



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



4.75 1228

ИЗЪ ИСТОРИИ ГОМИЛЕТИКИ.

ГОМИЛЕТИКА ВЪ НОВОЕ ВРЕМЯ,

ПОСЛѢ РЕФОРМАЦІИ ЛЮТЕРА.

Профессора Кіевской духовной Академіи

Василія Пивницкаго.

К І Е В Ъ .

Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38.
1899.

А. Е.

Одг. 2 Д,
№ 152.

ИЗЪ ИСТОРИИ ГОМИЛЕТИКИ.

ГОМИЛЕТИКА ВЪ НОВОЕ ВРЕМЯ,

ПОСЛѢ РЕФОРМАЦИИ ЛЮТЕРА.

Профессора Кіевской духовной Академіи

Василія Пивницкаго.

К І Е В Ъ.

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

1899.

251
P46

27599 9)

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

ВІСНИК
УНІВЕРСИТЕТУ
СВЯТОГО
КИРИЛА

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе	I—III
I. Гомилетическія правила Лютера и Меланхтона	1— 27
II. Гомилетика Герарда Гиперія	28— 79
III. Гомилетическая теорія Шпенера	80—116
IV. Гомилетика Мосгейма	117—168
V. Французская гомилетика изъ эпохи блестящаго развитія французской проповѣди (Христіанское краснорѣчіе въ идеѣ и практикѣ, Жибера)	169—213
VI. Фенелоновы разговоры о краснорѣчїи	214—240
VII. Теорія краснорѣчїя Шотта	241—301
VIII. Краснорѣчіе добродѣтель или основныя черты систематической риторики Франца Термина	302—336
IX. Теорія религіозной рѣчи Шлейермахера	337—364
X. Гомилетика Александра Швейцера	365—406
XI. Теорія духовнаго краснорѣчїя Юнгмана	407—491
XII. Гомилетика или теорія проповѣди Вине	492—545

ПРЕДИСЛОВІЕ.

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

Гомилетика, какъ наука, у насъ не пользуется популярностію, и ея положеніе въ составѣ наукъ, преподаваемыхъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, шаткое и неопредѣленное. У многихъ замѣтно пренебрежительное отношеніе къ ней: отрицаютъ всякое научное значеніе ея и говорятъ, что она не представляетъ достаточно матеріала 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, ея преслѣдуемой, найдетъ въ ней и достаточное обиліе матеріала и увидитъ значительный интересъ въ научной разработкѣ ея. Какъ въ мірѣ физическомъ предметы, стоящіе отъ насъ въ отдаленіи, кажутся намъ однообразными линіями 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 незнакомствѣ, кажется пустымъ, безцвѣтнымъ 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 данныя для правильнаго сужденія объ этой, такъ часто напрасно унижаемой, наукѣ. А исторія ея очень длинная, — длиннѣе, чѣмъ исторія какой либо другой богословской науки, и надъ нею, надъ ея разработкою, надъ болѣе основательною постановкою ея трудились многіе, и лучшіе, умы въ прежнихъ поколѣніяхъ, и они оставили нескучное наслѣдство, могущее облегчить работу для позднѣйшихъ дѣятелей, призванныхъ къ изложенію науки о проповѣдничествѣ.

Въ прежнемъ сочиненіи мы изложили исторію гомилетики въ средніе вѣка, предпославши ей, въ особой статьѣ, подробное ознакомленіе съ первою, самую древнюю, гомилетикою, принадлежащею перу блаж. Августина. Но въ средніе вѣка гомилетика преслѣдовала чисто практическія цѣли, и всецѣло хотѣла быть практическимъ руководствомъ для проповѣдниковъ, облегчающимъ ихъ работу, а научные теоретическіе 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 систематическій видъ, и когда для гомилетики открыта была особая кафедра въ университетахъ протестантскихъ, а затѣмъ и въ другихъ не протестантскихъ учебныхъ

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

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

1. Гомилетическія правила Лютера и Меланхтона.

Со времени реформаціи Лютера, въ обществѣ, отдѣлившемся отъ римско-католической церкви, настали новыя условія для проповѣдничества, которыя 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 пѣснопѣвій и обрядовыхъ дѣйствій, способствующихъ большому благолѣпію совершенія богослуженія, и дѣйствующихъ на сердечную сторону молящихся. Нужно было чѣмъ-либо замѣнить религиозно-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 первобытнаго, истиннаго христіанства и вводилъ по многимъ

пунктамъ новое ученіе, которое онъ представлялъ возстановленіемъ подлиннаго, чистаго христіанства, искаженнаго, по его представленію, 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 проповѣди яснѣе сознавались недостатки, какими страдала средневѣковая проповѣдь, и она въ той формѣ, какую имѣла въ средніе вѣка, оказывалась мало пригодною для дѣла, которому должна была служить въ лютеранствѣ. Впрочемъ, независимо отъ новыхъ требованій, предъявляемыхъ проповѣди лютеранствомъ, многіе недостатки средневѣковой проповѣди 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 пристунами, мало ведущими къ дѣлу, съ ея кучею дѣлений и подраздѣленій, придающихъ сухой, школьный характеръ изложенію и скорѣе затрудняющихъ для слушателей усвоеніе содержанія проповѣди, чѣмъ способствующихъ тому,—съ натянутыми искусственными доказательствами, подтверждающими то или другое положеніе при пособіи разныхъ посредствующихъ умозаключеній (напримѣръ положеніе о томъ, что танцы отъ діавола, у Мено, проповѣдника XV вѣка, доказываются свидѣтельствомъ Писанія изъ книги Іова, гдѣ говорится, что діаволь, обшедь землю и прошедь поднебесную, явился ко Господу (Іов. 1, 7)), съ спеціальными уточненными

вопросами, мало приложимыми къ жизни, не касающимися ни земли, ни неба, выдумываемыми прихотливою мыслию проповѣдниковъ, ставимыми безъ всякаго отношенія къ темѣ проповѣди, и обсуждаемыми, безъ примѣненія къ пониманію народа, но обычаю школьныхъ диспутовъ, съ приведеніемъ мнѣній разныхъ авторитетныхъ мужей, какъ говоритъ Эразмъ,—докторовъ славныхъ, докторовъ остроумныхъ, докторовъ серафимскихъ, докторовъ херувимскихъ и пр. и пр. Вызывалъ осужденіе утвердившійся въ средневѣковой проповѣднической практикѣ обычай мѣшать на церковной каедрѣ 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 рассказамъ, 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 разные забавныя выходки и комическіе 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 назрѣвали; но въ большинствѣ были смутныя и нерѣшительныя представленія о гомилетическихъ законахъ, подчиненіе кото-

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

рымъ необходимо для соблюденія 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 лучшей путь для служителей церковнаго слова. По признанію Мозгейма, одного изъ наиболѣе видныхъ представителей лютеранской гомилетики и проповѣди, Лютеръ въ началѣ проповѣдывалъ довольно дурно (*schlecht gepug*), какъ и прочіе его братія ¹⁾. Старыя преданія схоластическія 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 католициствѣ. Этотъ путь онъ пролагалъ своею практическою дѣятельностію, а потомъ уже свою практику оправдывалъ и защищалъ теорією, такъ что теорія, какъ это часто бываетъ, стояла позади практики, и ей слѣдовала въ начертаніи своихъ законовъ.

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 изыскавительной 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 ученію; 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 частныхъ древне-церковнаго порядка, 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 дозволялъ себѣ слишкомъ много произвола, и своимъ отрицаніемъ дѣйствительныхъ и мнимыхъ отступленій латинства отъ чистаго христіанства указалъ 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 согласно съ словомъ Божіимъ. Нужно было больше знакомить послѣдователей своихъ съ этимъ словомъ Божіимъ, этимъ, по его ученію, 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, приуроченныхъ къ тому или другому дню церковнаго года, и эти тексты не столько изъяснялись, сколько служили поводомъ къ постановкѣ извѣстной темы, теоретическаго или нравоучительнаго характера, разсматриваемой независимо отъ смысла текста Писанія. Лютеръ сбросилъ, какъ онъ говорилъ, узы перикопій и сталъ изъяснять цѣлыя книги Писанія вмѣсто того, чтобы класть въ основаніе своихъ проповѣдей отдѣльные тексты, взятые изъ какого либо дневнаго евангельскаго или апостольскаго 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 опредѣлить ея характеръ.

Лютеръ впрочемъ не писалъ особой гомилетической теоріи. Онъ случайно высказывалъ свои гомилетическіе взгляды и сужденія. Но къ нимъ внимательно прислушивались его почитатели, и впоследствии составили изъ нихъ цѣльное гомилетически—пастырское руководство. Главнымъ источникомъ, изъ котораго черпали сужденія о проповѣдническомъ дѣлѣ, высказанныя Лютеромъ, служили его *Застольныя бесѣды* (Tischreden), въ которыхъ собраны мелкія сужденія Лютера о разныхъ предметахъ богословскаго характера. Въ XXII отдѣлѣ этихъ *Застольныхъ бесѣдъ* (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 sämtliche Werke 59. Band, S. 181—284. Frankfurt a. M. und Erlangen. 1854.

къ проповѣднической должности, представилъ эйслебенскій проповѣдникъ Конрадъ Порты въ книгѣ: „*Pastorale Lutheri*“, явившейся первоначально въ 1582 году, и имѣвшей потомъ нѣсколько изданій. Трудъ Порты продолжали другіе, и наибольшее восполненіе его даетъ Вальхъ въ своемъ сочиненіи „*Sammlung kleiner Schriften von der Gottgefälligen Art zu predigen* (Iena. 1746) („Собраніе небольшихъ писаній о богоугодномъ способѣ проповѣдывать“), гдѣ словами Лютера изъясняется искусство популярнаго, практическаго проповѣдничества. Въ 1893 году въ журналъ „Странникъ“ (№№ 9—11) и на русскомъ языкѣ, на основаніи трудовъ нѣмецкихъ почитателей Лютера, воспроизведены его гомилетическія замѣчанія, и въ 1894 году статьи, печатавшіяся въ Странникѣ, вышли отдѣльною брошюрою подъ заглавіемъ „Проповѣдь и проповѣдничество по Лютеру“ А. Ласкѣва.

Какъ въ отдѣлѣ Застольныхъ бесѣдъ Лютера о проповѣднической должности, такъ и въ построенномъ на высказанныхъ въ нихъ замѣчаніяхъ „*Pastorale*“ Порты и брошюрѣ Ласкѣва „о проповѣди и проповѣднической должности по Лютеру“ не все относится прямо и непосредственно къ гомилетической области. Многое въ нихъ скорѣе можетъ служить уясненію предметовъ, составляющихъ содержаніе пастырскаго богословія, напримѣръ о значеніи и важности пастырской должности, о тяжести ея и отвѣтственности, лежащей на принимающемъ ее, о призваніи къ ней, и о тѣхъ нравственныхъ условіяхъ, выполнение которыхъ необходимо отъ принимающаго и несущаго пастырское званіе, и т. под. Всѣ такія сужденія о пастырскомъ служеніи, имѣющія только косвенное отношеніе къ гомилетикѣ, мы не считаемъ нужнымъ включать въ историческій обзоръ гомилетики, и для уясненія гомилетическихъ 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 лучшимъ способѣ проповѣданія.

Главное стремленіе, которое заправляетъ мыслию Лютера при его сужденіи о лучшемъ способѣ проповѣдничества, и которое видно во всѣхъ его частныхъ гомилетическихъ замѣткахъ, состоитъ въ томъ, чтобы изгнать изъ проповѣднической практики всякую искусственность и ученые 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 (замѣтилъ 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“. Проповѣдуя слово Божіе, не нужно стѣсняться сужденіями людей, ихъ похвалою или порицаніемъ¹⁾. Въ другой разъ онъ замѣчаетъ другому пастору: „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 каедрѣ 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 твердить онъ одно и то же, всегда внушаетъ всѣмъ свое завѣтное желаніе. „Каждый проповѣдникъ (говорить онъ) долженъ заботиться о томъ, чтобы всѣ его проповѣди и разсужденія были такъ просты, чтобы ихъ могъ легко понимать всякій 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 языкѣ, который каждый понимаетъ и знаетъ... Докторъ Штаупицъ, 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 прямо ¹⁾ (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 виноградаря, 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 училъ Оувъ ¹⁾). Кромѣ Господа І. Христа, Лютеръ указывалъ на примѣръ св. апостола Павла, который не говорилъ такихъ высокихъ и пышныхъ рѣчей, какъ Димосеенъ и Цицеронъ, но бесѣдовалъ просто и ясно, и слово его заключало и объясняло нѣчто великое ²⁾).

Представляя въ образецъ проповѣдникамъ въ высшей степени приспособительный къ пониманію слушателей образъ ученія Господа Іисуса Христа и простое слово апостоловъ, Лютеръ совѣтуетъ всѣмъ, выходящимъ на церковную кафедру, имѣть въ виду людей самага не высокаго умственнаго 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 приучить 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 принаровляться 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 дѣлаеть это: Онъ говоритъ о земледѣліи, о зернѣ горчичномъ и т. под. и употребляетъ самыя простыя, крестьянскія сравненія ¹⁾).

Иногда Лютеръ раздражается словомъ сильнаго негодованія на тѣхъ проповѣдниковъ, которые хотятъ блистать на церковной кафедрѣ ученостію и художественностію изложенія. Такъ ему не нравится всякая искусственность и напыщенность церковнаго слова! „Да будутъ прокляты (говорить онъ) всѣ проповѣдники, которые въ церквахъ стремятся къ высокимъ, труднымъ и утонченнымъ вещамъ и ихъ преподносятъ народу и о нихъ проповѣдуютъ, ищутъ своей чести и славы, хотя дѣлать угодное одному или двумъ честолюбцамъ!.. Честный, благочестивый, усердный проповѣдникъ, проповѣдая слово Божіе, долженъ смотрѣть на дѣтей, слугъ и служанокъ, на бѣдную, простую толпу, которая нуждается въ наставленіи. Къ нимъ онъ долженъ направлять свое слово. Какъ мать, которая ухаживаетъ за своимъ дитятей, ласкаетъ его и играетъ съ нимъ, кормитъ 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, чему они учатъ... Употреблять въ проповѣдяхъ греческія, еврейскія и латинскія слова—это явное тщеславіе, неприличное ни мѣсту, ни времени, разсчитывающее на то, чтобы бѣдные, необразованные люди удивлялись имъ и хвалили ихъ. Да, скажутъ они, это многоученный и краснорѣчивый мужъ, хотя они ничего не поймутъ въ такой проповѣди, и ничему не научатся изъ нея“ ²⁾).

Возставалъ противъ искусственныхъ и ученыхъ проповѣ-

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

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

дей, Лютеръ возстаетъ и противъ длинныхъ проповѣдей. Въстѣть съ простотою, онъ требуетъ отъ проповѣди возможной краткости. Длинные проповѣди дѣлаются досадными и утомительными. Докторъ Поммеръ въ оправданіе своихъ длинныхъ проповѣдей любилъ приводить изреченіе: *иже есть отъ Бога, глаголювъ Божиимъ послушаетъ* (Іоан. VIII, 47); но хороша мѣра во всемъ ¹⁾. „Въ немногихъ словахъ умѣть коротко высказать много,—это искусство и великая добродѣтель; но глупость—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 обманываются, которые, не понявъ прежде дѣла, стараются говорить о немъ по правиламъ искусства, какія они изучали въ діалектикѣ 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 мыслию, составляющею тему проповѣди. Это правило Лютеръ подтверждаетъ примѣромъ своей практики. „Я (говоритъ онъ) въ своихъ проповѣдяхъ стараюсь выбрать одну мысль и на ней останавливаюсь, и когда я разъясняю ее народу, они могутъ сказать: вотъ о чемъ была проповѣдь. То есть, я держусь одного члена, одного главнаго пункта и одной матеріи, о которыхъ предположилъ говорить“ ⁴⁾. Другой разъ, когда ему

¹⁾ Tischr. XXII, 64. Band 59. S. 223. Sp. 12, S. 189.

²⁾ Ibidem, 66. S. 225.

³⁾ Tischr. XXII, 153. B. 59. S. 281.

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

замѣтили, что не такъ легко усвоить содержаніе проповѣдей доктора Поммера, потому что онъ часто уклоняется отъ того, что предположилъ, и вводитъ въ свою проповѣдь стороннія вещи, Лютеръ замѣтилъ: „Онъ, Поммеръ, проповѣдуетъ, какъ обыкновенно говорятъ женщины: что имъ ввредеть въ голову, о томъ и говорятъ онѣ. Докторъ Ионасъ обыкновенно говорилъ: не нужно заговаривать со всѣми солдатами, которые встрѣчаются 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 предложенія и его разъяснять, чтобы хорошо понимали и усвоили то, что онъ говоритъ. Тѣ проповѣдники, которые хотятъ все сказать, что имъ ввредеть въ голову, напоминаютъ мнѣ кухарокъ, идущихъ на рынокъ. Если съ ними встрѣчается другая кухарка, онѣ останавливаются съ ней на площади или перекресткѣ; 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⁾.

Требую, чтобы проповѣдникъ въ каждой отдѣльной 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 измѣнять ея содержаніе, примѣнительно къ обстоятельствамъ, потребностямъ и настроенію слушателей. „Проповѣдникъ (замѣчаетъ онъ) есть какъ бы плотникъ, его инструментъ и ору-

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

діе—слово Божіе; и такъ какъ слушатели, съ которыми онъ имѣеть дѣло, различны, то онъ не долженъ постоянно пѣть одну и ту же пѣсню, и въ ученіи предлагать одно и то же, но смотря по слушателямъ, долженъ видоизмѣнять свое слово, иногда устрашать, обличать, журить, утѣшать, примирять и т. д.¹⁾

Въ частности Лютеръ выставляетъ на видъ необходимость и законность обличеній въ проповѣдяхъ, 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 утверженію благочестія и учить тому, что праведно, честно и согласно съ христіанствомъ, то мы по истинѣ должны преслѣдовать и нечестіе съ его плодами и осуждать то, что не праведно, ложно, нечисто и не согласно съ христіанствомъ; иначе Богъ взыщетъ отъ насъ крови погибающихъ. И какое богобоязненное сердце можетъ равнодушно смотрѣть на такіе тяжкіе грѣхи, какъ богохульство, неповиновеніе, воровство, ростовщичество, предубодѣвіе, раздоры, вражду, и т. под.? Мы ужасаемся подобныхъ пороковъ, проклинаемъ и осуждаемъ ихъ. И каждый домохозяинъ жалуется на великую злобу, всюду видную въ мірѣ, жалуется на распущенность, неповиновеніе и невѣрность 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 Божиимъ?²⁾

¹⁾ ХХІІ, 134. S. 268.

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

Основное гомилетическое требованіе Лютера,—требованіе простоты и безыскусственности слова,—не освобождаетъ проповѣдника отъ труда мысли, при исполненіи своего долга. Умственная работа необходима при изясненіи проповѣднической матеріи,—и работа не легкая. „Проповѣдникъ (говорить Лютеръ) долженъ быть и діалектикомъ 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 значить; во вторыхъ онъ долженъ опредѣлить и описать его; въ третьихъ онъ долженъ привести на него изреченія изъ Писанія и ими пояснить и подтвердить его; въ четвертыхъ пояснить примѣрами; въ пятыхъ украсить сравненіями; наконецъ лѣнливыхъ увѣщевать и поощрять, неповорныхъ и распространителей ложныхъ ученій строго обличать, однако такъ, чтобы видѣли, что это дѣлается не по антипатіи или ненависти, но что проповѣдникъ ищетъ единственно чести Божіей и пользы и спасенія людей“¹⁾.

Есть нѣсколько замѣчаній у Лютера и о произношеніи, 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 нравилась Лютеру излишняя жестикуляція, какую дозволяли себѣ средневѣковые проповѣдники, въ особенности итальянскіе, обладающіе живымъ, подвижнымъ темпераментомъ: они бѣгали по каедрѣ туда и сюда, вскрикивали и употребляли странные, дикіе жесты, какъ какіе нибудь палцы. Такіе жесты, по его замѣчанію, годятся только для того, чтобы морочить людей³⁾.

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

²⁾ Tischr. XXII. 70. s. 226.

³⁾ Ibidem, 67 S. 225.

Вотъ сущность гомилетическихъ воззрѣній виновника реформаци—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 опредѣленіе этой части довольно легковѣсно. Но взглядамъ и сужденіямъ Лютера придаютъ особенно важное значеніе въ силу того авторитета, какимъ пользуется въ протестантскихъ обществахъ этотъ патріархъ реформаци, 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 церковнаго слова.

Гомилетическая теорія Лютера неразрывно связана была съ его проповѣдническою практикою: ею она предварялась, сопровождалась и подтверждалась. Проповѣдь Лютера, посвященная изъясненію священнаго Писанія, отличалась тѣми свойствами, какихъ онъ требовалъ отъ проповѣди въ своихъ теоретическихъ замѣчаніяхъ, именно, простотою и безыскусственностію. Онъ указывалъ въ мѣстахъ Писанія прямой, буквальный смыслъ, избѣгая всякихъ утонченностей, 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

внѣ, тогда я былъ ученъ, и странно, прежде, чѣмъ я вошелъ въ духъ богословія, я занимался аллегоріями, тропологіями и аналогіями и гонялся за суетнымъ искусствомъ. Но теперь я знаю, что это дрянъ. Теперь я бросилъ все это, и мое самое лучшее и первое искусство—*tradere scripturam simplici sensu* (передать 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 Кювцельту, 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 насъ 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. Аминь, Вотъ мой способъ проповѣдничества“²⁾.

Лютеръ такъ высоко цѣнилъ объяснительную постиллу, что выражалъ желаніе, чтобы другіе давали народу съ церковной кафедрѣ 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 постиллъ, въ которыхъ изъяснялись то Евангелія, то апостольскія посла-

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 иныя 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 въ некоторой 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, высшемъ кругѣ, какой указываетъ ей буква Писанія, и изъ этой сферы, намѣчываемой 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 намъ 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 принаровненное, на примѣръ какое либо празднество, воспоминаніе какого либо важнаго событія, или настоятъ надобность обличать вторгающееся и распространяющееся заблужденіе, возставать противъ грубыхъ пороковъ, развращающихъ общество и оскорбляющихъ благочестивое чувство, постилла,

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

11

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 приписываютъ ¹⁾ созданіе синтетической проповѣди въ лютеранствѣ. Эта синтетическая проповѣдь была, если не прямою противоположностію постиллѣ Лютера, отличавшейся простотою и безыскусственностію, то во всякомъ случаѣ видомъ проповѣди, отличнымъ отъ нея, и по исходной точкѣ, и по методу раскрытія 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 котораго выводилась опредѣленная тема. Далѣе, если въ бесѣдѣ Лютера простота была главнымъ закономъ, 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 эстетическаго приличія: она считалась съ тѣми законами, которыми опредѣлялись сущность

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

и характеръ краснорѣчія. Въ этой синтетической проповѣди обращались служители церковнаго слова, когда какія либо временныя 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 методическій, расположенный все формулировать и приводить въ систему. Онъ былъ ученикъ Рейхлина, который высоко цѣнилъ ораторовъ классической древности и въ своихъ сочиненіяхъ внушалъ уваженіе къ классической литературѣ; въ своемъ сочиненіи гомилетическаго характера „*Liber congestorum de arte graedicandi*“ Рейхлинъ для уясненія законовъ церковнаго краснорѣчія обращался къ древнимъ классическимъ риторамъ, и правила Аристотеля, Цицерона и Квинтиліана прилагалъ къ церковнымъ христіанскимъ поученіямъ. Отъ него наследовалъ Меланхтонъ любовь и уваженіе къ ораторамъ классической древности, и вліяніе классическаго краснорѣчія неволью 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 гомиетики; 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 болшее значеніе и въ наукѣ и въ практикѣ проповѣднической. Въ сво-

ей риторикѣ, которая издавалась нѣсколько разъ ¹⁾, Меланхтонъ дѣлаетъ замѣчанія и о проповѣдяхъ, и часто приводитъ примѣры изъ Писанія и богословскихъ книгъ. Въ построеніи своихъ правилъ онъ слѣдуетъ главнымъ образомъ Цицерону и Квинтиліану, и въ ихъ сочиненіяхъ отсылаетъ тѣхъ юношей, которые желали бы овладѣть искусствомъ краснорѣчія²⁾. Цицеронъ былъ любимымъ его авторомъ; онъ читалъ въ свое время, какъ профессоръ, объ „Ораторѣ“ Цицерона и разбиралъ его рѣчь за Архію поэта. Уже поэтому можно судить, что въ своихъ требованіяхъ по отношенію къ краснорѣчію, и въ частности краснорѣчію проповѣдническому, онъ не могъ держаться одной теоріи съ Лютеромъ, настаивавшимъ болѣе всего на простотѣ и безыскусственности 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-религіозной ³⁾, и потому правила риторики, имъ излагаемая, имѣютъ одинаково-

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

²⁾ Tractatio vel deductio Elem. Reth. studiosis adolescentibus p. 5.

³⁾ Elementa Rhetorices p. 6. c. I. 10.

все отношеніе какъ къ свѣтскому, такъ и къ духовному краснорѣчію. Краснорѣчіе, которому учить риторика, есть, по его опредѣленію, способность умно и красно (*sapienter et ornate*) говорить. Изъ пяти частей, на которыя 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 подражаніе ¹⁾. 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 раскрытія матерій, онъ представляетъ, какъ по указаннымъ имъ категоріямъ (опредѣленія, раздѣленія, причины, дѣйствія) можно проводить понятіе добродѣтели, покаянія, вѣры ²⁾. Когда идетъ разсужденіе у Меланхтона о показательномъ (*demonstrativo*) родѣ рѣчей, въ примѣръ панегирика, онъ приводитъ псаломъ 67-й: *Да воскреснетъ Богъ и расточатся враги ево.*, въ которомъ, по его указанію, описывается Христось, и подвергаетъ его краткому риторическому разбору ³⁾. 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, смѣсившаго 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 изложеніи, въ частности о тропахъ, есть особый отдѣлъ о четырехъ смыслахъ священнаго Писанія,—буквальномъ, тропологическомъ, аллегорическомъ и анагогическомъ, какіе указывались въ Писаніи богословами и проповѣдниками!)—поясненный разборомъ нѣсколькихъ примѣровъ, и заключающійся совѣтомъ предпочитать всѣмъ смысламъ смыслъ прямой и простой, согласный съ контекстомъ рѣчи и съ обстоятельствами дѣла.

Гомилетическая теорія Меланхтона, подчиняющая строевіе проповѣди риторическимъ правиламъ и указывающая проповѣдникамъ на рѣчи классическихъ древнихъ ораторовъ, какъ на образцы для подражанія, въ разные времена вызвала неодинаковыя сужденія. Авторитетъ Меланхтона въ лютеранскомъ обществѣ былъ очень великъ, особенно въ первые 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 синтетички (какъ называли въ исторіи проповѣди послѣдователей Меланхтона) стояли рядомъ съ аналитичками, и число первыхъ скоро перевысило число послѣднихъ. Арзацій Шоферъ, проповѣдникъ въ Виртембергскомъ герцогствѣ въ самые первые годы послѣ введенія реформаціи, даетъ такой похвальный отзывъ о методѣ Меланхтона (въ введеніи къ своему сочиненію: *Epagitationes Evangeliorum Dominicalium*, 1544): „Филиппъ Меланхтонъ, украшенный всякимъ родомъ знаній, въ своей діалектикѣ показалъ намъ методъ, которому, какъ меркуріальному (Меркурій—богъ краснорѣчія по языческой мифологіи) образцу слѣдуютъ кандидаты богословія въ объясненіи священныхъ текъ“¹⁾.—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 классическаго краснорѣчія и свои проповѣди, отличашіяся ораторскимъ характеромъ, издалъ подъ именемъ: *Heilige Beden*. Въ введеніи къ гомилетикѣ Мозгейма, изданной послѣ его смерти ¹⁾, представлена краткая исторія проповѣдничества и здѣсь въ § 9 мы читаемъ: „Лютеръ не держался никакаго 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 юношей, какъ они должны располагать и по правиламъ искусства построить свои публичныя рѣчи. Такимъ образомъ отъ него идетъ нашъ 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 искусства ²⁾).

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

¹⁾ Johann Lorenz von Mosheim Anweisung erbaulich zu predigen. Aus den vielfältigen Vorlesungen seeligen Herrn Kanzlers verfasst 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 изготовляли свои. Поэтому онъ училъ молодыхъ людей, какъ они должны разбирать и изъяснять текстъ, какъ дѣлать и построивать рѣчи... Онъ показывалъ, что духовныя 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, тѣмъ будутъ беспорядочнѣе, 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 котораго представляетъ очеркъ исторіи духовнаго краснорѣчія и гомилетики. Но Шулеръ, 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 лютеранскою и меланхтоновскою методою проповѣдничества, какая выставляется

¹⁾ Ibidem, s. 65—67.

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

Мозгеймомъ, и считаетъ сужденіе Мозгейма исторически недоказаннымъ ¹⁾).

Въ новое время слышатся голоса, неблагопріятные для Меланхтона и той гомилетической методы, которая означается въ исторіи его именемъ, и за которую Мозгеймъ воздастъ ему особенную честь. Выразителемъ такихъ отрицательныхъ сужденій 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 разсужденіе *de officiis concionatoris* 1535 г. имѣли большое вліяніе и нашли широкое распространеніе въ евангелическомъ обществѣ, онъ сожалѣетъ объ этомъ и не расположенъ вмѣстѣ съ другими признать Меланхтона родоначальникомъ евангелической или протестантской гомигетики. „Меланхтонъ (говоритъ онъ) даетъ риторикѣ, а не гомиетику; риторъ предлагаетъ наставленіе проповѣднику, гуманистъ богослову, чтобы сдѣлать изъ проповѣдника оратора, изъ богослова гуманиста на кафедрѣ. Имя сочинителя, и основанный на немъ авторитетъ его риторикѣ неблагопріятно дѣйствовали на развитіе гомигетики; преданіе среднихъ вѣковъ чрезъ него осталось господствующимъ, чтобы подружиться съ новою схоластикою“ ²⁾).

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

¹⁾ Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insbesondere unter den Protestanten 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 гомилетичѣскую сторону; такъ какъ правила, въ ней раскрываемыя, взяты съ образцовъ классической древности, и служатъ видоизмѣненіемъ ученія древнихъ риторовъ, ничего не знавшихъ о церковномъ краснорѣчїи и не предполагавшихъ его существованія.

II. Гомилетика Герарда Гиперія.

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

Въ исторіи гомилетики изъ писателей XVI вѣка первое мѣсто принадлежитъ не Лютеру и Меланхтону, главнымъ двигателямъ 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*“, по своему составу и содержанію 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 Урега въ Фландріи. Такимъ именемъ онъ подписывался въ своихъ сочиненіяхъ, и оно осталось за нимъ въ исторіи вмѣсто фамильнаго 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 школьною наукою, онъ дополнялъ домашними самостоятельными занятіями, и въ этихъ домашнихъ занятіяхъ первое мѣсто занимало у него чтеніе писаній отцовъ древней церкви, что благотѣльнымъ 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. Черезъ 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 катедру 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 кафедры экзегетическое, систематическое и практическое богословіе, что объ немъ распространилась слава по всей Германіи, и въ университетъ марбургскій со всѣхъ концовъ Германіи во множествѣ стекались молодые люди, для полученія образованія. Въ то время, когда Гиперій выступилъ на учено-литературное поприще и преподавалъ уроки съ кафедры, въ протестантскомъ обществѣ велись горячіе споры. Лютеране полемизировали съ пылкою ревностію, доходящею 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 каедрѣ раскрывалъ положительныя начала богословскаго званія, 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 литературѣ извѣстно нѣсколько сочиненій, которыя составилъ 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 interpretatione scripturarum populari*“. Явилась она первоначально, какъ мы говорили выше, въ 1553 году, а въ 1562 году вышла въ значительно увеличенномъ и распространенномъ видѣ. Первое изданіе повторялось нѣсколько разъ, даже было переведено на французскій языкъ, и снабженное нѣсколькими замѣчаніями и добавленіями однимъ римско-католическимъ богословомъ (Лоренцомъ Виллавинденціемъ) было выпущено въ свѣтъ съ его именемъ. Экземпляры перваго изданія гомилетики Гиперія (1553 г.), по отзывамъ уче-

ныхъ изслѣдователей ¹⁾), чрезвычайно рѣдки. Мы имѣемъ таковой изъ библіотеки университета св. Владимира, и на немъ, на первомъ пустомъ листѣ неизвѣстною рукою древняго цѣвителя написано: „*Libellus egregius et perrarus, uti cetega Hyperii, ex quibus vid. Vogt p. 358, qui vero hunc ignoravit.*“.

Книга написана, какъ объяснялъ Гиперій въ посвященіи ея благосклонному читателю, по побужденію нѣкоторыхъ слушателей, вышедшихъ изъ той школы, въ которой Гиперій занималъ каедру 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 (говоритъ Гиперій) обыкновенно отсылалъ такихъ къ чтенію тѣхъ авторовъ, которые издали полезныя и уважаемыя сочиненія, посвященныя 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 полнѣе“...

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 партіи, возникшей

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

изъ реформаціи,—лютеранской, а къ реформатскому исповѣданію. Ревнивые о чести своей партіи, лютеранскіе богословы не хотѣли воздавать должнаго умнымъ писателямъ, не стоявшимъ съ ними въ одномъ лагерѣ. Возстановленіе авторитета Гиперія и признаніе важнаго значенія за его гомилетическимъ руководствомъ послѣдовало уже въ послѣднихъ десятилѣтіяхъ прошлаго столѣтія. Извѣстный историкъ Штреккъ и Вагницъ, издавшій въ 1781 году не первую краткую, а распространенную гомилетику Гиперія (1562 г.), выставили на видъ забытаго достоинства въ гомилетической области, и съ тѣхъ поръ у всѣхъ нѣмецкихъ писателей¹⁾, при обзорѣни 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 меньше зависимости отъ риторическихъ системъ, которымъ болѣе или менѣе подчинялись прежнія гомилетическія руководства. Въ ней преобладаетъ богословскій или специально гомилетическій элементъ предъ риторическимъ, и гомилетика въ томъ видѣ, какой далъ ей Гиперій, является больше богословскою наукою, 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 сознаеть, что у проповѣдника, въ его обязанности и дѣятельности, весьма много общаго съ ораторомъ. Дѣятельность оратора опредѣляется принятыми въ риторикахъ терминами: изобрѣтеніе, расположеніе, изложеніе, память и

¹⁾ Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, von Schuler. 1782. Th. 1, s. 95. Geschichte der christlichen Homiletik, von Lentz. 1839. Th. II. s. 280—282. Practische Theologie, von Achelis, 1890. Band. 1. s. 288. Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche, von Herzog Band. VI, s. 360. Practische Theologie, Osterzee (1878), s. 147.

произношеніе. Тѣ же самыя обязанности или виды дѣятельности и у проповѣдника. Равнымъ образомъ имѣютъ отношеніе къ проповѣднической дѣятельности и другіе риторическіе трактаты,—о цѣляхъ ораторства: учить, нравиться, трогать,—о трехъ родахъ слога, объ искусствѣхъ разнообразить и украшать рѣчь посредствомъ троповъ и фигуръ, какъ это показалъ блаж. Августинъ въ своей *Христіанской наукѣ*. Знаніе всего риторическаго 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 чемъ распространяются риторы. Все, что нужно знать проповѣднику касательно расположенія, изложенія 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 произношеніи, больше приличія и важности, чѣмъ на форумѣ, и потому у свѣтскихъ риторовъ проповѣднику нѣтъ нужды учиться произношенію. Но Гиперій, не смотря на то, не вводитъ въ свою гомилетику особаго трактата о произношеніи, но рекомендуетъ проповѣдникамъ практически учиться искусству произношенія, совѣтуя проповѣднику подражать тѣмъ учителямъ, которые прекрасно произносятъ и дѣйствуютъ на каедрѣ, и этимъ снискали себѣ славу у своихъ соплеменниковъ. Главное вниманіе Гиперій обращаетъ на изобрѣтеніе: въ этомъ пунктѣ, по его указанію, проповѣдникъ болѣе всего долженъ трудиться, и этимъ онъ отличается отъ оратора. Потому, когда свѣтская риторика учитъ тому, какъ нужно составлять рѣчь 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 выставяла и выставяетъ риторика. Обычно-

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

Изъ исторіи 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 каедрѣ, что однако допустилъ въ своемъ гомилетическомъ трактатѣ и нашъ Теофанъ 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 богодухновенно 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: *елика преднаписана быша, въ наше наказаніе преднапишася, да терпѣніемъ и утѣшеніемъ писаній упованіе имамы* (Римл. XV, 4), и указалъ пять родовъ проповѣдей,—родъ *учительный* (doctrinale или διδασκαλικόν), *обличительный* (redargutivum или ελεγχικόν), *наставительный* или воспитательный (institutivum или παιδευτικόν)—употребивъ такое названіе для третьяго рода проповѣди, неупотребительное въ научной терминологіи, Гиперій оговаривается, что онъ считаетъ позволительнымъ въ своей спеціальности пользоваться словами апостола, хорошо выражающими дѣло,—*исправительный* (correctorium или ἰσχυροδωτικόν), и *утѣшительный* (consolatorium—παρηκλητικόν или παραμυθητικόν). 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. Потому, 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 гомилетическаго содержанія, и оно удержалось, между прочимъ, въ нашей *Книгѣ о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ*.

Далѣе, твореніе Гиперія отличается тѣмъ, что свидѣтельствуеетъ о чистомъ гомилетическомъ вкусѣ своего автора и наполнено свѣтлыми сужденіями о предметахъ и вопросахъ, входящихъ въ кругъ науки о проповѣдничествѣ. Оригинально и весьма выгодною чертою въ немъ является то, что онъ указываетъ на прекрасные образцы проповѣдническаго слова, на ихъ примѣры основываетъ свои правила, и къ нимъ отсылаетъ желающихъ научиться полезному и плодотворному способу дѣйствованія на церковной кафедрѣ. 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 Назіанзена 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, вполне 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 вспомошествовающей силы Св. Духа²⁾.

¹⁾ Lib. 1, c. VI, p. 22.

²⁾ *Lectori caudido*. 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 двѣ 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 состоитъ главное служеніе апостольское. Господь, предъ отшествіемъ съ земли, далъ ученикамъ своимъ повелѣніе идти и учить всѣ народы. *Идите во 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 Апостольское ученіе считаетъ дѣломъ, принадлежащимъ апостольскому чину, и его считаетъ своею обязанностію, предоставляя другимъ другія дѣла. *Не посла бо мене Христосъ* (говоритъ онъ) *крестити, но благовѣстити* (1 Кор. 1, 17). И нѣтъ другаго болѣе вѣрнаго признака, которымъ истинная церковь отличается отъ ложной, какъ чистое и здоровое ученіе; такъ какъ и еретики въ своихъ собраніяхъ отправляютъ богослуженіе, а чистаго ученія не имѣютъ. Апостольскій Павелъ вмѣняетъ себѣ въ особенную честь, что онъ служилъ Богу духомъ *въ благовѣствованіи Сына Его* (Римл. 1, 9). Потому ищущіе служенія проповѣдническаго, согласно указанію Апостоловъ, ищутъ добраго и высокаго дѣла, и хорошо упражняющіеся въ немъ должны

быть всѣми любимы и почитаемы (1 Тим. III, 1). *Прилежати добръ пресвитеры суубья чести да-сподобляются, паче же труждающихся въ словъ и ученіи* (1 Тим. V, 17).

Послѣ указанія высокой важности проповѣдническаго дѣла и служенія, Гиперій (во второй главѣ первой книги) выставляетъ главные 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 ученость или достаточныя 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 пунктѣ вліяніе гомиетики Эразма: только онъ говоритъ объ образованіи и знаніяхъ проповѣдника болѣе коротко, чѣмъ Эразмъ, и старается подтвердить законность своего положенія примѣрами и изреченіями библейскими, чего нѣтъ у Эразма. Второе требованіе—требованіе чистоты жизни—не новое требованіе у Гиперія: излагая это *требованіе*, Гиперій говоритъ согласно съ другими гомиетами, прежде его излагавшими правила касательно проповѣдника и проповѣди, начиная съ Августина. Хорошая жизнь проповѣдника, по словамъ Гиперія, есть какъ бы печать, которою утверждается предъ слушателями здоровое 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 были бы извѣстны 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 добраго направленія, 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. Эту 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 указываемымъ, употребляетъ разные выраженія заимствуя ихъ изъ священнаго Писанія. Этотъ даръ (говоритъ онъ) въ Писаніи называется то словомъ *δύναμις*—сила, власть, съ какою училъ Господь Иисусъ Христосъ (Матѣ. VII, 29. Марк. 1, 22. Лук. IV, 32), то словомъ *παρρησία*—смѣлость, дерзновеніе (Дѣян. IV, 13), то словомъ *ἐξουσία*—могущество, то словомъ *πνεῦμα*—духъ (Дѣян. IV, 8), то *ἀπόδειξις πνεῦματος καὶ δυνάμεως*—явленіе духа и силы (1 Кор. 11, 4). Духъ или сила въ ученіи зависятъ 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 рекомендуетъ проповѣднику обращать на матерію проповѣди, и съ опредѣленія свойствъ матеріи, пригодной для церковной катедры, онъ начинаетъ подробное изложеніе гомилетическихъ законовъ. Матерію для проповѣди Гиперій совѣтуетъ избирать 1) полезную, 2) легкую и 3) необходимую. Конечно, весьма полезно все ученіе евангельское; но 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 перечесть?), — а только такія, 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 народа никогда не могутъ любомудрствовать до пресыщенія.

Второе требованіе Гиперія по отношенію къ матеріи, годной для церковной катедры, состоитъ въ томъ, чтобы она была легкая, понятная для всѣхъ. Слушателями проповѣдника являются большею частію люди простые, неученые, а если между ними попадаютъ 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 увѣщаетъ своихъ учениковъ избѣгать суесловія и прекословія лежмянаго разума и всякаго ученія, которое не ведетъ къ бла-

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 ученіи, что дѣлаеть 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*. Необходимую матерію онъ называетъ ту, которая прилична мѣсту и времени, и которая требуется состояніемъ и духовными нуждами народа, для котораго проповѣдникъ является учителемъ. Множество богословскихъ предметовъ весьма полезныхъ по своему существу, но не всѣ ихъ благовременно извѣснять въ томъ или другомъ мѣстѣ, въ то или другое время. У иныхъ народовъ одни пороки, а у другихъ другіе; въ одномъ городѣ господствуютъ тѣя заблужденія, какія въ другомъ почти неизвѣстны. Въ одномъ мѣстѣ поднимаются религіозныя споры, а въ другомъ все спокійно. Часто случаются разныя обстоятельства, о которыхъ или по поводу которыхъ проповѣднику нужно говорить рѣчи извѣстнаго рода, приспособленныя къ обстоятельствамъ, напримѣръ во время голода, моровой язвы, войны, града, неблагообразствена воздуха, смятенія или другой какой либо опасности. Долгъ проповѣдника въ такихъ случаяхъ утѣшать народъ, приводить къ сознанію грѣха, возбуждать къ молитвенному испрошенію милосердія Божія. Однимъ словомъ, какъ различны состоянія и случаи въ обществахъ человѣческихъ, такъ различны должны быть и проповѣди, и уже самая 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 своихъ проповѣдяхъ не сказать чего либо не точнаго, не твердаго, не согласнаго съ здравымъ ученіемъ, извлеченнымъ изъ

священнаго Писанія и изъ достойныхъ толкователей вѣры, и принятымъ церковію за образецъ вѣры въ символахъ.

За общимъ опредѣленіемъ свойствъ проповѣднической матеріи, Гиперій излагаетъ нѣкоторыя 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 рѣчь 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 владѣетъ народнымъ языкомъ. Для приобрѣтенія такой способности рекомендуется имѣющимъ въ виду проповѣдническое служеніе слушать проповѣди церковныхъ ораторовъ, отличающихся талантомъ и умѣнемъ говорить народу вполнѣ понятно для него,—и читать книги, писанныя людьми, владѣвшими даромъ популярнаго изложенія. Этимъ талантомъ всѣхъ превосходитъ св. Іоаннъ 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. Іоаннъ Златоустъ, не напрасно названный этимъ именемъ. 3) Проповѣдь должна состоять изъ законныхъ частей, т. е. въ ней долженъ быть соблюдаемъ порядокъ расположенія и изложенія мыслей. И въ письмѣ, которое адресуется одному лицу, и въ которомъ говорится о домашнихъ дѣлахъ, по возможности, соблюдается порядокъ изложенія. Тѣмъ болѣе это необходимо въ проповѣди, въ которой предлагается ученіе о предметахъ самыхъ важныхъ и высочайшихъ, и которая говорится предъ большимъ собраніемъ 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 богослуженіи, и тотчасъ послѣ него другой кто либо, ученый и облеченный особеннымъ полномочіемъ, восходилъ на кафедру и изъяснял 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 (XIII, 14—15), гдѣ говорится, что когда Павелъ и бывшіе съ нимъ въ Антиохіи Писидійской въ субботу вошли въ синагогу, то по чтеніи закона и пророковъ начальники синагоги послали сказать имъ: *мужіе братіе, аще есть слово въ васъ утѣшенія къ людемъ, маюлите*, и въ Евангеліи Луки, который, говоря о посѣщеніи Спасителемъ въ день субботный синагоги назаретской, замѣчаетъ, что Ему дали книгу пророка Исаіи, и Онъ, прочитавъ найденное Имъ мѣсто, тотчасъ же, согнувъ книгу и отдавъ служителю, сѣлъ и началъ разъяснять чтеніе, къ великому изумленію всѣхъ присутствующихъ въ синагогѣ (Лук. IV, 16—22). Но чтеніе Писанія или отдѣла изъ него, хотя было въ обычаѣ 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 переводѣ или на какомъ языкѣ приводить въ проповѣди слова священнаго Писанія. Онъ требуетъ, чтобы проповѣдникъ, когда ему нужно употребить слова Писанія, пользовался при этомъ тѣмъ текстомъ или переводомъ, каковой наиболѣе извѣстенъ народу и освященъ церковнымъ употребленіемъ. Приведеніе словъ Писанія въ переводѣ, отступающемъ отъ освященнаго употребленіемъ текста, будетъ имѣть значеніе комментарія, а не подлинныхъ выраженій богодухновеннаго писателя. Благочестивый слухъ многихъ можетъ оскорбиться, когда священныя слова, взятая изъ Библии, произносятся предъ ними съ церковной каеэды не въ той формѣ и внѣшней оболочкѣ, въ какой они привыкли слышать и читать ихъ. Смирдонъ, епископъ кипрскій, въ присутствіи многихъ епископовъ и въ виду всего народа, съ сильнымъ укоромъ обратился къ епископу Трифиллію за то, что тотъ осмѣлился въ текстѣ евангелія: *водами одръ свой—τὴν κλίβην* вмѣсто словъ *κλίβης* употребить другое слово, которое казалось ему благозвучнѣе. Ужели ты (сказалъ Смирдонъ) лучше того, который сказалъ: *τὴν κλίβην*, когда стыдишься пользоваться Его словами? ¹⁾). И Августинъ сообщаетъ въ письмѣ къ Иерониму объ одномъ епископѣ въ Африкѣ, что, когда онъ читалъ мѣсто изъ книги пророка Іоны не такъ, какъ оно читалось въ текстѣ, тогда употреблявшемся въ церкви, то подвергался опасности отъ негодовавшаго возбужденнаго народа, оскорбленнаго измѣненіемъ текста, и едва не прогнанъ былъ съ каеэды, 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 священнаго Писанія.

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

санія въ русскомъ нарѣчїи, снимая съ нихъ оболочку церковно-богослужебнаго языка. Нашъ народъ привыкъ слышать слово Божіе на церковно-славянскомъ языкѣ, на какомъ оно неотступно читается при богослуженїи, и отступленіе отъ принятаго церковно-богослужебнаго славянскаго языка, когда оно встрѣчается въ проповѣдяхъ, произносимыхъ съ церковной кафедрѣ, неприятно 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, выдающій въ немъ не простое выраженіе мысли человѣческой, требуетъ, чтобы и ви́шней формою это священное слово отличено было отъ нашего обыкновеннаго будничнаго языка. И когда оно произносится на языкѣ церковно-богослужебномъ, этимъ не только соблюдается 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 языкѣ обыкновенномъ, употребляемомъ въ домашнемъ обиходѣ, какъ-то значительно умалется 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 священныя одежды и облаченія совершающихъ богослуженіе. Странно и неприлично было бы, если бы совершители богослужебныхъ дѣйствій являлись въ обыкновенномъ облаченїи, въ какомъ они являются предъ людьми въ домашнемъ быту и на улицахъ. Также самое должно чувствоваться, когда мы не хотимъ являть слово Божіе въ церковной проповѣди въ присвоенномъ ему облаченїи священно-богослужебнаго языка. Когда мы въ рукописяхъ приводимъ тексты изъ Писанїи, въ

доказательство или разъясненіе 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 собственнаго текста употребляемъ особый курсивный шрифтъ. Пусть же и при произношеніи проповѣди библейскія мѣста, въ ней приводимыя, будутъ отличены отъ нашего собственнаго разглагольствованія тѣмъ особымъ величавымъ церковнымъ языкомъ, въ какомъ церковь предлагаетъ слово Божіе для народа при богослуженіи. И несомнѣнно народъ съ большимъ вниманіемъ и покорностію приметъ тогда свидѣтельство изъ слова Божія, когда и внѣшнюю форму оно будетъ отличаться отъ обыкновеннаго теченія нашей простой или литературной рѣчи. Пусть русскій 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 схоластическаго періода 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 наукѣ предписываетъ

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

Приступы въ проповѣдяхъ бывають чрезвычайно разнообразны и проповѣднику здѣсь предоставляется полная свобода располагать свою рѣчь такъ или иначе. Въ другихъ родахъ краснорѣчія приступъ своею цѣлію поставляетъ то, чтобы слушателей сдѣлать болѣе внимательными и благосклонными. А здѣсь, въ проповѣдяхъ, матерія, о которыхъ говорится, сами по себѣ располагають слушателей къ вниманію; да и приходящіе въ храмъ приходятъ съ готовымъ расположеніемъ 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 обнимается и указывается однимъ предложеніемъ или темою. А если

¹⁾ Христ. наука, кн. IV, гл. 32.

рѣчь будетъ о нѣсколькихъ пунктахъ, то присоединяется раздѣленіе, указывающее всѣ тѣ члены, о которыхъ будетъ рѣчь 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 такіе, какихъ требуетъ природа обсуждаемыхъ предметовъ, и наконецъ они всѣ должны быть выражены словами совершенно прозрачными и вразумительными. Раздѣленіе, внося порядокъ въ расположеніе частей, въ тоже самое время помогаетъ и памяти какъ самаго проповѣдника, при раскрытіи 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 намѣченная матерія. Она обыкновенно называется изслѣдованіемъ, а у Гиперія означается именемъ „Confirmatio“ — утверженіе 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 утѣшенія, другое для утверженія 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 изясненія или изберешь тему, смотри, раскрывай эту тему такъ, чтобы твое раскрытіе наиболѣе отбѣчало 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 изложеніи христіанскаго ученія для того, чтобы говорить приспособительно къ тому или другому роду слушателей. Далѣе, рекомендуется, при изъясненіи каковаго либо мѣста Писанія или раскрытія предмета, по примѣру Златоуста и другихъ отцовъ, сначала показать сущность всего дѣла, а потомъ входить въ подробности. Что касается порядка доказательствъ, то нѣкоторые 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 постановлять по этому вопросу опредѣленное правило, а совѣтуетъ только не приводить доказательства 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 встрѣчаются у него въ каждой части проповѣди. Въ этомъ отношеніи едва ли кто съ нимъ можетъ сравниться. И рѣчи пророковъ и Господа Иисуса Христа изобилуютъ частыми сравненіями и украшаются притчами. Примѣры для проповѣди наиболѣе годны тѣ, которые заимствуются изъ священныхъ книгъ: въ нихъ нужно обращаться потому, что простой народъ легко понимаетъ 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 подчеркнуть его примѣрами священныхъ лицъ. Самъ Господь Иисусъ Христосъ, говоря о провидѣніи Божиемъ, насъ охраняющимъ, указываетъ на сѣно сельное, на лилію, на воробьевъ, (Матѣ. 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 аѳинскомъ ареопагѣ, привелъ полустигіе изъ поэта Арата (Дѣян. XVII, 28), въ первомъ посланіи къ коринтянамъ 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 вѣдѣніи, заимствованными у свѣтской мудрости, какъ на примѣръ Златоустъ, въ одномъ словѣ объ избѣжаніи клятвъ, говоритъ: послѣ того, какъ не могъ я убѣдить васъ отъ писанія, я хочу—увѣщавать васъ отъ вѣдѣніи. Но допуская въ проповѣди приведеніе свидѣтельствъ отъ вѣдѣніи, чуждыхъ религіи писателей, Гиперій дѣлаетъ ограниченіе этого правила. Онъ говоритъ, что приводитъ такіа свидѣтельства нужно съ большою осторожностію и рѣдко,—именно тогда, когда нужно убѣждать людей упорныхъ, и когда для побѣжденія 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 являютъ 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 опроверженіе (*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 нашего положенія, и въ этомъ случаѣ лучше слѣдовать обычаю ораторовъ, а не діалектиковъ, и опровергать противни-

Изъ исторіи гомилетики.

ковъ кратко, основаніями ясными, вполне отвѣчающими пониманію слушателей. И не нужно опроверженія всѣхъ комчатъ въ одно мѣсто, но разсѣивать 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 софистическаго, 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 истиною и простотою. Нѣкоторые при опроверженіяхъ слишкомъ горячатся и, увлеченные гнѣвомъ, дозволяютъ 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,—последней части проповѣди,—дѣлается краткое повтореніе сказаннаго прежде, въ особенности какихъ либо наиболее сильныхъ доказательствъ; а иногда оно примыкаетъ къ одному последнему отдѣлу проповѣди, и изъ него выводитъ соотвѣтственное примѣненіе къ слушателямъ. Если проповѣдь посвящена какому либо важному дѣлу, требующему состояніемъ церкви, тогда въ заключеніи умѣстны патетическія мѣста, которыми, дѣйствуя на страсти, можно побуждать людей къ снисканію какой-либо добродѣтели или къ уклоненію отъ какой либо опасности или зла. Но встрѣчаются,—и очень часто,—въ заключеніяхъ увѣщанія

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 изясненія 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 разясненія этой истины, онъ увѣщаваетъ слушателей съ пользою проводить остальное 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 завлеченіемъ, обращенными къ слушателямъ, чтобы они хранили предложенное имъ спасительное ученіе,—пришедши домой повторяли его, передавали и разясняли его другимъ и наконецъ обращали его къ исправленію своей жизни.

Въ древнихъ риторикахъ видное мѣсто занималъ отдѣлъ о страстяхъ, 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 дѣйственною. 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 ни въ чемъ онъ такъ не нуждается, какъ именно въ этой одной способности. Кто въ храмѣ учитъ такъ, какъ профессора 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. Потому, кто принимаетъ на себя долгъ ученія въ церкви, тотъ долженъ дни и ночи трудиться надъ тѣмъ, чтобы

приобрѣсть 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 имѣетъ свои частивѣйшіе виды. Когда какой аффектъ нужно произвести или на какую страсть нужно подѣйствовать,—это долженъ рѣшать 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 объявляешь мѣсто Писанія, гдѣ говорится о трезвости и воздержаніи, или противъ роскоши, на этомъ ты можешь дольше остановиться, и въ увѣщаніи слушателямъ или обличеніи ихъ будешь стараться подѣйствовать на ихъ сердце, чтобы побудить ихъ хранить трезвость или отвращаться излишней роскоши. Или гдѣ многихъ изъ народа гнететъ бѣдность, и они, при дороговизнѣ хлѣба, не въ состояніи достать себѣ пропитаніе, и въ 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 и хъ души. Проповѣднику въ этомъ отношеніи предоставлена

большая свобода, чѣмъ оратору, какъ и во многомъ другомъ. Ибо проповѣдникъ повелѣваетъ, 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 произвести 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 перелетается въ сердца другихъ. Кто, положимъ, скорбитъ о страданіяхъ людей, нуждающихся въ чужой помощи 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 ненавидитъ тотъ или другой порокъ и это выражаетъ въ горячемъ словѣ, тотъ безъ сомнѣнія и другихъ увлечетъ къ ненависти этого порока и борьбѣ съ нимъ. Какъ же въ себѣ самомъ возбудить требуемый аффектъ? Прежде всего тщательнымъ обсужденіемъ тѣхъ вещей, о которыхъ имѣеть быть рѣчь проповѣдника, напримѣръ, страданій бѣдствующей нищеты, и внимательнымъ взвѣшиваніемъ всего, заключающагося въ этихъ вещахъ, во-вторыхъ, работою воображенія, когда послѣ внимательнаго 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 представленіемъ ихъ, какъ будто это—его собственное дѣло. Въ-третьихъ, много помогаетъ въ этомъ случаѣ чтеніе подходящихъ мѣстъ, особенно въ священныя книги, въ которыхъ сильно и трогательно представлено извѣстное положеніе. Въ-четвертыхъ, если самъ желаешь воодушевиться извѣстнымъ

чувствомъ и другихъ тронуть, старайся предъ началомъ проповѣди горячею молитвою испрашивать 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 Гиперій дополняетъ указаніемъ нѣкоторыхъ 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 надобно пробуждать въ народѣ, ждущемъ отъ него назиданія,—это, 'во-первыхъ, забота и безпокойство 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 нашъ приводитъ тѣ мысли и представленія, какими можно дѣйствовать на сердца слушателей въ цѣляхъ, предложенныхъ проповѣдникомъ, и послѣ приведенныхъ имъ разъясненій прибавляетъ: о чемъ бы ни говорилъ проповѣдникъ, изъ источниковъ богословія оаъ легко можетъ почерпнуть нужныя и пригодныя ему доказательства. Ибо богословіе богато всякаго рода матеріалами, необходимыми для проповѣдника, и эти матеріалы оно обильно и щедро даетъ всѣмъ, ищущимъ ихъ у него.

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

Гиперій, какъ мы говорили выше, отстуная отъ привнатаго древними риторами дѣленія краснорѣчія на три рода, дѣлитъ церковное краснорѣчіе на пять видовъ: учительный, обличительный, наставительный или увѣщательный, исправительный и утѣшительный. При общихъ условіяхъ, выполненіе которыхъ необходимо во всѣхъ родахъ проповѣди, каждый родъ имѣетъ свои особенности, требующія оеобой постановки дѣла.

Первый родъ проповѣдей, указываемый Гиперіемъ, — учительный. Въ проповѣдяхъ этого рода разъясняютъ теоретическія темы и рассуждаютъ о вѣрѣ, любви, надеждѣ, законѣ, грѣхѣ, смерти и тому подобныхъ матеріяхъ. Желателенъ нѣкоторый порядокъ въ изъясненіи 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 рассужденія свойственна болѣе Аристотелю и его послѣдователямъ, чѣмъ богословамъ. Но и у пророковъ и святыхъ отцовъ встрѣчаются проповѣди, расположенныя согласно этому методу. Этотъ методъ самый естественный, какому можно слѣдовать, когда нужно раскрыть и изъ тьмы вывести на свѣтъ природу и свойство какой либо вещи. Только то различіе въ этомъ отношеніи между діалектикомъ и богословомъ, что діалектикъ имѣетъ дѣло съ учениками съ извѣстнымъ научнымъ направ-

леніемъ и запасомъ, и потому можетъ утонченно вести обсужденіе подлежащихъ вопросовъ. А богословъ, въ особенности проповѣдникъ имѣетъ предъ собою толпу, значительное большинство которой составляютъ люди необразованные, долженъ избирать для разъясненія только то, что соответствуетъ 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 имѣетъ въ виду апостоль Павелъ, когда въ различныхъ мѣстахъ своихъ посланій къ Тимооею и Титу запрещаетъ имъ давать въ церкви мѣсто ученію не по благочестію, баснямъ и родословіямъ безконечнымъ, которыя производятъ больше споры, нежели назиданіе въ вѣрѣ (1 Тим. 1, 3—4. IV, 6), состязаніямъ и словопреніямъ, отъ которыхъ происходятъ зависть, распри, злорѣчія, лукавыя подозрѣнія, пустые споры (1 Тим. VI, 4—5), непотребному пустословію (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, которыя 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 вносятъ 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, имѣлъ въ виду апостоль, когда писалъ Тимооею: *потщися*

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

4) Всячески нужно остерегаться приводить доказательства искусственныя или слишкомъ отдаленныя. Ибо когда слушатели замѣтятъ хоть одно такого рода доказательство, они меньше вѣса будутъ придавать и прочимъ доказательствамъ, и съ подозрѣніемъ стануть 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 утверженію ложнаго ученія или извиненію преступленія. Отъ этого предостерегаетъ апостоль Петръ, когда говоритъ, что въ посланіяхъ Павловыхъ встрѣчается вѣчто неудобовразумительное, что невѣжды и не утвержденныя въ вѣрѣ извращаютъ къ собственной своей гибели (2 Петр. III, 16).

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

Другой родъ проповѣдей, по раздѣленію Гиперія, — обличительный (redargutivus). Къ этому роду проповѣдей Гиперій относитъ тѣ проповѣди, въ которыхъ разбираются и опровергаются ложныя ученія. По вызову обстоятельствъ, проповѣдники иногда цѣлую проповѣдь посвящаютъ опроверженію каковаго 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 выступающій противъ него хорошо долженъ быть наставленъ въ томъ искусствѣ, какимъ владѣютъ защитники ложнаго ученія.

1) При опроверженіи ложнаго ученія прежде всего нужно замѣчать, гдѣ погрѣшность у его защитниковъ въ формѣ или матеріи доказательствъ, и потомъ явно показывать эту погрѣшность, однако такъ, чтобы по возможности сокрыто 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 перваго мы можемъ видѣть въ посланіи къ римлянамъ, гдѣ апостолъ говоритъ: *ты скажешь мнѣ: за что же еще обвиняетъ (Богъ)? Ибо кто противостанетъ волю Его? А ты кто человекъ, 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 Матѣя, гдѣ повѣствуется, что *приступиша къ Иисусу учашу архіереи и старцы людстѣи, глаголюще: кою властію сія твориши? И кто ти даде власть сію? Отвѣщавъ же Иисусъ рече имъ: вопрошу вы и азъ слово едино: еже аще речете мнѣ, и азъ вамъ реку, кою властію сія творю. Крещеніе Иоанново откуду бѣ? Съ небесе ли, или отъ человекъ?* (Матѣ. XXI, 23—25).

3) Можно приводить и выставять на видъ изреченія противниковъ, когда они явно несостоятельны и несправы, показывая при этомъ свое негодованіе. Такъ дѣлаетъ апостолъ, когда въ посланіи къ римлянамъ говоритъ: *Не дѣлать ли намъ зло, чтобы вышло добро, какъ нѣкоторые злословятъ насъ и говорятъ, будто мы такъ учимъ? Праведенъ 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-

которые возрожденных во Христѣ старались привести къ соблюденію іудейскихъ постановленій: *Если вы со Христомъ умерли для стигій міра, то для чего вы, какъ живущіе въ міръ, держитесь постановленій: не прикасайся, не вкушай, не дотрогивайся?.. Это имѣетъ только видъ мудрости въ самовольномъ 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 противопоставлять мысль Божію мысли человѣческой, или противъ мнѣнія низшаго ставить мнѣніе высшаго. Такъ Господь Іисусъ Христосъ, въ бесѣдѣ съ книжниками и фарисеями, преданіямъ старцевъ противопоставляетъ заповѣдь Божію, и упрекаетъ ихъ въ томъ, что они изъ-за преданія старцевъ преступаютъ заповѣдь Божію (Матѣ. XV, 2—6). Далѣе, можетъ онъ показывать истинный и подлинный смыслъ Писанія, когда другіе превратно толкуютъ его. Такъ, когда діаволь 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 преткнешии о камень ногу твою*,—Господь отвѣчалъ ему: *наки писано есть: не искусими Господа Бога твоего* (Матѣ. 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 діаволь сказалъ Господу Іисусу Христу: *аще сынъ еси Божій, рцы, да каменіе сіе змѣты будутъ*, Господь отвѣчалъ: *не о змѣтѣ единомъ живъ будетъ человекъ, но о всякомъ злаголѣ исходящемъ изъ устъ Божіихъ* (Матѣ. IV, 3—4). Можно примирять мѣста, по видимому, противоположныя.

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

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

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 ненавистію къ лицамъ, чѣмъ ревностію о распространеніи и защищеніи истины.—Всей проповѣди прилична крайняя сдержанность и умѣренность, изъ которой бы всё 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 прямо не подходятъ подъ понятіе, указываемое названіемъ этого рода. Первѣе всего, и совершенно справедливо, сюда отнесены проповѣди правоучительныя, направленныя къ устроенію жизни человѣческой по закону Христову. Но рядомъ съ ними поставлены слова, относимыя риториками къ роду показательному или похвальному. Подъ понятіе увѣщательныхъ проповѣдей Гиперій отнесъ панегирики лицамъ или дѣламъ, славословія (*δοξολογία*), въ которыхъ проповѣдникъ возбуждаетъ слушателей воздавать благодареніе Богу за полученныя 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 въ церкви, не въ самой себѣ

должна полагать свою конечную цѣль, а въ томъ, чтобы побудить слушателей къ подражанію тому, чему воздается похвала. Равнымъ образомъ *doctōria* или славословіе Богу направляется къ тому, чтобы пробудить или усилить въ народѣ благодарныя чувства къ Богу, нашему Промыслителю и Искупителю. Но не смотря на это оправданіе Гиперіемъ принятаго имъ логическаго распорядка видовъ церковной проповѣди и на указаніе имъ средства между увѣщательными или правоучительными 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 ощутительною является искусственность и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторая неполнота введеннаго Гиперіемъ дѣленія церковной проповѣди на роды. Построивши это дѣленіе на словахъ апостола Павла, указывающихъ, къ чему можетъ быть съ пользою употребляемо слово Божіе, онъ опустилъ изъ вида или не обратилъ вниманія на то, что инныя изъ существующихъ произведеній 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 применилъ къ такому, съ которымъ у нихъ нѣтъ прямого средства.

