къ определенію и разъясненію существеннаго характера проповѣди. Мы не скажемъ, чтобы вѣрно и точно онъ опредѣлилъ сущность богослуженія. Но общія родовыя черты, указываемыя имъ въ богослужебной дѣятельности, онъ всецѣло прилагаетъ и къ религіозной рѣчи. Рѣчи въ составѣ

христіанского богослуженія онъ даетъ широкое мѣсто и особенное значеніе. Въ богослуженіи находитъ выраженіе религіозное душевное состояніе, и рѣчъ или слово является для этого наиболѣе пригоднымъ средствомъ.

Рѣчъ, имѣющая мѣсто при богослуженіи и входящая въ него, какъ составной элементъ,—чисто представляющій актъ. Она не направляется къ познающей силѣ, не даетъ нового содержанія душѣ, но получаетъ свое значеніе, какъ выраженіе внутренняго возбужденнаго состоянія души. Церковный ораторъ въ своей рѣчи представляетъ или выражаетъ религіозный моментъ, какъ свое собственное состояніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ это его особенное личное состояніе должно быть согласно съ объективною всеобщностю религіознаго содержанія цѣлой общини, т. е., онъ долженъ выносить въ рѣчи извнутри хранящееся въ немъ религіозное достояніе; но каждый изъ присутствующихъ въ храмѣ и слушающихъ рѣчъ долженъ чувствовать, что это личное достояніе оратора, имъ выносимое изъ глубины души своей,—не чуждое ему, а его родное, имъ самимъ ощущаемое въ себѣ. Если не будетъ чувствоватьться въ словахъ оратора личнаго религіознаго момента, то это не будетъ уже религіозная рѣчъ, а скорѣе будетъ религіозная поэзія, въ которой исчезаетъ сочинитель, какъ частный виновникъ представленія. Правда, и въ ораторскихъ композиціяхъ встрѣчаются поэтическія частности, и ихъ пожалуй нельзя избѣжать здѣсь; но онъ являются, какъ аксессуары, какъ стороннія украшенія или приданки къ произведенію другаго рода. Равнымъ образомъ и научный языкъ не пригоденъ для ораторской рѣчи; если въ рѣчи преобладаютъ научныя выраженія, то это уже не рѣчъ, а разсужденіе. Научная область, равно какъ и область поэтической производительности,—принадлежность извѣстнаго класса; а что предлагается и совершается въ богослуженіи,—то направляется не къ одному какому-либо классу, а ко всей массѣ народа, и должно быть такого свойства, чтобы масса съ легкостію

воспринимала то. Проповѣдникъ, въ обращеніи къ массѣ народной, долженъ избѣгать научности и не долженъ говорить языкомъ богословской школы: онъ долженъ, такъ сказать, приблизиться до народа, чтобы сообщеніе, имъ дѣлаемое, нашло доступъ къ душѣ народа, но въ тоже время онъ долженъ возводить слушателей въ высшую область представленія, и избѣгать всего низкаго, плебейскаго. Задача трудная; выполненію ея помогаетъ народность библіи, выраженія которой, касающіяся самыхъ высшихъ предметовъ, входятъ въ народный языкъ, съ другой стороны, народное образованіе въ духовѣ церковномъ, знакомящее народъ съ тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ церковная жизнь.

Существенное и главное свойство духовной рѣчи или проповѣди состоитъ въ томъ, что въ пей ораторъ хотя является только органомъ общины въ представленіи или выраженіи того, что принадлежитъ всей общинѣ, но въ тоже время здѣсь представляется мѣсто и его личной производительности, чего нѣтъ въ другихъ элементахъ богослуженія,—въ пѣсни и молитвѣ. Для этой личной производительности, проявляемой духовнымъ ораторомъ въ проповѣди, не требуется особаго специального таланта, какой требуется въ другихъ родахъ искусства. Каждый, дѣятельнымъ образомъ участвующій въ церковной жизни, и имѣющій призваніе входить самостотельно въ церковную жизнь, имѣеть въ себѣ все, что можетъ сдѣлать его способнымъ религіознымъ ораторомъ. Другія побочные качества, напримѣръ, благозвучный голосъ, красивый стиль, имѣютъ здѣсь небольшое значеніе. Талантъ для духовнаго ораторства почти общее достояніе.

Смотря на проповѣдь, какъ на представляющій актъ, Шлейермахеръ широкими границами опредѣляетъ то содержаніе, которое можетъ быть предлагаемо съ церковной каѳедры. Проповѣдникъ, съ одной стороны, есть органъ церкви, и какъ органъ церкви, все, хранимое въ церкви, можетъ дѣлать предметомъ своего слова; только не можетъ и не долженъ сооб-

щать ничего такого, что было бы чуждо духу и характеру церкви и стояло въ противорѣчіи съ тѣмъ, что составляетъ ея единство. Съ другой стороны, проповѣдникъ представитель своей общины, среди которой онъ является съ своимъ словомъ. Его религіозное возбужденіе, находящее выраженіе въ публичномъ словѣ, должно выходить изъ религіознаго возбужденія цѣлой общинѣ и гармонировать съ нимъ. Вліяніемъ своей личности и своего слова онъ долженъ руководить общественнымъ возбужденіемъ и давать ему опредѣленное направленіе. Религіозное возбужденіе христіанской общинѣ можетъ быть весьма разнообразно: все, отмѣченное христіанскимъ характеромъ, можетъ быть его исходною точкою, и все такое можетъ находить выраженіе въ духовной рѣчи. Напримѣръ, извѣстные праздники, такія или другія историческая воспоминанія, пріуроченные къ тому или другому дню церковнаго года, вызываютъ въ христіанской общинѣ опредѣленныя религіозныя возбужденія, и проповѣдникъ, какъ одинъ изъ членовъ общинѣ, долженъ быть охваченъ возбужденіемъ, господствующимъ въ общинѣ, и въ своемъ словѣ онъ является выразителемъ общихъ религіозныхъ чувствованій, въ большей или меньшей степени присущихъ душѣ каждого изъ его собратій. Только антихристіансое и антицерковное не можетъ быть предметомъ духовной рѣчи.

Считая задачею духовной рѣчи сообщеніе и выраженіе религіознаго сознанія, раздѣляемаго и легко воспринимаемаго всѣмъ собраніемъ церковной общинѣ, Шлейермахеръ устраиваетъ изъ области проповѣдническихъ предметовъ, съ одной стороны, научная построенія и изслѣдованія богословскихъ истинъ, требующія для своего раскрытия особаго техническаго языка, не вполнѣ понятнаго массѣ народа, для изложенія которыхъ надлежащее мѣсто не на церковной, а на школьнѣй каѳедрѣ, съ другой стороны, все мірское, не отмѣченное печатю религіозно-церковнаго духа. Въ постѣднемъ отношеніи заслуживаетъ у него особеннаго замѣчанія установленіе над-

лежащаго отношенія проповѣди въ политикѣ. Политика сама по себѣ представляетъ пѣчто чуждое для тѣхъ интересовъ, которымъ служить духовная рѣчъ, и, собственно говоря, ей вовсе не мѣсто на церковной каѳедрѣ. Но бываютъ такія обстоятельства, которые вызываютъ и даже вынуждаютъ проповѣдника касаться и политическихъ предметовъ: это можетъ быть тогда, когда известный политический интересъ сильно овладѣваетъ цѣлою церковною общиной, напримѣръ, во время войны или гражданскихъ междоусобій и волненій, или когда государственная власть приглашаетъ проповѣдника употребить свое вліяніе на народъ въ смыслѣ известнаго направлѣнія. Какъ поступать въ такомъ случаѣ проповѣднику, чтобы не нарушить теоріи, изгояющей съ церковной каѳедры все свѣтское? Конечно, проповѣдникъ не долженъ пускаться въ политианство и не долженъ говорить политическихъ рѣчей, но на политику онъ долженъ смотрѣть съ религіозной точки зрѣнія, и политическія обстоятельства, волнующія его общину, направлять къ религіознымъ цѣлямъ. Только при этомъ условіи онъ можетъ касаться политическихъ дѣлъ. Иначе въ христіанскомъ богослуженіи слушатели не найдутъ того удовлетворенія, какого здѣсь ищутъ, и иной образъ обсужденія гражданскихъ дѣлъ совершенно не согласуется съ существеннымъ характеромъ проповѣди, какъ богослужебнаго акта.

Что касается техники духовной рѣчи и ея построенія, то въ этомъ отношеніи Шлейермахеръ подчиняетъ ее такимъ же условіямъ, какимъ подчиняется художественное произведеніе вообще. Въ ней 1) должно быть внутреннее *единство*, изъ которого происходитъ цѣлое, и въ которомъ имѣть основаніе все частное, разнообразное въ рѣчи; 2) должна быть схема порядка, въ которомъ должны располагаться основныя мысли цѣлага, и схема тона, какой долженъ быть выдержанъ въ рѣчи,—это *расположеніе*, указывающее основное отноше-

віе разнообразнаго къ единству; 3) разнообразное,— дальнѣйшее органическое развитіе частнаго изъ внутренняго единства, въ соразмѣрности съ основнымъ планомъ,—*изобрѣтеніе*, 4) обработанное *изложеніе*, соответственно характеру представлениія. Изъ этихъ четырехъ элементовъ образуется внутренняя полнота или цѣлостность рѣчи; но только внутренняя, въ ораторѣ. Когда рѣчъ, выработанная ораторомъ, выносится во внѣ, тогда приводитъ новый элементъ,—*произношеніе*. Здѣсь указываются главныя требованія по отношенію къ рѣчи и главныя пункты, о которыхъ теорія должна дать надлежащія правила. По этимъ пунктамъ Шлейермахеръ раздѣляетъ теорію на части.

Трактать о *единствѣ* духовной рѣчи въ практическомъ богословіи Шлейермахера, не свободный отъ туманности и неопределѣленности, говорить собственно о томъ, что мы называемъ темою проповѣди. Смотри на проповѣдь, какъ на чистое представлениѣ, подводимое имъ подъ понятіе художественаго произведенія, и не видя въ ней такого дѣла (*Geschäft*), которымъ достигается опредѣленный результатъ, Шлейермахеръ утверждаетъ, что единство проповѣди не можетъ состоять въ развитіи одного понятія. Тогда проповѣдь была бы учебнымъ урокомъ, разсужденіемъ, а не духовною рѣчью. Единство, лежащее въ основаніи проповѣди,—въ душѣ проповѣдника: это опредѣленное религіозное сознаніе или чувство. Оно не можетъ быть выражено строго логически; потому что нѣтъ мѣрила для чувства, и состояніе говорящаго не есть нѣчто неподвижное и устойчивое. Въ этомъ отношеніи существуетъ полная аналогія между духовною рѣчью и художественнымъ произведеніемъ вообще. Въ художественномъ произведеніи единство не выражается съ такою ясностью, какая замѣчается въ дидактическомъ произведеніи. Когда вы читаете Илладу, или смотрите на статью, созданную какимъ-либо художникомъ, вы чувствуете единство художе-

ственного произведения, хотя оно не выявляется прямо: это единство въ душѣ художника или поэта, и зритель или читатель самъ старается возстановить это единство. У древнихъ единство ясно выставляется въ тѣхъ рѣчахъ, которые не были чистыми художественными произведениями, и примыкали къ роду дѣлъ, имѣющихъ въ виду определенный результатъ.

Впрочемъ, Шлейермахеръ, кромѣ единства внутренняго настроения проповѣдника, изъ которого возникаетъ цѣлое, допускаетъ и единство виѣшнее,—единство предмета, въ которомъ обнаруживается религіозное сознаніе или чувство проповѣдника. Этотъ предметъ, служащій къ выражению религіозного сознанія въ проповѣди,—определенная область религіозной жизни, которая можетъ быть означаема словомъ. Обыкновеннымъ выражениемъ единства въ синтетической проповѣди служить текстъ и тема; а въ формѣ омиліи основаниемъ единства, не выражаемаго прямо,—служить тотъ отдельъ, который подлежитъ объясненію проповѣдника. Въ той и другой формѣ проповѣдь состоить изъ связи множества и единства: религіозная рѣчь является цѣльнымъ, гдѣ все частное относится къ одному и однѣмъ опредѣляется. Это органический характеръ, присущій каждому художественному произведенію.

Текстъ и тема служатъ виѣшнимъ выражениемъ единства проповѣди. Но какъ проповѣднику во внутренней производительности достигнуть единства религіозной рѣчи? Или, говоря проще, на чёмъ, на какомъ предметѣ ему сосредоточивать свое вниманіе, въ то или другое данное время?

Проповѣдь, подобно всѣмъ художественнымъ произведениямъ, выходитъ изъ возвышенного душевного возбужденія. Религіозный ораторъ можетъ быть такимъ только тогда, когда религіозный элементъ дѣйствуетъ въ немъ съ энергией и чистотою, возвышающеюся надъ обыкновеннымъ состояніемъ: частные произведения его должны выходить изъ такого возвышенного религіозного состоянія. Но проповѣдникъ живеть

въ общинѣ и съ общиною, и носитъ въ себѣ религіозную жизнь своей общинѣ. Отсюда, изъ жизни, раздѣляемой имъ съ общиною, онъ можетъ получать опредѣленіе или толчокъ къ производительности въ извѣстномъ направлениі или къ избранію подходящаго предмета для выраженія своего религіознаго состоянія. Если рядъ мыслей его происходитъ отъ знанія потребностей своей общинѣ, то это правильный, законный порядокъ. А если онъ возникаетъ изъ его собственнаго душевнаго настроенія, отличнаго отъ настроенія общинѣ, то рѣчъ его чрезъ это можетъ быть не популярною.

Кромѣ религіозной жизни общинѣ, есть другой исходный пунктъ для производительности проповѣдника,—это священное Писаніе, къ которому онъ постоянно долженъ обращаться, какъ христіанинъ и богословъ, и которое ему должно быть хорошо извѣстно во всей своей цѣлости. При постоянномъ занятіи Писаіемъ, его вниманіе останавливается на частныхъ моментахъ, и тотъ или другой текстъ даетъ возбужденіе къ производительности въ опредѣленномъ направлениі, къ обработкѣ и развитію такой или иной матеріи. Лучше всего при этомъ, когда рядъ мыслей, вызываемый текстомъ, совпадаетъ съ собственнымъ религіознымъ настроеніемъ проповѣдника или настроеніемъ его общинѣ. Иначе можно опасаться, какъ бы вмѣсто проповѣди не вышло богословское разсужденіе.

Расположеніе — вторая работа проповѣдника, и здѣсь, какъ и въ другихъ частяхъ теоріи Шлейермахера, заднимъ основаніемъ служитъ понятіе о проповѣди, какъ произведеніи искусства. Расположеніе указываетъ частные члены цѣлаго, содержащіеся въ единствѣ или темѣ. Предварительное выставленіе схемы дѣленія проговорѣчить художественному характеру рѣчи. Оглавленіе или указаніе содержанія умѣстно въ другихъ областяхъ, не относящихся къ области искусства. Методъ, допускающій дѣленіе въ проповѣди, сталъ практи-

коваться тогда, когда на религиозную рѣчь стали смотрѣть не какъ на чистое представлѣніе, а какъ на дѣло, имѣющее цѣлію наученіе, т. е., когда, по сужденію Шлейермахера, уклонились отъ настоящаго правильнаго представлѣнія о проповѣди.

По признавая методъ открытаго дѣленія не согласнымъ съ характеромъ духовной рѣчи, какъ произведенія искусства, Шлейермахеръ не хочетъ разрушать утвержденную практику не согласную съ началами его теоріи. Она имѣетъ иѣчто за себя, въ виду того, что наши слушатели не способны усвоить себѣ всю полноту рѣчи, безъ явной указки. А впечатлѣніе отъ художественнаго произведенія будетъ пессовершеннѣмъ, если слушатель мимоходомъ будетъ воспринимать отдельныя мысли, не связанныя между собою. Схема облегчаетъ не привыкшему слушателю усвоеніе себѣ цѣлаго, раскрывающагося въ проповѣди.

Логическому расположенію, если оно отличается и правильностю построенія, Шлейермахеръ не придаетъ особеннаго значенія въ духовной рѣчи. Логическая правильность въ проповѣди—достоинство отрицательное, а не положительное, и тѣ проповѣдники, у которыхъ замѣтна заботливость о выставленіи плана, правильно логически построеннаго, бываютъ большею частію монотонны и сухи. Духовная рѣчь есть выраженіе христіанскаго благочестиваго настроенія, и въ ней положительнымъ достоинствомъ должно быть не логическое расположеніе, болѣе умѣстное въ разсужденіи, а художественно-риторическое, при которомъ рѣчь производить ясное и живое впечатлѣніе, какъ въ отдельныхъ частяхъ, такъ и въ цѣломъ. Она тогда приближается къ совершенству, когда въ сознаніи слушателя, безъ логической указки, возбуждается тоже чувство, какое одушевляетъ самого оратора. Бываютъ проповѣди, которые производятъ доброе и сильное дѣйствіе, не отличаюся ни обиліемъ, ни глубиною мыслей. А другія отличаются и полнотою и глубиною мыслей,—между тѣмъ

не производятъ цѣлостнаго впечатлѣнія, не даютъ добраго назиданія, хотя слушатели и поражаются иными частными мыслями. Риторическое расположение не связываетъ рѣчи формою и методическою правильностю, а позволяетъ ей свободно развиваться изъ той исходной точки, которая послужила для нея началомъ: части въ ней следуютъ одна за другой, не бывъ напередъ указаны, но строго направляясь къ одной цѣли. Вся рѣчь проповѣдника построется такъ, чтобы овладѣть душою слушателей, и этому должны служить всѣ частные моменты, въ ней содержащіеся. Если слушатели, постъ одного частнаго момента, хотятъ освободиться отъ того дѣйствія, какое предположилъ проповѣдникъ, онъ новымъ частнымъ моментомъ опять возвращаетъ ихъ къ состоянію душевному, имъ возбуждаемому.

Отдѣль обѣ *изобрѣтеніи* (Erfindung) говорить о произведеніи (Production) или развитіи частныхъ мыслей, образующихъ рѣчъ. Терминъ „изобрѣтеніе“ взятъ Шлейермахеромъ изъ общей риторики, гдѣ онъ издавна имѣеть техническое опредѣленное значеніе. Но у Шлейермахера онъ имѣеть особый смыслъ, и онъ самъ признаетъ не точнымъ слово „изобрѣтеніе“ по отношенію къ трактату, такъ имъ озаглавленному. Проповѣдникъ ничего не изобрѣтаетъ, а всегда долженъ выражать то, что не только истинно, но и хранится въ душѣ тѣхъ, къ которымъ рѣчъ направляется: дѣло проповѣдника только вызвать или оживить хранимое въ душѣ.

Общее религіозное сознаніе—тотъ источникъ, изъ кото-
рого проповѣдникъ черпаетъ частные моменты, служащіе въ развитію его предмета. Нужно, чтобы проповѣдникъ жилъ религіозною жизнью, и погружался своею душою въ общее религіозное сознаніе. Тогда ему легко будетъ развивать и выражать мысли и чувства, вызываемыя его темою. А безъ этого онъ будетъ эхомъ другого или сухимъ компиляторомъ: такому человѣку лучше не являться на церковной каѳедрѣ,

а избрать себѣ другой родъ дѣятельности. Проповѣдничеству и его успѣху ничто таѣ не благопріятствуетъ, какъ религіозная жизнь вообще и религіозное міросозерданіе. Если съ этой стороны чувствуются пѣкоторые недочеты, тогда нужно изученіе тѣхъ произведеній, въ которыхъ можно найти матеріалъ для проповѣди. Это восполненіе собственнаго опыта, собственнаго внутренняго богатства, о которомъ болѣе всего долженъ заботиться проповѣдникъ. Но это изученіе чужихъ произведеній должно быть предпринимаемо не для сочиненія той или другой частной рѣчи. Отъ этого можетъ быть больше вреда для цѣлаго, чѣмъ пользы для частнаго случая. Когда работаютъ подъ чужимъ вліяніемъ, въ корнѣ убиваются силы собственной композиціи. Матеріалъ церковной рѣчи долженъ развиваться изъ жизпи, возникать изъ души проповѣдника; изученію предоставлена можетъ быть только форма, и то не въ отношеніи къ частной, отдѣльной проповѣди. Чѣмъ больше проповѣди создаются подъ вліяніемъ книгъ и чужихъ проповѣдей, тѣмъ болѣе они удаляются отъ непосредственности религіозной жизни и тѣмъ дѣлаются мертвеннѣе. А если начинающій проповѣдникъ недостатокъ свободнаго явленія мыслей хочетъ восполнить нарочитымъ напряженнымъ размышленіемъ, не собравши напередъ матеріала изъ жизни, то онъ создаетъ не что иное, какъ сухую хрію: недостатокъ собственныхъ мыслей въ такомъ случаѣ скрываютъ обыкновеннымъ средствомъ,—фразеологію. Не безъ вздоха нужно думать о кипѣ книгъ, какія даютъ въ руки проповѣдникамъ въ качествѣ пособій, изъ которыхъ бы они могли почерпать частныя мысли. Проповѣдника, пользующагося ими, нельзя извинять; и всеѣ эти вспомогательныя книги для проповѣдниковъ лучше бы всего предать огню.

Теорію изложенія Шлейермахеръ начинаетъ замѣчаніемъ, что нельзя положить строгой границы между изобрѣтеніемъ частныхъ мыслей и ихъ словеснымъ выраженіемъ; потому

что частныя мысли служатъ средствомъ представлениі и являются въ словесномъ облаченіи. Отсюда много общаго въ правилахъ касательно изобрѣтенія, понимаемаго въ смыслѣ развитія или представлениі главной мысли въ мысляхъ частныхъ, и касательно изложенія.

Въ опредѣленіи качествъ, какими должно отличаться проповѣдническое изложеніе, на первомъ мѣстѣ Шлейермахеръ ставить то, что языкъ проповѣди долженъ быть языкомъ чистой прозы, и въ немъ не должно быть ничего поэтическаго. Но это требование, съ одной стороны, совершенно излишнее; такъ какъ ни одинъ проповѣдникъ не выступаетъ съ стихотворною рѣчью, съ другой стороны и не имѣюще полной опредѣленности; такъ какъ материалы языка, какими выражаются мысли и чувства человѣка, одни и тѣ же и въ прозѣ и въ поэзіи, и въ поэзіи они являются только въ болѣе размѣренномъ музыкальномъ строѣ. Гораздо важнѣе другое требование, по которому языкъ проповѣди долженъ быть вполнѣ популяренъ, долженъ быть взятъ изъ словеснаго круга той общины, предъ которой говорится проповѣдь. Только изъ него должно быть отброшено все низкое, илебейское, необразованное. Далѣе, въ популярномъ изложеніи не должно быть ничего техническаго, взятаго изъ специального словоизрѣженія, употребляемаго въ какомъ либо специальномъ кругѣ, не всѣмъ понятнаго. И догматическій богословскій языкъ имѣеть свой специальный характеръ; поскольку онъ понятенъ только специалистамъ—богословамъ, по стольку не можетъ быть употребляемъ въ проповѣди. Проповѣдь имѣеть въ виду произвестъ религіозный эффектъ, а не богословскій; потому все, относящееся къ области научнаго богословія, въ духовной рѣчи не должно имѣть мѣста. Впрочемъ, многое сдѣлалось популярнымъ, что прежде было чисто научнымъ, и уже здравое чувство должно рѣшать, что изъ этого можетъ быть допускаемо въ церковную рѣчь.

Въ теоріи проповѣдническаго изложенія спорнымъ во-

просомъ служитъ вопросъ о томъ, насколько въ проповѣдѣ требуется или уместно искусство изложения или собственно красорѣчіе въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. По сужденію Шлейермахера, трудно сказать объ этомъ предметѣ что либо определенное. Въ данныхъ опыта представляются основанія для решеній этого вопроса, расходящихся до противоположности. Есть превосходныя рѣчи, отличающіяся совершенствомъ простотою, и есть превосходныя рѣчи, посягающія въ себѣ все богатство украшеній. Рѣшать дѣло долженъ личный талантъ или личное расположеніе проповѣдника. Возстаютъ противъ избытка украшеній или изящества выраженія въ проповѣдѣ тѣ, къ которымъ другіе могутъ приложить выраженіе: „ви-ноградъ еще незрѣлъ!“ Если ты можешь говорить красно, сдѣлаешь хорошо, если такъ будешь говорить. Когда мы обратимъ вниманіе на ораторскій стиль у древнихъ,—мы найдемъ у нихъ великое искусство; но оно собственно лежитъ въ композиціи, а выраженіе держится извѣстной простоты. При развитіи этой мысли Шлейермахеръ склоняетъ свое сужденіе къ предпочтенію стилистической простоты изысканному изяществу и украшенію языка. Музыкальность и виртуозность выраженія въ своемъ дѣйствіи на слушателей сводится къ вулю, по канону, выставленному Шлейермахеромъ. Удовольствіе, доставляемое виртуозностью языка, вниманіе слушателей отъ предмета обращаетъ къ лицу,—это тенденція чувственная, и она собственно противодѣйствуетъ тому, для чего употребляется. Правило такое общее ставитъ Шлейермахеръ: въ языкѣ, по отношенію къ его музыкальности, нужно избѣгать всего, могущаго возмущать слухъ слушателей. Этимъ отрицательнымъ критеріемъ Шлейермахеръ хочетъ ограничить заботу проповѣдника о языковомъ выраженіи мыслей, оговариваясь, впрочемъ, что это отнюдь не значитъ, чтобы можно было допускать небрежность въ этомъ отношеніи. Для религіознаго оратора, по отношенію къ языку, не нужно никакого особенного таланта: каждый, владѣющій литературнымъ языкомъ, можетъ быть проповѣдникомъ. Изъ общаго, всѣмъ доступнаго, таланта

Изъ исторіи гомилетики.

должно развиваться правильное выражение для религиозного представления. Если кто надлежащим образомъ образовалъ въ себѣ этотъ талантъ и правильно употребляетъ его въ дѣло, тотъ не допуститъ никакого неприличія въ рѣчи и не дойдетъ до какихъ либо странностей, подъ влияніемъ свѣтского духа и свѣтскихъ привычекъ своихъ слушателей.

Насколько проповѣдь должна быть готова до момента ея произнесенія? Здѣсь вопросъ не о записи проповѣдей, а о ихъ внутреннемъ приготовлении. Это приготовленіе проповѣди простирается не только на расположение или планъ проповѣди, не только на частные мысли, служащія къ развитію темы, но и самое изложеніе, даже на самое произношеніе, на модуляцію голоса и жестикулацию. Могутъ быть различныя степени приготовленія проповѣдей, и они условливаются различными расположениями и способностями проповѣдниковъ. И одинаковый, для всѣхъ обязательный, отвѣтъ на этотъ вопросъ дать трудно, чтобы не сказать, невозможно. Если проповѣдь напередъ готова, то это даетъ увѣренность проповѣднику, которою онъ не можетъ обладать, когда въ проповѣди что нибудь напередъ не приготовлено; но, съ другой стороны, ораторъ въ такомъ случаѣ при самомъ произношеніи механически воспроизводить напередъ заготовленное, и находится чрезъ это въ состояніи непріятномъ, а это можетъ вредить живости рѣчи. Есть относительныя выгоды и невыгоды и той и другой методы. Вообще обѣ методы равно хороши, и говорить обѣ удобствѣ той или другой изъ нихъ можно только гипотетически: если ты думаешь или знаешь, что напередъ заготовленная проповѣдь не выгодно дѣйствовать на слушателей, тогда слѣдуй другой методѣ и оставляй себѣ нечто до момента произнесенія; но если боишься, что неувѣренность повредитъ тебѣ, и ты можешь спутаться при произношеніи, тогда вполнѣ заготовляй свою проповѣдь.

Трактатъ о произношеніи не выдѣленъ въ теоріи Шлейермахера въ особый отдѣлъ, и составляетъ вторую половину

отдѣла обѣ изложеній. Онъ озаглавленъ у него словомъ: мимика. Шейермахеръ отличаетъ мимику голоса или языка и мимику жестовъ или тѣлесное краснорѣчіе, и поэтому на два члена раздѣляется у него разсужденіе о произношеніи. Существенно важнаго и интереснаго немногого представляеть этотъ трактатъ въ теоріи Шлейермахера. Въ самомъ началѣ этого трактата ставится вопросъ о томъ, что лучше,—читать или наизусть произносить проповѣдь, если она до произношенія не только вполнѣ заготовлена, но и записана. Обыкновенно (говорить онъ) чтеніе по тетради отвергаютъ; но, кажется, и чтеніе и произнесеніе заученаго наизусть—одинакового достоинства: и то и другое имѣть свои выгоды. Если произнесеніе заученаго наизусть разсматривать, какъ переходъ къ свободной производительности, къ отычкѣ отъ записанной буквы, то оно имѣетъ преимущество предъ чтеніемъ. А если оно остается всегдашнею манерою и проповѣдь всегда будетъ напередъ писаться, а потомъ заучиваться, то нѣть основаній предпочитать его чтенію. Произношеніе заготовленной проповѣди наизусть отнимаетъ у слушателя мысль о предварительной записи, и онъ можетъ думать, что имѣетъ предъ собою первоначальную производительность; но, вѣдь, это обманъ. Напротивъ, прямое чтеніе честѣй и искрѣннѣе: тогда всякий знаетъ, что имѣетъ дѣло съ записаннымъ произведеніемъ. Конечно, произношеніе не одно и тоже, читать ли проповѣдь или произносить наизусть. Не только на мимику тѣлодвиженій, но и самое словесное произношеніе имѣть большое вліяніе, когда глазъ привязанъ къ тетради, и при этомъ болѣе или менѣе связана вся фигура проповѣдника; но отсюда еще нельзя заключать къ рѣшительному неудобству чтенія. Что касается жестикуляціи, то она ограничивается при чтеніи; но это пожалуй и хорошо; потому что жестикуляція, если она переступаетъ мѣру, является претензіею, и не должна быть допускаема на церковной каѳедрѣ. При чтеніи стремленіе жестикулировать не находить простора и невольно стѣсняется. Но бываютъ и при чтеніи курьезы, когда

читающій проповѣдь думаетъ, что ему необходима нѣкоторая мѣра жестикуляціи или движенья; отсюда происходитъ нѣчто не естественное и смѣшное. Чтеніе по тетради умѣстно при дидактической цѣліи проповѣди. Но если съ понятіемъ о проповѣди соединяется идея сообщающаго представлѣнія, то она должна быть въ такомъ случаѣ актомъ личнаго, а чтеніе уменьшаетъ проявленіе личнаго элемента. Для проповѣди, какъ представлѣнія, свободное, независимое отъ буквы, произношеніе—единственно правильное.

Разсматриваемая въ частныхъ своихъ отдельахъ, гдѣ разбирается техника проповѣднаго слова, теорія духовной рѣчи Шлейермахера не представляетъ ничего особенно замѣчательнаго. Правила, служащія къ опредѣленію проповѣднической дѣятельности, у него развиты далеко не съ такою подробностію, какую можно встрѣтить въ другихъ руководствахъ, и имъ больше памѣчены начала гомилетической теоріи, чѣмъ дано имъ надлежащее развитіе, что было задачею его послѣдователей и почитателей. Но онь имѣетъ значеніе въ исторіи гомилетики не частностями, не какъ практикъ-гомилетъ, а началами, положенными имъ въ основаніе своей теоріи, какъ гомилетъ-философъ, установившій свой взглядъ на проповѣдь, которому подчинились болѣе или менѣе послѣдующіе протестантскіе представители науки о проповѣдничествѣ, излагавшіе ее въ своихъ сочиненіяхъ. Но этотъ взглядъ, хотя принятъ большинствомъ протестантскихъ гомилетовъ настоящаго столѣтія, не можетъ быть признанъ отвѣчающимъ существу и характеру проповѣди, и лучше другихъ опредѣляющимъ и уясняющимъ суть дѣла. По этому поводу намъ случалось уже заявлять свои воззрѣнія въ печати, въ статьѣ подъ заглавіемъ: „Позднѣйшія протестантскія нѣмецкія гомилетики“¹), гдѣ мы разбирали учебникъ по гомилетикѣ Краусса (1883 года) и „Руководство къ духовному краснорѣчію“

¹) См. Труды Киевской дух. Академіи, м. ноябрь, 1896.

Бассерманна, профессора богословія въ гейдельбергскомъ университѣтѣ (1885).

Два основные пункта ставить Шлейермахеръ во главѣ своей теоріи, желая точнѣе опредѣлить существо проповѣди: 1) проповѣдь есть чисто представляющій актъ, входя, какъ часть, въ составъ богослуженія, которое не имѣеть другой цѣли, кромѣ выраженія общаго религіознаго сознанія; 2) проповѣдь по своему существу подходитъ подъ понятіе искусства и должна быть разсматриваема, какъ художественное произведеніе, довольноствующее выраженіемъ идеи, наполняющей душу художника, и не стремящееся, подобно практическому дѣлу, къ достижению какого либо опредѣленнаго практическаго результата. Оба эти положенія отнюдь не могутъ быть принимаемы за несомнѣнныя аксиомы и подлежатъ сильному оспариванію.

Мы находимъ узкимъ и неточнымъ опредѣленіе, какое даетъ Шлейермахеръ понятію о богослуженіи, подъ которое подводитъ онъ, какъ видъ, церковную рѣчъ. Богослуженіе, по его сужденію, чисто представляющій актъ, служацій выраженіемъ нашего религіознаго сознанія или душевнаго состоянія. Въ его разсужденіи о богослуженіи совершенно опущена изъ вида таинственно благодатная сторона, которая въ дѣлѣ богослуженія имѣеть первостепенное значеніе. Съ опущеніемъ изъ вниманія этой таинственно-благодатной стороны значительно понижается достоинство и важность того служенія Богу, для которого вѣрующіе собираются въ святыя храмы. Приходя въ храмъ для участія въ общественной молитвѣ и богослуженіи, вѣрующіе хотятъ чрезъ то не только выразить религіозное чувство, живущее въ душѣ ихъ, но и испросить и получить отъ Бога невидимую, но ощущаемую благодать, ихъ освящающую и всиомощающую имъ въ несеніи жизненнаго подвига. При этомъ духовный (какъ называетъ священника Шлейермахеръ), главный совершитель богослужебныхъ дѣйствій, является не просгымъ выразителемъ религі-

ознаго сознанія общини: онъ особый, уполномоченный и освященный посредникъ или органъ, чрезъ котораго низводится на вѣрующихъ свыше подаваемая благодать. Безъ посредства этого освященнаго органа не можетъ состояться или быть отправляемо общественное богослуженіе и достигать своего назначенія. Далѣе, нельзя богослуженіе попимать, какъ чистое представленіе, состоящее въ простомъ выраженіи религіознаго чувства или сознанія, безъ всякаго расчета на какой либо результатъ. Богослуженіе христіанское сложнаго состава, и въ немъ находять удовлетвореніе всѣ силы души нашей. Въ немъ мы выражаемъ свои святѣйшія чувства, какія вѣрующая душа питаетъ по отношению къ Богу, возносимъ къ Богу, нашему Творцу, Промыслителю, Исполнителю и Судіи свои молитвы,—прощенія, благодаренія, славословія, исповѣдуемъ свое недостоинство и просимъ ходатайства предъ престоломъ Божіимъ за насъ у тѣхъ, кого ыѣра наша считаетъ облагодатствованными членами церкви небесной, имѣющими особое дерзновеніе предъ Богомъ щедротъ и всякихъ утѣхи. Но не одно это выраженіе святыхъ чувствъ нашихъ по отношению къ Богу составляетъ всю сущность богослуженія. Въ немъ святыми учредителями богослужебнаго чина дано широкое мѣсто и учепію, направлennому къ тому, чтобы питать умственную силу нашего духа. Этому служатъ чтенія изъ священнаго Писанія, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, и эти чтенія, какъ извѣстно, составляютъ существенную часть богослуженія: слушая ихъ, вѣрующіе поучаются въ законѣ Господнемъ и болѣе и болѣе утверждаются въ знаніи истинѣ Божіей, имъ постоянно возвѣщаемой. Вѣрный цѣліи введенія этихъ чтеній въ богослуженіе, уставъ православной церкви вводить еще въ составъ богослужебныхъ чиновъ чтенія изъ пролога и отцовъ, съ цѣлію большаго наученія молящихся истинамъ вѣры Христовой. И волѣ нашей дается въ богослуженіи возбужденіе къ дѣятельности, достойной членовъ святой церкви Божіей,—и это не общимъ только направлениемъ

богослуженія, но и многими нарочитыми обращеніями къ намъ, слышимыми нами при богослуженіи. Не слышимъ ли мы въ церкви при богослуженіи призыва къ покаянію или внушеній быть милосердными, не воздавать зломъ за зло, не заботиться слишкомъ о пищѣ, одеждѣ и другихъ проходящихъ венцахъ, а думать больше объ отечествѣ пебеспомъ, о вѣчности, гдѣ насть ожидаетъ страшный судъ Божій, быть совершенными, якоже Отецъ нашъ небесный совершиенъ есть и т. под.? Слышимъ мы въ церкви прославленія великихъ подвижниковъ вѣры и благочестія, слышимъ о вѣрѣ Авраама, цѣломудріи Іосифа, терпѣніи Іова, преданности праотеческимъ завѣтамъ Даніила и трехъ отроковъ, ревности Иліи и т. под. Съ какою цѣлію церковь во время богослуженія изображаетъ величіе и святость избранныхъ людей и напоминаетъ объ ихъ подвигахъ? Не съ тою ли, чтобы примѣромъ ихъ богоугодной жизни и насть направить на путь, ведущій къ обѣтованному намъ царствію Божію?

Проповѣдь понимается Шлейермахеромъ, какъ видъ богослуженія. Она дѣйствительно занимаетъ мѣсто въ составѣ богослуженія, и говорится большою частію въ храмѣ при собраниі вѣрующихъ для участія въ богослужебныхъ дѣйствіяхъ. Но она не составляеть существа богослуженія, и не есть его необходимая принадлежность. Богослуженіе можетъ быть совершаemo, какъ и совершается весьма часто, безъ проповѣди; равно и проповѣдь можетъ быть говорима, и не при совершенніи чина богослуженія; такъ бывало въ практикѣ отцовъ древней церкви. Правда, въ протестантскихъ обществахъ вѣсколько иное положеніе проповѣди въ составѣ богослуженія, чѣмъ въ церкви православной и римско-католической. Сокративъ и исказивъ чинъ богослуженія, завѣщанный древностію, выпустивъ изъ него многое, служащее къ назиданію вѣрующихъ, виповники реформаціи должны были чѣмъ либо восполнить опущенное ими,—и вотъ проповѣдь явилась у нихъ

тѣмъ элементомъ, которымъ они замѣнили и воспроизвили опущенное ими изъ богослужебнаго чина. Но и здѣсь, занявъ болѣе видное мѣсто въ составѣ богослуженія, оно не перестала быть особымъ дѣйствиемъ, по характеру своему существенно отличающимся отъ тѣхъ частей, которыми составляютъ ядро богослуженія. Въ богослуженіи мы Богу служимъ, повергаясь предъ Нимъ всѣмъ существомъ своимъ, возносимъ къ Нему съ вѣрою и упованіемъ молитвы и по вѣрѣ нашей получаемъ отъ Его милосердія благодатное освященіе. Въ проповѣди служитель церкви, отъ лица Божія, къ намъ обращается съ словомъ увѣщанія, утѣшенія, одобрепія; на ниву сердцъ нашихъ онъ сбѣтъ сѣмѧ слова Божія, чтобы оплодотворить ее и укрѣпить въ насъ добрыя памѣренія и искоренить все злое, въ насъ гнѣздающееся.—Здѣсь дѣйствіе обратное тому, какое совершаются въ чинѣ богослуженія. Шлейермахеръ самъ чувствовалъ и сознавалъ, что проповѣдь нечто особенное въ богослуженіи, отличное отъ другихъ составныхъ его элементовъ. Въ богослуженіи все строго опредѣлено; и личности священно-дѣйствующаго (духовнаго, по выражению Шлейермахера) не предоставлено самостоятельности; онъ является органомъ церкви, совершающимъ по чину предоставленное ему. А въ проповѣди, хотя духовный является органомъ общины, но однако является производительнымъ, въ собственномъ смыслѣ отъ своей личности¹⁾. Эта личная субъективная производительность, не являющаяся и не допустимая въ строго опредѣленномъ чинѣ богослуженія, составляетъ отличительный признакъ проповѣди, въ сравненіи съ прочими богослужебными актами, и не связываетъ ея перазрывною питью съ существомъ богослуженія. Если же чинъ богослуженія, строго опредѣленный и богатый многообразнымъ содержаніемъ, нельзя понимать какъ чисто представляющій актъ, служающій выраженіемъ религіознаго сознанія общины, то тѣмъ болѣе нельзя видѣть

¹⁾ Practische Theologie. Theorie der religiösen Rede. Berlin 1850 s. 201.

чистаго представления общаго религіознаго сознанія въ проповѣди, въ которой много мѣста предоставлено субъективному элементу,—личной производительности. Пусть въ проповѣди находятъ выраженіе религіозныя чувства, присущія каждому благочестивому христіанину; пусть она беретъ свое содержаніе изъ общей сокровищницы вѣры, хранимой въ Церкви, но чрезъ это она не перестаетъ быть дѣломъ (*Geschäft*) (чего не хочетъ допустить Шлейермахеръ), ставящимъ себѣ известную цѣль, и сопровождающимъ опредѣленнымъ результа томъ. Ей не свойственно замыкаться въ самой себѣ, въ сферѣ чистаго самодовольнаго представления. Диадактическаго элемента и диадактической цѣли, равно какъ и цѣли нравственно-практической нельзя устранить отъ проповѣди, по самому существу ея; да это было бы противно повелѣнію Господа, въ силу которого проповѣдь существуетъ въ христіанской Церкви. Проповѣдь своимъ началомъ имѣеть повелѣніе Господа, данное ученикамъ Его по воскресеніи, учить всѣ народы (Мате. XXVI, 19—20). Въ этомъ повелѣніи Господа нельзя видѣть призывъ къ одной миссіонерской или галіевтической проповѣди, какъ хотятъ толковать это повелѣніе иные изъ протестантскихъ ученыхъ. Господь заповѣдуетъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и преемникамъ ихъ служенія, спачала учить, потомъ крестить, а за тѣмъ крещенныхъ учить блюстїи все, заповѣданное апостоламъ. (*Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ блюстїи вся, елика заповѣдахъ вамъ*). Ученіе блюсти все заповѣданное должно быть обращаемо къ вѣрнымъ, и повелѣніе обѣ этомъ ученіи указываетъ задачу нынѣшней церковной проповѣди. Но согласно ли съ этимъ пониманіе проповѣди, какъ чистаго представления, не преслѣдующаго ни диадактической, ни нравственно-практической цѣли? Проповѣдь исходною точкою, основаніемъ и руководящимъ началомъ имѣеть ученіе Господа, изложенное въ Евангеліи, и ученіе апостоловъ и вообще богодухновенныхъ писателей, говорившихъ

отъ Духа Святаго, и служить его толкованіемъ, разъясненіемъ и приложеніемъ къ обстоятельствамъ времени и потребностямъ слушателей. Но что такое рѣчи Господа Иисуса Христа, записанныя въ Евангеліи? Что такое учение апостоловъ, изложенное въ ихъ посланіяхъ? Мы отнюдь не можемъ назвать ихъ чистымъ безрезультатнымъ представлениемъ. Рѣчи Господа и учение апостоловъ направлены къ просвѣщенню ума, къ утвержденію вѣры, возбужденію людей жить добродѣтельно и избѣгать грѣха. То же самое должна преслѣдоватъ и проповѣдь церковная, служащая толкованіемъ учения Господа Иисуса Христа и апостоловъ.

Шлейермахеръ относитъ проповѣдь къ области искусства и въ проповѣди хочетъ видѣть такое же художественное произведеніе, какимъ служитъ поэма, картина или музыкальная композиція. Какъ произведенію искусства, онъ не назначаетъ и не указываетъ для проповѣди другой задачи, кромѣ объективированія или выраженія внутренняго религіознаго содержанія, не разсчитывающаго на внѣшнєе дѣйствіе. Проповѣдникъ, какъ художникъ, выразилъ чувство или идею, его наполняющую, и въ этомъ самовыраженіи нашелъ полное удовлетвореніе своего стремленія; а будетъ ли результатъ отъ этого, и какой,—это уже не его дѣло: въ виду, при созданіи своего произведенія, онъ не имѣлъ ничего сторонняго. Конечно, (допускаетъ Шлейермахеръ) можно проповѣдь приоравливать къ практическимъ цѣлямъ—диактическимъ или нравственнымъ, какъ и всякое другое художественное произведеніе можно употреблять для извѣстной внѣшней цѣли. Но это употребленіе проповѣди, какъ художественнаго произведенія, для другихъ практическихъ цѣлей,—дѣло совершенно побочное для нея, не связанное съ существомъ ея. Сущность проповѣди, какъ произведенія искусства, чистое представлениe.

Въ этомъ существенная ошибка теоріи Шлейермахера, въ силу его авторитета вредно повлиявшая на позднѣйшихъ

представителей гомилетической науки въ Германіи. Шлейермакеръ произволомъ своей мысли сдвинулъ краснорѣчіе, а вмѣстѣ съ нимъ и проповѣдь, съ своего, принадлежащаго ему, мѣста, и поставивши его не тамъ, гдѣ оно стоитъ и должно стоять по существу, усвоаетъ ему существенныя черты, совершенно чуждыя ему, взятыя имъ изъ другой области. Краснорѣчіе нельзя безъ особенной натяжки переносить въ область искусства, хотя оно и можетъ пользоваться услугами тѣхъ силъ, какія являются главными дѣйствующими силами въ искусствѣ. Оно составляетъ область, совершенно отличную, по своей тенденціи, отъ искусства. „И въ древнее, и въ новое время (замѣчаетъ одинъ изъ позднѣйшихъ послѣдователей Шлейермакера) краснорѣчіе понимали такъ, что внѣшняя цѣль, имъ преслѣдуемая, напримѣръ, дѣйствіе на волю слушателей, являлась въ немъ главною господствующею принадлежностію“¹⁾). Послѣдователю Шлейермакера не нравится такое пониманіе краснорѣчія, согласно усвоенное и раскрываемое, за немногими исключеніями, всѣми представителями науки о краснорѣчіи, какъ древняго такъ и новаго времени, и онъ старается замѣнить его другимъ,—Шлейермакеровскимъ. Но эта замѣна является въ высшей степени натянутою и не естественною. Краснорѣчіе не мыслимо безъ практической тенденціи или безъ цѣли виѣ себя. Ораторъ измѣнить своей природѣ, если станетъ распускаться въ красныхъ словахъ, для собственного самоуслажденія или услажденія своихъ слушателей. Краснорѣчіе не чистое представленіе, а дѣло,—дѣйствованіе словомъ съ прямою опредѣленною цѣлію. Ораторъ хочетъ непремѣнно такъ или иначе подѣйствовать на слушателей, и если нѣтъ у него въ виду слушателей, если онъ не имѣть желанія и потребности такъ или иначе подѣйствовать на нихъ,—ему не для чего выступать съ своею рѣчью. Въ такомъ случаѣ не можетъ состояться его дѣло, и

¹⁾ *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit*, von Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg. 1885. § 15, a. 106.

нѣть вызова для его работы. У оратора непремѣнно есть клиентъ, котораго онъ хочетъ защищить, — есть врагъ, котораго онъ стремится поразить. Этимъ клиентомъ или врагомъ не непремѣнно должно быть лицо. У проповѣдника врагомъ является грѣхъ или страсть съ ихъ многоразличными полчищами, — клиентомъ душа человѣческая и интересы ея спасенія. Тѣ проповѣдники въ исторіи занимали высокое мѣсто, которые понимали проповѣдь, какъ борьбу со грѣхомъ и въ борьбѣ съ этимъ врагомъ съ великимъ искусствомъ защищали интересы спасенія души нашей. *Docere, delectare, movere* — такими терминами древніе риторы опредѣляли обязанности оратора, и эти термины, для означенія служенія ораторскаго, приняты и новою наукой, при чемъ центръ тяжести указывался или въ первой обязанности — *docere*, или въ послѣдней — *movere*. Но если краснорѣчіе ничего не имѣеть въ виду, кроме чистаго представлѣнія, то слишкомъ съуживается обязанность оратора, и служеніе ораторское представляется слишкомъ мало-значительнымъ. Не возвышаетъ проповѣдь Шлейермахеръ, отнимая у нея цѣль или нарочитое дѣйствіе на другихъ, а унижаетъ и ослабляетъ ея значеніе. Взглядъ Теремина и Шотта, которые понимаютъ краснорѣчіе, какъ самостоятельный родъ произведеній, отличный отъ прозы и поэзіи, — имѣющихъ цѣллю подѣйствовать на волю слушателей, — гораздо симпатичнѣе и состоятельнѣе взгляда Шлейермахера, и нельзя не жалѣть, что этотъ взглядъ, заслоненный теоріею авторитетнаго представителя богословской протестантской науки, не встрѣтилъ падлежащей оценки у тѣхъ людей, которые послѣ нихъ работали на поприщѣ гомилетической науки.

Х. Гомилетика Александра Швейцера.

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

Послѣ „теоріи религіозной рѣчи“ Шлейермахера¹⁾ въ исторіи гомилетики обращаеть на себя наибольшее вниманіе гомилетика Александра Швейцера, профессора богословія въ Цюрихѣ, вышедшая въ 1848 году. Протестантскіе ученые, занимавшіеся наукой о проповѣдничествѣ (Крауссъ)¹⁾, или излагавшіе систему практическаго богословія (Ахелисъ)²⁾, придаютъ ей особенное значеніе и выдѣлаютъ ее изъ ряда другихъ, родственныхъ по содержанію, системъ.

Швейцеръ задачею своею поставилъ, какъ показываетъ самое заглавіе его книги, строгое систематическое построеніе науки и возможно полное и точное опредѣленіе ея предмета, и это вмѣняютъ ему въ особенную заслугу. По признанію Краусса, послѣ Шотта никто болѣе его не заботился о строгой научной постановкѣ и обработкѣ гомилетики, и изъ-подъ его пера вышло цѣльное и органически развитое ученіе о проповѣди, не потерявшее значенія до нынѣ, несмотря на то, что полвѣка прошло со времени появленія его книги. Хотя

¹⁾ Lehrbuch der Homiletik, 1883. s. 111.

²⁾ Praktische Theologie, 1890, § 90. s. 297.

гомилетика наука практическая, но Швейцеръ въ изложениі своей системы преслѣдуетъ болѣе научный академической интересъ, чѣмъ практическій. Этотъ послѣдній практическій интересъ, если не оставленъ совершенно безъ вниманія, то не входитъ въ прямую и непосредственную задачу его системы: онъ является въ ней въ качествѣ приданка или вывода изъ тѣхъ научныхъ основъ, уясненію которыхъ посвящена гомилетика Швейцера.

Швейцера далѣе ставятъ въ непосредственную связь съ родоначальникомъ современной протестантской гомилетики,— Шлейермахеромъ, и говорятъ, что онъ болѣе развилъ тѣ основные понятія, какія указаны въ „теоріи религіозной рѣчи“ послѣдняго. Его система дѣйствительно выросла изъ корня, утвержденного Шлейермахеромъ; онъ держится его началъ, но ими одпими не довольствуется. Къ стволу, выросшему изъ шлейермахеровскаго корня, онъ прививаетъ вѣтвь изъ другаго дерева,— къ началамъ Шлейермахера присоединяетъ начала Шотта, чѣмъ сглаживаетъ рѣзкую односторонность, какою страдаетъ теорія Шлейермахера. Вслѣдствіе этого въ системѣ Швейцера ясно видна двойственность разнородныхъ началъ, искусственнымъ способомъ спаянныхъ въ одно цѣлое. Слѣдя Шлейермахеру, онъ видѣтъ въ проповѣди актъ или видъ богослуженія, и изъ понятія о богослуженіи выводить родовыя черты ея, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не хочетъ видѣть въ ней одинъ представляющій актъ, не разсчитанный на какую либо цѣль или внѣшнее дѣйствіе. На проповѣдное слово Шлейермахеръ простираетъ законы чистаго искусства, которое довольствуется однимъ представленіемъ или выраженіемъ идеи, безъ всякихъ стороннихъ соображеній, безъ разсчета на дѣйствіе, какого отсюда можно ожидать. Швейцеръ напротивъ выводить краснорѣчіе и проповѣдь изъ области чистаго искусства, и цѣль или преднамѣренное дѣйствіе считаетъ необходимою принадлежностію какъ краснорѣчія вообще, такъ и проповѣди въ частности. Вмѣстѣ съ Шоттомъ, онъ пропо-

въдь относить къ ораторству, и въ ораторствѣ видитъ особый самостоятельный родъ словесныхъ произведеній, параллельный прозѣ и поэзї и отличный отъ нихъ. По его сужденію, ораторъ не просто выражаетъ свои внутреннія представлениа, чувства и помыслы, но говоритъ съ тѣмъ, чтобы подѣйствовать на другихъ, заставить ихъ принять известное рѣшеніе и направить ихъ волю на путь, ему желательный и ведущій, по его мнѣнію, ко благу. Первая основная часть гомилетики Швейцера, гдѣ онъ рассматриваетъ проповѣдь, какъ актъ богослуженія, примыкаетъ къ „теоріи религіозной рѣчи“ Шлейермахера, а въ подробномъ развитіи частныхъ правилъ и положеній онъ становится послѣдователемъ Шотта и частію Теремина; такъ какъ здѣсь основнымъ понятіемъ служитъ понятіе ораторства въ томъ опредѣленіи, какое дано ему у Шотта.

Нужно замѣтить, впрочемъ, что Швейцеръ, при раскрытии своего ученія о проповѣди, пользуется трудами не однихъ только главныхъ представителей науки о проповѣдничествѣ, названныхъ нами выше, т. е., Шлейермахера и Шотта. Онъ отсюду собираетъ цѣнныя замѣчанія, служащія къ уясненію той или другой стороны проповѣдническаго дѣла и является авторомъ, хорошо знакомымъ съ исторіею своей науки. Кроме новыхъ гомилетовъ онъ часто цитируетъ Гиперія¹⁾, гомилета XVI столѣтія, забытаго было въ протестантствѣ, но съ конца прошлаго столѣтія выдвинутаго изъ забвенія и признаннаго важнымъ авторитетомъ въ наукѣ о проповѣдничествѣ.

Книга Швейцера явилась подъ названіемъ гомилетики. Это название книги, повидимому, даетъ понять, что гомилетика рассматривается Швейцеромъ, какъ самостоятельная наука, чего не допускалъ Шлейермахеръ. Шлейермахеръ включилъ ее въ составъ практическаго богословія, и находилъ не цѣлесообразнымъ отдельное изложеніе ея; такъ какъ при

¹⁾ Си. о немъ нашу статью въ майской книжкѣ Трудовъ Академіи за 1896-й годъ.

этомъ предметъ ея насильственно вырывается изъ той органической связи, въ какой онъ стоитъ по отношенію къ своему цѣлому, и изложенію науки не достаетъ твердаго фундамента. Но Швейцеръ въ этомъ пунктѣ не отдѣляется совершенно отъ Шлейермахера. Въ самомъ началѣ своей книги (§ 1) онъ признаетъ, что каждая наука можетъ быть излагаема только въ связи съ прочими, ей родственными, науками, и съ своей стороны старается удовлетворить потребности органическаго изложенія своей науки. Подобно Шлейермахеру, онъ признаетъ гомилетику частію практическаго богословія, и изложенію системы гомилетики онъ предпосыпаетъ длинное введеніе, состоящее изъ четырехъ отдѣловъ (§§ 1—22). Это введеніе вседѣло посвящено трактату о практическомъ богословіи, гдѣ онъ опредѣляетъ отношеніе практическаго богословія къ другимъ богословскимъ наукамъ, его предметъ и задачу, и показываетъ тѣ части, на какія оно раздѣляется, соотвѣтственно сущности и полнотѣ предмета, имъ обнимаемаго. Раздѣляетъ Швейцеръ практическое богословіе также, какъ и Шлейермахеръ, на двѣ части, и гомилетика у него такое же мѣсто занимаетъ въ наукѣ практическаго богословія, какое указываетъ ей Шлейермахеръ. Швейцеръ раздѣляетъ практическое богословіе на ученіе о самоорганизованіи церкви и на ученіе о дѣятельностяхъ, вытекающихъ изъ организованнаго существа церкви,— первую часть называетъ онъ теоріей церковнаго правительства, вторую теоріей церковнаго служенія. Теорія церковнаго служенія,— научное изложеніе должностной дѣятельности духовнаго въ обществѣ, — въ свою очередь, соотвѣтственно тремъ главнымъ обязанностямъ духовнаго, раздѣляется на три части,— теорію культа или богослуженія, теорію попеченія о душахъ или теорію пастырства въ тѣсномъ смыслѣ и теорію галіевтики или катехетики. Во всѣхъ трехъ видахъ церковнаго служенія ясно отмѣчаются двѣ стороны,— одна постоянная, твердо опредѣленная церковнымъ правительствомъ, другая болѣе

свободная, предоставленная личной дѣятельности духовнаго. Отсюда каждая изъ трехъ частей теоріи церковнаго служенія подраздѣляется на два отдѣла, изъ которыхъ въ одномъ разсматривается дѣятельность твердо опредѣленная, нормированная правительствомъ, а въ другомъ дѣятельность свободная. Проповѣдь понимается Швейцеромъ, какъ видъ богослуженія, и онъ даетъ теоріи проповѣди мѣсто въ первой части теоріи церковнаго служенія,—въ теоріи культа или богослуженія. Теорія богослуженія заключаетъ въ себѣ двѣ науки,—литургику и гомилетику. Въ литургиѣ разсматривается сторона богослуженія твердо опредѣленная, нормированная правительствомъ, а въ гомилетицѣ сторона богослуженія свободная, въ которой личность и дѣятельность не связаны установленною нормою.

Швейцеръ вошелъ въ подробное указаніе взаимныхъ соотношеній между богословскими науками, и въ частности между науками, входящими въ составъ практическаго богословія, и родственными гомилетикѣ, чтобы построить твердый фундаментъ, на которомъ бы опиралась гомилетика, какъ наука, имѣющая свой удѣльный, частный предметъ и указать ей надлежащее мѣсто въ ряду наукъ, составляющихъ органическую полноту богословской системы. Другой вопросъ, правильно ли ей указано мѣсто въ органической связи богословскихъ наукъ. Но Швейцеръ хочетъ излагать науку о проповѣдничествѣ, не какъ науку самостоятельную, оторванную отъ цѣлаго, а какъ отпрыскъ другой болѣе широкой науки, и теорія его при этомъ не является теоріею произвольною и безпринципною.

Итакъ у Швейцера, какъ и у Шлейермахера, гомилетика, какъ часть, входитъ въ теорію богослуженія или, какъ онъ называетъ, культа. Только онъ яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ Шлейермахеръ, представляетъ отношеніе и различіе двухъ видовъ или сторонъ культа,—богослуженія твердо опредѣленнаго, нормированнаго, которое можно назвать богослуженіемъ

въ собственномъ смыслѣ, и культа свободнаго, при отправлѣніи котораго многое предоставлено личной дѣятельности духовнаго. Науку о проповѣди, какъ видѣ богослуженія свободнаго, Швейцеръ начинаетъ излагать не прежде, какъ предпославши ей теорію культа или богослуженія вообще, теорію богослуженія христіанскаго и богослуженія протестантскаго. Богослуженіе Швейцеръ понимаетъ, какъ торжественное представлѣніе или выраженіе благочестія общины, возникающее изъ общей религіозной вѣры, и не имѣющее никакой цѣли, вѣвъ его лежащей: оно само себѣ цѣль; только такое представлѣніе общей вѣры производить усиливающее дѣйствіе на благочестіе участвующихъ. Слово „богослуженіе“ прямымъ смысломъ своимъ, по замѣчанію Швейцера¹), отрицаетъ служеніе, которое бы совершалось для человѣка и для человѣческихъ цѣлей. Богослуженіе не можетъ быть средствомъ ни для того, чтобы заслужить у Бога награду, ни для сообщенія религіозныхъ познаній не знающимъ вѣры, ни для распространенія счастія, просвѣщенія и умноженія знаній между людьми, и ни для какой другой виѣшней цѣли. Цѣль въ немъ самомъ, какъ во всякомъ представляющемъ дѣйствіи. Швейцеръ совершенно раздѣляетъ въ этомъ пунктѣ воззрѣніе Шлейермахера, который раздѣляетъ всякую дѣятельность на преслѣдующую цѣли, вѣвъ ея лежащія (wirksame) и на просто представляющу (darstellende), которая довольствуется выраженіемъ внутренняго, и вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ богослуженіе относить къ дѣятельности послѣдняго рода.

Говоря о богослуженіи христіанскомъ, Швейцеръ, вѣрный протестантскому взгляду, значительно уклоняется отъ правильнаго представлѣнія дѣла. Христіанство, говоритъ онъ²), равно принадлежитъ всѣмъ вѣрнымъ, и какъ общее достояніе, образуетъ общину братьевъ; потому противоположность между священниками и мірянами, выступающая въ богослуженіи, допустима только съ признаніемъ существенаго ра-

¹⁾ § 31, стр. 51.

²⁾ § 43, стр. 70—2, § 52, стр. 88 и слѣд.

венства всѣхъ христіанъ предъ Богомъ. Въ христіанствѣ всѣ равны между собою, и различія христіанскихъ достоинствъ, какія видимы въ противоположности клира и мірянъ, не совмѣстимы съ представленіемъ идеального христіанского общества, которое мы можемъ представлять въ образѣ небеснаго Іерусалима. Въ первыя времена христіанства (будто) не видно этихъ различій при отправлениі богослуженія: всѣ вмѣстѣ молились, и время отъ времени, поперемѣнно то одинъ, то другой обращалъ слово назиданія къ братьямъ. Отправлениѣ богослуженія стало поручаться опредѣленнымъ лицамъ только впослѣдствіи, съ историческимъ развитіемъ церкви. Поставленіе священниковъ дѣло организаціи и доброго порядка, а не божественное учрежденіе. Іисусъ Христосъ, рядомъ съ общею церковію, не учреждалъ тѣснѣйшей представительной церкви, которой бы члены восполняли себя чрезъ преемство въ должности и чрезъ рукоположеніе, и чрезъ то выдѣлялись изъ христіанского равенства съ мірянами. Христіанское богослуженіе не можетъ совершаться только священниками, а мірянами просто восприниматься. Оно общее дѣло всѣхъ, и священникъ дѣйствуетъ во имя церкви и общины, которая вмѣстѣ съ нимъ участвуетъ въ богослужебномъ дѣйствіи. Священникъ не можетъ быть посредникомъ между Богомъ и людьми и представителемъ мірянъ. Поэтому должны быть оставлены всѣ дѣйствія, при которыхъ священникъ обращается спиною къ общинѣ, чтобы не съ нею, но за нее и вместо нея совершать священное дѣло. Не допустимо, по его мнѣнію, такое священство, которое одно могло бы приносить жертвы, возносить молитвы, прощать, связывать и разрѣшать грѣхи.

Объясняя сущность богослуженія¹⁾ протестантскаго и его отличіе отъ богослуженія римско-католического, а вмѣстѣ съ тѣмъ и православнаго (котораго впрочемъ опѣ не знаетъ, и о которомъ ни разу не упоминаетъ), Швейцеръ главную за-

¹⁾ § 48, стр. 79 и слѣд.

слугу реформації видить въ томъ, что она возстановила проповѣдь въ богослуженіи и гомилетическому элементу дала въ немъ преобладающее значеніе предъ литургическимъ. Церковь съ своими литургическими дѣйствіями въ протестантствѣ отстуپаетъ на задній планъ. Противъ данной церковной объективности выступаетъ субъектъ съ своими правами; главное здѣсь вѣра субъекта; исторически данное содержаніе христіанства индивидуально отпечатлѣвается въ душѣ. Такъ какъ личное проникновеніе вѣрою субъекта вполнѣ выражается только въ свободной рѣчи, то проповѣдь и должна быть въ богослуженіи главнымъ дѣломъ, а литургической элементъ долженъ быть допускаемъ здѣсь въ той мѣрѣ, въ какой онъ не только не препятствуетъ, но и способствуетъ главной цѣли богослуженія. Только впослѣдствіи литургическая идея пробудилась въ протестантствѣ, такъ что литургической элементъ сталъ не подчиненнымъ гомилетическому, но соподчиненнымъ и равнымъ съ nimъ. Въ богослужебномъ порядкѣ протестантскихъ обществъ Швейцеръ видѣтъ возстановленіе древней двухчастности христіанскаго богослуженія, и богослуженіе каѳедры ставить рядомъ съ богослуженіемъ алтарнымъ. Въ протестантствѣ, по его сужденію, такое же отношеніе между этими двумя видами богослуженія, какое въ древности было между литургіею оглашенныхъ и литургіею вѣрныхъ. Первая состояла изъ проповѣди, и литургическая дѣйствія въ ней имѣли служебное отношеніе по отношенію къ проповѣди. Средоточиемъ второй была евхаристія, которая могла сопровождаться гомилетическою рѣчью, ей служащею. Первая способствовала расширению, усовершенствованію церкви, и при ней присутствовали оглашенные, даже іudeи и язычники. Но эти широкіе круги отпускались, когда начиналась литургія вѣрныхъ. Тамъ преобладало способствующее вѣрѣ дѣйствіе, а здѣсь только представляющее. Если духовный противопоставляется мірянамъ, то не какъ священникъ, а какъ проповѣдникъ; для совершенія литургического дѣйствія не требуется

ничего, чѣмъ бы не могли владѣть другіе члены общины; а для гомилетического, гдѣ духовный говоритъ, а міряне слушаютъ, требуется нечто особенное отъ проповѣдника. Достоинство и особенное преимущество клирика въ протестантствѣ состоитъ въ томъ, чтобы онъ владѣлъ легкостю сообщенія въ формѣ рѣчи¹⁾. Литургическая часть богослуженія—представленіе общей вѣры, и она можетъ быть совершаема, какъ духовными, такъ и мірянами, а гомилетическая—выраженіе индивидуального отпечатка, какой общая вѣра находитъ въ личной жизни человѣка. Литургическая часть богослуженія—нѣчто твердое, установившееся: здѣсь все обязательно для духовнаго; его личность въ ней имѣеть несущественное, подчиненное значеніе. А въ гомилетической, служащей выраженіемъ индивидуального отпечатка, какой общая вѣра находитъ въ возбужденной личности, нѣть отвердѣлыхъ формъ, а проявляется постоянно обновляющемся освѣженіе частныхъ лицъ посредствомъ углубленія въ священное Писаніе.

Всѣ эти разсужденія о сущности богослуженія, о значеніи проповѣди въ его составѣ и обѣ отношеніи гомилетического элемента къ литургическому установляютъ точку зреінія, съ какой разматривается имѣеть предметъ, составляющій содержаніе гомилетики, и ставить начала, изъ которыхъ будетъ выводиться частнѣйшее развитіе гомилетическихъ правилъ. Проповѣди дается высокое значеніе, когда она ставится не только рядомъ съ важнѣйшимъ таинствомъ евхаристіи, но даже и выше его, и въ служителѣ церкви Швейцеръ хочетъ видѣть не священника, а проповѣдника. Какъ все здѣсь извращено! Литургія вѣрныхъ, на которой совершаются высочайшее и святѣйшее таинство, приносится безкровная жертва и самъ Господь невидимо присутствуетъ своею пречистою плотію,—эта литургія унижена предъ литургіею оглашенныхъ, на которой средоточіемъ, по указанію Швейцера,

¹⁾ § 16, стр. 25—26. § 52, стр. 89.

служить проповѣдь. Думаетъ Швейцеръ, слѣдя возврѣнію главныхъ вожаковъ протестантства, что такою перестановкою літургического и гомилетического элемента произведено совершеннное восстановленіе древняго первобытнаго христіанства. Но развѣ славные представители древней церкви, святые отцы такъ смотрѣли на дѣло? Напротивъ, признавая значеніе за проповѣдію, способствующею назиданію народа, какъ вѣрующаго, такъ и находящагося впѣ ограды церковной, они ставили гораздо выше ея и считали болѣе важнымъ и священнымъ дѣломъ то, что совершается въ алтарѣ, при возношениі безкровной жертвы Богу. Св. Іоаннъ Златоустъ выражаетъ глубокую скорбь по поводу замѣченного имъ у современниковъ не теоретического (такого не было у нихъ), а практическаго предпочтенія проповѣди літургіи вѣрныхъ. „Я хочу (говорить онъ) сказать вамъ нечто, возлюбленные, для искорененія тяжкой болѣзни въ церкви. Какая же это болѣзнь? Невыразимое множество народа собралось теперь и съ такимъ вниманіемъ слушаетъ рѣчъ, а въ самый стражный часъ я часто ишу его и не вижу, и сильно вздыхаю, что, когда бесѣдуетъ сослужитель вашъ, вы показываете великое усердіе и напряженную ревность, тѣснитесь другъ передъ другомъ и остаетесь до конца; когда же предстоитъ явиться Христу въ священныхъ таинствахъ, то церковь бываетъ пуста и безлюдна. Достойно ли это прощенія? Чрезъ такое нерадѣніе вы лишаетесь всѣхъ похвалъ, заслуженныхъ ревностю къ слушанію... Какое слышится отъ многихъ холодное оправданіе въ томъ? Молиться, говорять, могу я и дома, а слушать бесѣду и ученіе дома невозможнo. Ошибаешься ты, человѣкъ; молиться конечно можно и дома, но молиться такъ, какъ въ церкви, гдѣ такое множество отцевъ, гдѣ единодушно возсылается пѣснь къ Богу, дома невозможнo. Ты не будешь такъ скоро услышанъ, молясь Владыкѣ у себя, какъ молясь съ своими братьями. Здѣсь есть нечто большее, какъ то: единодушіе и согласіе, союзъ любви и молитвы священ-

никогд. Для того и предстоять священники, чтобы молитвы народа, какъ слабѣйшія, соединясь съ ихъ молитвами сильнѣйшими, вмѣстѣ съ ними восходили на небо¹⁾). Въ предстоитель церкви Швейцеръ желаетъ видѣть не священника, а проповѣдника: что - де можетъ совершать священникъ, то можетъ совершать каждый членъ общины: литургические акты общее дѣло всѣхъ, и священство будто не есть божественное учрежденіе. Ужели это такъ? Не такъ разсуждали лучшіе представители христіанства, вѣрные ученію апостольскому. Они съ благоговѣніемъ преклонялись предъ величиемъ благодати, сообщаемой священникамъ для совершенія ихъ высокаго служенія. „Священнослуженіе (говорить Златоустъ) совершается на землѣ, но по чиноположенію небесному; и весьма справедливо; потому что не человѣкъ, не ангелъ, не архангелъ, и не какая либо сотворенная сила, но самъ Утѣшитель учредилъ это чинопослѣдованіе, и людей, еще облеченныхъ плотію, содѣлалъ представителями ангельского служенія. Посему священномѣдѣствуему нужно быть столь чистымъ, какъ бы онъ стоялъ на самыхъ небесахъ посреди тамошнихъ Силъ... Когда ты видишь Господа закланнаго и предложеннаго, священника, предстоящаго этой Жертвѣ и молящагося, и всѣхъ окропляемыхъ этою драгоцѣнною кровію, то думаешь ли, что ты еще находишься среди людей и стоишь на землѣ, а не переносишься ли тотчасъ на небеса, и, отвергнувъ всѣ плотскія цомышленія души, свѣтлою мыслію и чистымъ умомъ не созерцаешь ли небесное?.. Представь предъ очами своими Илію, и стоящее вокругъ безчисленное множество народа, и лежащую на камняхъ жертву, всѣ другіе соблюдають тишину и глубокое молчаніе; одинъ только пророкъ молится, и затѣмъ внезапно пламень ниспадаетъ съ небесъ на жертву (3 Цар. XVII, 30--33): все это дивно и исполнено ужаса. Теперь перейди отсюда къ совершающему

¹⁾ Св. Иоаннъ Златоустъ слово противъ аномеевъ 3-е, п. 6. Твореній св. І. Златоуста т. 1, кн. 11, стр. 510--511.

нынѣ, и ты увидишь не только дивное, но и превосходящее всякий ужасъ. Предстоитъ священникъ, низводя не огнь, но Святаго Духа, совершасть продолжительное моленіе не о томъ, чтобы огнь ниспалъ свыше и попалиль предложенное, но чтобы благодать, нисшедшіи на жертву, госплеменила чрезъ нее и души всѣхъ и содѣлала ихъ свѣтлѣйшими очищеннаго огнемъ серебра. Кто же, кромѣ человѣка *совершенно изступленнаго или безумнаго*, можетъ презирать такое страшнѣйшее таинство? Или ты не знаешьъ, что души человѣческія никогда не могли бы перенести огня этой жертвы, но всѣ совершенно погибли бы, если бы не было великой помощи божественной благодати?

Кто размыслить, какъ важно то, что человѣкъ, еще облеченный плотію и кровію, можетъ присутствовать близъ блаженнаго и бессмертнаго Естества, тотъ ясно увидѣть, какой чести удостоила священниковъ благодать Духа. Ими совершаются эти священодѣйствія и другія, не менѣе важныя для совершенства и спасенія нашего. Люди, живущіе на землѣ и еще обращающіеся на ней, поставлены распоряжаться небеснымъ, и получили власть, какой не далъ Богъ ни ангеламъ, ни архангеламъ; ибо не имъ сказано: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси; и елика аще разрѣшиите на земли, будутъ разрѣшена на небесъхъ* (Мате. XVIII, 18). Что священники совершаютъ на землѣ, то Богъ довершаетъ на небѣ, и мнѣніе рабовъ утверждается Владыка. Не значитъ ли это, что Онъ далъ имъ всю небесную власть? *Имже (говорить Господь) отпустите ирпхи, отпустяся: и имже держите, держатся* (Иоан. XX, 23). Какая власть можетъ быть больше этой? *Отецъ судъ весы далъ Сынови* (Иоан. V, 22); а я вижу, что Сынъ весь этотъ судъ вручилъ священникамъ. Они возведены на такую степень власти, какъ бы переселились уже на небеса, преъвзошли человѣческую природу и освободились отъ нашихъ страстей... Безумно не уважать такую власть, безъ которой

намъ не возможно получить спасенія и обѣтованныхъ благъ. Если никто не можетъ войти въ царствіе небесное, аще не родится водою и Духомъ (Іоан, III, 5), и не ядущій плоти Господа и не піющій крове Его лишается вѣчной жизни (V, 53), а все это совершается не кѣмъ инымъ, какъ только этими священными руками, т. е. руками священника, то какъ безъ посредства ихъ можно будетъ кому нибудь избѣжать геенского огня, или получить уготованные вѣнцы?“ ¹⁾.

Такое высокое представление о достоинствѣ священническаго званія и служенія Златоустъ выражаетъ не разъ и не два, а постоянно проводилъ его въ своихъ сочиненіяхъ, когда представлялся къ тому поводъ или случай. По его словамъ, „священникъ стоитъ посредникомъ между Богомъ и родомъ человѣческимъ, низводя на насъ оттуда благодѣянія, и вознося туда наши прошенія, приминая со всѣмъ родомъ человѣческимъ разгнѣваннаго Бога, и насъ, разгнѣвавшихъ Его, избавляетъ отъ рукъ Его“. И „чтобы ты вполнѣ убѣдился въ достоинствѣ священниковъ, и въ томъ, какъ не позволительно человѣку подвластному и принадлежащему къ числу мірянъ исправлять дѣла, порученные священникамъ, Богъ умертвилъ нѣкогда тѣхъ изъ подчиненныхъ, которые, увидѣвъ кивотъ завѣта наклонившимся и готовымъ упасть, поправили его, съ великою силою устранили всѣхъ прочихъ и внушая никогда не приближаться къ недоступнымъ предметамъ священства...“ ²⁾.

Самая система гомилетики Швейцера начинается обозрѣніемъ предшествующихъ опытovъ изложенія этой науки (§§ 58—61) и раздѣляется на три части: принципіальную, материальную и формальную. Такое раздѣленіе гомилетики является господствующимъ у позднѣйшихъ представителей этой науки, и

¹⁾ Св. Іоанна Златоуста слово о священствѣ 3-е, п. 45. Твор. св. І. Злат. т. 1, кн. 2, стр. 416—418.

²⁾ Слово обѣ Акилѣ и Прискилѣ 2-е о томъ, что не должно худо говорить о священникахъ Божіихъ. Твор. св. Іоанна Златоуста, т. III, кн. 1, стр. 199—202.

наиболѣе соотвѣтствуетъ существу дѣла. Оно у Швейцера оправдывается слѣдующими соображеніями: понятіе гомилетического содержитъ въ себѣ два момента — богослужебно-наизиательный и ораторскій. Первый выдвигаетъ представление о матеріи или содержаніи проповѣди, а второй о ея формѣ. Этими двумя сторонами, повидимому, обнимается вся совокупность того предмета, который подлежитъ изслѣдованію и разсмотрѣнію въ гомилетикѣ. Но двѣ части,—матеріальная и формальная,—составляютъ только специальную гомилетику, которая сама въ себѣ не имѣетъ надлежащей полноты и законченности. Въ лучшихъ руководствахъ всегда давалось мѣсто принципіальнымъ изслѣдованіямъ о существѣ проповѣди. Эти принципіальные изслѣдованія излагались иногда въ введеніи въ науку; но здѣсь они не могли находить полнаго развитія, и они не составляютъ чего-либо вводнаго въ гомилетикѣ, а напротивъ служатъ ядромъ и основаніемъ научной системы; потому для нихъ мало мѣста въ введеніи, и помещенные тамъ они теряютъ половину своего значенія. Для нихъ должна быть отведена особая часть,—и именно первая или основная.

Задача принципіальной части гомилетики—раскрыть понятіе о проповѣди и указать существенные ея свойства. Все это предрѣшено уже въ томъ предварительномъ трактатѣ, гдѣ показано отношеніе гомилетики къ практическому богословію, и взаимное соотношеніе литургии и гомилетики. Но это общее изслѣдованіе кажется Швейцеру недостаточнымъ, и онъ видитъ и показываетъ настоятельную необходимость специального изслѣдованія сущности гомилетического элемента въ системѣ науки, гдѣ общія указанія должны найти частнѣйшее оправданіе и уясненіе.

Съ двухъ сторонъ въ принципіальной части гомилетики Швейцера уясняется понятіе о проповѣди,—со стороны богослужебной и со стороны ораторской. На сторону богослужебную Швейцеръ здѣсь обращаетъ больше вниманія, чѣмъ

на сторону ораторскую. Рассматривая проповѣдь, какъ актъ богослуженія, онъ, во-первыхъ, старается уяснить сущность проповѣди изъ идеи богослуженія и показать его родовыя черты, а, во-вторыхъ, опредѣляетъ видовыя его отличія, показывая отношеніе гомилетического вида богослуженія къ літургическому,—богослуженія каѳедры, какъ онъ называется, къ богослуженію алтаря.

Швейцеръ стоитъ на точкѣ зрѣнія Шлейермахера, счи-
тая проповѣдь непремѣннымъ элементомъ богослуженія. Ког-
да мы говорили о „теоріи религіозной рѣчи“ Шлейермахера,
мы замѣчали, что проповѣдь, хотя говорится большею частію
при богослуженіи, но не составляетъ существа богослуженія,
не связана съ нимъ неразрывною нитью и можетъ быть го-
ворима и въ богослуженія и что считать проповѣдь видомъ
богослуженія, состоящаго изъ чисто представляющихъ актовъ,
какъ понималъ его Шлейермахеръ, значитъ съуживать ея зна-
ченіе и назначать ей болѣе тѣсныя границы, чѣмъ какія указаны
ей повелѣніемъ Господа апостоламъ учить всѣ народы блести
все, заповѣданное намъ. Это не нашъ только православный
взглядъ; и въ протестантствѣ многіе изъ видныхъ представи-
телей гомилетической науки не видѣли въ проповѣди вида и
непремѣнной части богослуженія. Напримѣръ, ученый прош-
лого вѣка Мосгеймъ, авторитетъ котораго высоко стоитъ въ
протестантствѣ, въ своей гомилетикѣ¹⁾ замѣчаетъ, что „точно
понимаемая проповѣдь не составляетъ части общественнаго
богослуженія: она только по нуждѣ и съ доброю цѣлію при-
соединена къ нему. Богослуженіе, точно понимаемое, состоитъ
въ томъ, чтобы христіане сходились молиться вмѣстѣ, про-
славлять, призывать Господа, и публично свидѣтельствовать,
что они исповѣдники Господа и вѣрующіе въ Него. Во многихъ
изъ первенствующихъ общинъ оно такъ и отправлялось;
наши часы общественной молитвы, въ которые не говорится
никакой проповѣди, составляютъ остатокъ того обычая пер-

¹⁾ *Anweisung erbaulich zu predigen. Vorbereitung. Erlangen 1763.*
s. 27—8.

венствующихъ христіанъ. Наступили другія обстоятельства, по которымъ проповѣди присоединены къ богослуженію". Въ виду такихъ возрѣній, высказываемыхъ и въ протестантствѣ, Швейцеръ считаетъ нужнымъ доказывать шлейермахеровское ученіе, по которому проповѣдь составляетъ нераздѣльную часть богослуженія. Но его доказательства мало убѣдительны для человѣка не предубѣжденного, и въ своемъ развитіи ослабляютъ силу того положенія, въ подтвержденіе котораго приводятся. Ясно сознавая, что проповѣдное слово въ своемъ проявленіи не вмѣщается въ предѣлахъ чисто представляющихъ актовъ богослуженія, Швейцеръ проповѣдь богослужебную отличаетъ отъ рѣчи миссіонерской, или галіевической, направленной къ невѣрнымъ, и отъ рѣчи катихизической, доставляющей познаніе вѣры людямъ, еще не наставленнымъ въ ней. Если же кромѣ проповѣди богослужебной есть еще проповѣдь иного рода, то значитъ, проповѣдь не можетъ быть всецѣло подводима подъ понятіе богослуженія, и родовые черты ея не могутъ быть выводимы изъ идеи богослуженія. Историческое начало богослужебной проповѣди Швейцеръ видѣтъ въ древней омиліи. Эта омилія, по его представленію, первопачально состояла изъ взаимныхъ собесѣдований вѣрующихъ христіанъ, потомъ стала выражениемъ мыслей и чувствъ немногихъ, наконецъ перешла въ рѣчь, выражющую мысли и чувствованія одного выдающагося христіански - настроенаго лица. Въ богослужебныхъ собраніяхъ вѣрующихъ первыхъ временъ она была существенною частію совершаемаго ими здѣсь дѣйствія, и была выражениемъ общей вѣры христіапскаго народа, являющагося въ собранія. Отличая проповѣдь богослужебную отъ проповѣди миссіонерской и катихизической, Швейцеръ при развитіи этого положенія высказываетъ мысль, отнюдь не служащую къ возвышенію проповѣди богослужебной. Проповѣдь, научающая вѣрѣ, — миссіонерская и катихизическая, — по его словамъ, основывается на непосредственномъ установленіи или повелѣніи Господа, а проповѣдь богослужебная возни-

каетъ изъ жизни христіанского общества, и только посредственно можетъ относиться къ установлению Христовымъ¹⁾.

Швейцеръ, хотя относить проповѣдь къ числу богослужебныхъ актовъ, которыми, по Шлейермахеру, не преслѣдуется вѣшней цѣли, чувствуетъ односторонность въ такомъ представлении о проповѣди, какъ богослужебномъ актѣ, не имѣющемъ въ виду сторонней цѣли, и потому онъ, не отрывая проповѣди отъ богослужебного корня, привносить въ нее иѣкоторые элементы, не заключающіеся прямо въ понятіи о богослуженіи. Они являются какъ будто придаточными къ ней, а между тѣмъ ихъ присоединеніе къ проповѣди существенно измѣняетъ характеръ и задачу проповѣди, какъ они намѣчаются понятіемъ о проповѣди, какъ богослужебномъ актѣ. Къ богослужебному корню, изъ которого возникаетъ и на которомъ утверждается проповѣдь, съ ея развитіемъ, по указанію Швейцера, приводятъ другіе элементы не богослужебного характера,—пастырской и галіевтической, и съ присоединеніемъ ихъ проповѣдь выходитъ за предѣлы чистаго представленія. Проповѣдь,—выраженіе вѣры общины,—развиваясь изъ священнаго Писанія, является изъясненіемъ его, и въ этомъ смыслѣ, какъ элементъ общей вѣры, есть богослужебный актъ. Но полное раскрытие всѣхъ моментовъ, заключающихся въ матеріи проповѣди, не можетъ совершенно замкнуться въ кругѣ, отрѣшенному отъ жизни, не можетъ не касаться дѣйствительныхъ явлений частной жизни, и изъяснительная бесѣда необходимо расширяется до бесѣды увѣщательной: *explicatio* принимаетъ въ себя *application*. Служитель слова,—проповѣдникъ,—дѣйствуетъ при этомъ, какъ пастырь душъ, обращаясь въ гомилетической рѣчи съ увѣщательными приложеніями ко всѣмъ частнымъ лицамъ, его слушающимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ проповѣдь дѣйствуетъ на возбужденіе христіанской жизни по вѣрѣ, гдѣ

¹⁾ § 65, стр. 120.

нѣтъ такой жизни, или гдѣ она слабо развита. Только въ невидимой церкви или въ небесномъ Іерусалимѣ нѣтъ не совершенныхъ членовъ, а въ видимой церкви всегда есть члены, далеко уклоняющіеся отъ идеала христіанской жизни, — есть члены, мало свѣдущіе въ вѣрѣ, напримѣръ, подростающее поколѣніе, и есть люди, прямо невѣрующіе, или утерявшіе вѣру. Въ виду этого для проповѣди открывается задача приводить слушателя къ тому, чего нѣтъ въ немъ, или что слабо развито въ немъ, и если она удовлетворяетъ этой задачѣ, она возвышается до полнаго развитія въ себѣ ораторскаго элемента или становится ораторскимъ произведеніемъ. Такъ Швейцеръ, анализируя понятіе о проповѣди, какъ богослужебномъ актѣ, и обращая вниманіе на данныя опыта, можно сказать, невольно уклоняется отъ того воззрѣнія, которое послужило исходною точкою при построеніи его системы, и выводитъ ее изъ того круга, какимъ обозначилъ ея границы главный руководитель его, — Шлейермахеръ.

Видовой характеръ проповѣди, какъ богослужебнаго акта, Швейцеръ указываетъ въ томъ, что въ ней духовный не подчиняется твердымъ установившимся формуламъ, какъ это видно при совершеніи другого вида богослуженія, (который Швейцеръ называетъ литургическимъ, и который, собственно говоря, есть единственный видъ богослуженія, и только насильственно произволомъ мысли ставится въ параллель съ проповѣдью), а свободно выражаетъ христіанское содержаніе своей души. Проповѣдь, будучи составпою частію общественного богослуженія, беретъ свое содержаніе изъ общей вѣры и служить выражениемъ вѣры общины, но такъ какъ въ ней дано мѣсто свободѣ личности проповѣдника, и выраженію общей вѣры дается личный, индивидуальный отпечатокъ, то каждый членъ общины свободно воспринимаетъ то, что говоритъ проповѣдникъ, и слушатель имѣеть не только право, но и обязанность подвергать испытанію слово проповѣдника. Испытаніе должно быть направлено къ тому, въ

самомъ ли дѣлѣ излагаемое проповѣдникомъ происходитъ изъ общей вѣры, и является ли самъ проповѣдникъ органомъ общины. Слушатели проповѣдника должны чувствовать, внимая его слову, что онъ выражаетъ ихъ внутреннее лучшее достояніе, что его слово есть выраженіе ихъ вѣры. При этомъ слушатели какъ бы принимаютъ участіе въ произведеніи проповѣди, входя своимъ согласіемъ въ проповѣдное представлѣніе вѣры не говорящаго только, но и вмѣстѣ и ихъ самихъ, и ихъ интересъ тѣмъ болѣе возвышается, чѣмъ болѣе отъ простой восприемлемости они восходятъ до добровольного радостнаго сочувствія проповѣднику и какъ бы содѣйствія ему. На этомъ основывается популярность проповѣди. Не отъ внешнихъ качествъ стиля и формы представленія она зависитъ, а отъ внутренняго согласія настроенія, мыслей и чувствъ проповѣдника съ настроеніемъ, мыслями и чувствами окружающей и слушающей его общины. Популярнымъ проповѣдникомъ является тотъ, кто воспринимаетъ религіозное настроеніе общины и его выражаетъ, какъ органъ этой общины, кто служитъ сердцемъ и устами своихъ слушателей. Духовный, проповѣдя слово, входитъ во взаимодѣйствіе съ общиною и съ нею такъ соединяется, что она сама какъ бы участвуетъ въ его работѣ.

Гомилетическій элементъ, выростающій изъ богослужебнаго корня, Швейцеръ вводитъ въ ближайшее соприкоснovenіе съ элементомъ ораторскімъ, и проповѣдь, какъ видъ ораторства, подчиняетъ законамъ краснорѣчія. Въ этомъ пункѣ онъ совершенно уклоняется отъ руководительной нити Шлейермакера, и возстановляетъ начала, раскрытыя Шоттомъ. Христіане и христіанскіе проповѣдники тѣже люди: они пользуются языкомъ по общимъ грамматическимъ законамъ, мыслить по законамъ логическимъ, и рѣчи говорятъ по законамъ риторическимъ, хотя бы они вовсе не думали объ этомъ. Риторика явилась раньше христіанства, и отцы церкви пользовались

вались ея услугами прежде, чѣмъ краснорѣчіе и его теорія въ христіанствѣ достигли высоты, равной съ языческою риторикою и языческимъ краснорѣчіемъ. Но христіанское краснорѣчіе, все равно, если бы и не нашло прежде развитой риторики, произвело бы истинно ораторскую теорію и практику, хотя безъ сомнѣнія тогда медленнѣе была бы работа. Впрочемъ, классическая риторика и христіанская гомилетика не совпадаютъ между собою, хотя выходятъ отъ однихъ и тѣхъ же основныхъ законовъ. Соответственно особому видовому характеру церковнаго краснорѣчія, риторические законы получаютъ особый видъ и особую опредѣленность, когда излагаются въ гомилетикѣ. Но замѣчательно, что создавать особую священную риторику принуждены были даже тѣ, которые отвергали въ проповѣди всякое краснорѣчіе и предписывали для нея полную простоту и безъискусственность, какъ Шпенеръ и его послѣдователи, одинъ изъ которыхъ (Іоакимъ Ланге) написалъ, въ замѣнѣ отвергаемой пѣтистами гомилетики, свое руководство по церковному краснорѣчію, озаглавивъ ее: *Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata* (Halae, 1707).

Проповѣди, какъ произведенію ораторскому, Швейцеръ назначаетъ непремѣнно цѣль, для какой она говорится и какой стремится достигнуть; такъ какъ сущность ораторства состоитъ въ томъ, что оно хочетъ дѣйствовать на волю слушателей. Этимъ оно отличается отъ другихъ родовъ словесныхъ произведеній: безъ нарочитаго стремленія къ намѣченной цѣли слово будетъ или простою прозою или перейдетъ въ поэзію или пѣснь. Рѣчь дѣлаетъ ораторскою одушевляющею оратора стремленіе подѣйствовать на другихъ, другихъ расположить принять такія или другія рѣшенія, признаваемыя ораторомъ полезными или необходимыми для блага ихъ. Когда такое стремленіе овладѣваетъ душою человѣка, онъ оставляетъ чистую прозу и входитъ въ область краснорѣчія, хотя бы онъ ничего не слыхалъ о риторикѣ.

Главная цѣль краснорѣчія дѣйствовать на волю слушателя, способного къ свободнымъ рѣшеніямъ; но неправильно съуживать эту цѣль предоставленіемъ краснорѣчію дѣйствовать только на волю. Я могу не только волю слушателя направлять къ извѣстнымъ рѣшеніямъ, но могу стремиться къ тому, чтобы слушатель такъ же понималъ и цѣнилъ предметы, какъ я, раздѣлялъ тѣ или другія мои чувствованія. И наоборотъ я могу говорить о практическомъ предметѣ чисто дидактически, и мое изложеніе можетъ оставаться прозою; я могу излагать все нравоученіе, разъясняя, чего хочетъ нравственная воля, и въ этомъ изложеніи не будетъ ораторскаго элемента. Краснорѣчивою дѣлается рѣчь, посвященная практической или нравственной матеріи, не по своему предмету, а только тогда, когда я имѣю намѣреніе нравственно настроить своихъ слушателей, расположить ихъ къ извѣстному пониманію нравственного вопроса и соответственному съ этимъ пониманіемъ дѣйствованію.

Какъ согласить такое толкованіе съ понятіемъ о богослуженіи, къ которому отнесена проповѣдь, когда богослуженіе въ своей идеѣ есть чисто представляющее дѣйствіе? Для соединенія двухъ, повидимому, несогласимыхъ элементовъ,—ораторскаго, стремящагося къ дѣйствію на другихъ, и богослужебнаго, состоящаго въ выраженіи внутренняго пастроенія, не разсчитанного на вѣнчшее дѣйствіе, Швейцеръ прибѣгаєтъ къ искусственному извороту и допускаетъ смѣлый логическій скачокъ. По его разъясненію, идея богослуженія, какъ чисто представляющаго дѣйствія, можетъ осуществляться только въ небесномъ Іерусалимѣ, гдѣ предполагаются христіане вполнѣ освященные: тамъ нѣтъ вызова къ такому дѣйствію, къ какому стремится ораторство церковное. А въ земной церкви, гдѣ члены являются болѣе или менѣе несовершенными, индивидуальное выраженіе религіознаго христіанскаго пастроенія соединяется съ мыслю о произведеніи измѣненія въ другихъ, въ видахъ ихъ усовершенствованія

или обращенія. Такимъ образомъ посредствующимъ звеномъ между ораторскимъ и литургическимъ элементомъ служить несовершенство людей—христіанъ, при которомъ богослужение не можетъ быть вполнѣ такимъ, какимъ оно должно быть по своей идее.

Согласно съ Шоттомъ говорить Швейцеръ, когда обсуждаетъ значеніе личности оратора или проповѣдника для болѣе вѣрного достиженія цѣли рѣчи. Личность оратора вообще, и проповѣдника въ частности, должна возбуждать къ себѣ довѣріе у слушателей для того, чтобы дѣйственіе и сильнѣе было его слово. Проповѣдникъ не произведетъ надлежащаго назиданія, если въ его рѣчи не будуть видѣть живаго убѣжденія. Довѣріе у слушателей проповѣдникъ встрѣчаетъ тогда, когда его проповѣдь совершенно согласна съ его жизнію, когда онъ на дѣлѣ выполняетъ то, что излагаетъ на каѳедрѣ, когда онъ является для другихъ вѣрнымъ служителемъ слова, горячо пекущимся о христіанскомъ спасеніи своей общинѣ.

Но въ то же самое время личность проповѣдника не должна выставлять себя въ проповѣдномъ словѣ: онъ долженъ, такъ сказать, погружаться въ дѣло, такъ чтобы за проповѣдью забывали о проповѣднике. На церковной каѳедрѣ слышится божественное слово, и личный талантъ проповѣдника и его искусство всецѣло должны быть употреблены на служеніе божественнаго слова, чтобы богатое содержаніе его привести къ возможно полному представлению и дѣйствію. Прекрасная форма сама по себѣ не имѣеть никакого значенія: риторически прекрасное только цѣлесообразное; все, не ведущее къ цѣли, а только служащее украшеніемъ, есть не что иное, какъ блестки, и употребленіе ихъ можетъ подрывать довѣріе къ проповѣднику.

Для истиннаго ораторства требуется одушевленіе. *Restus disertos facit*, — говорили справедливо древніе. Что происходитъ отъ сердца, того не могутъ замѣнить никакія внѣш-

нія искусства. Ораторъ живо долженъ быть преданъ своему предмету и своей цѣли, если хочетъ говорить краснорѣчиво; его сердце должно быть охвачено силою представляемой матеріи. Сила вѣры, божественный духъ долженъ проникать сердце проповѣдника, когда онъ хочетъ быть дѣйственнымъ проповѣдникомъ. Это внутреннее условіе христіанского краснорѣчія, ничѣмъ не замѣнимое.

Вторая часть гомилетики Швейцера озаглавливается „матеріальная гомилетика“ и, какъ показываетъ ея заглавіе, говорить о матеріи или содержаніи проповѣди. Въ этой части или этою частію гомилетика существенно отличается отъ древней риторики. Древняя риторика почти совершенно формальная наука, занимающаяся формою рѣчи. Хотя въ ней былъ трактатъ *de inventione*—объ изобрѣтеніи, но въ этомъ трактатѣ не разсматривался матеріалъ ораторской рѣчи, а указывались только источники или пособія, которыми можно пользоваться при развитіи данной темы, вовсе не затрагиваемой риторикою. Это зависѣло отъ того, что матерія рѣчи давалась обстоятельствами и была только средствомъ для преднамѣренного дѣйствія. А церковное краснорѣчіе—болѣе благородное краснорѣчіе: въ немъ матерія не служить средствомъ, которымъ такъ или иначе можетъ распоряжаться ораторъ въ видахъ произвести известное дѣйствіе; она имѣеть самостоятельное значеніе и дѣйствуетъ сама по себѣ. Матерія и дѣйствіе здѣсь нераздѣльны, и матерія сама себѣ даетъ ораторскую форму, чтобы произвести опредѣленное дѣйствіе. Содержимое христіанской жизни отпечатлѣвается въ проповѣдникѣ и дѣйствуетъ въ немъ и чрезъ него. Поэтому гомилетика не можетъ быть просто формальною: для нея важнѣе то, что проповѣдуется, чѣмъ то, какъ проповѣдуется. Это въ свое время съ силою выставлялъ Гиперій, упомянутый нами гомилетъ XVI вѣка.

Матеріальная гомилетика Швейцера раздѣляется на три

отдѣла по категоріямъ всеобщаго, особенного и частнаго Въ первомъ отдѣлѣ обозрѣвается гомилетическій материалъ, взятый во всей своей широтѣ, во второмъ показывается, какъ этотъ гомилетическій материалъ можетъ раскрываться въ рядѣ проповѣдей, въ третьемъ опредѣляется специально, что можетъ быть содержаніемъ отдѣльной частной проповѣди, произносимой въ извѣстное время и при извѣстныхъ обстоятельствахъ.

Въ отдѣлѣ о гомилетическомъ материалѣ или содержаніи проповѣди вообще Швейцеръ не входитъ въ подробное указаніе и перечисленіе предметовъ или пунктовъ ученія, годныхъ для проповѣди, а устанавливаетъ общія начала, какими опредѣляется объемъ и характеръ материій, могущихъ имѣть гомилетическое значеніе. Матерію проповѣди вообще, по его опредѣленію, служитъ слово Божіе, но слово Божіе, не данное только въ священныхъ книгахъ, но вмѣстѣ какъ сила, жизнь и сознаніе, осуществляющееся въ церкви. Слово Божіе, данное въ книгахъ, въ свидѣтельствѣ Святаго Духа, служитъ объективнымъ основаніемъ, а вѣра церкви является субъективнымъ осуществленіемъ его. Оба эти элемента,—объективный и субъективный,—образуютъ гомилетическій материалъ. Совершенство его состоитъ въ равномѣрномъ сочетаніи обоихъ ихъ, хотя въ дѣйствительности можетъ преобладать то туть, то другой изъ нихъ. Гомилетическій материалъ всегда соединеніе идеального и исторического элемента, и только при этомъ производить христіанское назиданіе, хотя въ проповѣди выдается сильнѣе то идеальная, то историческая сторона.

Гомилетическимъ материаломъ съ объективной точки зреінія служить, съ одной стороны, библейское, съ другой, церковное ученіе. Тамъ въ библейскомъ материалѣ преобладаютъ исторические факты съ идеальнымъ освященіемъ, а въ церковномъ материалѣ ученіе, построенное на тѣхъ фактахъ. Библейскій материалъ дѣлается гомилетическимъ, когда съ толкованіемъ соединяется примѣненіе, т. е., когда изъ данной библейской исторіи уясняется наша собственная исторія, и

когда она действуетъ на развитіе сердца членовъ общины христіанской. И церковное ученіе само по себѣ не есть гомилетический материалъ, даже когда оно излагается въ популярной формѣ: не ученіе, но субъективное, личное проникновеніе его назидательною силою производитъ проповѣдь. Не богословіе, но религію нужно проповѣдывать. Проповѣдь будетъ простымъ разсужденіемъ, если не будетъ живаго отпечатлѣнія церковнаго ученія въ личности проповѣдника, если къ ученію церкви не будетъ присоединено содѣйствіе возбужденнаго христіанскаго сознанія. И это равно приложимо какъ къ доктринальнымъ, такъ и нравственно-практическимъ материаламъ. Тѣ и другія могутъ быть воспроизведены въ проповѣди; но когда онѣ разрабатываются ученымъ образомъ для знанія, въ доктринальной или нравственномъ богословіи, онѣ сами по себѣ не могутъ назидать. Церковное ученіе заключаетъ въ себѣ доктринальное и нравоученіе. Въ проповѣди оба эти элемента,—доктринальный и нравственный,—должны быть соединены: доктринальный элементъ образуетъ почву или основу, изъ которой возникаетъ нравоученіе. Нравоученіе, не опирающееся на доктринальной основѣ, не можетъ назидать, такъ какъ тогда оно не имѣло бы религіознаго основанія; а доктринальское ученіе, изъ котораго не возникаетъ нравственный элементъ, не можетъ быть цѣнительнымъ христіанствомъ, богослужебно-назидающимъ. Однимъ словомъ, гомилетический материалъ—вѣра, любовь споспѣшествуема, говорить Швейцеръ, цитая въ этомъ случаѣ Шотта¹⁾.

Начала, здѣсь поставленныя, не вызываютъ противъ себя возраженія. Если они не даютъ подробныхъ указаний, то вѣрно очерчиваютъ кругъ предметовъ, имѣющихъ значеніе гомилетического. Они вполнѣ согласуются съ представленіемъ о проповѣди, какъ ораторскомъ произведеніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ ставятъ предъ проповѣдниковъ обязанность материю,

¹⁾ Theorie der Beredsamkeit, Schott. I, s. 291.

взятую изъ суммы христіанского учения, проводить чрезъ горнило возбужденного религіознаго сознанія, что необходимо для дѣйственности проповѣднаго слова.

Но не безупречнымъ съ православной точки зрењія является второй отдѣлъ материальной гомилетики Швейцера, гдѣ онъ говоритъ о распределеніи гомилетического материала, при богослужебномъ употребленіи его. Здѣсь главнымъ опредѣляющимъ началомъ служитъ идея церковнаго года, въ которомъ преемственное периодическое теченіе знаменательныхъ дней, сопряженныхъ съ известными воспоминаніями, даетъ поводъ и основаніе къ раскрытию такой или иной материіи. А въ общемъ, при этой смысль годичныхъ временъ, можетъ быть уясняема и раскрываема вся полнота христіанского учения. И вотъ, при раскрытии идеи церковнаго года, Швейцеромъ допущены замѣтныя уклоненія отъ точнаго и правильнаго пониманія смысла событій, воспоминаемыхъ въ самые знаменательные дни церковнаго года.

Годъ церковный Швейцеръ, пе безъ основанія, раздѣляетъ на двѣ половины,—праздничную и непраздничную. Христіанство не есть простое учение, но исторіческій фактъ, религія искупленія, средоточнымъ выраженіемъ которой служить явленіе и дѣятельность нашего Искупителя, Господа Іисуса Христа. То и другое, и исторія,—главныя событія въ жизни Искупителя,—и учение, стоящее рядомъ съ исторіею и на ней основанное, можетъ и должно быть предметомъ проповѣди. Въ праздничную половину года проповѣди естественно раскрывать исторіческій материалъ, а въ непраздничную учение или доктринальский материалъ.

Въ праздничной половинѣ года указываются Швейцеромъ три главныя стадіи, въ которыхъ, соотвѣтственно богослужебному уставу, во всей полнотѣ могутъ быть представляемы существенныя стороны исторіческаго гомилетического материала, то есть, главныя событія изъ исторіи искупленія, совершенного Господомъ Іисусомъ Христомъ. Эти три стадіи

означаются тремя главными праздниками, въ которые воспоминаются главныя событія изъ исторіи искупленія: первую стадію составляетъ праздникъ рождества Христова съ предшествующими и послѣдующими недѣлями, вторую—праздникъ Пасхи съ предшествующею ему четыредесятицею и слѣдующими за нимъ днями до Вознесенія, а третію стадію составляетъ праздникъ пятидесятницы съ приготовительными къ нему днями.

Нѣтъ нужды разъяснять, что можетъ быть содеряніемъ проповѣдей въ тотъ или другой праздничный циклъ. Это понятно само собою, безъ особенныхъ разъясненій. Возбуждаютъ недоумѣніе и вызываютъ замѣчанія тѣ толкованія, какія даетъ Швейцеръ историческому матеріалу, представляемому воспоминаемыми въ тотъ или другой праздникъ событіями; такъ какъ эти толкованія способны подрывать чистую вѣру въ хранимое церковію преданіе о великихъ событіяхъ искупленія. Предметъ праздника Пасхи побѣда Господа надъ смертію, пріобрѣтенная и для насъ. Указыvalа такой средоточный пунктъ праздничныхъ пасхальныхъ проповѣдей, Швейцеръ съ настойчивостію выставляетъ, что именно этотъ пунктъ въ общемъ своемъ значеніи лежитъ въ основаніи праздника и долженъ лежать въ основаніи проповѣдей того праздника, а не частныя явленія Спасителя по воскресенію, и не частныя евангельскія сказанія о воскресеніи Христовомъ. Эти евангельскія сказанія, по словамъ Швейцера, подлежатъ критикѣ, историческому обслѣдованію и требуютъ просвѣтанія или очищенія. Временныя явленія воскресшаго Господа во плоти, по его представленію, не есть предметъ непосредственной вѣры, а загадочная тайна, приводящая въ недоумѣніе пытливую мысль. Помимо этихъ временныхъ явленій во плоти воскресшаго Спасителя Швейцеръ возводитъ мысль читателей и руководимыхъ имъ проповѣдниковъ къ высшему факту,—къ воскресенію Господа для вѣчной славы, вѣчно пребывающему, и хотя посредствуемому для вѣры учениковъ видимыми явле-

піями, но не состоящему въ этихъ явленіяхъ. Этотъ фактъ способна созерцать твердая вѣра, хотя бы не было виѣшняго пособія видимыхъ явленій Воскресшаго, для еще слабой тогда вѣры учениковъ. Христосъ воскресъ,—это значитъ: Онъ пробудился отъ смерти къ жизни для небеснаго міра и принадлежить небу. Воскресеніе Господа Іисуса Христа понимается не какъ особенное, въ Его лицѣ совершившееся чрезвычайное явленіе, но какъ переходъ къ новой жизни, переходъ въ высшее состояніе, чѣмъ прежнее, и въ этомъ отношеніи Его воскресеніе неразрывно связано съ нашимъ будущимъ воскресеніемъ. *Аще воскресенія мертвыхъ нѣсть, то ни Христосъ воста* (1 Кор. XV, 12—22); но если Онъ воскресъ, то и мы воскреснемъ. Опираясь на это слово апостола, Швейцеръ утверждаетъ, что вѣра въ воскресеніе Христово, соединяемая съ вѣрою въ наше собственное воскресеніе, существенно есть вѣра въ воскресеніе не для земли, а для неба, для новаго высшаго порядка вещей. При такомъ пониманіи факта воскресенія, при которомъ набрасывается густое покрывало на явленія Господа во плоти по воскресеніи, теряетъ свое значеніе праздникъ вознесенія, въ который Церковь воспоминаетъ вознесеніе Господа съ плотю отъ земли на небо для пребыванія тамъ во славѣ и сѣдѣнія одесную Отца. Для этого праздника Швейцеръ не находитъ дѣйствительно особаго предмета или основанія; такъ какъ весь материаль исторіческій исчерпывается праздникомъ Пасхи. Послѣ него протестантскіе гомилеты, напримѣръ Бассерманъ¹⁾, существованіе праздника вознесенія въ церковномъ году считаютъ однимъ изъ несовершенствъ церковнаго календаря, и выражаютъ желаніе исправленія этого календаря чрезъ исключеніе изъ него этого праздника не имѣющаго, по ихъ представленію, особаго содержанія.