Въ трактатѣ объ увѣщательныхъ или правоучительныхъ проповѣдяхъ Гиперій первѣе всего разъясняетъ, что можетъ быть содержаніемъ такихъ проповѣдей, или чѣмъ можно пользоваться, чтобы убѣдить слушателей совершать какое либо доброе дѣло, на примѣръ, помогать бѣднымъ, устроить страннопримницу, 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 похвальнаго, отъ необ-

ходимаго, отъ легкаго и возможнаго. Чтобы доказать, что известное дѣло и справедливо, и благочестиво, и похвально и необходимо, можно и нужно обращаться къ преизобильному богатству священныхъ Писаній, и въ нихъ всегда найдется множество доказательствъ на какую угодно тему, которыя могутъ быть располагаемы въ какомъ угодно порядкѣ. Здѣсь могутъ быть указываемы повелѣнія или заповѣди Божіи, обѣтованія Божіи, совѣты святыхъ пророковъ и апостоловъ, примѣры 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, заимствуемымъ изъ богословія, могутъ быть присоединяемы и другія, если не столь важныя, какъ указанныя выше, но все же имѣющія свое значеніе въ дѣлѣ убѣжденія другихъ,—хвала вещи, о которой разсуждается, надежда на успѣхъ при помощи Божіей, ожиданія другихъ братій или церковей, ожиданіе славы, какъ у Бога такъ и у людей, страхъ безчестія, несомнѣнность и величіе наградъ какъ въ настоящей жизни, такъ и въ будущей. При нравственныхъ увѣщаніяхъ вполнѣ умѣстны и никогда не должны быть оставляемы различныя способы къ возбужденію страстей и къ произведенію наиболѣе сильнаго впечатлѣнія на души и сердца слушателей.

При увѣщаніяхъ нужно имѣть въ виду и соблюдать слѣдующія предосторожности: 1) проповѣдникъ долженъ увѣщавать народъ только къ тому, что необходимо и существенно полезно, 2) въ увѣщаніяхъ въ говорящемъ свобода должна быть соединяема съ чистосердечною простотою: свобода придаетъ силу и вѣсъ слову, а простота удаляетъ подозрѣнія, съ какими иные слушатели могли бы относиться къ проповѣднику; 3) не слѣдуетъ проповѣднику унижать себя, изъ ласкательства предъ слушателями. Кто учить народъ, тотъ не долженъ пренебрегать своимъ авторитетомъ. 5) Въ увѣщаніяхъ не должно быть жесткой суровости, но вмѣстѣ съ тѣмъ нужно стараться и о томъ, чтобы не показаться слишкомъ мягкими и снисходительными, вялыми или робкими.

Для панегирика, по указанію руководства Гиперія, на церковной кафедрѣ не должно быть отводимо широкаго мѣста, и онъ расположенъ по возможности сокращать его употребленіе въ церковномъ словѣ. Онъ считаетъ вовсе неумѣстными на церковной кафедрѣ такія похвальныя рѣчи, какія говорили древніе ораторы, и каковыхъ употребленіе встрѣчалось и у древнихъ отцовъ церкви, гдѣ подробно изображалась вся жизнь хвалимаго лица,—его отечество, 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 искушеніямъ и грѣхамъ. Допускать панегирики лицамъ, еще не окончившимъ жизненнаго подвига,—это значило бы или ласкательствовать или торжествовать прежде одержанія побѣды. Проповѣдникъ можетъ воздавать похвалу только тѣмъ, которые переселились въ жилище блаженныхъ и праведныхъ. Но прославляя какого либо праведника, проповѣдникъ съ крайнею осторожностію долженъ пользоваться тѣми мѣстами и доказательствами, какими наполняли свои панегирики свѣтскіе ораторы. Ему, на примѣръ, не слѣдуетъ сплетать похвалу хвалимому лицу изъ перечисленія вѣдшихъ тѣлесныхъ совершенствъ и даровъ счастья земнаго, какими обладало оно. А если по обстоятельствамъ придется касаться подобныхъ вещей, то кратко и какъ бы мимоходомъ, и не съ иною какою цѣлію, какъ только съ тѣмъ, чтобы научить, что праведникъ не высоко цѣнилъ ихъ и не злоупотреблялъ ими. Изъ жизни святаго рекомендуется брать одно, два, рѣдко больше трехъ дѣяній, и, выставяя ихъ, указывать въ нихъ примѣръ для подражанія. Учитель церковный и въ похвальныхъ словахъ долженъ направлять свое слово къ исправленію нравовъ людскихъ, къ распространенію и возвышенію 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 допускаетъ широкаго развитія похвалы въ рѣчахъ о святыхъ, то тѣмъ болѣе не расположенъ допускать панегирической тоны въ рѣчахъ надгробныхъ. Онъ, на разныхъ страницахъ своей книги, отсылаетъ желающихъ научиться проповѣдничеству къ древнимъ отцамъ, проповѣди которыхъ представляетъ достойными образцами для подражанія. Но въ разсужденіи о надгробныхъ рѣчахъ онъ расходится съ ними и не совѣтуетъ всецѣло подражать имъ. Древніе отцы, — св. Григорій Назіанзенъ и св. Амвросій Медиоланскій, — оставили намъ нѣсколько надгробныхъ рѣчей, которыя по своему содержанію являются пышными панегириками. Но они въ этомъ случаѣ слѣдовали обычаю, проникшему въ церковь отъ языческихъ риторовъ. Гиперій находитъ болѣе приличнымъ и сообразнымъ съ достоинствомъ церкви, если кто хочетъ почтить проповѣдью умершаго, брать темою не похвалу усопшему, а какую либо другую матерію, болѣе полезную для слушателей и приспособленную къ ихъ положенію, на примѣръ, — о приготовленіи къ смерти, о смерти, какъ оброкъ грѣха, о бѣдствіяхъ настоящей жизни, объ освобожденіи отъ нихъ чрезъ смерть, о презрѣніи міра и земныхъ благъ, о будущей жизни, и безсмертіи души и вѣчномъ блаженствѣ, о воскресеніи тѣлъ, о послѣднемъ судѣ, объ отвѣтѣ на немъ за все, содѣянное нами въ жизни настоящей, о милосердіи Божию ко всѣмъ грѣшникамъ, о томъ, что не нужно предаваться безутѣшной скорби по умершимъ, о честной смерти предъ Господомъ преподобныхъ Его и т. под. Послѣ изложенія такихъ общихъ назидательныхъ матерій, можно нѣчто сказать и объ умершемъ братѣ, и присовокупить краткое слово о родѣ жизни, имъ проводимой, и о томъ, какъ онъ чтилъ Бога и старался быть вѣрнымъ Ему. Для слушателей это будетъ назиданіемъ, напоминающимъ имъ, чтобы они, каждый въ своемъ званіи, заботились объ исполненіи воли Божіей и благоугожденіи Богу. Если умершій братъ извѣстенъ былъ тою или другою добродѣтелію, на примѣръ, преданностію церкви или благо-

творительностию, можно выставить ее, въ подражаніе оставшимся.

Чтобы похвала, допускаемая въ церковныхъ проповѣдяхъ, была достойна священнои каедрѣ и производила доброе впечатлѣніе на слушателей, нужно избѣгать слѣдующихъ крайностей: 1) не нужно рассказывать какія либо баснословныя исторіи или представлять кучу чудесныхъ событій или дѣяній, не comprovенныхъ исторіею; 2) не нужно преувеличивать дѣла и вѣщи, а нужно соблюдать въ похвалахъ извѣстную мѣру; 3) нужно воздерживаться отъ сравненій хвалимаго лица или дѣянія съ другими, съ цѣлю показанія превосходства даннаго лица или подвига предъ прочими.

Четвертый родъ проповѣдей носитъ у Гиперія названіе рода исправительнаго (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 правоучительной и составляетъ ее видоизмѣненіе. Онъ составляетъ обратную сторону проповѣди воспитательной или увѣщательной и служить той же цѣли, каковую имѣетъ въ виду проповѣдь увѣщательная. Отношеніе между ними тоже, какое между проповѣдію дидактическою, положительно-учительною и проповѣдію, названною Гиперіемъ проповѣдію обличительною, состоящею въ опроверженіи ложныхъ ученій. Одна идетъ къ цѣли положительнымъ путемъ, а другая отрицательнымъ. Увѣщательная проповѣдь положительнымъ образомъ раскрываетъ правоученіе и указываетъ побужденія и средства къ достиженію возможнаго нравственнаго совершенства и къ исполненію обязанностей, возлагаемыхъ на

христианина. А исправительная проповѣдь обращаетъ вниманіе на уклоненія отъ святаго закона, замѣчаемыя въ жизни, ратуетъ противъ нихъ и старается исправить нравы, обличая вѣщестіе и убѣждая людей, впадающихъ въ беззаконія, оставить недостойную жизнь и обратиться на путь правый. Конечная цѣль этой проповѣди состоитъ въ томъ, чтобы люди сознали грѣхи свои, увидѣли ихъ гнусность, и, познавши то, съ большимъ рвеніемъ совершали 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 братьевъ. Но при этой ревности необходимо соблюденіе многихъ предосторожностей.

1) Пусть учитель церковный всегда помнить и живо представляеть, что обличеніе грѣховъ входитъ въ кругъ его обязанностей, и что онъ тогда добросовѣстно исполняетъ долгъ добраго пастыря, когда внимательно смотритъ, какъ бы отъ одной больной овцы не заразилось все стадо, вѣренное его попеченію. Всѣ проповѣдники къ себѣ должны относить слово, когда-то сказанное Богомъ пророку Исаи: *воззвѣи крѣпостию и не пощади: яко трубу воззвѣси гласъ твой и воззвѣсти людямъ моимъ грѣхи ихъ и дому Іаковлю 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 изглажаться изъ ихъ памяти: *заклинаю тебя предъ Богомъ и Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, который будетъ судить живыхъ и мертвыхъ въ явленіи Ею и царствіи Ею: проповѣдуй, настой во время и не во время, обличай, запрещаай, утѣщай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ* (2 Тим. IV, 1—2). У кого живо хранятся слова эти, тотъ не увлечется отъ исполненія обязанности обличителя или исправителя беззаконныхъ изъ страха опасности и негодованія лю-

дей обличаемыхъ, изъ-за челоуѣвоугодничества или какихъ ли-бо временныхъ выгодъ.

2) Хотя каждый проповѣдникъ долженъ осуждать пороки, но съ строгими обличеніями обращаться къ народу различѣ всего такимъ людямъ, которые пользуются у народа особеннымъ уваженіемъ. Таковы, во-первыхъ, старцы, почтенные возрастомъ, много послужившіе церкви и людямъ. Далѣе, выступающіе обличителями должны быть свободны отъ всякой вины и отличаться доброю жизнію. Съ какимъ духомъ будетъ обличать другихъ тотъ, у кого совѣсть отягчена сознаниемъ преступленія? Въ-третьихъ, право на обличеніе можетъ давать превосходное образованіе, которое всѣмъ замѣтно. Этими двумя качествами, то есть, чистотою жизни и знаніемъ отличался Тимофей, потому ему, хотя и юному, Апостолъ 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 начинаютъ увеличиваться въ народѣ, и болѣе нужно лечить въ началѣ, пока она не застарѣла и не сдѣлалась неисцѣлною. 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 имѣетъ невѣрные представленія.

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

6) Смотри 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 достаточно мягкаго и любовнаго увѣщанія, на примѣръ, противъ увлеченія модою. Если противъ такихъ вещей будетъ возставать проповѣдникъ съ громкими и суровыми прещеніями, то слушатели, возвратившись домой, вмѣсто того, чтобы исправить-ся, пожалуй, будутъ смѣяться надъ проповѣдникомъ, не къ мѣсту расточавшимъ свои громы.

8) Но и при легкомъ увѣщаніи нужно остерегаться, какъ бы не дойти до умаленія 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 вождедѣніе ко грѣху. Если найдешь, что слушатели услаждаются твоимъ картиннымъ 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 ненавистію къ порокамъ, сколько ненавистію къ людямъ.

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

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

13) Такъ какъ ни одно сословіе людей не свободно отъ грѣховъ,—то проповѣдникъ не долженъ дѣлать различія между ними, а всѣхъ безъ исключенія, когда нужно, подвергать обличенію. Апостолъ Павелъ въ посланіяхъ къ Тимооею и Титу предписываетъ имъ увѣщавать и обличать людей всякаго положенія (1 Тим. V, Тит. II). *Соприимающихъ предъ очами* (говорить онъ вообще) *обличай, да и прочіе страхъ имутъ* (1 Тим. V, 20). То же внушается проповѣдникамъ у пророка Іезекіиля, 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 нѣкоторое различіе въ образѣ обличенія и исправленія людей, не криво поступавшихъ. Пророки, напримѣръ, сильнѣе и рѣзче говорятъ противъ іудеевъ, которымъ хорошо была извѣстна воля Божія, чѣмъ противъ язычниковъ, погруженныхъ во тьму невѣдѣнія. И апостолъ Павелъ строже укоряетъ галатовъ и коринѳяне, чѣмъ другихъ, и Титу совѣтуетъ обличать критяне нещадно (Тит. I, 13). Каждый разъ нужно соразмѣрять тонъ 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 особенными достоинствами, если нужно обличать, то нужно обличать съ особенною скромностію и осторожностію. Апостолъ Павелъ совѣтуетъ Тимооею 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 ви-

соко поставленнымъ. Горячее слово можетъ быть вызываемо горячею ревностію по вѣрѣ и благочестію; но благоразуміе должно умѣрять этотъ жаръ души. Историки, и не безъ основаній, не оправдываютъ Златоуста въ томъ, что онъ дозволялъ себѣ въ проповѣдяхъ слишкомъ рѣзкія нападки и порицанія на императрицу Евдоксію и на Евтропія (Тгірат. Hist. lib. X, cap. 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 вмѣсто уничтоженія соблазна можно произвестъ большій соблазнъ. Церковное обличеніе всецѣло 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 Павелъ въ посланіи къ Тимофею 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 проповѣдяхъ 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 въ истребленію господствующихъ пороковъ и безвратственныхъ 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 потавать людямъ, дурно себя ведущимъ, или, еще болѣе, будутъ поддерживать обычаи, заслуживающіе осужденія.

19) Въ исправительныхъ проповѣдахъ нельзя довольствоваться однимъ обличеніемъ, а нужно разъяснять, какъ можно избѣгать пороковъ, и какъ побѣждать грѣховныя привычки. Такъ дѣлаетъ Златоустъ, когда говоритъ противъ дурной привычки прибѣгать безъ нужды въ клятвы.

20) Ко всякому строгому и сильному обличенію хорошо прибѣшивать нѣкоторое утѣшеніе; этимъ утѣшеніемъ можетъ быть указаніе на милосердіе Божіе, по которому Богъ съ любовію приметъ всякаго грѣшника, обращающагося къ Нему. Врачи тѣлесные, приписывая больнымъ сильныя и горькія лѣкарства, стараются прибѣшивать къ нимъ нѣчто сладкое, чтобы легче былъ приемъ тѣхъ лѣкарствъ. Также прилично поступать и врачамъ духовнымъ. Пророки ветхозавѣтные свои обличенія народу обыкновенно растворяли утѣшеніями и обѣтованіями благъ, въ случаѣ исправленія его.

21) Если замѣтитъ 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 оскорбленіе и ненависть людей, не нужно малодушествовать и отступать отъ исполненія долга, но нужно крѣпиться и всякими способами домогаться того, чтобы слушатели принимали къ сердцу слово, направленное къ исправленію ближнихъ. Проповѣдникъ долженъ напомнить себѣ въ такихъ случаяхъ, что призванъ къ дѣлу не отъ людей, но отъ самаго Бога, и что отъ благодѣящаго Бога уготована награда всѣмъ, которые мужественно выполняютъ возложенный на нихъ подвигъ.

Последній 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 тревоженія и бури бѣдствій обуреваютъ насъ. Въ исторіяхъ

почти постоянно изображаются тяжелыя времена, переживаемыя народами: мирная жизнь ихъ возмущается то войнами, то внутренними смятеніями и междоусобною бранію, то голодомъ, то моровыми язвами, то наводненіями, то пожарами и другими несчастіями, преслѣдующими страждущій родъ Человѣческій. Въ такихъ бѣдствіяхъ, само собою разумѣется, необходимо людямъ утѣшеніе и одобреніе. Но гдѣ искать его? И кто можетъ дать довѣляющее утѣшеніе? Ораторы свѣтскіе совершенно устранили отъ себя эту обязанность, и между ихъ пронаведеніями нѣтъ и въ поминъ рѣчей утѣшительныхъ. Они предоставили это дѣло философамъ и нравоучителямъ, но и тѣ оказываются слабыми утѣшителями. Собственно богословіе или вѣра—вотъ лучшій и незамѣнимый источникъ утѣшеній среди бѣдствій, насъ постигающихъ, и служители церковнаго слова, въ вѣрѣ почерпающіе истины, служащія къ назиданію, можно сказать, являются единственными представителями утѣшительнаго краснорѣчія. Такимъ образомъ утѣшительный родъ рѣчей есть специальная принадлежность церковной казедры, ей одной свойственная.

Говоря объ утѣшительномъ родѣ проповѣдей, Гиперій старается указать, что можетъ быть содержаніемъ такихъ проповѣдей, то есть, чѣмъ можно умѣрять и облегчать скорби наши при бѣдствіяхъ, нами претерпѣваемыхъ. Именно, по его правиламъ, можно указывать на родъ бѣдствій, насъ постигающихъ, и представлять, что они не такъ тяжки, какъ кажется народу, и что они служатъ 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 тревоженій,—что мы не одни страдаемъ, и что наши бѣдствія, можетъ быть, очень малы въ сравненіи съ бѣдствіями, другихъ постигающими; можно выставлять и блага, какими мы пользуемся, и какими можемъ быть вознаграждены за бѣдствія, какія мы претерпѣваемъ. Можно далѣе ука-

зывать на провидѣніе Божіе: Богъ лучше насъ 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 заступленіемъ ангеловъ, которымъ Богъ заповѣдуетъ хранить насъ на всѣхъ путяхъ нашихъ (Псал. ХС, 11). Еще, вѣра, для примиренія скорбящаго сердца съ бѣдствіемъ, указываетъ на правду Божію: Богъ, разгнѣванный грѣхами нашими, справедливо посылаетъ на насъ настоящія бѣдствія, и если бы Онъ захотѣлъ взвѣшивать всѣ наши дѣйствія, то мы оказались бы заслуживающими еще большихъ золъ. Вѣра говоритъ, что *любящимъ Бога вся поспѣшествуютъ во благое* (Рим. VIII, 28), и что мы, по слову апостола, должны хвалиться въ скорбяхъ, *вдвѣще, яко скорбы терпѣніе содѣлываетъ, терпѣніе же искуства, искусство же упованіе: упованіе же не посрамитъ* (Рим. V, 3—5). Добрымъ утѣшеніемъ въ скорбяхъ можетъ быть правая совѣсть (1 Петр. III, 14, 16—17). Бѣдствія смиряютъ насъ, обращаютъ къ Богу, побуждаютъ насъ творить дѣла любви и милосердія къ ближнему, презирать все земное и т. под. Бѣдствія служатъ доказательствомъ отеческой любви Божіей къ намъ: *егоже бо любитъ Господь, наказуетъ: біетъ же всякаго сына, его же пріемлетъ. Аще, наказаніе терпите, якоже сыновомъ обрѣтается вамъ Богъ* (Евр. XII, 6—7). Утѣшеніемъ служатъ и обѣтованія Божія, на которыя указываетъ Писаніе: *вѣренъ Богъ* (говоритъ апостолъ); *иже не оставитъ васъ искутитися паче, еже можете, но сотворитъ со искушеніемъ и избытіе, яко возмоцнн 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 предлежащія ему радости претерпѣть крестъ, о срамотѣ нерадивъ, одесную же престола Божія съде. Помыслите убо таковое пострадовашаго отъ злыицихъ на себе прекословіе, да не стужаете душами своими ослабляеми* (Евр. XII, 2—3. Далѣе примѣры

многихъ святыхъ, удивительное терпѣніе которыхъ представляетъ исторія, а затѣмъ и удивительное освобожденіе отъ скорбей благостію Божіею и послѣдующее просвѣтленіе. Къ будущей жизни можно возводить вниманіе скорбящихъ и указывать на тамошнее воздаяніе. По апостолу, *недостойны страсти нынѣшняго времени къ хощащей славы явитися въ насъ* (Рим. VIII, 18). *Нынѣ легкое печали нашей, по преумноженію въ преслѣваніе тяготу вѣчныя славы содѣлываетъ намъ* (2 Кор. IV, 17). Говоря вообще, священное Писаніе или вѣра христіанская представляетъ широкое море, изъ котораго проповѣдникъ можетъ черпать удивительныя утѣшенія, пригодныя на всякую потребу, для всякаго рода людей.

Чтобы утѣшеніе было болѣе дѣйственно, рекомендуется соблюдать слѣдующія правила:

1) Намѣревающійся утѣшать другихъ, самъ долженъ быть тронуть тѣмъ состояніемъ, въ какомъ находятся требующіе утѣшенія. 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) Утѣшенія лучше брать отъ вещей духовныхъ и вѣчныхъ, чѣмъ плотскихъ и преходящихъ: утѣшенія, почерпаемая изъ живаго источника вѣры, всегда чище и дѣйственнѣе, чѣмъ почерпаемая изъ мутныхъ лужъ философіи.

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

4) Тоже соблюдай, когда общаешь 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 ложной радости.

6) Въ утѣшеніяхъ конечною цѣлію должно быть поставлено утѣшеніе внутреннее, состоящее въ спокойствіи духа и совѣсти, а не внѣшнее, 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 котораго единственно можетъ умѣряться печаль, разсѣяться смущеніе, возродиться истинное мужество и ожить твердая надежда. Ибо утѣшеніе 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 разъяснять людямъ для славы Божіей чистое ученіе, хранимое въ церкви.

Ищущій пользы своихъ слушателей даетъ ясные знаки своего теплаго расположенія къ нимъ и избираетъ матеріи для изъясненія такія, которыя особенно пригодны и полезны слушателямъ. Примѣръ такого отношенія къ народу представляетъ Господь Іисусъ Христосъ, который говорилъ о себѣ: *коль краты восхотѣхъ собрати чада твоя (Іерусалима),*

якоже собираетъ кокоши птенцы своя подъ крыль, и не восхотѣсте (Мате. XXIII, 37), и св. апостолъ Павелъ, который въ своихъ посланіяхъ неоднократно и сильными словами выражаетъ свою необычайную любовь, какою онъ во всякое время пылалъ ко всѣмъ, кого родилъ благовѣствованіемъ Христовымъ.

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, соединенныя съ благоразуміемъ или тактомъ—вотъ качества, какія всегда должны быть соблюдаемы проповѣдникомъ, какъ въ жизни, такъ и въ рѣчи. Всячески долженъ остерегаться проповѣдникъ, чтобы въ словахъ, въ произношеніи или жестикуляціи не допустить чегонибудь 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 примѣшиваютъ мало приличные тропы, могущіе показаться смѣшными, иные въ проповѣдническомъ дѣйствованіи допускаютъ движенія не совсѣмъ благопристойныя. Подобныя вещи подавали поводъ народу пересмѣивать проповѣдника, что, конечно, могло вредить доброму дѣйствию его учительнаго слова. Изъ-за нѣкоторыхъ неприличій, допускаемыхъ проповѣдниками, въ народѣ ходятъ о нихъ забавныя анекдоты, которые рассказываются для общаго увеселенія.

Два средства можно рекомендовать проповѣднику къ избѣжанію подобныхъ неприличій. Первыя—учиться совершенію проповѣдническаго дѣла у какаго 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 требующих 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 найдеть одного или нѣсколькихъ, достойныхъ подражанія, проповѣдниковъ тотъ, кто не будетъ надменнымъ и несправедливымъ цѣнителемъ чужаго искусства. Другое средство—просить добраго совѣта у человѣка близкаго и понимающаго дѣло: пусть онъ замѣчаетъ, когда ты говоришь, что въ твоей рѣчи рѣжетъ ухо, и это въ твоёмъ дѣйствованіи неприятно 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 неприличнаго и достойнаго порицанія, 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 длину его приступовъ, и онъ съ благодарностію принималъ эти замѣчанія. По слову Премудраго только *глупый пренебрегаетъ наставленіемъ отца своего, а кто внимаетъ обличеніямъ, тотъ благоразуменъ. Отвергающій наставленіе нерадѣетъ о душѣ своей, а кто внимаетъ обличенію, тотъ приобретаетъ разумъ.* (Притч. XV, 5. 32).

Согласіе и миръ церковный, о соблюденіи котораго долженъ 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 свисать благосклонность толпы и приобрѣсть пустую

славу, и вѣстѣ съ тѣмъ отгнѣнить съ невыгодной стороны другихъ старыхъ проповѣдниковъ и привести ихъ въ презрѣніе у народа. Этимъ, само собою разумѣется, полагается сѣмя раздора. Такіе вводятъ въ храмъ иностранныя слова и необычныя въ церковномъ языкѣ обороты рѣчи. Люди мало свѣдушіе, слыша ихъ новомодныя по внѣшности рѣчи, думаютъ, что они возвѣщаютъ дѣйствительно новыя и возвышенныя вещи и учатъ тому, чему прежде другіе проповѣдники не учили, или чего даже не разумѣли, между тѣмъ какъ въ существѣ дѣла въ этихъ новыхъ рѣчахъ нѣтъ 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 оцѣ всего являются неудовольствія и раздоры. Случается, что иные проповѣдники не словами только, не внѣшнею 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 неизмѣнчивыхъ свѣтскихъ знаній. Такими вещами у людей мало осмотрительныхъ они могутъ снискивать одобреніе и удивленіе себѣ: нѣтъ ничего столько глупаго, чтобы не нашлись иные люди, которые бы приняли то съ благосклонностію и рукоплесканіями, въ особенности, если это глупое является въ видѣ новинки. Отъ этого опять сильный поводъ къ разногласію и раздорамъ... Нѣтъ нужды перечислять всѣ случаи, когда проповѣдникъ своими дѣйствіями или словами можетъ сѣять сѣмя 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 міру. Иное дѣло искать славы Христовой, и иное—искать славы своей собственной: первое служить въ 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 проповѣдію возсылаютъ усердныя мольбы къ Отцу небесному, да очиститъ и просвѣтитъ Онъ Духомъ своимъ Святымъ сердца и умы всѣхъ, да дастъ самимъ проповѣдникамъ рвеніе и силу благопрістойно возвѣщать самое чистое и спасительное ученіе, и да возбудитъ и утвердитъ во всѣхъ искреннее стремленіе въ сохраненію мира и къ преуспѣванію въ истинномъ благочестіи.

III. Гомилетическая теорія Шпенера.

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

При такомъ отрицательномъ отношеніи Шпенера къ гомилетику, 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 построения и введенія въ школьное преподаваніе новой гомилетики, изъ которой можно бы научиться лучшему, надлежащему способу проповѣдничества. Построеніе гомилетики по его взглядамъ ожидалось и предполагалось само собою. Самъ онъ не написалъ системы гомилетики, которая бы замѣнила собою прежнія руководства по проповѣдничеству; въ его сочиненіяхъ встрѣчаются только разсѣянные замѣчанія объ этомъ предметѣ, который онъ считалъ очень важнымъ. Но его послѣдователи и почитатели, которые главнымъ образомъ ютились въ галльскомъ университетѣ, 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, какою 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 общею его реформаторскою дѣятельностію, и ею условливалась, какъ часть цѣлаго.

Шпенеръ былъ человѣкъ сердца, а не сухаго холоднаго разсудка. Сердечная сила въ ущербъ силѣ умственной, развиты была въ немъ до излишней, чтобы не сказать, болѣзненной, 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. Вы́шнее 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 школьный. Съ этой точки зрѣнія не одна гомилетика, но и все систематическое богословіе является не только безцѣльнымъ, но даже прямо вреднымъ, если оно даетъ одно теоретическое знаніе, не улучшая внутренне человѣка. Шпенеръ прямо готовъ признать это, рекомендуя все богословіе возвратити къ древней апостольской простотѣ. Религія, вѣра, и вѣра дѣятельная одно, а богословіе, наука—другое. Шпенеръ противопоставляетъ эти два, въ существѣ дѣла вполне согласимыя, понятія, и во имя вѣры возстаетъ противъ богословія, какъ науки,—изъ желанія споспѣшествовать дѣятельному христіанству готовъ устранить теоретическое знаніе, часто являющееся опаснымъ для вѣры.

Такое направленіе, принятое и проводимое Шпенеромъ цѣлью 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.—Encyclopadie, für protestantische Theologia und Kirche, von Herzog. Band. XIV. s. 614.

Церковно-общественная жизнь въ протестантскомъ обществѣ въ XVII столѣтіи для челоѣка съ живымъ религіознымъ чувствомъ представляла мало отраднаго. Подъ давленіемъ сухаго формализма, подчинившаго себѣ теченіе обыкновенной жизни, не замѣтно было біенія живаго пульса. Общество распалось 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 полемической 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 мистическаго настроенія и практическаго закала и прежде него возставали противъ школьной 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 сожженію по приказанію курфирштескаго саксонскаго правительства, и болѣе его извѣстный Іоаннъ Арндтъ (1555—1621), обращавшій вниманіе на практическую жизнь, когда вѣра и только вѣра по догматическимъ системамъ проповѣдывалась на кафедрахъ, 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 Анны Іоанновны въ 1735 году. Но эти люди, за свою оппозицію господствующему направленію подвергавшіеся сильнымъ осужденіямъ и преслѣдованіямъ, далеко не имѣли такого вліянія и не приобрѣли такого значенія, какое въ свое время успѣлъ приобрѣсть 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 организаціею, скромный, тихій и застѣнчивый, онъ обнаруживалъ необыкновенную чувствительность, и этой чувствительности дало религиозную окраску воспитаніе въ благочестивомъ семействѣ. Въ особенности въ этомъ отношеніи имѣла на него вліяніе его крестная мать, графиня фонъ Раппольшттейнъ, возбуждавшая и приучавшая его къ возможно усердному выполненію религиозныхъ обязанностей. У впечатлительнаго мальчика очень рано проявлялись проблески религиознаго 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 особеннымъ сочувствіемъ пользовались книги Арндта „Объ истинномъ христіанствѣ“, этого писателя съ реформаторскимъ направленіемъ, вмѣсто сухой теоріи старавшагося преподавать нравственные уроки и

говорить не уму, а сердцамъ читателей. Родственный Шпенеру по духу, Аридтъ имѣлъ на воспримчиваго юношу сильное вліяніе, развилъ и укрѣпилъ въ немъ его религіозную чувствительность. Самъ Шпенеръ сознается, что Аридту онъ обязанъ тѣмъ, что „сохранилъ себя свободнымъ отъ школьной мудрости“. Кромѣ книжныхъ занятій и наличные наставники Шпенера благопріятствовали утвержденію его пietetическаго настроенія. Изъ нихъ особенно сочувственно отзывается Шпенеръ о Іоакимѣ Штолль, придворномъ проповѣдникѣ графа Раппольштейнскаго, 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 въ прямой цѣли, считаемою Шпенеромъ главною при изученіи вѣры, именно—сосредоточить свое вниманіе на чтеніи и толкованіи слова Божія, что дѣлалъ Штолль примѣромъ своей безхитростной проповѣди, старавшейся 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 велъ уединенную и сосредоточенную жизнь и хотѣлъ быть только студентомъ, т. е., заниматься только тѣмъ, что положено студенту, и не принималъ никакого участія въ студенческихъ пирушкахъ и другихъ удовольствіяхъ сомнительнаго нравственнаго достоинства. Университетъ расширилъ кругъ его познаній, но нимало не измѣнилъ его направленія. Изъ своихъ профессоровъ богословія Шпенеръ съ благодарностію воспоминаетъ Даннгауера, сообщившаго ему полное познаніе лютеранскаго вѣроученія, Себастіана Шмида, какъ одного изъ лучшихъ экзегетовъ своего времени, и Іоанна Шмида, котораго онъ называетъ своимъ „отцомъ во Христвѣ“, отмѣчая тѣмъ его христіанское направленіе.

(Практическая дѣятельность Шпенера, направленная къ улучшенію 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 приобрѣлъ такую извѣстность своею ревностію и благочестіемъ и своимъ проповѣдничествомъ что его скоро пригласили въ имперскій городъ Франкфуртъ на Майнѣ на мѣсто не только проповѣдника, но и сеньора, по званію котораго 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. :

Двадцать лѣтъ продолжалось служеніе Шпенера во Франкфуртѣ. Во все время служенія здѣсь главныя заботы его направлены были къ тому, чтобы внѣшнее, формальное христіанство восполнить христіанствомъ внутреннимъ, сердечнымъ, и онъ всѣ силы употреблялъ на то, чтобы истинѣ Евангелія, освящающей, оживотворяющей, спасающей и утѣшающей челоуѣка, проложить путь къ сердцамъ людей, и вѣру мертвую, сухую сдѣлать вѣрою живою и дѣятельною. Для этого онъ обратилъ особенное вниманіе на улучшеніе катихизическаго ученія и на поддержаніе церковной дисциплины, для чего онъ приглашалъ и мірянъ къ содѣйствію представителямъ духовнаго служенія въ ихъ стремленіи къ достиженію цѣли улучшенія нравственно-религіозной жизни. Но особеннымъ средствомъ для этого, принадлежащимъ собственно Шпе-

неру и имъ вводимымъ въ правтику, было учрежденіе благочестивыхъ собраній (*collegia pietatis*). Эти благочестивыя собранія, учрежденныя Шпенеромъ, первоначально были въ его домѣ, и на нихъ на первыхъ порахъ было немного 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 вмѣстаться въ частномъ домѣ. Эти домашнія благочестивыя собранія Шпенеръ завелъ потому, что обычныя богослужебныя собранія, на которыхъ при молитвѣ предлагалась и проповѣдь народу, приходившему въ церковь для удовлетворенія религіозныхъ потребностей, считалъ недостаточными для утвержденія дѣятельнаго 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 нравственнаго достоинства, и которыя 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 служить 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 Новаго завѣта, а затѣмъ слѣдовало разъясненіе прочитаннаго отдѣла; послѣ разъясненія дозволялось присутствующимъ высказывать свои мысли и предлагать вопросы, требующіе разъяс-

ненія, и такимъ образомъ велись религиозныя бесѣды, съ цѣлю назиданія и возбужденія добраго христіанскаго настроенія. На этихъ собраніяхъ часто повторялъ Шпенеръ въ сокращеніи свою проповѣдь, сказанную въ предшествующее воскресенье 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 всѣхъ смотрѣли на нихъ съ благопріятной точки зрѣнія. Многие видѣли въ этомъ учрежденіи опасную затѣю, которая можетъ кончиться образованіемъ и выдѣленіемъ изъ нѣдръ лютеранства особаго сектантскаго общества, которое вмѣсто церкви въ частныхъ собраніяхъ будетъ искать удовлетворенія своихъ религиозныхъ потребностей.—Отъ этихъ собраній *благочестія* (*collegia pietatis*) произошло названіе „*плетисты*“, утвердившееся въ исторіи за Шпенеромъ и его послѣдователями. Это названіе отнюдь не было почетнымъ именемъ, какъ можно бы думать по его первоначальному значенію. Его ввели въ употребленіе люди, не сочувствовавшіе Шпенеру и его стремленіямъ и съ подозрѣніемъ относившіеся къ нему. Названіемъ *плетистовъ* они отмѣчали и характеризовали партію Шпенера, какъ новую секту, явившуюся въ протестантизмѣ и отдѣляющуюся отъ господствующаго (ортодоксальнаго) протестантизма, 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 печальнаго по-

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

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. Томъ его можно уяснить себѣ нѣсколько изъ того, что во главѣ его Шпенеръ поставилъ эпиграфъ изъ книги пророка Іереміи: *кто дастъ мнѣ воду и очесемъ моимъ источникъ слезъ* (Іер. IX, 1)? Въ своихъ жалобахъ на печальное состояніе тогдашняго христіанства Шпенеръ болѣе всего оплакиваетъ почти 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 вещей крайне бѣдственное положеніемъ нормальнымъ. Они заняты спорами съ папистами, реформатами и другими партіями, и довольствуются опроверженіемъ чужихъ заблужденій, а о поддержаніи и распространеніи внутренняго сердечнаго богопочтенія и плодахъ вѣры въ жизни нисколько не заботятся. Въ богословіи, которое изучаютъ они, много излишнихъ тонкостей, много чуждаго и бесполезнаго; 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 сосредоточено на полемикѣ, на томъ, чтобы приготовить способныхъ ратоборцевъ съ противниками. Въ виду такого поло-

женія вещей Шпенеръ предлагаетъ нѣкоторыя мѣры, которыя, по его мнѣнію, могли бы способствовать улучшенію печальнаго состоянія евангелическаго общества. Такихъ мѣръ имъ указывается шесть: 1) большее распространеніе священнаго Писанія, въ особенности новаго завѣта, между евангелическими христіанами, 2) устройство, по образцу апостольской церкви (1 Кор. XIV) частныхъ собраний, примѣръ которыхъ давали его *collegia pietatis*, на которыхъ бы, подъ надзоромъ и руководствомъ пастора, имѣющіе свѣдѣнія и обладающіе даромъ сообщенія міряне братски изъясняли своимъ сочленамъ священное Писаніе, излагали свои мысли о тѣхъ или другихъ религіозныхъ предметахъ, и такимъ образомъ взаимно назидали другъ друга, 3) настоятельное внушеніе всѣмъ, что въ христіанствѣ нельзя довольствоваться однимъ знаніемъ, но что здѣсь гораздо важнѣе дѣятельность, исполненіе того, чему учить вѣра, 4) болѣе правильное отношеніе къ заблуждающимся и иномыслящимъ и лучшее веденіе религіозныхъ споровъ: къ иномыслящимъ, по совѣту Шпенера, нужно относиться съ христіанскою любовію, вліять на нихъ добрымъ примѣромъ и истину, ими искажаемую или отвергаемую, предлагать имъ скромно и прилично, безъ страсти и безъ бранныхъ словъ, 5) совершенно иная постановка воспитанія и образованія будущихъ пасторовъ въ университетахъ, чѣмъ какая практиковалась прежде: по желанію Шпенера, студентовъ меньше нужно занимать полемикой и религіозными спорами, а ихъ образованію нужно давать практическое направленіе, для чего у нихъ въ обращеніи должны быть лучшія практико-богословскія сочиненія, 6) другой родъ и характеръ проповѣди, а не такой, какой господствуетъ донинѣ. Въ чемъ сущность этого послѣдняго желанія, касающагося нашего спеціальнаго предмета, мы покажемъ послѣ, когда будемъ излагать въ нарочитомъ отдѣлѣ 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 курфюрста 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 курфюрста, болѣе содѣйствовать измѣненію къ лучшему печальнаго положенія церковныхъ вещей. Саксонія была колыбелью лютеранства, и отсюда шло и въ позднѣйшіе годы заправляющее вліяніе на другія страны, принявшія реформацію Лютера. Въ Саксоніи были два, тогда славившіеся, богословскіе факультета 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 катихизическое ученіе, саксонскіе богословы говорили, что курфюрстъ 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 сосредоточиваютъ въ богословскихъ факультетахъ вниманіе студентовъ, на чемъ бы слѣдовало. Они изучаютъ догматику, полемику, гомилети-

ку, но мало знакомы съ библіею, и имъ почти не предлагаютъ библейско-экзегетическихъ чтеній. Между тѣмъ священное Писаніе главный источникъ нашей вѣры и основаніе, на которомъ держатся и строятся всѣ другія части богословія. Потому самое главное занятіе въ богословскихъ школахъ должно состоять въ тщательномъ изученіи священнаго Писанія. Нужно и важно знакомиться съ источникомъ, чѣмъ съ ручьями, въ немъ берущими свое начало. Для правильнаго разумѣнія Священнаго писанія необходимо знаніе тѣхъ языковъ, на которыхъ писаны священныя библейскія книги, именно еврейскаго и греческаго, и потому изученіе ихъ должно входить въ курсъ богословскихъ наукъ, какъ вспомогательныхъ средствъ для экзегетическаго 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 въ кончившихъ богословскій курсъ и являющихся въ консисторію на экзамень немногіе имѣютъ только посредственное знаніе новаго завіта (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 собранія) для чтенія и толкованія Священнаго писанія, и въ *collegio philobiblico* въ университетѣ читали книги священнаго Писанія на ихъ первоначальномъ языкѣ. Кромѣ особеннаго вниманія къ священному Писанію или такъ называемому экзегетическому богословію, Шпенеръ въ противовѣсъ догматико-полемическому богословію рекомендовалъ больше изучать практическое богословіе, которое тогда въ высшихъ школахъ совершенно было заброшено. Изложеніе богословскаго преподаванія потому необходимо со стороны преподавателей богословія,

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

Не долго пришлось служить Шпеперу въ Саксоніи, и онъ испыталъ здѣсь много непріятностей. Къ нему скоро, послѣ переселенія его въ Дрезденъ, измѣнилъ свое расположеніе курфюрстъ, первоначально желавшій имѣть его своимъ духовнымъ отцомъ и руководителемъ. Его онъ оттолкнулъ отъ себя назойливою ревностію къ обращенію его на путь благочестія и къ убѣжденію его выполнять разныя требованія, какія онъ предъявлялъ ему въ качествѣ духовнаго отца. Представители высшаго саксонскаго духовенства и профессоры университета были въ высшей степени недовольны тѣмъ что онъ, пришлецъ 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 сѣменемъ раздора въ прежде мирной семьѣ университетской, и вызвало борьбу партій. Стоящіе во главѣ университета открыто обвиняли его въ сектантскихъ стремленіяхъ, указывали уклоненія его отъ лютеранскаго символа, и имя піетиста, какимъ его называли, старались представить именемъ ненавистнымъ.

При такихъ отношеніяхъ, установившихся для Шпепера въ Дрезденѣ, онъ съ большимъ удовольствіемъ (въ 1691 году) принялъ приглашеніе на мѣсто пробста и совѣтника консисторіи въ Берлинѣ, гдѣ правительство, при курфирствѣ бран-

денбургскомъ Фридрихѣ III, сдѣлавшимся скоро (1701 г.) первымъ прусскимъ королемъ съ именемъ Фридриха I, отличалось большою 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 Галлѣ. И въ Дрезденѣ Шпенеръ прилагалъ большія заботы къ тому, чтобы измѣнить строй богословскаго образованія, 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 утвердившіяся традиціи, и старые профессора, имѣвшіе силу въ университетѣ, не сочувствовали его нововведеніямъ и противодействовали имъ. А въ новомъ университетѣ, устроаемомъ по мысли Шпенера, не было никакихъ преданій, могущихъ препятствовать проведенію въ его жизнь новыхъ идей, и Шпенеръ, ничѣмъ не стѣсняясь и не встрѣчая никакого противодействія, могъ осуществлять въ немъ свои „*ria desideria*“. По его вліянію приглашены были въ богословскій факультетъ новаго университета молодые доценты лейпцигскаго университета, дѣйствовавшіе здѣсь въ духѣ пietetическихкихъ воззрѣній Шпенера, и вообще люди, извѣстные ему, какъ его единомышленники, и школьное преподаваніе богословской науки велось такъ, какъ то казалось лучшимъ Шпенеру. Главнымъ предметомъ поставлено было изъясненіе священнаго Писанія или экзегетическое богословіе, которое въ другихъ университетахъ было въ пренебреженіи, и этому изъясненію

нію давали практико-назидательное направленіе, не изслѣдуя научнымъ образомъ смысла Писанія; а главнымъ образомъ извлекала изъ него плодотворныя и полезныя для жизни наставленія. И систематическому богословію данъ былъ другой видъ. Полемика, которою болѣе всего занимались въ другихъ университетахъ, была почти совсѣмъ оставлена; изъ богословской науки изгонялись утонченныя и бесполезныя спорныя вопросы; болѣе широкое мѣсто дано было правоученію. Схоластическая философія, прикрывавшаяся именемъ Аристотеля, царившая 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 школьной искусственности и сухости: не заботясь о строгой систематичности; отстраняя логическіе снаряды,—строгія опредѣленія, дѣленія и формальныя доказательства, которыхъ другіе набирали дѣльную 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, лучшимъ въ основаніе школьной дисциплины излюбленнаго имъ университета, не такъ важно и нужно быть ученымъ богословомъ, какъ добрымъ христіаниномъ, воспринявшимъ душою и сердцемъ истины евангельскія.

При такомъ направленіи Шпенера понятно его отрицательное отношеніе къ современной ему гомилетикѣ, занимавшейся проповѣдническою методологіею, и изыскавшей различныя искусственныя способы составленія проповѣдей. Его гомилетическія сужденія содержатъ и выражаютъ протестъ противъ сухаго формализма и искусственности въ проповѣдяхъ, и требуютъ, чтобы будущій проповѣдникъ въ школѣ изучалъ не искусство краснорѣчія, а обогащалъ себя знаніями, необходимыми для проповѣдника. На гомилегику Шпенеръ напа-

даетъ потому, что она говоритъ только о формальной сторонѣ проповѣди, и оставляетъ безъ вниманія сторону матеріальную 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 добраго содержанія, проповѣдь безцѣльна, какъ бы ни была красива форма ея. Многіе проповѣдники всѣ заботы свои направляютъ на то, чтобы съ внѣшней стороны проповѣдь была совершенна, думаютъ о томъ, какъ бы лучше составить приступъ, какое дать расположеніе проповѣди или мыслямъ, въ ней раскрываемымъ, стараются разукрасить ее, по правиламъ искусства, цвѣтами краснорѣчія. Но это напрасная забота, и слушателямъ отъ нея мало пользы. Церковная кафедра не мѣсто для показанія искусства и пышности, а мѣсто навиданія, которое должно быть преподаваемо съ возможною простотою. Тѣмъ настоятельнѣе для проповѣдниковъ требованіе соблюденія возможной простоты въ своихъ поученіяхъ, что слушателями ихъ въ большинствѣ являются люди простые, которымъ не понятны ухищренныя мудрствованія, и которые мало могутъ оцѣнить внѣшнюю художественность слова. Говорить въ проповѣдяхъ учено и красно значить 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 ученостію? Все это, такъ неблагопріятно отражающееся на проповѣдничествѣ, зависитъ отъ того, что не такъ воспитываютъ 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 выполнению проповѣдническаго долга. (Многіе (говоритъ Шпенеръ), придавая слишкомъ большое значеніе внѣшнему искусству краснорѣчія, умы юношей, идущихъ въ академію, склоняли къ тому вредному убѣжденію, что они, какъ предназначаемые къ церковной каедрѣ, и имѣющіе впереди главною обязанностію своею сказываніе проповѣдей, ничѣмъ лучше не могутъ заняться, какъ если обратятъ главное вниманіе на искусство проповѣдничества и его прежде всего другаго поставятъ изучить. И вотъ иные, оболъщенные такимъ мнѣніемъ, первую и послѣднюю 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 нисколько не заботятся объ изученіи того, о чемъ они современемъ должны будутъ говорить. Такіе люди похожи на тѣхъ, которые взяли бы на себя трудъ изучить искусство хорошо шить и украшать сапоги, но не заботились бы о средствахъ выдѣлывать или добывать себѣ кожу. Такіе со временемъ должны были бы или нищейски выпрашивать себѣ кожи, или, при недостаткѣ ея, шить, хотя красивыя, но ни къ чему не годныя сапоги изъ бумаги, пергамента или другой неудобной матеріи. Ибо чего инаго можно ожидать отъ тѣхъ людей, которые, не воспринявъ съ надлежащею заботливостію въ душу ни истинныя вѣры, ни правилъ жизни, и не пріобрѣвъ опытности 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 украшениями, 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 способу¹⁾? Проповѣдникъ съ церковной кафедры разъясняетъ и возвѣщаетъ слово Божіе. А слово Божіе, великое своею внутреннею силою и богатое содержаніемъ, не нуждается ни въ какомъ украшеніи. Апостолы возвѣщали его не въ препрѣтельныхъ человѣческихіа премудростѣ словесѣхъ, а между тѣмъ проповѣди своей подчинили весь міръ: такъ сильна истина Христова въ своей наготѣ, не прикрашенной человѣческимъ искусствомъ.

О себѣ Шпенеръ свидѣтельствуесть, что онъ старался изучать и усвоить только содержаніе (gealia), а всѣ техническіа и риторическіа правила совершенно оставилъ въ сторонѣ, такъ что една помнить что о такихъ художествахъ, и привыкъ, когда слушаетъ проповѣдь, не обращать никакого вниманія на то, что въ ней составляетъ искусство, а все вниманіе обращать на самое дѣло,—на содержаніе, и какъ оно проникаетъ въ сердце. По этому (говоритъ онъ) ни объ одномъ изъ многихъ людей, которыхъ я слышалъ въ продолженіе своей жизни, я не могу сказать, ту или другую методу онъ имѣлъ. Для меня самого нѣтъ никакой методы, но каждый разъ матерія сама даетъ мнѣ методу, которая, такъ сказать, мѣняется всякій 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 всякій разъ изъ яснаго божественнаго слова видѣли и сердцемъ убѣдились, что это истина, которой я не выдумываю, и это тогда имѣетъ особенное дѣйствіе на сердца; далѣе 2) ничего не приводитъ

¹⁾ De impedimentis studii theologici Spencers 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 украшенію и не можетъ служить непосредственно къ назиданію, но что показываетъ единственно эрудицію или относится къ распространенію (*amplificationem*) и состоитъ въ пустыхъ словахъ ¹⁾.

Итакъ содержаніе и, можно сказать, одно содержаніе, по возрѣнію 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 котораго можно черпать святое и назидательное ученіе. Эзегетическое богословіе, раскрывающее смыслъ священнаго Писанія, должно быть, если не составною частію гомилетики, то первою вспомогательною наукою, 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 догматическаго характера, а проповѣди догматико-полемическаго 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 кафедрѣ, желалъ бы совсѣмъ изгнать изъ этого мѣста, назначеннаго для назиданія народа и возбужденія въ немъ благочестивыхъ чувствъ и добраго христіанскаго настроенія. У проповѣдника въ виду всегда

мату

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

долженъ быть внутренній человекъ, составляющій новую тварь во Христѣ. Душа этого новаго человека—вѣра; его дѣвствія—плоды вѣры; и вотъ это—прямой предметъ проповѣди. Чтобы способствовать возрастанію внутренняго человека, должно излагать съ одной стороны великія благодѣянія Божіи человеку, чрезъ что можетъ укрѣпляться въ немъ вѣра, съ другой стороны нужно выдирать въ сердцахъ благочестіе и возбуждать къ исполненію закона дѣлъ, но такъ, чтобы люди не довольствовались одною вѣшною праведностію,—не считали себя исполнившими весь законъ, когда они удаляются отъ вѣшнихъ пороковъ и совершаютъ вѣшнія добродѣтели, что дѣлаетъ и языческая иенка. Твердое основаніе христіанской нравственности нужно класть въ сердцахъ, внутри человека нужно посѣвать и возвращать сѣмя благочестія, чтобы люди привыкли дѣлать добро по внутреннему побужденію, а не по принужденію вѣшняго закона, и чувствовали, что только то имѣетъ цѣну въ нашей дѣятельности, что происходитъ по движенію внутренняго сердца; а что совершается безъ участія сердца, не исходитъ изъ внутренняго основанія, то—лицемѣріе, хотя бы это дѣло и имѣло видъ праведности. Христіанство дѣятельное, христіанство внутреннее, недовольствующееся вѣшними дѣланіями, Шпенеръ приглашаетъ проповѣдниковъ возвѣщать съ церковной кафедры, и тѣмъ способствовать обновленію сердца христіанъ, которые не по имени только, но и по внутреннему строенію должны отвѣчать своему званію, должны воплотить въ себѣ духъ Христовъ.

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

главные пункты христіанскаго ученія не обращаютъ должнаго вниманія, и потому въ народѣ замѣтно глубокое и пагубное невѣжество по отношенію къ этимъ спасительнымъ истинамъ. Далѣе, при изложеніи догмата не нужно ограничиваться однимъ теоретическимъ разъясненіемъ его; это имѣетъ 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 догматы, нужно показывать вмѣстѣ, какое они имѣютъ практическое приложеніе къ жизни, какія даютъ возбужденія къ благочестію, какія изъ нихъ можно извлекать утѣшенія.

Отвергая художественное строеніе и изложеніе проповѣдей, возставая противъ проповѣдническихъ методовъ, которыхъ много насчитывали тогдашнія романисты, и соблюденіе которыхъ они рекомендовали будущимъ проповѣдникамъ для успѣха и облегченія предстоящей имъ дѣятельности, Шпенеръ съ своей стороны указываетъ свою новую методу, которую противопоставляетъ другимъ практиковавшимся методамъ, которую онъ рекомендуетъ замѣнить ихъ. Форма проповѣдей, представляющаяся ему наилучшею, должна состоять въ томъ, чтобы всѣ проповѣди, послѣ молитвы, начинались прочтеніемъ главы изъ библіи или меньшаго библейскаго отдѣла и потомъ предлагали изъясненіе прочитаннаго отдѣла: при этомъ изъясненіи пусть проповѣдники переходятъ отъ одного стиха къ другому, и изъяснивши смыслъ, дѣлаютъ практическіе выводы, полезныя для утвержденія вѣры и благочестія, и утѣшительныя 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, изобрѣтенная самимъ Шпенеромъ. Образецъ ея представляетъ древне-христіанская омилія или изъяснительная бесѣда, составлявшая главный господствующій родъ проповѣди въ первые вѣка христіанства. Къ этому образцу и прежде Шпенера обраща-

форма

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 развитіе далъ имъ одинъ изъ почитателей Шпенера, уже упомянутый нами профессоръ галльскаго университета Іоакимъ Ланге. Они послужили основаніемъ, на которомъ Ланге построилъ новую систему гомилетики, которою 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“ меньше, 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 вноситъ новыхъ матеріаловъ 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 утвердившіяся въ практикѣ проповѣдническія приемы онъ считаетъ препятствіями къ назиданію или къ надлежащему веденію проповѣдническаго дѣла, и потому первымъ долгомъ поставляетъ устранить эти препятствія. Такими препятствіями онъ считаетъ: 1) искусственныя расположенія проповѣдей съ ихъ дѣленіями и подраздѣленіями,—2) обширныя, вовсе невызванныя нуждою, изъясненія текста, съ цѣлію показанія суетной учености, при которыхъ вводятъ въ про-

повѣдъ и примѣшаваютъ много совершенно лишнихъ вещей, неудобныхъ для церковной катедры,—приводятъ школьныя 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 катедрѣ,—3) малое вниманіе къ жизни и нравственнымъ потребностямъ слушателей: авторъ ставитъ на видъ, что проповѣдники обходятъ 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., говорятъ о нихъ совершенно отвлеченно, безъ примѣненія къ нравственному состоянію слушателей, а иногда и здѣсь пускаются въ бесполезныя споры. Главная положительная идея, которая составляетъ существенное и основное требованіе Ланге, развитое въ его „Священной риторикѣ“, состоитъ 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 цѣлію и опредѣляющею силою, 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 служитъ только или для удовлетворенія празднаго любопытства, или для показанія вѣншнаго искусства и щекотанія слуха, все это должно быть изгоняемо съ церковной катедры, какъ

не отвѣчающее главной цѣли, стоящей у ней на виду. Для достиженія цѣли назиданія должно ясно, просто и практично, въ примѣненіи къ внутреннему состоянію человека, 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 ясныя 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, насъ спасающую, и вѣру въ заслуги Господа Иисуса Христа, насъ оправдывающую, но и порядокъ домостроительства Божія или условія, при которыхъ мы можемъ усвоить себѣ спасеніе, туне намъ даруемое. То и другое должно быть неразрывно соединяемо, и всякой односторонности нужно избѣгать при изъясненіи основнаго ученія христіанскаго. Ученіе о благодати или о благодѣяніяхъ Божіихъ человеку должно быть соединяемо съ ученіемъ объ обязанностяхъ, налагаемыхъ на людей облагодатствованныхъ; съ вѣрою должна быть соединяема любовь, съ Евангеліемъ—законъ, такъ чтобы не подать повода ни къ спокойной увѣренности въ спасеніи, ведущей къ безмечности, ни къ боязливой мнительности, подрывающей надежду на милосердіе Божіе. Тексты нравственнаго содержанія и вообще вопросы христіанскаго правоученія—преимущественный предметъ проповѣди. Но христіанское правоученіе нужно представлять, какъ христіанское, основанное на положительныхъ заповѣдяхъ Божіихъ, изъясненныхъ въ Евангеліи, не нивводя его правилъ до требованій естественнаго закона, не построевая его на началахъ разума и не объясняя нравственныхъ явленій естественными побужденіями нашей грѣховной природы, чрезъ что оно является у

ныхъ правоучителей, опирающихся больше на разумъ, чѣмъ на Евангеліи, тощимъ и обездушеннымъ.

Въ проповѣдяхъ въ XVII столѣтіи введенъ былъ 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 чему 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 утѣшенію (usus paracleticus), къ исправленію (usus cranorthoticus) и къ наказанію (usus paedeticus). Соблюденіе этихъ пятикратныхъ приложеній ставили непремѣннымъ закономъ: проповѣдь считалась не полною, если въ концѣ ея не содержалось приложеній всѣхъ пяти видовъ. Это пятикратное приложеніе введено было въ проповѣдническую практику потому, что при сухомъ догматическомъ содержаніи и при схоластическомъ 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 сердцахъ. Чтобы сухимъ и отвлеченнымъ проповѣдямъ, трактующимъ о матеріалхъ 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, которыя равнообразили, соблюдая каждый разъ всѣ виды примѣненій. Выходило нѣчто грузное и натянутое, когда гѣли на всѣ пять тоновъ,—сначала однимъ, потомъ другимъ,—сначала учили, потомъ обличали, увѣщавали, опровергали и утѣшали. Хотя такое правило направлено было къ исполненію въ проповѣдяхъ недостатка практичности, на которой особенно настаивали Шенеръ и его послѣдователь Франке, но оно не заслужило у нихъ одобренія. При выполненіи его практическія примѣненія являлись дѣланьями и

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

Кромѣ исправленія гомилетики, послѣдователи Шпенера, для болѣе успѣшнаго приготовленія молодыхъ богослововъ къ совершенію предстоящаго имъ проповѣдническаго служенія, ввели въ школьное преподаваніе одну добрую практическую мѣру, которую исторія виѣняетъ имъ въ особенную заслугу. Считая одни теоретическіе уроки по гомилетикѣ не достаточными для усовершенствованія кандидатовъ богословія въ проповѣдничество, они учредили въ галльскомъ университетѣ особенныя практическія занятія проповѣдничествомъ. По порученію богословскаго 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, каіе они допускали и каіихъ нужно избѣгать, и направляя ихъ на путь, считаемый имъ наиболѣе благонадежнымъ. Разборы практическаго руководителя молодыхъ про-

повѣдниковъ касались какъ содержанія проповѣдей ихъ, такъ изложенія и отношенія. Это учрежденіе, несомнѣнно полезное, надлежащимъ образомъ оцѣнено многими и скоро, по прихвѣру 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 Шпенеръ съ своими послѣдователями какъ въ наукѣ о проповѣди, такъ и въ самой проповѣди. Въ исторіи гомилетики эта реформа отмѣчена рѣзкими чертами. Гомилетическая теорія Шпенера, 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 изслѣдователями 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 панегирическіе отзывы о гомилетической реформѣ Шпенера считаемъ слѣдствіемъ увлеченія личностію самого Шпенера. Въ исторіи весьма часто являются дѣятели, въ которыхъ трудно отнестись съ равнодушіемъ, или спокойнымъ безпристрастіемъ. Бывъ преданы какой-либо идеѣ, они всѣми силами стараются провести ее и въ жизнь, и въ свое дѣло вносятъ духъ страстности. Ихъ дѣятельность, отмѣченная пылкою страстностію, 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 симпатіи къ себѣ и создаетъ фанатическихъ поклонниковъ, но въ другихъ она вызываетъ ненависть и вражду, и должна считаться съ сильнымъ противодействіемъ себѣ со стороны людей, не признающихъ значенія той идеи, которой страстно служить человекъ-реформаторъ. Горячія симпатіи и антипатіи, прелятствующія спокойному обсужденію лица и дѣла, отъ современниковъ переходятъ къ потомкамъ, и часто послѣдователи, отдѣленные вѣками отъ такихъ дѣятелей, судятъ о нихъ подъ незамѣтнымъ для нихъ самихъ воздѣйствіемъ симпатіи или антипатіи, переходящей отъ одного поколѣнія къ другому. Шпенеръ именно принадлежитъ къ разряду такихъ лицъ, въ сужденіяхъ одѣтельности которыхъ не только прежде, но и послѣдствіи замѣтна значительная доля страстности, мѣшающая правильному опредѣленію заслугъ ихъ.

Реформа Шпенера въ исторіи проповѣди и гомилетики имѣла значеніе отрицательное, какъ протестъ противъ господствовавшаго тогда направленія 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 произвестъ въ состояніи современнаго проповѣдничества такую перемѣну, какой желалъ и какую провести надѣялся. Его направленіе не сдѣлалось направленіемъ господствующимъ: онъ не овладѣлъ главнымъ теченіемъ или главнымъ русломъ, по которому направлялась современная ему проповѣдь. Его гомилетическая теорія и соотвѣтственная ей проповѣдническая практика представляетъ изъ себя потокъ, хотя весьма замѣтный и, пожалуй, шумный, но не успѣвшій или не имѣвшій силы увлечь за собою другіе ручьи, и оставшій-

са навсегда побочнымъ потокомъ по отношенію въ главной рѣкѣ, которая совершала свое теченіе налаженнымъ 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 пѣтизма, старался проводить и въ теоріи и въ практикѣ проповѣди начала, выставленныя Шпенеромъ: А другіе протестантскіе университеты не только не хотѣли усвоить себѣ тѣ нововведенія, какихъ требовала Шпенерова партія, но прямо враждебно относились къ нимъ, и между этими университетами особенною враждою къ Шпенеровой реформѣ отличались наиболѣе вліятельные университеты, каковыми 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 времени его служенія въ курфиршествѣ саксонскомъ, старались защищать свои методы и даже разукрашать ихъ, придумывая новыя способы для составленія и построенія проповѣдей.

Сравнительно малая успѣшность и неширокое практическое вліяніе Шпенеровой гомилетической реформы, по существу доброй, зависѣли отъ нѣсколькихъ 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 пунктѣ лютеранской догматики, — въ догматѣ объ

оправданіи вѣроу. Шпенеръ въ самомъ дѣлѣ не отличался строгою точностію въ опредѣленіи и постановкѣ своего догматическаго ученія. Выставляя на видъ практическую сторону христіанства,—необходимость дѣятельнаго осуществленія христіанства въ жизни, онъ на теоретическую сторону,—на догматъ не обращалъ соотвѣтственнаго 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 катихизическое ученіе. При такихъ отношеніяхъ, создававшихся для Шпенеровой партіи въ протестантствѣ, принимать его совѣты и нововведенія, хотя бы въ области проповѣдничества, значило приставать къ сектантскому, непримирному направленію. Своимъ поведеніемъ и своимъ отношеніемъ къ церковному обществу, къ которому Шпенеръ принадлежалъ, онъ напоминаетъ позднѣйшихъ штундистовъ и былъ, можно сказать, ихъ предтечею. Его *collegia pietatis*, на которыхъ послѣ молитвы читался и изъяснялся отдѣлъ священнаго Писанія ветхаго или новаго завѣта,—точный первообразъ штундистскихъ собраній. То же у него педовольство существующимъ строемъ церковной жизни и нравственнымъ состояніемъ церковной общины, что у штундистовъ, и отсюда стремленіе къ преобразованію общества, и при затрудненіяхъ произвести это преобразование въ широкихъ размѣрахъ стремленіе къ выдѣленію изъ этого общества, которое кажется ему погрязшимъ во злѣ. Та же религіозная сентиментальность, 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 управленіи,—его сектаторскія стремленія дѣлали болѣе опасными и вызывало противъ нихъ большее противоудѣйствіе, чѣмъ положеніе незамѣтныхъ руководителей по видѣшаго штундизма.