¹⁾ *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, von Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg. 1885, § 59, 4 с. 412.* См. нашу статью: *Позднѣйшія протестантскія нѣмецкія гомилетики*. Труды Академіи 1886, ноябрь, стр. 438.

Такого толкованія главнѣйшаго и славнѣйшаго событія новозавѣтной исторіи никогда не приметъ христіанское искренно вѣрующее чувство. Оно возмущается такимъ самовольнымъ извращеніемъ исторического факта первостепенной важности. Противъ него говорятъ прямая свидѣтельствка очевидцевъ и служителей Слова, подкрепленныя божественнымъ авторитетомъ, и противъ него возстаетъ ясный голосъ многихъ поколѣній вѣрующихъ христіанъ, совершенно отвергающей лукавыя и неумѣстныя мудрованія надъ тѣмъ, что сообщаетъ намъ въ свидѣтельствѣ, чуждомъ всякой темноты и двусмыслиности, божественное Откровеніе.

И событіе, воспоминаемое въ праздникъ пятидесятницы, понимается Швейцеромъ своеобразно. По его толкованію, это праздникъ рожденія церкви, и содержаніе его больше догматическое, чѣмъ историческое. Внѣшній фактъ, описанный Лукою,—только образное представлѣніе внутренняго событія, какимъ служитъ вхожденіе Святаго Духа въ христіанское общество, самостоятельное оживленіе богочеловѣческаго начала въ ученикахъ Христовыхъ. Пока Христосъ жилъ съ ними, они въ Немъ только видѣли это начало, и внѣшнимъ образомъ были руководимы своимъ Учителемъ. Теперь духъ Господа изливается въ ихъ внутреннее существо; они становятся самостоятельными носителями Его дѣла, которое въ нихъ существенно завершается. Какъ самостоятельные носители Духа Божія, они образуютъ теперь новое общество, одушевляемое однимъ общимъ Духомъ. Опять замѣтно стремленіе уклониться отъ точнаго прямого смысла сказанія книги Дѣяній апостольскихъ о событіи сошествія Святаго Духа на апостоловъ. Фактическія подробности, записанныя евангелистомъ Лукою, не признаются имѣющими достовѣрное историческое значеніе. Оны представляются просто символами внутренняго переворота, совершившагося въ ученикахъ Христовыхъ. Огонь на нихъ ниспѣдшій, означаетъ просто оживленіе Духомъ Божіимъ прежде робкаго круга учениковъ Спасителя. Онъ явил-

ся въ видѣ огненныхъ языковъ, раздѣленныхъ на части, и виденъ былъ на каждомъ: это означаетъ, что оживленіе произошло во всѣхъ частныхъ лицахъ, составлявшихъ общество послѣдователей Христовыхъ. Ученики Спасителя стали говорить, послѣ сошествія Святаго Духа, разными языками. Швейцерь принимаетъ это не въ буквальномъ смыслѣ, а tolkuetъ такъ, что они не въ день только пятидесятницы, а вообще съ этого дня стали говорить такъ, что ихъ рѣчи находили созвучіе во всѣхъ человѣческихъ сердцахъ, у всѣхъ народовъ.

Кромѣ церковнаго года Швейцерь указываетъ и разбираетъ другія начала, опредѣляющія содержаніе проповѣдей, — времена года, мѣстные праздники въ память какихъ либо историческихъ событій, гражданскія торжества, требы и случаи, въ какихъ проповѣдникъ является пастыремъ для своихъ прихожанъ, при совершенніи, напримѣръ, таинства крещенія, при исповѣди, при вѣнчаніи, при погребеніи, при вступленіи въ должность и при прощаніи съ паствою. Но этотъ отдѣль не заключаетъ въ себѣ ничего замѣчательнаго и оригинальнаго, и даже не отличается тщательностю обработки.

Въ практическомъ отношеніи можно было ожидать много полезныхъ указаній отъ того отдѣла, гдѣ Швейцерь входитъ въ разсужденіе о томъ, какъ пользоваться гомилетическимъ материаломъ въ частной, отдѣльной проповѣди, или какъ избирать матерію для данной частной проповѣди въ извѣстный моментъ изъ обширной области гомилетического матеріала, опредѣляемаго цикломъ церковнаго года и другими случайными обстоятельствами. Но здѣсь практическаго очень мало, и вмѣсто этого мы встрѣчаемъ общія теоретическія указанія, изъ которыхъ трудно вывести какія либо слѣдствія для облегченія практической дѣятельности проповѣдника.

Основнымъ положеніемъ здѣсь выставляется то, что каждая проповѣдь должна отвѣтить требованіямъ извѣстнаго даннаго момента, должна быть проповѣдью случай. Каждая на

отдѣльная проповѣдь не можетъ никогда содержать всего общаго гомилетического материала, отвѣчающаго извѣстному времени церковнаго года. Церковный годъ, въ своемъ теченіи, по двамъ раздѣляетъ общій гомилетический материалъ; но въ дѣйствительной жизни мы никогда, въ различные годы, не являемся совершенно равными и не измѣнными въ тотъ или другой церковный день, никогда не переживаемъ совершенно того же, что пережили въ предшествующій годъ. Жизнь постоянно мѣняется, и проповѣдь должна отвѣтить опредѣленному моменту жизни, никогда не повторяющемуся вполнѣ, должна видоизмѣняться, соотвѣтственно требованіямъ и направленію переживаемаго момента. Не только различны лица при разныхъ обстоятельствахъ проповѣдуютъ различное, не только одно и то же лицо для разныхъ общинъ проповѣдуетъ не одинаково; но и для одного и того же общества одинъ и тотъ же проповѣдникъ никогда не долженъ проповѣдывать одно и то же въ различные моменты, хотя бы при обстоятельствахъ подобныхъ; такъ какъ община, какъ и ея проповѣдникъ, въ жизненномъ теченіи не остаются на одной и той же точкѣ въ различныя времена и подвергаются болѣшимъ или меньшимъ перемѣнамъ. Поэтому каждая проповѣдь, составленная надлежащимъ образомъ, должна выражать въ себѣ оригинальность извѣстнаго жизненнаго момента, брать изъ общаго материала то, что отвѣтаетъ оригинальности этого момента,—исходить изъ сердца и идти къ сердцу. Все это вѣрно; но пониманіе потребности минуты предоставляетъся при этомъ усмотрѣнію самого проповѣдника, котораго работу нисколько не облегчаютъ такія общія разсужденія.

Третій отдѣль гомилетики Швейцера,—формальная гомилетика,—по своей задачѣ отвѣтаетъ риторикѣ, которая на форму обращаетъ главное вниманіе.

Форма въ краснорѣчіи—великое дѣло. Въ ней матерія получаетъ жизнь и силу, и при худой формѣ и добрая ма-

терія не производить надлежащаго впечатлівія. Но въ христіанскомъ краснорѣчіи форма не есть нѣчто виѣшнее по отношенію къ матеріи, въ которое бы отливалась матерія, какъ въ готовыя рамки. Гомилетическую форму создаетъ самая матерія, раскрываемая въ проповѣди. Впрочемъ, христіанское ученіе или христіанскій матеріалъ самъ по себѣ не составляетъ проповѣди: онъ дѣлается гомилетическимъ, когда, входя въ богослужебный чинъ, направляется къ цѣли назиданія, когда онъ обнимаетъ собою душу проповѣдника, отпечатлѣвается въ ней и чрезъ нее назидаетъ общину. Только при такомъ процессѣ христіанскій матеріалъ получаетъ гомилетическую опредѣленность и гомилетическую форму. Гомилетическая форма есть произведеніе силы Евангелія надъ проповѣдникомъ и его слушателями. Въ этомъ смыслѣ христіанское церковное краснорѣчіе есть добродѣтель, которая проявляется, какъ даръ въ отдельныхъ лицахъ, чувствующихъ призваніе проповѣдывать Евангеліе.

Христіанское ученіе,—слово Божіе, откровенное и божественное. Потому начало формальной гомилетики должно быть выражено такъ: „о божественныхъ вещахъ говори также божественно!“ „Говори божественно“ значитъ погружайся внутренно и живо въ божественную силу слова откровенного, и будь одушевленнымъ органомъ ся дѣятельной общины. Слово Божіе дѣлается гомилетическимъ матеріаломъ и даетъ себѣ гомилетическую форму только въ лицѣ проповѣдника. Но лицо проповѣдника не простой капалъ, чрезъ который оно проходитъ къ другимъ. Въ проповѣднике должно быть нѣчто, подобное апостольскому вдохновенію, такъ чтобы духъ и сила слова дѣйствовали совмѣстно съ проповѣдникомъ. Слово Божіе *causa efficiens principalis*, а проповѣдникъ *causa instrumentalis*; слово Божіе *causa efficiens primaria*, а лицо проповѣдника *secundaris*. Одно и тоже слово Божіе проповѣдуется всѣми лицами, и каждый проповѣдникъ дѣлаетъ и долженъ дѣлать особымъ образомъ.

Гомилетическая форма имѣеть совершенно ораторскій характеръ, и процессъ ея образованія во всѣхъ стадіяхъ подчиняется риторическимъ законамъ. Росткомъ для проповѣди служить не ученіе само въ себѣ, которое можетъ быть излагаемо логически, и изображаемо поэтически, а стремленіе лица, возбужденного извѣстною христіанской матеріею, возбуждать и другихъ. Я тогда только ощущаю въ себѣ ростокъ проповѣдническій, когда матерія, взятая изъ области христіанского ученія, такъ обнимаетъ и пропикаетъ меня своими назидющими дѣйствіями, что я и хочу и могу ею возбуждать и трогать общину. Предчувствуя матеріи, то, что въ ней есть способнаго дѣйствовать на убѣжденіе, есть живой ростокъ проповѣди, и все развитіе матеріи должно служить убѣжденію. Такъ какъ ораторство, по воззрѣнію Швейцера, согласному съ воззрѣніемъ Шотта и Теремина, происходитъ изъ намѣренія произвестъ опредѣленное дѣйствіе, то оратору всегда предносится цѣль его рѣчи; какъ скоро онъ забываетъ ее, онъ перестаетъ быть ораторомъ. Основной законъ здѣсь такой: ясно намѣчай свою цѣль и твердо держись ея, непрерывно до конца! Ораторъ, какъ воинъ или полководецъ, стремится къ побѣдѣ, борясь съ препятствіями, лежащими на пути къ его цѣли; для достиженія этой побѣды онъ упорядочиваетъ, распредѣляетъ и напрягаетъ свои силы. У проповѣдника общая цѣль—спасеніе и освященіе слушателей во Христѣ; но каждый разъ эта цѣль частнѣе опредѣляется. Многія изъ такъ называемыхъ проповѣдей не могутъ быть истинными проповѣдями; потому что проповѣдникъ хотя разсуждаетъ о матеріи, но не представляетъ себѣ ясно, чего онъ хочетъ достигнуть чрезъ это. Проповѣдь имѣеть видъ рѣчи; въ ней есть и тема и расположение и прочее; но это прозаическое разсужденіе, если неѣть при этомъ ясной цѣли.

Соответственно тѣмъ процессамъ, какіе обнимаетъ формирующая дѣятельность оратора, Швейцеръ раздѣляетъ формальную гомилетику на три отдела; 1) діатактику—ученіе о

планъ и расположениі проповѣди или распределеніи матеріала, входящаго въ содержаніе проповѣди; эта часть отвѣчаетъ отдѣлу древней риторики *de dispositione*; 2) рѣчь, приведенная въ порядокъ, должна быть обработана съ стилической стороны; второй отдѣлъ говоритъ о стилической обработкѣ проповѣди—*de elocutione*; наконецъ 3) изготовленная проповѣдь должна быть произнесена; третій отдѣлъ формальной риторики говоритъ о произношеніи—*de actione*.

Діатактика Швейцера говоритъ о частяхъ проповѣди и ихъ построеніи,—приступъ, темъ, выражающей единство проповѣди, раздѣленіи, указывающемъ въ единству множественность, и выставляющемъ главные члены проповѣдническаго организма, и заключеніи, и главное вниманіе обращаетъ на раздѣленіе. Отдѣлъ этотъ очень длиненъ (§§ 164—200) и развить довольно обстоятельно; но мы повторяли бы разсужденія, встрѣчающіяся у другихъ, если бы стали подробно передавать его содержаніе.

Отдѣлъ о гомилетическомъ изложеніи гораздо меньше по объему, чѣмъ отдѣлъ о расположениіи проповѣди, но въ немъ есть пункты, заслуживающіе вниманія, и дающіе оригинальный оттѣнокъ теоріи Швейцера. Этотъ отдѣлъ занять не исключительно стилистическимъ изложеніемъ. Прежде, чѣмъ говорить о стилистическомъ изложеніи, Швейцеръ ставить отдѣлъ о группированіи частныхъ мыслей и представлений или о развитіи главныхъ пунктовъ проповѣдническаго матеріала, намѣченныхъ въ раздѣленіи. Эта работа не чисто стилистической природы, но въ то же время она отлична отъ работы расположенія или вывода изъ темы главныхъ мыслей. Мысль здѣсь получаетъ внутреннюю опредѣленность, изъ голаго и сухаго остова превращается въ организмъ, облеченный плотью и кожею, и, какъ дерево, распускается вѣтвями и покрывается листьями. Эта работа подготавляетъ стилистическое или словесное облакеніе матеріи, избранной въ предметъ проповѣди. Швейцеръ, выдѣливъ для особаго разсмотрѣнія въ стилистикѣ группированіе или развитіе главныхъ мыслей

проповѣди, далъ тѣмъ толчокъ позднѣйшимъ воздѣлывателямъ гомилетической науки. По его примѣру, и другіе, напримѣръ, Крауссъ и Бассерманъ, посвящали особый трактать этому предмету, и ставили его въ непосредственную связь съ стилистикою, какъ ея составную часть.

Въ разсуждениі о развитіи содержанія или главныхъ частей проповѣди главнымъ основаніемъ у Швейцера служить положеніе, что ораторская рѣчъ и въ частности рѣчъ религіозная отлична отъ прозы и поэзіи и должна выдерживать самостоятельный характеръ. Проза имѣеть отношеніе къ нашей познающей силѣ и имѣеть задачею сообщать свѣдѣнія о разныхъ предметахъ. Но въ проповѣди дидактическій элементъ, сообщеніе знанія не имѣеть самостоятельнаго значенія и не можетъ быть послѣднею цѣлью: онъ здѣсь имѣеть служебное значеніе, для доставленія назиданія слушателю и его возбужденія. Потому, когда онъ является здѣсь (а нельзя не можетъ) его нужно такъ ставить, устроить и выражать, чтобы онъ главнымъ образомъ служилъ цѣлямъ назиданія. Логической правильности, точности и ясности для проповѣди недостаточно: логическое и дидактическое по формѣ пѣчто отвлеченнное, а ораторская рѣчъ избѣгаетъ отвлеченнаго и любитъ конкретное. Простой дидактическій элементъ—изѣясненіе понятій, представлений и словъ. Строго логическая форма опредѣленія нейдетъ проповѣди; потому что опредѣленіе отвлеченный анализъ, разложеніе единства понятія на элементы. Что должно быть изѣясняемо въ проповѣди, то нужно изѣяснять нагляднымъ, конкретнымъ образомъ. Это дѣлается чрезъ синонимы, сравненія, противоположенія и показаніе того, какъ понятіе осуществляется въ жизни. Простое изѣясненіе переходитъ въ описание, разскѣзъ, картину. Нейдутъ проповѣди и доказательства отвлеченно-философскаго характера, выводимыя изъ общихъ началь. Риторическое доказательство должно преслѣдоватъ не теоретическую, а практическую цѣль, и исходную точку брать не въ отвле-

ченной идеи, а въ жизни. Начала, на которыхъ основывается практическая достовѣрность,—опытъ, законы мысли и идеи въ ихъ примѣненіи къ жизни и вѣра въ авторитетъ. Доказательства, отсюда выводимыя,—всегда конкретны, наглядны, жизненны.

Если къ практической цѣли въ проповѣди долженъ быть направляемъ теоретическій элементъ,—разъясненія и доказательства, то той же цѣли долженъ служить элементъ поэтическій,—возбужденіе чувства. Возбуждать чувство можетъ и долженъ проповѣдникъ не ради самаго чувства, а въ связи съ опредѣленіемъ воли, чтобы возбуждать волю къ соотвѣтственной дѣятельности,—къ уклоненію отъ зла и къ снисканію добродѣтели и преуспѣянію въ ней. Безъ этого слова, направленное къ возбужденію чувства, будетъ словомъ не ораторскимъ, а поэтическимъ. Входя въ подробное объясненіе этого пункта, Швейцеръ главнымъ образомъ обращается къ Гиперію, и его словами показываетъ, какія чувства проповѣдникъ можетъ возбуждать въ слушателяхъ, и какими средствами онъ можетъ достигать при этомъ своихъ цѣлей. Главное средство состоитъ въ томъ, чтобы проповѣдникъ самъ въ себѣ возбудилъ и питалъ такія чувства, какія желаетъ возбудить въ другихъ. Въ этомъ впрочемъ согласны всѣ риторы, которымъ случалось говорить о возбужденіи страстей.

Собственный элементъ проповѣди, какъ ораторскаго произведенія,—возбужденіе желанія или опредѣленіе воли къ извѣстному дѣйствію. Этой цѣли должны служить всѣ другіе элементы, входящіе въ проповѣдь, и теоретическій,—сообщеніе свѣдѣній, и поэтическій,—возбужденіе чувствъ и аффектовъ. Сюда должно быть направлено все вниманіе проповѣдника, и этимъ опредѣляется отличительный характеръ представленія вещей, свойственаго проповѣди. „Кто не иначе учитъ въ храмѣ (говорить Швейцеръ, приводя слова Гиперія), какъ профессоры въ школахъ, тотъ никогда не можетъ быть виновникомъ великихъ плодовъ духовныхъ, и весьма немногіе

или даже никто такими проповѣдями не будетъ приведенъ къ раскаленію и исправленію жизни". Нельзя не признать справедливости этого замѣчанія.

Завершаемъ внутренней работы надъ проповѣдью служить стилистическое изложеніе или облаченіе мыслей въ слово. Эта часть работы,—проповѣдническое изложеніе,—не можетъ быть предоставляема слушаю, но должна слѣдовать своимъ опредѣленнымъ законамъ. Древняя риторика этому предмету посвящала большое вниманіе, и гомилетика всегда заботливо обсуждала его.

Языковое выраженіе не совѣтъ налагается на мысль; оно рождается вмѣстѣ съ мыслию; потому что мышленіе есть внутреннее говореніе, и мысли мы не можемъ сознавать безъ посредства слова. Мысль и словесное изложеніе вмѣстѣ постепенно образуются, развиваются и усовершенствуются.

Признавая ораторство особымъ самостоятельнымъ родомъ словесныхъ произведеній, отличнымъ отъ прозы и поэзіи и параллельнымъ имъ, Швейцерь и стиль ораторскій отличаетъ отъ стиля, какъ прозаического, такъ и поэтическаго. Онъ говоритъ, что не вникаютъ въ дѣло тѣ, которые не признаютъ ораторскаго языка особымъ языкомъ, отличнымъ отъ языка другихъ словесныхъ произведеній, и если находять въ немъ какое либо отличіе, то развѣ только то, что онъ стоитъ на срединѣ между прозою и поэзіею, не спускаясь до прозы, и не возвышаясь до поэзіи. Это была бы совершенная безхарактерность, по его мнѣнію, если бы языкъ ораторскій колебался между языкомъ прозаическимъ и поэтическимъ, не отпечатлѣвая вполнѣ ни того, ни другого. Только въ дѣтскомъ періодѣ народа не раздѣляются различныя области мысли и различныя области языка. А когда пародъ созрѣваетъ, тогда слитное въ сознаніи и духовной дѣятельности, созрѣвая, получаетъ большую опредѣленность и раздѣляется на особыя самостоятельныя группы. Ораторская рѣчь не есть ни сообщеніе познаній, ни выраженіе чувствованій, ни смысла.

шеніе того и другого; рѣчъ есть дѣйствіе на волю; она пользуется познаніями и чувствами для опредѣленія воли и возбужденія ея къ преднамѣренной дѣятельности. Если такъ, то и языкъ ея долженъ быть особымъ языкомъ, имѣющимъ самостоятельный характеръ, отличающій его отъ языка прозы и поэзіи. Церковная же рѣчъ, относясь къ области краснорѣчія, должна имѣть свой особый ораторскій стиль,—гомилетической, на которомъ должна лежать печать христіанства, которому она служить. На гомилетической стилѣ имѣеть вліяніе библейскій языкъ, церковный и богословскій языкъ; на него должна простираТЬ свое вліяніе и цѣль, ею преслѣдуемая и мѣсто, гдѣ она говорится, время, въ какое говорится, слушатели и наконецъ положеніе самого проповѣдника. Но все это не выводить гомилетической языкъ изъ области ораторскаго языка, а только налагаетъ на него особое видовое отличіе, при соблюденіи общихъ ораторскихъ законовъ. Тонъ изложенія и его характеръ зависятъ не отъ вида птицъ искусственныхъ средствъ; онъ долженъ имѣть основаніе въ душевномъ состояніи, въ настроеніи говорящаго.

Къ формальной гомилетикѣ отнесенъ Швейцеромъ трактать о произношеніи. Гомилетический богослужебный актъ завершается произношеніемъ или личнымъ дѣйствіемъ проповѣдника, которое есть форма представленія или сообщенія рѣчи. Въ трактатѣ о гомилетическомъ произношеніи два отдельа, изложенные довольно кратко. (Вообще въ протестантскихъ гомилетикахъ на произношеніе не обращается большаго вниманія, на что жалуется Шустерь, написавшій особый трактать о произношеніи, подъ заглавіемъ: „хорошее произношеніе, искусство и добродѣтель“¹⁾),—не обращается вниманія впрочемъ потому, что произношенію съ успѣхомъ можно учиться не чрезъ теорію, а практическю). Одинъ отдельъ

¹⁾ Der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. Practisch - theologische Studie, von Schuster, Superintendent und Pastor in Göttingen 1881.

говорить объ усвоеніи изготовленої проповѣди, что прежде замѣнялось мнемоникою, а другой о виѣшнемъ дѣйствованіи, разсужденіе о которомъ называлось у иныхъ драстикою.

Одѣль объ усвоеніи проповѣди служить разъясненіемъ вопроса о способахъ приготовленія проповѣди для ея произнесенія предъ пародомъ, и рѣшеніе, какое даетъ Швейцеръ этому вопросу, принимается большинствомъ современныхъ гомилетовъ германскихъ.

Существуютъ три различные рода проповѣдничества въ этомъ отношеніи. Одни проповѣдники рекомендуютъ импровизацію и пользуются импровизаціею; другіе записываютъ проповѣдь, отъ слова до слова и потомъ выучиваютъ ее паузусть; у третьихъ приготовленіе къ проповѣди состоитъ въ тщательномъ внутреннемъ обдумываніи ея содержанія и въ утвержденіи въ себѣ всего того, что проповѣдникъ долженъ будетъ говорить народу съ каѳедры. Названіе отдано: „внутреннее усвоеніе (die innere Aneignung)“ уже само по себѣ говоритъ, какому изъ этихъ трехъ способовъ Швейцеръ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе.

Способъ импровизаціи и способъ заучиванія на память записанного напередъ противоположны одинъ другому, но оба не рекомендуются Швейцеромъ, какъ не отвѣчающіе задачѣ, предложенной проповѣднику. Импровизація, которая въ моментъ произнесенія проповѣди выискиваетъ мысли и ихъ выраженіе,—кажется Швейцеру дѣломъ ненормальнымъ, которое нельзя вводить въ порядокъ вѣщей: при ней и мысли и ихъ развитіе и изложеніе будутъ неудовлетворительны; по крайней мѣрѣ не достигнутъ надлежащаго совершенства. Ее только изъ нужды можно допускать, и ораторъ, пользующійся ею, не вызываемый къ тому обстоятельствами, не заслуживаетъ извиненія. Чѣмъ важнѣе дѣло проповѣди, тѣмъ необходимо тщательное приготовленіе къ ней. Если находятся люди, которые думаютъ, что имъ не нужны ни правила, ни приготовленіе къ достойному совершенію проповѣдническаго

служенія, потому ли, что они владѣютъ природнымъ талантомъ для проповѣди, или потому, что Духъ Святый имъ внушилъ то, что нужно говорить, то нельзя не признать ихъ впадшими въ нетерпимое заблужденіе. Неувѣренное хватаніе случайныхъ летучихъ мыслей и выраженій, во время произнесенія импровизированной рѣчи, и легкомысленная болтовня, часто при этомъ замѣчаемая, заставляютъ предпочитать этому способу сказыванія проповѣдей всякий другой родъ приготовленія проповѣдей, какъ бы онъ ни былъ тяжелъ и механиченъ. Не разумно ссылаться въ оправданіе импровизированного проповѣдничества на Иисуса Христа и апостоловъ. То были дѣятели чрезвычайные, съ которыми не могутъ равнять себя обыкновенные должностные проповѣдники, и они держали слово большею частію по неопределеннѣмъ поводамъ; а когда апостоламъ приходилось говорить рѣчи при обстоятельствахъ, напередъ известныхъ, тогда безъ сомнѣнія они не приступали къ этимъ рѣчамъ безъ всякаго приготовленія.

И заучиваніе записаннаго напередъ наизусть, какъ дѣло механическое, нѣдетъ живому дѣлу проповѣди. Ораторъ долженъ предлагать своимъ слушателямъ рѣчь, какъ актъ своей внутренней жизни, а заучиваніе относится собственно къ усвоенію чужихъ мыслей и положеній. Если же заучающій усвояетъ памяти свои записанныя мысли и слова, то онъ является для него какъ бы чуждыми для него, не возникающими изъ его личной текущей жизни. И когда слушатели замѣчаютъ, что ораторъ произноситъ заученное, у нихъ въ душѣ рождается нѣкоторое недовольство на проповѣдника, лицемѣрно принимающаго на себя видъ свободнаго оратора. Въ такомъ случаѣ гораздо честнѣе и искреннѣе прямо читать напередъ приготовленную рѣчь, какъ это принято въ англиканской церкви. Такое же замѣчаніе въ свое время высказывалъ Шлейермахеръ.

Но если не годится выучиваніе наизусть напередъ запи-

санной проповѣди, то все же нельзя предоставить случайному вдохновенію такое важное и отвѣтственное дѣло, какъ возвѣщеніе слова Божія съ церковной вѣфедры. Такъ какъ проповѣдь есть актъ, происходящій изъ души человѣка, то слушатели ожидаютъ отъ проповѣдника свободной рѣчи, и проповѣдникъ въ моментъ произнесенія долженъ предлагать свою проповѣдь, какъ готовую собственность. Каждому дозволено, соотвѣтственно своимъ дарованіямъ, разрѣшать задачу приготовленія проповѣди, по своему. Кто можетъ все приготовленіе проповѣди совершать въ умѣ и мысленно утверждать въ себѣ все ея содержаніе, тому нѣтъ надобности записывать [свою] проповѣдь. А другой не можетъ овладѣть проповѣдью, не записавъ ея; такому нельзя предписывать ограничиваться однимъ обдумываніемъ проповѣди.

Нельзя не согласиться, что сначала весьма немногіе въ состояніи доволѣствоваться одвимъ чисто внутреннимъ изложеніемъ проповѣди, даже пожалуй никто дѣлать этого не можетъ; это удается только послѣ не маловременной практики съ большею или меньшою помощію записыванья. Древніе ораторы чаще, чѣмъ мы, обходились безъ помощи пера; но и они начинающимъ ораторамъ рекомендуютъ письменную обработку рѣчей. Но запись, если она нужна, не цѣль, а средство къ облегченію внутренней концепціи; она не нужна, какъ скоро ораторъ или проповѣдникъ можетъ изготавить и утвердить въ себѣ проповѣдь однимъ внутреннимъ обдумываніемъ. Обдумываютъ проповѣдь не для того, чтобы записать, но для того записываютъ, чтобы помочь размышенію, докести его до полнаго обнятія предмета и облегчить утвержденіе въ умѣ добытаго внутреннею работою. Утвержденіе въ умѣ содержанія проповѣди не есть окончаніе работы; утвержденіе это есть какъ бы новое воспроизведеніе ея, и каждый разъ эта не прекращающаяся работа дѣлается все совершеннѣе, чѣму помогаетъ память, сохраняющая прежніе акты нашего сознанія. Эта дѣятельность памяти простирается на всѣ моменты,

воспроизвѣдіе проповѣдь,—на тему и раздѣленіе, на группировку частныхъ мыслей и на стилистическое изложеніе. Но это не заучиваніе, но повтореніе дѣйствій, производящихъ проповѣдь, которое не прекращается до самаго произнесенія проповѣди.

Заключается гомилетика Швейцера замѣчаніями объ устномъ произношеніи проповѣдей и проповѣдническомъ дѣйствованіи. Но эти замѣчанія очень кратки и не могутъ идти по своей обстоятельности въ сравненіе съ другими отдѣлами гомилетики Швейцера и ничего особенно важнаго и оригинальнаго не представляютъ.

XI. Теорія духовного краснорѣчія Юнгманна.

(Theorie der geistlichen Beredsamkeit.

Academische Vorlesungen von Ioseph Jungmann, Priester der Gesellschaft Iesu, Doctor der Theologie und ord. Professor derselben an der Universität zu Innsbruck. 1877).

Поставивъ своею задачею знакомить съ исторіею гомилетики чрезъ рядъ замѣчательныхъ руководствъ и системъ, излагающихъ науку о проповѣдничествѣ, мы изъ литературы новаго времени большею частію брали для разбора произведенія протестантскихъ ученыхъ. Это потому, что со времени явленія реформаціи, придавшей проповѣди болѣе широкое значеніе въ жизни церковно-богослужебной, теорія проповѣди у протестантовъ подвергалась болѣе тщательной обработкѣ, чѣмъ въ другихъ церковно-религіозныхъ обществахъ, и имѣеть болѣе оригинальныхъ представителей, объяснившихъ законы проповѣдническаго искусства, хотя въ практикѣ проповѣднической лучшіе и болѣе совершенные образцы церковнаго краснорѣчія мы видимъ не въ протестантской литературѣ, а у римско-католиковъ. Протестантскіе ученые богословы даже себѣ однимъ приписываютъ научную постановку гомилетической науки; такъ какъ у другихъ, и въ частности у римско-католиковъ, гомилетика, по ихъ словамъ, не имѣеть

научнаго характера¹⁾, по излагается, какъ чисто практическое руководство, не опираясь на научныхъ основанияхъ, а довольствуясь представлениемъ руководственныхъ правиль касательно составленія проповѣдей на основаніи данныхъ опыта. Въ такомъ признаніи нельзя не видѣть излишка горделиваго самопревозношнія протестантской науки. То правда, что у протестантовъ больше разрабатывалась гомилетика, чѣмъ у другихъ: она у нихъ первыхъ получила въ университетахъ самостоятельную каѳедру и сдѣлалась предметомъ университетскаго преподаванія. Но и впѣ протестантскаго міра она не была въ пренебреженіи; и впѣ его можно встрѣчать и находить такія изложенія науки о проповѣдничествѣ которая по своему достоинству отнюдь не уступаютъ самыми лучшимъ протестантскимъ системамъ гомилетики, и съ полнымъ успѣхомъ могутъ выдерживать соперничество съ ними. Такова гомилетика Жибера (*L'eloquence chretienne dans l'idée et dans la pratique*), явившаяся въ началѣ восемнадцатаго вѣка, о которой мы говорили прежде²⁾). Такова, далѣе, гомилетика Юнгманна, заглавіе которой мы поставили въ началѣ настоящей статьи, появление которой припадаетъ послѣднимъ десятилѣтіемъ нашего вѣка.

Книга Юнгманна содержитъ въ себѣ академическія лекціи по гомилетикѣ, которая онъ, въ продолженіе многихъ лѣтъ, съ немалыми измѣненіями, читалъ студентамъ римско-католическаго исповѣданія въ Инненпрукскомъ университетѣ. Эти лекціи изданы въ возможно полномъ видѣ,—болѣе полномъ, чѣмъ въ какомъ онъ читалъ; такъ какъ по краткости времени, назначенаго для нихъ по университетскому расписанію, онъ не могъ сообщить слушателямъ всего того, что желалъ,—и изданы по желанію слушателей, просившихъ профессора дать имъ возможно полный курсъ его лекцій.

¹⁾ *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit*, von Bassermann, 1885. S. 328—330.

²⁾ См. Труды Академіи 1897 г. январь, стр. 51—98.

Но Юнгманнъ, издавая свои лекціи, имѣль въ виду пе однихъ своихъ слушателей, а главнымъ образомъ стороннихъ служителей церковнаго слова, имѣющихъ потребность лучше уяснить себѣ законы проповѣдническаго искусства, для болѣе достойнаго возвѣщенія слова Божія; а такихъ, по словамъ Юнгманна, весьма много, при томъ неблагопріятномъ положеніи, какое выпадаетъ на долю гомилетической специальности въ богословскихъ учебныхъ заведеніяхъ.

Книга Юнгманна, при первомъ своемъ появленіи, встрѣчена была съ большимъ сочувствіемъ и уваженіемъ и съ разу пріобрѣла высокое значеніе въ ученой богословской наукѣ. Общество римско-католическихъ ученыхъ въ Германіи дало ей мѣсто въ издаваемой имъ *Богословской Библіотекѣ* (Theologische Bibliothek), въ которой предположило дать образцовый сочиненія по разнымъ отраслямъ богословскихъ знаній.

Книга въ самомъ дѣлѣ заслуживаетъ особенного вниманія людей, имѣющихъ своимъ призваніемъ служить дѣлу проповѣдничества. Научная и оригинальная постановка дѣла, твердые начала, положенные въ основаніе гомилетическихъ разсужденій, обиліе мѣткихъ практическихъ замѣчаній, способствующихъ лучшему исполненію проповѣдническаго служенія, свидѣтельствующихъ о чистомъ и испытанномъ проповѣдническомъ вкусѣ, удачно подобранные примѣры въ поясненіе частныхъ правилъ и обширная эрудиція, въ особенности въ области риторико-гомилетической, выдѣлаютъ сочиненіе Юнгманна изъ ряда другихъ руководствъ по гомилетикѣ, и ставятъ его въ первомъ ряду между представителями науки о проповѣдничествѣ. Ознакомленіе съ такимъ произведеніемъ весьма полезно для всякаго, интересующагося проповѣдничествомъ и наукою о немъ, и не безъ значенія можетъ быть для богослова вообще.

Протестантская гомилетика выставляетъ, какъ особенную заслугу, выгодно отличающую ее отъ другихъ гомиле-

тикъ, то, что оно не довольствуется одними практическими замѣчаніями, а имѣть основную, принципіальную часть, которая придаетъ ей научное значеніе, и въ которой полагаются начала, дающія смыслъ и твердость всему содержанію, всѣмъ частнымъ положеніямъ гомилетики. Не лишена этой принципіальной части и гомилетика Юнгманна. Только здесь Юнгманъ не повторяетъ протестантскихъ гомилетовъ, а идетъ своимъ путемъ и ставить въ основавіе своей системы не тѣ начала, какихъ обыкновенно держатся протестантскіе гомилеты. У большинства протестантскихъ гомилетовъ, со времени Шлейермахера, основнымъ понятіемъ, изъ котораго выводятъ они гомилетические законы и ихъ толкованіе, служить идея о богослуженіи, подъ которое подводятъ они проповѣдь, какъ видъ его. Это начало насилию и искусственно ставится на почвѣ гомилетики, такъ какъ вопросъ спорный о томъ, принадлежитъ-ли проповѣдь къ родовому попытію богослуженія, какъ видъ его, и оно болѣе рѣшается не въ положительному, а въ отрицательномъ смыслѣ. Отсюда и выводы въ гомилетикѣ, имѣющей идею богослуженія своею исходною точкою, являются натянутыми, не отвѣчающими данной въ описаніи практикѣ проповѣднической. Основныя начала для построенія своей системы Юнгманъ беретъ изъ психологіи. Именно, онъ начинаетъ свою гомилетику указаниемъ и уясненіемъ тѣхъ силъ въ нашей душѣ, къ которымъ краснорѣчіе направляетъ свое слово. На основаніи психологическихъ данныхъ онъ опредѣляетъ задачу, сущность и характеръ краснорѣчія вообще, и краснорѣчія духовнаго въ частности; изъ нихъ же выводить различныя формы его проявленія и тѣ напреленія, какія оно принимаетъ. Исходную точку для построенія своей теоріи Юнгманъ беретъ тамъ же, гдѣ взялъ ее Шоттъ, поставившій во главѣ своей системы психологікія данные. Но психологія Юнгманна отлична отъ психологіи Шотта, и психологическая основоположенія въ системѣ Юнгманца являются въ своеобразномъ

видѣ, не въ такомъ, какъ у Шотта; отсюда и теорія красно-рѣчія, на нихъ опирающаяся и изъ нихъ выводимая, въ своемъ развитіи принимаетъ новое направлѣніе, какого не замѣчается у другихъ представителей гомилетической науки, какъ мы покажемъ ниже, при подробномъ разборѣ его системы.

Авторъ пѣмѣцъ и профессоръ пѣмѣцкаго университета; но его религіозное вѣроисповѣдное чувство склоняетъ его симпатіи не на сторону пѣмѣцкой протестантской литературы, а на сторону богословской и въ частности гомилетической литературы французской и частію италіанской. Въ книгѣ заявлена замѣчательная эрудиція автора; но онъ оставляетъ почти безъ вниманія обширную литературу по гомилетикѣ, какую представляется протестантская богословская наука. Главные его руководители Жиберъ, Фенелонъ и другіе, занимающіе почетное мѣсто въ исторіи гомилетики римско-католической,—французской, и къ нимъ главнымъ образомъ, а не къ пѣмѣцкимъ авторамъ онъ обращается при развитіи и разъясненіи своихъ положеній. Паравнѣ съ корифеями французской гомилетики онъ весьма часто цитуетъ древнихъ классическихъ писателей, подвергавшихъ обсужденію закона краснорѣчія Цицерона, Квинтиліана, Аристотеля и Платона. Длинныя тирады приводитъ Юнгманъ изъ классическихъ писателей какъ древнихъ, такъ и новыхъ, простирающіяся иногда на пять страницъ и болѣе. Вмѣсто того, чтобы самому объяснять своими словами какую либо мысль, онъ заставляетъ говорить Жибера, особенно любимаго имъ автора, вліяніе котораго наиболѣе видно въ его теоріи,—Фенелона, Квинтиліана и другихъ, и онъ дѣлаетъ это съ разсчитанною цѣлію, не безъ основанія полагая, что слово или разсужденіе высоко авторитетнаго писателя, когда оно совпадаетъ съ его собственнымъ сужденіемъ, сильнѣе и впечатлительнѣе можетъ подействовать на слушателей или читателей. Такую методу заимствованія болѣе или менѣе длинныхъ мѣстъ изъ клас-

сическихъ писателей, при развитіи и изложеніи своей системы, Юнгманъ оправдываетъ словами замѣчательнаго древняго ритора Квинтиліана. „У нѣкоторыхъ писателей, излагавшихъ теорію искусствъ (говоритъ Квинтиліанъ во второй книгѣ своихъ „Ораторскихъ наставлений“) замѣчалось дурное, какъ я думаю, стремленіе ничего не опредѣлять тѣми же самыми словами, какія прежде кто нибудь другой употребилъ. Я совершенно чуждъ такого честолюбія. Я буду брать у другихъ не просто, что найду, но что мнѣ понравится: кто нашедши лучшее (optimum) ищетъ еще чего-то другого, тотъ хочетъ худшаго (peius)¹⁾.

Свои разсужденія и руководственныя правила Юнгманъ освѣщаетъ примѣрами, которые занимаютъ широкое мѣсто въ его книгѣ. Въ наукѣ, преслѣдующей не чистое знаніе, а имѣющій въ виду спосиѣществованіе практической дѣятельности и направлениѣ ея на болѣе надежный путь, эти примѣры являются не излишнею роскошью, а составляютъ существенный, необходимый элементъ, и ихъ включеніе въ составъ теоретико-практической системы служить къ возвышенію ея достоинствъ и практической пригодности, особенно, когда эти примѣры выбираются съ умѣньемъ изъ образцовыхъ сочиненій. А у Юнгманна подборъ примѣровъ, служащихъ поясненіемъ его научныхъ положеній, сдѣланъ съ большимъ искусствомъ, обнаруживающимъ въ немъ и чистый гомилетическій вкусъ и хорошее знакомство съ проповѣдническою литературою, изъ которой безъ затрудненія онъ могъ брать лучшія мѣста, пригодныя для его цѣли. Эти примѣры, сами по себѣ, независимо отъ тѣхъ теоретическихъ разсужденій, какими они вызываются, служатъ достижению той цѣли, для какой пишется и существуетъ наука о проповѣдничествѣ. Оправдывая свою методу примѣрами разъяснять свои теоретическія положенія, Юнгманъ ссылается на bla-

¹⁾ Quintil. Institut. Orat. L. 11, с. 16. Altenburgi. 1773. T. I p. 170. Theorie der geistl. Beredsamkeit, von Jungmane, S. 68.

женного Августина, который въ своей *Христіанской науки* показываетъ особенное значеніе примѣровъ для оратора, желающаго научиться искусству слова. „Если у кого (говорить онъ) есть острая и пламенныя дарованія, то легче сдѣлаться краснорѣчивымъ посредствомъ чтенія и слушанія ораторовъ, нежели чрезъ точное исполненіе правилъ ораторскаго искусства“ ¹⁾). Примѣры приводитъ Юнгманнъ по преимуществу изъ проповѣдей французскихъ классическихъ проповѣдниковъ — Бурталу, Массильона, Боссюэта, италійскаго проповѣдника XVII вѣка Сепьери, весьма имъ чтимаго, св. Иоанна Златоуста, Бертолъда регенсбургскаго. Если въясненіе теоретическихъ правилъ приводятся короткіе примѣры,—отрывки изъ проповѣдей, то они слѣдуютъ непосредственно за текстомъ правилъ. Но у него часто приводятся въ примѣръ не отрывки изъ проповѣдей, а цѣлые проповѣди или весьма длинныя тирады изъ нихъ: въ такомъ случаѣ онъ помѣщается не въ текстѣ главы, трактующей о томъ или другомъ гомилетическомъ вопросѣ, а въ особомъ приложеніи къ пей, которое по объему часто равняется широтѣ самаго гомилетического трактата, если не превосходитъ его. Это онъ дѣлаетъ съ тою цѣлію, чтобы слишкомъ длинными примѣрами не разрывать стойнаго теченія системы; такъ какъ при этомъ выдѣленіи примѣровъ въ особое приложеніе читатель, не желающій нарушить связи системы, можетъ выпустить десять или двадцать страницъ, между тѣмъ желающіе изучать книгу съ практическою цѣлію,—съ цѣлію усовершенствованія себя въ искусствѣ проповѣднаго слова, съ большимъ интересомъ и съ большимъ успѣхомъ могутъ сосредоточивать свое вниманіе на образцовыхъ произведеніяхъ, представляемыхъ имъ для примѣра и наученія ихъ въ высокомъ дѣлѣ служенія церковнаго слова.

По внѣшнему изложенію гомилетика Юнгманна отли

¹⁾ *Христіанская наука*, чн. IV, гл. 4.

чается отъ протестантскихъ иѣмецкихъ гомилетикъ, а скорѣе приближается къ гомилетикамъ французскимъ. Въ ней пѣтъ такого сухого научнаго языка, какимъ обыкновенно пишутся иѣмецкія системы, а господствуетъ изложеніе живое, иѣсколько ораторское, не очень бережливое на слова, какое весьма часто замѣчается у французскихъ ученыхъ. Авторъ издалъ свое гомилетическое руководство въ видѣ и формѣ академическихъ лекцій, и этимъ условливался особый свободный характеръ изложенія его теоріи. Онъ часто дѣлаетъ обращенія къ слушателямъ, какъ это бываетъ при живой бесѣдѣ. Его мысль не погружается всецѣло въ предметъ, составляющій содержаніе науки, но считается съ чувствами и расположе-ніями тѣхъ, предъ которыми освѣщаетъ научные вопросы, подлежащіе изслѣдованію. Онъ не просто излагаетъ истину, а имѣеть въ виду при этомъ изложеніи произвестъ впечатлѣніе на слушателей, отъ чего не довольствуется сухимъ изложеніемъ науки, заботящимся только о точности и строгости научныхъ опредѣлений и доказательствъ.

При развитіи и объясненіи гомилетическихъ правилъ встрѣчаются у Юигманна иѣкоторыя особенности, принадлежащія ему, какъ строгому послѣдователю римско-католической церкви. Нерѣдко онъ ссылается на постановленія папъ, на постановленія и опредѣленія соборовъ, бывшихъ въ римско-католической церкви, въ особенности тридентинскаго, и имъ придаетъ значеніе, равное документамъ божественнаго происхожденія.—Еще особенность, принадлежащая Юигманну, вмѣстѣ со многими другими римско-католическими писателями: онъ слишкомъ расширяетъ область сверхъестественнаго, и печать сверхъестественнаго налагаетъ на явленія и средства, принадлежащія обыкновенному, естественному порядку вещей. Онъ, напримѣръ, называетъ сверхъестественными (*über-natürliche*) тѣ сужденія и чувства, какія проповѣдникъ своимъ словомъ вызываетъ и долженъ вызывать въ своихъ слушателяхъ; далѣе, въ область сверхъестественнаго вводить тѣ

средства, какія употребляеть духовное краснорѣчіе, основы-
ваясь на психологическихъ и риторическихъ законахъ. Но
эта черта не составляетъ существенного элемента въ системѣ
Юнгманна и, можно сказать, не проникаеть внуtrъ ея, а
замѣчается только на ея поверхности. Желающій познаком-
иться съ существеннымъ характеромъ и содержаниемъ ака-
демическихъ лекцій по гомилетикѣ Юнгманна безъ всякаго
затрудненія и безъ всякаго ущерба можетъ опускать изъ
вида эти частія особенности его изложения, и сущность
дѣла отъ этого не пострадаетъ, потому что не въ нихъ сила
его теоріи, и ими не нарушается ея внутреннее достоинство,
по которому она заслуживаетъ вниманія въ исторіи гомиле-
тики. И мы, когда будемъ передавать ея содержаніе, совер-
шенно оставимъ безъ вниманія ту особенность, какую сей-
часъ отмѣтили.

Строгой систематизаціи пѣти въ книгѣ Юнгманна. Планъ
есть и выставленъ въ книгѣ: этимъ планомъ обнимается пол-
нота предмета, подлежащаго изслѣдованию въ гомилетикѣ.
По части и отдѣлы не выводятся изъ одного начала съ стро-
гою логическою послѣдовательностію. Авторъ не стѣсняетъ
себя, въ порядкѣ изложения своихъ гомилетическихъ лекцій
логическими схемами, указывающими дѣленія и подраздѣле-
нія частей и устанавливающими соподчиненіе главныхъ ча-
стей и подчиненіе болѣе дробныхъ отдѣловъ. Отъ этого зави-
ситъ свобода въ раскрытии предмета науки, при которой ав-
торъ избѣгаетъ той сухости, какая часто замѣчается въ си-
стемахъ, съ математическою строгостю выдерживавшихъ до-
гліесяя начала дѣленія и пускающихъ въ бесконечный
дробленія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда происходитъ иѣкото-
рая широковѣщательность въ разыясненіи научныхъ вопро-
съ, и являются неизбѣжными повторенія. Прибѣгая къ
повтореніямъ прежде сказанного въ своихъ лекціяхъ, Юнгманъ
оправдывается иихъ необходимостію въ такой практической
акцѣ, какова гомилетика. И то стѣсняясь (говоритъ онъ)

снова повторять что либо, раньше сказанное, если свойство дѣла того требуетъ; ибо я излагаю вамъ не математику или чистую науку, но систему правильную, по которымъ вы должны работать и дѣйствовать. Чистая наука должна стараться избѣгать повтореній, и это для нея возможно; но для теоріи искусствъ имѣютъ значение другіе законы. Цѣль теоріи искусства — практика, умѣніе и дѣятельность, а не простое знаніе; поэтому она должна прилагать заботы къ тому, чтобы ея указаніямъ слѣдовали и ихъ выполняли; и потому она поступаетъ ошибочно, если иныхъ правилъ не повторяетъ три и четыре раза¹⁾.

Вслѣдствіе такого свободнаго изложенія гомилетическихъ правилъ, при общиі примѣровъ, которые иногда являются въ очень обширномъ видѣ, — въ видѣ цѣлыхъ словъ, — книга Юнгманна имѣетъ очень впечатительную величину. Въ двухъ томахъ ея содержаніе науки изложено на 1158 страницахъ.

Теорія духовнаго краснорѣчія Юнгманна раздѣлена на пять главныхъ отдѣловъ и на пятнадцать главъ, которые неравномѣрно распределены по отдѣламъ. Каждая глава заключаетъ въ себѣ несколько параграфовъ. Независимо отъ этого дѣленія, содержаніе книги дѣлится еще на пункты, которые съ особою непрерывающеюся нумерациею слѣдуютъ по всемъ отдѣламъ, главамъ и параграфамъ. Каждый пунктъ служитъ уясненію особаго гомилетического вопроса. Такихъ пунктовъ въ книгѣ 452.

Въ первомъ отдѣлѣ теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна, озаглавленномъ: *Zur Grundlegung*, полагаются основы для дальнѣйшаго построенія системы; во второмъ указываются два главные закона духовнаго краснорѣчія, въ третьемъ — средства, какія употребляетъ духовное краснорѣчіе для достиженія своей цѣли; въ четвертомъ отдѣлѣ говорится о

¹⁾ *Theorie der geistl. Beredsamkeit*, n. 417, S. 1037.

содержаний духовныхъ рѣчей, а въ пятомъ о видахъ духовныхъ рѣчей.

Особенаго вниманія заслуживаетъ первая основная часть теоріи краснорѣчія Юнгманна. Основные положенія для теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманнъ беретъ изъ психологіи, и въ этомъ нельзѧ не видѣть совершенно правильнаго отношенія къ дѣлу. Душа человѣческая есть объектъ, на который дѣйствуетъ ораторъ, желая направить его къ цѣли, имть предложеній, и нужно знать хорошо душу человѣческую, чтобы умѣть дѣйствовать на нее. Необходимость психологического фундамента для теоріи краснорѣчія Юнгманнъ доказываетъ свидѣтельствомъ или сужденіемъ такихъ авторитетныхъ мужей, какими всегда признавались въ наукѣ и въ частности въ наукѣ о краснорѣчіи Платонъ и Цицеронъ. У Платона разсужденіе объ этомъ читается въ діалогѣ его „о красотѣ“, называемомъ иначе „Федръ“, по имени главнаго лица, въ немъ выведеннаго. Оно такъ характерно, что считаемъ неизлишнимъ привести его цѣликомъ, чѣмъ между прочимъ уясняется манера нашего автора говорить въ потребныхъ случаяхъ словами признанныхъ авторитетовъ въ наукѣ. „Представь случай (говорить Сократъ своему молодому другу Федру), что кто нибудь приходитъ къ твоему другу Эриксимаху, молодому врачу или къ его отцу Акумену и говорить имъ: я знаю, что нужно дѣлать, чтобы произвѣстъ въ тѣлѣ по желанію теплоту или холодъ; знаю также и средства, какими можно вызвать рвоту, равно какъ и все прочее, что нужно употреблять, если другимъ образомъ хотятъ удалить изъ тѣла вредныя вещества; я стѣдовательно врачъ и могу быть учителемъ врачебнаго искусства. Что, думаешь ты, отвѣчали бы они ему на это“? „Они непремѣнно спросили бы его (отвѣчаетъ Федръ), знаетъ ли онъ, при какихъ отношеніяхъ, при какихъ обстоятельствахъ и условіяхъ и въ какой мѣрѣ нужно употреблять каждое изъ его средствъ“. „И если онъ скажетъ (продолжаетъ Сократъ), этого я ничего не знаю; но

это будетъ видно само собою? „Тогда они (говорить Федръ) со-
чутъ его глупцомъ, который изъ книги, или по какому либо
случаю узналъ иѣкоторые врачебныя средства, и вообразилъ
себѣ, что онъ чрезъ это уже врачъ, хотя онъ не имѣть ни
малѣйшихъ свѣдѣній о врачебномъ искусствѣ“. „Совѣршенно
подобный отвѣтъ быль бы (продолжалъ Сократъ), если бы
кто нибудь сказалъ Софоклу и Европиду, что онъ можетъ
составлять длинныя декламаціи о незначительныхъ вещахъ
и совершенно короткія о важныхъ предметахъ, можетъ, ко-
гда захочетъ, одушевлять и потрясать сердца, расцолагать ихъ
къ состраданію или негодованію, или приводить ихъ въ страхъ
и трепетъ, и такимъ образомъ онъ въ состояніи учитъ дру-
гихъ писать трагедіи. Они, полагаю, сказали бы ему то же
самое, что сказалъ бы учитель музыки человѣку, который
бы подумалъ, что и онъ музыкантъ, потому что онъ знаетъ,
какъ нужно натягивать струны, чтобы сдѣлать тонъ выше
или ниже, сильнѣе или слабѣе. Можетъ быть, учитель музы-
ки не сказалъ бы такому въ обидномъ тонѣ: дуракъ, ты
сумасшедшій!, по, какъ другъ прекраснаго, онъ сказалъ бы
ему совершенно спокойно: добрый другъ! чтобы быть музыкан-
томъ, конечно, нужно знать то, знаемъ чего ты хвалишься;
но весьма возможно, что человѣкъ, владѣющій всѣмъ твоимъ
знаемъ, въ тоническомъ искусствѣ ничего не понимаетъ.
Ты знаешь иѣкоторые изъ первыхъ элементовъ тонического
искусства, но не знаешь самого тонического искусства“. „Въ
томъ же смыслѣ, безъ сомнѣнія, и Софокль сказалъ бы человѣкѣ,
который знаетъ только иѣкоторые первоначальные элементы
трагической поэзіи, по не самую трагическую поэзію.
Совѣршенно подобнымъ образомъ судилъ бы Перикль или
всѣхъ очаровывающій Адрастъ, если бы предъ ними кто ни-
будь хвалился, что онъ знаетъ законы строенія періодовъ и
правила риторовъ о сжатости и полнотѣ стиля, о числѣ и
троцахъ и фигурахъ и ораторской амплификаціи, и вообра-
зилъ себѣ, что элементарныя правила этого рода составляютъ

уже всю теорію краснорѣчія. Ты долженъ знать, что къ краснорѣчію пужно относиться почти такъ же, какъ къ врачебному искусству". „Какъ такъ“? спрашиваетъ Федръ. „Оба (поясняетъ отвѣтъ) требуютъ основательнаго изученія особенной природы, одно—тѣла, другое—души, если только врачъ, какъ и ораторъ, хочетъ поступать (какъ должно) не просто механически по нѣкоторымъ эмпирическимъ правиламъ, но по вѣрнымъ и хорошо понятымъ основаніямъ,—врачъ, когда предписываетъ тѣлу лѣкарство и пищу, чтобы возстановить здоровье и силы, а ораторъ, когда представляется душѣ законы правственной дѣятельности и соотвѣтствующія основанія, чтобы опредѣленнымъ образомъ подѣйствовать на нее и научить ее любить добродѣтель. Хотѣть дать теорію краснорѣчія безъ психологическихъ основаній—это значить то же, что предпринимать пѣшкомъ путешествіе безъ глазъ и свѣта. Теорія всякаго искусства прежде всего другого должна ясно представить природу и свойства той вещи, съ которой она имѣеть дѣло: а здѣсь этою вещью служитъ душа человѣческая. Вся задача оратора не состоитъ ли въ томъ, чтобы дѣйствовать на душу и своею рѣчью опредѣлять направленіе ея стремленія и ея свободную дѣятельность?“ „Безъ сомнѣнія“ (утверждаетъ Федръ). „Слѣдовательно ясно (заключаетъ старый учитель), что Тразимахъ и другой кто, намѣревающійся учить краснорѣчію правильнымъ образомъ, долженъ дать своимъ ученикамъ возможно основательное ученіе о природѣ и свойствѣ человѣческой души, о ея силахъ, дѣятельности и состояніяхъ, такъ же, какъ и о моментахъ, имѣющихъ вліяніе на ея настроеніе и ея стремленіе. А кто станетъ доказывать и говорить иначе, тотъ не напишетъ и не скажетъ ничего, удовлетворяющаго требованіямъ искусства“¹⁾). Краснорѣчіе имѣеть существенною задачею управлять душою и опредѣлять ея правственную дѣятельность; слѣдовательно, кто хочетъ овладѣть имъ, тотъ долженъ знать

¹⁾ Theorie der geistl. Beredsamkeit. Erstes Kapitel. I. S. 1—2. Федръ, 268—271. Соч. Иллата, пер. Карповымъ, изд. 2, ч. IV, стр. 96—102.

законы и явления внутренней жизни и быть совершенно знакомымъ съ ея экономией».

Совершенно такое же суждение о необходимости для оратора знания души человѣческой, и для теоріи краснорѣчія психологического фундамента, заимствованаго изъ философіи, высказываетъ и Цицеронъ¹⁾. Оба эти великие мужа писали о свѣтскомъ краснорѣчіи и вовсе не имѣли въ виду духовнаго краснорѣчія, существующаго въ мірѣ христіанскомъ, котораго они и не предполагали. Но Юнгманъ ихъ мнѣніе считаетъ совершенно умѣстнымъ привести при первомъ приступленіи къ изложенію теоріи духовнаго краснорѣчія, потому что и духовное краснорѣчіе вообще имѣетъ задачу, аналогичную съ задачею краснорѣчія свѣтскаго—„дѣйствовать по душу, управлять ею, впушать ей любовь къ добродѣтелю и руководить ею нравственnoю дѣятельностью”.

Психологія Юнгманна отличается. въ возврѣніяхъ на силы души нашей, отъ новой психологіи, излагаемой въ школахъ со времени Канта. Обыкновенно психологія указываетъ три силы души нашей,—разумъ, чувство и волю. Но Юнгманъ признаетъ въ душѣ нашей только двѣ главныя силы,—познавательную и желательную,—силу познанія и силу стремленія и считаетъ заблужденіемъ указаніе въ душѣ нашей, кромѣ этихъ двухъ силъ, еще третьей силы,—силы чувствовавшій, и въ подтвержденіе своего мнѣнія ссылается па возврѣнія древней философіи, не знавшей этой третьей силы. Все, что мы относимъ къ силѣ чувствовашій,—любовь и ненависть, благосклонность и отвращеніе, радость и скорбь, гнѣвъ и состраданіе, удивленіе, страхъ, надежды и многое другое, тому подобное,—составляютъ, по Юнгманну, принадлежность и проявленіе силы стремленія. Сила стремленія проявляется или положительнымъ образомъ, когда предметъ, его

¹⁾ *De oratore. Lib. 1. cap. XII, п. 52—54. Opusum Ciceronis tomus secundus, Parisiis, 1768, p. 23—24.*

возбуждающей, представляется для насъ благо, и отрицательнымъ по отношениі къ тому, что признается зломъ для насъ. Четыре душевныя движения—надежда и радость, страхъ и скорбь какъ греческо-сократовскою философией, такъ и христіанскою признаются главными актами силы стремлениія, около которыхъ группируются всѣ другія; но они сами опять подчиняются любви, какъ основной дѣятельности силы стремлениія, которая заключаетъ въ себѣ ихъ, а вмѣстѣ съ ними и всѣ другія, и изъ которой, какъ изъ общаго корня, они возникаютъ. Начинаясь отъ непроизвольныхъ душевныхъ движениій, сила стремлениія достигаетъ высшей степени своего развитія въ свободѣ воли, и свобода—главное, выдающееся свойство ея. Предметъ, къ которому направляется наша воля, —наше благо или наше счастіе и всестороннее совершенство наше. Свободною наша воля или сила стремлениія является тогда, когда она дѣйствуетъ независимо отъ вѣнчияго, его принуждающаго, начала, когда она, въ виду конечныхъ благъ, по собственному опредѣленію, или совершенно воздерживается отъ нихъ, или избираетъ одно изъ нихъ, во вниманіи къ его достоинству. Ясно отсюда, что свобода коренится въ нашей разумности, и она простирается не на всѣ, а только на пѣкоторые виды дѣятельности силы стремлениія; наша воля свободна, когда дѣйствуетъ и избираетъ известное рѣшеніе, по указанію разума, и когда благо, къ которому она стремится, не стоитъ въ необходимой связи съ тѣмъ, къ чему по природѣ направляется сила нашего стремлениія. А въ нашей душѣ много движений воли, которые происходятъ независимо отъ участія разума, и являются необходимыми актами, такъ же мало вмѣляемыми намъ, какъ дѣятельность разсудка или чувственнаго познанія. Въ такихъ актахъ проявляется естественная сила, подлежащая въ своей дѣятельности необходимымъ законамъ, а не свободная сила.

Опредѣляя частіе ту силу, дѣйствовать на которую должно краснорѣчіе, и отъ дѣятельности на которую зависить

усаѣхъ его, Юнгманнъ называетъ ее словомъ *Gemuth*, кото-
рое однозначительно съ иносказательнымъ словомъ „сердце“,
и старается дать возможно точное понятіе объ этой силѣ.
„Слово *Gemuth* (замѣчаетъ онъ словами Розенкранца, фило-
софа изъ школы Гегеля), въ терминологіи нѣмецкой филосо-
фіи принадлежитъ къ такимъ волшебнымъ словамъ, которыя,
какъ слова „вещь“ (*Ding*), „абсолютъ“, вставляются тамъ, гдѣ
недостаетъ точнаго понятія“. Этимъ онъ даетъ понять труд-
ность опредѣленія этой силы. По объясненію Юнгманна, сердце
(*Gemuth*), какъ непосредственное начало психическихъ явле-
ній, есть сила стремленія въ человѣкѣ, понимаемая во всей
полнотѣ, и со стороны чувственной, и со стороны духовной,
насколько она проявляется въ дѣятельности сообразно съ
природою, въ виду блага или вреда, представляемаго вещами.
Въ человѣкѣ неразрывно соединены двѣ природы; онъ не чи-
стый духъ, а существо двойственной, чувственно - разумной
природы, и сила стремленія обнаруживается, какъ въ духов-
ной, такъ и въ тѣлесной его природѣ. Душа не изолируется
отъ тѣла и не дѣйствуетъ, какъ чистый духъ, въ тѣхъ ак-
тахъ, которые кажутся чисто-духовными, каковы любовь и
ненависть, радость, надежда, страхъ, гнѣвъ и тому подобное.
Какъ это бываетъ, показываютъ ежедневныя явленія, нами
наблюдаемыя. Дитя краснѣетъ, если его обличать въ первой
лжи. Это чувство стыда. Дитя знаетъ нравственную преступ-
ность дѣйствія, которымъ оно провинилось, чувствуетъ без-
честность поступка. Смущеніе высшей духовной силы, вы-
званное сознаніемъ худости поступка, сопровождается соот-
вѣтственнымъ движеніемъ низшей силы, проявляющемся въ
краскѣ лица. И при другихъ душевныхъ движеніяхъ участіе низ-
шей силы стремленія обнаруживается то въ ослабленіи муску-
ловъ и блѣдности лица, то въ краскѣ его, то въ слезахъ, то въ
замѣтномъ измѣненіи біенія сердца, сѣдѣствіемъ котораго бы-
ваетъ ускореніе или замедленіе кровообращенія. Въ этой вну-
тренней связи явленій душевной жизни съ явленіями, замѣ-

чаемыми въ нашей чувственной природѣ, лежитъ основаніе, почему въ разныхъ языкахъ сила, въ нихъ проявляющаяся, называется иносказательнымъ словомъ „сердце“, которое въ буквальномъ смыслѣ означаетъ извѣстный органъ нашего тѣла.

Юнгманъ различаетъ двоякаго рода акты сердца, принимаемаго въ духовномъ смыслѣ, свободные,—дѣятельная проявленія силы стремленія (*Gemüththäigkeiten*), и не свободные, производимые по необходимымъ законамъ,—простыя движенія или возбужденія сердечнаго (*Gemüthbewegungen*) и это различіе онъ считаетъ весьма важнымъ для всякой науки, занимающейся нравственностью жизнью человѣка. Первые дѣятельные психические акты, завися отъ свободы, вмѣняются субъекту, а движенія или аффекты не могутъ быть вмѣняемы, такъ какъ они производятся силами, которые хотя тоже составляютъ собственность субъекта, но не зависятъ отъ его свободы и обнаруживаются въ дѣйствіи не по его расчету. Для означенія этихъ не свободныхъ движений души вошло въ употребленіе общеизвѣстное слово „чувство“, имѣющее, впрочемъ, очень различное значеніе. Нѣмецкая психологія послѣдняго столѣтія не признавала этого различнаго проявленія силы стремленія,—свободнаго и естественнаго,—несвободнаго; отсюда въ пей явилось ученіе о силѣ чувства, какъ особой третьей основной силѣ души нашей, какой не знала древняя философія.

Юнгманъ долго останавливается на разъясненіи понятія о сердцѣ, понимаемомъ въ смыслѣ духовномъ, потому что видѣть въ немъ такой же главный средоточный органъ нравственной жизни въ организмѣ духовномъ, какимъ служить сердце въ нашемъ тѣлѣ. Онъ настаиваетъ на мысли, что область нравственной жизни не обнимается дѣйствіями человѣка, какъ существа разумнаго и свободнаго. То есть, въ нее входятъ не одни дѣйствія, совершаемыя безъ помощи вѣнчанихъ органовъ внутри человѣка и служащія обнаружепіемъ чисто духовной воли или высшей силы стремленія. Въ нравствен-

ной жизни дѣйствуетъ не одна душа, но вся природа человѣка, состоящая изъ единства души и тѣла. Чисто духовная воля не можетъ быть совершенно изолирована отъ низшей, чувственной силы стремленія. Собственное начало человѣческой дѣятельности не тѣлесная и не духовная часть человѣка, взятая въ своей отдѣльности, но цѣлая, единая нераздѣльная человѣческая природа, не чисто духовная воля, но гармоническое соединеніе высшей и низшей силы стремленія, сопровождаемое разумнымъ познаніемъ.

Послѣ постановки психологическихъ основъ теоріи, т. е., указанія тѣхъ силъ, на которыхъ должно дѣйствовать краснорѣчіе, авторъ считаетъ нужнымъ опредѣлить существо и задачу краснорѣчія, понимаемаго въ самомъ широкомъ смыслѣ, т. е., краснорѣчія не какъ ораторства, а какъ дара слова, которымъ Творецъ отличилъ человѣка отъ всѣхъ другихъ твореній, и указать главныя формы его проявленія. Въ этомъ отношеніи система Юнгманна а残酷ична съ системой Шотта, который тоже въ первыхъ главахъ своей теоріи говоритъ о языке вообще и выводить формы проявленія рѣчи изъ различія тѣхъ силъ души, которымъ служить языокъ, и которыхъ сами пользуются языкомъ для выполненія указанного имъ назначенія. И мы думаемъ, что теорія Шотта, раскрытая въ возможной широтѣ на психологическихъ началахъ, не осталась безъ вниманія на Юнгманна, хотя онъ не цитируетъ его, какъ не цитируетъ и другихъ протестантскихъ гомилетовъ, не желая очевидно и въ формальномъ отношеніи показать какое либо подчиненіе сочиненіямъ писателей, на которыхъ тяготѣетъ осужденіе Рима.

Краснорѣчіе, понимаемое въ смыслѣ дара слова или способности говорить, Юнгманъ опредѣляетъ, какъ искусство говорить цѣлесообразно, соответственно цѣли рѣчи. Понятіе цѣли здѣсь является главнымъ средоточнымъ пунктомъ. Рѣчь не можетъ быть цѣллю сама для себя, а она служить

человѣку средствомъ для цѣли: никто, за исключеніемъ дѣтей, не говоритъ просто для того, чтобы говорить.

Огюода изъ различія цѣлей, достигаемыхъ рѣчью, выводятся различныя формы проявленія рѣчи. Эти формы указываются у Юнгманна тѣ же, что и у Шотта. Только Шоттъ ставитъ ихъ въ соотношеніе или въ прямую зависимость отъ трехъ силъ души нашей. А у Юнгманна исходною точкою служитъ представлѣніе о цѣляхъ, какихъ, по памѣренію Творца, достигаетъ человѣкъ чрезъ употребленіе рѣчи. Но при разныхъ исходныхъ точкахъ является полное согласіе между ними въ показаніи главныхъ формъ проявленія рѣчи. Три, и только три, главныя цѣли мудростю Творца поставлены человѣку для достижения посредствомъ дара слова: усовершенствованіе души посредствомъ познанія истины, нравственная добрая дѣятельность изъ свободнаго согласія съ закономъ Божіимъ и достойное человѣка наслажденіе чрезъ возможно ясное представлѣніе и созерцаніе красоты міра, сверхчувственного и чувственного. Соответственно этимъ тремъ цѣлямъ въ проявленіи дара слова мы видимъ три вида или три формы словесныхъ произведеній. И слово является, во-первыхъ, учительнымъ или дидактическимъ, когда чрезъ него стараются сообщить другимъ ясное и определенное познаніе истины. Эта форма обнимаетъ собою прозу историческую и дидактическую. Во-вторыхъ, словомъ мы содѣйствуемъ добруму нравственному стремленію и дѣятельности нашихъ близкихъ, возбуждая въ нихъ любовь къ добру и повиновеніе закону мудрости Божіей, действующему управлять нашей жизнью. Это слово ораторское или краснорѣчіе въ собственномъ смыслѣ (eloquentia или ars oratoria). Задача этого вида словесныхъ произведеній—спосѣщеваніе нравственному благу между людьми, выше задачи дидактическихъ произведеній и гораздо труднѣе для выполненія; она требуетъ большаго искусства и большей духовной силы со стороны человѣка, чѣмъ простая дидактика. Поэтому эту форму словесныхъ произведеній можно назвать вышшимъ или собствен-

нымъ краснорѣчіемъ, а дидактику низшимъ. А третья форма проявленія дара слова—поэзія, существующая доставлять наслажденіе, достойное человѣка.

Авторъ выводить три формы словеснаго искусства изъ априорныхъ началъ. Но онъ собственно даны ему опытомъ, и замѣтна пѣкоторая патяжка и искусственность въ подведеніи ихъ подъ указанныя выше начала. Выводъ этихъ трехъ формъ словесныхъ произведеній у Шотта является болѣе естественнымъ, когда онъ ставить ихъ въ прямое и непосредственное соотношеніе съ тремя силами души нашей. Юнгманъ отрицає тройственность основныхъ силъ души нашей, допуская только двѣ главныя силы, и проявленія силы чувствованій и силы воли объединяя въ одну силу, называемую имъ силою стремлѣнія. И сдва ли не напрасно Юнгманъ усиливается противопоставить свое ученіе о двухъ силахъ души нашей новой пѣмѣцкой психологіи. Онъ же въ силѣ стремлѣнія отмѣчаетъ двоякія проявленія, — не свободныя, совершающіяся по законамъ природы и свободныя, зависящія отъ нашей воли. Не есть ли это только нѣсколько иная группировка психическихъ явлений, въ существѣ дѣла не расходящаяся съ ученіемъ новой психологіи? Правда, на этой психологической теоріи строятся главныя положенія его теоріи краснорѣчія, и въ развитіи своей системы онъ хочетъ твердо опираться на нее. Но иногда, какъ въ настоящемъ случаѣ, при выводѣ трехъ главныхъ формъ словесныхъ произведеній, онъ встречаетъ затрудненіе, которое легче было бы обойти ему, если бы онъ слѣдовалъ психологамъ, указывающимъ на тройственность основныхъ силъ души нашей.

Собственный предметъ изслѣдованія въ книгѣ Юнгмана—второй видъ словесныхъ произведеній, краснорѣчіе ораторское или краснорѣчіе въ тѣсномъ смыслѣ, которое въ отличіе отъ дидактическихъ произведеній онъ называетъ краснорѣчіемъ высшимъ,—и въ частности краснорѣчіе духовное, какъ показываетъ самое заглавіе книги.

Ораторское краснорѣчіе, по опредѣленію лучшихъ древ

нихъ представителей науки объ ораторствѣ, есть искусство такъ говорить, чтобы рѣчь способна была убѣждать (persuadere) другихъ или дѣйствовать на свободное стремленіе другихъ. Юнгманъ считаетъ это стремленіе не полнымъ, требующимъ существеннаго дополненія. Онъ согласенъ съ тѣмъ, что дѣло или цѣль краснорѣчія—убѣждать, дѣйствовать на такъ называемую имъ силу стремленія, обнимающую собою сердце и волю, и склонять ее къ известнымъ решеніямъ. Но если не будетъ показано, какъ и въ чемъ убѣждать, и къ какимъ цѣлямъ вести силу стремленія слушателей, то такое общее представление о краснорѣчіи можетъ возбуждать много недорѣзумѣній. При такомъ опредѣленіи краснорѣчія: можно призывать краснорѣчіемъ то, что не заслуживаетъ этого имени, и что служитъ злоупотребленіемъ краснорѣчія: тогда и софистъ-обольститель, преслѣдующій дурныхъ, безнравственныхъ цѣли, можетъ считаться краснорѣчивымъ ораторомъ. Тогда можно довести это высокое искусство до паденія и презрѣнія со стороны людей, стоящихъ за нравственный порядокъ. Тогда получаютъ силу тѣ цареканія на искусство краснорѣчія, какія нерѣдко поднимались противъ него, и какія, въ началѣ настоящаго столѣтія, пашли выразителя въ лицѣ Канта, который видѣть въ немъ одно пустое искусство обольщенія, не заслуживающее никакого вниманія со стороны серьезныхъ людей. Юнгманъ считаетъ необходимымъ дополнить приведенное опредѣленіе краснорѣчія указаниемъ на нравственный характеръ его или на добрую нравственную цѣль, какую сно должно преслѣдовать, безъ чего слово или произведеніе оратора не можетъ быть истиннымъ краснорѣчіемъ. Опредѣленіе краснорѣчія, сдѣланное иными, даже знаменитыми риторами, Юнгманъ замѣняетъ слѣдующимъ своимъ опредѣленіемъ: „Ораторское краснорѣчіе есть искусство благо нравственнаго порядка такъ представлять посредствомъ рѣчи, чтобы это представленіе способно было возбуждать слушателей къ рѣшительной и дѣйственной (проявляющейся

въ дѣятельности любви этого блага⁴). Главный, существенный признацъ краснорѣчія, по опредѣлению Юнгманна, — высокая нравственная цѣль, имъ преслѣдуемая, содѣйствіе нравственному порядку, возбужденіе дѣягельной любви ко благу нравственного порядка. Болѣе или менѣе ясное представлениѳ этого признака, долженствующаго отличать истинное краснорѣчіе отъ ложнаго, встрѣчается и у древнихъ. Платонъ (въ Горгіѣ) предписываетъ ораторамъ, вопреки софистамъ, избѣгать всякаго обольщенія и краснорѣчіе заставлять служить только добрымъ цѣлямъ. А Квинтиліанъ, котораго „Ораторскія наставлениа“ отличаются нравственнымъ характеромъ, прямо и решительно возстаетъ противъ опредѣленія краснорѣчія, какъ искусства убѣждать въ чёмъ бы то ни было. Онъ опредѣляетъ краснорѣчіе, какъ искусство хорошо говорить для убѣжденія въ томъ, что честно и что должно быть¹).

Общіе законы краснорѣчія, долженствующаго по своей задачѣ убѣждать слушателей въ чёмъ либо добромъ и честномъ, имѣютъ значеніе и для духовнаго краснорѣчія. Отличительный видовой характеръ этого краснорѣчія получается отъ особенности содержанія произведеній духовнаго краснорѣчія и особеной цѣли, стоящей на виду у духовнаго оратора. По опредѣлению Юнгманна, духовное краснорѣчіе есть искусство христіанское ученіе (слово Божіе, сверхъсущественное откровеніе, содержаніе христіанской вѣры) посредствомъ рѣчи такъ представлять, чтобы это представлениѳ способно было возбуждать христіанскую жизнь и спосибствовать ей.

Соответственно двумъ основнымъ силамъ души, какія призываетъ психологія Юнгманна, въ духовномъ краснорѣчіи можно различать два момента или двѣ формы его проявленія, въ выполненіи задачи, ему предлежащей. Во-первыхъ, оно должно сообщать людямъ ученіе христіанской релагіи, какъ норму христіанской жизни, во-вторыхъ, оно должно

¹) Lib. II, c. 16. Altenburgi, 1773 p. 169—170.

вести людей къ тому, чтобы они восприняли это учение въ своемъ сердцѣ, какъ носителѣ нравственной жизни, съ твердою вѣрою и дѣятельною любовію.

Первая форма краснорѣчія духовнаго направляется къ силѣ познанія, наставляя въ истинахъ вѣры. Но оно не должно быть простою дидактикою, однимъ простымъ сообщеніемъ познаній въ вѣрѣ Христовой. Въ божественномъ откровеніи нѣтъ ни одного факта, въ церковномъ учениі нѣтъ ни одного положенія, въ религіи христіанской нѣтъ ни одной истины, цѣль которыхъ заключалась бы въ прямомъ познаніи, въ одномъ холодномъ бесплодномъ усвоеніи ихъ умомъ. Между сверхъестественными истинами нѣтъ ни одной единственno теоретического свойства, каждая имѣеть практическую сторону, которою оно опредѣляющимъ образомъ дѣйствуетъ на нравственную жизнь. Это ясно указываетъ апостолъ, когда говоритъ: *емка преднаписано быша, въ наше наказаніе преднаписашася, да терпніемъ и утешеніемъ писаній упованіе имамы* (Рим. XV, 4), и еще: *коиецъ завѣщанія есть любы отъ чиста сердца и совѣсти благія и впры неиземърныя* (1 Тим. I, 5). Состоянія и дѣйствія, улазыаемыя апостоломъ, какъ цѣль откровенія и вмѣстѣ съ тѣмъ всякаго церковнаго наставленія, принадлежатъ не теоретической, а практической области: ихъ мѣсто не въ познающей силѣ, по въ сердцѣ или силѣ стремленія. Итакъ, не исключительно къ уму должно быть направляемо всякое возвѣщеніе христіанского учениія, по вмѣстѣ и къ сердцу, свободному стремленію. Вѣра—нравственная дѣятельность; она возникаетъ и укрѣпляется не въ разсудкѣ, но въ сердцѣ человѣка: *сердцемъ вѣруется въ правду* (Рим. X, 10). Кто при возвѣщеніи слова Божія и разъясненіи христіанского учениія хочетъ только учить и довольствуется исключительно тѣмъ, чтобы теоретически учить своихъ слушателей, тотъ становится въ противорѣчіе съ свойствомъ предмета, имъ излагаемаго, и съ тѣми цѣлями, какія Богомъ и церковію указаны проповѣднику. Во

вниманиемъ къ этому эту форму духовнаго краснорѣчія Юнгманъ не хочетъ называть дидактическимъ краснорѣчіемъ, хотя она имѣеть нечто общее съ дидактикою, имѣющею цѣлію учить, доставлять свѣдѣнія. Такъ какъ цѣль ея не ограничивается однимъ чисто теоретическимъ ученіемъ, а преслѣдуется еще другую, не менѣе важную задачу,—дѣйствовать на сердце, носителя или исходище нравственной жизни, другими словами, на свободное стремленіе человѣка, то, для отличія ея отъ простой теоретической дидактики, нужно другое имя, которое бы указывало особенности этой формы духовнаго краснорѣчія. Авторъ называетъ такой видъ духовнаго краснорѣчія дидаскалическимъ (наставительнымъ) краснорѣчіемъ, какое имя, по его мнѣнію, болѣе выражаетъ характеръ этого краснорѣчія, чѣмъ обычное слово „дидактическій“, хотя въ то же время сознается, что и этимъ названіемъ не означается ясно та задача, какую должна преслѣдовать проповѣдь, излагающая истины христіанской вѣры. Но въ техническихъ названіяхъ (замѣчаетъ онъ) этотъ недостатокъ встрѣчается очень часто: здѣсь не одна этимологія опредѣляетъ значеніе словъ, но и привычка. Такое название (дидаскалическій) авторъ заимствуетъ у апостола Павла изъ того мѣста, гдѣ онъ указываетъ главную цѣль божественнаго откровенія: все, что писано было прежде, написано намъ въ наставленіе (*εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν* (Рим. XV, 4).

Другая форма духовнаго краснорѣчія имѣеть своею задачею дѣйствовать исключительно на сердце, носителя нравственной христіанской жизни, и давать свободному стремленію человѣка направлѣніе, указанное Господомъ Богомъ, ведущее ко благу. Этотъ видъ духовнаго краснорѣчія, по своей психологической задачѣ, сходится съ свѣтскимъ ораторскимъ краснорѣчіемъ. Но при всемъ сходствѣ этого вида духовнаго краснорѣчія съ свѣтскимъ ораторскимъ краснорѣчіемъ авторъ не считаетъ удобнымъ назвать его духовнымъ ораторскимъ краснорѣчіемъ, такъ какъ у духовнаго

краснорѣчія есть сущность, и въ сего задачѣ и ея выполненіи, какихъ иѣтъ въ свѣтскомъ ораторствѣ. Нашъ авторъ называетъ его „парогоретическимъ краснорѣчіемъ“ (отъ греческаго слова παρογορεῖν—увѣщевать, поощрять ..).

Основную часть своей системы Юнгманъ заключаетъ указаниемъ на высокое значеніе духовнаго краснорѣчія или церковной проповѣди, на великую награду, ожидающую неослабныхъ проповѣдниковъ слова Божія, и тяжкую отвѣтственность, какой подлежать проповѣдники, при небрежномъ отношеніи къ своему дѣлу, и практическими выводами изъ этихъ положеній. Главный практическій выводъ, на которомъ особенно настаиваетъ нашъ авторъ,—тотъ, что къ дѣлу проповѣдничества нужно тщательно готовиться берущимъ на себя его. Онъ напоминаетъ проповѣдникамъ увѣщаніе апостола Павла, иѣкогда данное Тимоѳею: *потицися себе искусна поставити предъ Богомъ, дѣлатель непостыдна, право правяща слово истины* (2 Тим. 11, 15), и это увѣщаніе сопровождастъ другими свидѣтельствами и своими собственными соображеніями о необходимости заботливаго приготовленія къ проповѣдничеству и тщательнаго изготовлѣя проповѣдей. Являясь предъ многочисленнымъ собраніемъ, не обдумавши основательно и не приготовивши со всѣмъ стараніемъ того, что хочешь говорить (замѣчаѣтъ онъ)—это неуваженіе и невниманіе къ другимъ. Рѣшаться говорить одному, когда всѣ другие должны слушать въ молчаніи, и говорить ни чуть не лучше, а можетъ быть, даже хуже, чѣмъ сдѣлали бы это иѣкоторые изъ слушателей,—это оскорбительная дерзость. Нублично обсуждать дѣла высочайшей важности, че употребивши для этого полной заботливости и старанія, какого они требуютъ,—это легкомыслѣ, недостойное мужа, и дерзость, подлежащая наказанію. Квинтиліанъ и свѣтскому оратору даетъ предписание, чтобы „онъ для своей рѣчи всякий разъ прилагалъ столько заботливости, сколько только возможно. Ибо говорить хуже, чѣмъ ты можешь,—это не только небрежность,

но и преступлениe; это въроломство и измѣна тому дѣлу, которое принимаешь на себя".

Другой выводъ—тотъ, чтобы проповѣдникъ, при совершении своего дѣла, всего себя посвятилъ главной цѣли, для которой учреждено высокое служеніе проповѣдника. Не свои личные интересы онъ долженъ преслѣдовать, не одобренія толпы искать онъ долженъ, а все его вниманіе должно быть направлено къ тому, чтобы способствовать христіанской жизни, улучшенію и освященію людей, возвращенію царства Божія. Мысль эту онъ развиваетъ словами французского гомилета Жибера, изъ которого приводить очень длинную тираду, и къ этому сужденію христіанского писателя присоединяетъ замѣчательное мѣсто изъ Платопова разговора „Федръ“, которое мы считаемъ не излишнимъ повторить здѣсь: такъ оно подходитъ къ воззрѣніямъ христіанскихъ учителей. „Краснорѣчія (говоритъ Платопъ) никто не пріобрѣтастъ безъ долгаго изученія и большаго труда, и мудрый мужъ употребляетъ этотъ трудъ не для того, чтобы быть въ состояніи своимъ явлѣніемъ заслужить одобреніе людей, но для того, чтобы нравиться богамъ и умѣть говорить такъ, какъ имъ угодно“¹⁾. Если такія правила выставили язычники, руководящіе естественнымъ разумомъ, то не тѣмъ ли болѣе должно руководиться такими правилами служителямъ Церкви, которыхъ служеніе несравненно выше служенія языческихъ ораторовъ, которыхъ указаны высшія сверхъестественные цѣли, и которыхъ разумъ освѣщены свѣтомъ божественного откровенія? Но людей, забывающихъ такое правило и преслѣдующихъ свои личныя цѣли, при проповѣди слова Божія, всегда было много, даже во время апостоловъ, какъ свидѣтельствуетъ апостолъ Павелъ, пославъ въ Филиппы на дѣло ученія

¹⁾ Quintil. Instit. orat. XII, c. 9. n. 3. T. II. p. 419.

²⁾ Федръ, 273, Соч. Плат., пер. Кар., т. IV, изд. 2, ч. IV, стр. 105. Theorie der geistl. Ber. S. 73.

Тимоѳея, говорить: *ибо я не имъю никою равно усерднаю, кто бы столь искренно заботился о васъ; потому что есть ищутъ своею, а не того, что угодно Иисусу Христу* (Фил. 11, 20—21).

Второй отдѣль теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна разъясняетъ главные законы, которымъ должно подчиняться духовное краснорѣчіе. Такихъ законовъ онъ указываетъ два: по первому закону каждая проповѣдь или духовная рѣчъ должна быть практическа, а по второму—каждая проповѣдь должна быть популярна. Въ этомъ отдѣль особенно замѣтно руководственное вліяніе на Юнгманна книги Жибера.

Законъ практическости Юнгманъ ставить во главѣ теоріи духовнаго краснорѣчія. Въ теоріи краснорѣчія свѣтскаго иѣтъ надобности ставить его во главѣ всѣхъ другихъ требованій по отношенію къ оратору. Въ свѣтскомъ ораторствѣ самая обстоятельства, при которыхъ выступаетъ съ рѣчью ораторъ, сами собою ведутъ къ тому, чтобы рѣчъ его была практическа. Предъ глазами его ясная потребность, которой онъ долженъ отвѣтить, опредѣленная цѣль, которой онъ старается достигнуть, когда, напримѣръ, Цицеронъ выступаетъ защищать Россія или говорить рѣчъ за Архію поэта, или когда Димосеенъ, въ виду угрожающихъ успѣховъ македонской политики, хочетъ своимъ согражданамъ открыть глаза на близкую опасность и побудить ихъ принять мѣры къ самозащитѣ и противодѣйствію македонскому завоевателю. У свѣтскаго краснорѣчія на виду земныя цѣли и блага естественной жизни, всѣмъ открытыя. А потребности и блага, которымъ служитъ духовное краснорѣчіе, совершенно другаго свойства. Духовное краснорѣчіе служить потребностямъ христіанской жизни, сокровеннымъ и невидимымъ,—потребностямъ внутренней духовной жизни нашей; и то благо, къ которому оно направляетъ души слушателей, и то зло, отъ которого оно предостерегаетъ и отвращаетъ ихъ, откроются во всемъ своемъ значеніи по ту сторону гроба. Невидимое, духовное гораздо труднѣе нами

постигается, чѣмъ видимое и осязаемое, и благо и зло высшаго духовнаго порядка, котораго все значеніе откроется въ потусторонней жизни, производить на нашу душу болѣе слабое впечатлѣніе, чѣмъ благо и зло вѣнчанаго гражданскаго порядка, прямо стоящее предъ глазами слушателей. Отсюда отъ духовнаго оратора требуется гораздо болѣе, чѣмъ отъ свѣтскаго, для того, чтобы опъ съ такою же опредѣленностію, какъ этотъ, намѣтилъ цѣль своей рѣчи, и съ такою же ясностію и рѣшительностію направлялъ къ ней свое слово, и отъ этого зависитъ, что многія рѣчи духовныхъ ораторовъ страдаютъ отвлеченностію, наполняются общими мѣстами и не направляются къ ясно намѣченной цѣли, и потому для жизни являются мало примѣнимыми и дѣйственными.

Совершенно вѣрно и основательно требование практичесности отъ христіанской церковной проповѣди. Но когда авторъ разъясняетъ сущность этого закона практичесности, обязательнаго для духовнаго краснорѣчія, чувствуется иѣкоторая пеясность въ его толкованіи. Общее положеніе его, выражающее законъ практичесности, гласитъ такъ: проповѣдь или духовная рѣчь тогда практичесна, когда она направлена къ тому, чтобы способствовать слушателямъ, принимая во вниманіе ихъ потребности и отпопенія, въ познаніи Сына Божія, нашего Господа и Искупителя, возбуждать ихъ къ подражанію образцу, показанному въ Его всесвятой жизни, насаждать и питать въ ихъ сердцахъ любовь къ Богу и Иисусу Христу, обнаруживающуюся въ вѣрномъ исполненіи Его заповѣдей.

При развитіи этого общаго положенія авторъ наше выставляетъ три пункта, на которыхъ сосредоточивается вниманіе проповѣдниковъ: 1) выборъ предмета проповѣди, 2) ближайшее опредѣленіе избраннаго предмета чрезъ точное поставленіе цѣли, какой достигнуть хочетъ проповѣдникъ и 3) исполненіе или развитіе темы.

О выборѣ предмета сказано мало, и рѣчь объ этомъ не даетъ полнаго опредѣленнаго представленія о дѣлѣ. Руково-

дящее правило здѣсь ставить на видъ проповѣднику отличіе научныхъ предметовъ и интересовъ отъ предметовъ и интересовъ практическихъ; по нему предметы, заимствуемые изъ научнаго богословія, не пригодны для проповѣди. Научное богословіе теоретически разбираеть и освѣщаетъ частные пункты церковнаго ученія, защищаетъ ихъ отъ возраженій и опровергаетъ заблужденія противниковъ правой вѣры, не принимая во вниманіе потребностей опредѣленнаго круга слушателей. А проповѣдь должна брать такие предметы для разъясненія, которые бы имѣли непосредственное отношеніе къ потребностямъ слушателей и не отзывались школою: въ каждомъ пункѣ ученія она должна искать элемента дѣйственнаго, практическаго. Это отрицательное правило Юнгманъ дополняетъ двумя правилами положительными. Въ одномъ оно указываетъ на церковный годъ, на каждогодно повторяющійся рядъ праздниковъ и святыхъ дней, въ которомъ заключено и раскрыто сокровище христіанскаго ученія, и учрежденіе котораго служить къ тому, чтобы живѣе напечатлѣть въ сердцѣ христіанина основныя истины нашей вѣры. Сообразуясь съ этимъ высокомудрымъ учрежденіемъ, пусть проповѣдникъ въ каждый день церковнаго года выбираеть для своей проповѣди предметъ, указываемый церковнымъ значеніемъ этого дня, или близко подходящій къ нему.

Но держаться исключительно указаний церковнаго года въ выборѣ предмета проповѣди не слѣдуетъ проповѣднику. Содержаніе откровенія гораздо богаче, и объемъ истины, существующихъ управлять нашою жизнію, гораздо шире, чѣмъ сколько заключается въ постоянно повторяющемся кругѣ годовыхъ временъ. При томъ церковный годъ назидателенъ самъ по себѣ, и литургическимъ смысломъ и содержаніемъ каждого святаго для служитъ той же цѣли, которой служить и проповѣдь. Кромѣ указаний церковнаго года нужно брать во вниманіе, при выборѣ предмета проповѣди, обстоятельства времени и потребности слушателей, состояніе ихъ внутрен-

ней духовной жизни, и изъ содержанія христіанской вѣры каждый разъ выбирать такія истинны, какія наиболѣе отвѣчаютъ потребностямъ слушателей. Хотя цѣль, указанная проповѣди,—спасеніе людей и усовершенствованіе ихъ правствен-ной жизни,—одна и та же во всѣ времена и во всѣхъ странахъ, одна и та же природа человѣческая, надъ усовершенствованіемъ которой долженъ трудиться проповѣдникъ, и одна и та же вѣра, проповѣдуемая во всѣ времена и во всѣхъ язы-кахъ; но мѣняются средства, употребляемыя врагами наше-го спасенія, для обольщенія дѣтей Адама; мѣняются тѣ направлениія и тѣ соблазны, какими міръ увлекаетъ людей съ пути спасенія на путь погибельный. Проповѣднику нельзя оставаться равнодушнымъ въ виду временныхъ и мѣстныхъ обстоятельствъ и потребностей своихъ слушателей. Это вина проповѣдника и несчастіе для общины, если онъ руководит-ся, при выборѣ предмета, единственно дневнымъ евангеліемъ, и разъясняя его, не думаетъ ни о чёмъ дальнѣйшемъ. Какъ-то одинъ великій поэтъ (Гете) сказалъ: „всякое истинное поэтическое произведеніе есть произведеніе на случай“, то есть, произведеніе, вызванное опредѣленнымъ временнымъ моментомъ, и отвѣчающее этому моменту. Можно сказать, что и всякая истинная проповѣдь должна быть проповѣдью на случай, и что только проповѣди на случай, то есть, отвѣчающія потребностямъ времени и состоянію внутренней жиз-ни слушателей, могутъ быть въ полномъ смыслѣ практич-ными.

Другое условіе, выполненіе котораго требуется для со-блюденія закона practicalности,—точное опредѣленіе цѣли. Выборомъ практическаго предмета сдѣлано многое для со-блюденія этого закона, но далеко не все. Нужно еще ясно намѣтить себѣ опредѣленную цѣль, какой проповѣдникъ хо-четъ достигнуть, и этой цѣли ни на минуту не выпускать изъ вида: *Finis est primum in inventione, ultimum in executione.* Адвокатъ, защищающій въ судѣ какое либо дѣло, не подвер-

гается опасности сказать чисто теоретическую, не практическую рѣчь; потому что онъ имѣеть въ виду определенную цѣль, ни па одно мгновеніе не опускаетъ ся изъ вида, и всѣ силы своего краснорѣчія и зпанія направляетъ на то, чтобы достигнуть этой цѣли. У духовныхъ ораторовъ часто незамѣчается такого яснаго представлѣнія цѣли. Темою еще не дана и не указана цѣль проповѣди. Съ каждымъ пунктомъ христіанского ученія стоитъ въ большей или меньшей связи безчисленное множество мыслей. И вотъ проповѣдникъ, избравшій предметъ, но не опредѣлившій цѣли своей проповѣди, схватываетъ первыя мысли, пожалуй, и прекрасныя, имѣющія нѣкоторую связь съ его темою, комкаетъ все, что представилось при поверхности размышленіи, припоминаетъ заученное изъ учебныхъ руководствъ, заимствуетъ кое-что изъ проповѣдническихъ магазиновъ или изъ богословскихъ журналовъ,— и выходитъ разглагольствіе, не сопровождающееся никакимъ добрымъ практическимъ результатомъ, потому что бесѣда или рѣчь не направлялась строго къ одной, твердо поставленной, цѣли. Проповѣдники въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ, какъ стрѣлокъ, не памѣтившій цѣли и стрѣляющій на воздухъ. Проповѣдникъ въ своей проповѣднической дѣятельности долженъ подражать адвокату или юрѣтскому оратору, который говоритъ всегда практично, потому что ни па одно мгновеніе не выпускаетъ той цѣли, для которой онъ выступаетъ съ своею рѣчью. Правда, у адвоката есть клиентъ, есть определенное дѣло, которое онъ долженъ защищать. Но у проповѣдника неѣть такого клиента, стоящаго на лицо, неѣть частнаго, единичнаго дѣла, ему порученнаго. Но пусть онъ помнить, что онъ тоже адвокатъ, возвѣщающій слово Божіе народу христіанскому и говорящій во имя Того, о которомъ написано: *Духъ Господень на мнъ, его же ради помаза мя благовѣстити нищимъ, посланъ мя исцѣлить сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати погнаннѣмъ отпущеніе и сильныи прозрѣніе, отпустити сокрушенныя во отраду,*

проповѣдати лъто Господне пріятно (Лук. IV, 18—19), утѣшити вся плачущія, дати плачущимъ славу вмѣсто непла... (Ис. LXI, 1—3). Вотъ клиентъ, дѣло которого долженъ брать на себя и защищать проповѣдникъ,—это нищіе, сокрушеніе сердцемъ, плачущіе и подверженные разнымъ страданіямъ, требующіе утѣшепія, больные не тѣломъ, но душою, требующіе исцѣленія. Когда приметъ къ сердцу проповѣдникъ пужды этого клиента, онъ не будетъ говорить на воздухъ, не будетъ изливаться въ отвлеченныхъ рѣчахъ безъ жизни и силы, а будетъ говорить то, что прямо будетъ служить къ славѣ Божіей и къ благу людей, ждущихъ отъ него утѣшения и наставленія, къ вѣчному спасенію безсмертныхъ душъ.

Третій пунктъ—развитіе и изложеніе темы. Какъ его сдѣлать практическимъ? Откровенное ученіе, взятое въ предметъ проповѣди, нужно излагать не отвлеченно, а въ его отношеніи къ жизни человѣческой. Истина, излагаемая въ проповѣди, не должна представлять изъ себя замкнутый въ себѣ кругъ, какою она является въ параграфахъ школьнай системы. Раскрывая се, проповѣдникъ долженъ дѣлать изъ нея практическіе выводы и подробныя приложенія къ жизни слушателей, долженъ приводить ее въ связь съ дѣйствительными обстоятельствами, положеніями, состояніями, настроепіями и явленіями внутренней или внешней жизни ихъ. Онъ долженъ указать причины, какія препятствуютъ исполненію истины или заповѣди, обсуждаемой въ проповѣди, тѣ соблазны, какіе могутъ вести человѣка ко грѣху,—долженъ рекомендовать тѣ благочестивыя упражненія, тѣ средства, какія могутъ облегчить слушателямъ исполненіе дѣбраго дѣла, имъ внушиаемаго и т. дал.

Практическій элементъ,—увѣщанія, практическіе выводы и разъясненія и примѣненія къ жизни,—долженъ находить мѣсто не въ одной какой либо, такъ называемой, прикладной части проповѣди: онъ долженъ проникать собою всю

проповѣдь, и всюду ему мѣсто,—и въ началѣ, и въ срединѣ, и въ концѣ проповѣди; вся проповѣдь во всемъ своемъ со-ставѣ должна быть практическою рѣчью. Тогда истина по-лучаетъ для народа интересъ, когда она излагается въ по-стоянной связи съ его чувствами и жизненными отношеніями; тогда она получаетъ для слушателя соответствующую силу и производитъ надлежащее впечатлѣніе. А если проповѣдникъ какіе либо полчаса исключительно занимается теоретическимъ разъясненіемъ истины, и потомъ изъ своего отвлеченнаго раз-сужденія дѣлаетъ въ особой части практическое примѣненіе (*usus*), тогда его теорія выслушивается безъ участія, и прак-тическая часть, ее сопровождающая, въ своей отдельности, является сухою, и не воспринимается живо душою.

Для раскрытия христіанской истины въ ея отношеніяхъ къ жизни слушателей весьма умѣсто изображать эту жизнь, какъ она есть, дѣлать характеристики и описанія. Эти харак-теристики, чтобы достигать своей цѣли, всякий разъ должны быть вѣрны и мѣтки. Это значительный недостатокъ, если проповѣдникъ, при описаніи состояній и явлений жизни, ста-нетъ руководиться чувствомъ и фантазіею. Брать людей нужно, какими они являются въ дѣйствительности, и избѣ-гать крайностей и преувеличеній, и не давать ни идеаловъ христіанского совершенства, ни карикатуръ,—изображеній совершенныхъ злодѣевъ. Въ томъ и другомъ случаѣ преуве-личенные характеристики—почти всегда потерявшая работа, не направленная прямо къ цѣли. Но правственные характеристики, представляемыя въ чисто описательной формѣ, не освѣщаемыя вышею истиною, не могутъ быть рекомендуемы. Гораздо лучше черты, взятыя изъ живой дѣйствительности, переплѣтать съ изложеніемъ высшей истины. Нельзя назвать умною методу тѣхъ проповѣдниковъ, которые большую часть своей рѣчи наполняютъ изображеніемъ нравственной жизни своихъ слушателей, и въ этомъ полагаютъ всю свою силу. Они не для того являются предъ народомъ, чтобы забавлять

его картинами, взятыми изъ истории современности, а для того, чтобы эту современность направлять туда, куда указываетъ христіанская истина, и подчинять ее этой истинѣ, и люди не освободятся отъ своихъ нравственныхъ недостатковъ чрезъ то одно, что имъ будуть представлять живописныя изображенія нравственной жизни, могущія доставить имъ иѣкоторое усажденіе. Проповѣдникъ то же, что врачъ: а будете ли вы довольны врачемъ, когда онъ вмѣсто того, чтобы дать вамъ лѣкарство противъ удручающей васъ болѣзни, станетъ изображать, и пожалуй въ изящной рѣчи, причины и симптомы вашей болѣзни, и вамъ самимъ предоставить бороться съ нею? Не изображать только болѣзни человѣческаго сердца должно проповѣдникъ, а указывать цѣлебныя средства противъ этихъ болѣзней. Мысль эту подкрѣпляетъ Юнгманъ прекрасною длинною тирадою, взятою изъ книги Жибера.

Необходимое условіе для практическаго проповѣдничества знаніе сердца человѣческаго, знаніе жизни и людей, съ ихъ потребностями, стремленіями и интересами. Это знаніе неисчерпаемый источникъ практическихъ мыслей; а безъ него неизбѣжна бѣдность мысли въ ея практическихъ приложеніяхъ; и ея практическія наставленія весьма часто будутъ ошибочны, непримѣнимы къ обстоятельствамъ или неисполнимы; они могутъ быть или чрезъ мѣру требовательны, или, наоборотъ, будутъ страдать послабленіями. Какъ же приобрѣсть проповѣднику знаніе міра и сердца человѣческаго? Что касается міра, то, конечно, нельзѧ требовать отъ проповѣдника, чтобы онъ непосредственнымъ опытомъ, непосредственнымъ участіемъ въ коловоротѣ мірской жизни узпаль ее: его положеніе и его призваніе не позволяютъ этого. Недостатокъ личнаго опыта онъ можетъ и долженъ замѣнить размышеніемъ и внимательнымъ наблюденіемъ явлений міра, раскрывающихся предъ его глазами. А сердце человѣческое онъ можетъ изучить наблюденіемъ падъ самимъ собою; по-

тому что сердца человѣческія всѣ похожи одно на другое: кто знаетъ свое собственное сердце, тотъ сумѣетъ читать и въ сердцѣ другого. „Массильонъ (говорить кардиналъ Мори) ¹⁾ часто признавался, что изъ всѣхъ его книгъ его собственное сердце было тою книгою, изъ которой онъ болѣе всего узпалъ (ваучился)“. Проповѣдникъ, не знающій впутрелней жизни человѣка, неизбѣжно наполняетъ проповѣдь кучею общихъ фразъ. А общая фраза убиваетъ участіе къ проповѣди: проповѣдь, наполненная общими фразами, по выражению одного нѣмецкаго писателя, напоминаетъ собою сонливую иѣнье ночнаго сторожа ²⁾.

Другой основной законъ проповѣдничества, указываемый Юлгманномъ,--законъ популярности. Въ силу этого закона требуется отъ проповѣди, чтобы она легко и совершенно понятна была народу. Проповѣдникъ адресуется къ силѣ познанія своихъ слушателей, потому проповѣдь его не имѣеть ни малѣйшаго достоинства, если она не попутна имъ. Эта легкая и полная понятность рѣчи проповѣдника требуется въ особенности потому, что она говорится и слушается, а не читается, при чемъ слушатели не могутъ останавливаться на мысляхъ и положеніяхъ, которыхъ они съ-разу не поняли, или возвратиться къ сказанному прежде, какъ это бываетъ при чтеніи печатныхъ сочиненій. При этомъ нужно взять во вниманіе и то, что слушатели большею частію не владѣютъ такою ревностію къ усвоенію высокихъ истинъ, возвѣщаемыхъ съ церковной каѳедры, чтобы съ напряженнымъ вниманіемъ, болѣе или менѣе продолжительное время, слушать рѣчь проповѣдника: очень многіе изъ нихъ отличаются крайнею поверхностистю и разсѣянностию, и если рѣчь не

¹⁾ Maury, *Essai sur l'eloquence de la claire*, IV.

²⁾ *Theorie der geistl. Beredfamkeit*. S. 141—2.

совсѣмъ понятна имъ, ихъ вниманіе занимается сторонними предметами. Понятно должна быть проповѣдь для народа, т. е., для всей совокупности лицъ, входящихъ въ христіансскую общину.

Популярность или легкая понятность проповѣди не тѣмъ достигается, чтобы употреблять простоватыя, тривіальные выраженія и обороты, говорить неряшливымъ, простоватымъ языкомъ, и не тѣмъ, чтобы спускаться до тона обыкновенного разговора и вращаться въ такихъ фразахъ и выраженіяхъ, какія слышатся въ ежедневномъ обиходѣ въ домахъ и на улицахъ. Христіанская истина не должна быть унижаема и ставима на одномъ уровнѣ съ мелкими предметами пизменного достоинства. Популярность проповѣди отнюдь не исключаетъ чистоты и изящества рѣчи, серьезности и благородства языка, къ какимъ обязываетъ проповѣдника благоговѣніе предъ словомъ Божіимъ, и уваженіе къ своему званію и своему долгу.

Первое средство къ тому, чтобы говорить популярно, состоить въ томъ, чтобы проповѣдникъ самъ основательно обдумать и вполнѣ уяснилъ предметъ своей рѣчи и позаботился свои мысли выражать возможно точнымъ и опредѣленнымъ языкомъ. При этомъ онъ долженъ следовать естественнымъ логическимъ законамъ и употреблять легкія, простыя, естественныя, вѣ сложныя выраженія. Длинные, сложные періоды, съ вводными предложениями, затрудняютъ пониманіе. Другое условіе къ этому—даръ входить въ образъ пониманія и въ складъ чувствований слушателей. Этимъ даромъ обладаетъ матъ по отношению къ своему дитяти: она иначе говорить съ двухлѣтнимъ ребенкомъ, и опять иначе съ шестилѣтнимъ и десятилѣтнимъ. Сила, дающая ей возможность понятно говорить съ каждымъ дитятей,—это материнская любовь къ нему. Пусть и для проповѣдника любовь будетъ главною учительницей популярности. Она научитъ его правильному образу выраженій и дастъ ему умѣніе излагать своимъ слушателямъ божествен-

пую истину ясно, впечатлительно и сильно. Требуется отъ проповѣдника, въ силу закона популярности, приспособление къ слушателямъ. Для этого не нужно ни долгаго опыта, ни размыщлений о лежащемъ впѣ насть, а естественная дѣятельность души, живущей вѣрою и исполненной духомъ христіанства. Душа человѣческая по природѣ христіапка; каждый человѣкъ отъ природы получаетъ, какъ даръ, существенное содержаніе разумной жизни, и въ каждомъ положеніи ростки или сѣмена истины. Идеи, сокрытые, какъ въ сѣмени, и лежащія въ душѣ человѣка, нужно стараться вывести на свѣтъ, и добрыя чувства будить и укреплять. Эти мысли и чувства не развиты и смутно сознаются въ душѣ. Но когда проповѣдникъ касается ихъ,—у слушателей открываются глаза, и они замѣчаютъ тысячи вещей, которыхъ прежде ускользали отъ ихъ вниманія. И это правится имъ въ высшей степени, если все, что говоритъ проповѣдникъ, они находятъ въ душѣ своей.