Шпенеръ и потому еще не могъ предоставить своимъ гомилетическимъ возрѣніямъ преобладающаго значенія, что онъ допустилъ въ нихъ значительную односторонность и никакъ не заботился о формальной сторонѣ проповѣди. Онъ сосредоточивалъ все свое вниманіе на матеріи, и другимъ совѣтовалъ 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 наукѣ*. И само собою разумѣется, что всякій, желающій быть проповѣдникомъ, долженъ съ возможною тщательностію изучать предметы наставленія, — предметы вѣры и нравочупенія христіанскаго, и быть во всоружіи богословскаго знанія. Но можетъ ли однимъ этимъ ограпичиваться вся полнота требованій по отношенію къ проповѣди? Блаж. Августинъ, отдавшій предпочтеніе рѣчи полезной предъ рѣчью краснорѣчивою, въ то же самое время совершенно проповѣдію считаетъ такую, въ которой мудрость соединяется съ краснорѣчіемъ. „Что лучше сладости (говоритъ онъ), когда она въ то же время и спасительна, и спасительности, которая вмѣстѣ и сладка? Ибо въ такомъ случаѣ, чѣмъ вожелѣннѣе сладость, тѣмъ скорѣе и легче спасительность приноситъ 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 Шпенеръ и возстаетъ противъ всякаго приукрашиванія или усовершенствованія проповѣднаго слова. Возставая противъ одной крайности, онъ шалъ въ другую. Нападая на натянutosть 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 неряшества 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 являютя туда, гдѣ требуется соблюденіе возможнаго приличія. Чѣмъ выше мѣсто, на которое выступить собирается человѣкъ, чѣмъ важнѣе порученіе, возлагаемое на человѣка, тѣмъ болѣе онъ прилагаетъ заботу о томъ, чтобы и по внѣшнему своему виду явиться достойнымъ и этого мѣста и этого порученія. А что выше и достойнѣе порученія быть проповѣдникомъ божественной истины и во святомъ храмѣ Божіемъ? Нельзя думать и ожидать, что само собою сохранится внѣшнее приличіе, при высокой миссіи, принимаемой на себя человѣкомъ, что святая истина сама создастъ для себя благородную форму и святое выраженіе, хотя бы проповѣдникъ нимаго не заботился о томъ. Нельзя также успокоивать себя тѣмъ, что на внѣшность, 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 нѣкоторый безпорядокъ въ развитіи понятій, спутанность и неотчетливость представленій, вялость и, пожалуй, грубость словъ. А все это не можетъ быть не замѣчено, если не всѣми, то нѣкоторыми изъ слушателей, и не можетъ не повредить дѣйствию 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 употребляемаго. Искусство краснорѣчія, надлежащимъ образомъ понимаемое, не прихоти человѣческой обязано своимъ существованіемъ, и не прихотливыми желаніями на-

вязывается церковному слову. Оно возникает из естественной потребности души нашей. Когда мы хотим передать святое убѣжденіе, которымъ проникнуты, когда хотимъ по-дѣйствовать на другихъ своимъ словомъ,—мы не довольствуемся обыденною, 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 красно-рѣчивое. Возбужденная энергія души, при этомъ расходуемая, не только умножаетъ силу слова, но и усовершенствуетъ внѣшнее его качество. И всѣ проповѣдники, пріобрѣтшіе имя въ исторіи, отнюдь не чуждались искусства красно-рѣчія и въ большей или меньшей степени владѣли имъ.

Отрицательное отношеніе Шпенера къ искусству красно-рѣчія, 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 сильнаго 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 издагаю, 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 всякій разъ выражаю такъ

неизысканно, какъ подсказываетъ мнѣ зарождающаяся мысль (conceptus mentis), хотя бы видѣлъ, какъ это по правиламъ риторики можетъ быть выражено изящнѣе и украшено ея цвѣтами“¹⁾).

Проповѣди Шпенера, по своему составу, не высокаго достоинства, и это служить однимъ изъ обстоятельствъ, объясняющихъ малую успѣшность его гомилетической реформы. Свою проповѣдническую практику онъ не могъ особенно зарекомендовать своей теоріи и своей безметодной методѣ дать вѣсь въ глазахъ большинства. Проповѣди его сухи, длинны, растянуты и не отличаются ни стройностію, ни легкостію изложенія (не говоря объ изяществѣ). Чтобы лучше и больше ознакомить своихъ слушателей съ богатствомъ содержащагося въ священномъ Писаніи ученія, онъ ввелъ особую, крайне не выгодную манеру въ построеніе проповѣдей, по которой каждая проповѣдь его раздѣлялась на двѣ совершенно самостоятельныя части. Первая часть вводная, хотя имѣла названіе приступа, вовсе не соотвѣтствовала 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 вполне ясныхъ по своему содержанію, подающихъ поводъ къ ложнымъ представленіямъ и подвергающихся перетолкованію, или отдѣлъ изъ катихизическаго ученія, приправленный практическими выводами. Эту проповѣдь предъ проповѣдію Шпенеръ ввелъ и находилъ нужною потому, что обыкновенныя проповѣди, говоримыя на перикопіи или на евангельскія зачала, расположенныя 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 каедрою, и въ частности для ознакомленія со всею полнотою божественнаго откровенія или библіи. 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 каедрѣ разъясненіемъ однихъ евангельскихъ текстовъ, какъ дѣлаютъ многіе, тогда отъ слушателей сокрыто 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 евангельскаго текста хотя стоитъ въ проповѣди рядомъ съ первымъ изъясненіемъ и слѣдуетъ непосредственно за нимъ, но внутренней связи съ нимъ не имѣетъ. Эти соединенія совершенно разнородныхъ матерій въ одной проповѣди, или эти обширныя вступленія, нимаго не подготовляющія къ проповѣди и являющіяся нимаго не связанными съ нею по своему содержанию, сами по себѣ составляютъ нарушеніе логическаго 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, замѣнъ легкаго и пріятнаго стили, всегда старается говорить ясно и понятно; между тѣмъ у него часто замѣчается и недостатокъ ясности,—этого перваго качества, необходимаго въ каждой публичной рѣчи, произносимой предъ народомъ. Этотъ недостатокъ, котораго не признавалъ 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 Иисусѣ, обитаніе Бога въ душахъ людей, духовное брачное соединеніе души со своимъ женихомъ, небесный хлѣбъ, умереть грѣху, ходить подобно чадамъ свѣта и т. под. Нѣкоторый 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 настроеннаго сердца.

Все это, вмѣстѣ взятое, можетъ служить достаточнымъ объясненіемъ того, почему метода Шпенера, несомнѣнно имѣющая 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 столѣтїяхъ являлось въ печати изумительное множество руководствъ по церковному краснорѣчію. Но для уясненія историческаго развитія науки о проповѣдничествѣ и видовзмѣненій гомилетическихъ взглядовъ нѣтъ надобности не только подвергать ихъ болѣе или менѣе подробному разбору, но даже и перечислять ихъ, съ поименованіемъ всѣхъ, мало извѣстныхъ болшею частію, ихъ авторовъ. Это было бы слишкомъ длинною матерію, и пользы отъ изложенія этой длинной матерїи было бы не много. Болшею частію гомилетики, являвшіяся 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 котораго выставлено въ заголовкѣ нашей статьи, указывая на безчисленное множество руководствъ по гомилетикѣ во время, предшествующее его ученой и проповѣднической дѣятельности, дѣлаетъ о нихъ одинъ общій неодобрительный отзывъ. „Огромное большинство ихъ (говорить оны)³⁾ грѣшатъ тѣмъ, что не представляютъ себѣ правильной цѣли проповѣди или духовнаго краснорѣчія“.

³⁾ *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, которыя выдаются чѣмъ-либо изъ ряда другихъ и служатъ болѣе или менѣе яркимъ выраженіемъ особаго направленія въ проповѣднической литературѣ.

Къ такимъ гомилетикамъ, заслуживающимъ вниманія историка, несомнѣнно принадлежатъ 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 согласіемъ 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 дѣятельностію приобрѣлъ 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 большою 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 былъ проповѣдывать, ставилась стража, чтобы не было давки и безпорядковъ, и она съ трудомъ очищала ему дорогу къ кафедрѣ. Между нѣмецкими протестантскими проповѣдниками XVIII вѣка Мосгеймъ несомнѣнно пользовался наибольшою популярностію и приобрѣлъ такую славу, какой не имѣлъ ни одинъ изъ нихъ: онъ первый изъ нихъ по признанному достоинству своихъ произведеній.

Руководство по проповѣдничеству весьма желательно было отъ такого знаменитаго церковнаго оратора. Тѣмъ болѣе желали видѣть въ печати его руководственныя наставленія для проповѣдниковъ, что онъ неоднократно держалъ чтенія по гомилетикѣ въ университетѣ 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, привелъ 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 verfasst und zum Drucke befördert von Chr. E. von Windheim* (Іоанна Лоренца Мосгейма руководство назидательно проповѣдывать. Изъ многократныхъ чтеній покойнаго господина канцлера составлено и приготовлено къ печати Христіаномъ Эрнстомъ фонъ Виндгеймъ).

Мосгеймъ, по согласному признанію изслѣдователей историческаго движенія и развитія проповѣди, открываетъ новую эпоху въ исторіи нѣмецкой протестантской проповѣди ¹⁾, и

¹⁾ Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, von Schaler. 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, увѣнчалась болѣе счастливымъ успѣхомъ, чѣмъ реформы другихъ его предшественниковъ.

Мосгеймъ представитель искусства или ораторскаго направленія въ проповѣди. Въ то время, когда другіе дѣятели церковно-учительнаго 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 видахъ 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 выводилъ всѣ частныя 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. Своею проповѣдническою 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 Іисуса Христа (Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi)“.

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

дожиннымъ ораторскимъ талантомъ, и по складу своихъ душевныхъ силъ чувствовалъ естественное стремленіе 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, учредившихъ Германію своимъ просвѣщеніемъ, церковная проповѣдь достигла высокой степени своего развитія, и при этомъ въ ней дано было широкое мѣсто въѣшнему художественному слову. Въ вѣкъ Людовика XIV римско-католическая церковная кафедра 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 реформатовъ — Сорень, человекъ высокаго таланта, являвшійся на церковной кафедрѣ сколько проповѣдникомъ, столько и ораторомъ. Въ англиканской церкви также, какъ и во Франціи, проповѣдь приняла тогда ораторское направленіе, и тамъ были проповѣдники, блиставшіе искусствомъ слова, изъ которыхъ наибольшею популярностію 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 направленіе совершенно отвѣчало его природному расположенію. Каждая его проповѣдь не простое учительное слово, а обработанное ораторское произведеніе. Въѣшнія условія, какими обставлялась его проповѣдническая практика, располагали его къ ораторской постановкѣ своего проповѣднаго слова и давали ему возможность обрабатывать свои произведенія, соотвѣтственно требованіямъ краснорѣчія.

Ему приходилось проповѣдывать главнымъ образомъ предъ избранною публикою, въ которой большинство составляли или ученые, или придворные и люди высокопоставленные. Чтобы отвѣчать и удовлетворять ихъ вкусу, нужно было вышаться надъ простотою учительнаго 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 введенеіе или особая предварительная часть (*Vorbereitung*), заключающаяся въ 14 §§, и занимающая въ изданіи 108 страницъ. (По примѣру многихъ учебныхъ нѣмецкихъ книгъ, каждый параграфъ въ книгѣ имѣетъ два отдѣленія: въ одномъ представлено кратко существенное содержаніе параграфа, отмѣченное въ изданіи болѣе крупнымъ шрифтомъ, а въ другомъ болѣе обширномъ дано объясненіе и развитіе этого содержанія. Первый существенный отдѣлъ параграфа диктовалъ профессоръ своимъ слушателямъ, и ученіе, въ немъ 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 перваго отдѣла, выражающаго главныя общія положенія параграфа. Текстъ, передающій главное содержаніе параграфа, не многословенъ; но издатель гомилетическаго 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 измѣнялъ выраженіе, въ другихъ нѣчто выбрасывалъ, а иногда вставлялъ цѣлый параграфъ ¹⁾. 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 гомилетикѣ Мосгейма заслуживаютъ часть предварительная или введеніе, и изъ трехъ составныхъ частей первая, излагающая основныя гомилетическія начала, и соответствующая принципиальной части позднѣйшихъ нѣмецкихъ гомилетикъ.

Въ предварительной части, послѣ понятія о проповѣди и духовномъ краснорѣчьи, 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 христіанскаго проповѣдничества (§§ 5—14) составляетъ главное содержаніе обширнаго введенія гомилетики Мосгейма и вмѣстѣ съ тѣмъ особеннѣе, 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 гомилетическаго образованія. По его примѣру и влиянію, въ послѣднія десятилѣтія прошлаго вѣка очень усердно стали заниматься исторіею проповѣди, и явилось нѣсколько сочиненій, посвященныхъ ученой разработкѣ этого предмета. Между ними отмѣченъ ученою 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.

маціи“, Эшенбурга ¹⁾); вышло въ печати только одно первое отдѣленіе отъ I. Христа до Златоуста и Августина. 2) Въ гомилетикѣ Шмидта ²⁾), состоящей изъ трехъ частей, исторіи проповѣди посвящена вся третья часть, и здѣсь изложена исторія проповѣди отъ перваго появленія памятниковъ христіанскаго проповѣдничества до послѣднихъ временъ; такимъ образомъ данъ полный обзоръ исторіи христіанской проповѣди. 3) Шулеръ въ 1787 году издалъ „Исторію популярнаго изъясненія Писанія у христіанъ отъ начала христіанства до настоящихъ временъ ³⁾), и въ 1792—99 годахъ „Исторію пзмѣненій вкуса въ проповѣди, въ особенности у протестантовъ въ Германіи“ 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 ближайшихъ учениковъ не дошли до насъ, хотя о нихъ упоминается въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (XX и XVII), и мы точно не знаемъ, какъ они проповѣдывали. Ихъ посланія, до насъ дошедшія,—не проповѣди и не могутъ быть для насъ образцомъ 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 academischen 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 Protestanten in Deutschland.

повѣди, какія въ свое время говорили апостолы, онѣ, по замѣчанію Мосгейма, не могли бы быть для насъ образцами. Ибо апостолы были совершенно другіе люди, съ которыми мы не можемъ равнять себя. Они не имѣли нужды въ краснорѣчій 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 насъ не такіе, какіе были у апостоловъ. Мы проповѣдуемъ христіанамъ, уже знающимъ основныя истины своей вѣры, и состоящимъ членами Церкви Христовой. А они проповѣдывали невѣрующимъ іудеямъ и язычникамъ съ тѣмъ, чтобы приобрѣсть ихъ для царства Божія, и побуждали ихъ оставить ту вѣру, въ которой они рождены и воспитаны. Премудрое Провидѣніе, по сужденію Мосгейма, съ нарочитою цѣлію не сохранило для потомства проповѣдей апостоловъ. Если бы онѣ были въ нашихъ рукахъ, то, безъ сомнѣнія, нашлись бы такіе простаки, которые смотрѣли бы на нихъ, какъ на образцы, и стали бы подражать имъ, несмотря на все различіе въ положеніи своемъ и положеніи апостоловъ и въ обстоятельствахъ апостольскаго вѣка и вѣка нашего. Рѣчи апостоловъ и ихъ ближайшихъ преемниковъ представляются рѣчами простыми, состоящими не въ *препрѣшельныхъ* *человѣческихъ* *премудрости* *словесныхъ*, 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 насъ.

Съ III вѣка произошло измѣненіе въ состояніи и направленіи 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 свѣтскаго краснорѣчія. По тому началу, котораго держится и которое проводить Мосгеймъ, то ораторское направленіе, которое приняла проповѣдь у отцовъ III, и въ особенности IV вѣка, должно бы заслужить у него полное одобреніе, и нужно было ожидать, что онъ съ совершенною похвалою отмѣтитъ внѣшнее художественное совершенство, какого достигла проповѣдь тѣхъ вѣковъ, подѣ влияніемъ современнаго риторическаго образованія. Но вмѣсто этого мы встрѣчаемъ у него двойственное и нерѣшительное сужденіе. Признавая усовершенствованіе церковной проповѣди съ внѣшней стороны, по образцу свѣтскаго классическаго краснорѣчія, онъ не воздаетъ отеческой проповѣди должной похвалы. Онъ сожалеетъ, что духъ міра овладѣлъ церковною кафедрой, 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 протестантства. И это святое одушевленіе, съ какимъ отцы—проповѣдники излагали на церковной кафедрѣ слово вѣры и правды, составляетъ ихъ неотъемлемое преимущество, предѣ которымъ умалется 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 донинѣ. Протестантскіе ученые не могутъ и не хотятъ поставить себя въ правильныя отношенія къ представителямъ классическаго (четвер-

таго) вѣка церковнаго красворѣчія,—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 похвалы. На примѣръ, однимъ изъ видовъ церковнаго панигирическаго красворѣчія, достигшаго подъ перомъ отцовъ IV вѣка высокаго совершенства, были похвальныя рѣчи въ честь мучениковъ, прославляемыхъ Церковію. Въ дни памяти этихъ мучениковъ святые отцы превозносили пышными похвалами ихъ подвиги, и, указывая на ихъ святость, признавали ихъ ходатайственное значеніе предъ Богомъ за насъ, живущихъ на землѣ и чтущихъ подвижниковъ, увѣнчанныхъ отъ Господа вѣнцомъ славы небесной, и приглашали всѣхъ вѣрныхъ обращаться къ нимъ съ молитвами объ испрошеніи намъ у Бога благодатной помощи и защиты отъ бѣдъ, намъ угрожающихъ. Но лютеране, какъ извѣстно, отвергли догматъ о почитаніи святыхъ, и чествованіе, какое святые отцы воздавали мученикамъ, имъ казалось соблазнительнымъ и не согласнымъ съ духомъ искаженнаго ими христіанства. И вотъ они объявляютъ заблужденіемъ то утѣшительное ученіе объ общеніи представителей земной церкви съ усопшими праведниками, святыми небожителями, о призваніи ихъ въ молитвахъ и молитвенномъ ходатайствѣ ихъ за насъ 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 проявившимъ 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 красворѣчія 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 исповѣдывали, а было просто риторическимъ увлеченіемъ. Въ своихъ похвальныхъ рѣчахъ они, въ подражаніе свѣтскимъ ораторамъ, пользовались тѣми риторическими украшениями, 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 фигуральнаго образа выраженія, и изъ преувеличенныхъ воехваленій выводила заключенія, которыя стояли въ противорѣчій съ истиною. 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 краснорѣчій онъ видитъ начало и вину тѣхъ, хранимыхъ православною церковію, ученій, которыя отвергло лютеранство, какъ несогласныя съ Писаніемъ, и по этой причинѣ такой видный представитель лютеранства, какъ Мосгеймъ, не воздастъ должнаго отеческому церковному краснорѣчію¹⁾.

До какой степени странны и оскорбительно несправедливы сужденія представителей протестантства о проповѣдникахъ древней вселепской Церкви, показываетъ отзывъ основателя протестантскаго 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 erbaultich zu predigen. Vorbereitung, § 6. S. 47—49.

христіанскаго 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 нѣсколько оправдать его. „Златоустъ (по словамъ Мосгейма)—мужъ, который живо, пристойно и съ большимъ естественнымъ краснорѣчіемъ излагалъ свои вещи. Лютеръ называетъ его болтуномъ. Это сужденіе въ одномъ смыслѣ имѣетъ 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 надобно для изясненія 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 умаленію славы св. Златоуста, какъ проповѣдника. Златоустъ особенно великъ и неподражаемъ въ своихъ проповѣдяхъ, какъ правоучитель. Его правоученіе—правоученіе 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 правоученіе кажется протестантскому критику узкимъ и поверхностнымъ. Въ его проповѣдяхъ, по сужденію Мосгейма, много добраго, но его увѣщанія, въ большей части своей, касаются только вѣншихъ правовъ, а не направляются на внутреннее очищеніе души. На-

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

примѣръ, онъ сильно ратуетъ противъ моды антиохійскихъ женщинъ носить высокіе башмаки, и изъ-за этого отнимаетъ у нихъ надежду на спасеніе“. И вообще въ правоучительныхъ проповѣдяхъ его времени, по словамъ Мосгейма, больше обращали вниманія на внѣшнія вещи, и забывали внутреннее существо ¹⁾).

Если у Мосгейма не нашли справедливой и достойной оцѣнки представителя IV классическаго вѣка церковнаго краснорѣчія, то тѣмъ менѣе можно было ожидать отъ него добраго слова о проповѣди отцовъ V и VI вѣка. Когда онъ говоритъ о проповѣди этихъ вѣковъ, его сужденія поражаютъ своею рѣзкостью 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 александрійскій. 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 содержитъ въ себѣ много такого, что служитъ прямымъ обличеніемъ лютеранства. Содержаніе проповѣди отцовъ V и VI вѣка, безупречное съ православной точки зрѣнія, онъ отмѣняетъ слишкомъ густыми темными красками, съ своей протестантской точки зрѣнія усматривая въ богопреданномъ ученіи церкви, ими излагаемомъ,—ложь и заблужденіе. „Съ пятаго вѣка (говоритъ онъ) греки начали выносить на церковную кафедру свои споры, свои суевѣрія, свои ложныя и вы-

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

вышлѣнные чудеса, свои сказки о силѣ святаго креста, о святыхъ, объ иконахъ и другихъ подобныхъ нецѣлостяхъ, 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 знающему съ греческою проповѣдію тѣхъ вѣковъ, о которыхъ говорить Мосгеймъ, и чуждому предвзятыхъ воззрѣній, совершенно очевидна грубая ошибочность такихъ сужденій. Но они встрѣчаются и у позднѣйшихъ протестантскихъ писателей и даже выражаются въ болѣе рѣзкой формѣ.

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

Въ дальнѣйшемъ обзорѣни 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 направленію проповѣди. Указывая улучшение проповѣди со времени возрожденія наукъ и явленія реформаціи, онъ между причинами, содѣйствовавшими этому улучшенію, ставитъ то обстоятельство, что тогда завѣстѣе стали сочиненія Цицерона и Квинтиліана, и по правиламъ ихъ многіе проповѣдники старались устроить свои проповѣди ¹⁾. 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 хвалитъ Меланхтона за то, что онъ училъ юношество, какъ нужно по правиламъ искусства располагать и строить публичныя рѣчи. Бесѣды Лютера онъ хвалитъ за содержаніе, но не за форму, и порицаетъ подражателей его въ проповѣдническомъ дѣлѣ за то, что они проповѣдывали безъ метода и порядка ²⁾.

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, процвѣтаетъ греческое и римское краснорѣчіе, и они по правиламъ риторики обыкновенно излагаютъ свои проповѣди. Между ними самый славный и великій ораторъ Бурдалу, который умѣлъ превосходно излагать религиозныя истины, и котораго потому всѣ другіе позднѣйшіе проповѣдники ставили для себя образцомъ для подражанія ³⁾.

Самая система гомилетики, построенная Мосгеймомъ, не поражаетъ искусственностію и сложностію 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.

метическихъ правилъ, послѣ обзорѣнія 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 естественнѣе ¹⁾).

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

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

Три основныя пункта ставитъ Мосгеймъ, на которыхъ построена 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. 106.

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 перваго пункта—цѣли проповѣди, и изъ него выводитъ главныя гомилетическія правила. Въ его системѣ въ двѣнадцать параграфахъ излагаются правила, выводимыя изъ понятія о цѣли проповѣди. А разъясненіе втораго и третьяго пункта дается только въ трехъ параграфахъ, и правила, въ нихъ начертываемыя, служатъ только дополненіемъ къ тѣмъ основнымъ законамъ, которые выводятся изъ разъясненія перваго пункта.

Цѣль проповѣди—способствовать спасенію людей, на что указываетъ Апостоль, говоря: *сія творя, и самъ спасишя и послушающіи тебе* (I Тим. IV, 16). Эта цѣль хорошо означается взятымъ изъ Писанія и принятымъ въ гомилетику словомъ „назиданіе“, которое часто употреблялъ апостоль Павелъ. Назидать, по словопроизводственному 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 укрѣпляетъ 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, утонченныя богословскіе и спорныя вопросы, напримѣръ, о родословіи Іисуса Христа въ евангеліи Матвея 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 благочестіи?

Анализируя 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 виѣсть возбуждала, трогала и направляла волю. Въ проповѣди долженъ быть дидактическій элементъ—ученіе для разума, и виѣсть 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 должны выполнить служитель церковнаго слова, для успѣха въ своемъ служеніи. Не обладая самъ ораторскимъ талантомъ, и представляя въ своихъ бесѣдахъ большую частію сухія прованческія изъясненія священнаго Писанія, онъ, однако, признавалъ совершенно 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, какии 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 основаній, указываемыхъ разумомъ. Вѣра даетъ волѣ побудительныя основанія, которыми она ободряется и воспламеняется. Дѣятельнаго благочестія не можетъ быть въ душахъ, въ которыхъ нѣтъ убѣжденій въ религіозныхъ истинахъ или вѣри.

По отношенію къ назиданію 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,—твердыми 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 хотятъ 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, удовлетворяющей цѣли назиданія,—доброе, основательное содержаніе, дающее пищу уму и склоняющее его къ убѣженію. Безъ выполненія этого требованія проповѣдь не будетъ отвѣчать своему назначенію и будетъ словомъ празднымъ, мѣдью звенящею, хотя бы она и имѣла нѣкоторыя внѣшнія достоинства. Противъ этого требованія погрѣшаютъ тѣ, которые проповѣдуютъ только для памяти, т. е., повторяютъ только извѣстныя религіозныя истины, но не изясняютъ ихъ и не приводятъ новыхъ основаній къ ихъ подтвержденію. Для слушателя въ проповѣди должно быть нѣчто новое, сообщающее больше свѣта въ темную область его сознанія. Погрѣшаютъ и тѣ, которые на кафедрѣ хотятъ блистать 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 кафедрѣ, отнюдь не состоитъ въ одной внѣшней красотѣ слова. Такихъ проповѣдниковъ Мосгеймъ называетъ проповѣдниками для слуха (*Ohrprediger*), проповѣдниками чешущими слухъ (2 Тим. IV, 3). Проповѣдывать для слуха зна-

чить, по словам Мосгейма, направлять все вниманіе на то, чтобы излагать свои мысли красивыми словами, округлять періоды, въ избытѣ пользоваться всяческими фигурами и оборотами рѣчи, производящими благозвучіе. Такіе проповѣдники могутъ снискивать себѣ большое одобреніе у слушателей; но цѣль проповѣди этимъ не достигается. Конечно, не запрещено проповѣдникамъ такъ украшать свои проповѣди, чтобы онѣ нравились слуху, не запрещено пользоваться правилами свѣтскаго краснорѣчія и художественно излагать свои мысли. Но при этомъ должно быть непременно достойное содержаніе. Красота изложенія желательна въ проповѣди, но она должна быть только вспомогательнымъ средствомъ для того, чтобы возбудить 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 чемъ должно проповѣдывать, т. е., чѣмъ можно назидать разумъ, и какъ должно проповѣдывать.

Касательно содержанія проповѣдей Мосгеймъ ставитъ 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—истина о спасеніи, содержащаяся въ Откровеніи, освѣщающія нашъ разумъ и способствующія назиданію воли или спасенію людей! Но не все, заключающееся въ Писаніи, должно быть излагаемо съ каеодры. Тамъ есть такія вещи или истины, которыя не имѣютъ прямого отношенія къ спасенію людей, и которыя не служатъ къ уясненію главныхъ истинъ вѣры и нравственности и къ направленію воли на путь добродѣтели. Такого, напримѣръ, подробное описаніе ковчега Ноева, скинии

свидѣнія, ковчега завѣта, съ уваженіемъ ихъ матеріала, устройства и измѣренія; таково подробное перечисленіе родословій патриарховъ. Знаніе подобныхъ вещей можетъ ли способствовать нашему спасенію? Разъясненіе такихъ предметовъ—дѣло катедръ школьной, университетской, а не церковной.

При разъясненіи пункта о матеріи проповѣди, Мосгѣимъ входитъ въ обсужденіе вопроса о томъ, умѣстно ли и нужно ли на церковной кафедрѣ излагать истины естественной религіи, или иначе, умѣстно ли и нужно ли проповѣднику говорить отъ разума и пользоваться доказательствами, повторяемыми 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, пользующіеся авторитетомъ, не только говорятъ отъ разума, но даже предпочитаютъ говорить отъ разума, а не отъ вѣры, и думаютъ, что проповѣди рациональнаго 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 кафедрѣ питать души слушателей мудрованіемъ человѣческимъ,—направленіе опасное. Оно можетъ протекать и изъ добраго чувства, когда проповѣдникъ замѣчаетъ неуваженіе въ библейскимъ и церковнымъ доказательствамъ въ оружіающемъ его обществѣ; но при способленіе 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 самаго 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, уклоняющіеся отъ строгихъ и чистыхъ началъ вѣры, и онъ навывенетъ подчи-

нять законамъ ума все, содержащееся въ откровенномъ ученіи Церкви. Проповѣдники, слишкомъ много мѣста дающіе въ проповѣдяхъ разсудочному элементу, по словамъ Амфітеатрова, сравниваются съ корчемниками, которые ради сквернаго прибитна мѣшаютъ вино съ водою ¹⁾.— Мосгеймъ соблюдаетъ надлежащую осторожность при рѣшеніи вопроса о допущеніи на церковную кафедру разсудочнаго элемента. Онъ не изговзаетъ совершенно съ церковной кафедры истинъ естественной религіи и доводовъ разума, но ограничиваетъ ихъ употребленіе здѣсь. Они могутъ быть допускаемы на церковную кафедру, но только тогда, когда это вызывается и оправдывается особыми обстоятельствами. По сужденію Мосгейма, доказательства отъ разума на церковной кафедрѣ и въ глазахъ вѣрующихъ не могутъ имѣть равнаго достоинства съ доказательствами церковно-библейскими, и истинно-вѣрующіе въ нихъ не нуждаются. Но обстоятельства мѣста, времени и слушателей могутъ оправдывать явленіе на церковной кафедрѣ проповѣдей философскаго характера, и даже иногда дѣлаютъ ихъ необходимыми. Если между нашими слушателями есть люди скептическаго настроенія, которые, довѣряя своему, ложно направленному, разуму, сомнѣваются въ истинности христіанскаго ученія и готовы выступить противъ него съ своими возраженіями, тогда нужно на церковной кафедрѣ пользоваться оружіемъ 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⁾ Чтенія о церковной словесности или гомилетика Амфітеатрова, 7, 11, стр. 91—2. Игнатія Богоносца посл. къ Траллианамъ, Теодорита и Теофилакта на 2 Кор. 11, 17, гдѣ говорится о многихъ, не чисто проповѣдникахъ слово Божіе.

вѣдывать предъ такими людьми, зараженными вольнодумствомъ, тотъ не погрѣшить, а исполнить свой долгъ, когда изъ разума будетъ черпать доказательства для защиты христіанскаго ученія и для разсѣянія сомнѣній и возраженій людей маловѣрующихъ. А гдѣ слушатели всѣ преданы вѣрѣ, тамъ благо-разуміе должно предписывать проповѣднику оставаться при простомъ ученіи христіанства, и для назиданія слушателей излагать спасительныя истины, данныя и содержащіяся въ Откровеніи, не прибѣгая къ ухищреніямъ разума.

Послѣ уясненія вопроса о содержаніи проповѣдей, Мосгеймъ переходитъ къ изложенію правилъ касательно формы проповѣдей, исходя изъ той же исходной точки,—главной цѣли проповѣди, именно назиданія слушателей. Онъ отличаетъ форму виѣшнюю,—стиль или слогъ проповѣдей, и форму внутреннюю,—образъ представленія 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 представляетъ и блаж. Августинъ въ *Христіанской наукѣ* ¹⁾. На это свойство, какъ первый и обязательный законъ для человѣка, говорящаго рѣчь предъ собраніемъ народа, указываетъ и Квинтиліанъ въ своихъ *Ораторскихъ наставленіяхъ* ²⁾. Ясная рѣчь, по Мосгейму,—такая рѣчь, которая легко можетъ быть понимаема каждымъ слушателемъ. Проповѣдникъ, говоря съ церковной кафедры народу, имѣетъ цѣлю назиданіе разума;—неясная рѣчь была бы въ такомъ случаѣ противорѣчіемъ цѣли проповѣди. Чтобы соблюсти требованіе ясности, проповѣдникъ долженъ употреб-

¹⁾ Христ. наука, кн. IV, гл. 22.

²⁾ Institutiones orator. VIII, c. 2.

лить слова всёми извѣстныя и избѣгать школьнаго и ученаго языка, въ которомъ много техническихъ словъ, значеніе которыхъ неизвѣстно народу, много выраженій и оборотовъ, могущихъ затруднять для простаго человѣка пониманіе излагаемаго дѣла. Такъ какъ проповѣдникъ излагаетъ ученіе о высшихъ 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 унижить 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 кафедрѣ, являемся ораторами, то третье свойство проповѣдническаго изложенія—живость и нѣкоторая художественность. Сухое и вялое изложеніе не годится для церковной кафедрѣ; при такомъ изложеніи заснуть могутъ слушатели, и истина тронетъ только немногихъ слушателей, когда она будетъ предложена въ голый видъ, 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 языкѣ, 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 кафедрѣ требуетъ болѣе украшеній, чѣмъ языкъ обыкновенной прозы, или языкъ умныхъ и образованныхъ людей въ ихъ простой бесѣдѣ. Какъ

это соблюсти на практикѣ,—трудно опредѣлить правила. Здѣсь дѣло должно быть предоставлено естественному расположенію и таланту наждаго.

(Внутренняя форма проповѣди слагается изъ двоякаго рода изясненія истины, предлагаемыхъ слушателямъ: 1) внутренняго (Erklärung) и 2) внѣшняго (Ergläuterung). При изясненіи истины нужно наблюдать разумный порядокъ въ изложеніи, то есть, представлять истину такъ, чтобы она естественнымъ образомъ вѣдралась въ душѣ и безъ большого затрудненія удерживалась въ ней. Кто хочетъ наставлять другихъ, тотъ не долженъ болтать, какъ ему вѣдумается. При безпорядочномъ и бессвязномъ изложеніи трудно усвоить то, что хочетъ передать проповѣдникъ; въ умѣ слушателей тогда пробуждаются неясныя понятія, а изъ памяти улетучивается суть дѣла. Но порядокъ проповѣдническаго изясненія долженъ отличаться отъ порядка школьнаго изясненія. Према церковною кафедрою стоятъ 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 сѣдуетъ переносить изъ школы на церковную кафедру школьныя методы и школьныя начала дѣленія,—напримѣръ, разсматривать вещи по методу четырехъ причинъ,—дѣйствующей, орудальной, матеріальной и конечной. Вмѣстѣ съ тѣмъ я самое изложеніе при изясненіи истины въ проповѣди, должно быть болѣе свободно и болѣе пространно, чѣмъ то, какимъ пользуются въ учебникахъ или философскихъ внигахъ, и это потому, во-первыхъ, что проповѣдникъ хочетъ не только учить, но и трогать; а сухое изложеніе владеть 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 размысленія, представляетъ болѣе затрудненія для пониманія вещи, и

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

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

Необходимость такихъ разъясненій въ проповѣдяхъ, въ особенности чрезъ сравненія, Мосгеймъ доказываетъ ссылкой на священное Писаніе какъ ветхаго, такъ и новаго заветъа, гдѣ такіа разъясненія духовныхъ предметовъ очень часто встрѣчаются, и тѣмъ обстоятельствомъ, что большинство людей, имѣа слабнѣ, мало развитый разсудокъ, не способны понимать и усвоить отвлеченныя истины, если не будетъ призыва 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 внѣшними элементами.

Говора 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 схоластическіе проповѣдники. Злоупотребленіе состояло въ томъ, что проповѣдники вмѣсто того, чтобы сравненіями объяснять то или другое положеніе, цѣлую про-

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

Касательно употребленія сравненій Мосгеймъ ставитъ 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 народамъ, то чрезъ это унижается истина, объясняемая сравненіемъ, и можетъ возбуждаться неуважительное представленіе о ней; такъ какъ слушатели достоинство объясняемаго предмета могутъ измѣрять достоинствомъ неспригляднаго 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 по крайней мѣрѣ чуждыя мысли, чрезъ что ихъ вниманіе удаляется отъ цѣли, преслѣдуемой проповѣдникомъ. 4) Что касается истинъ, составляющихъ тайны вѣры, то ихъ не слѣдуетъ объяснять сравненіями. Эти тайны не могутъ быть выражены внѣшними образами: какой образъ земной вы ни возьмете, онъ будетъ слишкомъ далекъ отъ таинственнаго предмета, и сходство будетъ слишкомъ слабо. А между тѣмъ эти образы могутъ возбуждать въ слушателяхъ грубыя и недостойныя представленія о предметѣ, вредящія истинѣ.

Другой видъ назиданія разума—убѣжденіе у Мосгейма не разсматривается съ такою подробностію, какъ первый, состоящій въ наставленіи или разъясненіи истины. Для убѣжденія въ истинѣ нужно представить неотразимыя доказательства, которыя бы заставили слушателя признать, что издаваемое 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 заимствуемы изъ священнаго Писанія; такъ какъ проповѣдникъ разъясняетъ по преимуществу откровенныя истины, касающіяся нашего спасенія, и доказательства отъ Писанія наиболѣе отвѣчаютъ цѣли и наиболѣе убѣдительно 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 служатъ 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: школьный снарядъ здѣсь неумѣстенъ и вредитъ достиженію той цѣли, какую имѣетъ въ виду и преслѣдуетъ проповѣдникъ.

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

достиженія этой цѣли, стоящей на виду у проповѣдника, требуется и сила и искусство, которыя 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 желаемого 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 двумя 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 риторамъ,—возбужденіе желаній и страстей, понимаемыхъ въ благородномъ смыслѣ этого слова (аффектовъ). Въ волѣ не можетъ произойти никакого рѣшенія, если слушатель не будетъ приведенъ въ движеніе. А воля приводится въ движеніе желаніями и стремленіями (аффектами), въ ней живущими. Значитъ, проповѣднику нужно дѣйствовать на возбужденіе этихъ желаній и страстей. Главное наше желаніе—желаніе быть счастливымъ: стремленіе къ счастью непосредственнымъ образомъ соединено съ природою человѣка. Потому ораторъ, желающій назидать волю, долженъ стараться показывать, что рѣшеніе, имъ вызываемое, или удаляетъ отъ насъ несчастье, или способствуетъ нашему счастью. Такимъ образомъ возбуждаются въ насъ чувства (аффекты) любви и не-

ненависти, радости и печали... Но чтобы возбужденное движение воли было твердо, воля должна быть приводима в движение разумным образом, то есть, разумными представлениями. Чемъ живѣе и яснѣе эти представления, тѣмъ тверже рѣшеніе воли, отъ нихъ произтекающее. Требуя разумнаго возбужденія воли, Мосгеймъ противопоставляетъ ему слѣпое возбужденіе, и это послѣднее подвергаетъ осужденію. Слепое возбужденіе воли бываетъ тогда, когда ораторъ дѣйствуетъ только на чувство и воображеніе. На чувства и воображеніе можно дѣйствовать живымъ красивымъ стилемъ, голосомъ и произношеніемъ, трогательнымъ тономъ и жестикомъ. Все это нравится людямъ; все это можетъ возбуждать въ некоторый жаръ въ душѣ слушателя. Но для цѣли проповѣдника этого недостаточно. Огонь, воспламеняемый вѣщными средствами краснорѣчія, скоро потухаетъ, и разгоряченное отъ нихъ сердце быстро охладѣваетъ. А гдѣ даны разумныя основанія, тѣмъ вызванное ими рѣшеніе глубже залегаетъ въ душѣ и пускается въ ней корни, не дающіе ему заглухнуть и улечься.

Раскрывая далѣе ученіе о назиданіи воли и о средствахъ возбужденія страстей, Мосгеймъ предлагаетъ слѣдующія правила: 1) проповѣдникъ, желающій дѣйствовать на волю, долженъ собрать всѣ силы своего духа, и долженъ представлять тѣ истины, посредствомъ которыхъ онъ хочетъ произвести въ волѣ доброе рѣшеніе, такъ живо, какъ это только возможно для него. Назиданіе воли много зависитъ отъ искусства изложенія. Если изложеніе мертво и холодно, и если сухо и вало 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 известнымъ 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, картинно 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 нельзя пріобрѣсти изъ правилъ. 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, Моисеймъ ставитъ двоякаго рода побужденія, могущія склонять волю къ извѣстнымъ добрымъ рѣшеніямъ,—истины вѣры и жизни или теоретическое ученіе, и историческіе примѣры, въ которыхъ мы можемъ видѣть осуществленіе высокаго ученія христіанскаго. Истину, 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 представленія о благодати и искупительномъ 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 побуждательныя причины, служація для назиданія воли, наравнѣ съ истинами вѣры и жизни; потому что примѣры имѣютъ великую силу надъ душами человѣческими и увлекаютъ ихъ въ подражанію. Потому во всѣ вѣка пользовались примѣрами, когда предлагали практическія наставленія, и кафедра 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-церковныя, такъ и свѣтскія, и для облегченія проповѣдниковъ издавались особые сборники историческихъ примѣровъ, изъ которыхъ проповѣдники безъ особеннаго труда брали годные для нихъ историческіе рассказы. Мосгеймъ неодобрительно относится къ обычаю приводить примѣры на церковной кафедрѣ изъ свѣтской исторіи, и не рекомендуетъ проповѣдникамъ пользоваться матеріаломъ этого рода. Для многихъ примѣры, заимствуемые изъ свѣтской исторіи, не кажутся важными и назидательными, и въ глазахъ многихъ они не имѣютъ никакой силы. Кромѣ того, они требуютъ болѣе обширнаго и подробнаго разсказа; такъ какъ большинству они не извѣстны, и имена, съ которыми они связываются, болшею частію не вызываютъ въ слушателяхъ, по ихъ неизвѣстности, никакихъ воспоминаній. Самые лучшіе примѣры для церковной кафедры тѣ, которые берутся изъ свя-

щеннаго Писанія: слушателямъ они извѣстны, и слушатели увѣрены въ ихъ истинности. Потому проповѣдникъ изъ священнаго Писанія долженъ брать примѣры по преимуществу. Можетъ онъ приводить хорошіе примѣры и не библейскіе; но такими примѣрами онъ долженъ пользоваться бережно и осмотрительно. Примѣры во всякомъ случаѣ должны быть истинны. Если слушатель заподозритъ дѣйствительность разсказываемаго событія,—примѣръ терлетъ 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 катедры, чѣмъ другіе примѣры, не имѣющіе этого свойства. Примѣры далѣе должны быть взяты отъ такихъ лицъ, которыя достойны подражанія. Чѣмъ важнѣе лицо, тѣмъ болѣе впечатлѣніи можетъ произвести его примѣръ. Примѣры не должны приводиться сухо и голословно, но должны быть излагаемы со всѣми обстоятельствами и въ надлежащемъ порядкѣ. Напримѣръ, если нужно побудить когонибудь въ терпѣнію въ страданіи, то недостаточно сказать: такъ дѣлалъ апостоль Павелъ въ узакъ; онъ утѣшался въ страданіяхъ; но должно обстоятельно изобразить его страданія, и то, какъ онъ отъносился къ этимъ страданіямъ, что чувствовалъ и чѣмъ подкрѣплялъ 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, изложенныя 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, представленіе слушателей источникомъ правилъ—представленіе не точное. Но интересъ дѣла здѣсь не въ названіи. Смыслъ выраженія тотъ, что гомилетическое благоразуміе, при выполненіи проповѣдническаго долга, должно сообразоваться съ свойствомъ слушателей и должно удовлетворять тѣмъ требованіямъ, какія представляютъ проповѣднику слушатели своимъ умственнымъ и нравственнымъ состояніемъ. Нашъ авторъ разсматриваетъ слушателей, во-первыхъ, какъ людей, во-вторыхъ, какъ христіанъ. Въ первомъ отношеніи выставляются на видъ естественныя 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 невнимательны, 3) обладаютъ слабою памятію и мало могутъ удерживать изъ предлагаемаго имъ ученія и 4) сонливы и лѣнны и не имѣютъ особеннаго желанія учиться и усовершенствоваться въ жизни. Не можемъ сказать, чтобы эта суровая и не лестная характеристика людскихъ слабостей имѣла широкое приложеніе. Люди, являющіеся слушателями предъ церковною кафедрою, лучше, чѣмъ какъ ихъ представляетъ и изображаетъ Мосгеймъ. Но средства, вызываемыя вниманіемъ къ состоянію и настроенію слушателей и рекомендуемыя Мосгеймомъ, могутъ имѣть практическое значеніе. Съ нѣкоторою подробностію онъ указываетъ средства къ возбужденію вниманія слушателей къ проповѣднику и его учительному слову. Свѣтскіе ораторы, а за ними и нѣкоторые изъ проповѣдниковъ, для возбужденія вниманія слушателей, иногда пользовались приемами, которые не могутъ быть приняты и оправданы съ церковной точки зрѣнія,—разсказывали какіе нибудь забав-

ные и смѣшныя анекдоты, пожалуй вовсе не идущіе къ дѣлу, т. е., не имѣющіе никакого отношенія къ темѣ, выдумывали занимательныя басни, дозволяли 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 внѣшніе искусственныя приемы, а нужно, чтобы проповѣдникъ своею личностію 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 кафедру, долженъ заботиться съ достоинствомъ держать себя здѣсь и избѣгать всякихъ неприличныхъ тѣлодвиженій, неприятно 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 имѣетъ 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 нечего удивляться, если слушатели засыпаютъ. А если говорятъ, прямо обращаясь къ нимъ, то какъ бы приковываютъ ихъ вниманіе, такъ что они не могутъ своими мыслями удалиться отъ проповѣдника и отъ того пред-

жетя, который онъ имъ разъясняетъ. Это не значитъ, чтобы постоянно, при каждомъ періодѣ, дѣлать обращеніе къ слушателямъ. Но пусть помнитъ проповѣдникъ, что онъ имѣетъ предъ собою людей, которые по природѣ мало внимательны, и потому то возбуждаетъ ихъ, то выводитъ изъ равсѣянiя, 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 имѣетъ излагать нѣчто важное, требующее особеннаго размышленiя.

Не безъ значенiя здѣсь самый родъ рѣчи или стиль. Не развѣ Моисеймъ въ своей гомилетикѣ касался 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 украшенiй. Различаютъ слогъ простой и слогъ ораторскій. Говорить съ церковной кафедрой такъ, какъ говорить въ обыкновенномъ быту или писать научныя изслѣдованiя, значитъ не пользоваться тѣмъ средствомъ, которое должно быть къ услугамъ оратора, когда онъ хочетъ подѣйствовать на другихъ. Потому люди, призванные быть проповѣдниками, съ усердiемъ пусть читаютъ и изучаютъ сочиненiя тѣхъ людей, которые излагали свои мысли съ душою, энергiею и огнемъ, и пусть по мѣрѣ возможности стараются подражать имъ.

Еще правило для проповѣдника, если онъ хочетъ, чтобы его со вниманiемъ слушали: онъ долженъ я извѣстныя вещи излагать такъ, чтобы онъ слушателю казались новыми. Это величайшее искусство въ краснорѣчii такъ представлять извѣстное дѣло, чтобы слушателю казалось, какъ будто онъ его никогда такъ не понималъ. Кто овладѣлъ этимъ искусствомъ, тотъ избобрѣлъ великое средство поддерживать вниманіе слу-

дителей. Правила не могутъ дать этого искусства. Немного писателей, овладѣвшихъ этою неодолимую тайною; но есть иныя, 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 представляетъ обыкновенный заурядный разумъ. Нужно только при этомъ набѣгать слѣплаго подражанія, а слѣдовать своему собственному природному дарованію, и избирать образцы, наиболѣе подходящіе къ нашему образу мышленія.

Чтобы помочь памяти слушателей лучше удержать излагаемое ученію, проповѣднику нужно заботиться о хорошемъ порядкѣ изложенія, и болѣе замѣчательныя мысли повторять предъ слушателями, иными выраженіями; но это нужно дѣлать не такъ, какъ дѣлаетъ ученый. повторая одними и тѣми же словами свое главное положеніе, а ораторски, облачая главную мысль свою въ новыя формы выраженія.

Разсматривая слушателей, какъ христіанъ, Мосгеймъ напоминаетъ проповѣднику, что его слушатели, какъ христіане, уже знаютъ первыя начатки христіанства, потому явѣтъ нужды повторять предъ ними основныя катехизическія 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 представленіи онъ будетъ опускать изъ вниманія то, чего не знаютъ слушатели, или о чемъ имѣютъ смутное понятіе. Въ его ученіи будутъ пробѣлы, которыхъ не восполняютъ слушатели своимъ размышленіемъ, и его доказательства могутъ быть при этомъ не ясны и не убѣдительны для нихъ. Долгъ проповѣдника усовершенствовать познаніе своихъ слушателей, лучше и болѣе разъяснять истины вѣры и болѣе подробно толковать ихъ. Его изложеніе христіанскаго

ученія должно принимать въ тѣмъ познаваніи, какія слушатели уже имѣютъ, и способствовать большому и большому расширенію и углубленію ихъ пониманія откровеннаго вѣроученія и нравоученія.

(Въ основной части своей системы о гомилетическомъ благо разуміи 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 гомилетическаго благоразумія, выводимыя непосредственно изъ понятія о цѣли проповѣди, и когда трактуетъ о томъ, въ чему обязываетъ 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 раскрытію какого-либо предмета и продолжающейся безъ перерыва не малое время, многимъ, особенно людямъ простымъ, довольно трудно уловить связь мыслей. Проповѣдникъ, желающій доставить наведеніе 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 облегчать его пониманіе.—Далѣе, проповѣдь говорится быстро, безъ остановокъ, и слушатели, во время произнесенія проповѣди, не имѣютъ времени и возможности обратиться съ своими мыслями и размысливать о томъ, что слышатъ. Потому все, что говоритъ проповѣдникъ, должно быть такъ ясно, чтобы слушатель съ-разу, безъ затрудненія, понималъ то, и

не имѣлъ нужды размышлять о томъ, что хотеть сказать ораторъ. Дурно поступаютъ тѣ проповѣдники, которые говорятъ такъ, что ихъ проповѣди требуютъ комментарія, — употребляютъ неизвѣстныя слова, представляютъ мудренныя, непонятныя доказательства и излагаютъ свои положенія языкомъ школьнымъ, полнымъ многихъ условныхъ техническихъ выраженій, не приспособленнымъ къ разумѣнію простаго народа.

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

Вторая часть, по заглавію, поставленному Мосгеймомъ, говоритъ объ особенныхъ правилахъ духовнаго красворчія, или о частяхъ, изъ которыхъ состоитъ проповѣдь, ихъ природѣ и устройствѣ. Всѣхъ частей проповѣди Мосгеймъ указываетъ три: приступъ, изслѣдованіе и приложеніе, и о содержаніи и построеніи каждой изъ нихъ даетъ соответственныя 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 свѣшанныхъ, которыя онъ называетъ аналитико-синтетическими.

Последняя 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 ихъ. Хотя тотъ не вредитъ вѣрѣ, (говоритъ онъ) кто излагаетъ истину не сладко и не стройно; но онъ вредитъ самому себѣ,

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

Изъ руководственныхъ замѣчаній Мосгейма касательно сочиненія проповѣдей, изложенныхъ въ третьей части его системы, мы считаемъ не лишнимъ указать нѣкоторыя, заслуживающія особеннаго вниманія проповѣдниковъ. Такъ онъ напоминаетъ проповѣднику, что обязанность его—учить народъ на основаніи Писанія, и потому въ основаніи проповѣди долженъ быть текстъ, и всѣ 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 мыслию въ разныя стороны противно природѣ или основному свойству проповѣди. Когда проповѣдникъ выходитъ на кафедру, отъ него ожидаютъ не назидательныхъ мыслей, а назидательной рѣчи. Что противно природѣ рѣчи, какъ единого цѣльнаго 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 осторожностію, 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 кафедрѣ возвышенные и трудные вопросы и входить въ изслѣдованія, умѣст-

¹⁾ Anweisung erbaulich zu predigen. III Hauptstück. § 5, S 37.

²⁾ § 12. S. 381—4.

ция въ школь, и рекомендуетъ проповѣднику никогда не опускаться изъ вида того, что кафедрѣ церковная не то, что кафедрѣ профессорская ¹⁾.

Материалы, нужные для проповѣдника, легко даются тому, кто хорошо знакомъ съ христіанскимъ ученіемъ, и богатъ знаніемъ религіозныхъ истинъ. Но не всѣ, призванные къ проповѣднической должности, могутъ похвалиться богатствомъ религіознаго знанія; а часто и у владѣющихъ достаточною поднотою знанія нѣтъ расположенія къ размысленію, и душа очень лѣниво и неохотно извлекаетъ сокровища, внутри ея находящіяся. Въ такомъ случаѣ можно перелистывать школьныя руководства или, лучше, читать писателей, которые свободно и хорошо разсуждали о предметахъ, близко подходящихъ къ вопросамъ, насъ занимающимъ. Черезъ чтеніе такихъ книгъ умъ нашъ получаетъ возбужденіе, и предъ нимъ въ достаточной мѣрѣ является матерія, ему требуемая для сообщенія назиданія народу ²⁾. Также 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 картинно излагавшаго свои мысли. Черезъ это чтеніе можетъ придти 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 гомилетическаго руководства Мосгеймъ дѣлаетъ нѣсколько полезныхъ, хотя,

¹⁾ III Hauptstück § 31, S. 435—8.

²⁾ III. Hauptstück § 23. S. 445.

впрочемъ, довольно краткихъ замѣчаній касательно произношенія проповѣдей. Краткость этихъ правилъ Мостеймъ объясняетъ и оправдываетъ тѣмъ, что по вопросу о произношеніи 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 произношенія 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 пранится, 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 другіе 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, слѣдуя правиламъ декламации, устанавливающимъ музыкальный образъ произношенія; какія въ избытѣхъ предписывались съ древнихъ временъ въ древнихъ риторикахъ. Свободное произношеніе бываетъ тогда, когда душа оратора живѣе не связана и не стѣснена. А стѣсняють 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 великіе 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 впадала въ свою обычную колею. Много можетъ помогать здѣсь привычка: кто

чаще говорить, тотъ свободнѣе говорить. Но еще болѣе имѣетъ значенія чистое сердце и доброе намѣреніе, которыми одушевленъ ораторъ. Кто честно дѣлаетъ свое дѣло и дѣлаетъ все то, что въ его силахъ, тотъ не будетъ чувствовать за собой большой отвѣтственности, и духъ того легко можетъ придти въ спокойное равновѣсіе и получить свою естественную свободу. Третье свойство хорошаго произношенія—живость и энергичность. Живость и энергія большею частію даръ природы. Но можно и собственными усиліями достигнуть того, чтобы говорить живо и съ энергіею. Кто глубоко убѣжденъ въ истинакъ, какія хочетъ наложить, чье чувство объято этими истинами и тронуто ими, и кто одушевленъ искреннимъ и горячимъ желаніемъ принести добро своимъ слушателямъ и произвесть въ нихъ своимъ словомъ намѣненія, требуемая ихъ благомъ, у того въ произношеніи всегда будетъ чувствоваться 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 пронести съ кафедры слово истины и соединяя съ огнемъ и силой 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 вывести, въ назиданіе служителямъ церковнаго слова, изъ практики лучшихъ представителей французскаго и англійскаго проповѣдничества, пользовавшихся большою славою у современниковъ и приобрѣтшихъ себѣ имя въ исторіи. Авторитетъ самаго автора этой системы, какъ славнаго оратора, собиравшаго вокругъ своей кафедры толпы слушателей, придавалъ ей особенное значеніе въ глазахъ людей, интересующихся дѣломъ проповѣдничества.

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

Ютъ противъ всякаго искусства въ проповѣди, и отъ церковнаго слова требуютъ простаго 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, находитъ 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 внѣшнюю художественность слова, улаждающую слухъ слушателей, независимо отъ того содержанія, какое облекается внѣшнею красивою 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 раскрытія 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. Двѣ цѣли или двѣ 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, для 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 представленію, 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 представленіи вмѣстѣ съ волею сливается то, что мы называемъ сердцемъ или способностію 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 движеніе всѣ свои силы.

Соотвѣтственно 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 раскрытіе истины; для нея не требуется особеннаго 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 дѣйствию и сила воображенія и чувство, и вся душа должна быть объята страстію (*πάθος*), понимаемою въ благородномъ смыслѣ этого слова. Тамъ уместны и нужны тѣ риторическіе приемы, которые служатъ къ украшенію рѣчи, и рѣчь проповѣдника должна течь болѣе сильнымъ, волнующимся потокомъ, чѣмъ какъ это бываетъ при раскрытіи истины въ рѣчи дидактической. Но независимо отъ этого различенія по характеру и способу изложенія двухъ

видовъ церковной проповѣди, Мосгеймъ отъ всякой проповѣди, какъ публичной рѣчи, требуетъ изложенія болѣе живого и энергическаго, въ сравненіи съ тѣмъ стилемъ, какой допускается въ ученыхъ разсужденіяхъ, школьныхъ книгахъ и литературныхъ статьяхъ, которыя пишутся не для произнесенія предъ собраніемъ слушателей, а для чтенія дома или въ кабинетѣ, и стиль ораторскій онъ не хочетъ отождествлять съ стилемъ ученыхъ и простыхъ прозаическихъ сочиненій, не разъ въ своей книгѣ настаивая на томъ, что проповѣди не должны излагаться такъ, какъ книги: одного разсудочнаго элемента, по его указаніямъ, для проповѣди недостаточно.

Въ основномъ воззрѣніи на задачи церковнаго краснорѣчія и роды его, съ Мосгеймомъ сходится позднѣйшій представитель нашей науки, авторъ лучшей гомилетики римско-католической. Мы разумѣемъ Юнгманна, профессора инспрукскаго университета ¹⁾. Въ своихъ *Чтеніяхъ по теоріи духовнаго краснорѣчія* въ основаніе гомилетическихъ законовъ, имъ разъясняемыхъ, онъ ставитъ положенія, взятые изъ психологіи. По его психологическимъ воззрѣніямъ, въ нашей душѣ двѣ главныя силы,—сила познанія и сила стремленія, соотвѣтствующія разуму и волѣ Мосгейма. Сила стремленія обнимаетъ собою и способность желательную—волю, и способность чувствующую—сердце; такъ какъ чувство въ существѣ своемъ есть тоже стремленіе, только еще не перешедшее въ дѣйствіе, и наши желанія, ведущія насъ къ дѣйствию и выражающіяся въ соотвѣтственной имъ дѣятельности, вырастаютъ изъ чувства, какъ своего зачаточнаго сѣмени. Соотвѣтственно этимъ двумъ силамъ души, Юнгманнъ указываетъ двѣ особыя формы проявленія церковнаго краснорѣчія: краснорѣчіе дидаскалическое, которое имѣетъ дѣло съ силою познанія, и краснорѣчіе парегиретическое (возбуди-

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

тельное, отъ *παρεγείρω*—возбуждаю), котораго задача дѣйствовать на силу стремленія, возбуждать и направлять ее. Какъ въ системѣ Мосгейма, такъ и въ теоріи Юнгманна дидактическое краснорѣчіе—низшій родъ краснорѣчія, требующій меньшаго напряженія душевныхъ силъ, а высшій родъ краснорѣчія, въ которомъ должны быть приведены въ движеніе всѣ, такъ сказать, пружины, какими можетъ располагать ораторъ,—краснорѣчіе, названное имъ парегиретическимъ, имѣющее свою задачу дѣйствовать на свободное стремленіе слушающихъ.

Подчиняя церковное краснорѣчіе однимъ законамъ съ краснорѣчіемъ свѣтскимъ, Мосгеймъ 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 свѣтское и краснорѣчіе духовное. Особенное содержаніе, составляющее удѣльную принадлежность церковнаго краснорѣчія, вызываетъ нѣкоторыя особенности въ примѣненіи къ проповѣди общихъ законовъ краснорѣчія. Эти особенности, вытекающія изъ своеобразнаго содержанія церковнаго краснорѣчія и преслѣдуемой имъ цѣли, служатъ для Мосгейма заднимъ основаніемъ всѣхъ построеній 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 спеціальной цѣли, объясняя и раскрывая собственно гомилетическія, а не риторическія правила, и давая руководство, какъ вести дѣло ораторское, не оратору вообще, а именно проповѣднику церковному. Если онъ рассматриваетъ проповѣдь, какъ рѣчь, то емѣстѣ съ тѣмъ смотритъ на нее, какъ на рѣчь духовную, которая, предназначаясь 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 краснорѣчїи, какого держится Мосгеймъ, не нужно опускать изъ вида то обстоятельство, что онъ, подчиняя проповѣдь законамъ краснорѣчїа, въ тоже самое время требуетъ отъ проповѣдника, чтобы въ раскрытіи истинъ, имъ излагаемыхъ, онъ строго сообразовался со степенью развитія своихъ слушателей. А такъ какъ предъ церковною каедрою 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 требованіе не должно вести его къ пренебреженію существенными законами краснорѣчїа. Краснорѣчіе, какъ его понимаетъ Мосгеймъ, состоитъ не въ высокихъ умствованїяхъ, не въ доказательствахъ искусственно подобранныхъ и требующихъ напряженнаго вниманія для своего пониманія, а въ живомъ и наглядномъ представленіи и изложеніи истины, понятномъ для всякаго, и мало развитого, человека. И въ рѣчахъ предъ простыми людьми нельзя пренебрегать требованіями краснорѣчїа. Энергія мысли, живость и образность слова—вотъ тѣ существенныя качества, какими должна обладать рѣчь, предназначенная для произнесенія народу. Предъ простыми ли людьми, или предъ образованными говоритъ проповѣдникъ, онъ долженъ собрать свои силы, призвать къ своему разуму на помощь воображеніе, чтобы говорить одушевленнымъ языкомъ и произвести впечатлѣніе на слушателей. Рѣчь ваялая и бездушная, или что тоже, чуждая всякаго краснорѣчїа, 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 такому въ Германіи содѣйствовалъ не мало и самъ Мосгеймъ

своими священными рѣчами, имѣть не мало достоинствъ и не можетъ не возбуждать сочувствія людей, понимающихъ и цѣнящихъ значеніе истиннаго краснорѣчія. Этой теоріи можно было бы предрекать 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 возрѣній, всегда страдающихъ большею или меньшею односторонностію, и схватывающихъ истину не во всей полнотѣ и широтѣ, и потому подверженныхъ измѣнчивости.

Въ исторіи гомиетики, какъ и въ исторіи другихъ научныхъ построеній, мы замѣчаемъ частую смѣну теорій и руководящихъ началъ, принимаемыхъ въ ихъ основаніе. Когда въ проповѣди является излишняя искусственность, идущая въ параллель съ теоретическими правилами науки о проповѣдничествѣ, рекомендующими разные искусственные приемы, и принимаетъ слишкомъ широкіе размѣры, она вызываетъ реакцію противъ себя, и теорія начинаетъ усиленно рекомендовать простоту и безыскусственность, что вмѣстѣ съ тѣмъ отражается и на практикѣ проповѣднической. Такую сильную реакцію противъ искусственной гомиетики представляетъ теорія Шенера. Ей поддавались и ею увлекались многіе, при ея появленіи и при сильныхъ возгласахъ въ ея пользу, въ особенности въ виду неприглядныхъ и причудливыхъ явленій, до какихъ доходила предшествующая, искусственно построенная, проповѣдь. Но когда эта простота, усиленно выдвигаемая, хотѣла быть единымъ общеобязательнымъ закономъ для проповѣди, и когда, съ другой стороны, она вела многихъ къ пренебреженію требуемымъ для церковной каѳедры приличіемъ и благородствомъ, какъ излишними украшеніями, и сопровождается на практикѣ нѣкоторымъ неряшествомъ,—замѣчали неправильность направленія и невыгодныя практическія слѣдствія начала, ставимаго во главѣ теоріи, и не удовлетворяясь ею, искали новаго направленія 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, изнашивается, 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 работѣ ума присоединялась здѣсь работа воображенія, живоисусующаго предметы обсужденія, и чтобы въ словѣ ученія слышался голосъ сердца. Душа вялая, прозаичная, не обладающая силою и энергіею, не въ состояніи вполне отвѣчать тѣмъ требованіямъ. Между тѣмъ краснорѣчивыя произведенія талантливыхъ ораторовъ-проповѣдниковъ производили впечатлѣніе, дѣйствовали на слушателей и съ удовольствіемъ были выслушиваемы. Этимъ самымъ они вызывали подражателей. Когда подражателями являлись люди безъ ораторскаго таланта, въ ихъ произведеніяхъ видны были натанутость 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, силищіеся быть ораторами, думали восхищать и поражать слушателей. Вмѣсто того, чтобы сказать: Христосъ пролилъ за насъ кровь свою, говорили такъ: „Царь всѣхъ царей сокъ своеѣ пурпуровидной крови излилъ на землю изъ канала своихъ священныхъ жилъ“.

Совѣсть называли „собачкою, лающею подѣ нашей лѣвою грудью“. Понятно, что это не истинное краснорѣчіе, а неискренняя и фальшивая поддѣлка подѣ истинное краснорѣчіе. Такой неестественной искусственности слова и расплывающейся чувствительности, находившей мѣсто на церковной кафедрѣ, благоприятствовало господствовавшее тогда направленіе въ нѣмецкой литературѣ. Тогда въ большомъ ходу у читателей были Мессіада Клопштока, гдѣ широкое мѣсто занимаютъ чувствительныя изліянія сердца, и гдѣ господствуетъ такой напряженный тонъ въ выраженіи мыслей и чувствованій. Вмѣстѣ съ этимъ тогда всплыли изъ неизвѣстности и обратили на себя общее вниманіе стихотворенія Оссіана, навѣвавшія на читателей сантиментальное настроеніе. Общему настроенію подчинялись и проповѣдники. Они брали изъ модныхъ тогда литературно-поэтическихъ произведеній выраженія, обороты рѣчи, сравненія и выступали на кафедре съ чувствительными тирадами, напоминающими отрывки изъ поэмы Клопштока, и думая угождать слушателямъ, ошеломляли ихъ слухъ приторною напыщенной фразеологіею. Эта поэтическая нездоровая струя, вторгшаяся въ церковную проповѣдь подѣ видомъ краснорѣчія, повредила достоинству церковной проповѣди, и вызвавъ оппозицію у людей здраваго смысла и чистаго вкуса, вмѣстѣ съ тѣмъ уронила въ глазахъ ихъ значеніе и умѣстность ораторства въ проповѣди, подѣ 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 гения, какія наполняютъ проповѣдническую литературу, даннаго времени. Гомилетика или теорія проповѣди не столько предписываетъ законы проповѣдническаго искусства, сколько извлекаетъ ихъ изъ данныхъ въ опытѣ явленій, и эти, взятые изъ опыта, законы она приводитъ 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 совершеннѣе: въ ней, чирі существованіи высокихъ образцовъ краснорѣчія, лучше понимаются и объясняются тѣ истинныя требованія, какія должно предъявлять къ дѣятелямъ проповѣднаго слова. Практика большею 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 гевія, 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 кафедрѣ тогда блистали такіе корифеи проповѣдническаго искусства, какъ Бурдалу, Боссюэтъ, Флешье и Массильонъ, которые своими произведеніями напоминали классическій вѣкъ древняго церковнаго краснорѣчія, и которыхъ славы не затмили дѣятели церковнаго слова позднѣйшихъ временъ. Въ нихъ сила ораторскаго таланта соединялась съ высотой христіанскаго духа, и въ ихъ проповѣдяхъ, при глубинѣ и назидательности содержанія, ярко свѣтитъ внѣшняя художественность слова и чистый литературно-гомилетическій вкусъ. При такихъ образцахъ церковнаго краснорѣчія не возможно было гомилетической теоріи пробавляться риторическими преданіями, наслѣдованными отъ среднихъ вѣковъ, и не воплотиться въ опредѣленными формальными правилами о составленіи проповѣдей, основывающимися на неясномъ сознаніи особенностей церковнаго краснорѣчія, какъ это видимъ въ опытахъ изложенія гомилетической системы, являвшихся въ XVII вѣкѣ. Въ-стѣ съ проповѣдію возвысилась и усовершилась и наука о проповѣди,—гомилетика. Она тверже и безошибочнѣе указывала то направленіе, какого должна держаться церковная проповѣдь, въ видахъ болѣе успѣшнаго достиженія своей цѣли, 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 высшимъ требованіямъ церковнаго краснорѣчія наиболѣе отвѣчаетъ и лучше другихъ поясняетъ законы церковнаго проповѣдничества сочиненіе Блеза Жибера: „L'eloquence chretienne dans l'idee 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“, явившіяся почти одновременно съ книгою Жибера (1718), но превосходятъ 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 успѣхомъ преподавалъ въ іезуитскихъ коллегіяхъ риторикѣ и изящную литературу. Потомъ онъ вступилъ на поприще проповѣдничества, и хотя хорошо исполнялъ порученное ему дѣло служенія церковнаго слова, но здѣсь онъ не могъ сравниться съ первостепенными талантами, прославившими французскую церковную кафедру. 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“. Послѣ 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'idee et dans la pratique“. Привытое очень благосклонно, это сочиненіе имѣло очень много

изданій и было переведено на другіе языки. Лянфанъ, французскій эмигрантъ (1661—1728), бывшій пасторомъ французской церкви въ Берлинѣ, познакомилъ съ нимъ протестантское общество и оно не разъ было издаваемо въ переводѣ на нѣмецкій языкъ (1740 и 1769 года). Оно издаваемо было и въ настоящемъ столѣтіи. Мы пользуемся новымъ изданіемъ 1866 года, которое вышло въ Парижѣ съ предисловіемъ, примѣчаніями и добавленіями Крампона и Буше, влирикоть амьенскихъ. Въ предисловіи помѣщено 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 забвеніи, и такое же письмо, исполненное чрезвычайныхъ похвалъ Жиберу, Феликса, знаменитаго проповѣдника парижскаго времянь второй имперіи. Примѣчанія главнымъ образомъ взяты изъ Лянфана, изъ амстердамскаго изданія книги Жибера 1728 года, хотя къ примѣчаніямъ Лянфана Крампонъ и Буше относились критически, и съ осторожностію 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 немного, 2) небольшое сочиненіе Боссюэта *о стилѣ и чтеніи писателей и отцовъ церкви въ видахъ образованія оратора* и 3) небольшую статейку Равинъяна, извѣстнаго проповѣдника сороковыхъ годовъ настоящаго столѣтія: „Правила о проповѣди“. Послѣднія двѣ статьи, хотя принадлежатъ лицамъ, пользующимся во Франціи большимъ авторитетомъ, особеннаго интереса не представляютъ и могли бы быть выпущены безъ всякаго ущерба для достоинства изданія.

Книга Жибера не имѣетъ 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

слѣдуютъ одна за другою, по внутренней ассоціаціи представленій, и являются отдѣльными, поставленными рядомъ, разсужденіями о предметахъ, относящихся къ проповѣдническому искусству и составляющихъ содержаніе гомилетики. Но при отсутствіи внѣшнихъ 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 направленіе неизмѣнно выдержано въ книгѣ отъ начала до конца, съ большою послѣдовательностію, чѣмъ это бываетъ въ иныхъ системахъ, обладающихъ строгостію внѣшняго построенія. Недостатокъ строгой методики и отсутствіе плана въ сочиненіи Жиберы отмѣтили и издатели его Крампонъ и Буше ¹⁾; но признавая это, они находятъ здѣсь и выгодную сторону. Эта выгодная сторона состоитъ въ томъ, что авторъ, не вынужденный сдерживать себя рамками, предписываемыми строгою методикою, давалъ свободный полетъ своему генію или своей мысли, и при этомъ впечатлительнѣе передавалъ и развивалъ идею, его одушевлявшую.

И по своему внѣшнему изложенію сочиненіе Жиберы отличается отъ обыкновенныхъ научныхъ руководствъ и ученыхъ сочиненій. Въ немъ нѣтъ той сухости и сдержанности языка, какая служитъ отличительною принадлежностію научныхъ сочиненій, въ особенности нѣмецкихъ. Авторъ излагаетъ свои мысли живымъ, одушевленнымъ, свободно любуясь словомъ, и въ языкѣ его выдерживается тонъ и характеръ, нѣсколько приподнятый, носящій на себѣ печать ораторскаго изложенія (это, впрочемъ, встрѣчается и въ другихъ ученыхъ французскихъ сочиненіяхъ). О краснорѣчій онъ хотѣлъ составить и составилъ не сухую прозаическую книгу, а книгу болѣе или менѣе краснорѣчивую. Въ разсужденіи

¹⁾ Preface, XII—XIII.

о такомъ предметѣ, какимъ служить краснорѣчіе и проповѣдь, извѣстная доля элемента ораторскаго—вещь не неумѣстная. Кто желаетъ научить другихъ говорить одушевленнымъ краснорѣчивымъ языкомъ, тому естественно нельзя пренебрегать и тѣмъ свойствомъ изложенія, какое онъ ставитъ обязательнымъ и вмѣняетъ въ особенное достоинство другимъ, къ которымъ обращается съ совѣтомъ и наставленіемъ. 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 языкомъ оживленной бесѣды. „Какое дать изложеніе гомилетическимъ чтеніямъ (ставить онъ вопросъ въ введеніи въ науку¹⁾? Намъ угрожаютъ двѣ крайности: сухость, отвлеченность, а слѣдственно и скука, если станемъ говорить строгимъ и бережливымъ языкомъ системы; растянутость и обширность, если станемъ изъясняться подробно и свободно. Избираемъ средину, хотя и не ругаемся, достанетъ ли у насъ силъ и умѣнья устоять на ней: будемъ придерживатся 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 нѣсколько избранныхъ страниць изъ гомилетики Амфитеатрова, чтобы настроить себя на тотъ тонъ, въ какомъ нужно и приличнѣ всего говорить съ церковной кафедрой.

Жиберъ разсматриваетъ христіанское краснорѣчіе, какъ показываетъ самое заглавіе его книги, въ *идеи и практикѣ*. Смыслъ 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 христіанскаго краснорѣчія. Этимъ введеніемъ практическаго элемента или представленіемъ образцовъ, подтверждающихъ и поясняющихъ правила, второе изданіе его книги, пользующейся особенною популярностію, отличается отъ перваго изданія, вышедшаго въ 1702 году, подъ заглавіемъ: *Le bon gout de l'éloquence chretienne*. Примѣры, для поясненія и подтвержденія своихъ правилъ, Жиберъ беретъ главнымъ образомъ изъ Златоуста, котораго онъ совершенно справедливо считаетъ первымъ и лучшимъ представителемъ церковнаго краснорѣчія. Избраніе Златоуста моделью или образцомъ, на которомъ виднѣ 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 приводитъ 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, будутъ сожалѣть, что они не процитованы 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, предназначающихъ себя въ проповѣдническому служенію, взять образцомъ для себя Златоуста; а этого онъ не могъ иначе достигнуть, какъ представляя въ наглядныхъ примѣрахъ красоту и силу его неподобнаго слова. Жиберъ припоминаетъ при этомъ о *Христіанской наукѣ* блаженнаго Августина, въ которой тоже, въ поясненіе правилъ истиннаго краснорѣчія, приводятся длинныя примѣры изъ посланій апостола Павла, изъ пророковъ и изъ сочиненій св. Кипріяна и св. Амвросія.

Точка зрѣнія на проповѣдь у Жибера—точка зрѣнія ораторская. Она возлагаетъ на проповѣдника тѣже обязанности, какія древніе риторы возлагали на ораторы вообще. Только между этими обязанностями, онъ устанавливаетъ не такое отношеніе въ какомъ ставятся онѣ у большинства другихъ теоретиковъ,

Блаженный Августинъ ¹⁾, слѣдуя Цицерону ²⁾, главною и существенною обязанностію оратора, считаетъ научить—до сего. Жиберъ центръ тяжести въ ораторскомъ, равно какъ и въ проповѣдническомъ служеніи ставитъ въ другой обязанности оратора—*убѣдить* или *тронуть*, что на древнемъ риторическомъ языкѣ означалось словомъ *movere*. Черезъ это возвышаются требованія, предъявляемыя оратору, и увеличивается трудность надлежащаго выполненія ораторскаго и въ частности проповѣдническаго долга. Для достиженія цѣли, стоящей въ виду оратора, требуется не одно, не два или три превосходныя качества, а соединеніе многихъ изъ нихъ. Отъ того такъ мало проповѣдниковъ, вполне удовлетворяющихъ своему назначенію.

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

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

²⁾ M. I. Ciceronis Orator ad Brutum, c. XXI.

телей изяществомъ своего слова; третьи рисуютъ картины воображенія, и представляютъ предметы подъ чувственными формами. Эти свойства проповѣднической рѣчи имѣютъ свое значеніе; но съ ними одними проповѣдники не достигнуть своей цѣли, не могутъ тронуть своихъ слушателей. Чего же не достаетъ имъ для того, чтобы проповѣдь ихъ была проповѣдію дѣйственною? Или что *первѣе всего* нужно, чтобы проповѣдь отвѣчала своему идеалу, или высшимъ требованіямъ, какія предъявляетъ ей ясное и чистое пониманіе священнаго 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, большею 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 приведемъ слушателю, уклоняющемуся отъ своего долга. Онъ видитъ свою обязанность; но нужно заставить его выполнять ее. Проповѣдники, которые говорятъ одному разуму, никогда 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—вещь весьма важная.

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

шателя. Слушатель приступаетъ къ слушанію вашей рѣчи о великихъ тайнахъ спасенія съ нѣкоторымъ сердечнымъ волненіемъ, и на дѣѣ 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 нашимъ краснорѣчіемъ, или лучше, ваше краснорѣчіе не проведетъ на него никакого дѣйствія.

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

Отвѣтъ на этотъ вопросъ Жиберъ даетъ въ главѣ (V), заглавіе которой: „Nul predicator, s'il n'est homme de bien“ напоминаетъ древнее изреченіе, которому придавалъ особенное значеніе Квинтиліанъ ¹⁾: „Nemo orator, nisi vir bonus“.— Главное средство, приближающее проповѣдника къ источнику вдохновенія и способствующее ему овладѣть словомъ убѣжденія—это *нравственное воспитаніе проповѣдника*. Нужно воплотить въ себѣ духъ Христовъ, нужно стараться очистить свое сердце отъ всѣхъ грѣховныхъ пристрастій, и евангельскій законъ или идеалъ христіанской добродѣтели знать не только умомъ, но и перевести въ жизнь, по мѣрѣ возможности осуществлять въ практикѣ: это средство важнѣе учености и искусства или таланта. Первый долгъ проповѣдника (говорить св. Іоаннъ Златоустъ ²⁾) хорошо жить, а второй—хорошо учить. Такой порядокъ установилъ, по замѣчанію святаго отца, самъ Господь Іисусъ Христосъ, когда сказалъ прежде: *вы есте соль земли*, по святой назидательной жизни, а потомъ: *вы есте светъ міра* (Матѳ. V, 13—14), по блеску своего учительнаго слова. Кто живетъ по духу Христову, часто ставитъ себя мысленно у подножія креста Христова, и согрѣваетъ свое сердце глубокимъ и благочестивымъ раз-

¹⁾ Вес. 10 на Евангеліе отъ Маттея.

²⁾ Institutiones oratoriae. Lib. XII. c. X.

мысленіемъ 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 кафедру возвѣщать людямъ слово спасенія,—то рѣчами благодатными и нѣжными, улаждающими душу, то пылкими и стремительными, способными, подобно громамъ и молніямъ, потрясти душу самаго безстрашнаго и упорнаго грѣшника.

По мнѣнію Жиберы ¹⁾, не похвала или самая худшая похвала проповѣди—сказать, что это умное произведеніе. Если въ этомъ умномъ произведеніи нѣтъ того, что исходитъ отъ сердца,—огня, жизни и чувства, чего не можетъ дать никакой умъ, то оно—мѣдъ звенящая. Если хотите дать побѣждающее помазаніе своимъ проповѣдямъ, воспринимите чувствомъ все то, что имѣете сказать, и никогда не говорите того, чего не чувствуете. Кто не умѣетъ чувствовать, тотъ никогда не будетъ хорошо проповѣдывать. Еще древніе говорили: *rectus est, quod disertos facit* ²⁾),—*сердце*, а не умъ, дѣлаетъ людей краснорѣчивыми. Чистое, доброе сердце, чуткое ко всему святому и возвышенному,—болѣе существенное условіе для краснорѣчія, чѣмъ хорошій умъ. Сердце можетъ замѣнить недостатокъ ума; а умъ никогда не замѣнитъ и не восполнитъ 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 непременно требуетъ Жиберъ отъ проповѣдника, если проповѣдникъ хочетъ удовлетворять своему назначенію—быть сильнымъ и вліятельнымъ проповѣдникомъ. Это требованіе 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 увлеченіемъ. Въ своемъ увлеченіи 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 устраняетъ другія законныя требованія, обязательныя для проповѣдника. Въ особенности чувствуется излишекъ увлеченія, когда Жиберъ даетъ мало значенія дидактическому элементу въ проповѣди, и неуважительно отзывается о силѣ мысли и о работѣ 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 внѣ очерченнаго имъ круга, мѣтко и вѣрно указываетъ коренное условіе успѣшнаго и плодотворнаго проповѣдническаго служенія. Не для всѣхъ выполнимо оно въ той мѣрѣ, въ какой желаетъ этого нашъ авторъ. Но какъ было бы хорошо, если бы всѣ, являющіеся на церковной кафедрѣ, говорили языкомъ сердца, и сердца чистаго, вполне проникнутаго христіанскою истиною, 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 дѣйственности церковной проповѣди, — состоитъ въ томъ, чтобы ясно представлять и твердо *помнить существенную цѣль проповѣди*, и единственно въ ней все направлять въ своемъ трудѣ проповѣдническомъ. 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 дѣйственно отъ святости намѣренія и силы добраго стремленія, одушевляющаго проповѣдника. Практика проповѣдническая представляетъ частыя отклоненія 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 кафедру? Когда мы посмотримъ на явленія дѣйствительности, мы увидимъ, что одни проповѣдуютъ, не одушевляемые никакимъ намѣреніемъ, проповѣдуютъ, лишь бы проповѣдывать, проповѣдуютъ потому, что должность ихъ заставляетъ являться на церковной кафедрѣ. 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 одобреніе, 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 произвести впечатлѣніе на сердца, обратить людей къ добру, удалить отъ зла. Да не христіанскій ораторъ только, но и свѣтскій тогда увѣнчивается славою, когда всецѣло преданъ благу своихъ согражданъ, къ которому онъ хочетъ склонить своихъ слушателей. Чѣмъ Димосоенъ заслужилъ имя перваго 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 производитъ надлежащее дѣйствіе, когда слушатель нисколько не думаетъ о проповѣдникѣ, а единственно о себѣ самомъ, когда онъ не останавливается своимъ вниманіемъ на красотѣ рѣчи, и на внѣшнихъ 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 мыслию о цѣли своего служенія, горячею ревностію о спасеніи ближняго. Конечно, желательно, чтобы каждый проповѣдникъ говорилъ хорошо, выражался благородно, всему давалъ въ рѣчи приличный и, если можно, изящный видъ. Но пусть это будетъ не первою и послѣднею цѣлію, а слѣдствіемъ святаго одушевленія проповѣдника; пусть это сопровождаетъ святую ревность, которою дышетъ слово проповѣдника. Эта ревность не исключаетъ внѣшней силы и художественности слова, а напротивъ привлекаетъ ее. Эта ревность одушевляла апостоловъ, и они выражались благородно и сильно, не думая о внѣшнихъ красотахъ слова. По-апостольски, одушевляемый святою ревностію, проповѣдывалъ святой Іоаннъ Златоустъ. Между тѣмъ, какая у него красота стили, 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 цѣлю, какъ это у многихъ бываетъ въ дѣйствительности, и чрезъ это совершенно извращается порядокъ вещей.

Правда, проповѣдникамъ, заботящимся о внѣшнемъ достоинствѣ своихъ произведеній, не чужда мысль о благѣ слушателей, объ обращеніи ихъ и утвержденіи въ добръ. 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 проповѣдами дѣйственными, благотворно вліяющими на сердца слушателей. Онъ можетъ имѣть умъ, знаніе, величіе души; ему извѣстно хорошо священное Писаніе и творенія отцовъ; все это хорошо; это необходимо для хорошаго проповѣдничества. Но если онъ не одушевленъ тою доброю цѣлю, которая единственно должна заправлять работою проповѣдника, все это сочетаніе прекрасныхъ качествъ развѣтается, какъ дымъ, и отъ проповѣди не будетъ ожидаемаго плода.

Въ подтвержденіе своихъ разсужденій Жлиберъ приводитъ сужденіе славнаго философа древности Платона о томъ,

что ораторъ долженъ ставить себѣ цѣлю, берясь за ремесло краснорѣчія. Въ Федръ 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, которыя были бы пріятны безсмертнымъ богамъ. Боги наши повелители; люди ихъ рабы. Какое недостойное положеніе тратить столько труда, чтобы нравиться рабу, и нисколько не заботиться о томъ, чтобы нравиться повелителю.

Далѣе, проповѣднику, если онъ хочетъ отвѣчать своему идеалу, необходимо быть проповѣдникомъ популярнымъ¹⁾: безъ этого необходимаго качества—*популярности* проповѣдь не можетъ быть совершенною, не можетъ производить того широкаго дѣйствія, какое отъ нея ожидается. А между тѣмъ (такими словами начинаетъ Жиберъ главу о популярности въ краснорѣчіи) „какъ мало извѣстна большинству проповѣдниковъ популярность въ дѣлѣ краснорѣчія! Я говорю о самыхъ отличныхъ проповѣдникахъ, пользующихся наибольшею репутаціею 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 нѣтъ никакого взаимнаго 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 рукоплещеть. Но чему удивляется? Чему рукоплещеть? Онъ и самъ не знаетъ. Объ одномъ славномъ проповѣдникѣ говорили, что это потокъ краснорѣчія, но потокъ, который течь 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 народа“ 1).

Проповѣдникъ имѣетъ 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 приобрѣтетъ 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 титул великаго оратора. Это убѣжденіе выразилъ Цицеронъ, когда (въ Ораторѣ) сказалъ: я больше люблю одобреніе ученыхъ, когда дѣло касается другихъ искусствъ; но въ дѣлѣ краснорѣчія я хочу одобренія народа“. Въ поясненіе этого Цицеронъ приводитъ слѣдующій примѣръ: Однажды славный поэтъ Антимакъ читалъ одно изъ своихъ произведеній предъ большимъ собраніемъ, и вдругъ во время чтенія замѣтилъ, что всѣ разошлись, остался одинъ Платонъ. „Не смотря на то (говорилъ онъ) я продолжалъ читать: Платонъ одинъ стоялъ для меня цѣлой аудиторіей“. Онъ пожалуй правъ. Поэма пишется не для всего народа; для нея довольно небольшого числа цѣнителей. Совершенно другое дѣло—рѣчь, составляемая и говоримая для народа. Если бы Димосеенъ среди Аѳинъ вдругъ

1) Р. 192.

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 соотвѣтственно 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 то же, что простоватость: между популярностью и простоватостію безконечное различіе. На церковной кафедрѣ не должно быть ничего низкаго, ничего простоватаго и грубаго; но все должно быть велико, благородно, возвышенно. Во всемъ, что и какъ говорятъ церковный ораторъ, должно отражаться и чувствоваться 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 рынкѣ, приводитъ въ своей бесѣдѣ сравненія, взятые 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 кафедрѣ,—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 натянутого, 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 разсѣывая его въ разныя стороны,—простота стиля, чуждаго всякой натянутости и надутости, простота украшеній, которыхъ не должно быть слишкомъ много, и которыя не должны казаться изысканными,—простота доказательствъ, которыя должны быть заимствуемы изъ сущности самаго 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 Іисуса Христа, сохраненныя для насъ въ Евангеліи. О самыхъ высочайшихъ предметахъ говоритъ Онъ, и никто никогда не говорилъ о нихъ болѣе просто, чѣмъ Онъ.

Кромѣ простоты, для достиженія популярности, требуется умѣнье 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-

тесъ открыть эти идеи, разгадать эти чувства. Всякій 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 матеріи, 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 сердце сочувственный откликъ на то, что онъ предлагалъ имъ, Жиберъ справедливо считаетъ св. Іоанна 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 Маттея о томъ, какъ опасно христіанамъ ходить на зрѣлища), и къ нему онъ отсылаетъ всѣхъ, которые желали бы научиться языку популярнаго краснорѣчія, совѣтуя имъ, подобно Гиперію, читать этого превосходнаго проповѣдника день и ночь. У него нѣтъ ни одного низкаго термина, ни одного грубаго образа, ни одного выраженія, могущаго оскорбить слухъ, привыкшій къ благородной рѣчи,

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

Чтобы яснѣе представить понятіе о популярности, необходимой и умѣстной на церковной каеедрѣ, Жиберъ популярное въ церковномъ краснорѣчїи ставитъ въ непосредственную связь съ высокимъ, разумѣя подъ этимъ терминомъ эстетическое понятіе, параллельное прекрасному. Церковный проповѣдникъ долженъ быть популяренъ, но въ тоже время и высокъ. Онъ поднимаетъ такія возвышенныя матерїи, возвѣщаетъ народу о такихъ великихъ вещахъ, которыя 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 вдохновляетъ знаніе неба, и чтобы потомъ переходя къ вещамъ низкимъ, земнымъ, говорилъ о нихъ болѣе благороднымъ и возвышеннымъ образомъ. Проповѣдники въ этомъ отношенїи 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 величїи Божіемъ, о вѣчныхъ мученїяхъ,

облаженствѣ 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 напыщеннаго стиля. Высокая мысль можетъ быть выражена самымъ простымъ языкомъ, и эта самая простота выраженія составляетъ высокое. Если вы выразите ее въ терминахъ пышныхъ, искусственно величественныхъ,—высокое разсѣется. Возьмите, на примѣръ, выраженіе изъ книги Бытія: *рече Богъ: да будетъ свѣтъ* (1, 3). Просто сказано, но какая высота, какое величіе въ этомъ выраженіи! Измѣните его, скажите: верховный Творецъ природы однимъ словомъ образовалъ свѣтъ. Та же мысль, но впечатлѣніе другое, и нѣтъ высокаго въ словѣ.

Итакъ, о популярности, какъ необходимомъ качествѣ краснорѣчія, не нужно имѣть низкаго представленія. Популярная рѣчь проста, но въ то же время съ этою простотою соединяется благородство представленія 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 приобрѣтенія 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 умѣетъ распространять вѣяніе популярности, дѣлающей его бесѣды такъ впечатлительными для всѣхъ“ 1).

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 объ однихъ теоретическихъ вопросахъ, но о вопросахъ чисто нравственнаго пракческаго 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. Человека 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. 261.

2) Chap. XIV.

въ свой предметъ, который можетъ быть самага возвышеннаго характера, и забываетъ о землѣ, о своемъ слушателѣ. Кому жъ онъ думаетъ говорить тогда? Естественно слушателю 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 поддерживать въ продолженіе рѣчи не ослабное вниманіе въ слушателѣ, и такъ излагать вещи, чтобы слушатель при каждомъ предложеніи чувствовалъ, что это мнѣ говоритъ проповѣдникъ. Говорить всѣмъ или кому бы то ни было это значитъ бросать слова на воздухъ. Нужно, чтобы слова оратора были прямо направлены къ слушателю, и его касались. Больше всего слѣдуетъ остерегаться проповѣднику, какъ бы не навести скуки на слушателей, потому что это прямо противно цѣли, имъ преслѣдуемой. А это и бываетъ тогда, когда проповѣдникъ говоритъ всѣмъ или никому, а не обращается къ тѣмъ живымъ лицамъ, которыя стоятъ предъ его кафедрою и ждутъ отъ него для себя назиданія, не направляетъ прямо къ нимъ своего слова. Опять Златоустъ здѣсь образецъ для всѣхъ: онъ никогда не пускается въ отвлеченность, никогда не теряетъ изъ вида своихъ слушателей, всегда говоритъ имъ, и именно тѣмъ, которые слушаютъ, и потому его слова были такъ впечатлительны и убѣдительны.

Нужно ли напередъ приотвѣчать проповѣдь ¹⁾?

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

¹⁾ Chap. XVIII.

способностію говоритъ 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 приучать будущихъ пастырей къ проповѣднической импровизаціи, и въ нынѣ употребляющемся учебникѣ по гомилетикѣ (протоіерея Оаворова) есть особый отдѣлъ о проповѣднической импровизаціи, гдѣ показана потребность таковой импровизаціи (§ 126) и указаны средства подготовленія къ импровизаціи (§ 128). Здѣсь, при изложеніи гомилетическихъ воззрѣній Жибера, не мѣсто входитъ въ подробное разслѣдованіе этого вопроса. Но въ виду возбужденнаго спора не безынтересно показать, какъ смотритъ на этотъ предметъ одинъ изъ лучшихъ французскихъ гомилетовъ.

Жиберъ противникъ импровизаціи и требуетъ непремѣннаго предварительнаго приготовленія проповѣдей. Являются на церковную кафедру безъ приготовленія, по его воззрѣнію, 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 безпечностію безразсудно пускаются въ широкое и опасное море христіанскаго краснорѣчія, и весьма часто терпятъ здѣсь кораблекрушенія. Проповѣдники, слишкомъ полагающіеся на свой талантъ и выходящіе на кафедру съ такою же безпечностію и съ такимъ равнодушіемъ, съ какими они идутъ на прогулку, не сознаютъ величія своего служенія и забываютъ, что они имѣютъ бесѣдовать 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 великъ талантъ у проповѣдника.

Иные изъ проповѣдниковъ, незаботящихся о предварительномъ приготовленіи проповѣдей, какія имъ пужно гово-

рять, оправдываютъ свое безразсудство или свою лѣньность словами Господа въ Евангеліи отъ Матѳея: *егда предають вы, не пецѣйтесь, како или что возлагаете: дастбояся вамъ въ той часъ, что возлагаете: не вы бо будете глаголющии, но Духъ Отца вашего глаголай въ васъ* (Матѳ. X, 19—20), и въ Евангеліи отъ Луки: *положите на сердцахъ вашихъ не прежде поучатися отвѣщавати: Азъ бо дамъ вамъ уста и премоудрость, 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 Евангелія. И Господь никогда не запрещалъ разумнаго приготовленія того, что намъ сказать, а только говорилъ противъ приготовленія слишкомъ скрупулезнаго и безпокойнаго. 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 соотвѣтственно съ этимъ направлять свою дѣятельность. Обращайтесь къ Духу Святому, собираясь говорить своимъ слушателямъ. Молитвою, изученіемъ священныхъ книгъ, глубокимъ размышленіемъ о христіанскихъ 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 кафедру безъ приготовленія не значить слѣдовать внушеніямъ Святаго Духа, а значить грѣшить противъ Духа Святаго, который хочетъ, чтобы мы заботливо исполняли возлагаемая на насъ обязанности, касающіяся труднаго и важнаго служенія слова. Златоустъ, понимая всю важность и все величіе служенія проповѣдническаго, требуетъ онъ проповѣдниковъ большаго и непрестаннаго труда надъ пригото-

влеченіемъ бесѣдъ, какія они имѣютъ предлагать народу; потому что отъ этого труда зависитъ обращеніе многихъ ¹⁾). 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 основаніемъ лѣности и небрежности, а сильнымъ побужденіемъ къ труду и развитію своего таланта. Это почва, которая принесетъ сторичный плодъ, если вы будете воздѣлывать ее. Пусть проповѣдники, полагающіеся на свой талантъ и потому не трудящіеся, помнятъ приговоръ Господа о лѣнливомъ рабѣ, у котораго Онъ велитъ отнять талантъ, ему прежде ввѣренный. Какимъ великимъ геніемъ обладалъ Димосеенъ! Но онъ никогда не рѣшался говорить безъ приготовленія. Когда одинъ изъ его друзей съ нѣкоторою 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, кромѣ того, что случайно взбредетъ мнѣ на умъ!“ Когда проповѣдники достигаютъ извѣстной степени репутаціи, эта самая репутація обяываетъ ихъ съ особеннымъ усердіемъ заниматься своими проповѣдями: имъ нельзя быть болѣе посредственными. По словамъ Златоуста ²⁾, народъ, у котораго проповѣдникъ достигъ славы, ожидаетъ отъ него чего нибудь великаго, возвышеннаго, 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 матеріи церковнаго собесѣдованія мы встрѣчаемъ обширные трактаты въ протестантскихъ гомилетикахъ, гдѣ большею частію подробно обозрѣвается область предметовъ проповѣдническихъ, и потомъ говорится о выборѣ матеріи изъ широкой области проповѣдническихъ предметовъ для частныхъ проповѣдей, примѣнительно къ днямъ 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 матеріи, какая можетъ и должна быть предлагаема народу въ церковныхъ собесѣдованіяхъ. У Жибера нѣтъ отдѣльнаго трактата о матеріи 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 матерію рекомендуетъ Жиберъ проповѣдникамъ. Нѣтъ ничего опаснѣе для церковнаго оратора, какъ хотѣть быть творцомъ - или новаторомъ. У проповѣдника все должно быть основано на священномъ Писаніи, на твореніяхъ 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 говоритъ не во имя Божіе, а отъ себя самаго, проповѣдуетъ не слово Божіе, а свое собственное.

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

¹⁾ Шар. XI, VII, XIX.

нику, —предметы древніе, также древніе, какъ религія, извѣстныя 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 разъяснять народу.

При выборѣ матеріи для своей проповѣди, церковный ораторъ долженъ помнить, что онъ служитель церкви Божіей и посланникъ Господа Иисуса Христа, и долженъ ясно представлять цѣль своего служенія, которая состоятъ 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. Онъ говорить во имя Божіе; значитъ, ему нужно говорить о предметахъ важныхъ и значительныхъ, и худо, если онъ станетъ говорить о предметахъ низкихъ и мелкихъ. О нѣкоторыхъ матеріяхъ ему можно говорить развѣ мимоходомъ и по случаю, на примѣръ, объ увлеченіи модою въ одеждахъ, объ играхъ, о театрѣ и т. под. Цѣлая бесѣда о подобныхъ предметахъ неумѣстна съ его стороны; потому что эти предметы не соотвѣтствуютъ священному величію церковной кафедры. По крайней мѣрѣ можно сказать, что только великіе ораторы, обладающіе особеннымъ искусствомъ слова, сдѣлаютъ говорить о такихъ предметахъ съ соблюденіемъ того приличія и достоинства, какого требуетъ церковная кафедра. Выбираютъ иногда проповѣдники темами своихъ бесѣдъ предметы, хотя полныя широкимъ содержаніемъ, но слишкомъ общіе, отвлеченныя, а пожалуй, и утонченныя. Такія общія и отвлеченныя разсужденія мало способны произвестъ впечатлѣніе на слушателей. Такихъ общихъ матерій слѣдуетъ избѣгать проповѣднику, если онъ хочетъ своимъ словомъ подѣйствовать на слушателей, и чрезъ то содѣйствовать ихъ спасенію; а онъ долженъ это имѣть въ виду. Нужно выбирать для проповѣди такіе 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 чемъ

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 трудностію выбора предметовъ, которые могли бы отвѣчать интересамъ его слушателей. Великія истины вѣры, истины нашего спасенія имѣютъ ближайшее отношеніе къ потребностямъ тѣхъ, которые въ священномъ храмѣ желаютъ слушать учителя церковнаго, и пусть ихъ держится онъ, какъ наиболѣе интересныхъ и приличныхъ священной каедрѣ, пусть изъ нихъ извлекаетъ то, что нужно предлагать для назиданія 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 обманываются. Проповѣдникъ обязанъ излагать народу тайны вѣры нашей; только это изложеніе не должно походить на сухое и холодное изложеніе школы, но должно быть согрѣто огнемъ одушевленія. Кромѣ того проповѣдникъ, приступающій къ изъясненію таинъ вѣры, долженъ предлагать только одно несомнѣнно истинное и устранять все неизвѣстное и сомнительное. Для него въ этомъ пунктѣ 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 спасительнаго ученія

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

По *внѣшнему устройству и способу раскрытія матеріи* 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 отдѣла его, гдѣ можно дѣлать разныя частныя замѣчанія, безъ особеннаго порядка и безъ особенной, ясно намѣченной и опредѣленной, цѣли. Въ ней непремѣнно долженъ быть одинъ пунктъ, который бы служилъ вмѣсто центра и объединялъ и связывалъ между собою всѣ части, всѣ отдѣльныя мысли, развиваемыя въ бесѣдѣ. Этимъ пунктомъ должна быть какая нибудь важная истина, 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 разсѣивало бы вниманіе слушателя и препятствовало бы цѣльному впечатлѣнію на него. Отъ проповѣди, далѣе, требуется порядокъ въ развитіи темы или главной мысли: всѣ подчиненныя предложенія должны естественно, въ строгомъ логическомъ порядкѣ, слѣдовать одно за другимъ, направляясь непосредственно къ раскрытію и доказательству главной истины. При этомъ строгомъ порядкѣ устранится та неопредѣленность и смутанность впечатлѣнія отъ проповѣди, при которой слушатель теряетъ нить мыслей, и не знаетъ, куда хочетъ вести его проповѣдникъ.

¹⁾ Слр. XI, VI, VIII, X, XIX.

Въ-третьихъ нужно умѣть дать церковной бесѣдѣ силу, энѳергію и патетику, приличную церковной каеедрѣ.

Но порядокъ въ развитіи мысли, желательный въ проповѣди, отнюдь не долженъ нарушать свободы изложенія. Здѣсь не можетъ быть все такъ размѣрено, 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 излишества, и эти излишества 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 вышедшею 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, какіе 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 имѣетъ 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-

дѣть 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 ними, твердо идетъ къ предположенной цѣли, не теряя изъ вида главнаго предмета, и не уклоняясь въ сторону, не допускаетъ темнаго и двусмысленнаго выраженія, ясно и раздѣльно опредѣляетъ истинный смыслъ всякой вещи, и всѣ частныя предложенія рѣчи располагаетъ въ такомъ естественномъ порядкѣ, что одно рождается изъ другаго, какъ изъ своего источника, восходитъ къ первымъ началамъ и извлекаетъ изъ нихъ необходимыя послѣдствія, не допускаетъ никакого шаткаго и слабаго доказательства и соединяетъ какъ бы въ одномъ пунктѣ 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 языкомъ діалектика. Діалектикъ говоритъ сухо, просто изъясняетъ предметъ, представляетъ истину обнаженную, а ораторъ говоритъ обильно, живо и любитъ украшать истину. Различіе это зависитъ отъ различія цѣли того и другаго. 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, взящество выраженій, обиліе и потрясающую силу слова.

Проповѣднику, руководствующему другихъ на пути нравственнаго совершенства, часто настоятъ нужда касаться из-

ображенія нравовъ ¹⁾ современнаго ему общества и рисовать портреты или картины, взятая изъ окружающей его дѣйствительности. Священная важность церковной катедры въ этомъ случаѣ побуждаетъ его къ особенной осмотрительности и осторожности и требуетъ отъ него не малаго искусства для того, чтобы плоскимъ словомъ не унижить и не уронить достоинства церковнаго ораторства. Пусть картины, рисуемыя проповѣдникомъ, будутъ всегда естественны, пусть онѣ 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 сатиру. Пусть ваши портреты являются вѣрными и относятся ко всѣмъ, но въ тоже время пусть не относятся ни къ кому лично. Кричите, гремите противъ порока; но 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 острога, 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 снискать дружбу и доброе расположеніе слушателей. Слушатель, котораго вы расположили къ себѣ, уже въ половину убѣжденъ. Но главное, если не единственное, средство снискать любовь слушателя—это дать ему почувствовать, что вы его любите и искренно желаете ему блага. Тогда все, что вы ему скажете, 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 пріязни и нѣжности. Примѣровъ такихъ сердечныхъ изліяній много у св. апостола Павла и его великаго почитателя и подражателя св. Іоанна Златоуста. Съ какою любовію на примѣрѣ апостола Павелъ пишетъ коринтянамъ: *уста наша отверзошася къ вамъ, коринтяне, сердце наше распространися. Не тѣсно вмѣщается въ насъ.. яко же чадомъ глаголю* (2 Кор. VI, 11-13). *Вмѣстите ны: ни единого обидѣхомъ, ни единого истлѣхомъ, ни единого лихоимствовахомъ. Не на осужденіе глаголю: прежде бо рѣхъ, яко въ сердцахъ нашихъ есте, во еже умерети съ вами и сожити* (2 Кор. VII, 2—3). *Ревную по васъ Божіею ревностію* (2 Кор. XI, 2). *Азъ въ сладость иждиву и иждивенъ буду по душамъ вашихъ, аще и излишише васъ любя, меньше любимъ есмь* (2 Кор. XII, 15).

Каковъ долженъ быть языкъ церковной проповѣди ¹⁾?

Каждому роду словесныхъ произведеній приличествуетъ свой, особый языкъ. Свой, особый языкъ долженъ быть и у церковной катедры. Эта особенность языка церковной катедры называется часто библеизмомъ языка. Названіе означаетъ то, что проповѣдникъ свой языкъ, образъ своего выраженія долженъ стараться приближать къ священному языку Библии. Священное Писаніе и творенія отцовъ, питавшихся духомъ Библии, 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 добраго дѣйствія на сердце слушателя. Чувствуется какая-то особенная благодать, особенное таинственное помазаніе въ этомъ языкѣ, который напоминаетъ собою языкъ Библии, и никакой другой

¹⁾ Слрп. XI, XIX.

языкъ не можетъ произвестъ въ храмѣ Божіемъ такого впечатлѣнія на сердце слушателя, какъ этотъ языкъ, отмѣченный печатію божественнаго помазанія. Да и можно ли говорить о предметахъ христіанскихъ, забывая или умалчивая о томъ, какъ говорилъ о нихъ Господь Иисусъ Христосъ? Можно ли говорить о предметахъ божественныхъ не такъ, какъ говорили о нихъ богодухновенные писатели? Не будетъ ли это святотатствомъ снимать съ этихъ священныхъ предметовъ ту одежду, какую они имѣютъ въ Откровеніи, и представлять ихъ народу въ новой одеждѣ, отличной отъ одежды библейской? Иисусъ 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 представленія и выраженія будетъ лучше! Никто не зналъ и не знаетъ такъ сердца человѣческаго, какъ Господь Иисусъ 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, вышедшее изъ божественныхъ устъ Господа, не должно ускользать отъ его вниманія, и онъ долженъ углубляться въ эту божественную книгу и научиться изъ нея.

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

всемъ различіи, какое замѣчается между ними, они всѣ равно возвышенны; потому что всѣ говорятъ отъ имени Божія, всѣ возвѣщаютъ великія и чудесныя истины, и всѣ имѣютъ въ виду устрашить, тронуть, обратить. Въ ихъ писаніяхъ нужно учиться тому истинному стилю, который наиболѣе отвѣчаетъ требованіямъ церковной катедры и характеру проповѣдника.

Изъ *родовъ и видовъ церковныхъ поученій* Жиберъ сочелъ нужнымъ сдѣлать замѣчанія ¹⁾ о *мистеріяхъ* (подъ какимъ именемъ онъ разумѣетъ догматическія проповѣди о тайнахъ вѣры), *панеширикахъ* и *надиробныхъ словахъ*. Объ нихъ онъ говоритъ потому, что они служатъ камнемъ преткновенія для проповѣдниковъ, и рѣдко въ указанныхъ видахъ проповѣди проповѣдники достигаютъ успѣха.

Въ догматическихъ проповѣдяхъ церковные ораторы часто пускаются въ отвлеченныя умозрѣнія и представляютъ холодныя разсужденія. Въ виду трудностей, какія представляютъ проповѣди о тайнахъ вѣры, иные совершенно уклоняются отъ этого рода проповѣдей. Но ихъ отнюдь нельзя изгнать съ церковной катедры. Церковь, посвящающая извѣстные дни прославленію священныхъ событій, служащихъ фактическимъ выраженіемъ таинъ вѣры нашей, чрезъ то самое требуетъ отъ проповѣдника, чтобы онъ разяснялъ ихъ народу. Но какъ разяснять? Недостаточно раскрыть смыслъ тайны или значеніе праздуемаго событія, а нужно—и это здѣсь главное и существенное—такъ представить дѣло, чтобы произвѣсти впечатлѣніе на слушателя и расположить его избѣгать зла или дѣлать добро. О чемъ бы ни проповѣдывалъ церковный ораторъ, всегда это дѣйствіе на слушателей должно быть его единственною цѣлію. Изясняя великія истины нашей вѣры, старайтесь указывать здѣсь побужденія къ

¹⁾ Шар. XV.

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

Панегирикъ также нельзя исключить изъ области проповѣдническихъ произведеній, когда церковь чтить память святыхъ Божіихъ и своими службами напоминаетъ намъ о нихъ. Но цѣлю панегирика не должна быть одна похвала святаго, хвалебное изображеніе его заслугъ и добродѣтелей. Въ церковной проповѣди это только средство, а цѣлю должно быть нравственное воздѣйствіе на слушателей въ видахъ ихъ исправленія или улучшенія ихъ жизни. Безъ этого панегирикъ обращается въ тщетную и безцѣльную декламацію. Всѣ похвалы, какія сплетаетъ 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 говорить о нихъ? Нѣтъ,— это молчаніе было бы умаленіемъ ихъ подвиговъ и славы. Нужно чтить и прославлять ихъ память. Пусть говоритъ проповѣдникъ о чудесныхъ дѣяніяхъ и событіяхъ изъ жизни святыхъ; но пусть онъ на этомъ не останавливается, или пусть въ основаніи этихъ неподражаемыхъ дѣяній находитъ и указываетъ нѣчто, возбуждающее и поддерживающее духъ благочестія.

Надгробныя рѣчи, собственно говоря, не принадлежатъ по своему свойству къ церковному краснорѣчію. Это, по словамъ Жибера, не естественныя, а приѣмныя дѣти церковнаго краснорѣчія: ласкательство или угожденіе знатнымъ ввело ихъ въ святилище, привычка узаконила и наконецъ религія осватила. Нельзя изгнать съ церковной кафедрѣ этотъ, давно утвердившійся, видъ краснорѣчія; но въ тоже время нельзя

не признавать особенной трудности надлежащимъ образомъ исполнить долгъ христіанскаго оратора въ этомъ родѣ церковныхъ рѣчей. Надгробная рѣчь смѣсь священнаго и свѣтскаго элемента, и нужна большая способность и большое искусство для того, чтобы сохранить надлежащее отношеніе между ними, чтобы изъ-за священнаго элемента не опустить изъ вида хвалимаго лица, и чтобы съ другой стороны изъ-за свѣтскаго элемента совершенно не разсѣялся священный, церковный духъ, приличествующій церковной каведрѣ. Проповѣдникъ, понимающій трудность этого рода рѣчей, не легко возьмется за эту работу, развѣ по вызову крайней необходимости. Надгробная рѣчь подчиняется особеннымъ условіямъ: здѣсь вѣтъ середины. Если она не превосходна, то она дурна. Главное дѣло въ ней—похвала; но если похвала посредственная, то она можетъ возбуждать недовольство. Ожидаютъ и требуютъ, чтобы ораторъ восхищалъ слушателей: не достигъ онъ этого,—слушатели не удовлетворены и осуждаютъ оратора. Откуда такія требованія 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, создаваемые для славы и удовольствія, считаются дурными, не достигающими своей цѣли, если они не блестящи. Краснорѣчіе (говоритъ Цицеронъ)¹⁾, если оно не вызываетъ удивленія, не есть краснорѣчіе. Чѣмъ же будетъ надгробная рѣчь, если ею не будутъ восхищаться, и если ей не будутъ удивляться? Притомъ проповѣднику не прилично хвалить, подобно оратору свѣтскому, только для хвалы: это не отвѣчаетъ величію 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 непремѣнный долгъ даже въ похвалахъ, и если онъ выступаетъ съ похвалою, то пусть хвалитъ только

¹⁾ Epist. ad Brutum.

то, что заслуживаетъ 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 обвинять васъ въ неискренности. Если же будете упоминать о нихъ, то съ какою осторожностію 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 дѣйствованіи* ¹⁾. Они довольно кратки: видно, что не въ этомъ пунктѣ полагалъ суть дѣла нашъ авторъ. Но въ общемъ они заслуживаютъ вниманія. Основаніемъ, на которомъ Жиберъ утверждаетъ свои требованія по отношенію къ проповѣдническому дѣйствованію, служитъ тоже начало, изъ котораго выводитъ онъ всѣ свои руководственныя правила для проповѣдника. По его возрѣнію, доброе сердце—условіе и источникъ хорошаго и вліятельнаго проповѣдничества. Это же сердце служитъ источникомъ хорошаго произношенія.

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

¹⁾ Chap. XVI, XVII.

съ тѣмъ самую большую трудность въ произношеніи. Не многимъ проповѣдникамъ удастся 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 кафедрѣ нужно говорить, а не декламировать. Краснорѣчіе есть искусство хорошо говорить. Кто на кафедрѣ пускается въ декламацию, 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* (кричатъ нѣкоторые ораторы, а не говорятъ). Если это считается неприличнымъ на свѣтской кафедрѣ, то тѣмъ болѣе неприлично на церковной, гдѣ требуется большая скромность и большая сдержанность тона.

Но одушевленіе при произношеніи 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 производитъ предметъ, вами обсуждаемый, отпечатлѣваются въ вашихъ глазахъ, въ вашемъ голосѣ, и безъ нарочитаго старанія съ вашей стороны онѣ дѣлутъ вашему произношенію характеръ, приличествующій христіанскому оратору.

Ничто не можетъ такъ благоприятно дѣйствовать на глаза слушателя, какъ видъ скромности и стыдливости, отпечатлѣвающейся 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 производитъ непріятное впечатлѣніе на слушателей, можетъ возмущать ихъ: а тому лицу, ко-

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

го не любятъ, не легко убѣждать другихъ въ томъ, чего онъ хочетъ. Церковный проповѣдникъ всегда долженъ быть важенъ, степененъ, величественъ, и въ тоже время скромнень. Истинное величіе неразлучно съ скромностію. Характеръ посланника Божія, какимъ онъ облеченъ, долженъ ввѣщать 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 Жибертъ, и во всемъ, чего касается, онъ говоритъ съ душою и убѣжденіемъ. Всѣ затронутые имъ вопросы и пункты освѣщаются съ точки зрѣнія высшаго краснорѣчія и церковнаго приличія.

Требованія, предъявляемыя въ книгѣ Жиберта 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 кафедра 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 рывторовъ, — 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 выполнение того, что считали въ древнее время необходимымъ для оратора вообще, онъ ставитъ обязательнымъ и для христіанскаго оратора или проповѣдника. Эти

общіе законы служатъ 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 школьнаго руководства и писана свободнымъ языкомъ сочиненія, не стѣсняющагося систематическою программой, но и по самому свойству своего содержания. Выходя изъ общихъ законовъ краснорѣчія, нашъ 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 требованія, какія предъявляетъ проповѣднику Жюберъ. Онъ хочетъ видѣть въ проповѣдникѣ непременно 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 скудной степени. Что же? Не сократилось ли бы число проповѣдниковъ, когда бы на церковную кафедру стали выступать только люди, отмѣченные печатью особеннаго таланта? Но нашъ авторъ рисуетъ идеаль, осуществленіе котораго, по его убѣжденію, желательно въ проповѣднической практикѣ. Идеаль во всей своей полнотѣ и цѣлости рѣдко выполняется въ дѣйствительности. Онъ цѣнется и представляется для того, чтобы каждый, призванный къ дѣятельности известнаго рода, смотря на него, по мѣрѣ возможности приближался къ нему. Но отъ чего и же пожелать особаго таланта отъ человѣка, выступающаго на церковную кафедру? Проповѣдь слова Божія и спасительнаго ученія Христова—дѣло святое и высокое. Приступать къ совершенію его нужно съ особенною осмотрительностію и благоговѣніемъ, и не всякому можно братья за него. Какъ было

бы хорошо, если бы на церковной кафедрѣ являлись только люди, владѣющіе особенною силою слова, какъ бы самую природою или лучше талантами, врученными имъ отъ Бога, предопредѣленные къ несенію учительскаго долга въ церкви Божіей! 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, скудные словомъ,—они могутъ уронить святое и высокое дѣло, и пользы никакой не принесутъ народу порученному имъ духовному водительство. Ихъ слово будетъ тоще: оно будетъ скользить по поверхности слуха слушателей, но не проникнетъ въ ихъ сердце, и будетъ пустою мѣдью звенящею. Говоримъ это не отъ себя, а руководствуясь указаніями святаго отца (Григорія Богослова). „Что касается до раздаванія слова (говоритъ онъ),—я разумѣю слово божественное и высокое;—то ежели кто другой приступаетъ къ дѣлу сему съ дерзновеніемъ и почитаетъ оное 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 *дати во время житомъріе* (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 приобрѣталъ то, чего не достаетъ ему. Для этого требуется съ его стороны усердіе и усердіе, и мы ви-

¹⁾ Св. Григорій Богослова слово, въ которомъ онъ оправдываетъ свое удаление въ Понтъ, по рукоположеніи въ пресвитера. Творенія св. отцевъ въ русскомъ переводѣ, т. I, стр. 36—37.

димъ, что иные, и не обнаруживавшіе въ началѣ большого 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 произведеній людямъ, получившимъ отъ природы болѣе богатые таланты. Кромѣ собственнаго усердія вельзя опускаться изъ вида и благодатную помощь, которой, по Апостолу, долженъ просить *отъ дающаго Бога всмъ немощепріятнъ* всякій, лишенный премудрости (Іак. 1, 5). По увѣренію Апостола, горячая молитва съ вѣрою непременно привлечетъ эту благодатную помощь, которая восполнитъ естественныя немощи чловѣка, особенно когда онъ хочетъ посвятить свои силы такому высокому и богоугодному дѣлу, каково служеніе спасенію братій посредствомъ учительнаго проповѣдываго слова.

VI. Фенелоновы разговоры о краснорѣчіи.

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

Фенелонъ, архіепископъ камбрійскій (1651—1716), принадлежитъ въ плеядѣ знаменитыхъ французскихъ писателей, прославившихъ въѣкъ Людовика XIV, и обогатившихъ французскую литературу множествомъ замѣчательныхъ произведеній, пользующихся извѣстностію 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 Бургонскаго, Анжуйскаго и Беррійскаго, и онъ имѣлъ очень благотѣльное вліяніе на своихъ воспитанниковъ. Въ 1695 году онъ назначенъ былъ архіепископомъ камбрійскимъ. Но и послѣ этого назначенія не кончились его занятія съ принципами; только онъ меньше времени могъ посвящать имъ: принимая назначеніе въ епископа, онъ поставилъ условіемъ,

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

При всемъ уваженіи, какинъ 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 неприязнь. Въ послѣдніи десятилѣтія XVII вѣка увлекала многихъ во Франціи, въ особенности изъ высшаго аристократическаго общества, своеобразностію своего религіознаго настроенія и ученія нѣкая мадамъ Гюйонъ. Оставшись вдовою двадцати пяти лѣтъ, она въ религіи искала себѣ утѣшенія и всю себя посвятила подвигамъ благочестія. Съ ея благочестіемъ соединилось 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 направленіе близко было къ *коіетизму*, 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 нее, какъ на святую. Къ ней присталъ и ея увлекся и Фенелонъ, воспитатель внуковъ короля, и она черезъ этого высокопоставленнаго 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 чужую и въ Гюйонъ. Въ этихъ видахъ онъ написалъ и опубликовалъ книгу „Изъясненіе правилъ святыхъ“ (*Explication des Ma-*

ximes des saints (1697 г.)". Боссюать съ силою и горячностію нацалъ на это сочиненіе, и оно подверглось осужденію (1699 г.) самаго папы (Иннокентія XII).—Фенелонъ съ терпѣливою покорностію принялъ этотъ ударъ, и даже самъ съ кафедръ 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 помиралъ ногами разныя еретическія книги, и на одной изъ этихъ книгъ значилось заглавіе его осужденнаго сочиненія. Послѣ этого приключенія, Фенелонъ спойно жилъ въ своей епархіи, всеми 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 наиболѣе крупное событіе въ его жизни,—потому, что въ немъ рельефнѣе всего выразилась его личность нѣжная, мягкая, чуждая всякаго упорства, сентиментально-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 произведеній Фенелона, такъ что часто называютъ его авторомъ „Телемака“. 2) Пользуются извѣстностію и его „*Духовныя теоретія*“ (*Oeuvres spirituelles*), перепечатававшіяся нѣсколько разъ и имѣвшія не одно изданіе и въ русскомъ переводѣ: въ нихъ авторъ разсуждаетъ и даетъ наставленія касательно

утвержденія и распространенія благочестія, нравовъ 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'éloquence en general, et sur celle de la chaire en particulier*. Это сочиненіе служитъ 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 зватока того дѣла, которому посвящено оно, и объ немъ упоминается даже въ краткихъ обзорѣніяхъ сочиненій по гомилетикѣ и по проповѣдничеству, въ которыхъ выставляются на видъ произведенія, только заслуживающія по чему либо особенное вниманіе ¹⁾). Дополненіемъ къ этому сочиненію служить „*Письмо Фенелона о краснорѣчии*“ и другихъ сопряженныхъ предметхъ, адресованное Французской Академіи, которой онъ былъ членомъ, и писанное по порученію этого ученаго учрежденія (*Lettre, écrite a l'académie française, sur l'éloquence, la poesie, l'histoire etc* ²⁾). Въ томъ „*Письмѣ*“ авторъ касается темы, обсуждаемой въ *Разговорахъ о краснорѣчии*, и поясняетъ ее на основаніи тѣхъ же началъ, 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. I Hälfte 1897. s. 145.

²⁾ Oeuvres de Fénelon, T. X, p. 309 – 400.

въ немъ не съ такою подробностію обсядаются законы краснорѣчія, какъ въ Разговорахъ, а оно гораздо рѣже цѣтуется въ ученыхъ изслѣдованіяхъ, относящихся къ области краснорѣчія и проповѣди.

Въ главномъ своемъ риторико-гомилетическомъ произведеніи 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, подлежащій его обсужденію. Собесѣдниковъ, въ *Диалогахъ* Фенелона, трое, и они означены буквами А, В и С. Свои сужденія Фенелонъ влагаеть въ уста А, а В и С представляются людьми, не имѣющими правильнаго понятія о краснорѣчіи, которыхъ А постепенно доводитъ до признанія правильною своей точки зрѣнія 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, пѣтикѣ, исторіи. Изъ девяти отдѣловъ *Письма* риторикѣ посвященъ четвертый отдѣлъ; въ началѣ этого отдѣла Фенелонъ заявляетъ что хорошо составленная риторика лучше грамматикѣ и другихъ ученыхъ работъ можетъ способствовать усовершенствованію языка.

Точка зрѣнія Фенелона на проповѣдь—*ораторская*. Онъ признаеть единство законовъ краснорѣчія, которымъ должна подчиняться проповѣдь, наравнѣ съ другими видами ораторства. Въ своихъ *Диалогахъ*, равно какъ и въ *Письмѣ къ Французской Академіи* Фенелонъ излагаеть общія риторическія правила и поясняетъ ихъ смыслами на сужденія автори-

точных древних риторовъ и философовъ. Изъ трехъ *Разговоровъ о краснорѣчии* два первые исключительно заняты опредѣленіемъ существенныхъ требованій по отношенію къ краснорѣчію вообще, и только въ третьемъ посвящаются эти требованія въ приложеніи къ краснорѣчію церковному или проповѣди.

Желая установить правильное понятіе о краснорѣчии, Фенелонъ прежде всего возстаетъ противъ того *односторонняго* и *ограниченнаго воззрѣнія*, которое въ краснорѣчии видитъ и цѣнитъ одну *вытѣнную художественность слова*. А такое воззрѣніе существуетъ у многихъ цѣнителей и любителей ораторскаго искусства. Два собесѣдника, выводимые въ *Разговорахъ* Фенелона, хвалятъ третьему, въ уста котораго 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 говорятъ для того ли только, чтобы говорить? Конечно, нѣтъ. Краснорѣчіе непременно должно имѣть цѣль. Этою цѣлью ставятъ 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 признанію 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 декламация, не преслѣдующая достойной цѣли; оскорбительна и не должна быть допускаема на кафедрѣ оратор-

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. Нѣтъ ничего презрительнѣе пустого говоруна, который бездѣльно расточаетъ свои, хотя бы и красивыя по внѣшности, слова. Что слушать для одного удовольствія, для забавы и ласканія слуха слушателей, то не должно быть допускаемо въ истинномъ краснорѣчїи ¹⁾. И тѣ, которые смотрѣли на служеніе оратора не съ христіанской, а съ философской точки зрѣнія, то есть, языческіе риторы обязанностію оратора ставили учить людей и дѣлать ихъ лучшими. Это общее правило, повидимому, не имѣетъ приложенія къ панегирику, въ которомъ ораторъ воздаетъ похвалы какому-либо герою или достойному лицу. Но на самомъ дѣлѣ панегирикъ не долженъ говорить для одной хвалы героя. Онъ тогда только долженъ быть допускаемъ, когда представляетъ примѣры, достойныя 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 человекомъ безупречной нравственности и долженъ быть убѣжденъ въ томъ благѣ, къ которому хочетъ склонить другихъ. И Платонъ въ „Горгіѣ“ выводитъ Сократа и представляетъ его бесѣдующимъ съ ораторомъ Горгіемъ и его ученикомъ Калликлесомъ, которые блистали внѣшнимъ краснорѣчіемъ, готовы были одинаково говорить обо всемъ, какъ объ истинномъ, такъ и ложномъ, и не имѣли въ виду ничего, кромѣ того, чтобы красно говорить и тѣмъ доставлять услуженіе другимъ. Сократъ доказываетъ этимъ мнимымъ или ложнымъ ораторамъ, „что ихъ краснорѣчіе не есть истинное красно-

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

рвѣе. 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 обширными знаніями. Отъ него требуется долгое и усердное изученіе разнообразныхъ вещей, чтобы въ умѣ своемъ положить твердый фондъ или заготовить богатымъ умственнымъ капиталомъ, изъ котораго, при совершеніи ораторскаго служенія, онъ бы безъ затрудненія могъ брать необходимое ему для убѣжденія другихъ. Платонъ въ „Федръ“ доказываетъ, что истиннымъ ораторомъ можетъ быть только философъ; въ этомъ діалогѣ онъ заставляеть Сократа перечислять, что необходимо знать оратору: ему необходимо, во первыхъ, изученіе человѣка вообще, и въ частности знаніе того, что такое человѣкъ, какаѧ 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 правды, какими можно приводить ихъ къ жизни мирной и къ поддержанію общественнаго союза. Далѣе, ему нужно знать законы и обычаи своей страны, нравы каждаго сословія, способы воспитанія, предрасудки 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 челоѣку, 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 имѣеть свою цѣлю двигать или возбуждать страсти. Далѣе ему

необходимо знаніе законовъ... По его словамъ, отдѣлять риторичу отъ философіи значить уничтожать ее: это значить дѣлать ораторовъ пустыми декламаторами. Цицеронъ не только считаетъ необходимымъ для оратора точное знаніе всѣхъ началъ правдивности, но рекомендуетъ ему еще чтеніе древнихъ грековъ; изученіе историковъ не для стила только, но и для ознакомленія съ историческими событіями,—изученіе поэтовъ, но причинивъ близкаго соотношенія между поэзіею и краснорѣчіемъ. Однимъ словомъ, ораторъ прежде, чѣмъ выступить на кафедру, долженъ обогатить умъ свой познаніями. Тѣ, которые безъ надлежащихъ знаній приступаютъ къ ораторскому служенію,—тоже, что люди, отправляющіеся въ путь безъ всякой провизіи. Отъ того и рѣчи ихъ, не смотря на ихъ усилія, являются всегда тощими и скудными. Не время приготовляться къ публичной рѣчи за три мѣсяца до ея произнесенія: какъ бы ни были кропотливы эти приготовленія, они всегда будутъ несовершенными, и способный человекъ тотчасъ же замѣтитъ ихъ несостоятельность. Нужно нанередъ положить твердый фондъ въ душѣ, и тогда эти частныя приготовленія къ каждой рѣчи будутъ болѣе легки и не потребуютъ особенно длиннаго времени.

Философіи или, точнѣе, знаніе необходимо оратору для того, чтобы онъ всегда, такъ сказать, имѣлъ подъ руками доброе и полезное содержаніе, какое по обстоятельствамъ нужно предложить народу, и могъ подтвердить предлагаемую истину твердыми и сильными доказательствами. Но *умнаго и полезнаго содержанія мало* для того, чтобы рѣчь оратора достигала 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 нѣчто иное. Пусть его доказательства будутъ тверды и сильны; но если они излагаются сухо, какъ это дѣлается въ математикѣ или школь-

ной наукѣ, автора, изъ 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 *возбудить чувство* и заставлять не только признавать, но и любить истину.

Для успѣха въ своемъ дѣлѣ ораторъ къ философскому элементу долженъ присоединять элементъ *поэтической*. Поэзія есть душа краснорѣчія. Рѣчь, чуждая поэтическаго элемента, не тронетъ слушателей, не возбудитъ ихъ страстей. Этотъ поэтической элементъ въ ораторской рѣчи состоитъ въ живомъ, картинномъ изображеніи вещей. Картинно изображать вещи значитъ не только описывать ихъ, но такъ впечатлительно представлять ихъ, что слушатель какъ бы видитъ ихъ предъ собою.—Съ картинностію изображенія у оратора должна соединяться патетика, которая у Фенелона означается словомъ *mouvements*. (движенія): она имѣетъ своею цѣлію производить въ душѣ слушателей такія 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 трогательнаго въ словѣ Фенелонъ приводитъ разсказъ Циперона 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 кровію 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.

Рѣчь о страстномъ въ ораторствѣ приводитъ Фенелона къ сужденію о *произношеніи и дѣйствозаніи ораторскомъ*. Онъ возстаетъ противъ издѣшней искусственности какъ въ жестыкуляціи, такъ и въ произношеніи и въ дѣйствованіи го-

лосомъ, и требуетъ, чтобы ораторы въ этомъ дѣлѣ слѣдовали природѣ. Естественность—главный законъ, обязательный для оратора, когда она выступаетъ на каеэдру: отступление отъ него производитъ невыгодное впечатлѣніе на слушателей и служитъ къ униженію достоинства его ораторскаго дѣйствованія. Греки и римляне дозволяли себѣ въ этомъ отношеніи большія вольности и прибѣгали къ сильнымъ, можно сказать, неистовымъ тѣлодвиженіямъ: они топали ногами, ударяли себя въ лобъ... Цицеронъ представляетъ намъ оратора, который бросается къ кліенту, котораго защищаетъ,—разрываетъ его одежды, чтобы показать раны, полученныя 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 внѣ внутреннія чувства, ихъ волнующія, чѣмъ представители нашихъ европейскихъ націй, сравнительно болѣе холодныхъ и не обладающихъ такимъ пылкимъ воображеніемъ. Потому естественное у древнихъ вѣдетъ людямъ болѣе холоднаго темперамента. Впрочемъ, у древнихъ слишкомъ искусственная и неистовая жестикюляція вызвала осужденіе... Нельзя говорить, всю рѣчь сопровождая непрерывною жестикюляціею; не естественно, говоря рѣчь, постоянно махать руками. Жестъ тогда умѣстенъ, когда ораторъ одушевленъ, но не нужно безъ толку махать руками, чтобы показаться одушевленнымъ. Есть вещи, о которыхъ лучше всего спокойно говорить, безъ всякой жестикюляціи. 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? Также 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

сосредоточенно недвижимо; и этотъ видъ оратора, неподвижнаго при сильномъ волненіи, производитъ глубокое впечатлѣніе на слушателей, оставляя ихъ въ недоумѣніи.