Часто замѣчается, что многіе проповѣдники, которымъ нельзя отказать въ богословскому знаніи, не умѣютъ высокія религіозныя истины, воспринятія ими въ языкѣ науки, облечь въ популярную форму, такъ чтобы они были понятны и впечатлительны для народа. Конечно, для этого требуется особый природный талантъ; первѣко и характеръ школы, въ которой изучаетъ науку богословъ, и образъ школьнаго изложенія затрудняетъ популярную обработку христіапской истины. Но болѣе всего основаніе этого лежитъ не въ чемъ другомъ, какъ въ томъ, что такие проповѣдники не сумѣли, не позаботились воспитать въ себѣ внутренняго человѣка по духу вѣры и благочестія христіанскаго. Высокія истины вѣры, по слову Господа, суть *духъ и животъ* (Иоанн. VI, 64). Они не могутъ быть усвоены однимъ разсудкомъ. Ихъ глагаемыя и усвоеныя въ той формѣ, какая обычна школѣ, они лежать въ головѣ проповѣдника, какъ мертвый капиталъ. Ихъ нужно насадить въ сердцѣ, оросить росою благодати, согрѣть теплотою души,—

тогда онъ, какъ съмя, посѣянное въ землю, дадутъ ростокъ, разовьются въ растеніе, покроются листьями и цветами и принесутъ плодъ. Мыслящій умъ обнимаетъ ихъ только въ половину; теоретическая наука отрѣшаетъ ихъ отъ жизни, не имѣть никакого интереса въ томъ, чтобы направить ихъ къ нравственнымъ расположіямъ и нравственной дѣятельности человѣка. И вотъ къ этому холодному знанію проповѣдникъ долженъ присоединять сердечное горячее сочувствіе святой истинѣ, и тогда слово его, проникнутое внутреннею теплотою сердца, будетъ легко понятно и впечатлительно для другихъ. Но гдѣ взять этой силы, такъ важной и необходимой для популярнаго проповѣдничества? Ее можно пріобрѣсть искреннею заботою о воспитаніи въ себѣ духа благочестія, молитвеннымъ настроеніемъ души и неослабнымъ и твердымъ размышлениемъ о святыхъ истинахъ вѣры. Такое средство указываетъ премудрый сынъ Сираховъ: *точію вдалі душу свою (говорить опъ) и размышиляй въ законѣ Вышинію премудрости всіхъ древнихъ взыщетъ и во пророчествіяхъ поучатися будетъ..., сердце свое вдастъ утреневати ко Господу, сотворищему его, и предъ Вышинимъ помолится, и отверзетъ уста своя на молитву, и о грешныхъ своихъ помолится. Аще Господь велий восхощетъ, духомъ разума исполнится* (Спр. XXXIX, 1, 6, 7).

Популярности рѣчи болѣе всего вредитъ стремленіе блистать словомъ и нравиться,—нравиться не простому народу, а ученымъ, образованнымъ, цѣнителямъ изящнаго. Такое стремленіе вовлекаетъ человѣка въ напыщенную риторику, заставляетъ его гоняться за искусственнымъ блескомъ словъ и поражать слушателей изысканными, разсчитанными на эффектъ, манерами, — и выходитъ рѣчъ и проповѣдь неестественная, и отъ того далекая отъ популярности. Не ищите, говоря проповѣдь, ничего, кромѣ блага народа и славы Божіей: иначе ваши рѣчи не будутъ популярны. Не становитесь на ходули,—говорите просто и естественно, чтобы васъ и певѣжды могли совершенно понимать,

Образцами, у которыхъ можно учиться популярности, прежде всего служатъ книги священнаго Писания, и въ нихъ несравненнѣя рѣчи Господа Иисуса Христа прежде всего, далѣе, рѣчи и писанія апостоловъ; а изъ христіанскихъ проповѣдниковъ въ этомъ отношеніи заслуживаетъ особеннаго вниманія и возможнаго подражанія со стороны служителей церковнаго слова святый Іоаннъ Златоустъ, на котораго, какъ на образецъ и примѣръ для подражанія всѣмъ проповѣдникамъ, указывали и Жиберъ и Гиперій.

Третій отдѣлъ теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна разъясняетъ средства, какими пользуется краснорѣчіе для успѣшнѣйшаго достижениія своей цѣли. Здѣсь онъ возвращается къ своей психологической теоріи, и свои разсужденія построевъ на основаніяхъ, изъ пея замѣстуемыхъ.

Два психологическіе момента или двѣ силы, съ которыми проповѣдникъ имѣеть дѣло, когда старается достигнуть своей цѣли,—сила познанія и сила стремленія. Человѣкъ слѣдуетъ или сужденію своего разума, рѣпачется болѣею частію на то, что разумъ признаетъ добрымъ, или предается влечению своего сердца. Дѣло проповѣдника произвѣстъ въ слушателяхъ чистыя и правильныя религіозныя воззрѣнія и сужденія, съ одной стороны, съ другой, возбудить и укрѣпить добрыя движения души или чувства. Но силы человѣческой души не отдѣлены одна отъ другой и не стоятъ независимо одна отъ другой. Оны перазрывно связаны между собою, и что служить цѣлію одной, то вмѣстѣ съ тѣмъ является и цѣлію для другой. Поэтому, чтобы произвѣстъ извѣстное чувство или настроеніе въ слушателяхъ, нужно дѣйствовать на силу познанія. Сердце не дѣйствуетъ независимо отъ разума, а болѣею частію отъ него зависитъ и ему подчиняется. Только для большей раздѣльности изслѣдованія въ теоріи отдѣльно ставятся руководящія указанія, относящіяся то къ силѣ знанія, то къ силѣ стремленія.

Въ силѣ познанія различается высшее познаніе, разумъ, обращенный къ міру духовному, и низшее, чувственное познаніе, совершающееся при помощи тѣлесныхъ органовъ. Духовные предметы, подлежащіе вѣданію разума (Богъ, ангелы, душа человѣческая и ихъ свойства), не могутъ быть познаваемы нами непосредственно, и для уясненія ихъ нашъ разумъ нуждается въ дѣятельности низшей силы познанія. По указанію опыта, развитіе разума идетъ параллельно съ развитіемъ тѣлесного организма. Отсюда такой практическій выводъ: гдѣ дѣло идетъ о познаніи вещей, принадлежащихъ къ духовному міру, или приближеніи ихъ къ созерцанію другихъ,—тамъ единственный путь для этой цѣли—обращаться къ явленіямъ изъ области непосредственного познанія и сверхчувственные предметы объяснять явленіями, взятыми изъ человѣческой жизни и видимой природы. Совершенство нашего разумного познанія стоитъ въ прямомъ отношеніи съ яснотою и совершенствомъ одновременного чувственного представленія, то есть, разумное познаніе тѣмъ совершеннѣе, интеллектуальное созерцаніе тѣмъ яснѣе, чѣмъ болѣе проявляется при этомъ дѣятельность низшей силы познанія. Значитъ, при возвышеніи слова Божія, для уясненія сверхчувственныхъ предметовъ, нужно пользоваться услугами низшей силы познанія и указаниемъ на явленія человѣческой жизни и видимой природы, приблизить ихъ къ сознанію слушателей. Для болѣе паглядного представленія истины нужно избѣгать въ проповѣдяхъ отвлеченныхъ выражений и общихъ разсужденій; теоретическія соображенія и идеальная созерцательная построенія, какія любить наука, не уместны па церковной каѳедрѣ и въ христіанскомъ общеноародномъ наставлѣніи. У парода, которому говорится проповѣдь, дѣйствуетъ болѣе низшая сила познанія, которая не способна къ пониманію общихъ идей, и обыкновенно воспринимаетъ только материальное, видимое и сознаемое, частное и конкретное. А въ общихъ положеніяхъ и отвлеченныхъ выраженіяхъ материальное—только одно зву-

чаше слово; потому что пѣть ничего дѣйствительнаго, совершенно соответствующаго отвлеченнымъ формамъ. Положительными средствами къ уясненію духовныхъ предметовъ служать сравненія и analogіи, чemu образцомъ представляются притчи Спасителя, изложенія учевія священныхъ писателей, проповѣди св. Иоанна Златоуста,—противоположенія, исторические дѣзказы, сліяніе общихъ нравственныхъ положеній съ соответствующими конкретными явленіями жизни, анализъ—разложеніе общаго на части, уясненіе представляемаго посредствомъ указаній случайныхъ обстоятельствъ, такъ называемыхъ акціденцій или циркумстанцій,—мѣста, времени дѣйствія, лицъ участвующихъ, рода и образа совершенія дѣйствій,—описаній, историческихъ характеристикъ и разсказовъ.

Что долженъ наблюдать проповѣдникъ, чтобы своихъ слушателей убѣдить въ истинѣ или произвести въ нихъ требуемыя сужденія?

Убѣждать въ истинѣ можно доказательствами. Духовное краснорѣчіе возвѣщаетъ истину божественную, откровенную. И первое доказательство, свойственное духовному краснорѣчію, имѣющее силу въ немъ,—доказательство непосредственное, отъ божественщаго авторитета. *Вѣра отъ слуха, служъ же маломъ Божіимъ* (Рим. X, 17). Итакъ, первое существенное и самое сильное доказательство для убѣжденія слушателей—христіанъ въ той или другой религіозной истинѣ—указаніе на то, что это слово отъ Бога, содержится въ священномъ Писаніи, котораго виновникъ Духъ Святый, и затѣмъ указаніе на авторитетъ Церкви, вѣроно хранящей и толкующей учевіе Христово.

Діалектическія доказательства въ церковномъ краснорѣчіи имѣютъ значеніе вспомогательное. Они являются необходимыми потому, что въ священномъ Писаніи и преданіи не всѣ положенія, могущія возбуждать и направлять христіанскую жизнь, выражены съ полною яснотою: многія изъ нихъ даютъ только общія начала, требующія раскрытия и уясненія, въ

примѣненіи ихъ къ разнымъ обстоятельствамъ и отношеніямъ временъ, мѣсть и лицъ: въ этомъ случаѣ возможны разнообразныя толкованія и спеціальные указанія. И вотъ здѣсь духовное краснорѣчіе можетъ и должно прибѣгать къ услугамъ діалектической мысли. Но діалектическія доказательства, умѣстныя въ проповѣди, отличны отъ доказательствъ, какія употребляется свѣтское краснорѣчіе, и какія предписывается свѣтской риторикой, называя ихъ доказательствами внутренними. Не изъ области естественнаго познанія духовное краснорѣчіе должно брать посылки, изъ которыхъ бы выводилась истина путемъ діалектическимъ, а изъ содержанія христіанскаго откровенія.

Но нельзя исключить совершенно изъ духовнаго краснорѣчія и чисто естественное или рациональное доказательство, берущее посылки изъ области естественнаго познанія. Не малое число положеній христіанской религіи, извлекаемыхъ изъ божественнаго откровенія, могутъ быть утверждаемы и разумомъ. Давшій намъ сверхъестественное откровеніе есть вмѣстѣ Виновникъ естественнаго познанія, одарившій нась разумомъ. Было бы, поэтому, противно порядку вещей, указанному Творцомъ, если бы духовное краснорѣчіе не хотѣло признавать никакого значенія за разумомъ при разсужденіи о религіозныхъ истинахъ вѣры и жизни. Только нужно остерегаться при возвѣщеніи слова Божія, естественному познанію давать равное значеніе съ познаніемъ изъ сверхъестественнаго божественнаго откровенія. Проповѣдникъ говоритъ во имя Того, кто далъ обѣтованіе, что *Духъ, исходяй отъ Отца, научитъ вы на всякую истину.* Проповѣдникъ сообщаетъ народу не результаты, добытые научнымъ путемъ, не приобрѣтенія и завоеванія человѣческой мысли, а откровенное ученіе, которое только тогда служить свѣтомъ и силою жизни, только тогда можетъ быть съменено спасеніемъ, когда понимается и раскрывается въ подчиненіи естественнаго разума авторитету премудрости Божіей.

Проповѣдникъ долженъ дѣйствовать не на умъ только своихъ слушателей, но и на сердце, и на сердце главнымъ образомъ. Еще Цицеронъ говорилъ, что искусство дѣйствовать на чувство слушателей соотвѣтственно цѣли рѣчи есть собственная и существенная задача оратора. „Кто не признается, (говорить онъ¹), что изъ всѣхъ достоинствъ (*laudibus*) оратора самое большее достоинство—способность воспламенять души слушателей и склонять ихъ къ тому, чего требуетъ дѣло, и что кто не имѣеть этой способности, тому недостаетъ самаго главнаго (въ ораторствѣ)? И это сужденіе языческаго оратора повторяетъ блаж. Августинъ въ своей христіанской науки²). Христіанскій ораторъ только сдѣлалъ половину своего дѣла, если онъ сообщилъ слушателямъ познаніе вѣры и утвердилъ въ нихъ правильныя сужденія о дѣлѣ. Этимъ дана христіанину норма, съ которой должно сообразоваться настроеніе его сердца и его дѣятельность, даны основанія, существующія руководить его волею. Но этимъ еще не приведена въ дѣйствіе сила стремленія. Чтобы дѣло оратора было законченнымъ, нужно, кромѣ правильнаго сужденія, въ сердцѣ вызвать и произвестъ соотвѣтствующее цѣли движеніе.

Чувство или сердце стоитъ въ самой близкой, непосредственной связи съ свободною дѣятельностію человѣка. Оно образуетъ послѣднюю инстанцію предъ свободною дѣятельностію души, и отличается отъ нея тѣмъ, что чувство есть не свободное движеніе души, а то движеніе воли, соединенное съ свободою, нравственное. Свободные акты въ другомъ нельзя произвестъ непосредственно. Чтобы вызвать ихъ, нужно возбудить въ душѣ соотвѣтственный имъ чувства, непроизвольные движенія души,—и это составляетъ задачу краснорѣчія. Если въ душѣ возбуждены и живы благопріятныя или не-

¹⁾ *Brutus, sive de claris oratoribus.* c. LXXX, n. 279. *Oper. Cic. tomus secundus Parisiis.* 1768, p. 485—6.

²⁾ *Христ. наука*, IV, гл. XXVII, XXVIII, XXIX.

благопріятпяя чувства по отношению къ извѣстному предмету, тогда съ этимъ легко связывается настроение воли, и чувства переходятъ въ нравственные свободныя дѣйствія.

И на разумъ чувство имѣть вліяніе. Человѣкъ чувствуетъ, говорить одинъ писатель, не какъ видѣть, а видѣть такъ, какъ чувствуетъ. Подъ вліяніемъ чувства колеблются вѣсы сужденія. „Мы не одинаково судимъ (говорить Аристотель)¹⁾, если въ настѣ живо чувство любви, и если въ настѣ возбуждено чувство отвращенія,—неодинаково, когда мы въ гнѣвѣ, и когда равнодушно настроены; но мы находимъ, смотря по различію своихъ душевныхъ настроеній, вещи такими или иными и придаемъ имъ не одинаковое значеніе. Наше сужденіе о достоинствѣ вещей всегда зависитъ отъ нашего собственного состоянія“. Сердце такимъ образомъ даетъ глаза разуму.

Но, съ другой стороны, тѣмъ необходимѣе проповѣднику дѣйствовать не только на умъ, но и на сердце, что въ нашемъ существѣ, вслѣдствіе паденія замѣчается разладъ и борьба между нашими силами и влечениями. Мы видимъ лучшее и одобляемъ, а слѣдуетъ худшему. По апостолу, мы соуслаждаемся закону Божію по внутреннему человѣку, видимъ же иной законъ во удахъ нашихъ, противу волюющаго закону ума нашего и плющающаго настѣ закономъ греховнымъ, сущимъ во удахъ нашихъ (Рим. V, 22—23). Безъ дѣйствія на сердце или силу стремленія, одно холодное зпаніе можетъ оказаться совершенно безплоднымъ, и мы, зная законъ, можемъ жить и поступать совершенно беззаконно. Мало показать истину и добродѣтель; нужно одушевить къ ней сердца, нужно возводить и потрясти слушателей живымъ изображеніемъ истины и добра.

Какія же чувства проповѣдь должна возбуждать? Такія,

¹⁾ Aristotelis artis rhetoricae lib. 11, c. 1 et lib. 1, c. 2. Arist. operum. T. 11. Lutetiae Parisiorum, 1623, p. 547 et 515.

какія отвѣчаютъ содерянію и существу божественнаго откровенія, и изъ какихъ слагается религіозное настроеніе и внутрення благочестивая жизнь христіанина. Религіозныя чувства имѣютъ аналогію съ возбужденіями естественнаго порядка, но въ то же время существенно отличаются отъ нихъ. Предметъ ихъ сверхъестественное благо и зло, какое указываетъ намъ вѣра, и когда они являются въ насъ, то ихъ производить не одна естественная сила въ человѣкѣ, но вмѣстѣ и благодатная сила, дѣйствующая въ человѣкѣ возрожденіомъ. Поэтому духовное краснорѣчіе не можетъ руководствоваться всецѣло тѣми указаніями, какія касательно патетики даетъ свѣтская риторика, и не можетъ считать для себя вседовлѣющими образцами произведенія классическаго свѣтскаго краснорѣчія. Чувства, выражаемыя и возбуждаемыя въ свѣтскомъ краснорѣчіи, носятъ печать міра, и относятся къ низшей, чувственной жизни; они являются, въ сравненіи съ тихими христіанскими чувствами, бурными и необузданными, и многое въ нихъ служить не истиинѣ, но вѣнчаному блеску и риторической искусственности. Это голосъ не искупленной природы, предоставленной самой себѣ, голосъ сердца, не подчинившагося божественному вліянію.

Духовное краснорѣчіе, когда оно хочетъ дѣйствовать на чувство слушателей, должно идти къ цѣли не тѣмъ путемъ, какимъ идетъ свѣтское краснорѣчіе, и должно удовлетворять требованію, какого не предъявляетъ свѣтская риторика. Это требованіе, предъявляемое духовному краснорѣчію, выражается принятіемъ въ христіанской литературѣ словомъ „помазаніе“. Слово это довольно неопределеннное, и весьма не многіе могутъ дать отвѣтъ, если спросить ихъ, что они разумѣютъ подъ словомъ „помазаніе“. Но вообще говоря, свойствомъ помазанія обладаютъ тѣ проповѣди, которыя глубоко входятъ въ душу, и вызываютъ въ ней не мгновенные, а продолжительныя религіозныя чувства.

Для проповѣдника, имѣющаго дѣйствовать на сердце

слушателей, является даннымъ элементомъ, независимымъ отъ его вліяпія,—природа и настроеніе ихъ, и съ этимъ элементомъ онъ долженъ считаться и сообразоваться, выступая на церковную каѳедру. Два средства могутъ быть рекомендуемы ему, чтобы въ своихъ рѣчахъ наиболѣе соотвѣтствовать природѣ и свойству своихъ слушателей, и чрезъ то надежнѣе дѣйствовать на нихъ. Первое средство—естественность рѣчи и представлениія,—умѣніе говорить въ тактъ слушателямъ. Проповѣдникъ, умѣющій говорить естественно, замѣчаетъ Жиберъ, не новыя мысли влагаетъ въ умы своихъ слушателей, а гораздо болѣе возбуждаетъ и приводить къ ихъ сознанію тѣ, которые были въ ихъ душѣ отъ природы, по крайней мѣрѣ съ дѣтства. Чрезъ это въ нихъ возбуждается пѣкоторое чувство внутренней удовлетворенности, которое побуждаетъ ихъ охотно приимать въ свое сердце все то, что говоритъ проповѣдникъ, и тогда краснорѣчіе дѣлается особенно побѣдопоснымъ. Другое средство, способствующее естественности,—пользоваться какъ можно болѣе въ проповѣдяхъ священнымъ Писаліемъ, усвоять себѣ его языкъ и образъ представлениія. Оратору, по замѣчанію Платона, нужно знать человѣческую душу, если онъ хочетъ правильнымъ образомъ и съ успѣхомъ дѣйствовать на нее. Но кто лучше знаетъ эту душу, если не тотъ, кто испытуетъ сердца и утробы, и кто вдохновлять священныхъ писателей? Никакая рѣчь не можетъ глубже проникать въ душу, до раздѣленія членовъ и мозговъ, какъ рѣчь, дарованная намъ Святымъ Духомъ въ библейскихъ книгахъ.

Какъ поступать, если настроеніе слушателей неблагопріято для цѣли, преслѣдуемой проповѣдникомъ, и если они враждебно относятся къ тому, къ чему онъ хочетъ направить ихъ? Такіе случаи весьма часто могутъ быть въ практикѣ проповѣдника. Главный предметъ христіанской проповѣди,—Іисусъ Христосъ, за насть распятый,—во всѣ времена остается для іудеевъ соблазномъ и для ѣллиновъ безуміемъ, и плотской

человѣкъ не понимаетъ и не пріемлетъ того, что отъ Духа Божія. *Міръ Мене ненавидить* (говорить Господь и Спаситель нашъ), яко *Азъ свидѣтельствую о немъ, яко дѣла его зла суть* (Іоан. VII, 7). А проповѣдники продолжаютъ то дѣло ученія, которое Господь совершалъ на землѣ. Въ мірѣ въ извѣстное время могутъ господствовать и господствуютъ такія идеи и направленія мысли, какія совершенно не согласны съ ученіемъ истины христіанской, могутъ сильно укореняться и проявляться такія, противныя христіанской правдивости, склонности, которые такъ же стари, какъ грѣхъ. Если проповѣдникъ станетъ говорить, напримѣръ, объ умерщвленіи плоти, о необходимости соблюденія поста, противъ свѣтскихъ удовольствій и развлечепій, противъ чтенія соблазнительныхъ книгъ, и тому подобныхъ предметахъ, едва ли онъ встрѣтить сочувственный откликъ въ нашемъ образованномъ обществѣ. А между тѣмъ, по обстоятельствамъ и нуждамъ времени, нужно говорить о такихъ матеріяхъ, чтобы проповѣдникамъ не быть нѣмыми писами, не могущими лаять, и чтобы не навлечь на себя того осужденія, какое Господь возвѣщалъ чрезъ пророка Іезекіїля лживымъ пророкамъ израильскимъ: *горе сшивающимъ возглавіиши подъ всякой лакотъ руки и створяющимъ покрывала надъ всякую главу всякаго возраста, еже развратити души* (Іезек. XIII, 18).

При такихъ обстоятельствахъ прежде всего необходимѣе, чѣмъ когда либо, снискать проповѣднику довѣріе и любовь своихъ слушателей. Частнѣе, можно устраниТЬ господствующія въ обществѣ неблагопріятныя настроенія тѣмъ, чтобы стараться возбуждать противоположныя имъ добрая чувства и настроенія, не показывая вида, что это дѣлается съ цѣллю нарочитаго противодѣйствія укоренившемуся недоброму обычаю и настроенію. Можно стараться снискать благосклонность слушателей посредствомъ ораторскаго пріема, означаемаго техническимъ терминомъ „инсинуаціи“, какимъ имѣнемъ Цицеронъ называетъ рѣчъ, съ нѣкоторымъ скрытымъ

притворствомъ и окличнымъ путемъ незамѣтно подходящая къ душѣ слушателей¹). Пользующіеся этимъ пріемомъ въ началѣ представляютъ дѣло, насколько то возможно, съ такой стороны, какая отвѣчаетъ воззрѣніямъ и настроенію слушателей. Но когда овладѣютъ вниманіемъ слушателей, разбираютъ ложныя воззрѣнія, на которыхъ опираются неблагопріятныя чувства, спокойнымъ, по вмѣстѣ яснымъ и рѣшительнымъ показаніемъ ихъ несостоительности, или незамѣтно парализируютъ послѣднія, возбуждая другія чувства, не прямо противоположныя вытѣсняемымъ, но все таки такія, съ которыми они не могутъ вмѣстѣ жить въ душѣ. Для показанія, какъ можно пользоваться этимъ пріемомъ, Юнгманъ приводить въ примѣръ первую рѣчъ св. Иоанна Златоуста на Евтропія и 21-ю бесѣду его о статуяхъ или собственно рѣчъ епископа антіохійскаго Флавіана императору Феодосію, которая воспроизведена въ этой 21-й бесѣдѣ, озаглавленной: „на возвращеніе епископа Флавіана и примиреніе царя съ городомъ, и къ виновнымъ въ низверженіи статуй“²).

Проповѣдникъ не долженъ опускать изъ вида, что иное дѣло убѣдить слушателей, доказать имъ, что они должны имѣть извѣстное чувство, и иное дѣло—возбудить въ нихъ дѣйствительно это чувство. При связи нашей силы стремленія съ силою познанія, сердце не остается безъ воздействиія со стороны разума. Но въ этомъ случаѣ вліяніе обнаруживаетъ не судящая, не доказывающая сила познанія, а созерцательная,—не разсудокъ, а разумъ при участіі фантазіи. Чтобы дѣйствовать на чувство слушателей, проповѣдникъ не долженъ христіанскую истину предлагать только холодному разсудку въ отвлеченнѣ, мертвомъ и безцѣѣномъ видѣ, но долженъ раскрыть и живо описать всю полноту ея, все бо-

¹) Ciceronis opera. T. primus. Parisiis, 1768, p. 166. De inocutione rhetorica, lib. I, c. XV, n. 20.

²) Твор. св. Иоанна Златоуста, т. II, кн. 1, стр. 236—247.

гатство ея содерянія предъ окомъ ума, и въ частности фантазіи, къ чему служатъ разные образы и чувственныя, наглядныя представлениі. Но эти чувственные образы и представлениі должны соединяться съ ясною мыслію. „Чувственные представлениі, говоритъ Аристотель, для познающаго разума то же, что цветы для глаза“. Но живописецъ цвета бросаетъ на полотно не бѣзъ плана и не безъ порядка; онъ не хочетъ давать глазу простое смѣшепіе цветовъ; они служатъ у него только средствомъ представлениія идеи, и одна мысль, которой они служатъ облаченіемъ, даетъ имъ значеніе и достоинство. То же самое нужно сказать и о чувственныхъ представленияхъ въ краснорѣчіи. Если материальная скорлупа не заключаетъ въ себѣ полноты ясныхъ мыслей, тогда рѣчь является безсвязнымъ сплетеніемъ миражей, не отвѣчающихъ дѣйствительности и не имѣющихъ смысла, и вместо того, чтобы освѣщать истину, тогда чувственные представлениія окружаютъ ее густымъ туманомъ, и слушатели, какъ и ораторъ, за деревьями не видятъ лѣса. Если нельзя быть хорошимъ проповѣдникомъ безъ богатой фантазіи, то нельзя быть такимъ и безъ яснаго сужденія и достаточныхъ познаній. Безъ фантазіи проповѣднику угрожаетъ опасность съ академическою сухостью излагать отвлеченные теоріи; а безъ яснаго сужденія съ одною фантазіею онъ можетъ быть неспособнымъ и даже смѣшнымъ по своей напыщенности и высокопарности, лишеннай твердой мысли.

Главное условіе для дѣйствованія на сердца слушателей собственное одушевленіе оратора, проникновеніе его тѣми чувствами, какія онъ хочетъ возбудить въ другихъ. Это требованіе основывается на законѣ сродства душъ. При этомъ сродствѣ душъ болѣе или менѣе сильное выраженіе чувства со стороны одного вызываетъ и въ другихъ такое же чувство. Когда входитъ въ общество какое либо лицо съ выраженіемъ печали или радости, въ одно мгновеніе то же душевное настроеніе распространяется по всему обществу. По-

этому внутреннее одушевление, которое обнаруживает ораторъ въ оборотахъ своей рѣчи, въ своемъ взорѣ, своемъ голосѣ, своихъ тѣлодвиженіяхъ, однимъ словомъ, во всемъ своемъ явленіи, сообщаетъ рѣчи энергію и силу, которою невольно увлекается слушатель. Въ этомъ отношеніи, для уясненія необходимости и значенія виѣшняго выраженія внутренняго одушевленія, замѣчательный разсказъ представляетъ Цицеронъ въ своемъ „Брутѣ“. Одинъ ораторъ М. Калидій владѣлъ всѣми ораторскими достоинствами, за исключеніемъ одного,—не обладалъ впечатлительностю и патетическою силою произноженія. Разъ онъ говорилъ рѣчъ противъ К. Галлія, которого онъ обвинялъ въ томъ, что онъ хотѣлъ отравить его: обвиненіе имъ было доказано; всѣ улики были на лицо. Но Цицеронъ, выступившій защитникомъ Галлія, кромѣ другихъ доказательствъ противъ истинности обвиненія, съ особеною силою ударялъ на то, что Калидій говорилъ рѣчъ свою съ такимъ флегматическимъ спокойствіемъ, такимъ вялымъ и невыразительнымъ тономъ, что невольно являлось сомнѣніе, въ правду ли было покушеніе на его жизнь. „Если бы твоя жалоба была справедлива, развѣ ты такъ бы сталъ говорить (возражалъ противъ него Цицеронъ)?¹⁾ Когда ты за другихъ обыкновенно говоришь съ такою энергіею, какъ ты могъ оставаться совершенно равнодушнымъ въ дѣлѣ, касающемся тебя самаго? Гдѣ капля скорби въ твоей рѣчи? Гдѣ то возбужденіе чувства, которое и дѣтамъ сообщаетъ краснорѣчіе, и научаетъ ихъ давать энергическое выраженіе ихъ гнѣву.“... Можетъ быть, Цицеронъ былъ не правъ съ юридической стороны: но его аргументація психологически вѣрна. Законъ, здѣсь указываемый, имѣетъ полное приложеніе къ церковному краснорѣчію. Если пародъ видитъ, что проповѣдникъ стоитъ на каѳедрѣ въ апатическомъ равноду-

¹⁾ Ciceronis opera. T. secundus. Parisiis, p. 425. Brutus, sive de claris oratoribus, c. LXXX, n. 277—278.

шіи, безъ жизни и выраженія; если въ его языкѣ, въ его голосѣ, въ его поступи не видно никакой теплоты, никакой ревности, никакого одушевленія, вообще ни одного изъ тѣхъ чувствъ, какія должно вызывать содержаніе его рѣчи,—тогда напрасно было бы ожидать, чтобы эти чувства возбуждались въ душѣ слушателей.

Бываетъ паѳосъ напускной, притворный: не имѣя внутри чувствъ, какія нужно возбудить въ слушателяхъ, ораторъ прибегаетъ къ искусственной агитациѣ, и ею старается замѣнить недостатокъ истиннаго одушевленія. Но такой напускной паѳосъ, во-первыхъ, недостоинъ проповѣдника, долженствующаго возвѣщать истинное слово Божіе: ему не прилично играть роль гаера или актера, а во-вторыхъ, онъ весьма рѣдко удастся. Подъ шумихою словъ, подъ искусственною декламациею не трудно усмотрѣть холодную душу, и фальшивый огонь тотчасъ же обнаружить себя. Въ этомъ отношеніи замѣчательный совѣтъ ораторамъ данъ въ „Фаустѣ“ Гете, гдѣ Faustъ Вагнеру, хотѣвшему изъ мертвыхъ материаловъ состроить живую и оживляющую рѣчь, говоритъ: „Если ты чего не чувствуешь, то никогда и не выражай того. Если слово не выходитъ изъ души, оно, при всей своей пріятности, не побѣдить сердецъ всѣхъ слушателей: оно слово праздное. Вотъ вы всегда видите и коптите, и лѣпите какую-то стряпню изъ кусочковъ, остающихся отъ чужихъ столовъ, и изъ груды пепла раздуваете жалкие огоньки. Наградою вамъ будетъ удивленіе дѣтей и обезьянъ, гортань которыхъ вы можете уладить. Нѣтъ, если слово не выходитъ отъ сердца, оно ничего не скажетъ сердцу“.

Что дѣлать проповѣднику, чтобы проникнуться тѣми чувствами, какія желательно возбудить въ другихъ? Для этого нужно глубокое размышленіе о тѣхъ религіозныхъ истинахъ, о какихъ ему потребно говорить, внимательное углубленіе въ предметъ рѣчи, совершенное проникновеніе имъ. Это одно средство. Есть другое, болѣе широкое и сильное. Нужно

воспитать въ себѣ душу, пламенѣющулю любовію къ Богу и ближнимъ, и ко всему, что угодно и пріятно Богу и Спасителю нашему Іисусу Христу. Ещѣ древніе говорили: *nemo orator, nisi vir bonus*¹), т. е., мужъ не добродѣтельный никогда не будетъ истиннымъ ораторомъ. Если это положеніе признавалось справедливымъ по отношенію къ свѣтскому ораторству, то тѣмъ болѣе оно должно имѣть значеніе въ области краснорѣчія христіанскаго. Изъ сердца проистекаетъ сила рѣчи, отъ сердца выходитъ внутреннее одушевленіе. Если у проповѣдника изсекаетъ этотъ источникъ, если божественная истина лежитъ въ его головѣ только въ отвлеченныхъ формулахъ, а сердце его предано міру и тому, что въ мірѣ, откуда тогда возникнуть потрясающей рѣчи, побѣждающей удорство и ожесточеніе людей, и увлекающей слушателей къ невидимому и вѣчному, къ высокимъ добродѣтелямъ, заповѣданнымъ намъ Господомъ? *Въ злыхудожну душу не виндетъ премудрость*, говоритъ Премудрый, *ниже обитаетъ въ тьлеси, повиннъмъ греху* (Прем. Сол. I, 4).

Цицеронъ искусство говорить съ возбужденіемъ чувствомъ, сильно и увлекательно считаетъ самымъ высочайшимъ изъ ораторскихъ достоинствъ. Но патетика не должна наполнить цѣлое ораторское произведеніе, и слушатели болѣе или менѣе должны быть приготовлены къ патетической рѣчи. Должно искусно, постепенно и плавамѣтно вести слушателей къ тому пункту, на которомъ рѣчъ всыхиваетъ огнемъ одушевленія. Иначе сердце окажетъ противодѣйствіе внезапной вспышкѣ, или не отзовется на одушевленіе оратора. Съ другой стороны, сердце пресыщается и стынетъ, когда слишкомъ долго держать его въ напряженіомъ, возбужденіомъ состояніи. „Если пылкій, страстный, владѣющій възвужденіемъ словомъ мужъ, говоритъ Цицеронъ, имѣть только одинъ этотъ талантъ, или въ этомъ одномъ упражнялся, или одинъ этотъ

¹) *Quintil. Justit. orat. XII*, с. 1.

родъ рѣчи примѣняетъ къ дѣлу, не умѣрия огня своей рѣчи, такой сдѣлается только смѣшнымъ (заслуживаетъ презрѣніе). Кто въ простомъ дидактическомъ изложеніи представляеть дѣло, если и не даетъ ничего другого, обыкновенно кажется довольно умнымъ. Но кто ни о чемъ не можетъ говорить спокойно и умѣренно, съ яснымъ сознаніемъ, въ порядке и раздѣльно, тогда какъ предметъ рѣчи, или исключительно, или по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ пунктовъ требуетъ этихъ свойствъ, кто, не приготовивши слушателей, начинаетъ говорить пламенно, тотъ является какъ бы сумашедшимъ среди разумныхъ людей или пьянымъ въ кругѣ трезвыхъ¹⁾. Цицеронъ говорить слишкомъ рѣзко объ увлекающихся патетикою, и не знающихъ мѣры въ ней. Но его мнѣніе раздѣляетъ и Жиберъ въ своей замѣчательной гомилетикѣ²⁾. И блаж. Августинъ совѣтуетъ не распространять патетической рѣчи въ проповѣди. „Гораздо легче и долѣе можно слушать (говорить онъ) одинъ простой слогъ, нежели одинъ слогъ высокій, долго тянущійся. И потому чѣмъ важнѣе потребность возбуждать сильныя движенія души, дабы исторгнуть согласіе и чувство у нашихъ слушателей, тѣмъ короче должно быть сіе возбужденіе, дабы именно остановиться тамъ, гдѣ душа слушателя растрогана до надлежащей степени. Всегда надобно опасаться, дабы, стараясь поднять выше и выше то, что уже поднято, не уронить чувства слушателей съ той точки, на которую сила рѣчи возвысила оное. Но умѣйте кстати примѣшать къ вашей проповѣди слогъ простой: тогда вамъ хорошо будетъ переходить, гдѣ нужно, къ слогу возвышенному, дабы теченіе и стремительность рѣчи поочередно измѣнялись, какъ приливъ и отливъ моря“³⁾.

¹⁾ Cic. opera. T. 1, Parisiis, p. 481. Orator, c. XXVIII, n. 99.

²⁾ Gisbert, l'eloquence chret. dans l'idee et dans la pratique, chap. 2, n. 10.

³⁾ Христ. наука блаж. Августина. Кн. IV, гл. 51.

Юлгманнъ пускается въ большія подробности въ отдѣлѣ о средствахъ, какими можетъ пользоваться проповѣдникъ чтобы успѣшнѣе дѣйствовать на души слушателей, и этотъ отдѣлъ своимъ объемомъ значительно превосходитъ всѣ дру-гіе отдѣлы. Мы не будемъ и не считаемъ нужнымъ слѣдить, шагъ за шагомъ, за ходомъ его мысли. Но нѣкоторыя изъ его замѣчаній и наставлений заслуживаютъ вниманія по своей практическости; ими съ пользою можетъ пользоваться всякой проповѣдникъ въ своемъ служеніи церковнаго слова. Потому не излишне познакомить съ ними нашихъ читателей, хотя въ отрывочномъ видѣ.

Проповѣдь говорится акроаматическимъ методомъ: проповѣдникъ одинъ учитъ и наставляетъ присутствующихъ въ храмѣ, и они въ молчаніи слушаютъ его. Но для большей дѣйственности проповѣди, съ акроаматическою методою нужно соединять діалогическую форму паставленія. Какъ достигнуть этого? Пусть помнить проповѣдникъ, что онъ не просто раз-суждаетъ и излагаетъ ученіе, а говорить другимъ, къ другимъ направляетъ свое слово. Когда онъ это будетъ имѣть въ виду, онъ постоянно будетъ обращаться къ слушателямъ во второмъ лицѣ множественного числа („вы“, „васъ“, „вамъ“). Это одна изъ характеристическихъ чертъ или одинъ изъ обще-употребительныхъ пріемовъ всѣхъ истинныхъ проповѣдниковъ, во главѣ которыхъ нужно поставить св. Иоанна Златоуста; между тѣмъ какъ противоположная метода, не прибѣгающая къ обращеніямъ, почти всегда служить признакомъ посред-ственности,—признакомъ холднаго, безучаствнаго отношенія къ слушателямъ. Впрочемъ, это обращеніе къ слушателямъ во второмъ лицѣ множественного числа не всегда умѣстно: въ иныхъ случаяхъ оно покажется жесткимъ и непріятно можетъ подѣй-ствовать на слушателей. Часто слабости, въ какихъ обличаетъ проповѣдникъ слушателей, общи всѣмъ, и не чуждъ ихъ самъ проповѣдникъ. Въ такомъ случаѣ вмѣсто „вы“ онъ употре-бляетъ первое лицо множественного числа „мы“. Можно го-

ворить: „есть нѣкоторые“... „не мало такихъ“. Можно употреблять и второе лицо единственного числа („ты“). Такой оборотъ очень часто встречается у Златоуста, даже чаще, чѣмъ бы слѣдовало. Какъ бы то ни было, всегда проповѣдникъ долженъ помнить, что предъ нимъ стоятъ слушатели, и онъ для нихъ говоритъ, съ ними вступаетъ какъ бы во взаимный разговоръ, хотя они молчать,—отвѣчая на ихъ возможныя возраженія, будя въ нихъ желанія, дѣлясь съ ними своими мыслями и замѣчаніями.

Важнымъ средствомъ для возбужденія внимательности слушателей служитъ новость предмета и представления. Избитыя, всѣмъ извѣстныя, вещи, излагаемыя зауряднымъ образомъ, не интересно слушать, и проповѣдь такого рода не производить ни малѣйшаго впечатлѣнія на слушателей. А новое возбуждаетъ вниманіе и интересъ въ слушателяхъ. Поэтому необходимо религіозныя истины, болѣе или менѣе всѣмъ извѣстныя, соединять съ чѣмъ либо новымъ или представлять въ новомъ видѣ,—не для того, чтобы приводить слушателей въ удивленіе, а чтобы заставить ихъ съ интересомъ слушать предлагаемое слово. Но эта новость не то, что фальшивая оригинальность, которая ищетъ неслыханного и старается употреблять обороты и выраженія, у другихъ не встречающіяся. Она, напротивъ, состоитъ въ томъ, чтобы въ проповѣди видна была печать личнаго, самостоятельнаго труда,—личной мысли и личнаго чувства. Для этого нужно внимательно изучать предметъ, избираемый темою проповѣди, вникать въ него и работать надъ нимъ до тѣхъ поръ, пока онъ не сдѣлается нашею духовною собственностью, или, говоря образно, не превратится въ плоть и кровь нашу. Для изложенія ищите наиболѣе точныхъ и собственныхъ выраженій, которыя какъ нельзя лучше означаютъ то, что вы думаете.

Стремленіе къ новости увлекаетъ иныхъ проповѣдниковъ на такие ложные пути, вступая на который они вместо пользы приносятъ вредъ народу. Одни на каѳедрѣ поднимаютъ

утонченные вопросы, пускаются въ отвлеченныя умствованія и разсужденія, пригодныя болѣе для школьнай каѳедры, чѣмъ для церковной, и скорѣе отягчающія вниманіе слушателей, чѣмъ привлекающія его. А необходимое для народа, существенное въ дѣлѣ вѣры и спасенія, они оставляютъ въ сторонѣ и не говорятъ о немъ. Другіе, изъ стремленія оригинальничать, обращаются къ разнымъ искусственнымъ вычурнымъ оборотамъ, употребляютъ странные, необычные образы и хитрыя сравненія и пестрятъ свою проповѣдь безвкусными извѣтіями словесъ, что замѣчалось часто въ средневѣковой схоластической проповѣди, и чѣмъ отличались проповѣдники XVII столѣтія. Отъ стремленія къ оригинальности и занимательности рѣчи у нихъ въ воскресенье по рождествѣ Христовомъ говорилась „надгробная рѣчь о кончинѣ пынѣшняго года“, или предлагалось „духовное слабительное“, „духовное кровопусканіе“, „божественная ариѳметика“. Евангелистовъ не называли они дѣйствительными именами, а Матея называли „историческимъ ангеломъ“, Марка „ангельскимъ львомъ“, Луку „божественнымъ воломъ“, Иоанна „патмосскимъ орломъ“ и т. д. Подобное безвкусіе, требующее, пожалуй, неестественного напряженія мысли, способно производить странное впечатлѣніе, и оно совершенно неприлично и неумѣстно на церковной каѳедрѣ.

Весьма важнымъ и существеннымъ условіемъ дѣйственности проповѣди служить авторитетъ проповѣдника, о снисканіи которого у слушателей долженъ заботиться проповѣдникъ. О необходимости этого условія для дѣйственности ораторской рѣчи вообще говорили и древніе риторы, писавшіе руководственные указанія для свѣтскихъ ораторовъ. Такъ у Аристотеля¹⁾ мы читаемъ: „что касается личности оратора, то она должна выступать въ рѣчи такъ, чтобы ему оказывали довѣ-

¹⁾ Aristot. *artis rhetoricae liber 1, c. 2. Arist. operam t. II, Lutetiae Parisiorum 1629, p. 515.*

ріє слушатели. Человѣку съ характеромъ вѣрять охотнѣе и скорѣе, какъ вообще, такъ въ частности тогда, когда дѣло идетъ о вещахъ, не вполнѣ извѣстныхъ... Это заблужденіе, если иные риторы держатся того взгляда, что личность оратора не имѣть никакого значенія для успѣха его рѣчи; между тѣмъ отъ нея зависитъ, я могу сказать, почти все... Ибо впечатлѣніе, производимое рѣчью, очень различно, смотря по мнѣнію, какое слушатели имѣютъ объ ораторѣ, и по тому отношенію его къ нимъ, какое они предполагаютъ у него... Но свойства, которыя располагаютъ къ оратору сердца слушателей, можно свести къ тремъ: умъ (пропицательность), добродѣтель и благожелательное настроеніе". Аристотелемъ очень мѣтко указаны тѣ свойства, какія могутъ снискивать авторитетъ оратору. По отношенію къ духовному краснорѣчію требование это могло бы быть выражено въ такой постепенности: „дѣйственность и успѣхъ проповѣди прежде всего зависятъ отъ того, чтобы слушатели видѣли въ проповѣднике мужа, отличающагося благоговѣніемъ и характеромъ, отвѣчающимъ его достоинству, чтобы, во-вторыхъ, онъ истинно любилъ общину свою, предъ которой является наставникомъ, и съ полной преданностю заботился о его духовномъ благѣ, и чтобы, наконецъ, его познанія и жизненный опытъ, равно какъ его благоразуміе, такъ и вкусъ дѣлали его достойнымъ уваженія и довѣрія своихъ слушателей. Достойная личность проповѣдника своимъ явленіемъ дѣйствуетъ первѣе и сильнѣе, чѣмъ слово. Когда является па каѳедрѣ человѣкъ глубокаго благочестія, уже одинъ характеръ его служитъ ручательствомъ за успѣхъ его проповѣди, и его простое явленіе производить сильное дѣйствіе на все собраніе: собраніе уже болѣе, чѣмъ на половину, подчинено ему, а слово только дополняетъ впечатлѣніе, произведенное его личностію.

Въ отдѣлѣ о средствахъ, какими можетъ пользоваться проповѣдникъ для болѣе успешнаго дѣйствія на слушателей, особая глава говоритъ объ ораторскомъ языкѣ, и о произно-

шени и дѣйствованіи ораторскомъ. Предметъ этотъ существеннымъ образомъ входитъ въ содержаніе этого отдѣла; но нашъ авторъ разсмотрѣнію этого предмета не далъ широкаго мѣста, и главу, посвященную указаннымъ двумъ пунктамъ, представляетъ главою добавочною къ прежнимъ главамъ отдѣла и восполняющею ихъ. Это потому, отчасти, что прежними разсужденіями, основанными на психологическихъ основаніяхъ, уже указаны руководящія правила и для этой виѣшней стороны проповѣдническаго дѣла, и памѣчены нѣкоторыя частности, сюда относящіяся, а частію потому, что его теорія направлена главнымъ образомъ къ уясненію внутреннихъ законовъ краснорѣчія, на основаніи психологическихъ данныхъ.

Параграфъ о стилѣ сравнительно скученъ, и Юнгманъ въ немъ опредѣляетъ свойства ораторскаго языка вообще, и не входитъ въ указаніе особенностей языка проповѣдническаго. Свойства, какими долженъ отличаться ораторскій языкъ, у него указываются тѣ же, что и у Цицерона¹⁾,—грамматическая правильность, легкая понятность, красота и соразмѣрность. Послѣднее свойство тогда соблюдается въ языкѣ, когда онъ отвѣчаетъ содержанію и цѣли рѣчи, и обстоятельствамъ, при которыхъ говорится рѣчь. А понятіе о красотѣ изложенія заставляетъ его входитъ въ длинное разсужденіе о благозвучіи языка, мало дающее для практической дѣятельности, по неприменимости къ новымъ языкамъ числа (*numerus*) и мѣры древнихъ языковъ.

О произношеніи трактать обширнѣе, чѣмъ объ ораторскомъ языкѣ. Новаго и оригинального мало въ этомъ трактатѣ. Онъ, согласно съ древними, признаетъ важное значеніе произношенія въ дѣлѣ ораторскомъ, и въ частности проповѣдническомъ. Онъ приводитъ известный разсказъ о Димосоенѣ, со времени Цицерона и Квинтиліана повторяемый всѣми

¹⁾ *De oratore*, lib. III, c. X, n. 38. *Cic. opera*, T. II, p. 262.

риторами, какъ его спросили пѣкогда, что важнѣе всего въ краснорѣчіи, и отъ отвѣчалъ,—произношеніе; его спросили еще, а что потомъ, и онъ опять сказалъ: произношеніе; то же отвѣчалъ и на третій вопросъ, такъ что вопрошающій пересталъ спрашивать его. Какъ будто (замѣчаетъ Квинтиліанъ) по его мнѣнію, произношеніе не главное только въ краснорѣчіи, но единственно важное. И Димосоенъ правъ (прибавляетъ Квинтиліанъ): самая посредственная рѣчь, которой никто не сталъ бы читать, произведетъ завидный успѣхъ, если ее хорошо произнести, и самая лучшая рѣчь провалится, если ее худо произнести¹⁾. Но замѣчательно у Юнгманна объясненіе этого особеннаго значенія произношенія въ дѣлѣ ораторскомъ, которое, впрочемъ, онъ заимствуетъ у Аристотеля, только нѣсколько видоизмѣненное сужденіе греческаго философа. „На театрѣ (говорить Аристотель) почти все зависитъ отъ исполненія, и потому актеръ здѣсь гораздо больше значитъ, что творецъ пьесы. То же самое замѣчается при публичнымъ рѣчахъ: тѣ ораторы большею частію получаютъ успѣхъ, которые лучше всего умѣютъ владѣть вѣнчаніемъ стороныю краснорѣчія (произнѣніемъ и дѣйствованіемъ),—безъ сомнѣнія, только вслѣдствіе испорченности политической жизни и неразсудительности слушателей (*δια μοχθηρίαν τῶν πολιτειῶν*)²⁾. Юнгманъ придаетъ значеніе послѣдней мысли, объясняющей причину особеннаго вліянія произношенія рѣчи на народъ; только онъ основаніе особенной силы вѣнчаній стороны краснорѣчія видитъ не въ извращеніи политической жизни, а въ томъ, что произношеніе дѣйствуетъ сильно на низшую чувственную силу познанія, которая у большинства является преобладающею силою, при значительной ограни-

¹⁾ Quintil. Justit. orat. LXI, c. III, T. II, p. 324. Cic. de orat. LIII, c. LVI, n. 213. Op. t. II, p. 357.

²⁾ Aristot., artis rhetoricae liber III, c. 1. Arist. op. t. II. Lutetiae Parisiorum p. 584.

ченності інтеллекуальної. Чрезмѣрное, почти исключительное значение впѣшняго элемента, дѣйствующаго на чувства, въ краснорѣчіи, по его суждѣнію, есть слѣдствіе пониженія не политической жизни, а нравственнаго пониженія людей и умственной ограниченности, стоящей съ нимъ въ неразрывной связи. Чѣмъ безхарактернѣе человѣкъ и ниже въ нравственномъ отношеніи, тѣмъ поверхностие его сужденіе. Объясняя такъ особенное значеніе произношенія въ краснорѣчіи, Юнгманъ не къ тому направляетъ свою рѣчь, чтобы проповѣдники пренебрегали этою частію въ своемъ служеніи: онъ указываетъ на фактъ, который нельзя опускать изъ вида, но съ которымъ нужно считаться, какъ бы ни находили его непріятнымъ или несправедливымъ.

Что касается частныхъ правилъ касательно произношенія и ораторскаго дѣйствованія, то они, можно сказать, повторяютъ то, что устрѣчается во всѣхъ другихъ руководствахъ. Именно, опредѣляя свойства произношенія, Юнгманъ считаетъ желательнымъ для произношенія 1) ясный и правильный выговоръ, 2) соразмѣрную силу голоса, 3) правильную интонацію, 4) выразительность и 5) пріятность произношенія. А о дѣйствованіи ораторскомъ онъ говоритъ словами Блера и Квинтиліана, который въ послѣдней главѣ одинадцатой книги¹⁾ своихъ *Ораторскихъ наставлений* такъ хорошо говорилъ объ этомъ предметѣ, что всѣ новѣйшіе писатели мало что прибавили къ его указаніямъ и большою частію только переводили его. Сущность наставлений, сюда отпосяющихъся, состоитъ въ томъ, чтобы во впѣшнемъ дѣйствованіи избѣгать всего непріятнаго и страннаго, и чтобы всѣ движенія оратора были вполнѣ естественны. „Я не держусь того взгляда (говорить Юнгманъ словами Блера), чтобы правила (о произношеніи), устно или письменно сообщаемыя, были

¹⁾ Fabii Quintil. Institutionum oratoriarum L. XI, c. III. Altenburgi, 1783, T. II, p. 322—364.

особенно полезны, если они вмѣстѣ не представляются въ живомъ образцѣ видимо прѣдѣ глазами”.

Въ заключительномъ параграфѣ отдала о средствахъ, какими ораторъ можетъ пользоваться для усиленного дѣйствованія на слушателей, Юнгманъ входитъ въ разсужденіе о взаимномъ отношеніи этихъ средствъ и о ихъ сравнительномъ достоинствѣ и значеніи.

Дидактическій элементъ у него считается необходимымъ для проповѣди, то есть, тотъ элементъ, которымъ онъ можетъ дѣйствовать на силу познанія или разума. Вполнѣ достойно человѣка, одаренного разумомъ, если онъ въ своихъ желаніяхъ и дѣятельности подчиняется вліянію разумныхъ основаній. Благоразуміе требуетъ, чтобы ораторъ и тогда, когда хочетъ дѣйствовать на чувство слушателей, не отступалъ отъ пути, ведущаго къ разуму, потому что доступъ къ чувству открыть чрезъ познаніе. Потому проповѣдь, по своей внешней формѣ, является связью мыслей, выражениемъ совокупности истинъ, по своей природѣ опредѣленныхъ для интеллектуального познанія. Но эти истинны такъ нужно представлять, эти мысли въ такой формѣ выражать, чтобы они не просто занимали силу познанія, какъ въ дидактическомъ разсужденіи, но чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ возбуждали чувство, увлекали и обнимали душу. Безъ твердой діалектической связи мыслей и убѣдительной основательности ораторская рѣчъ не будетъ удовлетворять своей цѣли; но такъ же мало она будетъ достигать своей цѣли и тогда, когда будетъ агрегатомъ научныхъ опредѣленій и голыхъ силлогизмовъ. Прекрасно обѣ этомъ предметѣ говорить римскій риторъ (Квинтиліанъ). „Здѣсь и тамъ въ рѣчи всегда можно пользоваться силлогизмомъ; но помѣщать въ ней рядъ школьніхъ умозаключеній и энтилемъ, или всю рѣчъ исключительно составлять изъ нихъ,—это никакимъ образомъ не допустимо. Тогда рѣчъ была бы похожа болѣе на ученый діалогъ или диссертацио, чѣмъ на произведеніе краснорѣчія: но они существенно

отличны одна отъ другой. Люди науки, работающіе для ученыхъ, въ своихъ изслѣдованіяхъ, входятъ въ малѣйшія частности, и съ заботливостію обращаютъ вниманіе и на незначительное, чтобы ничто не осталось неопределенымъ и не выясненнымъ. Мы, напротивъ, должны составлять свои рѣчи для другаго сорта людей, и чаще всего должны говорить предъ людьми совершенно необразованными, совершенно не имѣющими научныхъ познаній, которыхъ мы не можемъ привлечь на свою сторону, какъ бы ни было справедливо наше дѣло, если не будемъ забавлять ихъ пріятнымъ словомъ и сильно дѣйствовать на его чувство и иногда потрясать аффектами. Толпа требуетъ обильнаго и увлекательнаго краснорѣчія: предъ нею ничего не достигнете, если рѣчь испещрена множествомъ діалектическихъ умозаключеній, изложенныхъ однообразно; тогда отъ сухаго изложенія она вынесетъ пренебреженіе къ рѣчи, отъ избитой школьнай формы неудовольствіе, отъ обилія пресыщеніе, отъ многоглаголанія досаду. Не по узкимъ тропинкамъ, а по широкимъ равнинамъ должно идти (вестись) краснорѣчіе: оно должно течь не какъ ручьи по узкому руслу, но какъ широкія рѣки, наполняющія цѣлымъ долины, и пролагать себѣ путь и тамъ, гдѣ нѣть для него открытаго мѣста”¹⁾.