И въ произношеніи или дѣйствованіи голосомъ нужно слѣдовать природѣ. Тѣ плохіе ораторы, которые хотятъ всегда декламировать, а не говорить своимъ слушателямъ. Нужно такъ произносить рѣчи, чтобы каждый изъ нашихъ слушателей воображалъ, что вы говорите съ нимъ въ частности. Этому служитъ тонъ произношенія естественный, дружескій, свободный. Соответственно истинѣ, какую излагаетъ проповѣдникъ, его произношеніе должно быть скромное и въ то же время важное; а въ мѣстахъ сильныхъ и патетическихъ оно должно принимать болѣе возвышенный и стремительный тонъ. Не надѣйтесь выразить страсти однимъ напряженіемъ голоса: иные ораторы, для произведенія большаго эффекта, поднимаютъ крикъ и крикомъ оглушаютъ слушателей, а надлежащаго впечатлѣнія на нихъ не производятъ. Здѣсь, въ выраженіи страстей, не столько помогаетъ искусство, сколько природа. Чувствуйте страсть, если хотите хорошо выразить ее. Вы всегда будете посредственными, несовершенными ораторами, если не проникнуты сами тѣми чувствами, какія хотите изобразить и возбудить въ другихъ.

Касается Фенелонъ *методы* или порядка *составленія проповѣдей*, и по этому вопросу высказываетъ мысли, какія разнѣваютъ многіе изъ современныхъ германскихъ гомилетовъ. Онъ не рекомендуетъ записывать и отъ слова до слова выучивать наизусть рѣчь, назначенную для публичнаго произнесенія. Такая метода, по его сужденію, стѣсняетъ свободу оратора и мѣшаетъ живости произношенія. И если великіе ораторы, какъ Демосеевъ и Цицеронъ, напередъ писали тѣ рѣчи, которыя должны были произносить предъ народомъ, то они не заучивали ихъ отъ слова до слова, и при произношеніи дополняли ихъ, по требованію обстоятельствъ

или по движенію своей собственной мысли, импровизованными вставками. Лучшая метода изготовленія ораторских рѣчей—тщательное обдумываніе предмета, о которомъ хочетъ говорить ораторъ,—обдумываніе не общее, а входящее во всѣ частности. Ораторъ, обдумывая свою рѣчь, начертываетъ въ умѣ своемъ порядокъ мыслей, приготовляетъ сильныя выраженія, которыми выпуклѣе и впечатлительнѣе можетъ изобразить предметъ свой, извѣшиваетъ всѣ доказательства, какими можно подкрѣпить положенія, имъ защищаемыя или внушаемыя слушателямъ, придумываетъ извѣстное число патетическихкихъ мѣстъ. И вотъ, когда онъ выходитъ на кафедру (разумѣется человѣкъ съ талантомъ; такъ какъ люди безъ таланта не должны брать на себя ораторское служеніе),—онъ владѣетъ собою, говоритъ естественно, не пускается въ декламацію; мысли текутъ изъ готоваго источника; его изложеніе живо и полно движенія; пылъ, его одушевляющій въ часъ произнесенія рѣчи, даетъ ему силу находить выраженія и фигуры, которыя не приходили ему на умъ, при спокойномъ размышленіи.

Рѣшеніе вопроса о методѣ приготовленія проповѣдей, предложенное Фенелономъ, нельзя признать безусловно вѣрнымъ. Противъ него говорятъ многіе авторитеты. По различію способностей и умственнаго склада людей, являющихся на ораторской кафедрѣ, различны могутъ быть и методы приготовленія ораторскихъ рѣчей. Иной можетъ довольствоваться однимъ обдумываніемъ матеріи, служащей къ раскрытію предмета рѣчи. Другому этого недостаточно: при такой методѣ изготовленія рѣчи онъ будетъ чувствовать не свободу, а стѣсненіе въ своей дѣятельности; произношеніе его будетъ вяло и робко, и при изложеніи своихъ мыслей онъ будетъ говорить безъ силы и энергіи. Современный Фенелону церковный ораторъ Бурдалу, одинъ изъ самыхъ первыхъ и лучшихъ проповѣдниковъ французскихъ, въ этомъ пунктѣ разсуждалъ иначе, чѣмъ Фенелонъ. Разъ его спросили: „какую изъ своихъ проповѣдей онъ считаетъ самою лучшею“? Онъ отвѣчалъ на

этотъ вопросъ: „ту, которую я лучше всего выучилъ наизусть; потому что я ее лучше всего произнесъ“. А произнесъ онъ ее лучше всего потому, что, зная хорошо все, имъ впередъ приготовленное и написанное, онъ говорилъ съ увѣренностію, выполнѣвъ владѣль тѣмъ матеріаломъ, какой считалъ нужнымъ предложить слушателямъ, и не было у него ни тѣни замѣшательства, которая бы препятствовала твердому и увѣренному полету его мысли и его фантазіи.

Говоря о составленіи ораторскихъ рѣчей, Фелонъ не рекомендуетъ явно выставлять планъ рѣчи и приближать къ открытымъ логическимъ дѣленіямъ частей. Порядокъ въ рѣчи нуженъ; но его можно соблюдать безъ искусственныхъ логическихъ подпоръ, какими служатъ открытыя дѣленія рѣчи на части. Эти открытыя дѣленія даютъ рѣчи видъ сухаго разсужденія и стѣсняють живое движеніе мысли. Они разрываютъ рѣчь на двѣ или на три отдѣльныя части, нарушаютъ истинное единство, которое должно господствовать въ рѣчи, и вмѣстѣ съ тѣмъ мѣшаютъ единству дѣйствія на слушателей. Рѣчи великихъ ораторовъ,—Демосфена и Цицерона,—не имѣють такихъ дѣленій, къ какимъ прибѣгаютъ многіе изъ современныхъ ораторовъ и проповѣдниковъ. Нѣтъ такихъ дѣленій и у отцовъ церкви. Эти дѣленія—изобрѣтсніе временъ схоластики, изъ школы перенесенное и въ церковную проповѣдь. Порядокъ нуженъ въ публичной ораторской рѣчи. Но его можно и должно соблюдать, не прибѣгая къ вѣшнимъ логическимъ подпорамъ, которыя, бывъ выставлены на видъ, только обезображиваютъ стройный видъ зданія. Не раздѣляя рѣчи на части, раздѣляйте внимательно въ умѣ составные элементы предмета, вами обсуждаемаго, назначайте каждому свое мѣсто, и хорошо взвѣсивайте, въ какомъ мѣстѣ лучше помѣстить ту или другую мысль, чтобы произвестъ большее впечатлѣніе на слушателей. Приготовляя рѣчь, установите связь доказательствъ: пусть первое доказательство приготовляетъ слушателя ко второму, и второе доказательство подкрѣпляетъ и уси-

ливаютъ первое. Покажите сначала предметъ рѣчи, и скромнымъ приступомъ возбудите благосклонное вниманіе слушателей. Потомъ установите начала, затѣмъ просто и ясно изложите факты, опираясь на обстоятельства, которыми впоследствии будете пользоваться. Изъ началъ, изъ фактовъ извлекайте слѣдствія: располагайте свои мысли такъ, чтобы онѣ, взаимно поддерживая одна другую, легче удерживались въ памяти слушателей. Нужно такъ вести ораторское дѣло, чтобы рѣчь постепенно усиливалась, и чтобы слушатель болѣе и болѣе чувствовалъ силу истины: тогда можно употреблять живыя картины и прибѣгать къ патетикѣ, для возбужденія страстей. Въ заключеніи можно въ краткихъ словахъ повторить все содержаніе рѣчи и выставить предъ слушателями все то, что въ рѣчи было наиболѣе убѣдительнаго. Впрочемъ, не нужно строго держаться этого однообразнаго порядка: каждый предметъ имѣетъ свои особенности, и соотвѣтственно съ этими особенностями нужно располагать теченіе рѣчи. Да и въ самомъ этомъ порядкѣ, указанномъ выше, можно допускать и находить безконечное разнообразіе. Рекомендую и начертывая оратору порядокъ, какому онъ долженъ слѣдовать въ рѣчи, но порядокъ скрытый, не выставляемый въ началѣ рѣчи, Фенелонъ слѣдуетъ въ этомъ случаѣ Цицерону, который говоритъ, что, всегда почти, лучше скрывать планъ рѣчи и вести слушателя къ цѣли такъ, чтобы онъ не видѣлъ напередъ, какимъ путемъ и куда ведутъ его.

Всѣ представленныя разсужденія Фенелона опредѣляютъ законы краснорѣчія вообще, но они имѣютъ полное приложеніе и къ краснорѣчію церковному, и предприняты съ тою цѣлію, чтобы выяснитъ, чего нужно требовать отъ церковной проповѣди, или что должны выполнять проповѣдники. Исходною точкою ихъ послужила похвала мнимыхъ собесѣдниковъ Фенелона проповѣднику, который очаровывалъ слушателей вышнимъ блескомъ слова, и Фенелонъ, развивая свои

мысли объ истинномъ краснорѣчїи, не выпускаетъ изъ вида того спеціальнаго вида краснорѣчїя, какимъ служитъ проповѣдь церковная. Хотя замѣчанїя Фенелона, изложенныя въ *Разговорахъ* его о краснорѣчїи вообще, уже хорошо указываютъ то направленїе, какому долженъ слѣдовать проповѣдникъ, желающій съ пользою служить своему дѣлу, но Фенелонъ не удовольствовался одними этими общими замѣчанїями, и въ третьемъ разговорѣ вошелъ въ спеціальное изслѣдованїе, исключительно относящееся къ церковному краснорѣчїю.

Первое самое существенное качество проповѣдника быть *учительнымъ*. Но чтобы учить хорошо другихъ, самому напередъ основательно нужно изучить то, что должно излагать другимъ. Отсюда отъ проповѣдника требуется точное знанїе ученїя вѣры, знанїе священнаго Писанїя и ясное пониманїе всего, въ немъ заключающагося. Далѣе, для успѣха въ ученїи необходимо соображаться съ степенью восприемлемости слушателей, и такъ излагать вещи, чтобы всѣ безъ затрудненїя понимали излагаемое. Противъ этого грѣшатъ многіе проповѣдники, говоря народу такъ, что для него многія выраженїя проповѣдниковъ являются нецелюватыми терминами. Напримѣръ, развѣ народъ пойметъ, когда безъ разъясненїя вы будете упоминать предъ нимъ о двухъ законахъ, о священствѣ по чину Ааронову и Мелхиседекову, или приведете изреченїе апостола Павла: Христосъ наша пасха, и т. под.? Проповѣдникъ долженъ представлять себѣ, что большинство его слушателей мало знаютъ и понимаютъ самыя первыя основанїя вѣры, и во вниманїи къ этому его уроки должны быть излагаемы такъ, чтобы ихъ всѣ понимали.

Образцомъ краснорѣчїя для проповѣдниковъ Фенелонъ ставитъ *священное Писанїе*. Священнымъ библейскимъ писателямъ они должны подражать въ служенїи слова, на нихъ возложеннаго, — библейскихъ писателей духъ усвоить, отъ нихъ заимствовать силу мысли и силу выраженїя. По этому поводу собесѣдники, введенныя въ разговорахъ Фенелона, входятъ

въ разсужденіе о краснорѣчіи священнаго Писанія, и разъясня свойства этого краснорѣчія, дополняютъ тѣмъ прежнія общія опредѣленія законовъ истиннаго краснорѣчія.

Выводимые Фенелономъ собесѣдники, стоящіе не на той точкѣ зрѣнія, какую онъ защищаетъ, не видятъ краснорѣчія въ священномъ Писаніи, или по крайней мѣрѣ не понимаютъ, въ чемъ состоитъ оно, и они указываютъ на то, что многіе не находили въ священномъ Писаніи краснорѣчія, какъ на примѣръ блаж. Иеронимъ и блаж. Августинъ, которые въ молодые годы соблазнялись простотою священнаго Писанія и предпочитали ему Цицерона. Самъ апостолъ Павелъ называетъ себя *невъждою въ словъ*, и говоритъ, что проповѣдь его состоитъ *не въ препрѣльныхъ чловѣческихъ премудрости словесехъ* (1 Кор. 11, 4). Въ отвѣтъ на эти возраженія Фенелонъ представляетъ, что у блаж. Иеронима и блаж. Августина отвращеніе отъ священнаго Писанія было заблужденіемъ ихъ юности, но что въ зрѣлые годы они совершенно измѣнили свои воззрѣнія: блаж. Иеронимъ, въ письмѣ къ Павлину, побуждаетъ его изучать свящ. Писаніе и обѣщаетъ ему, что онъ у пророковъ найдетъ такія красоты, какихъ нѣтъ у поэтовъ; а блаж. Августинъ въ своихъ книгахъ о „Христіанской наукѣ“ представляетъ апостола Павла образцомъ удивительнаго краснорѣчія, и, приводя одно мѣсто изъ книги пророка Амоса (VI, 1—6), говоритъ, что въ томъ мѣстѣ Амосъ превзошелъ все, что есть удивительнаго у языческихъ ораторовъ. А по поводу ссылки на апостола Павла, Фенелонъ выставляетъ коренное свое понятіе въ разсужденіи о краснорѣчіи, по которому истинное краснорѣчіе отнюдь не состоитъ въ внѣшнемъ блескѣ слова, а состоитъ въ силѣ, дѣлающей рѣчь способною убѣдить другихъ въ истинѣ и возбудить любовь въ сердцахъ людей. Такому понятію о краснорѣчіи не противорѣчатъ апостольская простота слова. И слово, отличающееся апостольскою простотою, способно наставлять и убѣждать людей и трогать ихъ,—и слѣдовательно можетъ быть вполне

краснорѣчивымъ, какъ это мы и видимъ въ дѣйствительности. Простота стиля не только не противорѣчитъ истинному краснорѣчію, но, можно сказать, составляетъ одно изъ лучшихъ его качествъ. Возьмите образцовыя произведенія древнихъ грековъ,—Гомера, Платона, Ксенофонта и другихъ: они отличаются аптичною простотою, которую очень цѣнятъ люди, понимающіе сущность краснорѣчія. Но священное Писаніе превосходитъ ихъ, безконечно превосходитъ наивностию, живостию, величіемъ. Никогда Гомеръ не приблизится къ возвышенности Моисея, видной въ его пѣсняхъ, въ особенности въ послѣдней, которую всѣ дѣти израильтянъ должны были учить наизусть. Никогда ни одна ода, латинская или греческая, не можетъ сравниться по возвышенности съ псалмами. Никогда Гомеръ и никакой другой поэтъ не могутъ равняться съ Исаею, изображающимъ величіе Божіе, въ очахъ котораго всѣ царства не что иное, какъ крупинки пыли, и вселенная—шатерьъ, который ставятъ вывѣ и снимаютъ на другой день.... Если отъ книгъ ветхаго завѣта обратиться въ книгамъ новаго завѣта,—увидите тоже самое. Обратите вниманіе на рѣчи Господа Иисуса Христа: въ нихъ Онь и простъ и вмѣстѣ возвышенъ. Трудно, даже прямо невозможно указать какого либо проповѣдника, который бы въ своихъ рѣчахъ, изготовленныхъ съ всевозможною тщательностию, могъ говорить такъ просто и возвышенно и такъ краснорѣчиво, какъ Господъ Иисусъ Христосъ. И у апостоловъ все благородно, живо и трогательно.

Обращая вниманіе проповѣдниковъ на свѣц. Писаніе, какъ на образецъ самаго высшаго и совершеннаго краснорѣчія, Февелонъ желаетъ и требуетъ, чтобы они не только подражали библейскимъ писателямъ въ способѣ изложенія, но чтобы, проникшись духомъ Писанія, изъясняли начала и связь ученій, изложенныхъ въ Писаніи, чтобы всѣ бесѣды ихъ служили къ уясненію Писанія и къ возбужденію вниманія къ нему. Онь съ большимъ одобреніемъ относится къ древнему обычаю, по которому

отц-проповѣдники изъясняли съ церковной кафедры книги священнаго Писанія, по порядку стиховъ текста. Какой авторитетъ имѣлъ бы проповѣдникъ, если бы онъ ничего не говорилъ отъ собственного измышленія, а слѣдовалъ мыслямъ и словамъ Божиимъ, и ихъ изъяслялъ предъ народомъ! И какая польза была бы для слушателей, если бы проповѣдникъ приучилъ ихъ питать себя этимъ священнымъ хлѣбомъ! Гораздо легче изображать и бичевать нестроенія, замѣчаемыя въ мѣрѣ, чѣмъ основательно изъяснять существенное содержаніе христіанской вѣры. Для перваго достаточно легкаго знакомства съ миромъ; а для втораго нужно серьезное и глубокое изученіе священнаго Писанія. Большая часть проповѣдей, нынѣ являющихся, представляютъ изъ себя умствования философовъ. Въ нихъ не цитуютъ Писанія, развѣ мимоходомъ, для приличія и украшенія. И въ проповѣди слышится тогда не слово Божіе, а слово и измышленіе человѣческое.

Послѣ такихъ разсужденій о священномъ Писаніи, какъ источникѣ и образцѣ церковнаго краснорѣчія, Фенелонъ рисуетъ *идеалъ проповѣдника*. Въ проповѣдникѣ онъ желалъ бы видѣть человѣка, искушеннаго и обогащеннаго опытомъ, долгое время приготовлявшагося къ своему служенію, долгое время изучавшаго Писаніе и размышлявшаго о предметахъ вѣры. Онъ долженъ быть облеченъ священнымъ саномъ и подавать собою примѣръ доброй христіанской жизни. Къ тому же онъ долженъ обладать даромъ слова; такъ что въ пастырско-проповѣдники нельзя избирать человѣка, не имѣющаго дара слова. Когда онъ является на кафедрѣ, онъ долженъ говорить съ нѣжностію, какъ отецъ съ своими дѣтьми, а не какъ декламаторъ, произносящій напыщенныя рѣчи. Фенелону кажется дѣломъ совершенно не нормальнымъ, когда къ служенію церковнаго слова допускаются люди молодые, безъ опыта, безъ знаній, безъ добраго примѣра. Могутъ ли они выполнять, какъ слѣдуетъ, свое служеніе, и могутъ ли производить

доброе впечатлѣніе на слушателей и доставлять имъ потребную имъ духовную пищу? Лучше меньше проповѣдей, но только хорошихъ.

Говоря о *знаніяхъ*, необходимыхъ для проповѣдника, Фенелонъ сосредоточиваетъ вниманіе на *религіозныхъ предметахъ*. Онъ напримѣръ не считаетъ необходимымъ для проповѣдника изученіе поэзіи и краснорѣчія греческаго и латинскаго, хотя изъ этого изученія можно извлекать пользу для пониманія священнаго Писанія и для изложенія ученія вѣры, какъ это показывается св. Василиемъ Великимъ въ словѣ „*Къ юношамъ о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями*“, и какъ это можно видѣть изъ примѣра древнихъ отцовъ Церкви, знаковыхъ съ свѣтскою ученостію и литературою, и обратившихъ свое знаніе на служеніе религіи. Собственно священное Писаніе—тотъ предметъ, который съ возможною тщательностію долженъ изучить и съ полною основательностію знать проповѣдникъ. Здѣсь онъ найдетъ все, что нужно ему для успѣха въ его дѣлѣ. Зная этотъ предметъ, онъ не будетъ имѣть нужды гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ искать того, чѣмъ можно образовывать вкусъ къ самому краснорѣчію. По словамъ блаж. Августина, „чѣмъ бѣднѣе видитъ себя человекъ въ отношеніи къ собственнымъ дарованіямъ, тѣмъ нужнѣе ему обогащаться знаніемъ слова Божія, дабы то, что онъ говоритъ своими словами слабо, поддерѣплять силою Писанія“¹⁾. Далѣе, нужно изучать писанія отцевъ, хранителей преданія церковнаго, обучающихъ насъ истинному способу толкованія Писанія. Это были умы возвышенные, великія души, полныя святыхъ чувствъ, богатые духовнымъ опытомъ, отличавшіяся чистыми нравами, приобрѣтшія великій авторитетъ и обладавшія даромъ слова, легкимъ и сильнымъ. Послѣ свещ. Писанія, это—самые чистые источники краснорѣчія.

Въ частности *проповѣднической техники* не входитъ

¹⁾ Христіанская наука, кн. IV, гл. 8.

Фенелонъ, а только дѣлаеть нѣсколько бѣглыхъ замѣчаній объ этомъ предметѣ, и эти замѣчанія являются у него случайными, не связанными между собою. Его спрашиваютъ напริมѣръ, что онъ думаетъ о выборѣ текста для проповѣди. Онъ замѣчаетъ по этому поводу, что выставленіе текста во главѣ или въ началѣ проповѣди произошло отъ того, что древніе пастыри - проповѣдники никогда не говорили отъ своего чрева, а всегда изъясняли въ проповѣди слова Писанія. Первоначально изъясняли священную книгу или отдѣлъ ея по порядку текста. А потомъ незамѣтно явился и утвердился обычай не слѣдовать всѣмъ словамъ прочитаннаго отдѣла, а брать изъ него одно мѣсто, которое и называли текстомъ проповѣди. Если проповѣдники нынѣ не даютъ точнаго изъясненія всѣхъ частей Евангелія или евангельскаго зачала, то по крайней мѣрѣ пусть выбираютъ слова, содержащія наиболѣе важныя истины и имѣющія наиболѣе отношенія къ нуждамъ народа. Взятые въ заглавный текстъ проповѣди слова нужно хорошо изъяснить, и чтобы дать понять силу слова, часто нужнымъ оказывается изъяснить слова предшествующія избранному тексту, и слѣдующія за нимъ. Но въ точности отнюдь не слѣдуетъ пускаться.

Далѣе, Фенелонъ желаетъ, чтобы въ изъясненіи священнаго Писанія проповѣдники держались *буквальнаго*, а не *аллегорическаго* смысла. Онъ знаетъ, что древніе отцы, въ особенности александрійскіе, любили аллегорическій методъ толкованія Писанія, и признаетъ, что первоначально благочестіе внушало эти аллегорическія толкованія, и что въ нихъ много встрѣчается умнаго, пріятнаго и назидательнаго. Но отцы, пользуясь аллегорією, удовлетворяли вкусу своего времени и своего народа, и вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдовали влеченію своего собственнаго духа; при этомъ они всегда обращались къ *буквальному* смыслу, когда нужно было показать основанія христіанскаго ученія. Кромѣ того, въ то время народъ хорошо

знавъ то, что даетъ буква Писанія, и отцы, имѣя предъ собою слушателей, знающихъ букву Писанія, естественно должны были входить въ духовныя, аллегорическія толкованія для ихъ назиданія. Нынѣ народъ несравненно менѣе наставленъ въ Писаніи, чѣмъ въ древнее время, и потому съ нимъ нужно начинать буквальный толкованіемъ Писанія: нужно сначала давать хлѣбъ, а потомъ уже искать приправы.

Спрашивали еще Фенелона, какъ писать панегирики. Иные проповѣдники, составляя похвалу святому и изображая его характеръ, всѣ дѣянія его сводятъ къ одному пункту. Такая манера, по сужденію Фенелона, служить къ тому, чтобы показать избрѣтательность и утопченность оратора, и есть манера ложная. Это значить дѣлать насиліе матеріи, когда все разнообразіе ея хотять сводить къ одному пункту. Въ жизни человѣка всегда есть значительное число дѣйствій, которыя происходятъ отъ различныхъ началъ и показываютъ различныя качества. Это утопченность схоластическая, показывающая малое знакомство оратора съ природою человѣка—стараться все возводить къ одной причинѣ. Лучшее средство рисовать портретъ — изображать человѣка, такъ сказать, во весь ростъ, ставить его предъ глазами слушателей говорящимъ и дѣйствующимъ; нужно рассказывать о всѣхъ его похвальныхъ дѣйствіяхъ. Это даетъ крѣпость и силу похвалѣ; это назидаетъ и трогаетъ. А то часто слушатели ухоятъ изъ церкви, не зная жизни святого, о которомъ имъ говорили цѣлый часъ: имъ представляютъ много размышленій, съ укаваніемъ на небольшое число отрывочныхъ фактовъ, выставленныхъ безъ связи. Пусть панегирикъ представляетъ изъ себя повѣствованіе о жизни святого, но повѣствованіе не простое и сухое, а живое и полное движенія, гдѣ бы каждое слово выясняло высокое достоинство святого, и вмѣстѣ съ тѣмъ давало назиданіе для слушателей. Къ этому можно при соединять приличныя нравственныя размышленія. Такимъ

образомъ и жизнь святого будетъ лучше извѣстна народу, и народъ больше можетъ получить назиданія.

Свои разговоры о краснорѣчїи Фенелонъ заключаетъ словами блаженнаго Іеронима, выражающими сущность всѣхъ наставленій его: „Когда ты учишь въ церкви, возбуждай не крикъ одобренія, но плачь въ народѣ. Слезы слушателей—нотъ твоя похвала. Рѣчь пресвитера должна бы основана на священномъ Писанїи. Я не хочу, чтобы ты былъ декламаторъ, крикунъ и болтунъ безъ толку, но свѣдущій въ тайнахъ и наученный таинствамъ Бога твоего“¹⁾.

Сочиненіе Фенелона, нами разобранное, не отличается полнотою и обстоятельностью изслѣдованія гомилетическихъ законовъ. Правда оно обнаруживаетъ въ авторѣ хорошее знакомство съ древними риториками и ораторами, греческими и латинскими. На нихъ основывается онъ въ своихъ сужденіяхъ, и ихъ авторитетомъ подтверждаетъ свои опредѣленія законовъ краснорѣчїа. Но при этомъ онъ является больше риторомъ, чѣмъ гомилетомъ, и мало у него выставлены на видъ тѣ особенности, какими проповѣдь отличается отъ краснорѣчїа свѣтскаго, и онъ даже какъ будто не чувствуетъ и не усматриваетъ оригинальнаго характера церковнаго краснорѣчїа. Знакомый съ риториками и руководствующійся ихъ указаніями, онъ не цитуетъ ни одного гомилетическаго руководственнаго сочиненія, за исключеніемъ *Христіанской вѣры* блаж. Августина; такъ что обширная гомилетическая литература для него какъ будто не существовала. Вниманіе къ сочиненію Фенелона возбуждено было въ ученой литературѣ не столько внутреннимъ достоинствомъ его, сколько извѣстностію автора „*Приключеній Телемака*“, симпатичною личностію его и необычною въ новое время діалогическою формою изложенія

¹⁾ Блаж. Іеронима письмо къ Неподіану: Творенїя блаж. Іеронима т. II, стр. 65.

риторическихъ правилъ, уясняющихъ законы истиннаго краснорѣчія.

Но не преувеличивая достоинствъ риторическаго сочиненія Фенелона, мы отнюдь не хотимъ отрицать его значенія, и въ исторіи гомилетики должны быть отмѣчены нѣкоторыя руководственныя указанія, полезныя для проповѣднической практики.

Заслуживаетъ вниманія основная мысль, которую Фенелонъ развиваетъ и защищаетъ въ своихъ *Разговорахъ о краснорѣчии*. Отъ проповѣди, какъ вида публичныхъ ораторскихъ рѣчей, онъ ожидаетъ и требуетъ краснорѣчія. Но въ понятіи о краснорѣчии центръ тяжести онъ ставитъ не во внѣшнемъ блескѣ, не въ искусственности слова и изяществѣ изложенія, но во внутренней силѣ духа оратора, честнаго и убѣжденнаго въ истинѣ, и желающаго своимъ словомъ привести людей къ доброй цѣли. Внѣшняя художественность слова, по сужденію Фенелона, котораго нельзя не признать справедливымъ, отнюдь не составляетъ главнаго и существеннаго въ ораторствѣ, а есть нѣчто придаточное и второстепенное. Проповѣдникъ, какъ и ораторъ вообще, говоритъ не для того, чтобы ласкать слухъ слушателей, а для какой либо другой важной цѣли, и художественное слово можетъ быть только средствомъ для этой цѣли. Не на этомъ средствѣ проповѣдникъ долженъ сосредоточивать свое вниманіе, не за нимъ долженъ гоняться, а всего себя посвятить тому святому служенію, къ которому онъ призывается, и въ частности той высокой идеѣ, которую онъ, въ тотъ или другой разъ, старается передать умамъ и сердцамъ своихъ слушателей. Пусть слово его течетъ изъ глубины его духа, естественное, не прикрашенное: оно будетъ сильно и дѣйственно по тому одушевленію, отъ какого происходитъ и какимъ согрѣвается, и будетъ вполне краснорѣчиво, хотя бы отличалось простотою изложенія,—будетъ болѣе краснорѣчиво, чѣмъ пышныя, искусственныя рѣчи, которыя при красивой оболочкѣ не имѣютъ

внутренней силы и не свидѣтельствуютъ о проникновеніи оратора предметомъ слова. Для доказательства своего основнаго положенія, Фенелонъ не разъ ссылается на классическихъ ораторовъ древности, и на нихъ, на ихъ произведеніяхъ показываетъ, какое преимущество внутренняя сила убѣжденнаго духа имѣетъ предъ внѣшнимъ блескомъ слова. Ставить онъ въ сравненіе Димосеена съ Исокрatomъ. Исократъ заботился о выглаживаніи періодовъ, о гармоніи словъ, о внѣшней полировкѣ мыслей, и съ этой внѣшней стороны онъ превосходитъ Димосеена. Но кто же, понимающій сущность краснорѣчія, предпочтетъ его Димосеену? Рѣчи Исократа, холодныя, цвѣтистыя, искусственно отдѣланныя, совершенно не производили такого впечатлѣнія, какъ рѣчи Димосеена, преданнаго интересамъ своего отечества, горячія, полныя благородныхъ чувствъ и убѣжденій. Въ рѣчахъ Димосеена говоритъ сама природа, и въ нихъ, если есть искусство, то искусство такъ совершенное, что его не видно слушателю. Слушатель не услаждается стройными періодами рѣчи Димосеена, а весь погружается въ тотъ предметъ, какой раскрываетъ предъ нимъ ораторъ. Ораторъ, подобно Исократу, болѣе и первѣе всего заботящійся объ украшеніи своей рѣчи, по замѣчанію Лонгина, автора трактата „О высокомъ“, впадаетъ въ недостатокъ школьника¹⁾. Школьнику лишь бы составить рѣчь, а что будетъ слѣдствіемъ ея, — это мало его занимаетъ, тогда какъ истинный ораторъ главнымъ образомъ преслѣдуетъ практическую цѣль, а внѣшнія украшенія рѣчи его мало занимаютъ. Рѣчь ораторская, всецѣло направленная къ достиженію важной практической цѣли, — истинное золото; а рѣчь разукрашенная, полная внѣшняго блеска, но не имѣющая внутренней силы, — мишура, не имѣющая высокой цѣны.

Теорія Фенелона служитъ отраженіемъ блестящаго состоянія французской проповѣди. Когда выступали на кафедре

¹⁾ Lettre sur eloquence, p. 336.

высокіе таланты, въ родѣ Бурдалу или Массильйона,—ихъ слово, полное одушевленія и огня, глубоко дѣйствовало на слушателей, и у нихъ съ этою внутреннею силою слова соединялось и вѣншее совершенство слова, которое не искусственнымъ образомъ прививалось къ рѣчи, а слѣдовало за мыслию, по выраженію Августина, какъ неотлучная раба, не будучи нисколько звана къ ней ¹⁾. Но у великихъ ораторовъ всегда являются толпы подражателей. Не имѣя ихъ силы и таланта, они не могутъ сравниться съ ними, но въ стремленіи къ той славѣ, какая достается на долю подлинныхъ ораторовъ, они усвояютъ ихъ вѣншіе приемы, и искусственнымъ, разукрашеннымъ словомъ стараются замѣнить или прикрыть недостатокъ внутренней силы духа и горячаго одушевленія, безъ котораго не можетъ быть истиннаго ораторства. Вотъ противъ такихъ ораторовъ и направлено сочиненіе Фенелона, которое хочетъ дать понять имъ, что не тѣмъ они должны дѣйствовать на слушателей и могутъ приобрести славу, чѣмъ хотятъ, и бичуя фальшивыхъ поверхностныхъ ораторовъ, оно всѣмъ, призываемымъ къ служенію публичнаго слова, указываетъ тѣ средства и силы, отъ какихъ зависитъ истинный успѣхъ ораторства.

Другая мысль, стоящая вниманія проповѣдниковъ, которую съ настойчивостію внушаетъ всѣмъ Фенелонъ,—та, что проповѣдь церковная должна стоять въ ближайшей и непосредственной связи съ словомъ Божиимъ или священнымъ Писаніемъ. Отъ себя, отъ своего ума ничего не долженъ выносить проповѣдникъ, служитель и толкователь слова Божія, и ученіе, имъ предлагаемое, должно быть подкрѣплено высшимъ божественнымъ авторитетомъ. Что на каедрѣ церковной является порожденіемъ мысли человѣческой, опирающейся не на вѣрѣ, а на умозаключеніяхъ, то здѣсь чужеродное растеніе, и порожденіе мысли человѣческой, хотя бы и сильной, христіанами, ищущими небеснаго ученія, не можетъ быть вы-

¹⁾ Христ. наука, кн. IV, гл. 10.

слушиваемо и принимаемо съ такимъ довѣріемъ и благоговѣніемъ, съ какимъ они внимають слову отъ Бога, запечатлѣнному вышечеловѣческимъ авторитетомъ. Между тѣмъ многіе проповѣдники, какъ во время Фенелона хотѣли, такъ и нынѣ хотятъ быть умными сами отъ себя, а не отъ ученія Христова, и на кафедрѣ больше говорятъ отъ разума, чѣмъ отъ слова Божія, думая тѣмъ больше понравиться слушателямъ и лучше подѣйствовать на нихъ. Знакомить христіанъ съ словомъ Божиимъ, раскрывать предъ ними сокровища вѣры и знанія, содержащіяся въ священной книгѣ книгъ, и по ней учить урокамъ святой добродѣтельной жизни—первый неотложный долгъ проповѣдника. Эту мысль свою Фенелонъ подтверждаетъ ссылкой на древнихъ отцовъ - проповѣдниковъ, которые съ всевозможнымъ усердіемъ знакомили своихъ слушателей съ священнымъ Писаніемъ, толкуя и объясняя съ церковной кафедры цѣлыя книги священнаго Писанія какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта, по порядку стиховъ текста, и которые своею проповѣдническою практикою даютъ намъ достойный примѣръ для подражанія.

VII. Теорія краснорѣчія Шютта,

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

Гомилетика въ настоящемъ столѣтіи первое возбуждательное начало къ своему развитію и болѣе твердому научному построению 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 всегди дѣло разсудка, какъ свободную игру фантази... Ораторъ беретъ на себя серьезное дѣло, а ведетъ его такъ, какъ будто это простая игра идеями, для

того, чтобы занять слушателей... Ораторъ хотя даетъ нѣчто чего не общаетъ, именно забавляющую игру силы воображенія, но онъ въ тоже время не исполняетъ надлежащимъ образомъ и того, что общаетъ, и что между тѣмъ должно быть его главнымъ дѣломъ,—именно цѣлесообразно занимать разсудокъ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ (§ 53. Сравненіе эстетическаго достоинства изящныхъ искусствъ) онъ прямо и рѣшительнѣе высказываетъ свое неблагоприятное сужденіе о краснорѣчій и его достоинствѣ. „Краснорѣчіе (говоритъ онъ), если подѣ нимъ разумѣть искусство убѣждать, т. е. обольщать прасирою виѣщностію (какъ *ars oratoria*), а не простое благодарѣчіе, есть діалектика, которая отъ позвѣи беретъ столько, сколько нужно для того, чтобы, до обсуждения дѣла, склонить людей, въ пользу оратора и отнять у нихъ свободу; этого нельзя совѣтовать ни для судебной, ни для церковной каедры. 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 возбраняемо, 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 представленіемъ въ примѣрахъ и безъ нарушенія правилъ благозвучія языка или приличія выраженія, въ силу идей разума, само по себѣ уже можетъ производить достаточное вліаніе на человѣческія души, чтобы при этомъ еще нужно было приводить въ дѣло машины убѣжденія, которыя не могутъ совер-

¹⁾ Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft Berlin. 1862, s. 186—7.

женно уничтожить тайнаго подозрѣнія противъ искусственнаго ухищренія; такъ какъ онѣ могутъ быть употреблены и для прикрашаванія или сокрытія порока и заблужденія¹⁾. 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 стихотвореніе мнѣ всегда доставляло чистое удовольствіе, тогда какъ чтеніе самой лучшей рѣчи каковаго нибудь римскаго народнаго оратора, или нынѣшняго парламентскаго или государственнаго оратора, всякій разъ у меня смѣшивалось съ цѣдритнымъ чувствомъ неудовольствія на жоварное искусство, которое въ важныхъ вещахъ умѣетъ двигать людьми, какъ машиннами, приводя ихъ къ такому сужденію, которое, при спокойномъ размышленіи, потеряло бы у нихъ всякій вѣсъ... Краснорѣчіе (*ars oratoria*), какъ искусство пользоваться слабостями людей для своихъ цѣлей, не достойно никакого уваженія. Оно и поднялось до высшей степени, какъ въ Афинахъ, такъ и въ Римѣ, только тогда, когда государство одолевало къ упадку, и когда погасло истинное патріотическое настроеніе²⁾.

Въ основаніи сужденія Канта о значеніи краснорѣчія лежитъ узкій, односторонній, неправильный взглядъ на это искусство, опустившій изъ виду существенныя требованія по отношенію къ задачѣ краснорѣчія, предъявленныя и развиваемыя лучшими риториками, и выполняемыя ораторами, достойными этого почетнаго имени. Въ краснорѣчій Кантъ видѣлъ одинъ внѣшній блескъ, и существеннымъ признакомъ его ставилъ красивую внѣшнюю форму изложенія и представленія дѣла, — умѣнье посредствомъ краснаго слова играть на струнахъ души, совершенно не правная въ разсчетъ другихъ болѣе важныхъ принадлежностей истиннаго краснорѣ-

¹⁾ Кантъ *Kritik der Urtheilskraft*, 1790, Berlin, s. 193.—195.

чиз; — достоинств: едержанія и святости цѣли, изъ которой направляется слово оратора; на чемъ болѣе, чѣмъ на цѣли, но въ краснорѣчїи, итерминвали истинные цѣнители ораторскаго искусства. Но вторяетъ философа, высказывавшаго неблагоприятное сужденіе о значеніи краснорѣчїа, и готового отрицать разумность его существованія; придалаъ ему вѣсъ и значеніе. Благодаря его вліянію, много, живущее чувствомъ умомъ, каковыхъ всегда много въ насъ читающей образованной публики, не безъ удовольствія выслушивали нападки на отрасль человѣческой дѣятельности, означенную именемъ ораторства, особенно когда сами не чувствовали въ себѣ присутствія дара божественнаго слова, способнаго дѣйствовать на другихъ, и съ своей стороны дѣлали отрубши нападки на благородное искусство ораторства; и выражали не заслуженное пренебреженіе въ нему, не обнаруживая въ своихъ нападкахъ серьезнаго обсужденія предмета; и подвергались имъ пренебрежительнымъ отзывамъ. Къ такому положенію вещей не могли относиться равнодушно люди серьезной мысли, и доволѣствующіеся повѣрливостнымъ взглядомъ на научные предметы. Въ особенности оно должно было вызвать на болѣе обстоятельное и болѣе глубокое обсужденіе вопроса о значеніи краснорѣчїа и о словіи его существованія тѣмъ людьми, которые своей спеціальною профессіею имѣли изученіе закноты краснорѣчїа, духвнвно ли то, или свѣтскаго; и изложене правилъ риторикн или ромилетикн. И мы видимъ, что такое обсужденіе не вадмеднво послѣдовало, споръ поодѣ появленія и распрестрашенія пренебрежительныхъ критическихъ взглядовъ на краснорѣчїе. Защищателями краснорѣчїа явились люди, которые не отвергали смнхлѣ пантеонной философіи, а на основаніи этихъ самыхъ вѣщъ старались доказать психологическое право краснорѣчїа на свое существованіе въ обществахъ чловѣческихъ, и существенно необходимое и важное значеніе ораторства, какъ одного изъ видовъ высшей душевной дѣятельности чловѣка. Изъ первыхъ

десятидвѣти настоящаго вѣка мы имѣемъ двѣ замѣчательныя
теоріи краснорѣчія, отличающіяся глубиною и серьезностію
иссѣдванія, которыя прямо направлены противъ отрицатель-
ныхъ сужденій о значеніи и достоинствѣ этого искусства,
смирившагося на авторитетъ Канта. Одна изъ этихъ теорій
принадлежитъ Генриху Августу Шотту, профессору богосло-
вія въ Лейпцигѣ, другая — Францу Терезіану, придворному пропо-
вѣднику и профессору богословія въ Берлинѣ. Эти профес-
соры богословія занимаются теоріею краснорѣчія и входятъ въ
обсужденіе законовъ этого искусства, потому, что они при-
знаютъ единство вѣчныхъ законовъ краснорѣчія, равно
обязательныхъ какъ для свѣтскаго, такъ и для духовнаго
оратора, и въ своемъ изложеніи они стараются примѣнять
эти законы въ тому спеціальному виду краснорѣчія, кото-
рый имѣетъ ближайшее отношеніе къ отраслямъ религіозныхъ
богословскихъ наукъ. Поэтому ихъ теоріи больше принадле-
жатъ исторіи гимнатикъ, чѣмъ риторикѣ.

Маложизнь сначала содержаніе теоріи Шотта.
Въ виду отрицательнаго отношенія Канта къ красно-
рѣчію, Шоттъ главною задачею поставилъ для себя отыскать
и указать для него психологическое основаніе. Для рѣшенія
этой задачи, онъ обратилъ вниманіе на духовную
структуру человека и алѣсь назвалъ дунита, который бы изъ-
ясняетъ и оправдываетъ существованіе и дѣятельность краснорѣчія.
Между обозначеніями духовной значительности человека
имѣетъ ли силы, которая требуетъ въ ряду словеснику произ-
веденій, имѣла дакого рода, дакимъ служить краснорѣчіе?
И было ли бы даго малое, удовлетвореніе, впрямь чело-
вѣческой души, если бы не было краснорѣчія, или если бы мы
вспинали его изъ чуждѣйшаго обществу, принимая давленіе
его въ законъ бытія и дѣятельности? Такая сила есть, и въ
виду такой силы не только можетъ быть признано законнымъ
существованіе краснорѣчія, но оно слушать необходимымъ
произлезиетъ изъ духовной значительности человека, слуша

средствомъ для удовлетворенія одной изъ самыхъ существенныхъ потребностей его. Риторика и гомилетика должны раскрыть эту психологическую потребность или силу, вызывающую существованіе краснорѣчія, и это дѣлаетъ Шоттъ, научнымъ образомъ, на основаніи психологическихъ данныхъ, доказывая, что краснорѣчіе не пустая, праздная игра словъ, не искусство оболъщенія, не заслуживающее похвалы, а дѣло и искусство весьма серьезно и важное, предполагаемое и требуемое нестремимыми потребностями нашей природы. Оно имѣетъ такое же законное основаніе и право на существованіе, 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 раскрытію и уясненію его теоріи, по своему составу, сложное произведеніе. Оно ни риторика, ни гомилетика, взятая въ нихъ отдѣльности, а риторика и гомилетика вмѣстѣ, объединенныя общимъ именемъ теоріи краснорѣчія. Въ немъ разъясняются и обсуждаются общіе основные законы краснорѣчія какъ особаго рода словесныхъ произведеній, параллельнаго прозѣ и поэзіи. Раскрытіе этихъ законовъ—предметъ риторики. Вводя въ свою систему нравственныя и психологическія начала для объясненія законовъ краснорѣчія, онъ хочетъ придать высшій научный интересъ этой наукѣ, которая, въ рукахъ поверхностныхъ систематиковъ, весьма часто является наукою безпринципною, сухою и скучною. Но онъ не останавливается на раскрытіи общихъ законовъ краснорѣчія, взятого во всей цѣлости. У профессора богословія въ виду спеціальная 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, долженствующій выдерживать отличительныя черты своего рода, известнаго подъ названіемъ краснорѣчія. Но у нея есть свои видовыя отличія,

зависціи отъ особой цѣли и особаго содержанія ея, и слова проповѣдниковъ во многомъ отличаются отъ рѣчей Демосоена и Цицерона. Отсюда другая задача теоріи краснорѣчія Шотта — выясненіе особенностей церковнаго краснорѣчія и опредѣленіе спеціальныхъ 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, налагающей теорію краснорѣчія, и она представляетъ изъ себя многотомное твореніе. Первоначально онъ излагалъ свою теорію съ университетскою кафедрой въ академическихъ чтеніяхъ, а въ 1807 году, въ пособіе своимъ слушателямъ, издалъ краткій учебникъ подъ заглавіемъ „Kurzge. Entwurt. einer Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf Kanzleberedsamkeit, zum Gebrauch für Vorlesungen (Краткое начертаніе теоріи краснорѣчія, съ особеннымъ примѣненіемъ къ церковному краснорѣчію, для употребленія при чтеніяхъ)“. Одобрительные отзывы, каковыми встрѣченъ былъ этотъ учебникъ въ ученой литературѣ, утвердили въ немъ намѣреніе, являвшееся у него и прежде, — подробно въ большомъ сочиненіи развить ту теорію, которая въ учебникѣ представляла въ краткихъ чертахъ. Для приведенія этого намѣренія въ исполненіе потребовалось нѣсколько лѣтъ, въ теченіе которыхъ его возрѣніа на предметъ, при постоянномъ усномъ наложеніи риторики и гимнетики, вслѣдствіе собственнаго размысленія и указаній со стороны, расширялись, восполнялись, получали большую ясность и опредѣленность, и при этомъ подвергались нѣкоторымъ видоизмѣненіямъ.

Полное систематическое изложеніе теоріи краснорѣчія у Шотта раздѣляется на три части, которыя явились въ свѣтъ не скоро, одна послѣ другой. Первую часть оны сзглавили „Философское и религіозное основаніе риторики и

«Гомилетика»: она вышла в печать в 1815 году. Второй
 часть издана через девять лет после явления первой части,
 в 1824 году: она заключает в себя теорию ораторского
 изобретения с особенными приложениями к духовным
 речам. Третья часть, в двух книжках, излагает 1) тео-
 рию ораторского расположения, 2) теорию ораторского изоб-
 рения (стиля) и 3) теорию ораторского произношения. Из
 этой третьей части теории излагается преимущественно ду-
 ловым речам. Теория ораторского расположения впервые
 издана в печати в 1827 году: в последнюю книгу, заклю-
 чающую в себя теорию ораторского изложения и произношения,
 вышла в 1828 году.

Главнейший интерес, каковой представляется теория красноречия Шотта, — в тех основоположениях, на которых она построена: система, и какими старается объяснить сущность, значение и законы истинного красноречия. Эти основоположения раскрыты в первой части этой системы, иносказатель заглавие: „Философское и религиозное основание риторики и гомилетики“, которая по своей постановке в то время являлась совершенною новостью в нашей науке. Во второй части Шотт излагает вполне оригинальным, и новое теория, вытекающая из основной части этой системы, заключающаяся особенного внимания в истории гомилетики. Шотт, можно сказать, дал первый толчок и возбуждение к тому, чтобы не останавливаться на риторике и гомилетике, как на простой свод практических правил, и стараться дать им настоящую научную форму, подкрепить и установить твердым началом, азы которых бы могли вытекать и на других бы должны опираться, а бы частные правила, составляющая содержание риторики и гомилетики. После появления теории красноречия Шотта основная часть, заключающая общия воззрения, предваряющая частные отдели науки, сделавшись необходимою принадлежностью всех, более или менее значительных, опытов изложения гомилетики, и без нее система этой науки считается непол-

чтобы и другимъ указать путь къ нему, представляющійся ему наиболее вѣрнымъ и благонадежнымъ. Краснорѣчіе является средствомъ, какимъ пользуется человекъ—ораторъ, чтобы привести другихъ къ гармоніи съ собою, поддѣйствовать на нихъ волю и побудить ихъ стремиться къ тому благу, какое носится предъ его взоромъ, и какое онъ желаетъ бы сдѣлать общимъ достоинствомъ, видимымъ съ дѣйствительности.

(Слишкомъ глубокий фундаментъ полагаетъ Шоттъ для своего научнаго зданія, названнаго имъ теорією краснорѣчія. Нужны были многія посредствующія звенья, чтобы довести до конца это зданіе, такъ глубоко заложеное. Чувствуется натяжка или усцеленное напряженіе мысли, чтобы отъ такого отдаленнаго начала, какъ какого выводитъ Шоттъ, дѣйти до опредѣленія сущности предмета его исследованийъ. При этомъ вводятся въ дѣло лишніе элементы, усложняющіе послѣдованіе. И если теорія въ цѣломъ выигрываетъ съ глубины, то, съ другой стороны, она отъ этого теряетъ въ ясности представленія и легкости построенія. Шоттъ старается такъ опредѣлить сущность краснорѣчія, чтобы изъ этого опредѣленія сами собою вытекали законы истиннаго краснорѣчія, указалось надлежащее его направленіе, и чтобы устранялась ии тѣ ложныя проявленія искусства краснорѣчія, которыя подавали поводъ къ унижительнымъ и отрицательнымъ оцѣнкамъ на него. Стремленіе весьма похвальное, и оно для внимательнаго изучающаго теорію Шотта не остается безъ результата. Но для того, чтобы оно увѣчалось полнымъ успѣхомъ, нужно было больше ясности въ основныя положенія, на которыхъ опирается система. Взяты въ основу системы два понятія, указывающія на источникъ краснорѣчія и его цѣль, слишкомъ отдаленныя и общія (стремленіе человека къ гармоніи и высочайшее благо), и если эти понятія указаны вѣрно, какъ руководительныя начала, то нельзя сказать, чтобы они раскрыты были съ совершенною ясностію. Читатель своею

Мыслью не может вполне разсѣять ту туманность, какою облечена теорія Шотта въ основныхъ своихъ началахъ.

Для уясненія дѣла и для лучшаго ознакомленія съ оригинальною теоріею Шотта, представимъ болѣе подробно нѣкоторыя мысли Шотта, держась той нити, какою онъ самъ слѣдуетъ, при развитіи своей теоріи.)

Онъ начинаетъ свои изслѣдованія разсужденіемъ о языкѣ вообще, и считаетъ это необходимымъ потому, что языкомъ, какъ непрѣмнымъ орудіемъ, пользуется ораторъ для достиженія своей цѣли, и потому еще, что самое краснорѣчіе непосредственно развивается изъ языковой способности человѣка.

Языкъ есть существенная принадлежность духовной природы человѣка: основаніе его лежитъ во внутреннихъ глубинахъ человѣческаго духа, въ томъ таинственномъ, невидимомъ намъ, корнѣ жизни, изъ котораго вырастаютъ разныя отрасли разумной жизнедѣятельности человѣка. Языкъ служитъ печатію высшаго достоинства человѣка, которымъ онъ отличается отъ всѣхъ живыхъ существъ. Имъ онъ, по свободному произволенію, износитъ во внѣ и выражаетъ находящееся внутри его. Внѣшнимъ облаченіемъ языка служатъ звуки. Но звуки, слышимыя изъ устъ человѣка, двоякаго рода: одни звуки служатъ выраженіемъ ощущенія; это внѣшніе звуки, не имѣющіе членораздѣльности, не управляемые разсужденіемъ и волею человѣка и являющіеся, можно сказать, по слѣпому побужденію природы. Звуками этого рода выражаютъ свои ощущенія не люди только, но и животныя, и эти невольныя обнаруженія внутреннихъ ощущеній не входятъ въ область того, что мы означаемъ языкомъ человѣческимъ. Языкъ есть выраженіе человѣческихъ представленій (а не ощущеній) членораздѣльными звуками, имѣющими значеніе. Человѣкъ, какъ разумно свободное существо, пользуется этими членораздѣльными, значащими звуками, не подчиняясь необходимости, а слѣдуя нарочитому намѣренію выразить

сьме внутреннее. Говорящій съ яснымъ сознаниемъ, выражаетъ свои представленія съ тѣмъ, чтобы они являлись и верились другимъ существамъ его рода. Значуще звуки слышимые въ явкѣ, мы называемъ словами, и потому языкъ собственно есть, выражение нашихъ представлений въ словахъ.

Что побуждаетъ и заставляетъ человека, выражать свои представленія въ явкѣ? Этому вопросу Шопенъ придаетъ особенное значеніе, потому что въ раздѣленіи существа языка лучше всего, можно объяснить происхожденіе прозы, поэзіи и красноречія.

Коренное стремленіе нашего существа, выходящее начало, управляющее нашею жизнью и дѣятельностію, какъ мы показывали выше, — стремленіе къ совершенной гармоніи, къ совершенному единенію человека съ самимъ собою и міромъ. Хотя этой прекрасной гармоніи мы не находимъ въ человеческой жизни во всемъ ее объемѣ, но вліяніе стремленія въ ней мы видимъ въ человеческой жизни, и направляемъ человеческой совлудной смы. Не говорите, что человекъ, необразованный, преданный чувственности, нравственно-испорченный не имѣетъ никакого предчувствія этой гармоніи. Святая идея, если не сознается ясно и оправданно такими людьми, но живетъ въ нихъ, хотя покрытая туманомъ: она даетъ себя знать чувствомъ удовольствія при удовлетвореніи желаній человека, и чувствомъ спокойствія и самодовольства при сознаніи согласия нашихъ склонностей и поступковъ съ законами правды и обязанности. Стремленіе къ единству или гармоніи составляетъ средоточіе, около котораго вращается вся наша внутренняя духовная жизнь, хотя она уклоняется часто отъ своего прямого пути. Это начало человеческой жизни есть отраженіе божьего закона, вліяемаго во всей вселенной, гдѣ безконечное разнообразіе стремится къ совершенной (абсолютной) гармоніи. Дѣйствіе этого закона видно въ тѣхъ поэматическихъ путяхъ, какими движутся небесныя светила, образуя собою связную мировую систему, — въ по-

своимъ разнообразномъ ходѣ въѣхъ явленій и перемѣнъ въ видимой природѣ, которая при всемъ различіи своемъ, гдѣ думъ было за другими въ порядкѣ постепенности. Человѣкъ не можетъ не подчиняться вѣчнымъ законамъ, управляющимъ вселенною, хотя сознание основнаго стремленія можетъ затеняться въ немъ, и хотя отъ его воли зависитъ принимать тѣ или другія рѣшенія, тѣ или другія средства для исполненія его. Человѣкъ, развиваясь, тогда приближается къ этой совершенной гармоніи, когда всею душою обращается отъ міра къ Богу, и отъ земнаго и преходящаго направляетъ свой взоръ къ тому вѣчному и вѣчному Существу, которое держится и приводится къ совершенному порядку все безконечное разнообразіе вещей. Это доставляетъ ему религію, истинная вѣра въ Бога, чистая, сердечная и живая, объемлющая все существо человѣка и представляющая въ дѣлахъ, или, по выраженію Писанія, въ мысляхъ. Все, что человѣкъ предпринимаетъ и совершаетъ 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 совершается съ вѣрою. Что совершается безъ религіи, т. е., что выходитъ изъ чувства, противоположно религіозному образу мыслей, то обольщаетъ его пустыми надеждами, суетною обманчивою тѣнью спокойствія и мира, и ставитъ 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, въ этомъ основнаго стремленія человеческой души къ гармоніи или совершенному единству, и выводится Шопенъ и самъ существованіе языка. Человѣкъ, желая, выходя изъ этого стремленія, чтобы его представленія были ясны и восприняты другими существами его рода, и языкъ, выражающій эти представленія, является или служитъ орудіемъ, посредствомъ котораго внутренняя жизнь возмущающаго инди-

видуума связывается съ внутреннею жизнью другихъ существъ его рода. При пособіи его достигается въ известной степени единство между нашими и чужими представленіями, чувствами и стремленіями, и чѣмъ больше это выраженіе представленій содѣйствуетъ единенію людей, тѣмъ болѣе оно доставляетъ удовольствіе желанію говорящаго, тѣмъ болѣе онъ чувствуетъ внутренней гармоніи или согласія съ самимъ собою.

Эти рассужденія Шоттъ ведетъ къ тому, чтобы показать происхожденіе различныхъ видовъ словесныхъ или литературныхъ произведеній, и въ частности краснорѣчія. Въ языкѣ вообще выражается или выносится наружу внутреннее человѣка, стремящагося къ гармоніи или къ единенію съ внѣшнимъ міромъ, главнымъ образомъ съ существами подобнаго рода. Само собою понятно, что это выраженіе внутреннего содержанія человѣка должно отвѣчать настроенности души человѣка и тѣмъ видоизмѣненіямъ, какія замѣчаются въ ея жизнедѣятельности. Въ душѣ человѣка наука отмѣчаетъ три видоизмѣненія или три силы, которыми обидается 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, явдается преобладающею одна изъ этихъ силъ, и этимъ усложняется, въ каждой данный моментъ, особая форма внутренней жизни и особое состояніе души. Соответственно тремъ силамъ души, различается троекое состояніе ея внутренней жизни: 1) состояніе спокойнаго созерцанія и мысля, 2) состояніе живаго чувствованія и 3) состояніе внутреннего стремленія или желанія. Въ языкѣ, выражающемъ наше внутреннее содержаніе, явимъ тремъ различнымъ состояніямъ нашей души или формамъ ея жизнедѣятельности, отвѣчаютъ три различныя рода рѣчи, которые съ необходимостію вытекаютъ изъ природы нашего духа. Эти роды: проза, поэзія и краснорѣчіе. Въ прозѣ выражается состояніе спокойнаго созерцанія и

ицели. Проза предполагает такое состояніе говорящаго или пишущаго, въ которомъ преобладающею силою является сила познанія, и она всецѣло имѣетъ цѣлію наученіе, — сообщеніе извѣстныхъ результатовъ собственнаго познанія или передачу и усвоеніе того, что узнали и чему научили другіе. Проза возникаетъ изъ стремленія человѣка къ единенію съ ними 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 изложенныя въ прозѣ представленія и убѣжденія другихъ, и потомъ по испытанію 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 замкнуться въ самомъ себѣ; оно съ силою выпрывается изъ взволнованной груди, стремится вылезти 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 проявляетъ при этомъ большую энергію и свободу, какъ въ 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 имѣетъ 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 выраженіяхъ оратора съ слушателями. А достиженіе этой цѣли возможно только тогда, когда есть гармонія или единеніе въ стремленіяхъ самого оратора, т. е., когда самъ ораторъ вполне проникнутъ тѣмъ стремленіемъ, какое хочетъ возбудить и утвердить въ другихъ. Сила желанія имѣетъ тѣснѣйшую связь съ силой познанія и силой чувства, и родъ рѣчи, служащій силой желанія, много воспринимаетъ изъ области прозы и поэзіи, и воспринимая оттуда элементы, преобразуетъ ихъ соответственно своей природѣ и своей цѣли. Но при всемъ родствѣ краснорѣчія съ прозою и поэзіею, оно остается оригинальнымъ самостоятельнымъ, отличнымъ отъ прозы и поэзіи, родомъ рѣчи, фактъ и желаніе или воля являеся особою силой, отличающею отъ разсужденія и чувства, хотя дѣятельность этой силы соединяется съ дѣятельностію другихъ силъ.

Утвердивши на психологическихъ началахъ самостоятельное значеніе краснорѣчія въ ряду другихъ родовъ словеснаго выраженія, Шоттъ точнѣе и подробнѣе старается описать дѣлать его характеръ, въ отличіе отъ прозы и поэзіи. Главнѣе отличіе краснорѣчія отъ другихъ родовъ словесныхъ произведеній въ томъ, что оно требуетъ болѣе сложной работы, и въ какую доводятся проза и поэзія. Большое количество душевныхъ силъ должно быть призвано къ дѣятельности, большее напряженіе духа требуется, когда словомъ хотятъ дѣйствовать на склоненіе воли къ известнымъ рѣшеніямъ, требующимъ для своего исполненія напряженія силъ и пожеланій, немалого самопожертвованія, чѣмъ когда имѣютъ въ виду простое наученіе или выраженіе чувства. Проза теоретическая говоритъ разсудку и уму, и въ ней проявляется 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 представленія общихъ понятій, то сила воображенія играетъ здѣсь совершенно подчиненную роль, служебную по отношенію

къ разсудку. Въ краснорѣчїи требуется дѣятельность ума и разсудка; потому что чѣмъ яснѣе представленіе предмета, о которомъ говоритъ ораторъ, чѣмъ тверже убѣжденіе въ томъ, что онъ отвѣчаетъ вашимъ истиннымъ стремленіямъ или нашему благу, тѣмъ скорѣе и рѣшительнѣе можно подѣйствовать на волю слушателей. Ораторъ долженъ давать своимъ слушателямъ или читателямъ ясное и опредѣленное представленіе о предметѣ. Но яснаго и опредѣленнаго представленія о предметѣ здѣсь мало. Не только яснымъ должно быть представленіе предмета въ рѣчи оратора, но и живымъ; а для этого онъ долженъ приввать къ дѣятельности и силу чувства. Онъ долженъ живо представить, что рѣшеніе, имъ внушаемое, имѣетъ великій интересъ для нихъ, что оно имѣетъ непосредственную связь съ лежащими въ душѣ ихъ коренными стремленіями ко благу, и этимъ представленіемъ подѣйствовать на ихъ чувства. А для этого онъ самъ долженъ обнимать предметъ свой не умомъ только, но и чувствомъ. Иначе, при холодномъ, прозаическомъ представленіи предмета, онъ не достигнетъ своего триумфа. Само собою понятно, что при этомъ болшую 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 разсѣетъ въ нихъ всё сомнѣніе и препятствія къ дѣлу, и возметъ въ нихъ огонь или энергію въ предпріятію или совершенію рекомендуемаго дѣла или подвига. Ораторская рѣчь такимъ образомъ, по опредѣленію Шотта, есть связанное изложеніе представленій оратора въ словахъ, всецѣло направленныхъ къ тому, чтобы чрезъ равномѣрное занятіе разсудка и ума съ одной стороны, силы воображенія и чувства съ другою подѣйствовать на человѣческую волю. Рѣчь оратора

обращается какъ къ мыслящему, такъ и чувствующему человеку. Сила воображенія играетъ здѣсь посредствующую роль; она стоитъ какъ бы посредникъ между умомъ и чувствомъ и пролагаетъ дорогу оратору отъ одного къ другому. Она превращаетъ ясныя воззрѣнія 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, направленныхъ къ одной цѣли, равно какъ и въ самомъ ораторѣ предполагается такое состояніе души, въ которомъ ясное воззрѣніе и твердое убѣжденіе соединяется съ живою дѣятельностію воображенія и съ сердечностію и горячностію чувства. Краснорѣчіе такимъ образомъ стоитъ посредникъ 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 имѣетъ много общаго и съ поэзіей, и немало заимствуетъ изъ ея области. Какъ поэтическое произведеніе произтекаетъ 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 взаимодействіе, 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 имѣетъ 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 помыслы, творимыя его воображеніемъ. Дѣйствіе, ею производимое,— созвучіе, единеніе въ чувствахъ души читателя съ душою поэта. Прекрасная форма въ поэзіи имѣетъ существенное, перво-степенное значеніе: въ ней матерія съ формою такъ неразрывно соединяется, что трудно, иногда даже невозможно, рѣшить, что больше интересуется насъ,—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 внѣшняя форма изложенія, а при устной передачѣ рѣчи, и произношенія много способствуетъ достиженію цѣли, поставленной ораторомъ. Ораторъ во внѣшней формѣ долженъ удовлетворять требованіямъ нравственнымъ, интеллектуальнымъ и эстетическимъ: требованіямъ нравственнымъ онъ удовлетворяетъ тогда, когда съ особенною заботливостію избѣгаетъ того, что оскорбляетъ чистое чувство приличія и нравственности,—интеллектуальнымъ, когда соблюдаетъ грамматическую правильность и чистоту съ одной стороны, опредѣленность, ясность и извѣстную степень краткости (противоположную растянутости) съ другой, эстетическимъ, когда удовлетворяетъ эстетическому чувству слушателей, т. е., когда воображенію, чувству и утонченному вкусу слушателей доставляетъ то, что можетъ питать и услаждать эти силы. Но все это у него только средство для цѣли. Стараясь интересоватъ формою своихъ слушателей, ораторъ хочетъ чрезъ это расположить ихъ къ принятію того, къ чему онъ воодушевляетъ ихъ своею рѣчью. И 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 предлагается, и они тогда относятся съ довѣріемъ къ воззрѣніямъ и убѣжденіямъ оратора, когда онъ своею личностію внушаетъ имъ симпатію и уваженіе. Для достиженія цѣли, преслѣдуемой ораторомъ, не безразлично, вѣрятъ ли слушатели въ его способности и достоинства, — интересуются ли, и насколько интересуются его личностію, — въ особенности, когда ораторъ становится лицомъ къ лицу предъ своими слушателями и входитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ ними. И чѣмъ важнѣе дѣло или рѣшеніе, къ которому ораторъ склоняетъ слушателя, тѣмъ больше оратору нужно заботиться о томъ, чтобы слушатели съ участіемъ, симпатіею и довѣріемъ относились къ его личности. Ораторъ долженъ представлять себя слушателямъ достойнымъ органомъ доброй и достойной вещи. Убѣжденіе слушателей въ его достоинствѣ расчиститъ, такъ сказать, путь къ ихъ душамъ тѣмъ представленіямъ и убѣжденіямъ, какія онъ считаетъ нужнымъ сообщить имъ.

Шоттъ разсматриваетъ краснорѣчіе не съ исторической, а съ философской точки зрѣнія. Онъ ставитъ себѣ задачей рѣшить вопросъ: чѣмъ должно быть краснорѣчіе по своей идеѣ, и что оно должно оказывать и производить, если является вѣрнымъ своей идеѣ? Онъ хочетъ нарисовать идеалъ совершеннѣйшаго оратора, къ которому должны приближаться всѣ, выступающіе на поприще ораторства. Какое же высочайшее совершенство можетъ быть мыслимо и указываемо для краснорѣчія? Ораторъ человѣческую волю располагаетъ и направляетъ къ извѣстнымъ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, или къ извѣстному роду мысли и дѣятельности. Есть ли для человѣческаго духа высочайшій пунктъ, къ которому онъ долженъ стремиться? Есть ли нѣчто совершенно (абсолютное), въ чемъ бы могли и должны соединяться всѣ направленія и стремленія человѣческаго духа, всѣ рѣшенія и дѣйствія, какія силою краснорѣчія могутъ быть вызываемы, оживляемы, утверждаемы и приводимы въ исполненіе? Для рѣшенія этого вопроса Шоттъ ссылается на основное начало нашей внутренней

духовной жизни, которое онъ представляетъ неопровержимымъ фактомъ нашего сознанія. Этимъ началомъ служить то, что человекъ непрестанно и неутомимо стремится усовершенствовать свое состояніе и все свое существо. Этотъ грѣшнъ поведенъ нашего стремленія и дѣйствія вовлекаетъ насъ въ неизбѣжную, нескончаемую борьбу съ самими собою, поскольку чувственная природа противоудѣствуетъ высшей, нравственной 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 внѣшняго міра и наслаждались мирнымъ покоемъ, не возмущаемымъ ни скорбію, 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 увѣчивалъ всѣ наши благороднѣйшія стремленія. Это имѣетъ значеніе, по отношенію къ каждому частному индивидууму, и по отношенію къ человѣчеству вообще. Совершенное состояніе человѣчества есть не что иное, какъ состояніе совершеннѣйшей гармоніи, когда человѣчeskій міръ въ цѣломъ видитъ въ своей средѣ осуществленную идею свободы отъ всякаго давленія внѣшняго міра, идею истины, правды, нравственности. Отсюда понятно, въ чемъ состоитъ идея краснорѣчія, и каковъ долженъ быть идеаль оратора. Краснорѣчіе— средство приводить людей къ такимъ рѣшеніямъ и дѣйствіямъ, которыя бы способствовали постоянному приближенію человека 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 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 стремленіяхъ,—это только приближаетъ къ высочайшей истинѣ и искомому нравственному совершенству. Идея совершеннаго состоянія человѣка, во имя которой дѣйствуетъ ораторъ, стоитъ предъ нимъ въ нѣкоторомъ отдаленіи. Онъ не видитъ въ жизни идеала, который бы служилъ полнымъ осуществленіемъ ея, и онъ, дѣйствуя на души силою рѣчи, постепенно старается людей привести къ осуществленію этого идеала посредствомъ тѣхъ рѣшеній 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 совершеннѣйшему. Онъ показываетъ имъ путь къ расширенію 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 совершеннѣйшую жизнь. Поэтъ, въ смѣломъ полетѣ фантазіи, переступающей границы конечнаго, представляетъ идеалъ осуществимымъ и будущее созерцаетъ, 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 стремленіямъ и дѣйствіямъ рѣшительное направленіе къ высочайшему благу.

Совершенное, идеальное краснорѣчіе—только такое краснорѣчіе, которое съ силою направляетъ людей къ идеалу совершеннаго 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 нравственно добрыми и высокими, справедливыми стремленіями

ми, силою рѣчи достигаетъ всего, чего желаетъ, всѣхъ и все располагаетъ къ своему дѣлу, все побѣждаетъ и преодолеваетъ. Такой совершенный ораторъ, мыслимый въ идеѣ, въ неограниченной степени владѣеть свойствомъ, которое древнiе риторы означали словомъ *δεινότης* (ужасъ, изумленiе), указывающимъ на необыкновенную непреодолимую силу краснорѣчiя: такое свойство они находили въ Димосфенѣ. Но когда мы посмотримъ на дѣйствительность, когда представимъ и взвѣсимъ тѣ препятствiя, какiя приходится устранять и препобѣждать оратору, когда вспомнимъ, что самый лучший ораторъ все же человѣкъ, человѣкъ болѣе или менѣе ограниченный и не чуждый заблужденiй (*ergare humanum est*); тогда этотъ образъ будетъ стоять предъ нами недостижимымъ идеаломъ. Этотъ великiй идеалъ можно и нужно выставлять оратору, какъ высочайшую цѣль его стремленiй, и мы должны судить о его достоинствѣ по степени приближенiя его къ этой цѣли. Но мы не отказываемъ ему въ имени истиннаго и настоящаго оратора, если въ его рѣчахъ и дѣйствiяхъ проявляетъ себя душа, стремящаяся къ высочайшему благу и носящая истинное одушевленiе къ идеалу совершеннаго человѣчества. Когда цѣлю стремленiй оратора поставляется истинное и высочайшее благо, а его обязанностию склоненiе людей силою своего слова къ рѣшенiямъ и дѣйствiямъ, имѣющимъ связь съ этимъ высочайшимъ благомъ, чрезъ то самое требованiе къ оратору предъявляются строже, ожиданiя отъ него больше, и возрѣнiе на искусство краснорѣчiя возвышеннѣе и шире.

Краснорѣчiе Шоттъ считаетъ и называетъ искусствомъ, но причисляетъ его не къ чисто эстетическимъ искусствамъ, служащимъ красотѣ, безъ практическихъ расчетовъ, а къ искусствамъ относительно — эстетическимъ, преслѣдующимъ практическiя цѣли, — полезнымъ. Все стремленiе его направлено къ опредѣленнымъ дѣйствiямъ, возбуждаемымъ въ душѣ другихъ, и долженствующимъ проявиться въ практической

жизни. Но руководимое идеею цѣли, ораторское краснорѣчіе нисколько не исключаетъ пріятнаго и прекраснаго изъ своей сферы. Когда источникомъ рѣчи служитъ 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 надъ всѣмъ ея существомъ, надъ стилемъ и внѣшнимъ произношеніемъ. Цѣль ораторскаго изложенія тѣмъ скорѣе 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 опредѣленной внѣшней цѣли, и служащее стороннему интересу.

Послѣ разъясненія основныхъ началъ, которыми опредѣляется существо, коренная задача и нравственное значеніе краснорѣчія, направляющаго волю человѣка къ достиженію 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 особенными условіями и особенными отношеніями, въ какихъ текла и развивалась жизнь греко-римскаго общества. Провзведенія великихъ представителей античнаго, греческаго и римскаго, краснорѣчія являются предъ нами, какъ остатки величественнаго храма, уже разрушеннаго, предъ которыми путникъ останавливается

въ изумленіи. Да, храмъ, въ которомъ служили древніе великіе 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 имѣетъ для себя свободнаго поприща? Эта сила не истребима въ человѣчествѣ; она принадлежитъ къ необходимымъ проявленіямъ человѣческаго генія. При новыхъ отношеніяхъ, какія открылись для человѣчества послѣ явленія христіанства, измѣнилась форма краснорѣчія, измѣнилось его содержаніе въ высшихъ видахъ (хотя осталось нѣчто, напоминающее и древнее судебное-политическое краснорѣчіе въ области гражданской); но тотъ родникъ, изъ котораго беретъ начало источникъ краснорѣчія, разлившійся въ исторіи широкою и многоводною рукою, бьетъ ключемъ и нынѣ, какъ и прежде. Отрасли свѣтскаго, судебного и политическаго, краснорѣчія, не иссякли нынѣ; но онѣ уже служатъ только побочными, второстепенными руслами, а главнымъ русломъ овладѣлъ тотъ видъ краснорѣчія, который мы называемъ краснорѣчіемъ церковнымъ. Христіанство и основанная Іисусомъ Христомъ Церковь указали краснорѣчію новое, высшее призваніе, направили его, вмѣсто служенія земнымъ цѣлямъ, къ служенію цѣлямъ небеснымъ. Болѣе благодарнаго и болѣе привлекательнаго поприща для свободнаго развитія своихъ силъ краснорѣчіе нигдѣ не могло найти, какъ въ томъ священномъ кругѣ, гдѣ ему предложено быть публичнымъ, общенароднымъ возвышеніемъ Евангелія или чистѣйшаго и возвышеннѣйшаго 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 свѣтскимъ, весьма ясно открывается, когда мы представимъ себѣ содержаніе и цѣли того и другаго краснорѣчія. Высшая правда и гражданское благоустройство—руководящая идея краснорѣчія судебного 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 частныя истины, входящія въ составъ христіанскаго ученія, и проникаетъ собою цѣлый организмъ его. Ею началъ и на ней сосредоточилъ свое проповѣдное слово Предтеча Господень, святой Іоаннъ Креститель: *покайтесь, приблизитесь царствіе небесное* (Матѣ. 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 (Матѣ. IV, 17, Марк. 1, 15). *Благовѣстити Ми* (говоритъ Господь) *подобаетъ царствіе Божіе: яко на се посланъ есмь* (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 богопознанія и богопочтенія, и уже здѣсь, на землѣ, возвышенныхъ до чаяній блаженной вѣчности (Лук. XVIII, 2). *Царствіе Божіе внутрь 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 (Матѣ. 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 обѣтовано намъ Господомъ Іисусомъ

сомъ Христомъ и Его апостолами. Но темное предощущеніе этого царства лежитъ глубоко во внутреннихъ тайникахъ человѣческой души, и уже въ сѣдой древности заявляетъ себя стремленіе къ чему-то лучшему и совершеннѣйшему, 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 Иисусомъ Христомъ. Проповѣдникъ всегда долженъ имѣть предъ глазами священную задачу, на него возложенную,—поддерживать и продолжать на землѣ дѣло Иисуса Христа, въ Его имя, въ духъ Его и Его апостоловъ. Возвѣщая царство Божіе, онъ долженъ внѣдрять и распространять между людьми вѣру и любовь въ ихъ взаимномъ соединеніи, на чемъ основывается участіе въ царствѣ Божіемъ. Господь Иисусъ Христосъ и апостолы съ небесною силою дѣйствовали на души людей словами вѣчной жизни: проповѣдуя царствіе Божіе, они изображали его значеніе, его благодословенія 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 царствѣ Божіемъ.

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

стianствомъ, двоякаго рода: оно, съ одной стороны, переменна въ отношеніи къ предметамъ вѣдѣнія или религіозной вѣры, съ другой, переменна 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 обѣтованія божественной благодати, возвѣщенныхъ Евангеліемъ, и въ спасительныхъ дѣйствіяхъ искупительной смерти Іисуса Христа, и 2) любовь, — сыновнее чувство по отношенію къ Богу и братское чувство по отношенію къ людямъ, основывающееся на вѣрѣ, неразлучное съ истинною вѣрою, и выражающееся въ дѣйствіяхъ. Вѣра и любовь, соединенныя между собою, образуютъ истинную праведность, основывающуюся на религіозности и изъ нея пристокающую, — 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 ученіе о царствіи Божіемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ указывать путь къ достиженію этого царства, и съ возможною силою побуждать людей вступить на этотъ путь и неуклонно держаться на немъ. Это будетъ односторонность, такая и замѣчалась въ нѣкоторыя эпохи, когда христіанскіе проповѣдники будутъ говорить только о предметахъ христіанской вѣры (о церковныхъ догматахъ), оставляя безъ вниманія ихъ практическую сторону, не показывая ихъ вліянія на успокоеніе и облагороженіе, вообще на улучшеніе человѣческой души. Такъ было, когда о догматахъ трактовали, какъ о предметахъ богословской школьной учености, думали все исчерпать схоластическими опредѣленіями и раздѣленіями понятій, и только въ заключеніи проповѣди дѣлали нѣкоторыя практическія примѣненія, по систематической формулѣ, разъ навсегда опре-

дѣявшейся. Но односторонностію будетъ и то, что начало господствовать въ протестантствѣ послѣ явленія критической философіи Канта, когда одно правоученіе дѣлають предметомъ церковныхъ проповѣдей. Тѣ проповѣдники, которые поддаются опасной привычкѣ выставлять на видъ только нравственную сторону христіанства, оставляя въ тѣни положительное ученіе вѣры, незамѣтно для самихъ себя, доходятъ до того, что они вмѣсто евангельской нравственности излагають простую общечеловѣческую мораль. Добродѣтель, не основывающаяся на вѣрѣ, не имѣетъ надлежащихъ твердыхъ опоръ, и потому является шаткою и не стойкою. Духъ Евангелія и существо нашей духовной природы необходимо требуютъ, чтобы вѣроученіе и нравученіе въ рѣчахъ христіанскаго 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 нравученію. Напротивъ, при воспитаніи людей для царства Божія, въ видахъ болѣе основательнаго изъясненія христіанскаго ученія, по обстоятельствамъ 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 нравственнаго развращенія. Положеніе, здѣсь выставленное, имѣетъ тотъ смыслъ, что какъ предметы христіанской вѣры, религіозныя убѣжденія, надежды и чувствованія, такъ и истины правоученія, такъ должны быть излагаемы въ рѣчахъ, имѣющихъ притязаніе на названіе христіанскихъ рѣчей, чтобы всегда видна была ихъ взаимная связь: гдѣ проповѣдникъ говоритъ о предметѣ вѣры, тамъ должно видѣть и чувствовать облагораживающее и успокаивающее вліяніе религіознаго убѣжденія на душу, на жизнь человѣка, а гдѣ содержаніемъ проповѣди служить нравственное ученіе о добродѣтели, 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 Иисуса 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 вполне христіанскими. Кто хочетъ говорить собранію, пожалуй пріятно и разумно, о предметахъ житейской мудрости, или излагать популярныя уроки по философіи, или учить чистой морали, не основывающейся на христіанскихъ началахъ, или обсуждать политическія вопросы, или давать полезныя совѣты для діететики или сельскаго 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 имѣетъ главнымъ предметомъ своимъ Иисуса 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 полнѣе 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 христіанскаго ученія, данной намъ въ новозавѣтномъ священномъ Писаніи, проповѣдникъ не долженъ опускаться изъ вида потребностей своего времени и своихъ слуша-

телей. Поставляя своею конечною цѣлю воспитаніе 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 чемъ лежитъ печать мѣстнаго и временнаго. Каждый вѣкъ имѣетъ свои недостатки и въ религиозномъ и въ нравственномъ отношеніи, и потому нуждается въ особыхъ наставленіяхъ, увѣщаніяхъ и исправленіяхъ. Истина всегда одна и таже. Но духъ вѣка, въ который излагается религиозное ученіе, духъ народа, которому оно предлагается, требуетъ, чтобы проповѣдники нѣмъ положенія 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 задачей его ставятъ сообщеніе познаній народу въ предметахъ христіанскаго вѣдѣнія; 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 религиозныхъ 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 возрѣніями по предметамъ вѣры и нравственности. Живое, дѣятельное участіе въ общественномъ богослуженіи уже предполагаетъ въ человѣкѣ нѣзвѣстную 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-религиозному чувству. Въ обыкновенномъ быту наша рече-

ная жизнь воспящается впечатлѣніями внѣшняго міра, которыя разсѣиваютъ нашъ духъ и направляютъ его къ земному и тлѣнному. Чѣмъ болѣе человѣкъ ощущаетъ это давленіе внѣшнихъ впечатлѣній, чѣмъ болѣе желаетъ и стремится доставить господство своимъ высшимъ потребностямъ надъ низшими и чувственными, тѣмъ возжелѣннѣе для него все то, что благодѣтельно противодѣйствуетъ впечатлѣніямъ внѣшняго 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, умоляетъ шумъ міра, препятствующій выраженію внутренней религіозной жизни, и все, видимое и совершаемое при богослуженіи, возбуждаетъ нравственно-религіозное чувство, и отъ земнаго, конечнаго устремляетъ душу къ небесному, безконечному, — и души присутствующихъ, отрѣшившись отъ земныхъ пристрастій и увлеченій, обращенныя къ единому на потребу, соединяются въ одно гармоническое цѣлое; частныя 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 убѣжденія, выносилъ наружу то, что лежитъ въ глубинѣ души явившихся въ храмѣ: имъ онъ уясняетъ святую потребность, привѣдшую 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 представленіямъ собравшихся онъ даетъ большую ясность, ихъ чувствамъ высшую степень теплоты и живости, ихъ добрымъ намѣреніямъ непоколебимую твердость.

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

уже потому, что она рѣчь, всегда должна отличаться наглядностью и живостью изложения, 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 общенародной 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 доставляетъ свои рѣчи. Что можетъ интересовать ученаго, то, ни въ матеріальномъ, ни въ формальномъ отношеніи, не принадлежитъ къ области христіанскаго назидательнаго краснорѣчія. Проповѣднику чрезвычайно рѣдко приходится говорить предъ собраніемъ, состоящимъ изъ однихъ ученыхъ. А если это и случается, и тогда ученая рѣчь на церковной кафедрѣ была бы не уместна. И ученый, когда приходитъ въ храмъ, ищетъ и ожидаетъ здѣсь назиданія, а не ученыхъ разсужденій и научныхъ изслѣдованій. Популярность, требуемую отъ проповѣди, можно назвать универсальностью, общегодностью изложения или всеобщю назидательностью. А исполненіе этого требованія быть всеобще назидательнымъ стоитъ въ непосредственной связи съ истиннымъ краснорѣчіемъ. Ученое научное изложеніе никогда не можетъ быть церковною рѣчью или проповѣдію. Оно все вниманіе 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 равномерно дѣйствуетъ и разумъ, и воображеніе и сила чувства и сила желаній, когда вся душа слушателей, всю совокупностью своихъ силъ, приковывается къ предмету рѣчи.

286

Установленіе и разъясненіе понятія о краснорѣчїи, его существѣ, значенїи и цѣли составляетъ коренную задачу первой, основной, философской части системы Шотта, и для рѣшенія этой задачи онъ входилъ въ обширныя изслѣдованія, основывающіяся на философско-психологическихъ началахъ. По установленїи и разъясненїи понятія о краснорѣчїи, послѣднюю (шестую) главу первой части своей системы онъ посвящаетъ разсужденію о наукѣ о краснорѣчїи или теорїи краснорѣчїя, обнимающей собою риторику и гомилетику, и въ этомъ разсужденїи говоритъ о необходимости и достоинствѣ этой науки и опредѣляетъ содержаніе, начало и цѣль риторики и гомилетики.

Подъ теорїею "краснорѣчїя" разумѣется система основныхъ положенїй или правилъ, руководствующихъ оратора такъ составлять и произносить свои рѣчи, чтобы онъ отвѣчалъ его намѣренїю или своей цѣли. Противъ нея часто выставляли прежде и нынѣ выставляютъ то возраженїе, что краснорѣчїе нисколько не зависитъ отъ существованія теорїи, что оно чистый даръ природы, и ораторы явились раньше, чѣмъ риторы, и что краснорѣчїе процвѣтало и тогда, когда не было систематическаго собранія риторическихъ правилъ, и при своемъ явленїи не сопровождалось яснымъ сознаниемъ тѣхъ законовъ и правилъ, какія излагаетъ риторика. Но это обстоятельство не можетъ служить доказательствомъ того, что наука о краснорѣчїи излишня и не имѣетъ никакого значенія для практики краснорѣчїя. Въ необходимомъ 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 воли слушателей, тѣмъ легче могли и должны были придти къ мысли выработать извѣстныя методы въ постановкѣ, упродоченїи и изложенїи представленїи о предметѣ, чтобы лучше и сильнѣе дѣйствовать на души людей и склонять ихъ къ та-

важное священное чувство братской любви въ Его послѣднихъ бесѣдахъ съ учениками! Какая простая возвышенность въ первыхъ словахъ Евангелія отъ Іоанна! Какой полетъ фантазіи и чувства, какое впечатлительное изложеніе, отличающееся въ некоторымъ естественнымъ ритмомъ въ тринадцатой главѣ перваго посланія апостола Павла къ коринтянамъ: *аще языки человеческими глаголю и ангельскими, любви же не имамъ, быхъ яко мѣдь звенящи, или кимвалъ звяцающій...*, и другихъ подобныхъ отрывкахъ апостольскихъ посланій. Изложеніе, какое господствуетъ въ новозавѣтныхъ книгахъ, нужно назвать не иначе, какъ „религіозное краснорѣчіе“. Языкъ Іисуса Христа и апостоловъ содержитъ въ себѣ и образецъ и возбужденіе для христіанскихъ проповѣдниковъ всѣхъ вѣкъ: *говорить наглядно, живо и сильно.*

Утвердивъ положеніе о томъ, что понятіе краснорѣчія вполне приложимо къ церковной проповѣди, и что краснорѣчіе необходимо для успѣха проповѣднической дѣятельности, мы теперь обращаемъ вниманіе на одно требованіе, обязательное для проповѣдника, повидимому, противорѣчащее свойству измѣнчивости или краснорѣчиваго слова, именно требованіе популярности. Оно входить въ разъясненіе этого вопроса и старается доказать, что популярность вполне соединима съ краснорѣчіемъ.

Популярность, какъ показываетъ этимологическое значеніе этого слова, означаетъ такой родъ изложенія, какой наиболѣе приближается къ понятіямъ народа, понятенъ для него и находится въ легкой доступности у него. Когда говорятъ о популярности, то прежде всего имѣютъ въ виду низшіе слои гражданскаго общества, которые обнимаютъ собою простой народъ. Простой народъ руководится больше чувственнымъ воспріятіемъ и воображеніемъ, чѣмъ отвлеченнымъ мышленіемъ. Онъ съ затрудненіемъ можетъ приближаться къ областямъ понятій и идей и не можетъ воспринимать и развивать ихъ съ такою ясностію и опредѣленностію, къ какой способенъ

люди образованные. Чтобы уяснить для него общія понятія, ихъ нужно извести въ кругъ чувственныхъ представлений, мыслимое нужно представлять ему въ живомъ образѣ, и общее правило примѣнять къ частнымъ отношеніямъ вѣшной 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 замѣчать у образованнаго. И въ языкѣ у простаго народа господствуетъ болѣе чувственный образъ представленія, чѣмъ у образованнаго класса. Чтобы быть понятнымъ простымъ 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 обсуждения вещей, чтобы народъ усвоилъ то, что желаютъ 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 нуждающеюся въ посредствующей помощи силы воображенія и краснорѣчіемъ существуетъ психологическое родство. Рѣчь оратора,

тамъ вѣры,—все это не можетъ не волновать сердца нашего; религиозное убѣжденіе не можетъ не переходить въ живое чувство. Въмѣстѣ съ этимъ возбуждается къ соотвѣтственной дѣятельности наша воля или сила желаній: при чистомъ и живомъ религиозномъ убѣжденіи человѣкъ не можетъ не находить истинной и достойной цѣли 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 религиозной жизни въ словѣ, существу дѣла наиболѣе соотвѣтствуетъ и требуется такая форма изложенія, которая занимаетъ среднюю между изложеніемъ прозаическимъ и поэтическимъ. У проповѣдника, желающаго доставить назиданіе народу, должна быть и ясность познанія, и живость фантазій 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-доброе дѣйствіе. Одно знаніе того, чего требуетъ обязанность, не произведетъ нравственно-добраго дѣйствія, т. е. не заставитъ человѣка предпринять трудъ къ совершенію 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

божественнаго доштровительства о нашемъ спасеніи, полнаго великихъ событій и чистыхъ возвышенныхъ ученій, данныхъ намъ откровеніемъ, располагаетъ проповѣдника не къ сухому, а къ краснорѣчивому изложенію предметовъ, попадающихъ его вниманію, т. е. къ такому, при которомъ занятъ не одинъ умъ, но приведены въ движеніе и сила воображенія, и охвачена вся душа.

Правда, первые провозвѣстники Евангелія не прибѣгали къ пособіямъ искусственнаго краснорѣчія. Господь Іисусъ 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, — нѣтъ даже въ посланіяхъ и рѣчахъ апостола Павла, въ ранніе годы учившагося въ фарисейскихъ школахъ. Но премудрому божественному усмотрѣнію, Евангеліе, при первоначальномъ насажденіи христіанства, должно было имѣть сильныхъ провозвѣстниковъ въ мужахъ, не знакомыхъ съ школьною наукою, чтобы всѣмъ было ясно, что здѣсь дѣйствуетъ и все производитъ Духъ Божій. Но этотъ Духъ Господень дѣлалъ ихъ рѣчь сильною и дѣйственною: не руководимые искусствомъ и теоріею, они возвышались до естественнаго краснорѣчія, котораго источникомъ, кромѣ естественнаго, здраваго чувства къ добруму и прекрасному, было внутреннее религиозное одушевленіе. Какое живое, наглядное и впечатлительное представленіе вещей мы видимъ въ неподобныхъ притчахъ евангельскихъ! Какъ сильно въ рѣчахъ Іисуса Христа и апостоловъ общія идеи представляются въ примѣрахъ! Какимъ огненнымъ языкомъ Господь Іисусъ 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 религиознаго чувства выражается въ молитвахъ Господа Іисуса Христа (напр. въ 14-й главѣ Евангелія отъ Іоанна), и какое

Гомилетической литературы. Господь Иисусъ Христосъ представляетъ церковь зданіемъ, построеннымъ на непоколебимомъ основаніи (Матѣ. XVI, 18). Такое же представленіе встрѣчается и у апостоловъ (1 Кор. III, 9—12. Еф. II, 20—22). Назидать значитъ продолжать строеніе дома Божія, основаніе котораго положено Господомъ Иисусомъ Христомъ и апостолами, способствовать исповѣдникамъ имени Христова созидаваться въ жилище Божіе духомъ и преуспѣвать въ вѣрѣ и любви, чтобы быть достойными царства Божія. И вотъ эта задача—способствованіе христіанской религіозности и добродѣтели и освященіе людей для царства Божія—должна быть выполняема христіанскимъ ораторомъ, когда онъ въ богослужебныхъ 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 составитъ и не доставитъ истиннаго назиданія. Назиданіе требуетъ живаго, дѣйствительнаго выраженія религіозныхъ чувствъ и нравственныхъ требованій, проникающаго и обнимающаго всю душу. И проповѣдь, въ отличіе отъ учебнаго урока, такая рѣчь, которая обращается не къ одному уму, но и къ чувству и къ волѣ, однимъ словомъ, ко всей душѣ. Мертвое историческое знаніе христіанства, когда сообщаютъ частныя истины, въ немъ содержащіяся, для одного ума, не дѣлаетъ еще церковной рѣчи назидательною; духъ Евангелія долженъ всецѣло проникать всю полноту души проповѣдника, и его чувства и стремленія должны быть устремлены къ небесному. Въ себѣ самомъ онъ долженъ ощущать дѣйственное благотворное вліяніе христіанства на сердце, чтобы говорить съ истиннымъ божественнымъ помазаніемъ и это помазаніе сообщать другимъ. Когда говоритъ проповѣдникъ, то въ немъ, въ его словѣ должна быть видна и сила ума, и теплота сердца и энергія волѣ, направленной къ святому и доброму.

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

Проповѣдь имѣетъ своею задачею религиозныя убѣжденія, обнимающія всю душу, и соответствующія имъ чувства частью выразить, частью оживить и утвердить въ душахъ другихъ. А рѣчь, 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, возвышающей надъ прозою. Она есть вѣра въ бытіе и дѣйствія Бога и сверхчувственный вѣчный порядокъ міра, — чистая, соединенная съ ясными представленіями, 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 одною твердою и неизмѣнною направленіемъ къ высочайшей цѣли, намъ указанной. Здѣсь, въ области религіи, дѣйствуетъ и разумъ, стремящійся привести къ возможной ясности и опредѣленности возвышенныя представленія, существеннаго содержанія религіи; дѣйствуетъ и фантазія или сила воображенія: видимое и чувственное она переноситъ 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 религиозной вѣры, достоинство, какое получаетъ наша жизнь отъ соединенія съ вѣчнымъ, святость обязанностей, въ исполненію которыхъ призывается человѣкъ въ силу своихъ отношеній къ предме-

жашію и по развитію его болѣе приближается къ дѣлу духовной риторикѣ, чѣмъ свѣтской, и даетъ больше частнаго гомилетическаго, чѣмъ обще-риторическаго матеріала. Въ теоріяхъ и изобрѣтеніяхъ, и расположеніяхъ, и изложеніяхъ и проповѣдяхъ все ученіе спеціально направляется къ улагодиванію дѣятельности духовнаго оратора, и разъясняется примѣрами, взятыми главнымъ образомъ изъ нѣмецкихъ проповѣдниковъ и изъ проповѣдей древнихъ греческихъ отцовъ, — Завтоуста, Ефрема Сирина, Григорія Назіанзена и другихъ; приводятся примѣры и изъ древнихъ классическихъ ораторовъ, но гораздо рѣже, чѣмъ изъ проповѣднической литературы.

Въ названіе гомилетическаго характера изложенія теоріи краснорѣчія Шотта, мы можемъ представить содержаніе части ея, трактующей объ ораторскомъ изобрѣтеніи. Она раздѣляется на двѣ главы, изъ которыхъ каждая раздѣляется на нѣсколько отдѣловъ: одна говоритъ о изборѣ и изобрѣтеніи темъ, а другая о матеріалахъ, какіе могутъ служить къ разъясненію и доказательству темъ. Въ первомъ отдѣлѣ первой главы Шоттъ ставитъ вопросъ: какіе предметы могутъ быть годными для краснорѣчія вообще, и въ особенности для краснорѣчія духовнаго? При рѣшеніи 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 спеціально занимается перечисленіемъ и указаніемъ различныхъ родовъ предметовъ и истинъ, изъ которыхъ духовный ораторъ можетъ брать матеріалъ для своихъ проповѣдей. Указавъ главный средоточный пунктъ всѣхъ духовныхъ рѣчей или проповѣдей въ Иисусѣ Христѣ, Онѣ Богѣ живаго, онъ входитъ въ разсмотрѣніе различныхъ видовъ проповѣдей по ихъ содержанію и говоритъ 1) о проповѣдяхъ догматико-практическихъ, 2) о проповѣдяхъ христіанско-нравственныхъ и утѣшительныхъ, 3) о проповѣдяхъ историческихъ, въ которыхъ онъ присоединяетъ и проповѣди

политическія, 4) о проповѣдяхъ имѣющихъ своимъ содержаниемъ явленія видимой природы; 5) о проповѣдяхъ психологическихъ, имѣющихъ своимъ содержаниемъ явленія внутренняго міра души человеческой. Первый разрядъ проповѣдей имѣеть своимъ содержаниемъ истину вѣры, относящуюся къ существу христіанства; но Шоттъ не называетъ ихъ просто догматическими или теоретическими проповѣдями, а называетъ догматико-практическими. Этимъ названіемъ онъ хотеть указать на то, что догматическія истины въ проповѣдяхъ не должны раскрываться такъ, какъ они раскрываются въ ученыхъ разсужденіяхъ и школьныхъ лекціяхъ. И при изложеніи истины вѣры у проповѣдника непременно должна быть въ виду практично-назидательная цѣль. Соответственно коренному началу, положенному въ основаніе системы Шотта, въ проповѣди требуется такое изложеніе истины вѣры, какое было бы способно дѣйствовать не только на умъ, но и на волю и на всю душу слушателей: когда проповѣдникъ разбираетъ ту или другую догматическую истину (положимъ, о всебѣжніи Волюнъ), онъ долженъ такъ направить свое слово, чтобы истина, имъ излагаемая, восприняты была не однимъ холоднымъ умомъ, но могла, такъ сказать, на всю душу и двигала волю къ добрымъ рѣшеніямъ и дѣяніямъ... Во второмъ отдѣлѣ первой главы, съ одобреніемъ упомянувъ объ обычѣ, по которому съ давнихъ временъ въ проповѣдяхъ въ началѣ ставится библейскій текстъ, Шоттъ входить въ разсужденія о выборѣ текста для проповѣди, объ ея отношеніи къ темѣ проповѣди и о разныхъ способахъ пользованія имъ и его изъясненіи...

Мы не предполагали и не считаемъ особенно нужнымъ входить въ подробный анализъ содержанія частной теории краснорѣчія Шотта, служащей во многихъ пунктахъ, воспроизведеніемъ ученія другихъ представителей этой науки; это усложнило бы нашу работу, и между тѣмъ весьма существеннаго прибавило къ той характеристикѣ риторико-гомилетиче-

годилетикѣ; 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 вса существо, деловка и выражающееся въ живомъ дѣлѣ, которое называютъ назиданіемъ. Говоря съ церковной кафедры, онъ долженъ выносить предъ народомъ то, что составляетъ содержаніе его внутренней жизни. Ни одинъ проповѣдникъ не можетъ доворить назидательно и въ истинно христіанскомъ духѣ, если онъ самъ не провиднута истинно христіанскимъ духомъ. Духовный ораторъ долженъ дѣйствовать на души людей, чтобы они соединили свои стремленія съ его стремленіемъ въ одномъ и томъ же направленіи. Его слово истинно христіанскую вѣру должно оживить и усилить въ душахъ слушателей, дабы она внутренне проникла ихъ, и ихъ волю направила къ божественному и святому. Духовный ораторъ говорить своимъ слушателямъ, какъ исповѣдникамъ Господа Иисуса 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: дѣйствуй такъ на челоуѣческія души, выражая въ словѣ истинно христіанское религиозное и нравственное содержаніе своего внутреннего существа, чтобы они, какъ исповѣдники Иисуса Христа, свои стремленія соединили съ твоимъ стремленіемъ въ одномъ святомъ направленіи духа къ вѣчному, выражающемся въ живомъ дѣлѣ.

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

уравнѣнію всего риторико-гомилетическаго ученія его, и послѣ нея нѣтъ 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 гомилетикку, Шоттъ не является такъ оригинальнымъ, какимъ является онъ въ первой основной части.)

Частная теорія краснорѣчія Шотта расположена по обыкновенному, общепринятому 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 наконецъ произношенія или тѣлеснаго краснорѣчія. Всѣ части, здѣсь указанныя, представлены въ возможной полнотѣ (*in ihrem ganzen Umfange*): риторическіе законы и правила раскрываются въ нихъ очень подробно и съ надлежащею основательностію, при чемъ 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 каждаго 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 вполне то направленіе, какое указывается въ заглавіи, какъ всего сочиненія Шотта, такъ и каждой отдѣльной 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 такъ по своему содер-

рѣчи можетъ дѣйствовать на души слушателей, но вмѣстѣ съ тѣмъ и изслѣдовать какия дѣйствія рѣчь должна произве-
 дить, и по какиимъ законамъ человѣку, какъ нравственно-сво-
 бодному существу, дозволено такъ дѣйствовать положеніемъ
 своихъ представленій на другія нравственно-свободныя суще-
 ства, чтобы склонять ихъ волю къ извѣстнымъ рѣшеніямъ. Ду-
 ховная риторика или гоимлетика кромѣ того должна рас-
 крыть особенныя начала, вытекающія изъ духа и характера
 христіанской религіи и особенной цѣли, преслѣдуемой хрис-
 тіанскою церковію, и опредѣляющія особенный характеръ
 церковнаго краснорѣчія. Систематическое построеніе теории
 краснорѣчія тогда только можетъ быть болѣе или менѣе удач-
 нымъ и совершеннымъ, когда будетъ найдено и выставлено
 высочайшее начало или основное положеніе, изъ котораго все
 выходитъ, 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 лож-
 наго. Ораторъ долженъ руководиться стремленіемъ по воз-
 можности болѣе и болѣе приближать другія къ идеалу со-
 вершеннаго человѣчества, и въ этомъ заключается обязанность
 для него не говорить и не допускать ничего такого, что не
 можетъ быть оправдано въ нравственности отношенія. Своими
 цѣли ораторъ достигать можетъ не насильемъ, не угрозами,
 не приказаніями, а убѣжденіемъ: слушатель свободно, по соб-
 ственному выбору, долженъ заинтересоваться предметомъ,
 въ которомъ говоритъ ораторъ, и соединить свои желанія и стра-
 мленія съ желаніями и стремленіями оратора. Ораторъ явля-
 етъ наглядно, выражаетъ въ рѣчи свою внутреннюю жизнь, и
 когда онъ хочетъ заинтересовать слушателей тѣмъ пред-
 метомъ, которымъ самъ одушевленъ, въ его рѣчи чувствуется
 духъ и тонъ, который возбуждаетъ въ слушателяхъ интересъ
 и къ лицу оратора и къ формѣ его положенія, и этотъ инте-
 ресъ тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ интересомъ къ

тому дѣлу, которое лежитъ на сердцѣ оратора. При этомъ ораторъ, съ внутренними желаніями устремленный къ идеалу совершеннаго человечества и желающій расположить къ нему другихъ, не упадетъ въ искушеніе прибѣгать къ изворотамъ неистиннаго краснорѣчія, къ средствамъ обольщенія. Истинно цѣль въ себѣ, въ душѣ слушателей, ораторъ по обстоятельствамъ, въ виду извѣстнаго настроенія своихъ слушателей, не просто старается возвысить до идеала своихъ слушателей, но долженъ вступить въ борьбу съ противоборствующими ему силами и расположеніями своихъ слушателей. Онъ долженъ, какъ сказать, рассчитать почву для влеченія къ высшимъ добрымъ бытіямъ, исторгнуть то, что въ душѣ слушателей лежитъ на пути въ ея цѣль, и воспользоваться этимъ, что благодарителенъ достиженію этой цѣли. Въ видѣ таковыя образцы дѣятельности между ораторомъ и его аудиторіею. Истинно дѣло съ существами разумными и нравственно-свободными, ораторъ можетъ дѣйствовать не обольщеніемъ, а раздраженіемъ своихъ и ихъ стремленій только къ высшему, нравственному, доброду, святому, чистому предмету, къ необходимости, пользы и нравственному достоянію, которое можетъ быть убѣжденъ всякій человекъ, какъ нравственно-свободное и разумное существо. Высочайшимъ началомъ теоріи краснорѣчія можетъ быть поставлено слѣдующее положеніе: та же дѣятельность бытія въ нравственномъ своей внутренней жизни на человеческой душѣ, что бы она, какъ предпринятая свободнаго существа, своимъ стремленіемъ свободнаго, съ вѣдущими стремленіями въ одностороннемъ и томъ же направленіи, необходима изъ стремленія къ идеалу совершеннаго человечества. Это основное положеніе уяснитъ и на продолженіи дѣлится внутренней глубины: обольщенію духа и на ея конечную цѣль, и стигаетъ немалое краснорѣчіе отъ ложнаго, и на него могутъ быть развиты всѣ частныя обязанности оратора.

Далѣе начало приложимо и къ речевой риторикѣ или

или другимъ рѣшеніямъ. Наблюденія и опыты, свѣдѣнія относящіяся, могли бытъ принимаемы въ свѣдѣніе и исполненію ораторами раньше, чѣмъ являлось письменное изложеніе и собраніе ихъ въ риторическомъ ученіи. Научная обработка этихъ наблюдений была необходимымъ слѣдствіемъ: усиліи шагнулъ философскаго образованія, которое отремится въ болѣе полному раскрытію основаній мысли, ученій и дѣланій человеческихъ. Съ развитіемъ человеческой культуры и науки естественно должна была возникнуть и теорія краснорѣчія, и она оказалась полезною для самаго краснорѣчія. Если отдѣльными лицамъ удавалось, и безъ занятій риторикою, оказывать нѣчто 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 явилась вѣрная теорія. Правда, наука (риторика) не создаетъ оратора: она не творитъ речь краснорѣчія. Для достойнаго служенія краснорѣчію чертъ всего нужны природныя способности человека; нужна энергія и одушевленіе, направленныя къ вѣрствѣ дѣланіи; нужно знаніе; для христіанскаго оратора знаніе, всею 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 вѣрными способностями и расположеніями, быть ораторомъ въ истинномъ смыслѣ слова. Природными талантамъ, чувствамъ и расположеніямъ, дѣлающимъ человѣка способнымъ къ краснорѣчію, онѣ рано могутъ дать доброе дѣлсообразное направленіе, могутъ пробудить дремлющія силы и дать имъ высшій полетъ; могутъ усилить и образовать природный талантъ. Онѣ могутъ дать болѣе вѣрное понятіе о дѣлѣ краснорѣчія, и дразнятъ то, указать оратору, гонъ къ чему онъ долженъ стремиться, и чего не долженъ никогда опускать изъ вида. Онѣ указываютъ тѣ коренныя условія, въ

выявлены, которые необходимо для достижения целей ораторства и для более полного действия на души слушателей. Пусть не говорят, что правила науки о красноречии связывают человека и рабски подчиняют его той или другой форме. Въ красноречии, какъ въ каждомъ искусствѣ и каждой наукѣ, при всемъ разнообразіи формъ, есть нечто необходимое и постоянное, чего нельзя нарушить, безъ уклоненія отъ существа красноречія. Человеку легко опустить изъ вида это необходимое, то вслѣдствіе испорченнаго вкуса и предрасудковъ въна, то вслѣдствіе увлеченія юношескимъ пыломъ или стремленіемъ къ оригинальности. Этихъ увлеченій благотвѣтельно противодействуетъ теорія, указывая оратору на вѣчное и постоянное, требуемое въ красноречіи. Теорія даетъ намъ важнѣйшіе результаты разнообразныхъ ораторскихъ опытовъ и наблюденій, представляетъ ихъ въ научномъ порядкѣ, развиваетъ законы красноречія изъ основаній, лежащихъ въ бытствѣхъ дѣла и въ природѣ человѣческаго духа, поясняя ихъ примѣрами, взятыми у отличнѣйшихъ ораторовъ, не для того, чтобы ораторъ, или юноша, гбтовящійся быть ораторомъ, рабски подражалъ той или другой формѣ, но для того, чтобы побудить его усерднѣе самостоятельно заняться размышленіемъ о существѣ этого искусства и способствовать усовершенствованію его въ немъ.

Риторика наука эмпирическая, — и опытная, и теоретическая. Она первоначально возникла изъ опытовъ и наблюденій надъ дѣятельностію ораторовъ и надъ дѣйствіями ихъ рѣчей на души людей. Но научный характеръ она получила тогда, когда стала выяснять высочайшія начала, лежащія въ основѣ дѣяній въ опытахъ явленій, т. е., когда наблюденія надъ дѣяніемъ въ области красноречія стали возводить къ психологическимъ, нравственнымъ, логическимъ и эстетическимъ основоположеніямъ. Въ содержаніи такимъ образомъ почерпается и изъ опыта и изъ умозрѣнія. Ея задача не въ томъ только состоитъ, чтобы на основаніи опыта показать, какъ ораторъ лучше и

скаго сочиненія Шотта на основаніи первой главной его части: Но для указанія того интереса, какой могут представлять частныя замѣчанія Шотта о предметахъ гомилетическаго характера, мы считаемъ не лишнимъ выставить на видъ одинъ или два пункта, разобранные въ теоріи Шотта.

Нерѣдко Шоттъ при систематическомъ обзорѣни обычнаго матеріала науки о краснорѣчїи, и въ частности о краснорѣчїи проповѣдническомъ, ставитъ частныя интересные вопросы и всегда рѣшаетъ ихъ съ обстоятельностью, свидѣтельствующею о знаніи дѣла и внимательномъ отношеніи къ нему. На примѣръ, въ главѣ объ изобрѣтеніи или матерїи церковнаго краснорѣчїя 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 нашимъ авторомъ. При мысли о церковномъ краснорѣчїи онъ не разъ возникалъ у людей прежде Шотта. Онъ можетъ подниматься и нынѣ, и никогда не лишне основательное рѣшеніе его. Какъ же Шоттъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ? Онъ даетъ на него двоякій отвѣтъ. Въ строгомъ смыслѣ; отъ проповѣдника нельзя ни ожидать, ни требовать новости мыслей, т. е., таковыхъ мыслей, до какихъ не додумались прежде, или какія по крайней мѣрѣ не нашли донинѣ опредѣленнаго выраженія. Въ области духовнаго краснорѣчїя всѣ религіозныя и нравственныя основныя истины строго и точно опредѣлены, и здѣсь не можетъ быть изобрѣтенія такихъ истинъ, къ которымъ можно бы приложить предъкаты абсолютной новости. Но въ постановкѣ, въ раскрытіи этихъ истинъ можетъ быть нѣчто новое и оригинальное. Религія въ существѣ своемъ есть нѣчто безконечное, и съ точки зрѣнія религіи получаютъ высшее освященіе и значеніе самыя разнообразныя явленія, пережыныя и отношенія человѣческой жизни. Въ христіанствѣ лежатъ 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 правоученія, могутъ являться оригинальныя точки вѣрнія, хотя онъ и не думаетъ изобрѣтать что-либо новое. Усвоивъ и переработывая христіанскую истину въ глубинѣ своего духа, и испытывая на себѣ ея божественную силу, онъ разсматриваетъ ее съ разныхъ сторонъ, въ разнообразныхъ отношеніяхъ въ 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 знаціемъ 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 отношеніяхъ ¹⁾.

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 рѣшенія, и среди людей, интересующихся дѣломъ проповѣдничества, можно встрѣчать и слышать различные взгляды на этотъ предметъ. Въ виду этого, для разъясненія дѣла, мы считаемъ не лишнимъ привести сужденіе объ

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

импровизации ораторской одного из замѣчательнѣйшихъ представителей гомилетической науки въ настоящемъ столѣтіи.

Разсужденію объ импровизации въ системѣ Шотта посвященъ особый послѣдній четвертый отдѣлъ теоріи ораторскаго произношенія, съ особеннымъ примѣненіемъ къ духовнымъ рѣчамъ, озаглавленный „Ueber das Memoriren und Extemporiren (о заучиваніи и импровизации)“⁴. (Первый отдѣлъ теоріи произношенія излагаетъ общія основныя положенія о тѣлесномъ краснорѣчьи, второй содержитъ ученіе о декламации, а третій о языкѣ жестовъ или ораторскомъ дѣйствованіи).

Шоттъ возстаетъ противъ чтенія проповѣдей по тетради (какъ это практикуется у проповѣдниковъ англійскихъ),— возстаетъ потому, что читаемая проповѣдь или рѣчь перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ должна быть, то есть, рѣчью въ собственномъ смыслѣ. Онъ не отвергаетъ свидѣтельства Феррарія ¹⁾ 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 любовью и уваженіемъ своей общины. Но это, по мнѣнію Шотта, исключенія. Такая метода произнесенія проповѣдей противорѣчитъ 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 импровизации: онъ требуетъ тщательнаго и заботливаго приготовленія проповѣдей, и наиболѣе

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

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

(Импровизацій можетъ быть нѣсколько видовъ или степеней. Могутъ быть импровизаціи въ полномъ смыслѣ этого слова, когда говорятъ проповѣди безъ всякаго предварительнаго 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 кафедру, подробно и обстоятельно обдумываетъ всю проповѣдь, тщательно уясняетъ себѣ весь ходъ мыслей, не только главныхъ, но и частныхъ, со всѣми переходами отъ одного отдѣла 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, востающіе противъ импровизаціи проповѣдей, напримѣръ Бассерманъ ¹⁾, рекомендуютъ именно такой способъ приготовленія, посредствомъ тщательнаго обдумыванія и мысленнаго 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 смотритъ Шоттъ на эти виды импровизаціи?

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

¹⁾ Handbuch der geistlichen Beredsamkeit, von H. Bassermann, Professor der Theologie in Heidelberg. Shattgazt. 1885. См. нашу статью: Подвѣдніи протестантскіи нѣмецкіи гомилетика. Труды Акад. 1886, ноябрь стр. 451—453.

называть импровизациею. Но къ первымъ двумъ видамъ импровизаци онъ относится отрицательно.

Конечно (говорить онъ), на высшей степени совершенства долженъ стоять тотъ ораторъ, который можетъ, безъ предварительнаго приготовленія, изъ полноты своихъ мыслей и чувствъ, такъ хорошо раскрыть и изложить какую-либо тему, что доставить полное удовлетвореніе справедливымъ требованіямъ своихъ слушателей, и по отношенію къ матеріальной, и по отношенію въ формальной сторонѣ проповѣди. И, конечно, попадаются такіе избранные высоко-даровитые ораторы, которые могутъ, безъ затрудненія и замѣшательства, складно, сильно и впечатлительно экспромптамъ говорить о любомъ предметѣ, входящемъ въ кругъ ихъ познаній. Но людей съ такими счастливыми дарованіями весьма мало: они, можно сказать, составляютъ своего рода рѣдкость. Бромъ того, самыя выдающіеся таланты состоятъ въ зависимости отъ благопріятныхъ настроеній, которыя не всегда въ ихъ власти, и отъ разныхъ тѣлесныхъ расположеній. При такой методѣ—говорить безъ всякаго приготовленія всегда есть опасность, что въ минуту пронанесенія рѣчи у него не найдется приличная мысль, и онъ станетъ замѣнять ее повтореніями и многословіемъ, или прибѣгнетъ къ общимъ мѣстамъ и мало значительнымъ стереотипнымъ фразамъ. Нужно взять во вниманіе еще то, что при полной импровизаци невозможно дать надлежащей обработки стилю, для чего требуется предварительное размышленіе и вычищеніе рѣчи. По этимъ соображеніямъ, этой методѣ, то есть полной импровизаци нельзя рекомендовать проповѣдникамъ и нельзя требовать введенія ея къ 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.

Шоттъ не желаетъ, чтобы введена была въ обыкновенную

проповѣдническую практику и ограниченная, 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 невыгоды обѣихъ этихъ методъ,—и методы импровизаціи и методы записыванія проповѣди, ставя рядомъ сужденія защитниковъ импровизаціи и сужденія защитниковъ противоположной методы. Метода выучиванія записаннаго 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 обдуманнаго 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 вѣтъ возможности вполне записать свою рѣчь и потомъ выучить ее наизусть. Защитники импровизаціи представляютъ, что торжественная субботняя или предпраздничная тишина, звонъ колоколовъ, церковныя пѣснопѣнія, предваряющія проповѣдь, сердца народа, обращенныя къ небу, видъ священнаго мѣста, гдѣ умолкаетъ житейскій шумъ, присутствіе благоговѣнно настроеннаго народа, представленіе 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 придти ему въ голову при спокойномъ кабинетномъ размышленіи. Предъ нимъ открываются болѣе свѣтлыя и широкіе горизонты, до какихъ не достигалъ бы его взоръ при домашней будничной обстановкѣ. Вся форма рѣчи принимаетъ тогда большую жизнен-

ность и теплоту. Частныя представленія, рождаясь въ умѣ, какъ бы сохраняютъ свою юношескую полноту и сильнѣе занимаютъ и интересуютъ душу, чѣмъ тогда, когда они, бывъ молнѣ выработаны и заучены, въ опредѣленной, сжатой формѣ проходятъ предъ мысленнымъ взоромъ оратора. Записывающій и заучивающій свою проповѣдь думаетъ надъ округленіемъ періодовъ, надъ обработкою внѣшней 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 рѣчь производитъ больше впечатлѣнія на слушателей, чѣмъ рѣчь, напередъ записанная и выученная.

Шоттъ не придаетъ особенной цѣны такимъ сужденіямъ, возвышающимъ выгоды методы импровизаціи предъ методомъ приготовления проповѣдей чрезъ буквальное записываніе ихъ, и замѣчаетъ, что такія сужденія не могутъ быть оправданы ни а ргіогі, ни опытомъ. Духовный ораторъ, пользующійся методомъ записыванія проповѣдей, живя въ извѣстномъ, близкомъ ему, обществѣ, знаетъ своихъ слушателей такъ же, какъ и импровизаторъ, и, когда пишетъ свою проповѣдь, имѣетъ ихъ предъ своимъ мысленнымъ взоромъ, и потому ему не менѣе, какъ и импровизатору, могутъ приходиться 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 мыслию и употребить мѣткое выраженіе, прежде не представлявшееся ему? И одушевленіе у него можетъ быть не меньше, чѣмъ у импровизатора. Отъ каждаго оратора, какъ бы онъ ни приготовлялъ свою рѣчь, требуется живое участіе всей души, при созиданіи своего произведенія. Если огонь одушевленія нѣсколько тускнѣетъ 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, этотъ огонь снова воспламеняется, снова получаетъ свою первоначальную, если не большую, силу.

А какія значительныя невыгоды методы импровизаціи! Какимъ опасностямъ подвергается проповѣдникъ, произносящій проповѣдь, не приготовивши ея, какъ слѣдуетъ, а только намѣтивши 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 задиваніе и мысль, ими намѣченная, не легко поддается разъясненію и развитію. Дѣятельность душевныхъ силъ нашихъ состоитъ въ зависимости отъ переменъ тѣлесныхъ расположеній и внутреннихъ настроеній, а эти опять отъ разныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, и при этихъ переменѣхъ оратору, при всѣмъ желаніи и при всѣхъ усиліяхъ, часто бываетъ невозможно сохранить бодрость и энергію духа и съ полнымъ самообладаніемъ вести свою рѣчь, направленную къ назиданію слушателей, и дать ей надлежащую силу и желаемое совершенство. Во время произнесенія рѣчи могутъ открыться такія обстоятельства, которыя развлекутъ вниманіе проповѣдника и выведутъ его мысль изъ предположеннаго круга идей. И вотъ ораторъ, которому при предварительномъ размысленіи, предметъ казался яснымъ, во время импровизаціи, то есть, во время самаго произнесенія рѣчи, обдуманной только слегка, въ общихъ чертахъ, долженъ бороться съ тоскливымъ чувствомъ временнаго затмѣнія или оскуднѣнія мысли, — и это приводитъ его въ замѣшательство. Тогда теряется спокойствіе духа, и это отражается и на изложеніи, и на произношеніи проповѣди, которымъ, 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 размысленіи, ничѣмъ не возмущаемомъ, рядъ мыслей вдругъ прерывается чѣмъ нибудь стороннимъ, такъ что мы сами не

можемъ выяснитъ себѣ явленія этой не произвольной игры представленій и образовъ. Импровизатору, человѣку большою частію живому и быстрому, при выполненіи задуманнаго плана, весьма легко можетъ вдругъ встрѣтиться какая-либо новая мысль: ему нѣтъ времени подвергнуть ее внимательному испытанію, а она между тѣмъ приковываетъ его вниманіе, овладѣваетъ его душою и увлекаетъ его въ отступленіямъ отъ темы, отъ чего рѣчь его или является растянutoю, или теряется въ такихъ мысляхъ, которыя, 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 кафедру съ чувствомъ неудовлетворенія и недовольства собою: то одинъ пунктъ развилъ очень кратко и тускло, то надъ другимъ остановился болѣе надлежащаго и впалъ въ напрасное многоглаголаніе, 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 запинокъ, текучимъ языкомъ, и при этомъ владѣетъ живою декламаціею и жестикуляціею. Этимъ мимолетнымъ одобреніемъ нечего обольщаться: священная цѣль церковнаго краснорѣчія состоитъ 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 внѣшней жизни. А такое впечатлѣніе скорѣе можетъ произвести рѣчь, строго взвѣшенная и вполне 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 вполне 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 швольные термины и иностранныя слова, вносящія неясность въ его рѣчь. Вообще нужна большая способность и выработанность слова, чтобы въ импровизованной рѣчи избѣгать растанутости стиля, неопредѣленности выраженій и не допускать ничего, не гармонирующаго съ достоинствомъ священной кафедры 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 вполне приличный образъ или сравненіе, мало умѣстное на церковной кафедрѣ. Всякій, заботливо приготавлиющій 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 связыванія проповѣди, при полной невозможности надлежащимъ образомъ взвѣсить ихъ. Напрасно говорятъ еще, будто импровизирующіе 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 впечатлительнаго произношенія, когда импровизаторъ теряетъ нить своихъ мыслей, или тоскливо борется съ подборомъ выраженій, и при этомъ испытываетъ не малое внутреннее замѣшательство. По всѣмъ этимъ соображеніямъ нельзя ркомендовать и вводить въ норму методы импрови-

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

Но не желая вводить въ обыкновенную проповѣдническую практику импровизація 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 владѣлъ способностію говорить приличное слово и безъ особеннаго приготовленія. Могутъ выпадать такіе случаи, которые неожиданно требуютъ отъ него слова назиданія народу. Можетъ быть такое стеченіе обстоятельствъ и такое обиліе неотложныхъ вѣщаній, что ему не остается времени для тщательнаго 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 рання пріготовительныя упражненія. Гомилетика не можетъ не рекомендовать юношамъ, желающимъ посвятить себя духовному званію, этихъ пріготовительныхъ упражненій, могущихъ пробудить и развить способность къ импровизованному 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, говорятъ 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 кафедрѣ, безъ предварительныхъ частныхъ упражненій — вещь весьма опасная. И весьма глупо дѣлаютъ тѣ, которые, въ первый разъ выступая на священную кафедру, нарочито импровизируютъ. Если этотъ опытъ сколько нибудь удастся, — эта удача является въ высшей степени соблазнительной для

новичковъ. У нихъ является дерзкая самонадѣянность, которая постепенно переходитъ въ лѣность въ небрежность, и они начинаютъ полное отвращеніе отъ работы надъ проповѣдію. И вотъ даровитый юноша, обѣщавшій изъ себя недожившаго служителя церковнаго слова, дѣлается болтуномъ на священной кафедрѣ отъ того, что онъ слишкомъ рано и часто началъ импровизировать, и принявъ за вѣрный знаніе превосходное удавшейся импровизациі одобреніе нѣкоторыхъ изъ своихъ слушателей, плѣнившихся плавнымъ теченіемъ его рѣчи и живымъ произношеніемъ. А тѣ, которые (особенно въ началѣ) заботливо обрабатывали свои проповѣди, съ возможною точностію записывали ихъ и выучивали наизусть, — привыкли въ точности въ мысли и въ выраженіи, оказывались несравненно выше ихъ.

Изъ этихъ примѣровъ читатель можетъ видѣть, что въ книгахъ Шотта, налагающихъ частную теорію краснорѣчія, весьма много практическихъ замѣчаній, полезныхъ для проповѣднической дѣятельности, могущихъ направлять на добрый путь въ особенности новичка въ дѣлѣ служенія церковнаго слова. У него разобраны и осуждены всѣ главные вундты, входящіе въ область риторики и гомилетики. Но полнотѣ изслѣдованія и раскрытія предмета рѣдкій гомилетическій трудъ можетъ сравниться съ риторико-гомилетическимъ трудомъ Шотта. Въ этомъ отношеніи теорія краснорѣчія Шотта въ нѣмецко-европейской литературѣ представляетъ изъ себя тоже, чѣмъ является въ средневѣковой латинской литературѣ гомилетика Эрама роттердамскаго, подобно этой послѣдней превосходя своею обширностію и обстоятельностью изслѣдованія другія однородныя, современныя ей, произведенія.

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

альное отношеніе и примѣненіе къ области краснорѣчія церковнаго или проповѣдническаго, который онъ считаетъ нынѣ главнымъ, господствующимъ, преобладающимъ надъ другими, видомъ краснорѣчія. Но начала, изъ которыхъ выводятся его частныя гомилетическія замѣчанія и разсужденія, одни и тѣже и для риторики и для гомилетики. О законахъ проповѣдническаго краснорѣчія онъ судитъ по обще-риторическому масштабу. Все, относящееся къ искусству краснорѣчія, подводится у него подъ одну форму. Такое риторическое направленіе теоріи Шотта, подрывающее и ослабляющее самостоятельный характеръ гомилетики, какъ науки богословской, съ разныхъ сторонъ вызвало противодействие и нападены на виновника риторики-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 eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, Fr. Theremin*).

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

¹⁾ Францъ Тереминъ (1780—1846) происходилъ изъ французской эмигрантской фамиліи: Отецъ его былъ пасторомъ французской реформатской общины въ одномъ незначительномъ мѣстечкѣ (Граицовѣ) въ сѣверной Германіи. Францъ Тереминъ первоначальное образованіе получилъ во французской гимназіи въ Берлинѣ, а закончилъ образованіе въ галльскомъ университетѣ, 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 Авильяона, 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-нѣмеди. 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 университетѣ, а въ 1840 году сдѣлалъ ординарнымъ профессоромъ. По должности профессора, онъ читалъ гимнастику и руководилъ гимнастическими занятіями студентовъ.

не оставалась безъ вліянія на обработку теоріи Шотта. Въ печати она вышла въ 1814 году, незадолго до появленія первой основной части теоріи краснорѣчія Шотта. Но съ теорією Шотта Тереминъ ознакомился по его „Краткому очерку теоріи краснорѣчія“, вышедшему еще въ 1807 году, и возбуждившему къ себѣ въ свое время большое вниманіе у всѣхъ, интересовавшихся вопросами риторико-гомилетическаго свойства. Оба эти автора, въ своихъ произведеніяхъ, ссылаются одинъ на другаго. Тереминъ, развивая свою теорію, считалъ нужнымъ отмѣчать 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 теоріи, подробно раскрывающую основанія риторики и гомилетики, нѣсколько разъ цитуетъ Теремина и старается выставить на видъ родство своей теоріи съ теорією Теремина и свое согласіе съ нимъ во всѣхъ существенныхъ пунктахъ²⁾).

Родство между теорією краснорѣчія Шотта и теорією Теремина обнаруживается въ слѣдующихъ пунктахъ: Обоиими этими авторами руководитъ желаніе возстановить значеніе краснорѣчія, часто напрасно унижаемаго 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 eine Tugend, oder Grundlinien eine systematischen Rhetorik, Gota, 1808, 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 опредѣленію существа краснорѣчія и выясненію его законовъ. Шоттъ называетъ Канта, когда говоритъ о представителяхъ неправильныхъ воззрѣній на краснорѣчіе, и его цитуетъ, когда своей теоріи противопоставляетъ одностороннія и ложныя понятія о предметѣ, его занимающемъ¹⁾. Того же философа имѣетъ въ виду главнымъ образомъ и Тереминъ, когда говоритъ: „Есть люди, и при томъ люди, отличающіеся ученостію и имѣющіе высокій авторитетъ въ наукѣ, которые глубоко унижаютъ краснорѣчіе и совершенно не хотятъ имѣть съ нимъ никакого дѣла. Ибо ясно, думаютъ они, что оно бьетъ 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, вводитъ философскій элементъ въ свою риторикѣ 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 общее у Теремина съ Шоттомъ то, что онъ, подобно Шотту, подъ понятіе краснорѣчія подводитъ одинаково какъ краснорѣчіе свѣтское, такъ и краснорѣчіе церковное,—для обоихъ видовъ краснорѣчія указываетъ одно 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. Theringia. 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 вводитъ и философскіе и поэтическіе элементы. Родство у Теремина съ Шоттомъ проявляется и въ раскрытіи нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ ихъ системы. Напримѣръ, 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 помѣстилъ 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 употребить всѣ силы для достиженія успѣха, и будутъ стараться избѣгать тѣхъ ошибокъ и недостатковъ, которые могутъ влечь за собою потерю имущества, вліянія, 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

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 воззрѣній и началъ ему угрожаетъ величайшая опасность сбиться съ пути. О всемъ, что онъ дѣлаетъ, онъ долженъ умѣть дать самый точный отчетъ, и глубокой взглядъ на основанія краснорѣчія, безъ котораго могъ обходиться древній ораторъ, для него совершенно необходимъ¹⁾.

Отличіе теоріи Теремина отъ теоріи Шотта, при явномъ родствѣ ихъ между собою, состоитъ въ томъ, что Тереминъ идетъ дальше Шотта въ подчиненіи краснорѣчія нравственнымъ началамъ, и рельефнѣе, 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 увлечать волю людей къ идеалу совершеннаго 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 повѣи. Тереминъ же, не входя въ подробныя изслѣдованія о происхожденіи

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

краснорѣчія, прямо ставить положеніе, что краснорѣчіе не искусство, какъ думаютъ другіе, и какъ, между прочимъ, допускалъ и Шоттъ, а дѣятельность (практическое дѣло), и какъ дѣятельность, оно подчинено всецѣло законамъ нравственнымъ. Довозательство и развитіе этой мысли составляетъ задачу, выполненіе которой представляетъ книга Теремина „Краснорѣчіе добродѣтель“¹⁾. Самъ Шоттъ, выражая свое сочувствіе направленію и воззрѣніямъ 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 изслѣдованій* старался раскрыть сущность краснорѣчія и его отличіе отъ прозы и поэзіи, а Тереминъ сразу обращается къ *нравственной* точкѣ зрѣнія и рассматриваетъ краснорѣчіе, какъ оно должно проявляться и дѣйствовать по нравственнымъ законамъ. Тѣхъ психологическихъ изслѣдованій 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, послѣ общихъ философскихъ началъ системы, подробныя теоріи ораторскаго изобрѣтенія, расположенія, изложенія и произношенія. Тереминъ же техникою ораторскою очень мало занимается: у него нѣтъ подробнаго изложенія правилъ, какія составляютъ содержаніе обыкновенныхъ риторикъ. Весь интересъ его системы въ установкѣ основныхъ руководящихъ началъ краснорѣчія, и она, по своему составу и своей задачѣ, отвѣчаетъ только первой, философской части системы Шотта.