Кромѣ дидактическаго элемента въ проповѣди необходимъ элементъ патетическій; не на разумъ только она должна дѣйствовать, но и на чувство. Правда, возбужденіе чувства дѣло мгновенія, тогда какъ дѣйствіе на разумъ болѣе продолжительно, когда мы убѣждаемъ людей въ чемъ либо твердыми и ясными представлѣніями, которыя они уносятъ домой. Но въ этомъ пунктѣ не нужно опускать изъ вида и обратной стороны. Большая половина людей мало воспріимчива для разумныхъ основаній; часто, наперекоръ всѣмъ разумнымъ представлѣніямъ, она руководится чувствомъ, и послѣ выслушанія разныхъ доводовъ, всегда опять возвращается къ

¹⁾ Quintil. Institut. orat. V. c. XIV, n. 2 T. I, p. 290—1.

своему настроению. Кроме того по отношению къ большинству людей идти другого пути склонить ихъ къ разумнымъ представлениямъ, какъ овладѣть ихъ чувствомъ: число тѣхъ, которые доступны для логическихъ основаній и доказательствъ, чрезвычайно мало. Отсюда въ проповѣдяхъ предъ народомъ особенно важно и нужно пробуждать въ немъ религіозные чувства. Это важнѣе и необходимѣе, чѣмъ основательность въ приведеніи доказательствъ.

Не безъ значенія въ дѣлѣ проповѣдничества и виѣшнее изящество. Многіе на эту сторону въ дѣлѣ возвѣщенія слова Божія смотрятъ съ горделивымъ пренебреженіемъ. Они указываютъ на апостольскую простоту, на безъискусственное, чуждое украшеній, проповѣданіе слова Божія, которое должно своею внутреннею силою увлекать сердца и побѣждать міръ. Все, что относится къ красотѣ стиля, внѣшнему искусству произноженія и пріятности дѣйствованія, они отвергаютъ, какъ суетное человѣческое дѣло, недостойное евангельской проповѣди и той святой цѣли, для которой она говорится. Но всѣ заявленія подобнаго рода напоминаютъ басню о лисицѣ, которая, не могши достать высоко висящаго винограда, утѣшала себя тѣмъ, что онъ еще не зрѣль. Эту мысль въ свое время выражалъ св. Григорій Назіанзенъ. Его рѣчи отличаются красотою языка и ораторскимъ искусствомъ въ особенной мѣрѣ. Его порицали за это, и указывали, что „рыбари“ (апостолы) не пользовались такими средствами при своей апостольской проповѣди. Св. Григорій, защищаясь отъ упрека, не стѣсняясь открыто заявлялъ, что недовольство его порицателей свое основаніе находитъ единственно въ ихъ собственномъ безсиліи отличаться въ этомъ родѣ. „Впрочемъ, (прибавлять онъ) я охотно, подобно рыбарямъ, пренебрегалъ бы средствами искусства, если бы я, какъ тѣ рыбари, имѣлъ даръ творить чудеса“.—Виѣшнія пріятныя качества потому могутъ быть умѣстны и цѣнны въ проповѣди, что они слову Божію открываютъ доступъ къ сердцамъ и способствуютъ

одержанію падъ ними побѣды. Этого одного довольно, чтобы устраниТЬ всѣ возраженія противъ умѣстности выѣшняго изя-щества въ проповѣди. Если проповѣдникъ говоритъ вяло,— одни безъ вниманія слушаютъ его, а другіе, разъ услышавъ, не являются больше въ церковь. А если, напротивъ, рѣчь до-ставляетъ слушателямъ внутреннее удовлетвореніе и удоволь-ствіе, они дарятъ проповѣдника полнымъ вниманіемъ, и уже чрезъ одно это ихъ сердца на половину увлечены имъ: въ такомъ настроеніи они безъ противорѣчія принимаютъ все, имъ предлагаемое, легко со всѣмъ согласуются, и свою душу хотно открываютъ каждому чувству, какое проповѣдникъ старается возвѣдить въ нихъ.

Въ четвертомъ отдѣлѣ своей теоріи духовнаго красно-рѣчія—о содержаніи проповѣдей или о матеріи церковнаго собесѣданія — Юнгманъ ставитъ два главные вопроса: 1) какіе пункты, при возвѣщеніи слова Божія, проповѣдникъ долженъ преимущественно имѣть въ виду и стараться пред-лагать народу? 2) изъ какихъ источниковъ проповѣдникъ должень черпать мысли при развитіи и изъясненіи частныхъ пунктовъ, и что онъ долженъ наблюдать по отношенію къ этимъ источникамъ?

На первый вопросъ онъ прежде всего даетъ отвѣтъ съ отрицательной стороны, показывая въ первомъ параграфѣ от-дѣла, какихъ темъ не должно касаться на церковной каѳедрѣ. Задача духовнаго краснорѣчія (говорить Юнгманъ), суще-ственno состоять въ томъ, чтобы проповѣдывать слово Божіе, излагать откровенную истину, и чрезъ это способствовать усовершенствованію христіанской жизни. Отсюда само собою понятно, что не умѣсто на церковной каѳедрѣ все то, что не есть слово Божіе, и не направлено къ спосѣществованію и возвышенію христіанской жизни, какъ то,—положенія есте-ственной философіи, чисто научные богословскіе вопросы, не имѣющіе значенія для жизни, простыя мѣнія богословскія, тѣмъ болѣе разныя свѣтскія матеріи,—политическія, кул-

турно-исторической, экономической, медицинской и всяких разсуждений не церковного характера.

Положение, сей часъ высказанное, даетъ поводъ Юнгману высказать неблагопріятное суждение о типѣ проповѣдей, утвердившемся во Франціи съ начала текущаго столѣтія по почину Фрейсину, известномъ подъ именемъ „Conferences“. Название „Conferences“ довольно неопределенное. Этимъ именемъ называются проповѣди, имѣющія видъ дидактическихъ уроковъ, въ которыхъ, при пособіи естественного познанія, разбираются и обсуждаются положенія религіозной философіи и иоики, и истины христіанского откровенія: это богословскія разсуждения, въ которыхъ, чрезъ понятное и увлекательное изложеніе, результаты научнаго богословія переносятся въ болѣе широкіе круги, и сообщаются и не богословамъ. Онѣ могутъ имѣть значеніе; но ихъ мѣсто не въ храмѣ, а въ салонѣ, куда допускается избранная публика по билетамъ, и гдѣ они могутъ быть предлагаемы и выслушиваемы при газовомъ или электрическомъ освѣщеніи. Это не слово Божіе, какое обязанъ возвѣщать христіанскій проповѣдникъ. Христіанскій проповѣдникъ безъ нужды не долженъ прибѣгать къ такимъ чисто естественнымъ средствамъ для утверждений и распространенія между людьми царства Божія; иначе его могутъ упрекнуть въ томъ, что онъ упраздняетъ крестъ Христовъ (1 Кор. 1, 17); ибо въ такомъ случаѣ, вопреки примеру и наставлению апостола, онъ проповѣдуется не *въ явлениі духа и силы, но въ препрѣтельныхъ человѣческія премудрости словесъ*. (1 Кор. II, 4).

Приступая къ положительному указанію пунктовъ учения проповѣдническаго, Юнгманъ предваряетъ свой перечень такихъ пунктовъ слѣдующимъ общимъ правиломъ: „чѣмъ больше значенія известный пунктъ христіанского учения имѣеть для споспѣществованія христіанской жизни, чѣмъ больше известная откровенная истина необходима или важна для пробужденія, укрепленія и возвышенія христіанской жизни,

тѣмъ болѣе проповѣдникъ долженъ заботиться напечатлѣть ее въ душахъ своихъ слушателей, тѣмъ чаще онъ долженъ возвращаться къ ней въ своихъ проповѣдяхъ, тѣмъ настойчивѣе онъ долженъ представлять ее.

Мы не будемъ передавать подробнаго перечня пунктовъ ученія, наиболѣе годныхъ и нужныхъ для церковной каѳедры, представленнаго Юагманномъ. И безъ этого перечня видно для человѣка, понимающаго христіанское ученіе, на что ему слѣдуетъ обратить свое вниманіе, при возвѣщеніи народу слова Божія. Темъ для проповѣди весьма много въ суммѣ ученія, преподаваемаго и хранимаго Церковію. Но о чёмъ бы проповѣдникъ ни говорилъ, онъ не долженъ опускать изъ вида одной центральной истины, которою должна быть проникнута и одушевлена его проповѣдь. Эта истина „Сынъ Божій, ради нась и ради нашего спасенія вочеловѣчившійся и за нась распятый“. Эта истина альфа и омега, начало и конецъ всего христіанскаго ученія: съ этимъ центральнымъ пунктомъ все должно быть приводимо въ соотношеніе; отъ этого исходнаго пункта все должно быть выводимо и къ нему должно быть возвращаемо. Это руководственное замѣчаніе въ гомилетикѣ Юагманна сопровождается словомъ убѣжденія, обращеннымъ къ проповѣдникамъ или готовящимся къ проповѣдническому служенію,—не увлекаться стремлѣніемъ къ новости и драгоцѣнное время, назначенное для проповѣди, не тратить на безплодныя декламаціи, на раскрытие такихъ идей, которые не относятся прямо къ христіанскому ученію, а принадлежатъ области чисто естественнаго знанія, на философскія спекуляціи и изслѣдованія, которые могутъ льстить слуху и доставлять иѣкоторое удовлетвореніе разраженной разсудочной мысли. Предъ глазами проповѣдника необозримый лѣсъ,—едва одолимая полнота чистыхъ христіанскихъ истинъ. Ошеломляющій шумъ земныхъ житейскихъ попеченій беспрестанно беспокоитъ человѣка; соблазнительный голосъ міра, не умолкая, звучитъ въ ушахъ нашихъ.

Въ храмъ нужно склонять вниманіе христіанъ къ предметамъ, имѣющимъ отношеніе къ нашему вѣчному спасенію, къ небесному царству, къ которому призываетъ Христосъ всѣхъ своихъ послѣдователей. Проповѣдникъ не навлекаетъ ли на себя отвѣтственности, если онъ для того, чтобы заслужить одобреніе и проповѣдывать интереснѣе, пикантнѣе, ученѣе или умнѣе, станетъ занимать слушателей разглагольствіями о предметахъ, не имѣющихъ прямой связи съ центральнымъ пунктомъ ученія христіанскаго о крестѣ и спасеніи души нашей, будеть излагать только Prolegomena, и за введеніемъ и приготовленіемъ никогда не дойдетъ до самаго дѣла?

Авторъ далъ довольно длинный каталогъ темъ проповѣдническихъ, но въ заключеніи главы о содержаніи проповѣдей онъ замѣчаетъ, что самый длинный и самый подробный каталогъ темъ, какой могла бы предложить теорія, не можетъ быть довлѣющимъ указаніемъ для проповѣдника при исполненіи имъ своего долга. Его собственный тактъ и его собственное разсужденіе каждый разъ должны указать ему выборъ содержанія проповѣди, соотвѣтственно обстоятельствамъ, при которыхъ онъ проповѣдуется, и частной цѣли, стоящей на виду его. Указанія теоріи могутъ давать ему руководственный намекъ; но они будутъ безполезны, если у него не будетъ двухъ вещей, могущихъ обеспечить ему успѣхъ его проповѣдничества. Съ одной стороны, глубокое разумѣніе христіанскаго ученія, пріобрѣтаемое основательнымъ и усерднымъ изученіемъ священнаго Писанія и богословія, съ другой, христіанская жизнь въ страхѣ Божіемъ и любви къ Богу, и сердце, полное благоговѣнія и святости,—вотъ самые надежные указатели достойныхъ и пригодныхъ темъ для проповѣди церковной!

Въ трактатѣ объ источникахъ, изъ которыхъ проповѣдникъ можетъ и долженъ черпать содержаніе своихъ бе-

съдъ, Юнгманъ идетъ върнымъ путемъ и даетъ много полезныхъ замѣчаній, которыя, впрочемъ, не являются повостію въ нашей науцѣ, и потому неѣть нужды передавать ихъ въ подробности. Совершенно вѣрно, и согласно со всѣми другими гомилетами, самою главною книгою, наиболѣе необходимою и полезною для проповѣдника, Юнгманъ считаетъ священное Писаніе. Оно содержитъ существенную часть христіанского ученія, и для проповѣдника, равно какъ и для всякаго христіанина, имѣеть особенное значеніе, какъ книга богодухновенія. Кромѣ того, всякая проповѣдь должна быть практичесна, а все содержаніе священнаго Писанія въ высшей степени практическо, будучи направлено къ спасиѣшествованію и возвышенію нашей духовной жизни. Всякая проповѣдь еще должна быть популярна, то есть, совершенно понятна для народа; по неѣть книги, которая бы, при глубинѣ содержанія, отличалась такою популярностію, какъ священное Писаніе. И во многихъ другихъ отношеніяхъ священная книга книгъ можетъ быть неизсякаемымъ источникомъ и высочайшимъ образцомъ.—Кромѣ священнаго Писанія, какъ на источникъ для проповѣдника, Юнгманъ указываетъ на богослужебныя книги, на опредѣленія соборовъ и на творенія отцовъ церкви. На творенія отцовъ церкви Юнгманъ обращаетъ особенное вниманіе проповѣдниковъ. Отцы церкви служатъ лучшими и вѣрными истолкователями божественного Откровенія, и для возвѣщенія слова Божія ихъ творенія особенно важны потому, что большая часть ихъ состоитъ изъ проповѣдей, слѣдовательно изъ произведеній духовнаго краснорѣчія, по истинѣ образцовыхъ, и весьма многія изъ ихъ поучительныхъ разсужденій такъ изложены, что они носятъ печать дидаскалическаго краснорѣчія. Церковные писатели не излагаютъ христіанское ученіе, какъ простой предметъ знанія, какъ позднѣе это стали дѣлать въ школѣ, но такъ, чтобы оно служило къ назиданію, къ возбужденію и укрѣпленію любви къ Богу и ближнему. На

труды святыхъ отцовъ церкви мы должны смотрѣть какъ на образцы, по которымъ мы должны изучать духовное краснорѣчіе, и учиться проповѣдывать слово Божіе народу. Изъ всѣхъ отцовъ церкви, въ качествѣ образца для проповѣдниковъ, Юнгманнъ, вмѣстѣ съ Жиберомъ и Фенелономъ, особенно отличаетъ святаго Иоанна Златоуста, котораго по справедливости нужно назвать величайшимъ проповѣдникомъ, и на котораго не одинъ разъ въ своей книгѣ Юнгманнъ обращаетъ вниманіе читателей. Его стиль свободный и обильный, но не разсчитанъ на ложное изящество; все у него подчинено цѣли духовнаго краснорѣчія; видно у него полное знакомство съ священнымъ Писаніемъ и при этомъ онъ въ совершенствѣ владѣетъ знаніемъ жизни и людей; онъ говорить сердцу и приводить въ дѣятельность низшую силу познанія; онъ излагаетъ многосодержательныя мысли, и это соединяется у него съ глубокимъ чувствомъ. Но и всѣ другія его сочиненія отличаются популярностію, живостію, практическостію, глубокимъ чувствомъ, увлекательностію изложенія и несравненнымъ умѣньемъ пользоваться священнымъ Писаніемъ.

Что касается научнаго богословскаго знанія, то, конечно, оно нужно для проповѣдника, но учености въ проповѣди показывать не нужно; проповѣдникъ излагать ученіе религіи долженъ не въ сухой дидактической формѣ, но ораторски, не отвлеченно онъ долженъ говорить, какъ это дѣлаетъ школа, но понятно для народа. Особенно осторожно нужно пользоваться проповѣднику свѣтскою ученостію. Проповѣдникъ долженъ помнить, что онъ излагаетъ слово Божіе не для научно образованныхъ людей, но для народа; а для народа материа́лы, заимствуемые изъ свѣтской науки, всегда нечто чуждое, далекое отъ его созерцанія. Притомъ религія не нуждается въ такой опорѣ, какую можетъ предложить свѣтская наука, и сторонній свѣтскій прилатокъ, приводимый въ обиліи, кажется не умѣста при раскрытии откровеній божественной истины.

Есть много сборниковъ и пособій для проповѣдниковъ, въ которыхъ собраны мѣста изъ священнаго Писанія, изъ отеческихъ твореній, доказательства, заимствованныя изъ богословія, историческія черты, аналогіи, противоположенія и другіе элементы о различныхъ предметахъ церковнаго краснорѣчія. Сборники такого рода могутъ служить пособіемъ для проповѣдника. Но Юнгманъ не сочтуетъ просто выписывать изъ этихъ сборниковъ, но изучать предложенное тамъ, и съ разсужденіемъ и разумѣніемъ выбирать потребное оттуда. Гораздо полезнѣе, вмѣсто того, чтобы пользоваться чужимъ трудомъ, самому составлять подобный сборникъ, и постоянно восполнять его. Для проповѣдника безусловно необходимо постоянно чтеніе и изученіе, если онъ хочетъ, чтобы его проповѣди отличались богатствомъ мыслей, новостію, разнообразіемъ и практическістію. Но чтобы удержать и сохранить материалъ, приобрѣтаемый чтеніемъ и изученіемъ, и нужно записывать его; на память въ этомъ случаѣ не всегда можно разсчитывать. Чтеніе будетъ сопровождаться несравненно болѣе плодотворнымъ результатомъ, если при чтеніи всегда имѣть въ рукахъ перо или карандашъ, и записывать все, что всгрѣтится замѣчательнаго въ книгѣ; а для того, чтобы легче иайти, когда понадобится, записанное при чтеніи, нужно держаться какого либо порядка въ записной книгѣ,—или алфавитнаго порядка названій предметовъ, или систематическаго. Тогда у васъ всегда подъ руками будетъ требуемый, полезный для васъ, материалъ.

Послѣдній пятый отдѣлъ теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна посвященъ обозрѣнію разныхъ видовъ церковной проповѣди. Въ основной части своей системы онъ указалъ два рода духовныхъ рѣчей: одинъ имѣетъ непосредственное направленіе къ силѣ нашего познанія, названный имъ дидаскалическимъ, а другой къ силѣ стремленія или сердцу, названный имъ парегоретическимъ. Къ дидаскалическому кра-

сноръчію онъ относитъ катихизическое поученіе, дидаскалическую проповѣдь и омилію, а къ парегоретическому, паренетическую и панегирическую проповѣдь.

Низшая степень духовнаго краснорѣчія—катихивическое поученія. Такимъ именемъ по церковному словоупотребленію называются такія поученія, какими Церковь вводить въ по-зnanіе ученія вѣры не знающихъ ея. Катихизація не должна быть руководствомъ къ спекулятивному-научному изученію религіозныхъ истинъ; она должна состоять въ простомъ, совершенно объективномъ изложеніи ихъ, и опираться исключительно на авторитетъ Откровенія и Церкви. Августинъ¹⁾ катихизическое наставленіе постоянно называетъ словомъ *paratio*—появствованіе. Слово это означаетъ, что катихизація даетъ объективное представленіе фактовъ и положеній, которое слушатели съ вѣрою принимаютъ на основаніи авторитета свидѣтелей. Катихизація поэтому не можетъ быть простымъ отвлеченнымъ анализомъ и раскрытиемъ религіозныхъ истинъ; но въ цей послѣдній всегда нужно приводить въ связь съ соответствующими фактами Откровенія, и къ нимъ привязывать. Историческій методъ здѣсь долженъ имѣть особенное примѣненіе при наученіи невѣдущихъ истинамъ вѣры.

Катихизація не должна ограничиваться однимъ сообщеніемъ ученія. При катихизаціи важно существенно задачею должно быть то, чтобы дѣйствовать на сердце; такъ какъ сердцемъ вѣруется въ правду. Катихизаторъ долженъ направлять свое слово не только къ силѣ познанія, но и къ силѣ стремленія, и вести своихъ слушателей къ тому, чтобы они религіозныя истины воспринимали и усвояли, какъ правило или норму своей жизни, въ твердой вѣрѣ и дѣятельной любви. Катихизическое ученіе не должно быть видомъ или частію простого холоднаго ученія или школьнай

¹⁾ *August. de catechizandis rudibus. c. 2. n. 4.*

дидактики. На него нужно смотрѣть, какъ на видъ духовнаго краснорѣчія; а духовное краснорѣчіе предъявляетъ проповѣднику требование большія, чѣмъ какія можно предъявлять школьному учителю. Если катихизаторъ учитъ вѣрѣ такъ, какъ учатъ членію, письму, счисленію, тогда онъ не выполняетъ своей задачи. Для выполненія этой задачи требуется не ораторско-нататическое изложеніе, а теплое, проникнутое религіознымъ чувствомъ, настроеніе катихизатора. Это теплое религіозное чувство, если оно есть въ душѣ катихизатора, само собою проявится въ его учительномъ словѣ, и незамѣтно для него самого будетъ дѣйствовать на сердце слушателей.

Дидаскалическою проповѣдію Юнгманнъ называетъ такую проповѣдь, которая существенною частію своей задачи имѣеть наученіе, но которая вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ видъ краснорѣчія, наставляя должна опредѣляющимъ образомъ дѣйствовать на силу стремленія. Она имѣеть близкое средство съ катихизацію, только адресуется къ лицамъ болѣе наставленнымъ въ вѣрѣ, чѣмъ какихъ имѣеть въ виду катихизаторъ. Юнгманнъ въ рѣчи о дидаскалической проповѣди говоритъ о формальной сторонѣ ея, ея устройствѣ и возможномъ содѣржаніи частей ея,—приступа, изслѣдованія и заключенія, пользуясь, какъ и въ другихъ отдѣлахъ, при разъясненіи своихъ положеній словами Квинтиліана, Цицерона, Фенелопа, Блера, и сопровождая свои изъясненія примѣрами. Говорить онъ объ этомъ предметѣ умно и практично; но все существенное, что развивается онъ въ этомъ трактатѣ, не носитъ печати оригинальности, а заимствовано имъ у другихъ лучшихъ учителей краснорѣчія.

Омилія или изъяснительная бесѣда, отнесена Юнгманномъ къ дидаскалическому краснорѣчію и составляетъ особый видъ его, посвященный изъясненіе священчаго Писанія. Онъ признаетъ высокое достоинство омиліи, которая была господствующимъ родомъ поученій, у древнихъ отцовъ церкви, и вмѣстѣ съ Фенелономъ, изъ діалоговъ котораго онъ приво-

дить длинную выдержку, настоятельно совѣтуетъ проповѣдникамъ слѣдовать примѣру отцовъ Церкви и возможно чаше держать омиліи. Священное Писаніе даровано людямъ всѣхъ временъ и мѣстъ, и оно такой же обильный источникъ назиданія представляетъ и для нынѣшнихъ поколѣній, какой представляло въ вѣкъ отцовъ Церкви; оно никогда не старѣется, и сокровища вѣры, въ немъ заключающіяся, неистощимы и никогда не перестанутъ быть многоцѣнными и многоцѣнными для христіанъ. Приводятъ возраженія противъ достоинства омиліи, изъ которыхъ главное то, что въ омиліи пѣтъ единства. Юнгманнъ это возраженіе устраиваетъ указаниемъ, во - первыхъ, на то, что въ священномъ Писаніи есть множество отблесковъ, въ которыхъ господствуетъ полное единство, во - вторыхъ, на примѣръ Златоуста, который является величайшимъ мастеромъ въ искусствѣ толкованія Писанія, и которого бесѣды могутъ служить прекраснѣйшимъ образцомъ для всякаго, желающаго толковать въ проповѣдяхъ священное Писаніе. Онъ изъясняетъ цѣлые книги священнаго Писанія по порядку стиховъ текста; естественно при этихъ изъясненіяхъ касается онъ разныхъ религіозныхъ истинъ, но у него всегда есть одна преобладающая мысль, и его бесѣды носятъ на себѣ печать высокаго оригинального краснорѣчія.

Дидаскалической проповѣди, какъ мы говорили выше, Юнгманнъ противополагаетъ проповѣдь парегоретическую, имѣющу свою непосредственною задачею не наученіе, а возбужденіе силы стремленія и направленіе ея на добрый правильный путь. Та, дидаскалическая, проповѣдь дѣйствуетъ на силу познанія, а эта на сердце, волю, по въ стремленіи къ своей цѣли она пользуется и тѣмъ, что составляетъ существенную принадлежность дидаскалической проповѣди, то есть, яснымъ и правильнымъ представлениемъ религіозныхъ истинъ, безъ чего была бы недостижима цѣль. На два вида раздѣляетъ Юнгманнъ парегоретическую проповѣдь, и одинъ видъ назы-

ваетъ паренетическою проповѣдію, а другой панегирическою. Название вида проповѣди паренетическою (отъ παρενέθεω, увѣщаю) по этимологическому значенію почти тождественно съ названіемъ „парегоретической“. Это новое название употребилъ Юнгманъ потому, что отличилъ два вида парегоретической проповѣди, включивъ сюда и проповѣдь панегирическую.

Считаемъ излишнимъ, для ознакомленія съ теоріею краснорѣчія Юнгманна, передавать его практическія замѣчанія касательно устройства и состава паренетической проповѣди, по тѣмъ же соображеніямъ, по какимъ мы не входили въ разборъ его замѣчаній о составленіи дидаскалической проповѣди и омиліи. Но параграфъ въ его системѣ о панегирической проповѣди заключаетъ въ себѣ не мало такого, что нельзя обойти молчаніемъ.

Прежде всего онъ старается установить точное понятіе, какое нужно соединять съ словомъ „панегирикъ“, „панегирическая проповѣдь“. Ограничение панегирика одними похвальными словами, по сужденію Юнгманна, не соответствуетъ тому смыслу, какой соединяли съ этимъ словомъ древніе. Происходя отъ греческаго слова πανεγύρις—собраніе народа, всенародное торжественное собраніе, народный праздникъ,—панегирическія рѣчи въ древности означали такія ораторскія рѣчи, которыя говорились при народныхъ собраніяхъ, при какомъ либо торжествѣ или въ какой либо праздникъ, и, конечно, отвѣчали духу и характеру торжества. Панегирическая рѣчь въ собственномъ смыслѣ праздничная рѣчь. И въ этомъ смыслѣ нужно принять название панегирической рѣчи и въ христианской проповѣднической литературѣ, и имъ замѣнить употребительное название похвальной рѣчи; какъ такъ для духовнаго краснорѣчія послѣднее название не вполнѣ удачно. Такимъ образомъ панегирическія проповѣди такія произведенія духовнаго краснорѣчія, которыя говорятся въ праздники

господскіе и богочестные и въ праздники святыхъ, въ уясненію и возвышенію торжества и въ соответствіе цѣли его учрежденія. Могутъ говориться въ такие дни проповѣди и дидаскалическаго характера, особенно, когда слушатели недостаточно ознакомлены съ сущностію праздника. Но такія проповѣди въ праздничные дни являются исключеніемъ. При нормальномъ порядкѣ венцей праздничныя проповѣди должны быть парегоретического характера. Такими по крайней мѣрѣ они являются въ классическихъ произведеніяхъ отличившіхъ проповѣдниковъ.

Составленіе хорошей проповѣди на какой либо праздникъ господскій или богочестный Юнгманнъ считаетъ дѣломъ не легкимъ. Хотя яснѣ духъ праздника,—ясно, какія события прославляются въ тотъ или другой праздникъ, и какія чувства и настроенія нужно возбуждать въ слушателяхъ въ такие дни, но выраженіе всего этого въ проповѣдномъ словѣ не всѣмъ удается. Не всегда легко найти потребное количество частныхъ представленій для развитія главнаго положенія, подсказываемаго духомъ и характеромъ праздника. Это затрудненіе дѣлается еще болѣе чувствительнымъ, если проповѣдникъ долженъ проповѣдывать предъ одною и тою же общиной каждый годъ. Особенно трудно составлять хорошія проповѣди, не повторяясь, на праздники Божіей Матери. Для того, чтобы говорить панегирическія проповѣди въ честь ея, нужно имѣть достаточный запасъ историческихъ чертъ, конкретныхъ фактовъ изъ ея жизни; а ихъ очень мало. Поэтому и такой знаменитый проповѣдникъ, какъ Массильонъ, послѣ нѣсколькихъ неудачныхъ опытовъ, отчаялся въ возможности написать похвальную рѣчь въ собственномъ смыслѣ на Пресвятую Дѣву. „Работа этого рода (писалъ онъ въ послѣдніе годы своей жизни одному священнику ораторіи) легка только для проповѣдниковъ безъ таланта, огь которыхъ никто не ожидаетъ чего-либо особенного, которые всѣмъ довольны, ни о чемъ, выходящемъ изъ круга ихъ зренія, не имѣютъ

ни малѣйшаго представленія, и воображаютъ себѣ, что они составили похвальную рѣчъ, если они привели нѣкоторое чи-
сло историческихъ чертъ, безъ всякаго значенія, и разбавили
ихъ множествомъ ничего не говорящихъ общихъ мѣстъ¹⁾).

Панегирическія проповѣши на дни святыхъ раздѣляеть Юнгманнъ, соотвѣтственно указаніямъ духовной литературы, на два разряда, и указываетъ въ этомъ родѣ проповѣди два направленія. Одному направленію слѣдуютъ италіянскіе проповѣдники съ Сеньери во главѣ, а другому французскіе. Италіянскіе проповѣдники въ праздники святыхъ говорятъ похвальная рѣчи, панегирики въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Ихъ проповѣди въ честь святыхъ отвѣчаютъ тѣмъ рѣчамъ, которыя древніе риторы относили къ рѣчамъ, означаемымъ „genus demonstrativum“—родъ показательный. Они въ своихъ рѣчахъ прежде всего, и почти исключительно, выставляютъ необычайное величіе святыхъ, и имѣютъ цѣллю прославленіе святыхъ и возбужденіе въ слушателяхъ удивленія и почтенія къ нимъ. Соотвѣтственно этой цѣли, въ ихъ проповѣдяхъ виденъ возвышенный полетъ, тонъ одушевленія стиль блестящій, и весь строй ихъ напоминаетъ характеръ языческихъ панегириковъ, мало отвѣчающій характеру возвѣщенія слова Божія, предписываемому гомилетическою теоріею. Проповѣди французскихъ проповѣдниковъ на дни святыхъ собственно (большею частію) паренетическія,—увѣщательныя проповѣди. Историческіе факты изъ жизни святыхъ у нихъ составляютъ меньшую часть рѣчи, и проповѣдникъ пользуется этими фактами, какъ основаніемъ или поводомъ, къ раскрытию соотвѣтствующей религіозной истины или къ сообщенію соотвѣтствующаго нравственнаго увѣщанія. Французскіе проповѣдники принципіально и съ сознаніемъ слѣдуютъ этому направленію. Они избѣгаютъ похвальныхъ рѣчей потому,

¹⁾ Maury, *Essai sur l'eloquence de la chaire*. I. p. 273.

что боатся повторять предъ слушателями. Но вмѣстѣ съ этимъ, слѣдя своему направленію, они разсчитываютъ прінести болѣе пользы своимъ слушателямъ. „Чтобы вы болѣе пользы извлекли отсюда (говоритъ Боссюетъ въ одной проповѣди), мы, христіане, свѣтскимъ ораторамъ предоставляемъ блескъ и пышность панегирическаго стиля; у нихъ въ мысли одво,— вызвать удивленіе. А мы стоимъ на каѳедрѣ Іисуса Христа, нашего Искупителя; простота Евангелія должна быть лучшимъ украшеніемъ нашей рѣчи; мы хотимъ питать ваши души истинами, имѣющими высокое достоинство и всѣмъ понятными“. Такжѣ и Бурдалу высказываетъ подобный взглядъ: „Не смотрите на настоящую мою проповѣдь, какъ на простую похвальную рѣчу, которая бы единственою цѣлію имѣла дать вамъ высокое понятіе о святомъ Наваль. Я уже сказалъ: я буду говорить вамъ проповѣдь, я буду давать руководство для жизни; я выставлю предъ вашими глазами примѣръ или образецъ, на который нынѣ намъ Богъ указываетъ, дабы мы сдѣлали изъ него примѣненіе къ себѣ“. Юнгманнъ не отрицає совершенно значенія панегирика или похвальной рѣчи святымъ, тѣмъ болѣе, что образцы такихъ рѣчей встрѣчаются у святыхъ отцовъ Церкви, Іоанна Златоуста, Василія Великаго, Григорія Назіанзина. Но его сочувствіе всецѣло на сторонѣ того направленія, которому слѣдуютъ французскіе проповѣдники, и свое предпочтеніе этого направленія направленію чисто панегирическому онъ подкрѣпляетъ длинною цитатою изъ разговоровъ Фенелона о краснорѣчіи.

Заслуживаютъ вниманія замѣчанія Юнгманна о полемическихъ проповѣдяхъ. По тому понятію, какое авторъ составилъ о духовномъ краснорѣчіи, полемическимъ проповѣдямъ не должно быть мѣста на церковной каѳедрѣ. Возраженія и недоумѣнія по отношенію къ той или другой религіозной истинѣ могутъ и при извѣстныхъ обстоятельствахъ должны быть принимаемы во вниманіе, разъясняемы и опро-

вергаемы съ церковной каѳедры. Но это можетъ быть допускаемо въ дидаскалическихъ проповѣдяхъ. А ставить особый родъ полемическихъ проповѣдей, которые бы имѣли своею задачею опроверженіе ученій, не согласныхъ съ символомъ, принятыхъ Церковю, — это значитъ навязывать духовному краснорѣчію работу, ему не подлежащую. Юнгманъ приводить мнѣнія иѣсколькихъ видныхъ авторитетовъ въ исторіи церковнаго краснорѣчія, которые находили изслѣдованія о спорныхъ религіозныхъ вопросахъ въ проповѣди въ высшей степени противными. Проповѣдь должна навидать, а не ниспровергать, давать руководство для христіанской жизни, а не заниматься нападеніями на тѣхъ, которые искажаютъ ученіе вѣры. Могутъ представлять, что полемика съ заблужденіемъ нужна для утвержденія христіанъ въ вѣрѣ. Основаніе, повидимому, хорошее; но опытъ показываетъ, что оно не имѣть никакого достоинства. Независимо отъ разныхъ неудачъ, неразлучныхъ съ такою полемикою, вслѣдствіе поврежденія человѣческой природы, склонность ко злу въ нашей душѣ такъ велика, что иные больше примутъ къ сердцу возраженія, чѣмъ опроверженіе, и такимъ образомъ вместо хлѣба примутъ змію. Лучше съ полною яснотою и вразумительностою излагать положительныя истины религіи, чѣмъ бороться съ заблужденіемъ. Истина, представленная въ своей естественной простотѣ, владѣеть такою притягательною силою, что она можетъ увлекать и противящіяся ей умы. Сердце въ церкви при богослужебныхъ собраніяхъ ищетъ успокоенія и удовлетворенія духовнаго, а когда на каѳедрѣ раздаются бранные крики противъ иномыслящихъ, тогда не будетъ мѣста этому духовному успокоенію. Церковной каѳедрѣ прилично ясное раскрытие праваго ученія, безъ вплетенія сюда противныхъ заблужденій. Предъ святѣйшимъ таинствомъ тѣла и крови Христовой правовѣрующій только въ молитвѣ долженъ вспоминать о своихъ заблуждающихъ братіяхъ.

По ораторскому достоинству проповѣдь парегоретическая выше проповѣди дидаскалической. И на западѣ, со временем реформы въ проповѣди, произведенной Боссюетомъ, Бурдалу, Массильономъ, она сдѣлалась господствующею не въ одной Франціи, но и въ другихъ странахъ. Образы французского классического церковнаго краснорѣчія, отличающіеся высокимъ ораторскимъ совершенствомъ, всѣ парегоретического характера. Они склонили вниманіе проповѣдниковъ къ этому роду проповѣдей, и при добромъ вліяніи на проповѣдь имѣли въ результатѣ невыгодную сторону. Отсюда въ теоріи и практикѣ проповѣднической возникла односторонность,—стали пренебрегать дидаскалическою проповѣдью, и въ практикѣ почти не обращаются къ ней. Между тѣмъ въ дидаскалической проповѣди ощущается большая потребность. Большая половина христіанъ въ религіозныхъ дѣлахъ оказываются невѣждами, и это нужно сказать не только о простомъ народѣ, но и о людяхъ образованныхъ, даже и объ ученыхъ. Самая парегоретическая проповѣдь мало понимаются и не производятъ; надлежащаго дѣйствія потому, что народъ не имѣетъ элементарныхъ познаній, какія для того требуются. Если бы христіанство изъ двухъ формъ краснорѣчія принуждено было избрать одну какую либо, то оно скорѣе должно было бы отказаться отъ парегоретической проповѣди: бѣзъ нея оно еще могло бы существовать, а безъ дидаскалической никогда. Если дидаскалическая проповѣдь будетъ въ забвѣніи, невѣжество и заблужденіе всегда скорѣе распространится въ народѣ. Народъ не будетъ владѣть основательнымъ знаніемъ религіознаго ученія, если ему будутъ сообщаться только частные отрывки его, бѣзъ связи и порядка.

Теорія Юнгманна заключается практическими замѣчаніями касательно способа саставленія проповѣдей, и въ этихъ замѣчаніяхъ даны добрыя укаванія, которыя мы можемъ ре-

комендовать принять къ свѣдѣнію каждому проповѣднику, въ особенности начинающему, желающему усовершенствовать себя въ высокомъ и трудномъ искусствѣ проповѣдничества.

Что же, первѣе всего, при составлениі и предъ произнесенiemъ проповѣди необходимо проповѣднику? Первѣе всего необходима молитва, испрошеніе божественной благодатной помощи для благоуспѣшнаго совершениія дѣла. Чтобы сдѣлать этотъ совѣтъ болѣе убѣдительнымъ для проповѣдника, Юнгманъ цитуетъ языческаго философа Платона и изъ его діалога „Тимей“ приводитъ свидѣтельство въ подтвержденіе своего положенія. Критій сдѣлалъ предложеніе Тимею изложить свои мысли о происхожденіи вселенной. Сократъ выразилъ свое согласіе на это и пригласилъ Тимея начать, но наперѣдъ просилъ его, какъ слѣдуетъ по обычаю, приватъ боговъ. „Ты правъ, Сократъ“, отвѣчалъ ему Тимей. „Вѣѣ, если только они сколько нибудь разумны, обыкновенно призываютъ боговъ предъ началомъ каждого дѣла, значительнаго ли то, или незначительнаго; тѣмъ болѣе должны обратиться къ богамъ и богинямъ мы, собираясь разсуждать о происхожденіи вселенной, если только не хотимъ быть безумными, и просить ихъ всѣхъ, чтобы мы были въ состояніи прежде всего говорить, какъ имъ угодно, потому, что касается настъ самихъ, чтобы, съ одной стороны, я ясно и правильно выражалъ свои мысли, а съ другой, вы легко понимали то, что я скажу“¹⁾). Если язычникъ такъ разсуждалъ, то тѣмъ болѣе мы христіане, если не хотимъ быть безумными, приступая къ составленію проповѣди, въ глубокомъ смиреніи и благоговѣніи усердно должны просить благодати Святаго Духа. Язычникъ не имѣлъ того божественнаго откровенія, которымъ мы руководствуемся. А намъ указано чрезъ апостола Духомъ Святымъ, что мы *не доволни есмы отъ себе помыслити что, яко отъ себе, но доволство наше отъ Бога*

¹⁾ Сочиненія Платона, чрезъ Карповимъ, ч. VI, стр. 388.

(2 Кор. III, 5). И блаж. Августинъ советуетъ проповѣднику, намѣревающемуся говорить слово предъ собраниемъ или диктовать проповѣдь свою другимъ желающимъ и способнымъ сказать ее предъ народомъ, усердно молиться, да дастъ Господь во уста его слово благо. Ибо если царица Есениръ, приготовляясь предъ царемъ Артаксерсомъ говорить за времменое спасеніе народа своего, молилась, чтобы Господь далъ слово благоугодно во уста ея (Есе. IV, 17): то не паче ли долженъ молиться о полученіи сего важнаго дара тотъ, кто трудится надъ словомъ и ученіемъ о вѣчномъ спасеніи людей?"¹⁾.

Второе дѣло проповѣдника твердо установить предметъ проповѣди и ясно поставить особенную цѣль, какой хочетъ достигнуть своею проповѣдью. Въ особенности въ парегоретическихъ проповѣдахъ эта цѣль всегда должна быть намѣчена съ полной опредѣленностію.

Затѣмъ собираются мысли для изслѣдованія, какъ грубый матеріалъ. Эти мысли, представляющіяся при размышленіи, слѣдуетъ записывать въ томъ порядке, какъ они возникаютъ, и по возможности кратко. Для ясности хорошо означать ихъ цифрами.

По собраніи соответствующаго множества мыслей нужно смотрѣть, въ какомъ отношеніи онѣ находятся между собою, и свести ихъ къ одной центральной мысли, въ одному основанію. Центральную мысль или главное положеніе нужно твердо поставить, и за тѣмъ начертить предварительный планъ или порядокъ раскрытия основной мысли частными представлениями. Первоначальный планъ проповѣди Юнгманъ называетъ предварительнымъ, потому что это первое расположение еще не можетъ быть неизмѣннымъ. При обсужденіи, развитіи и ораторскомъ изложеніи основной мысли проповѣди и при письменной обработкѣ проповѣди часто прихо-

¹⁾ Христ. наука, IV, гл. 68.

дится измѣнять начертанный первоначально планъ проповѣди. На первыхъ порахъ проповѣднической дѣятельности рекомендуется духовнымъ ораторамъ всегда два раза писать и обрабатывать свои проповѣди: вторая обработка всегда будетъ лучше первой.

Послѣднее замѣчаніе касательно составленія и произнесенія проповѣдей даетъ рѣшеніе спорнаго вопроса о томъ, нужно ли проповѣди записывать сполна, выучивать ихъ наизусть и потомъ по памяти произносить изученное, или Ѳѣдовать въ этомъ пункте другому методу: Юагманъ не хочетъ прямо отъ себя давать рѣшительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, а приводитъ мнѣнія авторитетныхъ лицъ, и ихъ заставляетъ говорить вмѣсто себя, имѣя въ виду болѣе основательное рѣшеніе спорнаго вопроса. Лучшіе авторитеты, имъ приводимые, стоять за запись ораторскихъ рѣчей: Прежде всего онъ приводитъ мнѣніе Квинтиліана. Квинтиліанъ находилъ, что при различіи дарованій, безъ сомнѣнія, нельзя вѣмъ предписывать одинаковую методу. Но если кто владѣетъ хорошею памятію и имѣеть достаточно времени, то я совѣтовалъ бы (говорить Квинтиліанъ) твердо держаться письменной обработки и не пропускать ни одного слога: иначе запись была бы излишня... При данныхъ условіяхъ эта метода, беъ сомнѣнія, самая лучшая: А если нѣтъ этихъ условій, — легкой памятіи и времени, тогда бесполезно связывать себя записанными словами; ибо забвеніе одного какого либо изъ нихъ можетъ произвестъ непріятное замедленіе въ произношеніи, и даже вовсе остановить его. При такихъ обстоятельствахъ безопаснѣе, умомъ усвоивши себѣ мысли, оставить свободу словеснаго изложенія до произношенія. Впрочемъ, произношеніе при такомъ условіи удается только тѣмъ, кто уже нажилъ некоторую опытность въ импровизації¹⁾.

¹⁾ Quintil. Instit. orat. Lib. XV de memoria, c. 2. Altenburgi. T. II. p. 319—320.

Юнгманъ противопоставляетъ этому мѣнію мѣніе Фенелона, который не рекомендуетъ предварительной записи проповѣдей, и дѣлаетъ длинную выдержку изъ его „Разговоръ о краснорѣчіи“, но методу, указываемому Квинтиліаномъ, онъ считаетъ нормою или правиломъ, котораго должны держаться проповѣдники ири возвѣщенія слова Божія. И Фенелонъ, возстающій оротивъ записи и выучиванія проповѣдей, слишкомъ многаго требуетъ отъ человѣка, выступающаго на каѳедру безъ записанной напередъ рѣчи. Онъ предполагаетъ, что такой человѣкъ имѣть твердый навыкъ въ письменныхъ работахъ, перечитать образцовыхъ ораторовъ, отъ природы владѣть хоропимъ даромъ слова, и оттъ даръ развилъ и усовершенствовалъ долгимъ упражненіемъ, и кромѣ того приобрѣль значительный запасъ основательныхъ знаній. И такой человѣкъ, собираясь говорить ироповѣдь, долженъ хорошо обдумать свою тему, и въ умѣ своемъ привести въ порядокъ всѣ мысли. Для такихъ людей, которые бы владѣли всѣмъ тѣмъ, чего требуетъ Фенелонъ, его метода была бы нравильна. Но такихъ людей не много. Особенно въ первые годы проповѣднической дѣятельности никакъ не слѣдуетъ уклоняться отъ руководственныхъ указаний Квинтиліана. И Фенелонъ требуетъ отъ человѣка усерднаго, постояннаго, неутомимаго упражненія въ письменныхъ работахъ, если онъ хочетъ имѣть успѣхъ въ краснорѣчіи. Иллатонъ влагаетъ въ уста Сократа такія слова его Федру: „Предположимъ, что природа дала тебѣ ораторскія способности; но ты сдѣлаешься хоропимъ ораторомъ, когда съ этими способностями соединишь знаніе теорій и усердное упражненіе; на сколько у тебя будетъ недоставать этихъ двухъ условій, на столько ты будешь далекъ отъ совершенства“ ¹⁾). Нѣть искусства, которымъ бы можно было овладѣть безъ неослабнаго упражненія. Краснорѣчіе не можетъ составлять въ

¹⁾ Сочиненія Иллатона, пер. Карловымъ. Ч. IV, стр. 99.

Изъ исторіи гомилетики.

этомъ случаѣ исключенія, и упражненіе, необходимое для усовершенствованія въ немъ, есть именно письменное упражненіе, письменная обработка рѣчей.

Для людей, обладающихъ живою фантазіею и легкимъ языкомъ, всегда близко искушеніе считать излишнимъ необходимый элементъ приготовленія къ рѣчи, и упражняться просто въ импровизаціи. Но объ этомъ пунктѣ основательно говорить Цицеронъ, влагая свою мысль въ уста Красса. Онъ не оспариваетъ, что упражненіе въ импровизаціи приносить свою пользу. Но весьма многіе (замѣчаетъ онъ) при такой импровизированной рѣчи упражняютъ только свою грудь и свой голосъ; они усовершенствовали изворотливость своего языка и счастливы тѣмъ, что могутъ разсыпаться обильемъ словъ. Ихъ обольщаетъ мысль, которую часто можно слышать: „практикою (dicendo) обыкновенно люди приобрѣтаютъ способность говорить“. Но справедливѣе нужно сказать: дурно говорить люди научаются отъ того, что имъ весьма легко достаются плохія рѣчи. Посему въ самыхъ тѣхъ упражненіяхъ, хотя хорошо говорить рѣчь и экспромитомъ, но гораздо лучшіе, употребивши время на размышеніе, говорить рѣчь, тщательно приготовленную заранѣе. Но главное дѣло, (что мы, говоря по правдѣ, весьма мало дѣлаемъ; ибо это требуетъ большого труда, какого весьма многіе изъ нась избѣгаютъ)—главное дѣло какъ можно больше писать. Стиль (перо) самый лучшій и самый превосходный производитель (effector) и учитель краснорѣчія. И это справедливо: ибо если послѣ размышеній и обдумыванія легко удастся иной разъ импровизированная и случайная рѣчь, то послѣ усидчиваго и усерднаго засиживанія она выдѣлътъ несравненно лучшіе. Тогда при внимательномъ и серьезномъ отношеніи къ дѣлу, лучшіе возникаютъ и развиваются мысли, служація къ уясненію того предмета, о которомъ мы пишемъ; даѣтъ подшадають мало по малу подъ перо обороты и выраженія, наиболѣе подготвленія къ особенной цѣли и предмету рѣчи, и

наконецъ чрезъ запись научаются искусству правильнаго строенія рѣчи и приобрѣтаютъ стиль, отличающійся благозвучіемъ и ораторскою размѣреностію (*numero et modo*). Вотъ преимущества, которыя снискиваются хорошимъ ораторамъ одобрительные крики и удивленіе. Этихъ преимуществъ никто не приобрѣтеть, если не будетъ долго и много упражняться въ письменныхъ работахъ, хотя бы онъ весьма часто упражнялся въ импровизаціи. А кто напротивъ выступаетъ съ публичными рѣчами послѣ тицательнаго упражненія въ записи ихъ, тотъ приобрѣтаетъ такую способность говорить, что, если будетъ импровизировать, слушателямъ это будетъ казаться рѣчью, похожею на рѣчь записанную; и еще, если онъ свою рѣчь письменно обработалъ, а во время произнесенія отстушилъ отъ записи, его добавленная рѣчь не будетъ отличаться отъ того, что записано имъ¹). Согласно съ Цицерономъ говорить Квинтиліанъ, по которому письменная обработка рѣчей дѣло, требующее весьма большого труда, но за то обѣщающее весьма большую пользу и великий успѣхъ. Потому писать (упражняться въ письменныхъ работахъ) нужно какъ можно усерднѣе и какъ можно больше²).

¹⁾ Ciceronis De oratore. L, 1, c. XXXIII, n. 149—153. Cic. oper, t. I (Parisiis, p. 58—9).

²⁾ Quint. Instit. orator. 58—59. Lib. X. c. III. T. II, p. 238.

XII. Гомилетика

или

Теорія проповѣди Вине.

(*Homiletique ou Theorie de la predication par A. Vinet*).

Межу гомилетиками настоящаго столѣтія видное мѣсто занимаетъ гомилетика или теорія проповѣди Вине. Авторъ я (1797—1847) въ свое время бытъ горячій публицистъ, отстаивавшій съ жаромъ свободу совѣсти и отдѣленіе церкви отъ государства, въ видахъ болѣе свободнаго развитія церковной жизни,—бойкій писатель и критикъ, сужденіямъ котораго придавали большое значеніе первостепенные авторитеты французской литературы,—вліятельный проповѣдникъ, пользовавшійся въ свое время заслуженною славою, и наконецъ блестательный профессоръ словесности (въ Базельскомъ университѣтѣ) и практическаго богословія (въ Лозаннскій академіи). Имя его ставится очень высоко въ французско-протестантскихъ кругахъ, и въ настоящемъ столѣтіи среди реформатского вѣроисповѣднаго общества онъ является первою и самою главною величиною. Его ставятъ наравнѣ съ Шлайермахеромъ, этимъ вліятельнѣйшимъ протестантскимъ богословомъ-философомъ, и говорятъ, что онъ во французской отрасли протестантизма занимаетъ такое же мѣсто, какое

Шлейермахеръ занимаетъ въ иѣмецкомъ протестантствѣ. Для означенія его вліянія на его вѣроисповѣдное общество, его называютъ религіознымъ инициаторомъ (*initiateur religieux*)¹⁾. Во вниманіи къ такому авторитету Вине, мы не можемъ не дать мѣста въ предпринятомъ нами обозрѣніи замѣчательныхъ гомилетикъ его гомилетическому руководству, за достоинство котораго служитъ ручательствомъ уже одно славное имя автора. Кромѣ того, ознакомить съ его книгою нашихъ читателей побуждаетъ насъ еще то, что онъ, при своемъ научно-литературномъ авторитетѣ, является представителемъ особаго вѣроисповѣдного общества, французско-реформатскаго, при всей близости къ иѣмецкому протестантству, жившаго особою самостоятельною жизнью и не сливающагося съ нимъ въ себѣ развитіи.

Гомилетика Вине составлена изъ тѣхъ лекцій, какія читалъ онъ, какъ профессоръ практическаго богословія, въ Лозаннскій академіи. Эти лекціи, читанныя съ одушевленіемъ и отличавшіяся изяществомъ мысли и изложенія, производили сильное впечатлѣніе на слушателей. Но онъ не издавалъ ихъ при своей жизни. Онъ изданы послѣ его смерти (въ 1853 году) почитателями его памяти, съ очарованіемъ слушавшими его уроки, излагаемые съ каѳедры. Помня то сильное впечатлѣніе, какое онъ производили на слушателей, и цѣнія ихъ достоинство, они не хотѣли, чтобы онъ прошли для публики, въ особенности той ея части, которая имѣетъ ближайшее отношеніе къ дѣлу проповѣдничества, и издавая ихъ въ печать, думали тѣмъ оказать услугу наукѣ о проповѣдничествѣ. Но одного полнаго исправленнаго курса лекцій они не нашли въ его рукописяхъ, какъ заявляютъ они въ предисловіи къ изданію его гомилетики. У нихъ подъ руками было иѣсколько рукописей, и въ иныхъ отдельахъ курса была значитель-

¹⁾ *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. T. XVI, s. 518.

ная разница между этими рукописями. Кромѣ того обѣ иныхъ пунктахъ у Вине остались только краткія замѣчанія, не передающія всего того, что онъ излагать на лекціяхъ. Въ такихъ случаяхъ издатели обращались къ тетрадямъ слушателей, и изъ нихъ заимствовали добавленія къ краткимъ отрывочнымъ замѣчаніямъ профессора, найденнымъ въ его запискахъ: эти дополненія въ изданной имъ книжѣ они означали вносыми знаками. Такими же вносыми знаками они обставляли тѣ строки или мѣста, въ которыхъ находили нужнымъ измѣнить оригиналъный текстъ автора, или для дополненія не оконченной фразы, или для соединенія отрывковъ, не связанныхъ въ рукописи между собою. Впрочемъ, эти вставки и измѣненія текста Вине (замѣчанія издатели) касаются только незначительныхъ частностей. Они завѣряютъ, что книга, имъ изданная, съ совершенной точностью воспроизводить мысли Вине обѣ одной изъ самыхъ важныхъ отраслей его ученія, и со стороны формы она, послѣ неоднократныхъ пересмотровъ и сличеній его рукописей, имѣеть такой видъ, какой дать бы ей, вѣроятно, и самъ авторъ, если бы пришлось ему пересматривать свои рукописи. Такую же методу слушатели Вине употребили иѣсколько раньше (1850 г.) при изданіи Настырскаго богословія Вине, которое, вмѣстѣ съ гомилетикою, входить въ составъ практическаго богословія.