¹⁾ Die Beredsamkeit eine Tugend. Theremin. 1858. S. 62.²

²⁾ Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik, 8. h. 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 „Библиотеки богословскихъ классиковъ“ (Bibliothek theologischer Klassiker, ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen). Сочиненіе Теремина „Краснорѣчіе добродѣтель или основныя черты систематической риторики“ напечатано въ десятомъ томѣ этой Библиотеки богословскихъ классиковъ. Здѣсь въ началѣ даны автобіографическія 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 гомилетическаго характера: 1) о духовномъ краснорѣчьи (какъ нужно проповѣдывать? и что первѣе всего нужно для того, чтобы успѣшно проповѣдывать?) и 2) о надгробныхъ рѣчахъ.)

Интересны автобіографическія замѣтки Теремина, и ихъ не даромъ, вмѣсто предисловія къ его риторикѣ, помѣстили издатели „Библиотеки богословскихъ классиковъ“: онѣ служатъ къ объясненію не только исторіи его образованія, но и происхожденія той оригинальной теоріи, какая указана оригинальнымъ названіемъ его книги, и мы считаемъ не лишнимъ замѣтить 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 подмѣчать 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 братомъ 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 собрата засмѣялся и сказалъ: „этого ты еще не понимаешь; современемъ увидишь, что ничего нѣтъ легче, какъ проповѣдывать“. Это обстоятельство Тереминъ записалъ потому, что въ немъ видѣлъ и указывалъ символъ или девизъ всей своей жизни: другіе 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 тщательностію 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 университетѣ, Тереминъ, по его признанію, ко вреду своихъ богословскихъ занятій, попалъ въ волшебный кругъ извѣстнаго филолога, знатока классической древности, Фридриха Августа Вольфа, и принять былъ въ его семинарію. Но если филологическія занятія, къ которымъ онъ не чувствовалъ призванія, отвлекали его на время отъ занятій богословіемъ, то они не остались для него безъ добраговліянія. Въ то время Вольфъ

¹⁾ Die Beredsamkeit eine Tugend, S. 3.

занимался съ своими учениками толкованіемъ и разборомъ произведеній краснорѣчія: онъ читалъ съ ними рѣчь Димосеена противъ Лептина, критиковалъ цидероновскія рѣчи, признаваемые имъ неподлинными, и толковалъ разговоръ Платона „Горгій“. Въ „Горгіи“ 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 изложенной, 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 Димосеена явилось въ дѣйствительности. Онъ, впрочемъ, все еще не приходилъ къ ясному и твердому пониманію существеннаго характера краснорѣчія, какииъ онъ сознанъ былъ имъ впоследствии, и не установилъ окончательно своей точки зрѣнія на дѣло. „Разъ (замѣчаетъ онъ) предъ однимъ кандидатомъ на проповѣдническую должность я утверждалъ, что „ораторъ, и духовный, имѣеть задачей 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 Массильюна: въ духовномъ краснорѣчіи Массильонъ видѣеть такимъ же мастерствомъ, какииъ Димосеенъ въ политическомъ. Это два образцовые, несравнимые оратора, какииъ Тереминъ посвятилъ особую монографію¹⁾, и въ произведеніяхъ какииъ видѣтъ идеалъ ораторскаго совершенства. Риторическое величіе Массильюна, 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 впоследствии призналъ единственно цѣлесообразнымъ. Въ немъ боролись два начала, — одно практическое, имѣющее цѣлю дѣйствіе во внѣ, а другое діалектическое и поэтическое, имѣющее въ виду живое представленіе вещи. Первая его проповѣдь была практическаго характера (на текстъ изъ евангельскаго сказанія о юношѣ, спрашивавшемъ Спасителя, что ему дѣлать, чтобы наслѣдовать жизньъ вѣчную). Во второй проповѣди онъ совершенно оставилъ практическій элементъ, и вмѣсто него выставилъ поэтико-философско-романтическій элементъ, стараясь діалектически раскрыть тему, и поэтическими красотоми занять, какъ можно болѣе, фантазію. Проповѣдь оказалась въ своемъ родѣ одною изъ самыхъ удачныхъ. Нѣсколько времени онъ колебался между этими двумя направленіями. Но „постепенно у меня (говоритъ 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 возрѣнія Теремина, послѣ годичнаго служенія его въ Женевѣ, гдѣ первѣе всего онъ исполнялъ должность проповѣдника. Оставивши Женеву для того, чтобы отправиться въ Парижъ для лучшаго ознакомленія съ краснорѣчіемъ, нѣкоторое 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 краснорѣчии 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 оригинальной формулѣ: „краснорѣчіе добродѣтель“. Изучая краснорѣчіе и самъ упражняясь въ краснорѣчии, онъ искалъ одного высочайшаго начала, которое бы вносило свѣтъ въ темную, не ясно представляемую многими, даже великими, умами, область ораторства, и которое бы указывало надлежащій 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 неправильнаго униженія? Разрозненныя явленія опыта не могутъ дать этого начала, тѣмъ болѣе, что въ немъ есть немало отступленій отъ правильного 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 побуждаетъ человѣка проявлять во вѣ свою дѣятельность.

Обсуждая явленія краснорѣчія и желая уяснить его существо, Тереминъ обратилъ вниманіе на то, что краснорѣчіе преслѣдуетъ внѣшнюю цѣль,—хочетъ дѣйствовать на другихъ. Это существенный его признакъ, и онъ выводитъ краснорѣчіе изъ области произведеній теоретическаго или діалектическаго свойства, означаемыхъ у Теремина общимъ именемъ философіи, и изъ области произведеній художественнаго или поэтическаго свойства, не преслѣдующихъ внѣшней 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 подѣйствовать 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 имѣетъ не съ діалектикой, не съ теорією искусства, а съ ионикою: она должна составлять часть ионики, и изъ ионики почерпать основы для своихъ частныхъ правилъ и построеній. А краснорѣчіе, какъ способность или умѣнье дѣй-

ствовать по нравственнымъ законамъ, совершенно справедливо можетъ быть названо добродѣтелю.

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 носилась предъ нимъ въ сумрачной тьмѣ. Но, собственно говоря, признаніе значенія нравственнаго элемента въ краснорѣчій не было открытіемъ 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 Квинтиліанъ въ своихъ „Ораторскихъ наставленіяхъ“¹⁾. Но Тереминъ воввелъ эту истину на степень высочайшаго и главнаго риторическаго начала, и изъ него одного, съ исключеніемъ всѣхъ другихъ основоположеній, старался вывести всѣ правила, упорядочивающія служеніе оратора.

Положеніе Теремина „краснорѣчіе добродѣтель“ центр 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 краснорѣчій, добродѣтель одна, сама по себѣ, не достаточна для цѣлей ораторства. Хорошее содержаніе и основательное раскрытіе его, прекрасная форма и художественное изложеніе отнюдь не излишни для ораторскаго произведенія. Кто владѣетъ сильною мыслію и многосторонними знаніями, и имѣетъ даръ изящнаго слова, тотъ не только долженъ стараться, во время служенія ораторскаго, приложить въ дѣлу свои знанія и свои силы, но даже заслужить справедливыя упреки за то, что не воспользовался,

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

какъ слѣдуетъ, дарами, данными ему Богомъ, къ славѣ Божіей, когда онъ допустить небрежность въ этомъ отношеніи. Смысль тотъ тереминовскаго положенія, что въ краснорѣчій всѣ силы, требуемыя для его совершенія, должны быть подчинены нравственному закону, какъ своему высшему началу, и безъ этого подчиненія нравственному закону онѣ 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 совершеннаго ораторскаго произведенія. Между тѣмъ, одинъ нравственный элементъ, не поддерживаемый сильною мыслию и художественнымъ словомъ, больше значить и скорѣе приведетъ къ цѣли, чѣмъ тѣ другіе элементы, имѣющіе въ краснорѣчій только служебное значеніе. Есть благочестивые проповѣдники 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 внѣшніе недостатки, но божественный огонь, живущій въ нихъ, проявляемый съ ясностію и дерзновеніемъ, можетъ производить впечатлѣніе и дѣйствовать даже на образованныхъ, и имъ никто не поставитъ въ вину внѣшнихъ недостатковъ ихъ проповѣдничества, если только они не завязятъ отъ ихъ небрежности.

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

Они стоятъ 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 интересамп. Чѣмъ же ораторъ свободныя и самостоятельныя существа можетъ приводить къ единенію съ собою и къ непринужденному принатію представляемыхъ имъ рѣшеній? Тѣмъ, что въ своей рѣчи даетъ нѣчто всеобщее и необходимое, чего хотятъ всѣ люди, или чего всѣ должны хотѣть по своей нравственной природѣ, и развиваетъ такія идеи, къ осуществленію которыхъ постоянно стремится истинная свобода человѣка. Ораторъ тогда удовлетворяетъ требованіямъ нравственности, когда онъ свою цѣль возводитъ 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 стороннему возбужденію, выполняетъ то, что выполнять постоянно стремится по внутреннему влеченію. Высочайшій законъ краснорѣчія такимъ образомъ слѣдующій: идея, какую ораторъ желаетъ привести въ дѣло, должна быть возведена къ необходимымъ идеямъ слушателей. Нравственныя 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 стоитъ 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,

выполняющій законъ. Идея счастья—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 счастье. Эти три идеи,—обязанности, добродѣтели, счастья, 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 убѣжденію, и послѣдуютъ охотно и съ любовью.

Общія отвлеченныя 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, онѣ уже означаются 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. Соотвѣтственно 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 вмѣсто обязанности выступаетъ право. Идея счастья является въ видѣ цвѣтущаго состоянія общества или государства, и стремленіе къ счастью превращается въ стремленіе къ благосостоянію государства. А добродѣтель понимается, какъ заслуга людей, способствующихъ благосостоянію общества. Итакъ для

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

Но свое совершенное образованіе нравственныя идеи получаютъ не въ государствѣ, преслѣдующемъ земныя цѣли, которыя не могутъ вполне удовлетворить человѣка. Свое высочайшее достоинство онѣ получаютъ въ Церкви: религія и отношеніе къ Божеству даетъ имъ это достоинство. Въ Церкви, божественномъ учрежденіи, стоящемъ подъ непосредственнымъ водительствомъ Божиимъ, мѣсто обязанности занимаетъ воля Божія; добродѣтель—уподобленіе Богу или Сыну Божію, жившему и дѣйствовавшему въ нашихъ человѣческихъ условіяхъ,—Господу Иисусу Христу; а счастье указываетъ не въ земныхъ состояніяхъ, а въ вѣчности; конечная цѣль, къ которой каждый здѣсь долженъ стремиться—вѣчное блаженство или внутреннее соединеніе съ Богомъ. И такъ въ проповѣди содержаніе непремѣнно должно быть въ связи съ одною изъ этихъ высшихъ идей. Если въ словѣ нѣтъ 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 факторами въ ораторскихъ произведеніяхъ, Тереминъ выводитъ три рода краснорѣчія. Три рода краснорѣчія указывали обыкновенно древніе риторы, слѣдуя 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 явленій. 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 счастья или блага—краснорѣчіе совѣщательное, а идея добродѣтели—краснорѣчіе показательное. Такъ какъ нравственныя идеи однѣ и тѣже какъ въ краснорѣчій политическомъ, такъ и въ краснорѣчій церковномъ, то тѣже три рода существуютъ и въ краснорѣчій духовномъ. Совѣщаться о благѣ государства и показывать путь къ вѣчному блаженству—это одинъ и тотъ же родъ нравственной дѣятельности; одно и то же равнымъ образомъ—обвинять преступника и ратовать противъ порока, хвалить заслуженнаго мужа и рекомендовать добродѣтель.

Особенное замѣчаніе вызвалъ со стороны Теремина родъ краснорѣчія показательнаго. Этотъ родъ краснорѣчія онъ считаетъ наиболѣе опаснымъ для оратора; такъ какъ въ немъ скорѣе всего можно отступить отъ того нравственнаго 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 хвалить или порицаютъ, безъ всякой другой цѣли, кромѣ хвалы или порицанія,—то это или лирическое произведеніе, если при этомъ предаются вліянію чувства, или историческое изложеніе, когда слѣдуютъ въ разсказѣ исторической нити. Произведеніе показательнаго краснорѣчія тогда только можетъ быть ораторскою рѣчью, когда хвалою или порицаніемъ хотятъ возбудить въ слушателяхъ извѣстное настроеніе и склонять ихъ къ извѣстному роду дѣятельности, когда героя добродѣтели представляютъ возбуждательнымъ образцомъ для подражанія.

Къ показательному роду краснорѣчія относится надгробная рѣчь; потому что она устроена 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 хвалить 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, составляющее частное приложеніе къ его риторикѣ. Въ обществѣ не установились воззрѣнія 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 въ рѣ и благочестію покойнаго. А если этихъ добродѣтелей нѣтъ? Если, напротивъ, умершій заявлялъ себя при жизни человекомъ невѣрующимъ и не отличался доброю нравственностію? 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 большую рану оставшихся въ живыхъ его родственниковъ и друзей. Умершій имѣетъ 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 оцѣнкѣ 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 отношенія къ религіи. Въ церкви для умершаго нужны 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 рѣчь, 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 надъ 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 раскрытіе добраго и полезнаго содержанія, чего требуетъ блаж. Августинъ въ своей Христіанской наукѣ¹⁾). Къ этому склоняются и древніе риторы, съ Цицерономъ во главѣ, полагавшіе главною обязанностію оратора досеге—учить. При такой постановкѣ дѣла центръ тяжести въ красно-рѣчьи изъ области нравственной переносится въ область теоретическую. Но поставляющій главною обязанностію своею служеніе истинѣ или раскрытіе идеи истины является не ораторомъ, а философомъ или теоретическимъ мыслителемъ. Конечно, оратору не только можно, но часто необходимо философствовать; въ особенности эта необходимость настоятъ 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 гсимлетяки.

лософствованіе или теоретическое раскрытіе 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 представленіе истины относится къ философскому, какъ живопись къ пластику: 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 на свою сторону слушателей, достаточно простаго и яснаго представленія дѣла, приличнаго примѣра, удачнаго прилженія къ обстоятельствамъ, обращающимъ на себя вниманіе слушателей. А если этого мало, и требуются доказательства для разсвѣненія 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. Черезъ 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 человѣческой авторитетъ не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ для утвержденія такихъ важныхъ истинъ, лежащихъ внѣ обыкновеннаго круга нашихъ представленій. Когда предлагаются онѣ въ назиданіе слушателямъ, онѣ непременно должны быть освящаемы высшимъ божественнымъ авторитетомъ. Безъ этого авторитета краснорѣчіе духовнаго оратора теряетъ свою силу и свое достоинство. Если духовный ораторъ, одаренный прекраснымъ талантомъ, будетъ говорить о высокихъ истинахъ откровенной религіи, полагаясь на свой разумъ, а не на высшій, божественный авторитетъ, его рѣчь можетъ быть ученою, но не будетъ рѣчью духовною. Она можетъ способствовать научному образованію слушателей; но не это должно быть цѣлю оратора: его задача содѣйствовать своимъ словомъ нравственному улучшенію и возвышенію всего человѣческаго существа.

Выше мы замѣтили, что нравственному началу Тереминъ подчиняетъ и теорію стили или ораторскаго изложенія, и изъ нравственнаго начала хочетъ выводить правила, сюда относящіяся. Повидимому, нравственное начало менѣе всего можетъ заявлять свое дѣйствіе на изложеніе: такой или иной стиль, по отношенію къ нравственному закону, вещь безразличная. Но такъ только можетъ казаться, говорить Тереминъ; а на самомъ дѣлѣ эта часть риторики и представляетъ триумфъ нравственнаго воззрѣнія; нравственныя основы, на которыхъ строится и должна строиться теорія краснорѣчія, къ ней имѣютъ наибольшее приложеніе. Никакой другой взглядъ, кромѣ нравственнаго, не можетъ удовлетворительно рѣшать 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 направленіе, въ какомъ ведетъ свою рѣчь о стилѣ Тереминъ.

Древніе риторы обыкновенно въ своихъ руководствахъ помѣщали трактатъ о страстяхъ 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 трактатъ о возбужденіи страстей въ томъ видѣ, въ какомъ онъ излагался у древнихъ,—по сужденію Теремина, заблужденіе, достойное порицанія. Средства, указываемыя въ немъ и практикуемыя иными ораторами, и были собственно поводомъ къ обвиненію краснорѣчія въ безнравственности. Если бы написалъ риторику Димосеенъ, въ своей ораторской практикѣ всегда державшійся строго нравственныхъ началъ, онъ иначе поставилъ бы трактатъ о страстяхъ, чѣмъ какъ онъ изложенъ у Цицерона, и отвергъ бы всѣ неблаговидныя средства къ возбужденію страстей, какія допускали и даже рекомендовали древніе риторы.

Не страсти долженъ возбуждать ораторъ, но аффекты. Это двѣ вещи, совершенно разныя. Страсть возбуждается въ насъ внѣшнимъ предметомъ или представленіемъ о немъ: въ страсти мы поддаемся дѣйствію, отънѣ привходящему, на насъ, 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 проходитъ; потому что возбуждается преходящимъ 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 внѣшнимъ предметомъ, а идеею, и разумъ здѣсь не подавляется внѣшнимъ впечатлѣніемъ, а сохраняетъ свою энергію и обнаруживаетъ свою дѣятельность. Душа, проникнутая идеею, не можетъ оставаться холодною, какъ при отвлеченныхъ представленіяхъ; идея обнимаетъ всѣ силы души и приводитъ ихъ въ движеніе,—возбуждаетъ къ дѣятельности въ опредѣленномъ направленіи, и изъ соединеннаго дѣйствія всѣхъ силъ, изъ напряженія, обнаруживаемаго ими при этомъ, происходитъ состояніе, отличающееся высшею 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 нравственнаго 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 отгнѣй приходитъ въ душу, и не исчезаетъ вмѣстѣ съ внѣшнимъ возбужденіемъ; она лежитъ въ душѣ человѣка и составляетъ ея неизмѣнное состояніе. Если эта идея нравственная, то она вѣчно существуетъ, и свойство долговѣчности она сообщаетъ аффекту, ее сопровождающему.

Отличивъ аффектъ отъ страсти и признавъ аффектъ за нѣчто прекрасное, Тереминъ требуетъ, чтобы ораторъ говорилъ непременно съ аффектомъ. Онъ является предъ собраніемъ 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 идеею. Тогда онъ говоритъ или по нуждѣ, какъ наемникъ, или съ холодною суетностію, какъ краснобай, или, наконецъ, съ коварною цѣлію, какъ оболститель народа. Такого оратора слушатель не будетъ уважать, и такому оратору онъ не откроетъ своего сердца.

Требуя отъ всякаго истиннаго оратора одушевленія великою идеею и рѣчи живой, съ аффектомъ, какъ онъ выражается, Тереминъ въ примѣръ всѣмъ церковнымъ ораторамъ представляетъ Господа Иисуса Христа, рѣчь котораго, раскрывая вѣчную истину, всегда пронизана сильнымъ одушевленіемъ, являясь то кроткою и нѣжною, то громовою и потрясающею.

Понятіе аффекта, разумѣмаго въ смыслѣ разумнаго возбужденія великою идеею, 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 закона, 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 устраненіи препятствій, встрѣчающихся на пути къ цѣли оратора и 3) законъ живенности (*Lebendigkeit*), требующій, при движеніи впередъ, измѣненія формы, съ измѣненіемъ частныхъ моментовъ въ теченіе рѣчи, или законъ разнообразія.

Законъ соразмѣрности не правило мудрости, а нравственное требованіе. Нравственный законъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы, желая дѣйствовать на другихъ, соразмѣрили свое дѣйствіе (въ дѣлѣ ораторскомъ—слово) съ обстоятельствами, при которыхъ мы выступаемъ, и съ свойствами тѣхъ, на которыхъ хотимъ дѣйствовать. Каждый человекъ требуетъ уваженія къ своей личности и не можетъ равнодушно сносить стремленія къ подавленію ея. Ораторъ долженъ считаться съ этимъ требованіемъ. Когда онъ хочетъ свое жела-

ніе или свою идею сдѣлать желаніемъ и идею своихъ слушателей, и стремится произвести нѣкоторую переменъ въ ихъ состояніи, онъ не долженъ своею личностію 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 представленія соединять съ ихъ идеями и представленіями, а другая обязанность съ возможною заботливостію выискать во все, что носитъ въ себѣ личность слушателей. Умѣнемъ приспособляться къ людямъ и пользоваться обстоятельствами отличаются такъ называемые практическіе люди. Такимъ практическимъ человѣкомъ непремѣнно долженъ быть ораторъ. Своимъ практическимъ тактомъ онъ удовлетворяетъ вѣстѣ и требованію благоразумія и требованію нравственности. Есть люди и благонамѣренныя, которые предлагаютъ прекрасныя проекты и хорошо ихъ развиваютъ; но эти проекты совершенно не удаются и разбиваются потому, что они нисколько не сообразуются съ свойствами тѣхъ, которыхъ хотятъ облагодѣтельствовать. Такіе люди, какъ бы ни были они умны и добры, не ораторскія натуры.

Рѣчь, слѣдующая закону соразмѣрности, 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 ученостію и широкимъ научнымъ образованіемъ, и въ этомъ отношеніи онъ можетъ быть выше своихъ слушателей. Но и тогда онъ не долженъ забывать, что ученость и знанія для него только средство, а не цѣль; изложенія своихъ специальныхъ знаній онъ не долженъ ставить на мѣсто

нравственныхъ идей, какіи должны составлять главный и существенный предметъ его. Показывать свою ученость на каедрѣ не нравственная суетность.

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 представленій, образы, къ какимъ привыкла ихъ фантазія, идеаль счастья, имъ рисуемый, идеаль нравственнаго и религіознаго совершенства, носящійся предъ ихъ душею, 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 служитъ призванъ, онъ не будетъ льстить его страстямъ и заблужденіямъ, но найдетъ надежный путь къ возбужденію въ немъ благороднаго аффекта и, подобно апостолу Павлу, съумѣетъ быть *осъмъ вся, да ояко нѣкія спасетъ*.

Законъ соразмѣрности, требующій внимательнаго и уважительнаго отношенія къ личности слушателей, не возбраняетъ жесткихъ и сильныхъ словъ, когда такія слова вызываются нравственными началами, какимъ служитъ 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 афинянъ въ ихъ слабостяхъ, ошибкахъ и ложныхъ представленіяхъ, и смѣлость его рѣчи, вызываемая любовію къ отечеству, нимало не вредила его ораторскому успѣху и его ораторской славѣ. Гораздо менѣе духовный ораторъ долженъ стѣсняться изображать печальное религіозно-нравственное состояніе своихъ современниковъ, когда оно выступаетъ наружу, и угрожать нераскаяннымъ грѣшникамъ, наказаніями будущей жизни. Слушатель, слѣдуя голосу своей

природы, невольно судить оратора по нравственнымъ началамъ и позволяетъ ему смѣло говорить все, что высказывать онъ имѣеть право. Самые сильные и горячіе упреки не оскорбить его, какъ скоро онъ видитъ, что ораторъ уполномоченъ на это и прибѣгаетъ 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 аудиторією они не стѣснялись; по долгу своего званія, говорить прямо и рѣзко, указывая наказанія, ждущія развращенныхъ, и говорили съ большимъ усиліемъ. По лексическому составу, во исполненіе закона соразмѣрности, ораторскій языкъ не долженъ отличаться отъ языка образованнаго общества. Въ немъ 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 блистать словомъ, или не старающагося говорить близкимъ, понятнымъ слушателю, языкомъ.

Но въ духовномъ краснорѣчій умѣстенъ особый языкъ, — библейскій. Если библейскіе образы и выраженія вплетаются въ изложеніе не для наполненія пустаго пространства, но употребляются къ мѣсту, съ сохраненіемъ ихъ достоинства и силы, тогда они являются въ высшей степени соразмѣрнымъ и самымъ дѣйствительнымъ средствомъ къ возбужденію священнаго аффекта. Языкъ библии никогда не старѣется, и онъ предлагаетъ многія знаменательныя выраженія для означенія разнообразныхъ состояній души и жизни, изъ которыхъ нѣкоторыя вошли въ языкъ обыденной жизни, и являются въ видѣ народныхъ общеупотребительныхъ присловій. Великое преимущество библейскаго языка состоитъ еще въ томъ, что въ немъ выраженія одинаково служатъ и разуму и чувству, а не

отдѣльно иное для разума, другое для чувства, какъ въ чело-
вѣческихъ представленіяхъ. Библейское слово есть какъ бы
лучъ, дающій свѣтъ и теплоту, изъ ума проникающій въ
сердце: если какое слово, то именно библейское можетъ со-
грѣвать и воспламенять всего человѣка.

Второй законъ ораторскаго изложенія, указываемый Те-
реминомъ,—законъ постояннаго стремленія впередъ. Это тоже
законъ нравственной дѣятельности, и Тереминъ, по его при-
знанію, беретъ его изъ правоученія и прилагаетъ къ рито-
рику. Сущность его состоитъ въ томъ, что въ нравственно-
практической жизни человѣкъ, преслѣдуя нравственную идею,
непрерывно и неослабно долженъ стараться приближаться къ
намѣченной цѣли, и такъ какъ полное совершенство нрав-
ственное для человѣка недостижимый идеалъ, то постоянное
стремленіе къ этому идеалу—его вседневная и непремѣнная
обязанность. Если его отвлекаютъ отъ цѣли препятствія, встрѣ-
чающіяся на пути, или занятія побочными вещами, и онъ
безъ эвергіи идетъ къ идеалу или послѣ уклоненій въ сто-
рону возвращается на свой прямой путь, тогда его по спра-
ведливости можно упрекать въ недостатокъ мужества, въ не-
достаткъ характера. Если человѣкъ уклоняется отъ выпол-
ненія существеннаго нравственнаго требованія, и дѣятельность
его проявляется скачками или порывами впередъ и возвра-
щеніемъ назадъ, тогда могутъ быть прекрасные частные мо-
менты, но не будетъ хорошо направленной цѣлостной нрав-
ственной жизни. И ораторъ, котораго слово есть дѣятельность,—
при развитіи нравственныхъ идей, неослабно долженъ стре-
миться 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 слу-
шателямъ свѣдѣнія о нѣкоторыхъ побочныхъ вещахъ, или
укротить ихъ раздраженную впечатлительность, отстранить

возраженіе, то это замедляетъ ходъ мысли оратора. Истинный ораторъ, когда дозволяетъ себѣ это, — умѣетъ здѣсь найти средства къ болѣе быстрому движенію впередъ. Онъ, повидному, 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 нѣжномъ, движеніи непринужденно слѣдуетъ одно представленіе за другимъ, такъ что отъ перваго 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 нравственной цѣли, — одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ къ возбужденію аффекта въ слушателяхъ. Для болѣе вѣрнаго выполненія этого закона, ораторъ пусть лучше прибѣгаетъ къ разговорамъ, и избѣгаетъ описаній. Въ разговорѣ составныя части предмета слѣдуютъ одна за другой, и движеніе впередъ здѣсь не воспящается, а въ описаніи, напротивъ, различныя составныя части стоятъ одна подлѣ другой и образуютъ покоящуюся картину, чрезъ что задерживается быстрое движеніе рѣчи. Нарушается этотъ законъ, когда долго останавливаются на одномъ частномъ представленіи, въ ущербъ другимъ, и прибѣгаютъ къ длиннымъ доказательствамъ. Чтобы избѣжать этого, истинный ораторъ не вноситъ въ свою рѣчь такихъ мыслей, которыя требуютъ разъясненія и доказательства, а пользуется такими мыслями, которыя вполне ясны и принимаются слушателями безъ особенныхъ доказательствъ. Если въ краснорѣчій необходимо бываетъ прибѣгать къ доказательствамъ, то эти доказательства не должны имѣть отвлеченнаго характера, и не въ такомъ видѣ они здѣсь должны являться, въ какомъ употребляются въ философіи: иначе они замедляютъ движеніе рѣчи. Въмѣсто длиннаго сѣпленія отвлеченныхъ положеній, ораторъ, для доказательства своей мысли, приводитъ примѣръ, ссылается

на историческій фактъ, выставляетъ свидѣтельство, поддерживаетъ свое слово авторитетомъ, всѣми признаваемымъ, обращается къ общественному мнѣнію или къ сознанию и совѣсти слушателя и т. под.

Третій законъ ораторскаго изложенія Тереминъ называетъ закономъ жизненности. Чтобы представить болѣе понятною сущность этого закона, можно назвать его закономъ разнообразія. По толкованію Теремина, законъ этотъ состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствованіе оратора, безъ колебаній въ существенномъ, постоянною переменною въ формѣ сопровождало различныя перипетіи или моменты разворачивающихся 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 человѣческой дѣйствуетъ изолированно, и не имѣетъ въ виду свою дѣятельностію вліять на окружающихъ, и потому самъ не подвергается вліянію внѣшнихъ обстоятельствъ. А въ нравственной дѣятельности, какою является дѣятельность оратора, совершенно немислима такая изолированность: нравственная дѣятельность постоянно подвергается внѣшнему вліянію, и съ другой стороны постоянно воздѣйствуетъ на внѣшнее, ее окружающее. Все же внѣшнее постоянно течетъ и движется и дѣйствующій субъектъ постоянно долженъ мѣнять свое положеніе по отношенію къ нему. Это не подчиненіе воли силъ 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 фігуры не должны являться чѣмъ-либо искусственнымъ, употребляемымъ просто для красоты слога, и не изъ учебныхъ книгъ, и не изъ произведеній краснорѣчія нужно заимствовать ихъ, но изъ обыкновеннаго обращенія людей между собою; только заимствованныя отсюда, онѣ должны быть болѣе или менѣе облагороживаемы. Хотя ораторъ говорить одинъ, не прерываемый другими, но такъ какъ онъ нибѣтъ предъ собою слушателя, на котораго хочетъ подѣйствовать,—слушателя съ опредѣленнымъ характеромъ, съ возрѣніями 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, представитъ возраженіе и отвѣтитъ 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 представленія, 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 существенныя законы краснорѣчія нравственнаго 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 нравственнаго 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 Богѣ и къ наслѣдію благъ не временныхъ, а вѣчныхъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательнъ его разговоръ о „духовномъ краснорѣчии“, 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, имѣ на себя восприимчивый, 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,—возвышенно 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 чемъ полагаетъ юноша, а совершенно въ другомъ. Можно проповѣдывать и такъ и сякъ,—какъ позволяютъ обстоятельства, личныя расположенія и способности проповѣдника. Чтобы направить юношу на правильный путь, и указать ему, въ чемъ 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 скорбію о грѣхѣ? 2) Читаешь ли Библию? Читаешь ли ее, не

какъ ученые, занимающіеся критикою и изслѣдованіемъ текста, а какъ простой благочестивый христіанинъ, какъ почтительный сынъ читаетъ дѣшедшее до него посланіе возлюбленнаго отца, живущаго вдали отъ него? Слагаешь ли въ своемъ сердцѣ драгоценныя слова, именно какъ бы для тебя сказаннаго Богомъ? 3) Молишься ли Богу? Обращаешься ли въ своему небесному Отцу, къ своему Спасителю съ такимъ чувствомъ и расположеніемъ, съ какимъ дитя обращается къ своему отцу? Повергаешь ли предъ всемогущимъ и милосерднымъ Господомъ всѣ свои нужды, великія и малыя, духовныя и земныя? Съ сокрушеннымъ сердцемъ и слезами вознесишь ли въ Нему молитвенный гласъ: Боже, помоги мнѣ! Если ты не можешь отвѣчать утвердительно на эти вопросы, то ты не можешь проповѣдывать назидательно. Въ этихъ вопросахъ (говоритъ опытный мужъ) указано самое лучшее, что можно сказать о духовномъ краснорѣчїи. Духовное краснорѣчїе есть не что иное, какъ изліяніе внутренней, духовной жизни, управляемой Духомъ Божиимъ, и ежедневно питаемой покаяніемъ, молитвою и чтеніемъ слова Божїа. Гдѣ нѣтъ этой внутренней жизни,—тамъ не можетъ быть истиннаго духовнаго краснорѣчїа, а вмѣсто него могутъ явиться пустыя блестящія, которыя не дадутъ ни свѣта, ни теплоты. Если эти блестящія могутъ произвестъ на иныхъ нѣкоторое прїятное впечатлѣніе, то это впечатлѣніе не можетъ быть продолжительно. Какъ всякое обольщеніе, оно скоро исчезаетъ.

Изъ нашего изложенія, надѣмся, читатель уяснилъ себѣ оригинальный взглядъ Теремина и оригинальное построеніе его риторической системы. Можно оспаривать его начала: въ свое время они вызвали немало возраженій противъ себя. Можно находить у него увлеченія своею нравственною точкою зрѣнія и преувеличенія въ представленіи краснорѣчїа, какъ добродѣтели, и въ изображеніи его сущности и законовъ, единственно съ нравственной точки зрѣнія. Можно ставить

ему въ вину или недостатокъ, что онъ, сосредоточившись и нравственныхъ началахъ и ими исключительно занятый, опу-
 стилъ изъ вниманія другіе пункты и другія условія оратор-
 скаго дѣйствованія, которыхъ не должна обходить полная тео-
 рія краснорѣчія, и къ техникѣ ораторства или къ формаль-
 ной сторонѣ краснорѣчія отвесся съ пренебрежительнымъ не-
 вниманіемъ. Но нельзя не признать глубокаго и важнаго зна-
 ченія за тѣми началами, какія онъ владеть въ основаніе сво-
 ей системы, и какимъ хочетъ подчинять практику оратор-
 скую. Нравственная точка зрѣнія на краснорѣчіе, такъ строго
 и послѣдовательно проводимая имъ въ своей системѣ, намъ
 кажется весьма симпатическою. Въ чемъ указываетъ онъ
 главное условіе успѣшнаго и плодотворнаго ораторскаго слу-
 женія, въ томъ расположены видѣть его и мы. По его воз-
 зрѣнію, только высокій нравственный характеръ можетъ да-
 вать человѣку возможность съ достоинствомъ и силою совер-
 шать ораторское служеніе, и нравственная чистота и сила
 для оратора болѣе необходима, чѣмъ что либо другое,—зна-
 ніе, счастливыя теоретическія способности и бойкость слова.
 И мы въ свою очередь скажемъ, что проповѣднику ничто
 такъ не необходимо и ничто такъ не можетъ способство-
 вать успѣху и вліянію на другихъ его слова, какъ глу-
 бокое и искреннее религіозное убѣжденіе, какъ сердце, все-
 цѣло проникнутое спасительною вѣрою и горячимъ желаніемъ
 направить своихъ собратій на путь спасенія и отклонить ихъ
 отъ погибельнаго пути грѣха и заблужденія.

IX. Теорія релігійної рѣчи,—Шлейермахера.

(Theorie der religiösen Rede).

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

Родовачальникомъ современной протестантской гомилетики служитъ извѣстный своимъ вліяніемъ въ исторіи протестантскаго богословія Шлейермахеръ. Гомилетика не была его спеціальностію, и главное значеніе въ исторіи онъ приобрѣлъ 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 научной 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 направленіе, какому слѣдуетъ гомилетика даже послѣдняго времени въ Германіи, беретъ свое начало отъ тѣхъ возрвній, 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 христіантъ, при посредствѣ должностной дѣятельности духовныхъ лицъ. Слово „техника“ (замѣчаетъ онъ) предполагаетъ, что нѣчто должно совершаться: техника указываетъ правильный родъ и образъ, какъ это можетъ и должно совершаться. Терминологія Шлейермахера нѣсколько своеобразна,—она отличается отъ принятаго и обыкновеннаго у насъ слововыраженія, и въ объясненіяхъ его, какъ въ этомъ пунктѣ, такъ и въ другихъ, не мало туманности...

Приспосаблиаясь къ принятымъ у насъ раздѣленіямъ богословскихъ наукъ, мы должны представлять практическое богословіе, со времени Шлейермахера широко и усердно разрабатываемое въ Германіи, отраслю 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 слѣдитъ 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 Шлейермахера, 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 управленіи. Проповѣдь понимается и разсматривается Шлейермахеромъ, какъ богослужебный актъ, и ей усволяетъ онъ общія родовыя черты, принадлежащія богослуженію вообще. Потому гомилетика, или, какъ онъ называетъ ее, теорія религіозной рѣчи включается у него въ науку о

богослуженіи. Наука о богослуженіи, составляющая первую часть практическаго богословія Шлейермахера, заключаетъ въ себѣ четыре отдѣла: 1) теорію литургіи, подъ которою онъ разумѣетъ не то, что мы называемъ этимъ именемъ, а символическія формулы, какія употребляетъ,—чины и дѣйствія, какія совершаетъ духовный для общины и предъ общиною при богослуженіи, 2) теорію пѣсни, 3) теорію молитвы и 4) теорію духовной рѣчи. Послѣдній отдѣлъ значительно больше (въ три раза), чѣмъ первые три отдѣла, виѣстѣ взятыя. 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, вырываетъ предметъ свой,—церковную проповѣдь,—изъ той органической связи въ какой онъ стоитъ по отношенію къ своему цѣлому, и спеціальная 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 насъ, когда мы отчетливо будемъ представлять и понимать идею, лежащую въ основаніи богослуженія вообще. И вотъ эта-то идея, обнимающая и выражающая сущность общественнаго богослуженія, и служитъ тѣмъ основнымъ началомъ, изъ котораго выводятъ частныя гомилетическія правила позднѣйшіе послѣ-

дователи и почитатели Шлейермахера, разрабатывающіе теорію проповѣди, по уважкѣ, данной этимъ богословомъ.

Что же такое общественное богослуженіе, по понятію 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 внѣ себя самой. Въ богослуженіи, какъ актѣ представляющемъ, а не дѣйствующемъ, религиозное сознаніе и чувство участвующаго народа находятъ для себя выраженіе и удовлетвореніе (приходитъ въ явленіе), и другой цѣли, кромѣ выраженія общаго религиознаго сознанія, здѣсь не преслѣдуется: здѣсь проявляется дѣятельность, покоящаяся въ себѣ. Черезъ это богослуженіе входить въ ближайшую и непосредственную связь съ искусствомъ, существо котораго состоитъ въ представленіи, безъ внѣшней предположенной цѣли. Потому богослуженіе пользуется услугами искусства, для выраженія возбужденнаго и возвышеннаго общественнаго религиознаго сознанія и чувства, ищущаго себѣ удовлетворенія, и элементы художественной дѣятельности (живописное представленіе, пѣніе и музыка) являются въ немъ существенною принадлежностію... Человѣкъ, погруженный въ житейскія будничныя занятія, подъ давленіемъ суеты, въ какой онъ вращается, чувствуетъ въ себѣ стѣсненнымъ религиозное 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 религиознаго сознанія, и вотъ такое оживленіе и возвышеніе религиознаго сознанія даетъ людямъ общественное богослуженіе. Въ немъ находятъ себѣ удовлетвореніе наша религиозная потребность, чрезъ отрѣшеніе нашей

души на время отъ будничной житейской дѣятельности: это время наполняется только представленіемъ 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 отдѣльная 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 каждаго человѣка. Въ выраженіи религіозныхъ чувствъ, какъ скоро эти чувства принадлежатъ не одному лицу, а всему народу или цѣлому обществу вѣрующихъ, должна быть опредѣленная форма, имѣющая извѣстную мѣру и порядокъ. Устройство этой мѣры и порядка существенно принадлежитъ искусству.

Народъ, собирающійся вмѣстѣ для общественнаго богослуженія, заключаетъ въ себѣ совокупность лицъ, различающихся между собою по степени живости религіознаго чувства, и по мѣрѣ воспріемлемости для внѣшнихъ впечатлѣній. Общественное богослуженіе имѣетъ цѣлюю объединеніе ихъ, общеніе, чрезъ представленіе, 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 опредѣленію 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 всецѣлю прилагаетъ и къ религіозной рѣчи. Рѣчи въ составѣ

Христіанскаго богослуженія онъ даетъ широкое мѣсто и особенное значеніе. Въ богослуженіи находитъ выраженіе религиозное душевное состояніе, и рѣчь или слово является для этого наиболѣе пригоднымъ средствомъ.

Рѣчь, имѣющая мѣсто при богослуженіи и входящая въ него, какъ составной элементъ,—чисто представляющей актъ. Она не направляется къ познающей силѣ, не даетъ новаго содержанія душѣ, но получаетъ свое значеніе, какъ выраженіе внутренняго возбужденнаго состоянія души. Церковный ораторъ въ своей рѣчи представляетъ или выражаетъ религиозный моментъ, какъ свое собственное состояніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ это его особенное личное состояніе должно быть согласно съ объективною всеобщностію религиознаго содержанія цѣлой общины, т. е., онъ долженъ выносить въ рѣчи извнутри хранящееся въ немъ религиозное достояніе; но каждый изъ присутствующихъ въ храмѣ и слушающихъ рѣчь 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 чувствоваться въ словахъ оратора личнаго религиознаго момента, то это не будетъ уже религиозная рѣчь, а скорѣе будетъ религиозная поэзія, въ которой исчезаетъ сочинитель, какъ частный виновникъ представленія. Правда, и въ ораторскихъ композиціяхъ встрѣчаются поэтическія частности, и ихъ пожалуй нельзя избѣжать здѣсь; но онѣ являются, какъ аксессуары, какъ стороннія украшенія или придатки къ произведенію другаго рода. Равнымъ образомъ и научный языкъ не пригоденъ для ораторской рѣчи; если въ рѣчи преобладаютъ научныя выраженія, то это уже не рѣчь, 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

вѣспринимала то. Проповѣдникъ, въ обращеніи къ массѣ народной, долженъ избѣгать научности и не долженъ говорить языкомъ богословской школы: онъ долженъ, такъ сказать, привнжаться 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 библии, выраженія которой, касающіяся самыхъ высшихъ предметовъ, входятъ въ народный языкъ, съ другой стороны, народное образованіе въ духѣ церковномъ, знакомящее народъ съ тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ церковная жизнь.

Существенное и главное свойство духовной рѣчи или проповѣди состоитъ въ томъ, что въ ней 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 спеціальнаго таланта, какой требуется въ другихъ родахъ искусства. Каждый, дѣятельнымъ образомъ участвующій въ церковной жизни, и имѣющій призваніе входитъ самостоятельно въ церковную жизнь, имѣетъ въ себѣ все, что можетъ сдѣлать его способнымъ религіознымъ ораторомъ. Другія побочныя качества, напримѣръ, благозвучный голосъ, красивый стиль, имѣють здѣсь небольшое значеніе. Талантъ для духовнаго ораторства почти общее достояніе.

Смотря на проповѣдь, какъ на представляющій актъ, Шлейермахеръ широкими границами опредѣляетъ то содержаніе, какое можетъ быть предлагаемо съ церковной кафедры. 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 противорѣчїи 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 общины и гармонировать съ нимъ. Вліяніемъ своей личности и своего слова онъ долженъ руководить общественнымъ возбужденіемъ и давать ему опредѣленное направленіе. Религіозное возбужденіе христіанской общины 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 историческія воспоминанія, приуроченныя къ тому или другому дню церковнаго года, вызываютъ въ христіанской общинѣ опредѣленныя религіозныя возбужденія, и проповѣдникъ, какъ одинъ изъ членовъ общины, долженъ быть охваченъ возбужденіемъ, господствующимъ въ общинѣ, и въ своемъ словѣ онъ является выразителемъ общихъ религіозныхъ чувствованій, въ большей или меньшей степени присущихъ душѣ каждаго изъ его собратій. Только антихристіанское и антицерковное не можетъ быть предметомъ духовной рѣчи.

Считая задачею духовной рѣчи сообщеніе и выраженіе религіознаго сознанія, раздѣляемаго и легко воспринимаемаго всѣмъ собраніемъ церковной общины, Шлейермахеръ устраняетъ изъ области проповѣдническихъ предметовъ, съ одной стороны, научныя построенія и изслѣдованія богословскихъ истинъ, требующія для своего раскрытія особаго технического языка, не вполне понятнаго массѣ народа, для изложенія которыхъ надлежащее мѣсто не на церковной, а на школьной кафедрѣ, съ другой стороны, все мірское, не отмѣченное печатью религіозно-церковнаго духа. Въ послѣднемъ отношеніи заслуживаетъ у него особеннаго замѣчанія установленіе над-

лежащаго отношенія проповѣди въ политикѣ. Политика сама по себѣ представляетъ нѣчто чуждое для тѣхъ интересовъ, которымъ служить духовная рѣчь, и, собственно говоря, ей вовсе не мѣсто на церковной кафедрѣ. Но бываютъ такія обстоятельства, которыя вызываютъ и даже вынуждаютъ проповѣдника касаться и политическихъ предметовъ: это можетъ быть тогда, когда извѣстный политическій интересъ сильно овладѣваетъ цѣлою церковною общиною, напримѣръ, во время войны или гражданскихъ междоусобій и волненій, или когда государственная власть приглашаетъ проповѣдника употребить свое вліяніе на народъ въ смыслѣ извѣстнаго направленія. Какъ поступать въ такомъ случаѣ проповѣднику, чтобы не нарушить теоріи, изгоняющей съ церковной кафедры все свѣтское? Конечно, проповѣдникъ не долженъ пускаться въ политиканство 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 котораго происходитъ цѣлое, и въ которомъ имѣетъ основаніе все частное, разнообразное въ рѣчи; 2) должна быть схема порядка, въ которомъ должны располагаться основныя мысли цѣлаго, и схема тона, какой долженъ быть выдержанъ въ рѣчи,—это *расположеніе*, указывающее основное отноше-

нѣе разнообразнаго къ единству; 3) разнообразное,—дальнѣе органическое развитіе частнаго изъ внутренняго единства, въ соразмѣрности съ основнымъ планомъ,—*изобрѣтеніе*, 4) обработанное *изложеніе*, соответственно характеру представленія. Изъ этихъ четырехъ элементовъ образуется внутренняя полнота или цѣлость рѣчи; но только внутренняя, въ ораторѣ. Когда рѣчь, выработанная ораторомъ, выносится во внѣ, тогда привходитъ 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.

Трактатъ о *единствѣ* духовной рѣчи въ практическомъ богословіи Шлейермахера, не свободный отъ туманности и неопредѣленности, говоритъ собственно о томъ, что мы называемъ темою проповѣди. Смотря на проповѣдь, какъ на чистое представленіе, подводимое имъ подъ понятіе художественнаго 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 выражаемо 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 ясностію, какая замѣчается въ дидактическомъ произведеніи. Когда вы читаете *Иліаду*, или смотрите на статую, созданную какимъ-либо художникомъ, вы чувствуете единство художе-

ственного произведенія, 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, которыя не были чистыми художественными произведеніями, и примыкали къ роду дѣлъ, имѣющихъ въ виду опредѣленный результатъ.

Впрочемъ, Шлейермахеръ, кромѣ единства внутренняго настроенія проповѣдника, изъ котораго возникаетъ цѣлое, допускаетъ и единство виѣшнее,—единство предмета, въ которомъ обнаруживается религіозное сознаніе или чувство проповѣдника. Этотъ предметъ, служащій къ выраженію религіознаго сознанія въ проповѣди,—опредѣленная область религіозной жизни, которая можетъ быть означена словомъ. Обыкновеннымъ выраженіемъ единства въ синтетической проповѣди служить текстъ и тема; а въ формѣ омилиіи основаніемъ единства, не выражаемаго прямо,—служить тотъ отдѣлъ, который подлежитъ объясненію проповѣдника. Въ той и другой формѣ проповѣдь состоитъ изъ связи множества и единства: религіозная рѣчь является цѣлымъ, гдѣ все частное относится къ одному и однимъ опредѣляется. Это органическій характеръ, присущій каждому художественному произведенію.

Текстъ и тема служатъ виѣшнимъ выраженіемъ единства проповѣди. Но какъ проповѣднику во внутренней производительности достигнуть единства религіозной рѣчи? Или, говоря проще, на чемъ, на какомъ предметѣ ему сосредоточивать свое вниманіе, въ то или другое данное время?

Проповѣдь, подобно всѣмъ художественнымъ произведеніямъ, выходитъ изъ возвышеннаго душевнаго возбужденія. Религіозный ораторъ можетъ быть такимъ только тогда, когда религіозный элементъ дѣйствуетъ въ немъ съ энергіею и чистотою, возвышающеюся надъ обыкновеннымъ состояніемъ: частныя произведенія его должны выходить изъ такого возвышеннаго религіознаго состоянія. Но проповѣдникъ живетъ

въ общинѣ и съ общиною, и носятъ въ себѣ религіозную жизнь своей общины. Отсюда, изъ жизни, раздѣляемой имъ съ общиною, онъ можетъ получать опредѣленіе или толчокъ къ производительности въ извѣстномъ направленіи или къ избранію подходящаго предмета для выраженія своего религіознаго состоянія. Если рядъ мыслей его происходитъ отъ знанія потребностей своей общины, то это правильный, законный порядокъ. А если онъ возникаетъ изъ его собственнаго душевнаго настроенія, отличнаго отъ настроенія общины, то рѣчь его чрезъ это можетъ быть не популярною.

Кромѣ религіозной жизни общины, 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 Писаніемъ, его вниманіе останавливается на частныхъ моментахъ, и тотъ или другой текстъ даетъ возбужденіе къ производительности въ опредѣленномъ направленіи, 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 общины. 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, содержащіяся въ единствѣ или темѣ. Предварительное выставленіе схемы дѣленія противорѣчитъ 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 представленіе, а какъ на дѣло, имѣющее цѣлю наученіе, т. е., когда, по сужденію Шлейермахера, уклонились отъ настоящаго правильнаго представленія о проповѣди.

Но признавая методъ открытаго дѣленія не согласнымъ съ характеромъ духовной рѣчи, какъ произведенія искусства, Шлейермахеръ не хочетъ разрушать утвердившуюся практику не согласную съ началами его теоріи. Она имѣетъ нѣчто за себя, въ виду того, что наши слушатели не способны усвоить себѣ всю полноту рѣчи, безъ явной указки. А впечатлѣніе отъ художественнаго произведенія будетъ несовершеннымъ, если слушатель мимоходомъ будетъ воспринимать отдѣльныя мысли, не связанныя между собою. Схема облегчаетъ не привыкшему слушателю усвоеніе себѣ цѣлаго, раскрывающагося въ проповѣди.

Логическому расположенію, если оно отличается и правильностію 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, бывають 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 производитъ ясное и живое впечатлѣніе, какъ въ отдѣльныхъ частяхъ, такъ и въ цѣломъ. Она тогда приближается къ совершенству, когда въ сознаніи слушателя, безъ логической указки, возбуждается то же чувство, какое одушевляетъ самого оратора. Бывають проповѣди, которыя производятъ доброе и сильное дѣйствіе, не отличаясь ни обилемъ, 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 расположеніе не связываетъ рѣчи формою и методическою правильностію, а позволяетъ ей свободно развиваться изъ той исходной точки, которая послужила для нея началомъ: части въ ней слѣдуютъ одна за другою, не бывъ напередъ указаны, но строго направляясь къ одной цѣли. Вся рѣчь проповѣдника строится такъ, чтобы овладѣть душою слушателей, и этому должны служить всѣ частные моменты, въ ней содержащіеся. Если слушатели, послѣ одного частнаго момента, хотятъ освободиться отъ того дѣйствія, какое предположилъ проповѣдникъ, онъ новымъ частнымъ моментомъ опять возвращаетъ ихъ къ состоянію душевному, имъ возбуждаемому.

Отдѣлъ объ *изобрѣтеніи* (Erfindung) говоритъ о произведеніи (Production) или развитіи частныхъ мыслей, образующихъ рѣчь. Терминъ „изобрѣтеніе“ взятъ Шлейермахеромъ изъ общей риторики, гдѣ онъ издавна имѣетъ техническое опредѣленное значеніе. Но у Шлейермахера онъ имѣетъ 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 рѣчь направляется: дѣло проповѣдника только вызвать или оживить хранимое въ душѣ.

Общее религіозное сознание—тогъ источникъ, изъ котораго проповѣдникъ черпаетъ частные моменты, служащіе къ развитію его предмета. Нужно, чтобы проповѣдникъ жилъ религіозною жизнію, 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 кафедрѣ,

а избрать себѣ другой родъ дѣятельности. Проповѣдничеству и его успѣху ничто такъ не благопріятствуетъ, какъ религіозная жизнь вообще и религіозное міросозерпаніе. Если съ этой стороны чувствуются нѣкоторые 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 корни убиваютъ силу собственной композиціи. Матеріалъ церковной рѣчи долженъ развиваться изъ жизни, 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 онѣ 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,—фразеологіею. 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 всѣ 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 представленія и являются въ словесномъ облаченіи. Отсюда много общаго въ правилахъ касательно изобрѣтенія, понимаемаго въ смыслѣ развитія или представленія главной мысли въ мысляхъ частныхъ, и касательно изложенія.

Въ опредѣленіи качествъ, какими должно отличаться проповѣдническое изложеніе, на первомъ мѣстѣ Шлейермахеръ ставитъ то, что языкъ проповѣди долженъ быть языкомъ чистой прозы, и въ немъ не должно быть ничего поэтическаго. Но это требованіе, съ одной стороны, совершенно излишнее; такъ какъ ни одинъ проповѣдникъ не выступаетъ съ стихотворною рѣчью, съ другой стороны и не имѣющее полной опредѣленности; такъ какъ матеріалы 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 требованіе, по которому языкъ проповѣди долженъ быть вполнѣ популяренъ, долженъ быть взятъ изъ словеснаго круга той общины, предъ которою говорится проповѣдь. Только изъ него должно быть отброшено все низкое, плебейское, необразованное. Далѣе, въ популярномъ изложеніи не должно быть ничего техническаго, взятаго изъ спеціальнаго слововыраженія, употребляемаго въ какомъ либо спеціальному кругу, не всѣмъ понятнаго. И догматическій богословскій языкъ имѣетъ свой спеціальный характеръ; поскольку онъ понятенъ только спеціалистамъ—богословамъ, по стольку не можетъ быть употребляемъ въ проповѣди. Проповѣдь имѣетъ въ виду произвести 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 служить вопросъ о томъ, насколько въ проповѣди требуется или умѣстно искусство изложенія или собственно краснорѣчіе въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. По сужденію Шлейермахера, трудно сказать объ этомъ предметѣ что либо опредѣленное. Въ данныхъ опыта представляются основанія для рѣшеній этого вопроса, расходящихся до противоположности. Есть превосходныя рѣчи, отличающіяся совершенною простотою, и есть превосходныя рѣчи, носяція въ себѣ все богатство украшеній. Рѣшать дѣло долженъ личный талантъ или личное расположеніе проповѣдника. Возстаютъ противъ избытка украшеній или изящества выраженія въ проповѣди тѣ, къ которымъ другіе могутъ приложить выраженіе: „виноградъ 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 нулю, по канону, выставленному Шлейермахеромъ. Удовольствіе, доставляемое виртуозностію 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 особеннаго таланта: каждый, владѣющій литературнымъ языкомъ, можетъ быть проповѣдникомъ. Изъ общаго, всѣмъ доступнаго, таланта

должно развиваться правильное выражение для религіознаго представленія. Если кто надлежащимъ 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 вліяніемъ свѣтскаго 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 приготовленіи. Это приготовленіе проповѣди простирается не только на расположеніе или планъ проповѣди, не только на частныя мысли, служащія къ развитію темы, но и самое изложеніе, даже на самое произношеніе, на модуляцію голоса и жестикуляцію. Могутъ быть различныя степени приготовленія проповѣдей, и онѣ условливаются различными расположеніями 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 воспроизводитъ напередъ заготовленное, и находится чрезъ это въ состояніи неприятомъ, а это можетъ вредить живости рѣчи. Есть относительныя выгоды и невыгоды и той и другой методы. Вообще объ методы равно хороши, и говорить объ удобствѣ той или другой изъ нихъ можно только гипотетически: если ты думаешь или знаешь, что напередъ заготовленная проповѣдь не выгодно дѣйствуетъ на слушателей, тогда слѣдуй другой методъ и оставляй себѣ нѣчто до момента произнесенія; но если боишься, что неуѣренность 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 объ изложеніи. Онъ озаглавленъ у него словомъ: мимика. Шлейермахеръ отличаетъ мимику голоса или языка и мимику жѣстовъ или тѣлесное краснорѣчіе, и поэтому на два члена раздѣляется у него разсужденіе о произношеніи. Существенно важнаго и интереснаго немного представляетъ 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 вполне заготовлена, но и записана. Обыкновенно (говорить онъ) чтеніе по тетради отвергаютъ; но, кажется, и чтеніе и произнесеніе заученнаго наизусть—одинаковаго достоинства: и то и другое имѣетъ свои выгоды. Если произнесеніе заученнаго наизусть разсматривать, какъ переходъ къ свободной производительности, къ отвычкѣ 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 нѣтъ 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 честнѣе и искреннѣе: тогда всякій знаетъ, что имѣетъ дѣло съ записаннымъ произведеніемъ. Конечно, произношеніе не одно и то же, читать ли проповѣдь или произносить наизусть. Не только на мимику тѣлодвиженій, но и самое словесное произношеніе имѣетъ 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 жестыкуляціи, то она ограничивается при чтеніи; но это пожалуй и хорошо; потому что жестыкуляція, если она переступаетъ мѣру, является претензією, и не должна быть допускаема на церковной каедрѣ. При чтеніи стремленіе жестыкулировать не находитъ простора и невольно стѣсняется. Но бываютъ и при чтеніи курьезы, когда

читающій проповѣдь думаетъ, что ему необходима нѣкоторая мѣра жестыкуляціи или движенія; отсюда происходитъ нѣчто не естественное и смѣшное. Чтеніе по тетради умѣстно при дидактической цѣли проповѣди. Но если съ понятіемъ о проповѣди соединяется идея сообщающаго представленія, то она должна быть въ такомъ случаѣ актомъ личнымъ, а чтеніе уменьшаетъ проявленіе личнаго элемента. Для проповѣди, какъ представленія, свободное, независимое отъ буквы, произношеніе—единственно правильное.

Разсматриваемая въ частныхъ своихъ отдѣлахъ, 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 встрѣчать въ дугихъ руководствахъ, и имъ больше намѣчены начала гомилетической теоріи, чѣмъ дано имъ надлежащее развитіе, что было задачей его послѣдователей и почитателей. Но онъ 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 Кіевской дух. Академіи, и. ноябрь, 1896.

Бассерманна, профессора богословія въ гейдельбергскомъ университетѣ (1885).

Два основные пункта ставитъ Шлейермахеръ во главѣ своей теоріи, желая точнѣе опредѣлить существо проповѣди: 1) проповѣдь есть чисто представляющій актъ, входя, какъ часть, въ составъ богослуженія, которое не имѣетъ другой цѣли, кромѣ выраженія общаго религіознаго сознанія; 2) проповѣдь по своему существу подходитъ подъ понятіе искусства и должна быть разсматриваема, какъ художественное произведеніе, довольствующееся выраженіемъ идеи, наполняющей душу художника, и не стремящееся, подобно практическому дѣлу, къ достиженію какого либо опредѣленнаго практическаго результата. Оба эти положенія отнюдь не могутъ быть принимаемы за несомнѣнныя аксіомы и подлежатъ сильному оспариванію.

Мы находимъ узкимъ и неточнымъ опредѣленіе, какое даетъ Шлейермахеръ понятію о богослуженіи, подъ которое подводитъ онъ, какъ видъ, церковную рѣчь. Богослуженіе, по его сужденію, чисто представляющій актъ, служащій выраженіемъ нашего религіознаго сознанія или душевнаго состоянія. Въ его разсужденіи о богослуженіи совершенно опущена изъ вида таинственно благодатная сторона, которая въ дѣлѣ богослуженія имѣетъ первостепенное значеніе. Съ опущеніемъ изъ вниманія этой таинственно-благодатной стороны значительно понижается достоинство и важность того служенія Богу, для котораго вѣрующіе собираются въ святые храмы. Прихода 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 вспомошествовающую имъ въ несеніи жизненнаго подвига. При этомъ духовный (какъ называетъ священника Шлейермахеръ), главный совершитель богослуженій дѣйствій, является не простымъ выразителемъ религі-

овнаго сознанія общины: 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 понимать, какъ чистое представленіе, состоящее въ простомъ выраженіи религіознаго чувства или сознанія, безъ всякаго разчета на какой либо результатъ. Богослуженіе христіанское сложнаго состава, и въ немъ находятъ удовлетвореніе все силы души нашей. Въ немъ мы выражаемъ свои святѣйшія чувства, какія вѣрующая душа питаетъ по отношенію къ Богу, возносимъ къ Богу, нашему Творцу, Промыслителю, Искушителю и Судии свои молитвы,—прошенія, благодаренія, славословія, исповѣдуемъ свое недостойнство и просимъ ходатайства предъ престоломъ Божиимъ за насъ у тѣхъ, кого вѣра наша считаетъ благодатствованными членами церкви небесной, имѣющими особое дерзновеніе предъ Богомъ щедротъ и всякія утѣхи. Но не одно это выраженіе святыхъ чувствъ нашихъ по отношенію къ Богу составляетъ всю сущность богослуженія. Въ немъ святыми учредителями богослужебнаго чина дано широкое мѣсто и ученію, направленному 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 законъ Господнемъ и болѣе и болѣе утверждаютъ въ знаніи истины Божіей, имъ постоянно возвѣщаемой. Вѣрный цѣли введенія этихъ чтеній въ богослуженіе, уставъ православной церкви вводитъ еще въ составъ богослужебныхъ чиновъ чтенія изъ пролога и отцовъ, съ цѣлію большаго наученія молящихся истинамъ вѣры Христовой. И воля нашей дается въ богослуженіи возбужденіе къ дѣятельности, достойной членовъ святой церкви Божіей,—и это не общимъ только направленьемъ

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 преходящихъ вещахъ, а думать больше объ отечествѣ небесномъ, о вѣчности, гдѣ насъ ожидаетъ страшный судъ Божій, быть совершенными, якоже Отецъ нашъ небесный совершенъ 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 Давида 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 насъ направить на путь, ведущій къ обѣтованному намъ царствію Божію?

Проповѣдь понимается Шлейермахеромъ, какъ видъ богослуженія. Она дѣйствительно занимаетъ мѣсто въ составѣ богослуженія, и говорится большею частію въ храмѣ при собраніи вѣрующихъ для участія въ богослужебныхъ дѣйствіяхъ. Но она не составляетъ существа богослуженія, и не есть его необходимая принадлежность. Богослуженіе можетъ быть совершасмо, какъ и совершается весьма часто, безъ проповѣди; равно и проповѣдь можетъ быть говорима, и не при совершеніи чина богослуженія; такъ бывало въ практикѣ отцовъ древней церкви. Правда, въ протестантскихъ обществахъ нѣсколько 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, виновники реформации должны были чѣмъ либо восполнить опущенное ими,—и вотъ проповѣдь явилась у нихъ

тѣмъ элементомъ, которымъ они замѣнили и восполнили опущенное ими въ богослужебнаго чина. Но и здѣсь, занявъ болѣе видное мѣсто въ составѣ богослуженія, она не перестала быть особымъ дѣйствиємъ, по характеру своему существенно отличающимся отъ тѣхъ частей, которыя 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 служителъ церкви, отъ лица Божія, къ намъ обращается съ словомъ увѣщанія, утѣшенія, одобренія; на нипу сердець нашихъ онъ сѣтъ сѣмя слова Божія, чтобы оплодотворить ее и укрѣпить въ насъ добрыя намѣренія и искоренить все злое, въ насъ гнѣздящееся.—Здѣсь дѣйствіе обратное тому, какое совершается въ чинѣ богослуженія. Шлейермахеръ самъ чувствовалъ и сознавалъ, что проповѣдь нѣчто особенное въ богослуженіи, отличное отъ другихъ составныхъ его элементовъ. Въ богослуженіи все строго опредѣлено, и личности священно-дѣйствующаго (духовнаго, по выраженію 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 личности ¹⁾. 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 ее неразрывною нитью съ существомъ богослуженія. Если же чинъ богослуженія, строго опредѣленный и богатый многообразнымъ содержаніемъ, нельзя понимать какъ чисто представляющій актъ, служащій выраженіемъ религіознаго сознанія общины, то тѣмъ болѣе нельзя видѣть

¹⁾ Practische Theologie. Theorie der religiösen Rede. Berlin 1850 s. 201.