Посмертное изданіе гомилетики Вине встрѣчено было съ большимъ сочувствіемъ не только бывшими его слушателями и почитателями, но всѣми, интересующимися дѣломъ проповѣдничества. Скоро, послѣ своего появленія, оно переведено было на иѣмецкій языкъ, (въ 1857 году Шмидомъ), и такимъ образомъ сдѣлалось достояніемъ не только французской, но и иѣмецкой литературы, и иѣмецкіе критики и ученые отзывались о ней съ большими похвалами. Цензивитцъ назвалъ ее самою лучшею, самою умною книгою новѣйшаго времени. Другіе, если не раздѣляютъ такого восторженнаго от-

зыва о гомилетикѣ Вине и замѣчають въ ней недостатки метода и пробѣлы въ содержаніи, но все таки, какъ Краусъ, говорятъ: „что предложено въ ней, то высокаго достоинства“¹⁾.

Понятно постѣ этого, что не лишено интереса ознакомленіе нашихъ читателей съ такою книгою, и мы полагаемъ, что беремся далеко не за лишнюю работу, рѣшаясь представить по возможности обстоятельный разборъ ея. Въ русской литературѣ она почти совершенно неизвѣстна, и намъ не случалось встрѣчать въ ней не только болѣе или менѣе подробнаго отзыва, но даже и упоминанія о гомилетикѣ Вине, хотя по своему достоинству и содержанію она давно заслуживала нашего вниманія.

Взглядъ на проповѣдь у Вине *ораторской*. Онъ смотритъ на проповѣдь, какъ на видъ краснорѣчія, и подчиняетъ проповѣдь общимъ законамъ ораторскаго искусства. Нѣть и не можетъ быть, по его сужденію, двухъ риторикъ или двухъ законовъ краснорѣчія. Риторика одна, и гомилетика есть не что иное, какъ видъ риторики, какъ рода, излагающая и примѣняющая общіе законы краснорѣчія къ частному виду ораторскихъ произведеній, именно къ краснорѣчію церковному или проповѣди. По своей основной точкѣ зрѣнія Вине ближе всего примыкаетъ къ Шотту и Теремину, замѣчательнымъ гомилетамъ первыхъ десятилѣтій нашего столѣтія. Онъ усвоилъ ихъ воззрѣнія, и они, въ его развитіи и изложеніи, получили болѣе изящную оболочку, благодаря тому живому языку, какимъ онъ умѣлъ излагать и сухіе научные предметы. Въ особенности замѣтно на него вліяніе Теремина, котораго часто цитуетъ онъ въ своей гомилетикѣ.

Построеніе гомилетики Вине самое простое. Планъ ея заимствованъ изъ старой риторики. Вине раздѣляетъ свою систему гомилетики на три части, и подобно древнимъ рито-

¹⁾ Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. T. XVI, s. 533.

рамъ, говорить во-первыхъ объ изобрѣтеніи, во-вторыхъ о расположениіи и въ-третьихъ объ изложеніи. Этимъ тремъ частямъ предпослано довольно обширное введение, въ которомъ авторъ устанавливаетъ и разъясняетъ взглядъ на краснорѣчіе вообще, и церковное въ частности, и его задачу. Недостаетъ въ книгѣ Вине части о произношениі, о чёмъ трактовали древнія риторики. Вине и издатели его теоріи проповѣди не объясняютъ причинъ этого пропуска, и неизвѣстно, касался ли этого предмета Вине въ своихъ лекціяхъ. Подобно некоторымъ другимъ авторамъ риторики и гомилетики, Вине могъ опустить изъ своей теоріи трактатъ о произношениі потому, что хорошему произношению трудно научиться изъ теоретическихъ правилъ: здесь главнымъ образомъ полезно и необходимо практическое руководство; въ дѣлѣ произношениія имѣютъ рѣшающее значеніе упражненіе подъ наблюденіемъ опытныхъ людей и подражаніе хорошимъ примѣрамъ. Вирочемъ, у Вине послѣдняя глава книги говоритъ о благозвучіи; но замѣчанія, въ ней изложенные, о благозвучіи, числѣ и гармоніи, имѣютъ отношеніе не къ произношению, а къ стилю или изложенію.

Существенное свойство краснорѣчія, по изъясненію Вине, состоитъ въ томъ, чтобы ораторъ посредствомъ своего слова овладѣвалъ душою слушателя, и чтобы душа слушателя внутреннимъ образомъ, такъ сказать, проникалась душою оратора. Древніе это свойство называли словомъ — „убѣжденіе“ — *persuadere*, и по теоріи Вине убѣжденіе — главная цѣль, къ которой стремится ораторъ, а убѣжденіе есть не что иное, какъ направлѣніе души и воли слушателя къ опредѣленному дѣйствію. Краснорѣчіе есть актъ не отвлеченной, теоретической мысли, но реальной жизни: оно имѣеть въ виду противодѣйствіе, направляется противъ него и старается побѣдить сопротивленіе. Его можно назвать драмою, гдѣ, хотя одно лицо является дѣйствующимъ, но предъ нимъ стоятъ другіе, которыхъ оно хочетъ подчинить себѣ. Оно имѣ-

есть завязку, перипеті и развязку; развязкою можетъ быть склоненіе воли слушателя къ намѣченному дѣйствію или возбужденіе въ немъ чувства, преднамѣченного ораторомъ. Дѣйствовать на волю, направлять ее въ извѣстную сторону или къ извѣстному дѣйствію — это прямая и непосредственная цѣль краснорѣчія. Это главное положеніе теоріи краснорѣчія Вине. Въ этомъ пунктѣ онъ совершенно раздѣляетъ воззрѣнія Шотта и Теремина.

Считая краснорѣчіе даромъ или силою убѣждать, Вине считаетъ нужнымъ къ этому общему понятію присоединить частный ограничительный признакъ. Онъ признаетъ, что могутъ красно говорить люди порочные, и что можно быть краснорѣчивымъ, совѣтуя что либо не доброе. Но при всемъ поврежденіи нашей природы, въ нашей души есть неискоренимое стремленіе къ истинѣ и добру, и никто не станетъ убѣждать другого прямо къ дурному дѣлу и принять за истину ложь и заблужденіе, никто не станетъ склонять другихъ ко злу, ради и во имя зла. Тѣ ораторы, которые ведутъ своихъ слушателей на ложный путь, никогда не сознаются, и еще болѣе никогда не скажутъ, что они ведутъ другихъ на ложный путь. Если они и заблуждаются, то всегда облекаютъ свои положенія покровомъ истины и добра: какъ бы ни были ошибочны и, пожалуй, нагубны ихъ представлія и решенія, они ратуютъ за нихъ во имя истины и добра. Значить, истина и добро есть необходимое условіе и прямая матерія краснорѣчія. Отсюда вытекаетъ такой законъ или такое правило для краснорѣчія: краснорѣчіе должно служить или приходить на помощь добромъ началу противъ худого, истины противъ заблужденія. И это правило можно включать въ самое опредѣленіе краснорѣчія. Если ораторъ имѣетъ въ виду возбудить страсть или вызвать расположеніе къ дѣйствію, имъ рекомендуемому, онъ можетъ сдѣлать это только въ силу вѣчныхъ и божественныхъ идей, имѣющихъ непреложное значеніе для человѣка. Когда ораторъ говоритъ краснорѣчивую

рѣчъ, онъ не прибавляетъ чего либо къ истинѣ, а поднимаетъ предъ слушателями, одинъ за другимъ, покровы, скрывающіе истину.

Тереминъ понималъ краснорѣчіе, какъ практическую дѣятельность, и представлялъ ее борьбою, какую ведеть ораторъ за добро и истину. Эта же идея является однимъ изъ главныхъ положеній Вине. Ораторская рѣчъ (говорить онъ), повторяя Теремина, есть какъ бы борьба или сраженіе. Такое пониманіе существеннымъ образомъ уясняетъ дѣло краснорѣчія. Ораторъ то борется съ заблужденіемъ во имя истины, то одному чувству противополагаетъ другое. Оружіемъ слова онъ сражается съ заблужденіями ума и превратными увлеченіями сердца. Ораторъ старается овладѣть нашою волею. Его трудъ упорное нападеніе, и наша душа та крѣпость, которую онъ осаждаетъ и хочетъ взять. Но этого онъ достигнуть можетъ только тогда, когда придетъ въ соглашеніе съ нами. Краснорѣчіе есть аппеляція къ симпатіи или вызовъ сочувствія оратору; секретъ его состоитъ въ томъ, чтобы въ душѣ другаго узнатъ и уловить такія идеи и представленія, какія отвѣчаютъ душѣ нашей и душѣ каждого человѣка. То есть, ораторъ выставляетъ такія начала, разумныя и нравственныя, которыя мы съ нимъ раздѣляемъ или должны раздѣлять; онъ доказываетъ, что мы согласны съ нимъ, и онъ заставляетъ настъ чувствовать и любить это согласіе. Все это имѣеть одинаковое отношеніе какъ къ свѣтскому, такъ и духовному ораторству, и гомилетика должна воспроизводить эти начала, уясняющія сущность и задачу краснорѣчія.

Приступая къ уясненію частнаго, видового характера церковнаго краснорѣчія, Вине существенною цѣлью и его, какъ всякаго краснорѣчія, ставить дѣйствіе на волю; но здѣсь эта цѣль соединяется съ цѣлью наставленія. Проповѣдникъ есть учителъ подъ формою оратора. Положимъ, эти два предмета соединяются во всякомъ краснорѣчіи; но въ церковномъ краснорѣчіи наставленіе болѣе выступаетъ, чѣмъ въ

другихъ видахъ краснорѣчія, и имѣть болѣе значенія. Рѣчь политическая или судебная вызывается частными обстоятельствами, и наглядный специальный предметъ обсуждается свѣтскими ораторомъ; онъ стремится къ результату, видному и прямо понятному для собранія; а проповѣдникъ не имѣть предъ собою такого нагляднаго предмета и не преслѣдуется прямого и видимаго результата. Его актъ внутренній; его результатъ невидимый. Отсюда для проповѣдника необходимо ученіе: ученіе или наставлѣніе основное его дѣло; увѣнаніе, обличеніе присоединяются къ ученію; но ученіе всегда остается въ проповѣди. Когда говорить ораторъ политической или судебнаго, его аудиторія уже напередъ возбуждена за или противъ того дѣла, которое составляетъ предметъ его рѣчи. А когда говорить проповѣдникъ, нѣть этого возбужденія; потому что нѣть нагляднаго предмета, могущаго возбудить и заинтересовать толпу. Предъ нимъ равнодушная масса, у которой нѣть живаго интереса къ предмету рѣчи; нужно возбудить ее истинами отвлечеными. Не находя въ обстоятельствахъ возбуждающаго элемента, пусть онъ ищетъ его у истины, у Бога. Ученіе,—необходимая основа проповѣди,—предполагаетъ спокойствіе, и церковное краснорѣчіе потому есть краснорѣчіе тихое, спокойное, которому противополагается краснорѣчіе сильное, патетическое. Это потрясаетъ душу, а краснорѣчіе спокойное вносить свѣтъ въ умы и приводить души къ размысленію. Это не значитъ, что проповѣдь не должна быть словомъ живымъ и впечатлительнымъ. Невозможно истинному проповѣднику говорить безъ силы, безъ одушевленія, при видѣ множества людей, можетъ быть, въ первый и послѣдний разъ слушающихъ слово о мирѣ и счастиї. Но это не должно вести къ пренебреженію дѣломъ ученія.

Далѣе, проповѣдникъ имѣть свободу выбора предмета. Рѣдко обстоятельства указываютъ ему этотъ выборъ; большою частію онъ самъ выбираетъ или избрѣтаетъ темы для

своихъ проповѣдей, чего нѣть въ другихъ родахъ краснорѣчія.

Новое отличіе духовнаго краснорѣчія отъ свѣтскаго въ томъ, что при господствѣ ученія въ церковномъ краснорѣчіи проповѣдникъ въ основаніи своего слова имѣеть документъ. Онъ проповѣдуетъ слово Божіе; изъ этого документа онъ выходитъ, на немъ опирается и къ нему постоянно возвращается.

Наконецъ, если ораторская рѣчъ всегда есть борьба, то въ проповѣди эта борьба не есть личнымъ противникомъ, а съ идею. Здѣсь нѣть спора съ наличнымъ врагомъ, а ораторъ самъ беретъ на себя двѣ роли: онъ воспроизводитъ представлія и возраженія противной партіи, какую представляетъ человѣкъ заблуждающійся или уклоняющійся отъ пути спасенія, воспроизводить для того, чтобы опровергать ихъ. И каждый слушатель его, болѣе или менѣе, заключаетъ въ себѣ обѣ споряющія партіи, и проповѣдникъ является руководителемъ его въ этой внутренней борьбѣ.

Послѣ опредѣленія понятія о краснорѣчіи и указанія видовыхъ отличительныхъ свойствъ краснорѣчія церковнаго, Вине входитъ въ обсужденіе вопроса о *значеніи науки въ дѣлѣ проповѣдничества*, или о томъ, можетъ ли оказывать доброе дѣйствіе гомилетика, научающая искусству проповѣдничества. Онъ ставить два крайня, противоположныя мнѣнія. Одни отвергаютъ искусство въ дѣлѣ проповѣдническомъ, и мало или даже ничего добра не ожидаютъ отъ гомилетики. Другіе напротивъ очень много значенія придаютъ искусству въ проповѣдничествѣ и большія надежды возлагаютъ на гомилетику, научающую этому искусству. Вине выбираетъ средину между этими крайними мнѣніями, и, не отвергая значенія гомилетики, ограничиваетъ ея вліяніе.

Сужденія Вине по этому вопросу развиваются совершенно вѣрный взглядъ на дѣло, и вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаютъ надлежащую точку зренія на искусство краснорѣчія,

что имѣеть важное значеніе для практики ораторской и проповѣднической. Потому мы считаемъ не излишнимъ войти въ подробный анализъ этихъ сужденій.

Нашъ авторъ, смотряцій на проиовѣдь, какъ на видъ ораторства, и придающій высокую цѣну искусству краснорѣчія, больше вниманія посвящаетъ противникамъ этого искусства, чѣмъ поклонникамъ гомилетики, и по возможности старается устраниТЬ всѣ ихъ возраженія.

Что же представляютъ противники гомилетики и искусства въ проповѣди? Они говорятъ прежде всего, что здѣсь достаточный и самый вѣрный руководитель природа. Говоря такъ, они противоополагаютъ искусство природѣ. Но на дѣлѣ неѣть этой противоположности. Искусство (замѣчаетъ Вине) вовсе не противоположно природѣ: оно развитіе зерна, даннаго природою, и выростаетъ изъ сѣмени, даннаго природою, какъ дубъ выростаетъ изъ желудя. Искусство существуетъ съ перваго момента всякаго творчества человѣческаго. То, что называютъ природою или талантомъ, есть тоже искусство, только болѣе легкое, не сознающе само себя. А то, что называютъ искусствомъ, ничего не дѣлаетъ, кроме того, что усовершаетъ инстинктъ или талантъ, данный природою. Желаніе смотрѣть не препятствуетъ, а помогаетъ зрѣнію. Искусство также сосредоточиваетъ нашу способность, какъ смотрѣніе сосредоточиваетъ наше зрѣніе. Искусство не нужно смысливать съ искусственностью. Оно есть не что иное, какъ внимательное изысканіе лучшихъ средствъ, ведущихъ къ цѣли. Отвергать искусство значитъ утверждать, что возможно лучшія средства къ цѣли сразу найдены нами. Можно даже сказать, что искусство приводить къ природѣ, а не отклонять отъ нея. Мы не такъ естественны, не такъ слѣдуемъ природѣ въ первобытномъ состояніи, какъ думаютъ... Варварство отнюдь не есть слѣдованіе природѣ. Цивилизація старается и болѣе или менѣе усиливаетъ привести нашу жизнь и наши нравы къ законамъ природы. Усовершнясь въ какомъ

либо дѣлѣ, мы, такъ сказать, возстановляемъ природу. Дѣло писателя или проповѣдника въ этомъ случаѣ не составляетъ исключения изъ общаго закона. Исключить искусство изъ практики нашей—это значило бы отказаться отъ размышленія и обдумыванія, значило бы изгнать изъ всѣхъ сферъ дѣятельность мысли, наблюденія, методъ; значило бы отказаться отъ усовершенствованія.

Другое во имя религіи, во имя христіанства отвергаютъ необходимость и значеніе искусства въ святомъ дѣлѣ проповѣдничества. Здѣсь, говорятъ они, сила Божія въ немощи совершается, и сила истины замѣняетъ собою отсутствіе чисто человѣческихъ средствъ, предлагаемыхъ наукой и искусствомъ. Противополагаютъ искусство простому слову истины, какъ плоть противополагается духу; искусство,—дѣло плоти,—плохой помощникъ духу, будучи врагомъ его.—Но искусство, приываемое на помощь проповѣди, есть ли плотской помощникъ, противный духу? Оно поддерживается наблюденіемъ, размышеніемъ, опытомъ, и является естественнымъ помощникомъ истины. Проповѣдникъ возвѣщаетъ слово Божіе, но онъ не ограничивается повтореніемъ откровенного слова, и личность его не уничтожается въ дѣлѣ его служенія. Напротивъ, онъ является здѣсь вполнѣ человѣкомъ, и чтобы проповѣдь его была живымъ словомъ, желательно и требуется, чтобы онъ всего себя, такъ сказать, погружать въ свое дѣло, и въ этомъ случаѣ изученіе и практика искусства есть не что иное, какъ разумное употребленіе тѣхъ естественныхъ средствъ, какими располагаетъ проповѣдникъ. Богъ обращаетъ человѣка; но Онъ обращаетъ человѣка средствами человѣческими, средствами человѣка личного, живаго, нравственнаго. Признать это значитъ допустить искусство въ проповѣдяхъ. Ибо что было бы, если бы человѣкъ не прилагать къ дѣлу работы своей мысли, своего усердія, своего умѣнія, или совершать свое дѣло въ половину, кое-какъ? Могутъ ссылаться на помощь Духа Святаго, на вдохновеніе,

оть Него получаемое проповѣдникомъ. Но Духъ Святый не держитъ пера и не управляетъ имъ; необходимо, чтобы этимъ перомъ, излагающимъ слово оть Духа, хорошо умѣть владѣть человѣкъ-проповѣдникъ. Какъ скоро мы допустимъ дѣятельность человѣческую, мы должны признать, что человѣкъ здѣсь долженъ извлечь изъ самого себя самую лучшую и самую полную часть,—къ силѣ естественной присоединить силу пріобрѣтеннюю.

Ссылаются отвергающіе искусство и необходимость изученія для проповѣдника на слово Господа: *не пецитесь, како или что возлаголете: дастбося вамъ въ той часъ, что возлаголете* (Мо. X, 19). Но это обѣтованіе помощи Божией—обѣтованіе чрезвычайное, на особенные случаи. А если прилагать его къ помощи Духа Святаго, какое даетъ Онъ всякому вѣрующему, то отсюда отнюдь нельзя выводить запрещенія средствъ человѣческихъ въ дѣлѣ возвѣщенія вѣры. Иначе нужно было бы запрещать заботу о пище и одеждѣ; потому что написано: *не пецитесь душою вашою, что ясте, или что пите: ни тѣло, ни ваши руки, во что облечетесь...* *Вѣсть бо Отецъ вашъ небесный, яко требуете сихъ вспѣхъ* (Мо. VI, 25, 32).

Приводятъ еще слова Апостола: *не послалъ мене Христосъ крестити, но благовѣстити, не въ премудрости слова, да не испразднится крестъ Христовъ* (1 Кор. 1, 17). Премудрость слова, отвергаемая Апостоломъ, означаетъ мудрость человѣческую, черпающую въ своемъ собственномъ источникеѣ, и не достигающую до разумѣнія Христова. Взять исходною точкою мудрость человѣческую, для которой крестъ является буйствомъ, значитъ отвергать это буйство, которое однако есть единое спасительное ученіе. Въ этомъ смыслѣ проповѣдникъ долженъ отвергать мудрость человѣческую. Но размышленіе, методъ, однимъ словомъ, искусство не имѣютъ ничего общаго съ мудростю человѣческою, о которой говорить Апостолъ. Самый способный проповѣдникъ, самый муд-

рый въ дѣлѣ искусства можетъ въ обидѣ владѣть тѣмъ, что у апостола называется бунимъ Божіимъ, тогда какъ, напротивъ, чуждый этого божественнаго буйства можетъ совершенно не владѣть искусствомъ слова. Апостолъ Павель, отвергающій мудрость человѣческую, однако не чуждъ искусства, и примѣръ его слова можетъ быть образцомъ для всѣхъ временъ. Въ его рѣчи видна сила, которой учить риторика. Пусть въ школѣ онъ не изучать риторики; онъ учителемъ могъ имѣть Духа Святаго, который наставлялъ его говорить съ силою и убѣжденіемъ. Онъ не хотѣлъ блистать краснорѣчіемъ, но онъ употреблялъ всѣ силы, бывшія въ его распоряженіи, для того, чтобы быть яснымъ, убѣдительнымъ, впечатлительнымъ. У него видны всѣ существенные свойства оратора. Если вы, и не изучая искусства слова, будете говорить такъ, какъ онъ,—это прекрасно. Но если вы хотите подражать ему, пренебрегая искусствомъ, вы можете явиться певѣждами; а иѣть ничего общаго между невѣжествомъ и силою. Дѣло въ томъ, чтобы быть сильными въ словѣ,—все равно, какимъ путемъ вы ни достигнете этого. Если одинъ инстинктъ или природныій талантъ дѣлаетъ васъ краснорѣчивыми, безъ изученія искусства, это дѣлаетъ вамъ честь; но вопросъ въ томъ, достигнете ли вы этого, не прилагая никакихъ усилий къ тому? Будете ли вы также хорошо дѣлать свое дѣло безъ размышеній, какъ съ размышеніемъ, безъ обдумыванія и обработки слова, какъ съ обдумываніемъ и обработкою? Правда, истина сама по себѣ, въ отдѣльности отъ искусства ея представленія, можетъ производить великия дѣйствія. Иногда иѣсколько словъ, сказанныхъ отъ сердца, могутъ стоить рѣчи, хорошо составленной. Но это бываетъ иногда. А если взять большинство случаевъ, всю широту проповѣднической дѣятельности и обратить вниманіе на основной характеръ ея—ученіе, то нельзя не признать, что для болѣе совершенного и дѣйственнаго проповѣдничества тре-

буется пособие искусства, которого не могут заменить ни случайная венцика, ни вдохновение.

Признавая необходимость искусства и пользу науки для более плодотворного служения проповеднического, выше, какъ замечали мы выше, считаетъ необходимымъ ограничить излишнія надежды, возлагаемыя иными на гомилетику. Какъ бы ни была хороша гомилетика или теорія церковнаго краснорѣчія, съ какимъ бы вниманіемъ и усердіемъ ни была изучаема она, она одна не можетъ сдѣлать проповѣдника краснорѣчивымъ. Но курсъ гомилетики или правильное изученіе ея необходимо и полезно: она собираеть и въ порядкѣ представляеть учащемуся совокупность идей и фактъ, которыхъ онъ самъ не можетъ собрать; она даетъ и освѣщаетъ прѣдъ нимъ полное представлениe объ искусствѣ, съ его свойствами и требованиями. Одна практика не можетъ дать яснаго понятія о требованияхъ искусства и не можетъ заменить уясненія начать его. Только у рѣдкихъ организацій и въ рѣдкихъ обстоятельствахъ одна практика можетъ вполнѣ заменить искусство и науку.

Но наставникъ гомилетики не даетъ искусства проповѣднику; онъ только указываетъ путь, какимъ проповѣдникъ можетъ идти къ усовершенствованію въ своемъ дѣлѣ. Правила науки отвлечены и общи для всѣхъ; по искусству, единое въ общихъ законахъ, разнообразно въ своемъ проявленіи; оно индивидуализируется въ каждомъ отдельномъ лицѣ. Наука ставить вопросъ: что должно дѣлать? А въ практикѣ этотъ вопросъ измѣняется въ другой: что я долженъ дѣлать? Прилагать къ дѣлу общія руководственныя правила я долженъ самъ, примѣняясь къ своимъ силамъ и частнымъ случаямъ, вызывающимъ мою рѣчь. Гомилетика не можетъ дать отвѣта на этотъ частный вопросъ: ея отвлеченные правила не могутъ обнимать и подробнѣ указывать всѣ частныя условія и обстоятельства, видоизменяющіяся въ каждомъ отдельномъ проповѣднику, въ каждое время и въ

каждомъ мѣстѣ. Требуется талантъ для практическаго проявленія искусства. Этого таланта не можетъ ни дать, ни восполнить никакая теорія, если нѣть его... Теорія отвлечена, а краснорѣчіе реально: оно принадлежитъ лицу, мѣсту и времени, и искусство не есть вещь,—законченная въ себѣ и независимая отъ обстоятельствъ, какъ форма данная разомъ для всѣхъ, или какъ неизмѣняемая программа. Каждый разъ отъ служителя искусства требуется новый трудъ, чтобы составить хорошую рѣчь на сегодня или на завтра.

Правила науки обобщаютъ частныя явленія опыта. Правило не ставитъ человека въ состояніе творить; оно не дѣятельная сила, оно ничего не сообщаетъ субстанціально; оно только указываетъ. Но не смотря на это, правила не безполезны: они помогаютъ видѣть, что хорошо, и что дурно, они предостерегаютъ отъ ошибокъ; зная ихъ, человекъ не будетъ идти оицую и скорѣе можетъ достигнуть совершенства. Они собираютъ данныя широкаго, многогодія опыта и соединяютъ ихъ съ априорными разсужденіями. Правила даютъ намъ сбереженія прежнихъ поколѣній, и мы живемъ этими сбереженіями, какъ дитя живетъ на сбереженія своего отца.

Первая часть какъ въ риторикѣ вообще, такъ и въ гомилетикѣ Вине, говорить *объ изобрѣтеніи*. Эта часть самая важная въ наукѣ о краснорѣчіи: изобрѣтеніе касается не одной только мысли или содержанія рѣчи; оно простирается и на планъ или расположеніе, и на языкъ или изложеніе. Это корень, изъ которого вырастаетъ цѣлый организмъ ораторской рѣчи. Но въ смыслѣ специальному подъ изобрѣтеніемъ разумѣются изобрѣтеніе идей или матерій рѣчи; и *объ изобрѣтеніи*, понимаемомъ въ этомъ смыслѣ, трактуетъ Вине въ первой части своей системы.

Изобрѣтеніе въ своемъ начатѣ тайна. Верно, изъ кото-
раго возникаютъ идеи, божественного происхожденія. Чело-
вѣческому таланту принадлежитъ только развитіе этого зерна,

котораго онъ самъ себѣ дать не можетъ: это дѣло творческой Десницы, снабдившей нашу душу высокими способностями. Изобрѣтеніе элементъ ума; но умы не равны у разныхъ людей; между ними замѣтны большія различія. Въ дѣлѣ изобрѣтенія уму могутъ помогать известныя средства, независимыя отъ его таланта, и умъ, котораго изобрѣтеніе слабо, пользуясь этими средствами, можетъ развить эту силу.

Этими средствами развитія служатъ слѣдующія: 1) *знаніе*. Чѣмъ больше знаете вы, тѣмъ легче для васъ работа изобрѣтенія. Оригинальный умъ не теряетъ, но выигрываетъ въ оригинальности чрезъ знаніе. Человѣку невозможно извлекать чего-либо изъ ничего; самое счастливое воображеніе должно имѣть, при изобрѣтеніи, исходную точку или точку опоры. 2) Второе средство *разныиленіе*. Это сосредоточеніе мысли на одномъ пункѣ, съ которымъ мы хотимъ отождествить себя. Оно имѣеть значеніе шовинки, согрѣвающей и оплюдотворяющей зерно. 3) *Аналізъ*, усиливающей восходить къ первой идеѣ предмета, какъ бы на вершину, съ которой видны болѣе широкія границы горизонта, незамѣтныя внизу. 4) *Упражненіе*. Чѣмъ больше обрабатываютъ почву, тѣмъ болѣе производить она; чѣмъ болѣе даютъ ей, тѣмъ болѣе и она даетъ.

Самый вѣрный инструментъ изобрѣтенія солидное образованіе, которое расширяется предъ человѣкомъ горизонты знанія, и Вине рекомендуется всѣмъ, имѣющимъ въ виду проповѣдническое служеніе, изученіе философіи, этой главной науки, вводящей насъ въ обладаніе истиной. Но это дѣло не гомилетики, а предварительного приготовленія къ служению проповѣдническому.

Въ понятіи изобрѣтенія заключаются два вида работы, предлежащей проповѣднику,—во-первыхъ, выборъ предмета проповѣди, и во вторыхъ раскрытие его. Отсюда въ гомилетикѣ Вине, въ части обѣ изобрѣтеній два отдѣла: въ одномъ

говорится о предметѣ проповѣди, а въ другомъ о его раскрытии или о материѣ, служащей къ уясненію предмета.

Выборъ предмета рѣчи—первое дѣло проповѣдника. Въ этомъ отношеніи замѣтно различіе между краснорѣчіемъ судебинымъ и политическимъ и краснорѣчіемъ церковинымъ. Тамъ предметомъ рѣчи служить вопросъ факта, права или пользы, указываемый жизнью или случаемъ. Въ краснорѣчіи церковномъ вопросъ индивидуальный или жизненный не указывается прямо; онъ есть здѣсь, но остается закрытымъ, вътайкъ сознанія каждого. А что видно, то родового и посторонняго характера. Но какого характера ни быть бы этотъ вопросъ, онъ заключается въ предѣлахъ одной рѣчи. Отсюда первое правило или первое условіе церковной рѣчи или проповѣди—то, что предметъ ея долженъ быть одинъ.

Единство предмета—первый законъ краснорѣчія вообще, и въ частности краснорѣчія проповѣдническаго. Единство существенное качество всякаго произведенія искусства, которое возводить къ одной идеть разрозненные элементы. Въ ораторской рѣчи это единство болѣе необходимо, чѣмъ гдѣ либо въ другомъ родѣ словесныхъ или художественныхъ произведеній; потому что она не читается, а слушается, при чемъ вниманіе весьма скоро ослабляется, если его развлекаютъ въ разныя стороны; притомъ ограниченная тѣсными предѣлами времени, она не можетъ, безъ ослабленія своей действенности, занимать слушателя многими предметами. Имѣя действовать на волю, рѣчь ораторская должна сосредоточиваться на одной мысли. Между рѣчью, сосредоточенною на одномъ пункѣ, и рѣчью не упорядоченною, не управляемою одною мыслью, такое же различіе, какое между стройною армию и беспорядочною толпой. Слушатели, развлекаемые разными впечатлѣніями, при рѣчи не сосредоточеной, не отдаются ни одному изъ нихъ и ничего не удерживаютъ въ себѣ. Ораторская рѣчь актъ торжественный; но будетъ менѣе

торжественности, если рѣчь вмѣсто того, чтобы быть строгимъ маршемъ, будетъ прогулкою.

Все это имѣть непосредственное приложеніе къ рѣчи церковной или проповѣди. И въ ней, какъ и въ свѣтской ораторской рѣчи, долженъ быть одинъ предметъ, а не много предметовъ.

Единство ораторское тѣмъ отличается отъ единства дидактическаго, что въ немъ вѣсъ элементы, соединяемые между собою, посѣдѣю цѣллю имѣютъ приложеніе или практическое заключеніе. Оно не дозволяетъ истинѣ или идеѣ распускаться свободно; изъ всѣхъ каналовъ, по какимъ течетъ она,—и воображеніе, и разсужденіе, и чувство,—все собирается въ одинъ каналъ, гдѣ уничтожаются всѣ другіе,—каналъ, ведущій къ волѣ и заканчивающійся въ волѣ. Впрочемъ, положеніе церковнаго оратора въ этомъ отношеніи нѣсколько отлично отъ положенія свѣтскаго оратора. Онъ не только ораторъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и учитель. Онъ можетъ и часто долженъ особенно наставлять, разъяснять. Но это не отклоняетъ его отъ существенной цѣли ораторскаго дѣйствованія. Въ религіи нѣтъ ни одного предмета дидактическаго, который бы не имѣть, прямо или косвенно, практическихъ посѣдѣствій: здѣсь ничто не стоитъ на равнинѣ, а все на покатости; здѣсь не стоячая вода, а текущая рѣка или потокъ. И лучше проповѣдники всегда эти дидактическіе предметы излагали въ духѣ ораторскомъ. Истина стоитъ въ основаніи; изъ нея выводятъ законы. Проповѣдникъ, излагая религіозную истину, не долженъ довольствоваться тѣмъ, чтобы самому слушателю предоставить извлекать изъ нея практическія посѣдѣствія; онъ самъ долженъ извлекать ихъ, и практическій элементъ долженъ проникать всю рѣчь его.

Самою содержательною главою въ первой части гомилетики Вине является глава вторая, озаглавленная: „интересъ предплема“. Въ ней обстоятельно рѣщаются и разъясняются

вопросъ о томъ, что можетъ быть предметомъ церковной проповѣди. Развѣясненію этого вопроса предислано иѣсколько замѣчаній, устанавливающихъ понятіе объ интересѣ предмета.

Само собою понятно, что въ проповѣди должны быть предлагаемы и обсуждаемы предметы интересные. Но что собственно можетъ быть интересными? Интереснымъ можетъ быть такой предметъ, который можетъ привлекать къ себѣ нашу мысль и нашу душу, отъ котораго, въ большей или меньшей степени, стоитъ въ зависимости наше благо. Интересъ ораторскій обнаруживается въ чувствѣ важности, какую представляетъ для насъ то или другое рѣшеніе или опредѣленіе. Проповѣдникъ адресуется къ самой высшей силѣ человѣческой, которую апостолъ Павель называетъ умомъ,—къ той силѣ, которую мы обращаемся къ невидимымъ и небеснымъ предметамъ, къ тому лучшему человѣку, котораго апостолъ Павель отдаляетъ отъ человѣка грѣховнаго и противополагаетъ ему. Проповѣдникъ такимъ образомъ хочетъ интересовать слушателя идеальнаго, обращеннаго къ добру небесному, котораго еще нужно напередъ вызвать или создать. Создавши этого идеальнаго слушателя, вызвавши въ человѣкѣ высшія духовныя стремленія, проповѣдникъ можетъ говорить о примиреніи съ Богомъ и о спасеніи души, и все, что имѣеть отношеніе къ этой цѣли, имѣеть интересъ для идеальнаго слушателя, для лучшаго человѣка въ настѣ.

Приступая къ обозрѣнію частныхъ предметовъ, могутъ давать интересное содержаніе проповѣди, Вине говоритъ, что область этихъ предметовъ чрезвычайно обширна. Христіанство обнимаетъ всю полноту жизни нашей; начала его всюду проникаютъ, не разрушая венцей, но претворяя ихъ и уподобляя себѣ. Христіанство спасаетъ всего человѣка, улучшаетъ и очищаетъ всю его жизнь. Оно не мирится только съ однимъ грѣхомъ, и грѣхъ только гонить отъ себя. Природа венцей не дѣлаетъ ихъ запретными для каоедры цер-

ковной; нужно только, чтобы онъ разсматриваемы и обсуждаемы были съ христіанской точки зре́нія.

Впрочемъ, это не значитъ, чтобы всякий вопросъ, обсуждаемый съ христіанской точки зре́нія, могъ быть предметомъ церковной проповѣди. Церковная кафедра существуетъ не для сужденія о всѣхъ венцахъ, хотя бы съ христіанской точки зре́нія. Она имѣть специальную цѣль,—вводить христіанскія начала въ жизнь. Она извлекаетъ изъ рудника драгоценный металлъ, изъ котораго каждый изъ настъ долженъ дѣлать сосуды или орудія для своего частнаго употребленія. Предметъ церковной проповѣди собственно христіанство, въ его нача-лахъ и въ его приложеніяхъ. Все прочее можетъ служить примеромъ или изъясненіемъ.

Отсюда исключать нужно изъ круга предметовъ, раскры-ваемыхъ съ церковной кафедры, все то, что не ведеть непо-средственно къ назиданію въ духѣ вѣры Христовой, и что представляетъ интересъ евѣтскій. Кафедру церковную не нужно заставлять служить интересамъ жизни преходящей, какъ дѣлали иные въ концѣ прошлаго столѣтія, говоря съ церковной ка-федры о лучшемъ способѣ обработки земли, о разведеніи шел-ковичныхъ червей, объ обязанностяхъ христіанина при при-ближеніи эпизоотіи и т. под. Не должны быть обсуждаемы съ церковной кафедры и предметы чистаго знанія, даже рели-гіознаго.

Само собою понятно, что церковная проповѣдь должна быть по своему содержанію не только религіозною, но и христіанскою. Какого бы предмета ни касалась она, всегда въ ней должны отпечатываться евангельскія черты, и она должна имѣть особенную физіономію, по которой никакъ нельзя смѣнить ее съ рѣчью другого рода.

Собственная и единственная матерія церковной пропо-вѣди христіанскій догматъ и христіанское правоученіе,—„дог-матъ (иоясненіетъ Вине свою формулу словами Шотта), на-сколько онъ можетъ имѣть практическое приложеніе, и пра-

воучение въ его непосредственной и естественной связи съ догматомъ“.

Приступая къ болѣе подробному указанію проповѣдническихъ предметовъ, Вине раздѣляетъ ихъ на пять классовъ: 1) предметы догматические, 2) предметы нравственные, 3) предметы исторические, 4) предметы, извлекаемые изъ созерцанія или изученія природы и 5) предметы психологические. Раздѣленіе предметовъ, здесь указанное, напоминаетъ классификацію гомилетическихъ предметовъ нашего Амфитеатрова, но въ то же время и отличается отъ него. И у Амфитеатрова, какъ и у Вине, главный предметъ проповѣди—ученіе догматическое и ученіе дѣятельное. Но у него наравнѣ съ догматическими и дѣятельными ученіемъ поставлено ученіе богослужебное, разъясненію котораго посвященъ третій, довольно обширный, отдѣлъ первой части его гомилетики о матеріи церковнаго собесѣданія. Въ гомилетикѣ Вине нѣть ничего, отвѣчающаго этому отдѣлу; это потому, что въ реформатскомъ обществѣ, къ которому принадлежать Вине, богослуженіе далеко не имѣть такого характера, такого значенія и такого глубокаго знаменованія, какими отличается богослуженіе церкви православной, и нѣть въ немъ такой богатой церковно-богослужебной библіотеки, какую завѣщали отцы и учители церкви православному христіанскому обществу. Историческое и естественное ученіе разсматривается у Амфитеатрова, какъ предметъ проповѣди; но онъ не придаетъ имъ самостоятельного значенія, и относить ихъ къ учению догматическому, какъ предметъ вспомогательный. Нѣть у него отдѣла о предметахъ психологическихъ. Но о человѣкѣ и разныхъ нравственныхъ состояніяхъ его у него есть разсужденіе при изложеніи дѣятельнаго ученія.

У Амфитеатрова гораздо поробиже и шире излагается трактать о предметахъ проповѣдническихъ, чѣмъ у Вине, и

постановка дѣла и решеніе вопросовъ иѣсколько иныхъ, чѣмъ у послѣдняго.

При изложеніи ученія *догматическаго*, какъ матеріи церковнаго собесѣданія, Амфитеатровъ прямо и подложительно говоритьъ, что догматы не только могутъ, но и необходимо должны составлять матерію церковнаго собесѣданія¹⁾, и не дѣлаетъ при этомъ никакого ограниченія. Вине же изъ догматическихъ предметовъ годными для церковной каѳедры считаетъ тѣ, которые могутъ дать жизни твердое основаніе. Проповѣдь не должна брать на себя чистаго и простаго научнаго изложения догматики. Не вся догматика, во всей своей полнотѣ, безразлично можетъ давать предметы для церковныхъ изученій. Проповѣдникъ долженъ брать изъ нея самую существенную часть, такъ сказать, сердцевину всякой истины; не потому это, чтобы ирооче недостойно было его вниманія, а потому, что для этого ироочаго болѣе удобно и прылично другое мѣсто. У многихъ, и лучшихъ проповѣдниковъ встрѣчаются проповѣди, напоминающія богословскіе уроки, а этого не должно бы быть. Богословіе, или разсужденіе, взятое изъ системы богословской, не свойственно церковной каѳедрѣ; но можетъ имѣть мѣсто въ проповѣди болѣе или менѣе глубокое разъясненіе истины нашего спасенія, отличное отъ иконального, систематического научнаго изложения. Чисто научныя рѣчи не могутъ быть проповѣдями.

Съ догматикою тѣсно соединена апологетика и полемика. Апологетическая и полемическая проповѣди, по сужденію Вине, не желательны на церковной каѳедрѣ. Чтобы быть надѣдательнымъ, проповѣднику нужно положительнымъ образомъ раскрывать истину, а не искаться въ полемику или защищать вѣру отъ нападеній. Впрочемъ, говоря вообще, можно всю проповѣдь называть апологетикою; но въ смыслѣ специальномъ за апологетические предметы на каѳедрѣ нужно брать

¹⁾ Чтенія о церковной слоговности или гомилетика. Ч. I, § 24, стр. 61.

ся съ крайнею осторожностию. И свойство слушателей и малый объемъ проповѣди не позволяютъ этого; иначе вмѣсто назиданія можно произвестъ соблазнъ. И полемика, умѣстная на каѳедрѣ,—само по себѣ полемика съ грѣхомъ. Всякая другая полемика,—съ ересями, заблужденіями, инославными исповѣданіями, мало прилична здѣсь. Лучше побѣждать зло добромъ, и заблужденіе погашать истиной, хотя совершение нельзя избѣжать полемики, особенно въ виду распространенія лжеученій въ мѣстѣ служенія проповѣдника. Апостолы возставали противъ пустыхъ состязаній, но сами, по вызову обстоятельствъ, входили въ обличенія и опроверженія, но всегда при этомъ быстро направляли свое слово къ цѣли,—къ назиданію, никогда не оставаясь на почвѣ чисто созерцательной.

Иные проповѣдники истины естественной религіи излагаются на каѳедрѣ, и ими хотятъ вести къ убѣждению въ истинѣ откровенной. Такіе прибегаютъ къ ложной методѣ и обыкновенно мало усугбиваются: болѣе сильное они хотятъ подкрепить болѣе слабымъ. Собственно откровеніе даетъ твердость и смыслъ истинамъ естественной религіи, которая только предчувствуяется, а не сознается. Это дѣло рационализма обращается по преимуществу къ такимъ предметамъ. А проповѣдники евангельскіе не употребляли такой ложной методы.

Вторая категорія предметовъ проповѣдническихъ—предметы *правственные* или, какъ называется эта категорія въ гомилетикѣ нашего Амфитеатрова,—ученіе *дѣятельное*. Ученіе это, какъ предметъ проповѣди, въ гомилетикѣ Вине, излагается гораздо короче, чѣмъ у Амфитеатрова, но сущесвтвенное сказано въ его гомилетикѣ по этому вопросу все, и вѣрно. Конечно, нечего доказывать, что вопросы правоученія прямой предметъ проповѣди; но по этому пункту Вине, хотя кратко, считаетъ нужнымъ представить свои соображенія о необходимости изложения правоученія въ проповѣдяхъ.

Нравственная жизнь (мораль), какъ предметъ проповѣди, можетъ быть разматриваема съ двухъ сторонъ. Есть мораль

описательная, состоящая въ изображеніи явлений нравственной жизни, и мораль наставительная, излагающая правила поведенія. Первая мораль очень полезна для каоедры: она указываетъ матерію и почву для второй. Но собственно мораль наставительная или правила нравственного поведенія одни могутъ давать предметъ для проповѣди, и быть ея основаніемъ.

Общая обязанности—существенная матерія проповѣди. Но проповѣдникъ долженъ показывать силу и влияніе христіанскихъ началъ въ подробностяхъ и частныхъ проявленіяхъ жизни, даже до крайнихъ предѣловъ ея. Впрочемъ, проповѣди о слишкомъ частныхъ предметахъ не удобны и не уместны на церковной каоедрѣ. Если вы отѣлите отъ цветной или благовонной жидкости кроинечную каплю, она, въ своей отдельности, не будетъ имѣть ни цвета, ни запаха. Трудно не потерять изъ вида ствола дерева, если сосредоточить вниманіе на крайнихъ вѣтвяхъ. Таковы, напримѣръ, проповѣди объ опрятности, вѣжливости и т. под. Можно говорить безъ сомнѣнія, и о подобныхъ матеріяхъ, но только по случаю, а сами они не могутъ представлять достойнаго предмета для проповѣди. Мораль частная не должна быть исключаема; но матеріи, подобныя указаннымъ, могутъ находить мѣсто въ проповѣдяхъ о предметахъ болѣе общихъ или историческихъ.

При изложении ученія о правоучительныхъ проповѣдяхъ Вине дѣлаетъ замѣтку объ обличительныхъ проповѣдяхъ. Онъ признаетъ право за проповѣдями такого рода; толпа имѣеть нужду въ такихъ потрясеніяхъ, а для вѣрныхъ обличенія даютъ поводъ къ специальному испытанию себя. Только здѣсь нужно избѣгать опасныхъ преткновеній. Возрастъ въ этомъ отношеніи даетъ такой авторитетъ, какого юность не имѣеть. Впрочемъ, званіе проповѣдника, само по себѣ, независимо отъ возраста, даетъ ему особенные полномочія. Тимофеемъ быть сравнительно молодъ; но апостолъ Павель писалъ ему: *содѣшающіхъ преодѣльши обличай, да и прочии спрахъ и пумѣтъ* (1 Тим. V, 20). *Проповѣдуй слово, настой благо-*

врѣпениѣ и безврѣпениѣ, обличи, запрети, учили со всякихъ долготерпніе. пѣ (2 Тим. IV, 2). Равнѣмъ образомъ Титу писать онъ: сія глаголи, и поши, и обличи со всякихъ повелѣніе. пѣ (Тит. 11, 15). Но нужно такъ ставить дѣло обличенія, чтобы слушатель чувствовать, что это не человѣкъ обличаетъ, а сама истина или слово Божіе.—то слово, которое, по Апостолу, острѣйше паче всякаго леча ободрующаго и приходящее до разѣленія души же и духа, членовъ же и позговъ, и судительно поиниленіе. пѣ и пысле. пѣ сердечныиъ (Евр. IV, 12).

Хорошо рѣшаетъ Вине вопросъ о томъ, можно ли въ проповѣдяхъ говорить объ обстоятельствахъ времени, или о томъ, умѣстны ли на церковной каѳедрѣ проповѣди, посвященная обсужденію современныхъ происшествій. Отвѣтъ на вопросъ даить положительный; но здѣсь замѣчательна постановка рѣшенія дѣла. Богъ, говорятъ, научаетъ насть фактами и обстоятельствами нашей жизни. Если такъ, то было бы неестественностью никогда не говорить въ церкви объ этихъ обстоятельствахъ. Сущность или главное содержаніе проповѣди неизмѣнно; но это не значитъ отнимать у нея ея непрѣходящій характеръ, если пользоваться ею для сближенія прѣходящихъ обстоятельствъ съ непрѣходящими истинами. Слушатель приноситъ въ храмъ всю медную монету частныхъ впечатлѣй, чтобы размѣнили ее здѣсь на золото. Исторія въ рукахъ христіанина дѣлается проповѣдью, и проповѣдь можетъ сдѣлаться исторіею... Тому, кто проповѣдуется въ этомъ смыслѣ, т. е., возводя частное къ общему и времению къ вѣчному.—тому позволено говорить объ обстоятельствахъ времени: а тому, кто въ этомъ видѣтъ средство раздражать любопытство, мы запрещали бы это. Шумъ міра долженъ стихать во вратахъ святыни. Храмъ небо: сюда входятъ, какъ бы въ вѣчность изъ временнаго міра, и вѣк прѣходящія движенія, возиующи вѣшній міръ, не должны проникать

сюда, за исключениемъ тѣхъ, которыя допускаетъ и освящаетъ истина.

Богатый матеріаль для проповѣди даютъ предметы исторіческіе. Дѣло проповѣдника учить и наставлять; но разсказъ можетъ быть формою наставления. Факты, хорошо разсказанные, самое впечатлительное и рѣшительное наставление; изъ нихъ слушатель самъ можетъ выводить себѣ назидательный урокъ. Но повѣствование въ проповѣди не должно являться само для себя; разсказъ здѣсь служить основаниемъ или точкою опоры для наставления. Повѣствовательный элементъ потому долженъ цѣниться проповѣдникомъ, что большинство слушателей ничѣмъ такъ не интересуется, какъ исторіею, и это самый доступный для него родъ учения. Проповѣдникъ пренебрегаетъ требованиями народа, когда ничего не разсказываетъ ему.

Проповѣдникъ найдетъ обильные матеріалы, не только въ священной исторіи, но и въ исторіи церкви, и въ исторіи міра, которая есть какъ бы исторія Провиденія. Въ особенности многое проповѣдникъ можетъ извлекать изъ жизнеописаний святыхъ людей. Въ этомъ отношеніи Винс признаетъ большую выгоду въ проповѣдническомъ отношеніи за римско-католической, а прикровенно и за нашею православною церковію, что она, чти святыхъ, вводить въ обычай панегирики людямъ Божімъ. Эти рѣчи имѣютъ значеніе потому, что въ лицахъ, ими живописуемыхъ, осуществляется, и чрезъ то приобрѣтается выразительную наглядность истина христіанская. Если можно брать тексты изъ словъ апостоловъ, почему же не взять въ основаніе самихъ апостоловъ.—ихъ жизни и подвиговъ? Они образцы нравственного совершенства, которые полезно изучать. Но дѣло Божіе не кончается съ вѣкомъ апостольскимъ; и на неизмѣримомъ полѣ церковной жизни мы можемъ ножинать обильную жатву святыхъ воспоминаний.

Естественное учение или матеріи, взятая изъ созерцаній природы, потому умѣстны на церковной каѳедрѣ, что

природа служить второю книгою Откровенія. Небеса, по слову Писания, *повъдаютъ славу Божію*. Природа даѣтъ говорить намъ о нашемъ надеждѣ и грѣхѣ и заставляетъ насть желать новой земли и новыхъ небесъ. Міръ физической служить притомъ неизмѣримъ символомъ міра нравственнаго, и весьма полезно указывать, какъ все въ этомъ мірѣ разсчитано на религіозное воспитаніе человѣка.

Но не наука о природѣ и не поэзія могутъ быть допускаемы на каоедру. Созерцаніе природы должно быть чисто религіозное. Проповѣдь можетъ воспользоваться наукой и поэтическимъ представлениемъ явлений природы. Но это только средство, а не цѣль.

О предметахъ *психологическихъ* краткое замѣчаніе у Вине. Главное положеніе у него то, что человѣкъ долженъ быть извѣстенъ проповѣднику. Психология для него свѣтильникъ, при пособіи котораго онъ можетъ видѣть, что такое человѣкъ, и что въ немъ требуетъ вниманія къ себѣ. Не зная хорошо человѣка, проповѣдникъ не будетъ производить большаго дѣйствія на слушателей... О немъ могутъ говорить: „если бы проповѣдникъ зналъ насть лучше, онъ не говорить бы такъ“. Проповѣдникъ, говорящій человѣку и о человѣкѣ, не изучивши его хорошо, можетъ допустить большія ошибки и не будетъ имѣть авторитета.

Но психологія, предлагая наимѣнѣе проповѣдямъ предметы, достойные вниманія, не должна являться на каоедрѣ ни въ видѣ научнаго знанія, ни въ видѣ мелочнаго наблюденія: она должна быть практическа и популярна. Психология чисто созерцательная или уточненная отвлекаетъ слушателя отъ того, что должно занимать его прежде всего, и кромѣ того, она элементъ мало ораторскій.

Показавши разнообразные предметы, какіе можетъ брать для изѣясненія церковная проповѣдь, Вине предполагаетъ, что многимъ можетъ показаться напраснымъ такое расширеніе области проповѣдническихъ предметовъ до неопределенныхъ

предѣловъ, при которомъ почти ничего не исключается изъ иея. Господь Иисусъ Христосъ (могутъ представить) говорилъ только о благой части, о единомъ на потребу, котораго нужно искать, съ оставленіемъ всего прочаго. *Спаситесь отъ рода спротививаго сего* (Дѣян. 11, 40). Вотъ сущность проповѣди Иисуса Христа и апостоловъ,—сущность проповѣди евангельской. Каѳедра церковная не то, что каѳедра академическая.

Вине признаеть силу за этимъ возраженіемъ. Какъ же онъ устраниеть его, и оправдываетъ свое расширеніе области проповѣдническихъ предметовъ? Онъ указываетъ на то, что въ существенную задачу проповѣдника входитъ обязанность учить; а ученіе не можетъ обходиться однимъ напоминаніемъ единаго на потребу. Большое число людей можетъ быть только учениемъ приведено ко Христу. Ученіе въ проповѣди не дѣло только вкуса или выбора; оно дѣло необходимости. Не нужно при томъ никогда терять изъ вида, что проповѣдь только тогда сохраняетъ свою силу и оказывается дѣйственнаю, когда представляеть интересъ новости и не служить повтореніемъ одного и того же. Хотятъ новаго, и не скучаютъ, не удаляются отъ проповѣди, когда даютъ имъ это новое. Эта потребность новости болѣе серьезна, чѣмъ думаютъ, и всякий внимательный проповѣдникъ *износитъ изъ сокровища своего новая и ветхая* (Мато. XIII, 52). Новаго Евангелия нельзя создавать; истинно только древнее Евангелие, возвѣщеннное Христомъ. Но, съ другой стороны, это древнее Евангелие должно имѣть печать новизны, то есть, оно должно возвѣщаться примѣнительно къ восприемлемости слушателей, къ стремленіямъ и нуждамъ каждой эпохи: безъ этого оно не можетъ быть дѣйственнымъ и вполнѣ истиннымъ. Чудесная широта и растижимость Евангелия, его способность приспособляться къ формамъ общества, къ характерамъ, положеніямъ, различнымъ направленіямъ служить

признакомъ его божественнаго происхожденія. Проповѣдь ничего не потеряетъ, если будеть уподобляться ему.

Но новость законная—новость предметовъ, положений, но не учений. Искусство, дѣло человѣческое, обновляется; а Евангеліе божественное не измѣняемо. Чтобы достигнуть той новизны, какая дозволительна и требуется въ проповѣди, не нужно гenія. Проповѣднику стоитъ только открыть глаза и наблюдать. Пусть онъ не держится обицей и отвлеченной идеи человѣка, но пусть изучаетъ людей, которыхъ имѣть предъ собою и которымъ говорить. Онъ будеть новъ, если хорошо позаботится объ этомъ. Вирочемъ, это изученіе дѣло довольно трудное: оно требуетъ постояннаго вниманія, которое поддерживается усердіемъ, но не дается имъ.

Въ отдѣль о предметѣ проповѣди Вине особынную главу посвящаетъ разсужденію о текстѣъ библейскому и его употреблениі, и даетъ подробныя правила касательно выбора текстовъ. Это разсужденіе явилось у него умѣстнымъ здѣсь потому, что текстъ, ставимый во главѣ проповѣди, указываетъ предметъ проповѣди, и некоторые считаютъ его необходимою принадлежностью проповѣди. Вине совершиенно вѣрно говоритъ, что текстъ не есть необходимая и существенная принадлежность проповѣди. Проповѣдь дѣлаетъ христіанекою не употребление текста, а духъ проповѣдника. Проповѣдь можетъ быть христіанекою и назидательною, не заключаясь въ предѣлахъ какого-либо мѣста священнаго Писанія. Напротивъ и съ текстомъ во главѣ, проповѣдь можетъ быть совершиенно не библейскою.

Но не считая текста совершиению необходимымъ для проповѣди, Вине однако относится съ одобрѣніемъ къ обычай ставить во главѣ проповѣди текстъ и изъ него выводить предметы рѣчи. Въ пользу его говорить во-первыхъ то, что онъ освященъ временемъ, и практика многихъ поколій дала ему такую силу, что трудно уничтожить его. Во-вто-

рѣхъ эта метода и проповѣднику и другимъ напоминаетъ то, по крайней мѣрѣ виѣннимъ образомъ, что онъ служитель Слова Божія. Проповѣдникъ чрезъ начальный текстъ свое слово связываетъ съ словомъ библіи, и чрезъ это въ самомъ начальѣ рѣчи слушателю виушается уваженіе къ проповѣди, какъ возвѣщенію священнаго слова. Даѣ, текстъ, хорошо выбранный и поставленный, сдѣлаетъ рѣчь болѣе живою, болѣе впечатлительною и специальную, какою не можетъ быть рѣчь, основанная на отвлеченномъ представлѣніи. Наконецъ для большинства проповѣдниковъ этотъ методъ лучше всякаго другого можетъ способствовать изобрѣтенію предметовъ для проповѣди.

Другой отдѣльѣ части обѣ изобрѣтеній въ гомилетикѣ Вине посвященъ указанію матеріи проповѣди. Матерія проповѣди у него отличается отъ предмета тѣмъ, что она служить оболочкою или раскрытиемъ предмета или темы проповѣди. Предметъ означаетъ то, о чёмъ говорить проповѣдникъ; а матерія,—что и какъ можно говорить въ раскрытие темы. Тема тоже въ проповѣди, что фундаментъ въ зданіи, а матерія—самое зданіе, воздвигаемое на этомъ фундаментѣ.

Двоякаго рода матерія служить къ раскрытию предмета проповѣди,—изъясненіе и доказательство. Обѣ изъясненіи, къ которому отнесены поясненіе и описание (фактовъ) и опредѣленіе (идей), пѣтъ замѣчаній, заслуживающихъ особеннаго вниманія. Но о доказательствахъ сказано больше, и разсужденія Вине по этому пункту, отличающіяся основательностью и зоркостю взгляда, хорошо освѣщаютъ предметъ свой, и могутъ давать доброе направленіе практикѣ проповѣднической, если будуть принимаемы къ руководству. Доказательство есть разумный актъ, посредствомъ котораго мы достигаемъ увѣренности. Оно производить въ насъ убѣжденіе; изъясненіе доставляетъ намъ знаніе, а доказательство ставить конецъ сомнѣнію.

Соответствио двумъ порядкамъ истинъ, теоретическихъ и практическихъ. Вине отличаетъ два рода доказательствъ. Доказательства истины теоретической онъ называется доводами (*raisons*), а доказательства, относящіяся къ праву или обязанности,—мотивами.

Три пути ведутъ къ увѣренности: личный, непосредственный опытъ, свидѣтельство или опытъ другихъ, называемый иначе авторитетомъ, и умозаключеніе—свидѣтельство разума.

Въ проповѣди главное значеніе принадлежитъ авторитету. Это потому, что ученіе, предлагаемое проповѣдникомъ, есть ученіе откровенное. Опытъ и умозаключеніе присоединяются къ авторитету и служить пособіемъ для него, потому что въ субъективномъ отношеніи никакое доказательство недостаточно, если съ нимъ не соединяется внутреннее свидѣтельство, и потому, что положенія библіи часто служать исходными точками для разума.

Говоря о доказательствахъ отъ разума, Вине предостерегаетъ проповѣдниковъ отъ излишняго увлечения идеями. Не нужно носиться только въ сферѣ разсудочнаго умозаключенія; нужно часто спускаться на землю, и здѣсь опираться на факты. Иначе рискуютъ доказывать очень много, и въ концѣ концовъ потерять чувство реальности. При самыхъ строгихъ умозаключеніяхъ можетъ быть убѣждена разумъ слушателя; но противъ нашихъ заключеній въ немъ можетъ возставать болѣе внутренняя сила, чѣмъ логика, на которую доказательства не производятъ дѣйствія. Есть умы, которыхъ логика дѣлаетъ сухими и жесткими: это не живыя души, а логические аппараты. Мысль производить мертвяще и гнетущее дѣйствіе, если она отѣлена отъ чувства, сознанія и свидѣтельства. Такое впечатлѣніе испытываютъ иногда, слушая разсужденіе сильныхъ логиковъ, которымъ удивляются съ ужасомъ. Вѣримъ мы душѣ, а не холоднымъ разсужденіямъ. Разсужденіе, если оно длинно и слишкомъ діалектично,

утомляет внимание и съ трудомъ усвоется слушателями, въ особенности если они не получили въ николѣ тщательной выработки разсудочнаго мышленія.

Но доказательства отъ разума все-таки нужны; потому что иные венци только такимъ путемъ могутъ быть доводимы до сознанія; далѣе, иные венци и известныя нужно доказывать не для того, чтобы заставить вѣрить, а чтобы сдѣлать истину болѣе наглядною... Въ этомъ случаѣ разумное доказательство весьма полезно, увеличивая ясность представлениія и болѣе утверждая убѣжденіе.

Для церковной каѳедры имѣеть несравненную силу положительное доказательство. Въ дѣлѣ вѣры и нравственности раскрытие истины гораздо важнѣе опроверженія заблужденія. Ненависть ко злу въ душѣ христіанской рождается отъ утвержденія добра. Безъ положительного доказательства одно опроверженіе недостаточно для цѣли. Вине выставляетъ большую необходимость и важность положительного доказательства въ виду того, что мы болѣе расположены опровергать, чѣмъ доказывать,—разрушать, чѣмъ соиздѣть. Это легче и лѣститъ нашему самолюбію, и болѣе отвѣчаетъ нашимъ страстямъ. Въ гиѣвѣ всѣ краснорѣчивы; но немногіе являются такими въ любви и мирѣ.

Главная цѣль краснорѣчія—дѣйствіе на волю, опредѣленіе ея или склоненіе ея къ известному решенію. А для этой цѣли разумныя доказательства недостаточны. Воля опредѣляется страстью: хотятъ того, что любятъ, или по крайней мѣрѣ хотятъ потому, что любятъ.

Если хотите дѣйствовать на волю, вы должны адресоваться къ страсти, уже существующей, или вызвать страсть, еще дремлющую (въ этомъ случаѣ страсть понимается въ благородномъ смыслѣ). Душѣ нужно представить то, что способно увлечь ее. Это значитъ трогать или возбуждать душу. Простое разсужденіе или логическое представлениѣ уму не

подействуетъ на душу; душа при такомъ разсужденіи можетъ оставаться совершенно неподвижною. То, что можетъ подействовать на человѣка во всей его цѣлости, называется *мотивомъ*.

Но трогать душу можно только добрыми мотивами. Краснорѣчіе не будетъ краснорѣчіемъ, если оно не будетъ руководиться желаніемъ добра. Оно неразрывно связано съ идею блага; оно лишится своихъ корней, если отдѣлится отъ правды и истины. Зло есть какъ бы азотъ, въ которомъ краснорѣчіе задыхается.

Всѣ мотивы, какими краснорѣчіе можетъ трогать или возбуждать душу, сводятся къ двумъ главнымъ: идеѣ блага и идеѣ счастія.

Добро или благо отвѣчаетъ стремленіямъ нашей природы; оно составляетъ нашу потребность и можетъ быть увлекательною силою для насъ. Равнымъ образомъ и счастіе и блаженство составляетъ такой мотивъ, какимъ можетъ пользоваться проповѣдникъ. Счастіе предметъ желаній всѣхъ людей; стремленіе къ нему врождено нашей природѣ. Этотъ мотивъ ставится въ Откровеніи, какъ во Второзаконіи: *животъ и смерть дахъ предъ лицемъ вамиль,—благословеніе и клятву: и избери животъ, да живеши ты и съмъ твое* (Втор. XXX, 19). И первое слово проповѣди Иисуса Христа было слово о облаженствѣ: *блажени ииції духомъ...* (Мато. V, 3—11). Ученіе о блаженствѣ или нашемъ спасеніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ о нашемъ нравственномъ совершенствѣ составляетъ сущность ученія христіанскаго. Проповѣдь должна выставлять самые возвышенные изъ нашихъ интересовъ,—интересы вѣчные. И временные интересы она должна обсуждать съ точки зреінія возвышенной, не какъ мотивы, а какъ знаки добра и зла, проявляющагося въ дѣйствіи.

Позводительна ли патетика или возбужденіе страсти (хотя благородной) въ проповѣди? Говорятъ: представьте предметы вниманію человѣка, соответствующіе его стремлениј,

но не дѣлайте ничего болѣе; дайте пищу пламени, но не раздувайте его. Но между этими двумя предметами не быть различія. Когда вы живо представляете предметы, отвѣчающіе страсти или стремлению души, вы тѣмъ самымъ возбуждаете ее. Давать пищу пламени и раздувать его одно и то же. Это раздуваніе пламени не простое сотрясеніе воздуха; въ краснорѣчіи этимъ средствомъ служать факты, разумныя основанія. Вы не можете безъ этого средства возбудить чувство или страсть въ человѣкѣ, и не можете представлять ему факты или идеи, отвѣчающія его стремлению, не возбуждая его души. Въ иныхъ случаяхъ, рѣчь не полна, если она не трогаетъ: когда вы не тронули, то не высказали всего и остановились на полудорогѣ. Мало убѣдить разумъ и уяснить дѣло сознанію,—нужно дѣйствовать на душу во всей ея цѣлости; здѣсь требуется не холодный свѣтъ, а горячее пламя. Въ библіи, въ Евангеліи мы видимъ примѣры патетики: вмѣсто отвлеченныхъ идей здѣсь представляютъ нашему сердцу факты, дѣла, примѣры, трогательные и разительные.

Касательно патетики предписывается у Вине слѣдующія правила:

Не нужно ни умножать, ни удлинять потрясеній, особенно если они сильны. Отъ частыхъ потрясеній умъ цѣпнѣеться, и противно природѣ, чтобы сильныя и возвышенныя движения души были продолжительны.

Далѣе, нужно трогать и потрясать душу, а не поражать и не разстраивать ея. Мысль должна воздѣйствовать въ ней; слѣдуетъ предоставить мѣсто созерцанію и разсужденію. При возбужденіи должна проявляться идея ясная, понятіе точное. Возбужденіе, безъ этого, не законно.

Ничто въ душѣ долго не держится изъ того, что не опирается на идею. Страсть не продолжительна. Если идея внутри держится, возбужденіе возобновляется, а если неѣ идеи, оно разсѣвается. Наирасно думаютъ, что возбужденіе тѣмъ сильнѣе, чѣмъ большие страсть овладѣваетъ душою оратора... *Si quis me flere, dolendum*

est primum ipsi tibi, говорить поэть (Гораций). Поэть не сказать: flendum est, но: dolendum est. Нужно скорбеть, чтобы заставить слушателя плакать, но не плакать самому. Для оратора необходимо самообладаніе. Оно имѣть великую силу и производить впечатлѣніе. Правду говорять: чѣмъ больше вы будете кричать, тѣмъ меньше вѣсть будутъ слушать. Въ интересѣ дѣйствія, какое вы хотите произвести, лучшіе имѣть видъ чувства, не прибегая къ усиленному выраженію чувства, чѣмъ выражать то, чего не чувствуете. Нѣтъ ничего болѣе смѣшнаго, какъ усиливаться трогать: это насильственное возбужденіе бываетъ безуспѣшино. Религія христіанская—религія мысли и убѣжденія. При изложеніи христіанского ученія въ проповѣди мысль отиодь не должна быть подавлена. Эффектамъ грубымъ и насильственнымъ нужно предиочитать дѣйствіе болѣе глубокое и скромное.

Коротокъ, но замѣчательенъ въ гомилетикѣ Вине трактать о помазаніи. Помазаніе не означаетъ какого-либо специального свойства проповѣди, но благодать и дѣйственность слова, производимую Духомъ Божіимъ, видъ печати и освященія, выражаютція не во вѣнчаныхъ знакахъ, но въ впечатлѣніи, производимомъ на души. Помазаніе есть цѣлостный характеръ Евангелія, видный безъ сомнѣнія въ каждой изъ его частей, и особенно чувствительный во всей его цѣлости. Это важность, соединенная съ нѣжностію,—строгость, умѣряемая любовью,—величие, соединяемое съ сердечностію. Это особенная принадлежность христіанства, которой нельзя переносить въ другія сферы. Источникъ его духъ возрожденія и благодати. Это даръ, который теряется, если не возобновлять священнаго огня, его согрѣвающаго. Нѣтъ никакого искусственнаго средства для приобрѣтенія помазанія. Масло течетъ само изъ оливковаго дерева; но самымъ сильнымъ давленіемъ нельзя выжать ни одной капли его изъ земли или кремня. Есть вещи, несовмѣстныя съ помазаніемъ: это сухой умъ, слишкомъ строгій анализъ, слишкомъ догматической тонъ,

слишкомъ формальная діалектика, иронія, употребленіе свѣтскихъ или слишкомъ отвлеченныхъ словъ и выражений, свѣтская литературная форма, стиль, слишкомъ сжатый и сухой. Помазаніе предполагаетъ обиліе, текучесть, гибкость.

Всѣдѣть за статью о помазаніи слѣдуетъ въ гомилетикѣ Вине статья объ авторитетѣ, тоже заслуживающая вниманія.

Авторитетъ въ дѣлѣ наученія означаетъ право требовать себѣ вѣры или повиновенія, и въ этомъ смыслѣ авторитетъ одно изъ условій церковной проповѣди, и одно изъ качествъ проповѣдника: сказать, какъ онъ обнаруживается, не легко; онъ чувствуется въ словѣ; а еще сильнѣе чувствуется его отсутствіе.

Необходимый во всѣхъ публичныхъ рѣчахъ, авторитетъ болѣе долженъ принадлежать, какъ существенное свойство, проповѣди христіанской, которая говорится во имя Божіе, и возвѣщаетъ божественное ученіе. Это было бы оскорблѣніемъ для простыхъ душъ, еслибы не было этой печати въ рѣчи проповѣдника; это изумило бы даже тѣхъ, которые не вѣрятъ Евангелію.

Чѣмъ пріобрѣтается авторитетъ? Убѣжденіемъ и ревностію, въ соединеніи съ смиреніемъ и любовію. Того проповѣдника слушаютъ со вниманіемъ, который свой авторитетъ основываетъ на свое мъ посланичествѣ, а не на своей личности, и который является столько же скромнымъ, сколько убѣжденнымъ. Что изумляло народъ въ ученіи Іисуса Христа? Это особенно авторитетъ, съ которымъ Онъ возвѣщалъ его. Онъ училъ, говорить евангелистъ Матеѣ, *со властію, а не какъ книжники* (Мато. VII, 23—29).

Безъ сомнѣнія, особенный авторитетъ принадлежать небесному Учителю Господу Іисусу Христу; но онъ принадлежитъ и истинѣ, которая равносильна, какъ въ устахъ учителя, такъ и въ устахъ учениковъ. Возвѣщая истину возраждающую и спасающую, пополномочію отъ самого Господа, проповѣдники имѣютъ право, даже болѣе, обязаны говорить

сь такою же властію, какъ и Учитель, ихъ пославшій. Они возвѣщають не свои изобрѣтенія; они вѣстники и посланники Божіи; ихъ личность ничто, а все значеніе ихъ отъ посланничества. И апостолъ Павелъ совѣтуетъ Титу, а въ лицѣ его и другимъ служителямъ Евангелія, учицавать и обличать *со всякии повелѣніи и въ* (Тит. 11, 15).

Авторитетъ проповѣдника, независимо отъ его таланта, его естественнаго характера и вѣнчанаго положенія, прежде всего условливается тѣмъ, что онъ говоритъ во имя Божіе, и о вещахъ божественныхъ ничего не хочетъ знать, кроме того, что открыто самимъ Богомъ. Начало нашего авторитета въ нашемъ подчиненіи, и начиная авторитетъ тѣмъ виновительнѣе для другихъ, чѣмъ болѣе дѣйствуетъ надъ нами и въ насть авторитетъ слова Божія. Разумъ и знаніе могутъ создавать авторитетъ и содѣйствовать его возвышенію. Но разумъ и знаніе приобрѣтаютъ истину, а не творятъ ея; истина дана, какъ мысль божественная, а не какъ выводъ нашего разумѣнія, дана, какъ фактъ, который наши силы должны разработать, изъяснить, но который онѣ сами никогда не могутъ создать. Разумъ и знаніе пробные камни истины, но не источникъ ея.

Во-вторыхъ проповѣдникъ можетъ говорить съ большимъ авторитетомъ, если онъ къ авторитету, вытекающему изъ свидѣтельства Божія, присоединяетъ авторитетъ, рождающійся изъ опыта, т. е., если вѣнчанія истина сдѣлалась его внутреннею истиною, откровеніемъ его собственнаго опыта, если проповѣдникъ, возвѣщающій Евангеліе, можетъ сказать, подобно апостоламъ: *еже слышао и ви, еже видѣхо и очи на наши на, еже узрѣхо и руки наша осязаша о словеси животннн и повѣдае и въ и въ* (1 Іоан. 1; 1—3).

Третье условіе для проповѣди съ авторитетомъ жизнь, согласная съ проповѣдью, когда слова проповѣдника не заставляютъ его краснѣть за свои дѣйствія.

Далѣе, увеличенію авторитета проповѣдника способствуетъ то, если онъ, сознавая высоту своего служенія, вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуетъ свою собственную слабость, и если видѣть, что онъ первый склоняется подъ тяжестю того бремени, какое налагаетъ на другихъ, и если онъ на каедрѣ забываетъ самого себя и чуждъ жалкихъ безнокойствъ суетности и тицеславія. Если служитель Всевышняго, онъ, по сущности, будетъ служителемъ людей, если забота объ ихъ мнѣніи занимаетъ его въ ту минуту, когда онъ возвѣщаетъ совѣты Божіи, если онъ старается говорить сильно, патетически съ разечитаннымъ намѣреніемъ снискать похвалу слушателей, тогда напрасно будетъ онъ искать авторитетнаго тона, опь не найдетъ его. Пусть помнить проповѣдникъ слово апостола: *Для менѧ очень мало значитъ, какъ судите обо мнѣ вы, или какъ судятъ другіе люди; я и самъ не сужу о себѣ...* Судія же мнѣ Господь (1 Кор. IV, 3—4). Человѣкъ, заискивающій у людей, не будетъ имѣть авторитета предъ ними; кто трепещетъ предъ ними, тотъ никогда не заставитъ ихъ трепетать.

Наконецъ, чтобы проповѣдывать съ авторитетомъ, проповѣдникъ долженъ дать чувствовать, что онъ любить тѣхъ, къ которымъ обращаетъ свое слово.

Послѣ трактата объ изобрѣтеніи, при переходѣ къ другой части гомилетики о расположеніи, Вине показываетъ отношеніе этихъ двухъ частей. Часть объ изобрѣтеніи, по его выраженію, заключаетъ въ себѣ химію ораторской рѣчи; она указываетъ не массы или преемственные моменты, а матеріалы или составные элементы, изъ которыхъ слагается проповѣдь или рѣчь религіозная. А часть о расположеніи представляется, въ некоторомъ родѣ, механику краснорѣчія. Но между этими двумя частями самое тѣсное соотношеніе. Расположеніе имѣть предметомъ своимъ моменты, следующіе въ рѣчи одинъ за другимъ, или части, изъ которыхъ рѣчь

слагается. Но расположение не можетъ составляться совершенно отвлечению, безъ всякой зависимости отъ внутренняго свойства матеріи рѣчи или проповѣди.

Въ трактатѣ о *расположеніи* Вине говоритъ собственно о рѣчи синтетической, не потому, чтобы это была единственная форма проповѣди (авторъ признаетъ важность и значеніе омиліи), но потому, что синтезъ есть цѣль, вершина, самая эссенція ораторской рѣчи. И омилія, имѣющая законное существование въ духовномъ краснорѣчіи, стремится къ синтезу; анализъ для нея есть только путь къ цѣли, путь, котораго длина и извилины опредѣляются единственно свойствомъ или формою текста; однимъ словомъ, всякая омилія стремится быть рѣчью. Въ разсужденіи о расположеніи нужно выходить отъ синтеза, а не наоборотъ, хотя анализъ или омилія имѣеть законное право на существование. Нужно пріучиться сначала къ порядку, къ новиненію, чтобы потомъ пользоваться свободою.

Расположеніе есть приведеніе въ порядокъ разбросанныхъ матеріаловъ, возникающихъ или воспоминаемыхъ въ головѣ оратора, случайно, безъ системы, безъ установленія внутренней связи между ними. Порядокъ можетъ утвердить эти разбѣгающіеся матеріалы и привести ихъ въ стройную связь. Порядокъ есть существенная принадлежность истиншаго ораторскаго произведения. Нѣть порядка въ мысляхъ,—нельзя дать имени рѣчи словесному произведению.

Отъ этого зависитъ различіе между носредственнымъ ораторомъ и человѣкомъ краснорѣчивымъ. Расположеніе одно можетъ быть условіемъ краснорѣчія. Хорошихъ мыслей много, и они рождаются у многихъ. Но искусство организовать ихъ болѣе рѣдко. Найти отношеніе между различными дробными элементами и указать каждому свое мѣсто—для этого требуется большая способность.

Расположение въ рѣчи то же, что въ физической субстанціи образъ соединенія частицъ, ее составляющихъ; этотъ образъ составляетъ природу тѣла.

Порядокъ великое достоинство всюду, и всякая вещь, прекрасная въ существѣ своемъ, дѣлается еще болѣе прекрасною, когда ставится на свое мѣсто. Квинтиліанъ не безъ основанія приписываетъ порядку два свойства,—красоту и силу, представляя съ поэтическимъ краснорѣчіемъ не-пристойность беспорядка въ рѣчи. „Не безъ основанія (говорить онъ) мы за правилами обѣ изобрѣтеній ставимъ правила о расположениі; потому что безъ второй изъ этихъ частей первая ничто. Перенесите изъ одного мѣста въ другое какуюнибудь часть человѣческаго тѣла или тѣла какого либо животнаго, или отнимите какую либо часть,—вы произведете урода. Если вы переставите какой либо членъ, вы отнимите у него силу, нужную для его отправленія; армія въ беспорядкѣ создаетъ препятствіе для себя самой. Мнѣ кажется, не обманываются тѣ, которые утверждаютъ, что расположение частей предмета составляетъ природу этого предмета; перемѣните это расположение,—и все пропало. Рѣчь, лишеннія этого свойства, точно—вода, которая шумно бурлитъ, клюкаетъ не протекая, и не имѣть никакой твердости. Понадобно человѣку, заблудившемуся почю въ неизвѣстныхъ мѣстахъ, она повторяетъ много вещей, много другихъ опускаетъ, и не намѣтивъ ни исходной точкѣ, ни цѣли, она повинуется не намѣренію, но случаю“¹⁾.

Работа расположенія имѣть великое значеніе; потому что она восполняетъ и усовершенствуетъ работу изобрѣтенія.

Вине различаетъ расположение логическое и расположение ораторское. Первое расположение приводить въ связь и порядокъ мысли и сужденія о предметѣ рѣчи, какія рождаются въ головѣ оратора, и построеваетъ планъ цѣлаго про-

¹⁾ Quintiliani Institutiones oratoriae, Lib. VII.

изведенія, который, при своей стройности, можетъ быть нечестію таланта или труда. Оно стоитъ въ строгой зависимости отъ разсудочнаго мысленія. А расположение ораторское разсчитано не на умственную силу и суждение, какъ расположение логическое, а имѣть въ виду произвѣсть дѣйствіе на душу, а чрезъ душу на волю. Эти венцы вирочемъ не различаются такъ между собою, чтобы расположение, не будучи логическимъ, могло быть ораторскимъ. Напротивъ логическое расположение есть основаніе ораторскаго расположения, какъ разумъ есть основаніе краснорѣчія, и рѣчъ, логически расположенная, чрезъ то самое въ иѣкоторой степени дѣлается ораторскою рѣчью. Недостатокъ въ логическомъ расположениі, ослабляя доказательства, ослабляетъ впечатлѣніе отъ рѣчи. Но съ другой стороны тѣмъ болѣе проникаются истиной, чѣмъ яснѣе она представляется, и сила доказательства содѣйствуетъ силѣ впечатлѣнія или убѣжденія. Проповѣдь, кромѣ того, обсуждается и раскрывается такія матеріи, что при нихъ не возможно, чтобы проповѣдникъ, говоря уму, вмѣстѣ съ тѣмъ не говорилъ и сердцу. Здѣсь логический и ораторскій элементы неразрывно соединены между собою.

Но при тѣсной связи логического и ораторскаго элемента, есть особыя средства для приданія ораторскаго характера расположению рѣчи. Они указываются не логикою мысли, а логикою души, которая, основываясь на первой или будучи согласна съ нею, заключаетъ въ себѣ нечто такое, что не дается логикою мысли. Эти средства можно назвать психологическими.

Первая потребность души, при недостаткѣ дѣйствія, или въ ожиданіи дѣйствія—движение или возбужденіе ея, что древніе выражали словомъ: *motere*. Краснорѣчіе есть толь языкъ, которому склонна внимать душа, и характеръ краснорѣчія или ораторской рѣчи есть инатетика. Значить, оратору нужно сообщить душѣ слушателя движение къ известной цѣли и это дѣйствіе на душу или волю должно быть постоянное и непрерывное. *Quid aliud est eloquentia* (говорить Цицеронъ),

ni si motus animae continuus? Можно однимъ словомъ или изолированнымъ фактомъ сообщить движение душѣ, направить ее къ извѣстному предмету; но это движение не что иное, какъ потрясеніе. Можно повторить, умножить эти потрясенія; но это отрывки краснорѣчія, а не настоящее краснорѣчіе; здесь неѣть ни искусства, ни гenія ораторскаго. Краснорѣчіе состоить въ томъ, чтобы внести движение въ развитіе мысли или доказательства, сдѣлать его постояннымъ. Ораторъ долженъ адресоваться не только къ разуму, но и къ сердцу, и въ этомъ секретъ или сила краснорѣчія. Не одинъ свѣтъ нужно давать, но вмѣстѣ и теплоту. Истину нужно не только понять, но и полюбить. Она сама въ себѣ достойна любви. Нужно же такъ представить ее, чтобы возбудить любовь къ ней.

Ораторское движение должно быть постоянное. Это первое правило касательно ораторскаго расположія; потому что нерывъ не только прерываетъ дѣйствіе, но и разрушительно дѣйствуетъ на эффектъ, уже произведенныи. Этимъ правиломъ Вине выражаетъ то, что Теремингъ закономъ прогрессіи или непрерывнаго стремленія впередъ. По смыслу этого правила, постѣдующее доказательство, будучи отлично отъ предшествующаго доказательства, должно удерживать слушателя въ томъ расположениі, въ какое привело его доказательство предшествующее, и не должно давать душѣ какого либо другаго направлениія. Всякое отступленіе, удаляющее отъ предмета, заставляетъ забывать намѣреніе оратора. Вредятъ непрерывности движениія излишнія дѣленія и подраздѣленія. Я не знаю (говорить Вине), традиціонная форма проповѣдей,—этотъ жесткій и холодный схематизмъ помогаетъ ли столько разъясненію, сколько кредитъ краснорѣчію. Фенелонъ, въ своемъ второмъ разговорѣ о краснорѣчіи, рѣшительно возстаетъ противъ дѣлений, которыя, при видимомъ порядке, даютъ сухой и принужденный видъ рѣчи, разсѣкай ее на три или четыре отдельныя рѣчи. Великіе ораторы древности и отцы

церкви не раздѣляли своихъ рѣчей, и между тѣмъ у нихъ соблюденъ законъ прогрессіи.

Впрочемъ, Вине не противъ раздѣленія вообще, а противъ раздѣленія искусственнаго и сложнаго. И Фенелонъ возстаетъ противъ подраздѣленій, основанныхъ на дѣленіяхъ маловажныхъ,—противъ такого постояннаго разсѣканія идей, которое стѣсняетъ живое теченіе рѣчи и вынуждаетъ неумѣстныя остановки. Методъ этотъ, пожалуй, необходимъ въ извѣстной мѣрѣ; но доведенный до излишества, онъ дѣлается возглавляемъ лѣноты, освобождающимъ отъ размыщенія.

Движеніе, будучи постояннымъ, чрезъ то самое дѣлается прогрессивнымъ. Это ораторское движеніе аналогично съ паденіемъ тѣлъ по закону тяготѣнія, съ тѣмъ только различіемъ, что нѣть здѣсь ускоренія движенія, а увеличеніе интенсивности или внутреннаго напряженія. Движеніе непрерывноющееся всегда постепенно усиливается. Прогрессъ въ физическомъ движеніи состоить въ передвиженіи тяжелыхъ массъ, въ побѣженіи препятствій, въ умноженіи интенсивности. Ораторскій прогрессъ состоить въ томъ, чтобы все сильнѣе трогать душу и глубже проникать ее. Законъ ораторской рѣчи тотъ же, что законъ драмы: какъ въ драмѣ все стремится къ развязкѣ, постепенно напрягая дѣйствіе,—такъ то же самое должно быть и въ ораторской рѣчи.

Въ риторическомъ отдѣлѣ о расположеніи обыкновенно встрѣчается разсужденіе о *частяхъ рѣчи* и ихъ построеніи. Не обходить этого предмета и Вине въ своей гомилетикѣ, и здѣсь наиболѣе достойныя вниманія замѣчанія высказываютъ касательно пристуна и заключенія рѣчи.

Какъ нужно смотрѣть на *приступъ* въ ораторскихъ произведеніяхъ? Нуженъ ли онъ? Естественъ ли? Или со-ставляеть онъ украшеніе искусственное и условное?

Отвѣтъ у Вине положительный, въ пользу необходимости и естественности пристуна. Сама природа (говорить онъ)

учить искусству приготовлений и постепенныхъ переходовъ. Мы любимъ эти приготовления и переходы во всемъ; въ нихъ отображается идея красоты. Если бы не было сумерекъ и утренней зари, небо не имѣло бы многихъ красотъ.

И въ обыкновенномъ обращеніи никто не начинаетъ ех abrupto, имѣя возможность дѣлать иначе. Начинать рѣчь ех abrupto тоже, что лѣзть въ комнаты чрезъ окно.

Но приступъ, имѣя назначеніемъ приготовить слушателей къ рѣчи, не долженъ быть длиненъ. Говорить длинный приступъ тоже, что задерживать долго человѣка на порогѣ дома и не давать ему войти въ самыя комнаты.

Общее правило, опредѣляющее характеръ приступовъ,— требуетъ скромности. Древніе риторы въ особенности настаиваютъ на этомъ. Они даже рекомендуютъ робость. У Цицерона есть мѣсто, которое указываетъ, какое смиренное положеніе принималъ древній ораторъ въ отношеніи къ своей аудиторіи. „Вы хотите знать основаніе,—суть моей мысли; я могу заявить такимъ друзьямъ, какъ вы, то, чего я еще никогда и никому не говорилъ. Самый способный ораторъ, такой, который говорить съ болѣшимъ изяществомъ и легкостью, въ моихъ глазахъ наглецъ, если онъ не дрожитъ, выходя на каедру, и въ продолженіе всего своего пристуна... Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ способнѣе ораторъ, тѣмъ болѣе онъ сознаетъ трудность своего искусства, тѣмъ болѣе страшится за успѣхъ свой, тѣмъ болѣе боится не удовлетворить ожиданіямъ слушателей. Касательно тѣхъ, которые не испытываютъ никакого замѣшательства, что я вижу весьма часто, я не только не одобряю ихъ самоувѣренности, но я хотѣлъ бы, чтобы они были наказываемы. Я часто замѣчалъ въ васъ впечатлѣніе, какое испытывала я самъ, произнося свой приступъ. Я чувствовалъ, что я блѣдию, мои мысли путаются, и я дрожу всѣми своими членами. Однажды, когда я выступала въ дни моей юности, я такъ былъ смущенъ, начиная свою рѣчь, что Кв. Максимъ, замѣтивъ мое смущеніе, отло-

жиль дѣло на другой день, и этой услуги я не забуду никогда” ¹⁾).

Но скромность, требуемая въ приступѣ, должна проявляться не въ одной этой части рѣчи; а во всей рѣчи вообще ²⁾). Нужно, что бы не приступить только, но чтобы ораторъ бытъ скроменъ, и даже робокъ, но съ тѣмъ различіемъ, чтобы онъ скроменъ бытъ самъ въ себѣ, и смѣть для своего дѣла. Перваго рода скромность и робость доброе дѣло, а скромность другаго рода подрываєтъ авторитетъ оратора и ослабляетъ или даже уничтожаетъ силу его доказательства.

Къ приступу требуется особенная внимательность. Никакое мѣсто рѣчи не требуетъ столько точности, столько аккуратности, сколько приступъ. Внимательный слушатель не проститъ вамъ въ приступѣ ничего, что онъ проститъ вамъ въ самой рѣчи; ни одна часть не выслушивается съ такимъ хладнокровіемъ и не подвергается такому испытанію, какъ приступъ. Ошибки, многословіе, преувеличенія, неточность, темноту,—все замѣтить слушатель, и ничего не простить. Первое впечатлѣніе бываетъ часто рѣшительнымъ и всегда имѣть большое значеніе.

Заключеніе Вине считаетъ такою же необходимою частію, какъ и вступленіе. Какъ чувствуется необходимость собраться съ мыслями прежде приступленія къ матеріи рѣчи, такъ точно чувствуется эта необходимость при окончаніи рѣчи. Но собраться съ мыслями значитъ остановиться на цѣлостномъ впечатлѣніи рѣчи, или на идеѣ столько же или даже болѣе общей, чѣмъ идея всей рѣчи. Заключая рѣчи, ораторъ какъ-бы восходить на высоту, чтобы усмотрѣть и представить разомъ всю совокупность своей работы.

Заключеніе можетъ имѣть своимъ содержаніемъ краткое повтореніе всего сказаннаго, приложение или увѣщеніе, мо-

¹⁾ Cic. *De oratore*, Lib. 1, cap. XXVI.

²⁾ Cic. *De orator*. Lib. 11, c. XIX.

литву. Но какъ бы проповѣдь ни кончалась,—хорошее заключеніе вѣцъ очень трудная и болѣе рѣдкая, чѣмъ хороший приступъ. На вступленіе естественно болѣе обращаютъ заботы и вниманія, и содержаніе для пристуна дается предметомъ, текстомъ, обстоятельствами. Для заключенія представляется болѣе затруднений, когда, кажется, высказано все, что можно сказать, и не имѣютъ въ виду ничего новаго, и когда между тѣмъ чувствуютъ нужду еще сказать что нибудь. Ораторъ утомился, исчерпалъ вee, боится новыхъ усилий, и въ заключеніи высказывается какую нибудь банальную фразу увѣщанія или благожеланія, какая нибудь восклицанія... Но хорошо кончить, однако, существенная часть искусства; послѣднія впечатлѣнія на слушателей не менѣе важны, какъ и первыя; победителемъ является тотъ, кто остается хозяиномъ поля битвы. Здѣсь можетъ имѣть приложеніе пословица: „все хорошо, что хорошо кончится“. Правда, хорошее заключеніе не можетъ искунить дурной рѣчи; но вредъ не вознаградимый, если заключеніе составлено неумѣлью; впечатлѣніе отъ хорошей рѣчи можетъ быть совершенно испорчено дурнымъ концомъ. Нужно, чтобы заключеніе отвѣчало тону и достоинству рѣчи, и утверждало дѣйствіе, уже произведенное на слушателей.

Но указывая на необходимость и особую важность хорошаго заключенія для цѣли оратора, Вине не даетъ особыхъ правилъ касательно составленія заключенія. Пусть заключеніе (замѣчаетъ онъ) будетъ полно самыхъ возвышенныхъ идей, самыхъ живыхъ чувствъ, самыхъ развитейшихъ образовъ, самыхъ сильныхъ движений. Если это требуется свойствомъ заключенія, то это не можетъ быть предписываемо точными правилами. Можно только сказать, что въ заключеніи умѣстенъ тонъ болѣе твердый, требованія болѣе высокія, хотя не прилично поражать слушателей трубнымъ гласомъ. Заключеніе устье рѣчи, какъ вступленіе ея источникъ, а рѣка въ своемъ устьѣ всегда болѣе широка, болѣе полна и болѣе могуча, чѣмъ въ своемъ источнике. И слушатель, возбужденный течениемъ

рѣчи, ожидаетъ въ концѣ рѣчи языка болѣе богатаго и трогательнаго. Все это такъ, но это не можетъ быть матеріею правила. Пусть заключеніе будетъ такимъ, какимъ оно можетъ быть. Оно не рѣчи особая и независимая, а результатъ рѣчи. Оно является прекраснымъ по своему отношенію и строгому соотвѣтствію съ рѣчю.

Общая главная мысль, господствующая у Вине въ трактатахъ о расположenіи, сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

Гомилетика не можетъ указать какой-нибудь идеальной и неизвѣстной формы рѣчи. Она не учитъ составлять рѣчь въ историческомъ смыслѣ этого слова; но она учитъ говорить собранію христіанъ обѣ истинахъ снасія, говорить такъ, какъ оныть и изученіе природы человѣческой научаютъ говорить съ наибольшию убѣдительностю. Всякій предметъ, особья нужды и обстоятельства даютъ форму, которую рѣчь должна имѣть. Форма рѣчи не есть что либо, существующее прежде рѣчи. Форма ея должна возникать изъ содержанія и цѣли рѣчи. Духъ творить себѣ тѣло. Нужно смотрѣть на рѣчь, какъ на средство, а не какъ на цѣль.

Нѣть ничего болѣе важнаго и болѣе недостойнаго церковной каоедры, какъ искать нововведенія ради нововведенія и независимости ради независимости. Но это не значить держаться какой либо формы освященной. Ораторъ долженъ быть индивидуаленъ. Безъ индивидуальности нѣть истины. Будучи индивидуальнымъ, ораторъ не долженъ освобождать себя отъ соблюденія общихъ законовъ, нарушеніе которыхъ не можетъ пройти даромъ. Индивидуальность требуетъ только того, чтобы проповѣдникъ выполнялъ свое служеніе съ полной разумностю и личною отвѣтственостю, въ полномъ сознаніи пригодности той манеры, съ какою онъ представляетъ истину. Когда мы отказываемся отъ себя самихъ въ пользу третьаго, т. е., принятаго условнаго типа или модели, что отъ этого выигрываетъ истина? Должно ставить себѣ въ

виду предмета, нами обсѣдуемаго, подчиниться его вліянію, отъ него братъ нашу форму, кроме той, какую указываютъ наимену творенію законы доброго смысла и значеніе человѣческой природы.

Риторика не учить собственно расположать; она только указываетъ, какъ можно хорошо пользоваться тѣми средствами, какія предполагаются напередъ данными, и какія можно находить въ другомъ мѣстѣ. Она можетъ давать полезные советы только тому, кто образовалъ свой разсудокъ, и кто обогатилъ себя познаніями. Краснорѣчіе множествомъ корней утверждается въ знаніи и жизни или оныѣ.

Третья часть гомилетики Вине говоритъ *объ изложениѣ*, которое служить продолженіемъ изобрѣтенія и расположенія и даетъ форму и тѣло результатамъ первыхъ двухъ операций. Въ этой части у Вине много хорошихъ замѣчаній о свойствахъ стиля, какимъ должны писаться ораторскія произведенія. Но важнѣе всего основная мысль, положенная во главѣ отдельа, придающая стилю авторскому, и въ частности ораторскому, дѣлѣ единою важное значеніе, и потому возлагающая на оратора особенные обязательства касательно изложенія.

Несколько работы изобрѣтенія и расположенія остается писать рѣчью. Писать не такъ легко, какъ можетъ казаться съ первого раза. Это не просто выражать словами идей и отношенія, какими ораторъ овладѣть при первыхъ двухъ работахъ. Для того, чтобы писать рѣчи, нужно мыслить, значитъ изобрѣтать и расположать. Изложеніе—это мысль въ своемъ видимомъ завершеніи. Отсюда понятно важное значеніе изложенія. Простое представленіе главныхъ мыслей рѣчи мало изъясняетъ и мало трогаетъ слушателей. Они трогаются частными идеями. Общія идеи тоже для души, что питательные вещества для тѣла. Питательные вещества должны разложиться въ нашей гортани,—тогда только мы ощущаемъ

вкусъ въ нихъ; далъе, дошедши до нашего желудка, они должны раствориться здѣсь, чтобы наше тѣло напиталось ими. Такъ точно мы не сознаемъ вкуса истины, и она не сдѣлается для насъ ищею иначе, какъ чрезъ разложеніе частей ея. Изложеніе имѣть двойственный характеръ: оно облачаетъ мысль словомъ и разлагаетъ истину такъ, чтобы сдѣлать ея соприкосновеніе съ нами болѣе непосредственнымъ и болѣе чувствительнымъ. Выборъ словъ, выборъ формъ есть выборъ мысли. Нѣть существеннаго различія между этой частію искусства и двумя другими. „Хорошо писать (говорить Вине словами Бюффона) значить разомъ хорошо мыслить, хорошо чувствовать и хорошо выражать (мысль и чувство),—значить имѣть въ одно и тоже время и умъ, и душу и вкусъ; стиль предполагаетъ соединеніе и упражненіе всѣхъ главныхъ интеллектуальныхъ способностей“... Изложеніе тоже въ рѣчи, что лицо или руки въ тѣлѣ. Отсюда видна и важность и трудность этой работы. Весь человѣкъ въ стилѣ, или, какъ говорить Бюффонъ, „стиль весь человѣкъ“. Цицеронъ такъ опредѣляетъ значеніе стиля: „Знать, что должно сказать, и въ какомъ порядке,—великое дѣло: но знать, какъ сказать,—это гораздо болѣе дѣло“¹).

Стиль есть выраженіе мысли. Чтобы хорошо писать, нужно хорошо мыслить. Совершенство стиля не дается уму слабому. Но для хорошаго стиля требуется еще ибто большее. Сколько людей умѣютъ мыслить, но не умѣютъ писать! Это двѣ вѣтви, выростающія изъ одного ствола, но не съ равной силой. Но нельзя сказать наоборотъ, что можно худо мыслить и хорошо писать. Хорошій стиль, если принимать это слово во всемъ его значеніи, (стиль какъ весь человѣкъ) можетъ быть только у человѣка, который хорошо и сильно мыслить. Многія творенія, хорошія по мысли, написаны

¹) Cicero, Orator, cap. XVI.

худо; но все творения, истинно замечательные по стилю, вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе или менѣе замечательны и по мысли.

Можно заключить отсюда, что проповѣдникъ долженъ прилагать добрую часть заботы своихъ къ стилю или изложению.

Могутъ сказать и говорить часто, что это мелочь, и что проповѣднику, серьезнѣйшему изъ писателей, неѣть нужды специально заботиться объ изложениіи. Но какъ можно считать заботу объ изложениіи недостойною серьезнаго человѣка, когда забота о выражениіи необходимое дополненіе работы мысли, когда самая серьезнайшая мысль не будетъ совершенна и не подѣйствуетъ на умы слушателей, если не будетъ хорошо выражена?

Иные видятъ искусственность въ заботахъ о краснорѣчіи. Можно находить тоже самое и въ двухъ первыхъ операціяхъ, во всемъ краснорѣчіи, во всемъ искусствѣ. Но не нужно смѣнивать искусственности и искусства. Искусственность преслѣдованіе худой цѣли, или употребленіе худыхъ средствъ. А искусство есть знаніе и употребленіе средствъ для достижениія цѣли, указанныхъ природою и опытомъ. Рекомѣндуя заботу о стилѣ, мы отнюдь не хотимъ, чтобы вели къ истинѣ ложью, а хотимъ только, чтобы истинѣ воздавали то, что ей принадлежитъ. Мы не хотимъ, чтобы дѣлали насиліе свободы человѣческой, а хотимъ только поставить въ болѣе непосредственное отношеніе истину и душу слушателей. Это не искусственность. Искусство естественно; искусство сама природа. Есть противоположность между природою доброю и природою дурною. Если есть люди, которымъ естественно не заботиться о стилѣ, то есть другіе, которые находятъ это весьма естественнымъ. Почему же первые хотятъ наложить свою нескладицу на тѣхъ, которые имѣютъ инстинктъ къ прекрасному и чувство искусства? Для нихъ искусство вторая природа. Находятъ ли они болѣе естественнымъ худо писать, чѣмъ хорошо писать, потому что хорошо

писать предполагаетъ большие работы? Но трудъ не есть ли законъ всебицій? Не должны ли мы прилагать его ко всемъ нашимъ дарамъ? И наконецъ, небрежность ужели лучшая природа? Если вы обвиняете людей, заботящихся о стилѣ, въ изысканности и напряженности, то неѣть ли болѣе основанія обвинять другихъ въ небрежности и лѣности?

Тѣ ошибаются, которые говорятъ, что труть надѣ стилемъ недостоинъ серьезнаго ума. Стиль возникаетъ извнутри, какъ и все остальное; но онъ не возникаетъ одинъ. Это работа ума и души, которая здѣсь достигаетъ своего предѣла. Безъ фонда интересныхъ идей нельзѧ имѣть хороший стиль, но съ другой стороны нельзѧ обольщать себя и тѣмъ, что посредствомъ фонда содержательныхъ и интересныхъ идей стиль самъ собою явится. „Рѣчь слагается изъ мыслей и словъ (говорить Цицеронъ¹); неѣть места для словъ, если неѣть мыслей, и мысли не могутъ быть выяснены, если слова разсѣваются. Люди полу-ученые, желая приблизить къ пониманію народа то, что онъ не можетъ понять въ цѣлости, раздѣляютъ цѣлое на части, и отдѣляя мысли отъ выражений, отдѣляютъ душу отъ тѣла, не разсуждая о томъ, что смерть есть слѣдствіе этого отдѣленія... Я считаю нужнымъ сказать между прочимъ, что напрасно ищутъ украшеній изложеній, если напередъ не нашли и не расположили идей, и что идеи не произведутъ дѣйствія, если выраженіе не сдѣлаетъ ихъ наглядными“.

Указываютъ на авторитетныхъ мужей, которые, пиша или говоря о чёмъ либо, вовсе не заботились о своемъ стилѣ. Приводятъ въ примѣръ апостоловъ, въ частности св. апостола Павла. Апостолъ Павелъ бы не менѣе славенъ апостоломъ, если бы у него и находили недостатки въ стилѣ. Что же? Напишите такъ, какъ онъ писалъ. Св. апостолъ Павелъ имѣть духовную силу, которая могла ставить

¹) Cic. De oratore, Lib. III, c. V et. VI.

его выше нравить искусства. Будьте такими, какъ онъ, и вамъ можно простить тѣ отступленія и ту темноту, какую замѣщаетъ у него блаж. Августинъ. У св. апостола Павла есть стиль. Какъ онъ пріобрѣлъ его, — это другой вопросъ. Если вы можете имѣть стиль безъ труда, отъ вѣсъ не потребуютъ ничего болыше. Нѣть формы стиля, который бы можно было назвать абсолютно хорошимъ или абсолютно худымъ, независимо отъ обстоятельствъ или характера писателя.

Обращали, назидали, утѣшили безъ помощіи стиля. Прекрасно. Совершайте безъ стиля все то, что мы хотимъ дѣлать съ помощію стиля, и мы не будемъ болѣе говорить о стилѣ. Обращали безъ словъ; дѣлайте такъ и вы, и мы оставимъ слово. Но, говоря вообще, обращали, назидали словомъ, и стиль есть не что иное, какъ слово, выражающее болѣе или менѣе язычно мысль или внутреннюю жизнь говорящаго. Вы скажете, что истина такъ сильна, и вангъ слушатель такъ расположень, что для нея и для него хорошо всякое слово, всякий стиль. Говорите тогда, что вы имѣли устѣхъ, не смотря на несовершенство языка, но не пдите дальше, не дѣлайте изъ этого правила.

Форма, говорить, можетъ отвлекать отъ дѣла, отъ идеи. Это не совсѣмъ вѣрно. Если вы имѣете о стилѣ правильное представлѣніе, то никогда не скажете, что форма отвлекаетъ отъ дѣла. Истинный стиль проходитъ отъ мысли, какъ цвѣтъ лица отъ крови, какъ окраска цвѣта отъ сока; стиль не маска, но физіономія мысли. Краснорѣчіе есть цѣлостность, единство, которое мы не можемъ разѣскать на части. Мы не предписываемъ проюкѣнку никакой формы, не рекомендуемъ ему никакого стиля въ частности; мы только требуемъ, чтобы слово духовнаго оратора выражало его мысль и его жизнь, какъ можно, болѣе совершенно. Эта мысль всецѣло должна передаться слушателямъ, со всѣми своими элементами, со всѣми своими чертами. Если этого не можете сдѣлать безъ

труда, этот труда является для вас непременно обязательнымъ. О венцахъ божественныхъ нельзя говорить въ дурномъ стилѣ.

Много времени, говорятъ, теряется на обработку стиля. Если вы считаете это время потеряннымъ, и если получаемый результатъ не стоитъ потраченной работы, лучше писать скоро и посредственно, чѣмъ писать медленно и хорошо. Но неизвѣстно, выигрываютъ ли много времени, пренебрегая стилемъ. Можно съ увѣренностью сказать, что чрезъ упражненіе научаются писать скоро и писать хорошо; въ этомъ дѣлѣ, какъ и въ многихъ другихъ, для выигрыша времени, нужно умѣть терять его; хороший стиль отъ упражненія дѣлается инстинктомъ и самъ собою потомъ течетъ, какъ изъ источника. Притомъ проповѣдь не крикъ тревоги; нетерпѣливая посѣщенность здѣсь неумѣства; она наставленіе, рѣчь, которую нужно вести обдуманно. *Любъ правды спѣется въ миръ* (Іон. III, 18), и спокойно на досугѣ долженъ трудиться проповѣдникъ надъ своею работою. Если проповѣдникъ изучаетъ искусство и упражняется въ немъ, онъ будетъ говорить хорошо и совершенно естественно; онъ не будетъ долго искать лучшихъ выражений, лучшихъ оборотовъ; они придутъ къ нему сами собою. Онъ медленно приобрѣтать секретъ скораго мышленія; чрезъ труда онъ сдѣлался способнымъ легко находить стройные и новые планы, удачныя сочетанія, интересныя точки зрѣнія. Искусство сдѣлалось для него инстинктомъ, и оно дается ему само собою безъ усилий.

Вирочемъ, нельзя указать и предписать мѣры совершенства. Мы можемъ требовать только одного: сущъ каждый дѣлаетъ свое дѣло такъ хорошо, какъ только можетъ. Мы требуемъ не только практики искусства, сколько признанія цѣли искусства и его правъ. Дѣло въ томъ, чтобы признать принципы. Невозможно признавать значеніе искусства и пренебрегать имъ. Признающій значеніе искусства всегда будетъ стараться удовлетворять его требованіямъ, и когда не будетъ

у него досуга приготовить рѣчъ, онъ будетъ размышлять и работать надъ своею рѣчью, во время самаго сказыванія.

Искусство во всякомъ случаѣ нужно, но оно для насть средство, а не цѣль. Все дѣло въ результатаѣ. Если вы, безъ приготовленія, безъ размышленія, однѣми силами инстикта, можете сказать рѣчъ логическую, связную, основательную, чистымъ языкомъ, свободнымъ выраженіемъ,—ничего больше можно не требовать. Но многіе и весьма многіе не обладаютъ такимъ талантомъ, и они говорятъ худо, когда говорятъ небрежно, безъ должнаго приготовленія, и къ такимъ нельзя отнести безъ строгаго осужденія. Такія небрежныя рѣчи часто слышатся съ церковной каѳедры, и онѣ производятъ на слушателей тоскливоѣ впечатлѣніе. То, изъ-за чего возстаютъ противъ искусства,—не искусство, а злоупотребленіе искусства, или собственно отсутствіе его. Нападайте на ложное искусство, изгоняйте фальшивый риторизмъ. Но не нападайте на истинное искусство и не изгоняйте его. Искусство необходимо; искусство бессмертно; самыя реформы и нововведенія, которыя рекомендуются и вводятся въ краснорѣчіи, дѣло того же искусства. И когда эти реформы осуществляются на практикѣ, съ одинаковымъ правомъ можно говорить, какъ то: „наконецъ природа восторжествовала свои права“, такъ и тот: „наконецъ восторжествовало искусство“. Искусство собственно состоить въ соблюденіи и возстановлѣніи требованій природы.