чистаго представленія общаго религіознаго сознанія въ проповѣди, въ которой много мѣста предоставлено субъективному элементу,—личной производительности. Пусть въ проповѣди находятъ выраженіе религіозныя чувства, присуція 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 извѣстную цѣль, и сопровождающимся опредѣленными результатами. Ей не свойственно замыкаться въ самой себѣ, въ сферѣ чистаго самодовольнаго представленія. Дидактическаго элемента и дидактической цѣли, равно какъ и цѣли нравственно-практической нельзя устранить отъ проповѣди, по самому существу ея; да это было бы противно повелѣнію Господа, въ силу котораго проповѣдь существуетъ въ христіанской Церкви. Проповѣдь своимъ началомъ имѣетъ 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, сначала учить, потомъ крестить, а за тѣмъ крещенныхъ учить блюсти все, заповѣданное апостоламъ. (*Идите научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ*). Ученіе блюсти все заповѣданное должно быть обращено къ вѣрнымъ, и повелѣніе объ этомъ ученіи указываетъ задачу нынѣшней церковной проповѣди. Но согласно ли съ этимъ пониманіе проповѣди, какъ чистаго представленія, не преслѣдующаго ни дидактической, ни нравственно-практической цѣли? Проповѣдь исходною точкою, основаніемъ и руководящимъ началомъ имѣетъ ученіе Господа, изложенное въ Евангелии, 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 ученіе апостоловъ, изложенное въ ихъ посланіяхъ? Мы отсюда не можемъ назвать ихъ чистымъ безрезультатнымъ представленіемъ. Рѣчи Господа и ученіе апостоловъ направлены къ просвѣщенію ума, къ утвержденію вѣры, возбужденію людей жить добродѣтельно и избѣгать грѣха. То же самое должна преслѣдовать и проповѣдь церковная, служащая толкованіемъ ученія 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 рассчитывающаго на внѣшнее 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 приравнивать къ практическимъ цѣлямъ—дидактическимъ 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 представленіе.

Въ этомъ существенная ошибка теоріи Шлейермахера, въ силу его авторитета вредно повліявшая на позднѣйшихъ

представителей гомилетической науки в Германіи. Шлейермахеръ 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, усвоетъ 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 Шлейермахера) краснорѣчіе понимали такъ, что внѣшняя цѣль, имъ преслѣдуемая, напимѣръ, дѣйствіе на волю слушателей, являлась въ немъ главною господствующею принадлежностію“¹⁾. Послѣдователю Шлейермахера не правится такое пониманіе краснорѣчія, согласно усвоеное и раскрываемое, за немногими исключеніями, всѣми представителями науки о краснорѣчій, какъ древняго такъ и новаго времени, и онъ старается замѣнить его другимъ, — Шлейермахеровскимъ. Но эта замѣна является въ высшей степени натянутою и не естественною. Краснорѣчіе не мыслимо безъ практической тенденціи или безъ цѣли внѣ себя. Ораторъ измѣнить своей природѣ, если станетъ распускаться въ красныхъ словахъ, для собственнаго самоуслажденія или услажденія своихъ слушателей. Краснорѣчіе не чистое представленіе, а дѣло, — дѣйствіе словомъ съ прямою опредѣленною цѣлію. Ораторъ хочетъ непременно такъ или иначе подѣйствовать на слушателей, и если нѣтъ у него въ виду слушателей, если онъ не имѣетъ 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 Baezermann, Professor der Theologie in Heidelberg. 1885. § 15, s. 106.

нѣтъ вызова для его работы. У оратора непремѣнно есть клиентъ, котораго онъ хочетъ защитить, — есть врагъ, котораго онъ стремится поразить. Этимъ клиентомъ или врагомъ не непременно 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 наукою, при чемъ центръ тяжести указывался или въ первой обязанности — *docere*, или въ послѣдней — *movere*. Но если краснорѣчіе ничего не имѣетъ въ виду, кромѣ чистаго представленія, то слишкомъ суживается 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 цѣлю подѣйствовать на волю слушателей, — гораздо симпатичнѣе и состоятельнѣе взгляда Шлейермахера, и нельзя не жалѣть, что этотъ взглядъ, заслуженный теоріею авторитетнаго представителя богословской протестантской науки, не встрѣтилъ надлежащей оцѣнки 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 обращаетъ на себя наибольшее вниманіе гомилетика Александра Швейцера, профессора богословія въ Цюрихѣ, вышедшая въ 1848 году. Протестантскіе ученые, занимавшіеся наукою о проповѣдничествѣ (Крауссъ)¹⁾, или излагавшіе систему практическаго богословія (Ахелисъ)²⁾, придаютъ ей особенное значеніе и выдвигаютъ ее изъ ряда другихъ, родственныхъ по содержанию, 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 Шотга 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 изложеніи своей системы преслѣдуетъ болѣе научный академическій интересъ, чѣмъ практическій. Этотъ послѣдній практическій интересъ, если не оставленъ совершенно безъ вниманія, то не входитъ въ прамую и непосредственную задачу его системы: онъ является въ ней въ качествѣ придатка 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 основныя понятія, какія указаны въ „теоріи религіозной рѣчи“ послѣдняго. Его система дѣйствительно выросла изъ корня, утвержденнаго Шлейермахеромъ; онъ держится его началъ, но ими одними не довольствуется. Къ стволу, выросшему изъ шлейермахеровскаго корня, онъ прививаетъ вѣтвь изъ другаго дерева, — къ началамъ Шлейермахера присоединяетъ начала Шотта, чѣмъ сглаживаетъ рѣзкую односторонность, какую страдаетъ теорія Шлейермахера. Вслѣдствіе этого въ системѣ Швейцера ясно видна двойственность разнородныхъ началъ, искусственнымъ способомъ спаянныхъ въ одно цѣлое. Слѣдуя Шлейермахеру, онъ видитъ въ проповѣди актъ или видъ богослуженія, и изъ понятія о богослуженіи выводитъ родовыя черты ея, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не хочетъ видѣть въ ней одинъ представляющій актъ, не рассчитанный на какую либо цѣль или виѣшнее дѣйствіе. На проповѣдное слово Шлейермахеръ простираетъ законы чистаго искусства, которое довольствуется однимъ представленіемъ или выраженіемъ идеи, безъ всякихъ стороннихъ соображеній, безъ расчета на дѣйствіе, какового отсюда можно ожидать. Швейцеръ напротивъ выводитъ 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-

вѣдь относить къ ораторству, и въ ораторствѣ видитъ особый самостоятельный родъ словесныхъ произведеній, параллельный прозѣ и поэзи и отличный отъ нихъ. По его сужденію, ораторъ не просто выражаетъ свои внутреннія представленія, 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 разсматриваетъ проповѣдь, какъ актъ богослуженія, примыкаетъ къ „теоріи религиозной рѣчи“ Шлейермахера, а въ подробномъ развитіи частныхъ правилъ и положеній онъ становится послѣдователемъ Шотта и частію Термина; такъ какъ здѣсь основнымъ понятіемъ служитъ понятіе ораторства въ томъ опредѣленіи, какое дано ему у Шотта.

Нужно замѣтить, впрочемъ, что Швейцеръ, при раскрытіи 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 успенію той или другой стороны проповѣдническаго дѣла и является авторомъ, хорошо знакомымъ съ исторіею своей науки. Кромѣ новыхъ гомилетовъ онъ часто цитуетъ 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 названіе книги, повидимому, даетъ понятъ, что гомилетика разсматривается Швейцеромъ, какъ самостоятельная наука, чего не допускалъ Шлейермахеръ. Шлейермахеръ включилъ ее въ составъ практическаго богословія, и находилъ не цѣлесообразнымъ отдѣльное изложеніе ея; такъ какъ при

¹⁾ См. о немъ нашу статью въ майской книгѣ Трудовъ Академіи за 1896-й годъ.

этомъ предметъ ей насильственно вырывается изъ той органической связи, въ какой онъ стоитъ по отношенію къ своему цѣлому, и изложенію науки не достаесть твердаго фундамента. Но Швейцеръ въ этомъ пунктѣ не отдѣляется совершенно отъ Шлейермахера. Въ самомъ началѣ своей книги (§ 1) онъ признаесть, 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 признаесть гомилетикѣ частію практическаго богословія, и изложенію системы гомилетики онъ предпосылаесть длинное введене, состоящее изъ четырехъ отдѣловъ (§§ 1—22). Это введене всецѣло посвящено трактату о практическомъ богословіи, гдѣ онъ опредѣляесть отношеніе практическаго богословія къ другимъ богословскимъ наукамъ, его предметъ и задачу, и показываесть тѣ части, на какія оно раздѣляется, соотвѣтственно сущности и полнотѣ предмета, имъ обнимаемаго. Раздѣляесть Швейцеръ практическое богословіе также, какъ и Шлейермахеръ, на двѣ части, и гомилетика у него такое же мѣсто занимаетъ въ наукѣ практическаго богословія, какое указываесть ей Шлейермахеръ. Швейцеръ раздѣляесть практическое богословіе на ученіе о самоорганизованіи церкви и на ученіе о дѣятельностяхъ, вытекающихъ изъ организованнаго существа церкви,—первую часть называесть 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 галиевтики 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 теорію проповѣди мѣсто въ первой части теоріи церковнаго служенія,—въ теорію культа или богослуженія. Теорія богослуженія заключаетъ въ себѣ двѣ науки,—литургику и гомилетику. Въ литургию разсматривается сторона богослуженія твердо опредѣленная, нормированная правительствомъ, а въ гомилетику 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 отправленіи 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 представленіе или выраженіе благочестія общины, возникающее изъ общей религіозной вѣры, и не имѣющее никакой цѣли, внѣ его лежащей: оно само себѣ цѣль; только такое представленіе общей вѣры производитъ 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 счастья, просвѣщенія и умноженія знаній между людьми, и ни для какой другой внѣшней 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, внѣ ея лежащія (wirksame) и на просто представляющую (darstellende), которая довольствуется выраженіемъ внутренняго, и вмѣстѣ съ Шлейермахеромъ богослуженіе относитъ къ дѣятельности послѣдняго рода.

Говоря о богослуженіи христіанскомъ, Швейцеръ, вѣрный протестантскому взгляду, значительно уклоняется отъ правильнаго представленія 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 существеннаго 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 видны въ противоположности клира и мірянъ, не совмѣстимы съ представленіемъ идеальнаго христіанскаго общества, какое мы можемъ представлять въ образѣ небснаго Іерусалима. Въ первыя времена христіанства (будто) не видно этихъ различій при отправленіи богослуженія: всѣ вмѣстѣ молились, и время отъ времени, попеременно то одинъ, то другой обращалъ слово назиданія къ братьямъ. Отправление богослуженія стало поручаться опредѣленнымъ лицамъ только вполсѣдствіи, съ историческимъ развитіемъ церкви. Поставленіе священниковъ дѣло организаціи и добраго порядка, а не божественное учрежденіе. Іисусъ Христосъ, рядомъ съ общеою церковію, не учреждалъ тѣснѣйшей представительной церкви, которой бы члены восполняли себя чрезъ преемство въ должности и чрезъ рукоположеніе, и чрезъ то выдѣлялись изъ христіанскаго 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 вмѣсто 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 богослуженія ¹⁾ протестантскаго и его отлчіе отъ богослуженія римско-католическаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и православнаго (котораго впрочемъ онъ не знаетъ, и о которомъ ни разу не упоминаетъ), Швейцеръ главную за-

¹⁾ § 48, стр. 79 и слѣд.

слугу реформаціи видитъ 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 отступаетъ 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 вполне выражается только въ свободной рѣчи, то проповѣдь и должна быть въ богослуженіи главнымъ дѣломъ, а литургическій элементъ долженъ быть допускаемъ здѣсь въ той мѣрѣ, въ какой онъ не только не препятствуетъ, но и способствуетъ главной цѣли богослуженія. Только въ послѣдствіи литургическая идея пробудилась въ протестантствѣ, такъ что литургическій элементъ сталъ не подчиненнымъ гомилетическому, но соподчиненнымъ и равнымъ съ нимъ. Въ богослужебномъ порядкѣ протестантскихъ обществъ Швейцарь видитъ возстановленіе древней двухчастности христіанскаго богослуженія, и богослуженіе кафедры ставитъ 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 литургическія дѣйствія въ ней имѣли служебное отношеніе по отношенію къ проповѣди. Средоточіемъ второй была евхаристія, которая могла сопровождаться гомилетическою рѣчью, ей служащею. Первая способствовала расширенію, усовершенствованію церкви, и при ней присутствовали оглашенные, даже іудеи 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 литургическаго дѣйствія не требуется

ничего, чѣмъ бы не могли владѣть другіе члены общины; а для гомилетическаго, гдѣ духовный говоритъ, а міряне слушаютъ, требуется нѣчто особенное отъ проповѣдника. Достоинство и особенное преимущество клирика въ протестантствѣ состоитъ въ томъ, чтобы онъ владѣлъ легкостію сообщенія въ формѣ рѣчи¹⁾. Литургическая часть богослуженія—представленіе общей вѣры, и она можетъ быть совершаема, какъ духовными, такъ и мірянами, а гомилетическая—выраженіе индивидуальнаго отпечатка, какой общая вѣра находитъ въ личной жизни человѣка. Литургическая часть богослуженія—нѣчто твердое, установившееся: вдѣсь все обязательно для духовнаго; его личность въ ней имѣетъ несущественное, подчиненное значеніе. А въ гомилетической, служащей выраженіемъ индивидуальнаго отпечатка, какой общая вѣра находитъ въ возбужденной личности, нѣтъ отвердѣлыхъ формъ, а проявляется постоянно обновляющееся освѣженіе частныхъ лицъ посредствомъ углубленія въ священное Писаніе.

Всѣ эти разсужденія о сущности богослуженія, о значеніи проповѣди въ его составѣ и объ отношеніи гомилетическаго элемента къ литургическому устанавливаютъ точку зрѣнія, съ какой разсматриваться имѣетъ предметъ, составляющій содержаніе гомилетики, и ставятъ 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 Швейцерь хочетъ видѣть не священника, а проповѣдника. Какъ все здѣсь инвертировано! Литургія вѣрныхъ, на которой совершается высочайшее и святѣйшее таинство, приносится безкровная жертва и самъ Господь невидимо присутствуетъ своею пречистою плотію,—эта литургія унижена предъ литургіею оглашенныхъ, на которой оредоточіемъ, по указанію Швейцера,

¹⁾ § 16, стр 25—26. § 52, стр. 89.

служить проповѣдь. Думаетъ Швейцеръ, слѣдуя воззрѣнію главныхъ вожаковъ протестантства, что такую перестановкою литургическаго и гомилетическаго элемента произведено совершенное 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 внѣ ограды церковной, они ставили гораздо выше ея и считали болѣе важнымъ и священнымъ дѣломъ то, что совершается въ алтарѣ, при возношеніи безкровной жертвы Богу. Св. Іоаннъ Златоустъ выражаетъ глубокую скорбь по поводу замѣченнаго имъ у современниковъ не теоретическаго (такого не было у нихъ), а практическаго предпочтенія проповѣди литургіи вѣрныхъ. „Я хочу (говорить онъ) сказать вамъ нѣчто, возлюбленные, для искорененія тяжкой болѣзни въ церкви. Какая же это болѣзнь? Невыразимое множество народа собралось теперь и съ такимъ вниманіемъ слушаетъ рѣчь, а въ самый страшный часъ я часто нищу его и не вижу, и сильно воздыхаю, 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? Черезъ такое нерадѣніе вы лишаетесь всѣхъ похвалъ, заслуженныхъ ревностію въ слушанію... Какое слышится отъ многихъ холодное оправданіе въ томъ? Молиться, говорить, могу я и дома, а слушать бесѣду и ученіе дома невозможно. 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 невозможно. Ты не будешь такъ скоро услышанъ, молясь Владыгѣ у себя, какъ молясь съ своими братьями. Здѣсь есть нѣчто большее, какъ то: единодушіе и согласіе, союзъ любви и *молитвы седмицъ*

никовъ. Для того и предстоятъ священники, чтобы молитвы народа, какъ слабѣйшія, соединяясь съ ихъ молитвами сильнѣйшими, вмѣстѣ съ ними восходили на небо¹⁾. Въ предстоятелѣ церкви Швейцерь желаетъ видѣть не священника, а проповѣдника: что - де можетъ совершать священникъ, то можетъ совершать каждый членъ общины: литургическіе 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 величіемъ благодати, сообщаемой священникамъ для совершенія ихъ высokaго служенія. „Священнослуженіе (говоритъ 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 ангельскаго служенія. Посему священнодѣйствующему нужно быть столь чистымъ, какъ бы онъ стоялъ на самыхъ небесахъ посреди тамошнихъ Силь... 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 помышленія души, свѣтлую 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 соблюдаютъ тишину и глубокое молчаніе; одинъ только пророкъ молится, и затѣмъ внезапно пламень ниспадаетъ съ небесъ на жертву (3 Цар. ХVІІ, 30—33): все это дивно и исполнено ужаса. Теперь перейди отсюда къ совершаемому

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ слово противъ аномеевъ 3-е, п. 6. Твореній св. І. Златоуста т. I, кн. 11, стр. 510—511.

ныѣ, и ты увидишь не только дивное, но и превосходящее всякій ужасъ. Предстоятъ священникъ, низводя не огонь, но Святаго Духа, совершаетъ продолжительное моленіе не о томъ, чтобы огонь виспалъ свыше и попалилъ предложенное, но чтобы благодать, ниспедши на жертву, воспламенила 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 знаешь, 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 безсмертнаго Естества, тотъ ясно увидитъ, какой чести удостоила священниковъ благодать Духа. Имъ совершаются эти священнодѣйствія и другія, не менѣе важныя для совершенства и спасенія нашего. Люди, живущіе на землѣ и еще обращающіяся 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 связама на небеси; и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесахъ* (Матѳ. XVIII, 18). Что священники совершаютъ на землѣ, то Богъ довершаетъ на небѣ, и мнѣніе рабовъ утверждаетъ Владыка. Не значить ли это, что Онъ далъ имъ всю небесную власть? *Имже* (говоритъ Господь) *отпустите грѣхи, отпустятся; и имже держите, держатся* (Іоан. XX, 23). Какая власть можетъ быть больше этой? *Отецъ судъ всѣмъ далъ Сынови* (Іоан. V, 22); а я вижу, что Сынъ весь этотъ судъ вручилъ священникамъ. Они возведены на такую степень власти, какъ бы переселились уже на небеса, превзошли 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, *еще не родится водою и Духомъ* (Іоан, III, 5), и не ядущій *плоти* Господа и не пьющій *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 гееннаго огня, или получить уготованные вѣнцы?¹⁾

Такое высокое представленіе 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, нисходя на насъ оттуда благодѣянія, и вознося туда наши прошенія, примиря со всѣмъ родомъ человѣческимъ разгнѣваннаго Бога, и насъ, разгнѣвавшихъ Его, избавляетъ отъ гнѣвъ Его“. И „чтобы ты вполне убѣдился въ достоинствѣ священниковъ, и въ томъ, какъ не позволительно человѣку подвластному и принадлежащему къ числу мірянъ исправлять дѣла, порученныя священникамъ, Богъ умертвилъ нѣкогда тѣхъ изъ подчиненныхъ, которые, увидѣвъ кивотъ завѣта наклонившимся и готовымъ упасть, поправили его, съ великою силою устрашая всѣхъ прочихъ и внушая никогда не приближаться къ недоступнымъ предметамъ священства...“²⁾

Самая система гомилетики Швейцера начинается обзорѣніемъ предшествующихъ опытовъ изложенія этой науки (§§ 58—61) и раздѣляется на три части: принципиальную, матеріальную 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 объ Авхалѣ 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 гомилетическаго содержитъ въ себѣ два момента — богослужебно-назидательный и ораторскій. Первый выдвигаетъ представленіе 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 спеціальную гомилетику, которая сама въ себѣ не имѣетъ надлежащей полноты и законченности. Въ лучшихъ руководствахъ всегда давалось мѣсто принципиальнымъ изслѣдованіямъ о существѣ проповѣди. Эти принципиальныя изслѣдованія излагались иногда въ введеніи въ науку; но здѣсь они не могли находить полнаго развитія, и они не составляютъ чего-либо вводнаго въ гомилетику, а напротивъ служатъ ядромъ и основаніемъ научной системы; потому для нихъ мало мѣста въ введеніи, и помѣщенные тамъ они теряютъ половину своего значенія. Для нихъ должна быть отведена особая часть,—и именно первая или основная.

Задача принципиальной части гомилетики—раскрыть понятіе о проповѣди и указать существенныя ея свойства. Все это предрѣшено уже въ томъ предварительномъ трактатѣ, гдѣ показано отношеніе гомилетики къ практическому богословію, и взаимное соотношеніе литургики и гомилетики. Но это общее изслѣдованіе кажется Швейцеру недостаточнымъ, и онъ видитъ и показываетъ настоятельную необходимость спеціальнаго изслѣдованія сущности гомилетическаго элемента въ системѣ науки, гдѣ общія указанія должны найти частнѣйшее оправданіе и уясненіе.

Съ двухъ сторонъ въ принципиальной части гомилетики Швейцера уясняется понятіе о проповѣди,—со стороны богослужебной и со стороны ораторской. На сторону богослужебную Швейцерь здѣсь обращаетъ больше вниманія, чѣмъ

на сторону ораторскую. Разсматривая 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 гомилетическаго вида богослуженія къ литургическому,—богослуженія каедръ, какъ онъ называетъ, къ богослуженію алтаря.

Швейцеръ стоитъ на точкѣ зрѣнія Шлейермахера, считая проповѣдь непремѣннымъ элементомъ богослуженія. Когда 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 говорима и внѣ богослуженія и что считать проповѣдь видомъ богослуженія, состоящаго изъ чисто представляющихъ актовъ, какъ понималъ его Шлейермахеръ, значитъ суживать ея значеніе и назначать ей болѣе тѣсныя границы, чѣмъ какія указаны ей повелѣніемъ Господа апостоламъ учить всѣ народы блюсти все, заповѣданное намъ. Это не нашъ только православный взглядъ; и въ протестанствѣ многіе изъ видныхъ представителей гомилетической науки не видѣли въ проповѣди вида и непремѣнной части богослуженія. Напримѣръ, ученый прошлаго вѣка Мосгеймъ, авторитетъ котораго высоко стоитъ въ протестанствѣ, въ своей гомилетикѣ ¹⁾ замѣчаетъ, что „точно понимаемая проповѣдь не составляетъ части общественнаго богослуженія: она только по нуждѣ и съ доброю цѣлію присоединена къ нему. Богослуженіе, точно понимаемое, состоитъ въ томъ, чтобы христіане сходились молиться вмѣстѣ, прославлять, 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 1768. s. 27—8.

венствующихъ христіанъ. Наступили другія обстоятельства, по которымъ проповѣди присоединены къ богослуженію⁴. Въ виду такихъ возрѣній, высказываемыхъ и въ протестантствѣ, Швейцерь считаетъ нужнымъ доказывать шлейермахеровское ученіе, по которому проповѣдь составляетъ нераздѣльную часть богослуженія. Но его доказательства мало убѣдительно для человѣка не предубѣжденнаго, 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, Швейцерь проповѣдь богослужебную отличаетъ отъ рѣчи миссіонерской, или галіевтической, направленной къ невѣрнымъ, и отъ рѣчи катихизической, доставляющей познаніе вѣры людямъ, еще не поставленнымъ въ ней. Если же кромѣ проповѣди богослужебной есть еще проповѣдь иного рода, то значить, проповѣдь не можетъ быть всецѣло подводиима подъ понятіе богослуженія, и родовыя черты ея не могутъ быть выводимы изъ идеи богослуженія. Историческое начало богослужебной проповѣди Швейцерь видитъ въ древней омиліи. Эта омилія, по его представленію, первоначально состояла изъ взаимныхъ собесѣдованій вѣрующихъ христіанъ, потомъ стала выраженіемъ мыслей и чувствъ немногихъ, наконецъ перешла въ рѣчь, выражающую мысли и чувствованія одного выдающагося христіански - настроеннаго лица. Въ богослужебныхъ собраніяхъ вѣрующихъ первыхъ временъ она была существенно частію совершаемаго ими здѣсь дѣйствія, и была выраженіемъ общей вѣры христіанскаго народа, являющагося въ собранія. Отличая проповѣдь богослужебную отъ проповѣди миссіонерской и катихизической, Швейцерь 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-

касть изъ жизни христіанскаго общества, и только посредственно можетъ относиться къ установленіямъ Христовымъ¹⁾.

Швейцеръ, хотя относитъ проповѣдь къ числу богослужебныхъ актовъ, которыми, по Шлейермахеру, не преслѣдуется внѣшней цѣли, чувствуетъ односторонность въ такомъ представленіи о проповѣди, какъ богослужебномъ актѣ, не имѣющемъ въ виду сторонней цѣли, и потому онъ, не отрывая проповѣди отъ богослужебнаго корня, привноситъ въ нее нѣкоторые 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 котораго возникаетъ и на которомъ утверждается проповѣдь, съ ея развитіемъ, по указанію Швейцера, приходятъ другіе элементы не богослужебнаго характера,—пастырскій и галіевтическій, 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 раскрытіе всѣхъ моментовъ, заключающихся въ матеріи проповѣди, не можетъ совершенно замѣниться въ кругѣ, отрѣшенномъ отъ жизни, не можетъ не касаться дѣйствительныхъ явленій частной жизни, и изъяснительная бесѣда необходимо расширяется до бесѣды увѣщательной: *explicatio* принимаетъ въ себя *applicatio*. 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⁾ § 66, стр. 126.

нѣтъ такой жизни, или гдѣ она слабо развита. Только въ невидимой церкви или въ небесномъ Иерусалимѣ нѣтъ не совершенныхъ членовъ, а въ видимой церкви всегда есть члены, далеко уклоняющіеся отъ идеала христіанской жизни, — есть члены, мало свѣдущіе въ вѣрѣ, напримѣръ, подростящее поколѣніе, и есть люди, прямо невѣрующіе, или утерявшіе вѣру. Въ виду этого для проповѣди открывається задача приводить слушателя къ тому, чего нѣтъ въ немъ, или что слабо развито въ немъ, и если она удовлетворяетъ этой задачѣ, она возвышается до полного 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 проповѣдію), а свободно выражаетъ христіанское содержаніе своей души. Проповѣдь, будучи составною частію общественнаго богослуженія, беретъ свое содержаніе изъ общей вѣры и служитъ выраженіемъ 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 имѣетъ 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 представленіе вѣры не говорящаго только, но и вмѣстѣ и ихъ самихъ, и ихъ интересъ тѣмъ болѣе возвышается, чѣмъ болѣе отъ простой восприимлемости они восходятъ до добровольнаго радостнаго сочувствія проповѣднику и какъ бы содѣйствія ему. На этомъ основывается популярность проповѣди. Не отъ внѣшнихъ качествъ стили 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, проповѣдая слово, входитъ во взаимодѣйствіе съ общиною и съ нею такъ соединяется, что она сама какъ бы участвуетъ въ его работѣ.

Гомилетическій элементъ, вырастающій изъ богослужебнаго корня, Швейцеръ вводитъ въ ближайшее соприкосновеніе съ элементомъ ораторскимъ, и проповѣдь, какъ видъ ораторства, подчиняетъ законамъ краснорѣчія. Въ этомъ пунктѣ онъ совершенно уклоняется отъ руководительной нити Шлейермахера, и возстановляетъ начала, раскрытыя Шоттомъ. Христіане и христіанскіе проповѣдники тѣже люди: они пользуются языкомъ по общимъ грамматическимъ законамъ, мыслятъ по законамъ логическимъ, и рѣчи говорятъ по законамъ риторическимъ, хотя бы они вовсе не думали объ этомъ. Риторика явилась раньше христіанства, и отцы церкви пользо-

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. Соотвѣтственно особому видовому характеру церковнаго краснорѣчія, риторическіе законы получаютъ особый видъ и особую опредѣленность, когда излагаются въ гомилетикѣ. Но замѣчательно, что создавать особую священную риторикѣ 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 (Іоаннъ Лавге) написалъ, въ замѣнъ отвергаемой піетистами гомилетики, свое руководство по церковному краснорѣчію, озаглавивъ ее: *Oratoria sacra, ab artis homileticae vanitate repurgata* (Halaе, 1707).

Проповѣди, какъ произведенію ораторскому, Швейцеръ назначаетъ непременно 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 одушевляющее оратора стремленіе подѣйствовать на другихъ, другихъ расположить принять такія или другія рѣшенія, признаваемые 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 слышалъ о риторикѣ.

Главная цѣль краснорѣчія дѣйствовать на волю слушателя, способнаго къ свободнымъ рѣшеніямъ; но неправильно служить 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 нравственнаго вопроса и соотвѣтственному 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 настроенія, не рассчитаннаго на внѣшнее дѣйствіе, Швейцеръ прибѣгаетъ 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 вполне 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 настроенія соединяется съ мыслию 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 богослуженіе не можетъ быть вполне такимъ, каковымъ оно должно быть по своей идеѣ.

Согласно съ Шоттомъ говоритъ Швейцеръ, когда обсуждаетъ значеніе личности оратора или проповѣдника для болѣе вѣрнаго достиженія цѣли рѣчи. Личность оратора вообще, и проповѣдника въ частности, должна возбуждать въ себѣ довѣріе у слушателей для того, чтобы дѣйствительнѣе и сильнѣе было его слово. Проповѣдникъ не произведетъ надлежащаго назиданія, если въ его рѣчи не будутъ видѣты 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 кафедрѣ, когда онъ является для другихъ вѣрнымъ слушателемъ слова, горячо пекущимся о христіанскомъ спасеніи своей общины.

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 проповѣдію забывали о проповѣдникѣ. На церковной кафедрѣ 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 представленію и дѣйствию. Прекрасная форма сама по себѣ не имѣетъ никакого значенія: риторически прекрасное только цѣлесообразное; все, не ведущее къ цѣли, а только служащее украшеніемъ, есть не что иное, какъ блестяшки, и употребленіе ихъ можетъ подрывать довѣріе къ проповѣднику.

Для истиннаго ораторства требуется одушевленіе. *Res-tus disertus facit*, — говорили справедливо древніе. Что про-
исходитъ отъ сердца, того не могутъ замѣнить никакія ввѣщ-

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 христіанскаго краснорѣчія, ничѣмъ не замѣнимое.

Вторая часть гомиетики Швейцера озаглавивается „матеріальная гомиетика“ и, какъ показываетъ ее заглавіе, говорить о матеріи или содержаніи проповѣди. Въ этой части или этою частію гомиетика 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 рассматривался матеріаль ораторской рѣчи, а указывались только источники или пособія, которыми можно пользоваться при развитіи данной темы, вовсе не затрогиваемой риторикою. Это зависѣло отъ того, что матерія рѣчи давалась обстоятельствами и была только средствомъ для преднамѣреннаго дѣйствія. А церковное краснорѣчіе—болѣе благородное краснорѣчіе: въ немъ матерія не служитъ средствомъ, которымъ такъ или иначе можетъ распоряжаться ораторъ въ видахъ произвести извѣстное дѣйствіе; она имѣетъ 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. Потому гомиетика не можетъ быть просто формальною: для нея важнѣе то, что проповѣдуется, чѣмъ то, какъ проповѣдуется. Это въ свое время съ силою выставялъ Гиперій, упомянутый нами гомилетъ XVI вѣка.

Матеріальная гомиетика Швейцера раздѣляется на три

отдѣла по категоріямъ всеобщаго, особеннаго и частнаго. Въ первомъ отдѣлѣ обозрѣвается гомилетическій матеріалъ; взятый во всей своей широтѣ, во второмъ показывается, какъ этотъ гомилетическій матеріалъ можетъ раскрываться въ рядѣ проповѣдей, въ третьемъ опредѣляется спеціально, что можетъ быть содержаніемъ отдѣльной частной проповѣди, произносимой въ извѣстное время и при извѣстныхъ обстоятельствахъ.

Въ отдѣлѣ о гомилетическомъ матеріалѣ 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 матеріи, могущихъ имѣть гомилетическое значеніе. Матерією проповѣди вообще, по его опредѣленію, служитъ слово Божіе, но слово Божіе, не данное только въ священныя книги, 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 матеріалъ. Совершенство его состоитъ въ равномѣрномъ сочетаніи обонхъ ихъ, хотя въ дѣйствительности можетъ преобладать то тотъ, то другой изъ нихъ. Гомилетическій матеріалъ всегда соединеніе идеальнаго и историческаго элемента, и только при этомъ производитъ христіанское назиданіе, хотя въ проповѣди выдается сильнѣе то идеальная, то историческая сторона.

Гомилетическимъ матеріаломъ съ объективной точки зрѣнія служитъ, съ одной стороны, библейское, съ другой, церковное ученіе. Тамъ въ библейскомъ матеріалѣ преобладаютъ историческіе факты съ идеальнымъ освященіемъ, а въ церковномъ матеріалѣ ученіе, построенное на тѣхъ фактахъ. Библейскій матеріалъ дѣлается гомилетическимъ, когда съ толкованіемъ соединяется примѣненіе, т. е., когда изъ данной библейской исторіи уясняется наша собственная исторія, и

когда она дѣйствуетъ на развитіе сердца членовъ общины христіанской. И церковное ученіе само по себѣ не есть гомилетическій матеріалъ, даже когда оно излагается въ популярной формѣ: не ученіе, но субъективное, личное проповѣдованіе его назидательною силою производитъ проповѣдь. Не богословіе, но религію нужно проповѣдывать. Проповѣдь будетъ простымъ разсужденіемъ, если не будетъ живаго впечатлѣнія церковнаго ученія въ личности проповѣдника, если къ ученію церкви не будетъ присоединено содѣйствіе возбужденнаго христіанскаго сознанія. И это равно приложимо какъ къ догматическимъ, такъ и нравственно-практическимъ матеріямъ. Тѣ и другія могутъ быть воспроизводимы въ проповѣди; но когда онѣ разрабатываются ученымъ образомъ для знанія, въ догматикѣ или нравственномъ богословіи, онѣ сами по себѣ не могутъ назидать. Церковное ученіе заключаетъ въ себѣ догматъ и правоученіе. Въ проповѣди оба эти элемента, — догматическій и нравственный, — должны быть соединены: догматическій элементъ образуетъ почву или основу, изъ которой возникаетъ правоученіе. Правоученіе, не опирающееся на догматической основѣ, не можетъ назидать, такъ какъ тогда оно не имѣло бы религіознаго основанія; а догматическое ученіе, изъ котораго не возникаетъ нравственный элементъ, не можетъ быть дѣятельнымъ христіанствомъ, богослужебно-назидающимъ. Однимъ словомъ, гомилетическій матеріалъ — вѣра, любовію споспѣшествуема, говоритъ Швейцеръ, цитую въ этомъ случаѣ Шотта¹⁾.

Начала, здѣсь поставленныя, не вызываютъ противъ себя возраженія. Если они не даютъ подробныхъ указаній, то вѣрно очерчиваютъ кругъ предметовъ, имѣющихъ значеніе гомилетическаго. Они вполне согласуются съ представленіемъ о проповѣди, какъ ораторскомъ произведеніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ ставятъ предъ проповѣдниковъ обязанность матерію,

¹⁾ Theorie der Beredsamkeit, Schott. I, s. 291.

взятую изъ суммы христіанскаго ученія, проводить чрезъ горнило возбужденнаго религіознаго сознанія, что необходимо для дѣйственности проповѣднаго слова.

Но не безупречнымъ съ православной точки зрѣнія является второй отдѣлъ матеріальной гомилетики Швейцера, гдѣ онъ говоритъ о распредѣленіи гомилетическаго матеріала, при богослужебномъ употребленіи его. Здѣсь главнымъ опредѣляющимъ началомъ служить идея церковнаго года, въ которомъ преемственное періодическое теченіе знаменательныхъ дней, сопряженныхъ съ извѣстными воспоминаніями, даетъ поводъ и основаніе къ раскрытію таковой или иной матеріи. А въ общемъ, при этой смѣнѣ годовыхъ временъ, можетъ быть уясняема и раскрываема вся полнота христіанскаго ученія. И вотъ, при раскрытіи идеи церковнаго года, Швейцеромъ допущены замѣтныя уклоненія отъ точнаго и правильнаго пониманія смысла событій, воспоминаемыхъ въ самыя знаменательныя дни церковнаго года.

Годъ церковный Швейцеръ, не безъ основанія, раздѣляетъ на двѣ половины,—праздничную и непраздничную. Христіанство не есть простое ученіе, но историческій фактъ, религія искупленія, средоточнымъ выраженіемъ которой служить явленіе и дѣятельность нашего Искупителя, Господа Иисуса Христа. То и другое, и исторія,—главныя событія въ жизни Искупителя,—и ученіе, стоящее рядомъ съ исторіею и на ней основанное, можетъ и должно быть предметомъ проповѣди. Въ праздничную половину года проповѣди естественно раскрывать историческій матеріалъ, а въ непраздничную ученіе или догматическій матеріалъ.

Въ праздничной половинѣ года указываются Швейцеромъ три главныя стадіи, въ которыя, соотвѣтственно богослужебному уставу, во всей полнотѣ могутъ быть представляемы существенныя стороны историческаго гомилетическаго матеріала, то есть, главныя событія изъ исторіи искупленія, совершеннаго Господомъ Иисусомъ 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 четырьдесятницею и слѣдующими за нимъ днями до вознесенія, а третію стадію составляетъ праздникъ пятидесятницы съ приготовительными къ нему днями.

Нѣтъ нужды разъяснять, что можетъ быть содержаніемъ 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. Указывая 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 воскресеніи, и не частныя евангельскія сказанія о воскресеніи Христовомъ. Эти евангельскія сказанія, по словамъ Швейцера, подлежатъ критикѣ, историческому обслѣдованію и требуютъ просвѣщенія 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 рупководимыхъ имъ проповѣдниковъ къ высшему факту,—къ воскресенію Господа для вѣчной славы, вѣчно пребывающему, и хотя посредствуемому для вѣры учениковъ видимыми явде-

ніями, но не состоящему въ этихъ явленіяхъ. Этотъ фактъ способна созерцать твердая вѣра, хотя бы не было внѣшняго пособія видимыхъ явленій Воскресшаго, для еще слабой тогда вѣры учениковъ. Христосъ воскресъ,—это значить: Онъ пробудился отъ смерти къ жизни для небснаго міра и принадлежитъ 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 прежде, 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 плотію отъ земли на небо для пребыванія тамъ во славу и сѣдѣнія одесную Отца. Для этого праздника Швейцеръ не находитъ дѣйствительно особаго предмета или основанія; такъ какъ весь матеріалъ историческій 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 Basserman, Professor der Theologie in Heidelberg. 1886, § 69, 4 s. 412. См. нашу статью: *Почтивѣшія протестантскія нѣмецкія гомилетики*. Труды Академіи 1886, ноябрь, стр. 436.

Такого толкованія главнѣйшаго и славнѣйшаго событія новозавѣтной исторіи никогда не приметъ христіанское искренно вѣрующее чувство. Оно возмущается такимъ самовольнымъ извращеніемъ историческаго факта первостепенной важности. Противъ него говорятъ прамыя свидѣтельства очевидцевъ и служителей Слова, подкрѣпленныя божественнымъ авторитетомъ, и противъ него возстаетъ ясный голосъ многихъ поколѣній вѣрующихъ христіанъ, совершенно отвергающій лукавыя и неумѣстныя мудрованія надъ тѣмъ, что сообщаетъ намъ въ свидѣльствѣ, чуждомъ всякой темноты и двусмысленности, 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 представленіе внутренняго событія, каковымъ служитъ входеніе 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. Онѣ представляются просто символами внутренняго переворота, совершившагося въ ученикахъ Христовыхъ. Огонь на нихъ нисшедшій, означаетъ просто оживленіе Духомъ Божиимъ прежде робкаго круга учениковъ Спасителя. Онѣ явля-

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, равными языками. Швейцерь принимаетъ это не въ буквальномъ смыслѣ, а толкуетъ 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 совершеніи, на примѣръ, таинства крещенія, при исповѣди, при вѣчаніи, при погребеніи, при вступленіи въ должность и при прощаніи съ паствою. Но этотъ отдѣлъ не заключаетъ въ себѣ ничего замѣчательнаго и оригинальнаго, и даже не отличается тщательностію обработкн.

Въ практическомъ отношеніи можно было ожидать много полезныхъ указаній отъ того отдѣла, гдѣ Швейцерь входитъ въ разсужденіе о томъ, какъ пользоваться гомилетическимъ матеріаломъ въ частной, отдѣльной проповѣди, или какъ избирать матерію для данной частной проповѣди въ известномъ моментъ изъ обширной области гомилетическаго 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 отвѣчать требованіямъ известнаго ланнаго момента, должна быть проповѣдію случай. Каждая

отдѣльная проповѣдь не можетъ никогда содержать всего общаго гомилетическаго матеріала, отвѣчающаго извѣстному времени церковнаго года. Церковный годъ, въ своемъ теченіи, по двамъ раздѣляетъ общій гомилетическій матеріалъ; но въ дѣйствительной жизни мы никогда, въ различные годы, не являемся совершенно равными и неизмѣнными въ тотъ или другой церковный день, никогда не переживаемъ совершенно того же, что пережили въ предшествующій годъ. Жизнь постоянно мѣняется, и проповѣдь должна отвѣчать опредѣленному моменту жизни, никогда не повторяющемуся вполнѣ, должна видоизмѣняться, соотвѣтственно требованіямъ и направленію переживаемаго момента. Не только различныя 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 большимъ или меньшимъ перемѣнамъ. Поэтому каждая проповѣдь, составленная надлежащимъ образомъ, должна выражать въ себѣ оригинальность извѣстнаго жизненнаго момента, брать изъ общаго матеріала то, что отвѣчаетъ оригинальности этого момента,—исходить изъ сердца и идти къ сердцу. Все это вѣрно; но пониманіе потребности минуты предоставляется при этомъ усмотрѣнію самого проповѣдника, котораго работу нисколько не облегчаютъ такіа общія разсужденія.

Третій отдѣлъ гомилетики Швейцера,—формальная гомилетика,—по своей задачѣ отвѣчаетъ риторикѣ, которая на форму обращаетъ главное вниманіе.

Форма въ краснорѣчій—великое дѣло. Въ ней матерія получаетъ жизнь и силу, и при худой формѣ и добрая ма-

терія не производитъ надлежащаго впечатлѣнія. Но въ христіанскомъ краснорѣчїи форма не есть нѣчто вѣншее 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 краснорѣчїе есть добродѣтель, которая проявляется, какъ даръ въ отдѣльныхъ 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 откровеннаго, и будь одушевленнымъ органомъ ея дѣятельной общины. Слово Божіе дѣлается гомилетическимъ матеріаломъ и даетъ себѣ гомилетическую форму только въ лицѣ проповѣдника. Но лице проповѣдника не простой каналъ, чрезъ который оно проходитъ къ другимъ. Въ проповѣдникѣ 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 лице проповѣдника *secundaria*. Одно и то же слово Божіе проповѣдуется всѣми лицами, и каждый проповѣдникъ дѣлаетъ и долженъ дѣлать особымъ образомъ.

Гомилетическая форма имѣетъ 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 излагася логически, и изображаемо поэтически, а стремленіе лица, возбужденнаго извѣстною христіанскою матеріею, возбуждать и другихъ. Я тогда только ощущаю въ себѣ ростокъ проповѣдническій, когда матерія, взятая изъ области христіанскаго ученія, такъ обнимаетъ и проникаетъ меня своими назидательными дѣйствіями, что я и хочу и могу ею возбуждать и трогать общину. Πάσις 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 произвести 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 частіе опредѣляется. Многія изъ такъ называемыхъ проповѣдей не могутъ быть истинными проповѣдями; потому что проповѣдникъ хотя рассуждаетъ о матеріи, но не представляетъ себѣ ясно, чего онъ хочетъ достигнуть чрезъ это. Проповѣдь имѣетъ видъ рѣчи; въ ней есть и тема и расположеніе и прочее; но это прозаическое рассужденіе, если нѣтъ при этомъ ясной цѣли.

Соотвѣтственно тѣмъ процессамъ, какіе обнимаетъ формирующая дѣятельность оратора, Швейцеръ раздѣляетъ формальную гомилетику на три отдѣла; 1) діактику—ученіе о

планъ и расположеніи проповѣди или распредѣленіи 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*.

Диактика Швейцера говоритъ о частяхъ проповѣди и ихъ построеніи,—приступъ, темъ, выражающей единство проповѣди, раздѣленіи, указывающемъ въ единствѣ множественность, и выставляющемъ главные члены проповѣдническаго *организма*, и заключеніи, и главное вниманіе обращаетъ на раздѣленіе. Отдѣлъ этотъ очень длиненъ (§§ 164—2(0) 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 расположеніи проповѣди, но въ немъ есть нунеты, заслуживающіе вниманія, и дающіе оригинальный отбѣнокъ теоріи Швейцера. Этотъ отдѣлъ занятъ не исключительно стилистическимъ изложеніемъ. Прежде, чѣмъ говорить о стилическомъ изложеніи, Швейцерь ставитъ отдѣлъ о группированіи частныхъ мыслей и представленій 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 плотію и кожею, и, какъ дерево, распускается вѣтвями и покрывается листьями. Эта работа подготавливаетъ стилистическое или словесное облаченіе матеріи, избранной въ предметъ проповѣди. Швейцерь, выдѣливъ для особаго разсмотрѣнія въ стилистикѣ группированіе или развитіе главныхъ мыслей

проповѣди, далъ тѣмъ толчокъ повдвѣйшимъ воздѣльвателямъ гомилетической науки. По его примѣру, и другіе, напримѣръ, Крауссъ и Бассерманъ, посвящали особый трактатъ этому предмету, и ставили его въ непосредственную связь съ стилистикой, какъ ея составную часть.

Въ разсужденіи о развитіи содержанія или главныхъ частей проповѣди главнымъ основаніемъ у Швейцера служить положеніе, что ораторская рѣчь и въ частности рѣчь религіозная отлична отъ прозы и поэзіи и должна выдерживать самостоятельный характеръ. Проза имѣетъ отношеніе къ нашей познающей силѣ и имѣетъ задачу сообщать свѣдѣнія о разныхъ предметахъ. Но въ проповѣди дидактической элементъ, сообщеніе знанія не имѣетъ самостоятельнаго значенія и не можетъ быть послѣднею цѣлю: онъ здѣсь имѣетъ служебное значеніе, для доставленія назиданія слушателю и его возбужденія. Потому, когда онъ является здѣсь (а не является не можетъ) его нужно такъ ставить, усграть и выражать, чтобы онъ главнымъ образомъ служилъ цѣлямъ назиданія. Логической правильности, точности и ясности для проповѣди недостаточно: логическое и дидактическое по формѣ нѣчто отвлеченное, а ораторская рѣчь избѣгаетъ отвлеченнаго и любитъ конкретное. Простой дидактической элементъ—изъясненіе понятій, представленій и словъ. Строго логическая форма опредѣленія нейдетъ проповѣди; потому что опредѣленіе отвлеченный анализъ, разложеніе единства понятія на элементы. Что должно быть изъясняемо въ проповѣди, то нужно изъяснять нагляднымъ, конкретнымъ образомъ. Это дѣлается чрезъ синонимы, сравненія, противоположенія и показаніе того, какъ понятіе осуществляется въ жизни. Простое изъясненіе переходитъ въ описаніе, разсказъ, картину. Неидутъ проповѣди и доказательства отвлеченно-философскаго характера, выводимыя изъ общихъ началъ. Риторическое доказательство должно преслѣдовать не теоретическую, а практическую цѣль, и исходную точку брать не въ отвле-

ченной идеѣ, 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 поэтический,—возбужденіе чувства. Возбуждать чувство можетъ и долженъ проповѣдникъ не ради самаго чувства, а въ связи съ опредѣленіемъ воли, чтобы возбуждать волю къ соответственной дѣятельности,—къ уклоненію отъ зла и къ снисканію добродѣтели и преуспѣянію въ ней. Безъ этого слово, 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 ритори, которымъ случалось говорить о возбужденіи страстей.

Собственный элементъ проповѣди, какъ ораторскаго произведенія,—возбужденіе желанія или опредѣленіе воли къ извѣстному дѣйствию. Этой цѣли должны служить всѣ другіе элементы, входящіе въ проповѣдь, и теоретическій,—сообщеніе свѣдѣній, и поэтический,—возбужденіе чувствъ и аффектовъ. Сюда должно быть направлено все вниманіе проповѣдника, и этимъ опредѣляется отличительный характеръ представленія вещей, свойственнаго проповѣди. „Кто не иначе учитъ въ храмѣ (говоритъ Швейцеръ, приводя слова Гиперія), какъ профессора въ школахъ, тотъ никогда не можетъ быть виновникомъ великихъ плодовъ духовныхъ, и весьма нещастіе

или даже никто такими проповѣдями не будетъ приведенъ къ раскаянію и исправленію жизни“. Нельзя не признать справедливости этого замѣчанія.

Завершеніемъ внутренней работы надъ проповѣдію служить стилистическое изложеніе или облаченіе мыслей въ слово. Эта часть работы,—проповѣдническое изложеніе,—не можетъ быть предоставляема случаю, но должна слѣдовать своимъ опредѣленнымъ законамъ. Древняя риторика этому предмету посвящала большое вниманіе, и гомилетика всегда заботливо обсуждала его.

Языковое выраженіе не совнѣ налагается на мысль; оно рождается вмѣстѣ съ мыслию; потому что мышленіе есть внутреннее говореніе, и мысли мы не можемъ сознать безъ посредства слова. Мысль и словесное изложеніе вмѣстѣ постепенно образуются, развиваются и совершенствуются.

Признавая ораторство особымъ самостоятельнымъ родомъ словесныхъ произведеній, отличнымъ отъ прозы и поэзи и параллельнымъ имъ, Швейцеръ и стиль ораторскій отличаетъ отъ стиля, какъ прозаическаго, такъ и поэтическаго. Онъ говоритъ, что не вникають въ дѣло тѣ, которые не признають ораторскаго языка особымъ языкомъ, отличнымъ отъ языка другихъ словесныхъ произведеній, и если находятъ 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 поэзи. 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 народъ 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 смѣ-

шеніе того и другого; рѣчь 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 рѣчь, относясь къ области краснорѣчія, должна имѣть свой особый ораторскій стиль,—гомилетическій, на которомъ должна лежать печать христіанства, которому она служить. На гомилетическій стиль имѣетъ вліяніе библейскій языкъ, церковный и богословскій языкъ; на него должна простираť свое вліяніе и цѣль, ея преслѣдуемая и мѣсто, гдѣ она говорится, время, въ какое говорится, слушатели и наконецъ положеніе самого проповѣдника. Но все это не выводитъ гомилетическій языкъ изъ области ораторскаго языка, а только налагаетъ на него особое видовое отличіе, при соблюденіи общихъ ораторскихъ законовъ. Тонъ изложенія и его характеръ зависитъ не отъ вѣдшихъ искусственихъ средствъ; онъ долженъ имѣть основаніе въ душевномъ состояніи, въ настроеніи говорящаго.

Къ формальной гомилетикѣ отнесенъ Швейцеромъ трактатъ о произношеніи. Гомилетическій богослужебный актъ завершается произношеніемъ или личнымъ дѣйствіемъ проповѣдника, которое есть форма представленія или сообщенія рѣчи. Въ трактатѣ о гомилетическомъ произношеніи два отдѣла, изложенные довольно кратко. (Вообще въ протестантскихъ гомилетикахъ на произношеніе не обращается большаго вниманія, на что жалуется Шустеръ, написавшій особый трактатъ 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 практически). Одинъ отдѣлъ

¹⁾ Der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. Practisch - theologische Studie, von Schuster, Superintendent und Pastor in Göttingen 1881.

говорить объ усвоеніи изготовленной проповѣди, что прежде замѣнялось мнемоникою, а другой о внѣшнемъ дѣйствованіи, разсужденіе о которомъ называлось у иныхъ драстикою.

Отдѣлъ объ усвоеніи проповѣди служитъ разъясненіемъ вопроса о способахъ приготовленія проповѣди для ея произнесенія предъ народомъ, 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 наизусть; 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 кафедры. Названіе отдѣла: „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 записаннаго напередъ противоположны одинъ другому, но оба не рекомендуются Швейцеромъ, какъ не отвѣчающіе задачѣ, подлежащей проповѣднику. Импровизація, которая въ моментъ произнесенія проповѣди выскиваетъ мысли и ихъ выраженіе,—кажется Швейцеру дѣломъ ненормальнымъ, которое нельзя вводить въ порядокъ вещей: при ней и мысли и ихъ развитіе и изложеніе будутъ неудовлетворительны; по крайней мѣрѣ не достигнутъ подлежащаго совершенства. Ее только изъ нужды можно допускать, и ораторъ, пользующійся ею, не вызываемый къ тому обстоятельствами, не заслуживаетъ извиненія. Чѣмъ важнѣе дѣло проповѣди, тѣмъ необходимѣе 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 внушитъ 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 всякій другой родъ приготовленія проповѣдей, какъ бы онъ ни былъ тяжелъ и механиченъ. Не разумно ссылаться въ оправданіе импровизированнаго 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 неопредѣленнымъ поводамъ; а когда апостоламъ приходилось говорить рѣчи при обстоятельствахъ, напередъ извѣстныхъ, тогда безъ сомнѣнія они не приступали къ этимъ рѣчамъ безъ всякаго приготовленія.

И заучиваніе записаннаго напередъ наизусть, какъ дѣло механическое, не идетъ 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 заучивающій усвоитъ памяти свои записанныя мысли и слова, то онѣ являются для него какъ бы чуждыми для него, не возникающими изъ его личной текучей жизни. И когда слушатели замѣчаютъ, что ораторъ произноситъ заученное, у нихъ въ душѣ рождается нѣкоторое недовольство на проповѣдника, лицемерно 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-

садною проповѣди, то все же нельзя предоставить случайному вдохновенію такое важное и отвѣтственное дѣло, какъ возвѣщеніе слова Божія съ церковной ваедры. Такъ какъ проповѣдь есть актъ, происходящій изъ души человѣка, то слушатели ожидаютъ отъ проповѣдника свободной рѣчи, и проповѣдникъ въ момсптъ 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 проповѣдію, не записавъ ея; такому нельзя предписывать ограничивался однимъ обдумываніемъ проповѣди.

Нельзя не согласиться, что сначала весьма немногіе въ состояніи довольствоваться однимъ чисто внутреннимъ изложеніемъ проповѣди, даже пожалуй никто дѣлать этого не можетъ; это удается только послѣ не маловременной практики съ большею или меньшею 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 изготовить и утвердить въ себѣ проповѣдь однимъ внутреннимъ обдумываніемъ. Обдумываютъ проповѣдь не для того, чтобы записать, но для того записываютъ, чтобы помочь размышленію, довести его до полного 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, чему помогаетъ память, сохраняющая прежніе акты нашего сознанія. Эта дѣятельность памяти простирается на всѣ момспты,

воспроизводящіе проповѣди,—на тему и раздѣленіе, на группировку частныхъ мыслей и на стилистическое изложеніе. Но это не заучиваніе, но повтореніе дѣйствій, производящихъ проповѣди, 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 духовнаго краснорѣчія Юнгманна.

(Theorie der geistlichen Beredsamkeit.

Academische Vorlesungen von Joseph Jungmann, Priester der Gesellschaft Iesu, Doctor der Theologie und ord. Professor derselben an der Universität zu Innsbruck. 1877).

Поставивъ своею задачею знакомить съ исторіею гоми-
летики чрезъ рядъ замѣчательныхъ руководствъ и системъ,
излагающихъ науку о проповѣдничествѣ, мы изъ литературы
новаго времени большею частію брали для разбора произве-
денія 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 имѣетъ
болѣе оригинальныхъ представителей, объяснявшихъ законы
проповѣдническаго искусства, хотя въ практикѣ проповѣд-
нической 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 гоми-
летической науки; такъ какъ у другихъ, и въ частности у
римско-католиковъ, гомилетика, по ихъ словамъ, не имѣетъ

научнаго характера ¹⁾, но излагается, какъ чисто практичское руководство, не опираясь на научныхъ основаніяхъ, а довольствуясь представленіемъ руководственныхъ правилъ касательно составленія проповѣдей на основаніи данныхъ опыта. Въ такомъ признаніи нельзя не видѣть излишка горделиваго самопревозношенія протестантской науки. То правда, что у протестантовъ больше разрабатывалась гомилетика, чѣмъ у другихъ: она у нихъ первыхъ получила въ университетахъ самостоятельную кафедру и сдѣлалась предметомъ университетскаго преподаванія. Но и въ протестантскаго міра она не была въ пренебреженіи; и въ его можно встрѣчать и находить такіа изложенія науки о проповѣдничествѣ которыя по своему достоинству отнюдь не уступаютъ самымъ лучшимъ протестантскимъ системамъ гомилетики, и съ полнымъ успѣхомъ могутъ выдерживать соперничество съ ними. Такова гомилетика Жибера (*L'eloquence chretienne dans l'idee et dans la pratique*), явившаяся въ началѣ вѣснадцатаго вѣка, о которой мы говорили прежде ²⁾. Такова, далѣе, гомилетика Юнгманна, заглавіе которой мы поставили въ началѣ настоящей статьи, появленіе которой принадлежитъ послѣднимъ десятилѣтіямъ нашего вѣка.)

Книга Юнгманна содержитъ въ себѣ академическія лекціи по гомилетикѣ, которыя онъ, въ продолженіе многихъ лѣтъ, съ немалыми измѣненіями, читалъ студентамъ римско-католическаго исповѣданія въ Инспрукскомъ университетѣ. Эти лекціи изданы въ возможно полномъ видѣ, — болѣе полно, чѣмъ въ какомъ онѣ читаны; такъ какъ по краткости времени, назначеннаго для нихъ по университетскому распісанію, 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, имѣлъ въ виду не однихъ своихъ слушателей, а главнымъ образомъ стороннихъ служителей церковнаго слова, имѣющихъ потребность лучше уяснить себѣ законы проповѣдническаго искусства, для болѣе достойнаго возвыщенія слова Божія; а такихъ, по словамъ Юнгманна, весьма много, при томъ неблагопріятномъ положеніи, какое выпадаетъ на долю гомилетической спеціальности въ богословскихъ учебныхъ заведеніяхъ.

Книга Юнгманна, при первомъ своемъ появленіи, встрѣчена была съ большимъ сочувствіемъ и уваженіемъ и съ разу приобрѣла высокое значеніе въ ученой богословской наукѣ. Общество римско-католическихъ ученыхъ въ Германіи дало ей мѣсто въ издаваемой имъ *Богословской Библиотекѣ* (Theologische Bibliothek), въ которой предположило дать образцовыя сочиненія по разнымъ отраслямъ богословскихъ знаній.

Книга въ самомъ дѣлѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія людей, имѣющихъ своимъ призваніемъ служить дѣлу проповѣдничества. Научная и оригинальная постановка дѣла, твердыя начала, положенныя въ основаніе гомилетическихъ разсужденій, обиліе мѣткихъ практическихъ замѣчаній, способствующихъ лучшему исполненію проповѣдническаго служенія, свидѣтельствующихъ о чистомъ и испытанномъ проповѣдническомъ вкусѣ, удачно подобранныя примѣры въ поясненіе частныхъ правилъ и обширная эрудиція, въ особенности въ области риторико-гомилетической, выдвигаютъ 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 выставяетъ, какъ особенную заслугу, выгодно отличающую ее отъ другихъ гомиле-

тѣхъ, то, что она не довольствуется одними правтическими замѣчаніями, а имѣетъ основную, принципиальную часть, которая придаетъ ей научное значеніе, и въ которой полагаются начала, дающія смыслъ и твердость всему содержанію, всѣмъ частнымъ положеніямъ гомилетики. Не лишена этой принципиальной части и гомилетика Юнгманна. Только здѣсь Юнгманнъ не повторяетъ протестантскихъ гомилетовъ, а идетъ своимъ путемъ и ставитъ въ основаніе своей системы не тѣ начала, какихъ обыкновенно держатся протестантскіе гомилеты. У большинства протестантскихъ гомилетовъ, со времени Шлейермахера, основнымъ понятіемъ, изъ котораго выводятъ они гомилетическіе законы и ихъ толкованіе, служитъ идея о богослуженіи, подъ которое подводятъ они проповѣдь, какъ видъ его. Это начало насильно и искусственно ставится на почвѣ гомилетики, такъ какъ вопросъ спорный о томъ, принадлежитъ ли проповѣдь къ родовому понятію богослуженія, какъ видъ его, и онъ болѣе рѣшается не въ положительномъ, а въ отрицательномъ смыслѣ. Отсюда и выводы въ гомилетикѣ, имѣющей идею богослуженія своею исходною точкою, являются натянутыми, не отвѣчающими данной въ опытѣ практикѣ проповѣднической. Основныя начала для построенія своей системы Юнгманнъ беретъ изъ психологіи. Именно, онъ начинаетъ свою гомилетику указаніемъ 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 выводитъ различныя формы его проявленія и тѣ направленія, какія оно принимаетъ. Исходную точку для построенія своей теоріи Юнгманнъ беретъ тамъ же, гдѣ взялъ ее Шоттъ, поставившій во главѣ своей системы психологическія данныя. Но психологія Юнгманна отлична отъ психологіи Шотта, и психологическія основоположенія въ системѣ Юнгманна являются въ своеобразномъ

видѣ, не въ такомъ, какъ у Шолта; отсюда и теорія красно рѣчія, на нихъ опирающаяся и изъ нихъ выводимая, въ своемъ развитіи принимаетъ новое направленіе, какого не замѣчается у другихъ представителей гомилетической науки, какъ мы покажемъ ниже, при подробномъ разборѣ его системы.)

Авторъ нѣмецъ и профессоръ нѣмецкаго университета; но его религиозное вѣроисповѣдное чувство склоняетъ его симпатіи не на сторону нѣмецкой 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 гомилетицѣ, какую представляетъ 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 нѣмецкимъ авторамъ онъ обращается при развитіи и разъясненіи своихъ положеній. Наравнѣ съ корифеями французской гомилетики онъ весьма часто цитуетъ древнихъ классическихкихъ писателей, подвергавшихъ обсужденію закона красно рѣчія Цицерона, Квинтиліана, Аристотеля и Платона. Длины тирады приводитъ Юнгманнъ изъ классическихкихъ писателей какъ древнихъ, такъ и новыхъ, простирающіяся иногда на пять страницъ и болѣе. вмѣсто того, чтобы самому объяснить своими словами какую либо мысль, онъ заставляетъ говорить Жибера, особенно любимаго имъ автора, влияніе 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 подѣйствовать на слушателей или читателей. Такую методу заимствованія болѣе или менѣе длинныхъ мѣстъ изъ влас-

сических писателей, при развитіи и изложеніи своей системы, Юнгманнъ оправдываетъ словами замѣчательнаго древняго ритора Квинтиліана. „У нѣкоторыхъ писателей, излагавшихъ теорію искусствъ (говоритъ Квинтиліанъ во второй книгѣ своихъ „Ораторскихъ наставленій“) замѣчалось дурное, какъ я думаю, стремленіе пичего 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 Юнгманнъ освѣщаетъ примѣрами, которые занимаютъ широкое мѣсто въ его книгѣ. Въ наукѣ, преслѣдующей не чистое знаніе, а имѣющей въ виду споспѣшествованіе практической дѣятельности и направленіе 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 достиженію той цѣли, для какой пишется и существуетъ наука о проповѣдничествѣ. Оправдывая свою методу примѣрами разъяснять свои теоретическія положенія, Юнгманнъ ссылается на бла-

¹⁾ Quintil. Institut. Orat. L. 11, c. 16. Altenburgi. 1773. T. I p. 170. Theorie der geistl. Beredsamkeit, von Jungmann, S. 68.

женнаго Августина, который въ своей *Христіанской наукѣ* показываетъ особенное значеніе примѣровъ для оратора, желающаго научиться искусству слова. „Если у кого (говорить онъ) есть острья и пламенная дарованія, то легче сдѣлаться краснорѣчивымъ посредствомъ чтенія и слушанія ораторовъ, нежели чрезъ точное исполненіе правилъ ораторскаго искусства“¹⁾. Примѣры приводитъ Юнгманъ по преимуществу изъ проповѣдей французскихъ классическихъ проповѣдниковъ — Буралу, Масспльона, Боссюэта, италіянскаго проповѣдника XVII вѣка Сепьери, весьма имъ чтимаго, св. Іоанна Златоуста, Бертольда регенбургскаго. Если въ поясненіе 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 цѣлыя проповѣди или весьма длинныя тирады изъ нихъ: въ такомъ случаѣ онъ помѣщаются не въ текстѣ главы, трактующей о томъ или другомъ гомилетическомъ вопросѣ, а въ особомъ приложеніи къ ней, которое по объему часто равняется широтѣ самаго гомилетическаго трактата, если не превосходитъ его. Это онъ дѣлаетъ съ тою цѣлю, чтобы слишкомъ длинными примѣрами не разрывать стройнаго 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 цѣлю,—съ цѣлю 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 гомилика Юнгмана отли

¹⁾ Христіанская наука, кн. IV, гл. 4.

чается отъ протестантскихъ нѣмецкихъ гомилетикъ, а скорѣе приближается къ гомилетикамъ французскимъ. Въ ней нѣтъ такого сухого научнаго языка, какимъ обыкновенно пишутся нѣмецкія системы, а господствуетъ положеніе живое, нѣсколько ораторское, не очень бережливое на слова, какое весьма часто замѣчается у французскихъ ученыхъ. Авторъ издалъ свое гомилетическое руководство въ видѣ и формъ 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 расположеніями тѣхъ, предъ которыми освѣщаетъ научные вопросы, подлежащіе изслѣдованію. Онъ не просто излагаетъ истину, а имѣетъ въ виду при этомъ изложеніи произвести впечатлѣніе на слушателей, отъ чего не довольствуется сухимъ изложеніемъ науки, заботящимся только о точности и строгости научныхъ опредѣленій и доказательствъ.

При развитіи и объясненіи гомилетическихъ правилъ встрѣчаются у Юнгманна нѣкоторыя 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 Юнгманну 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 (*übernatürliche*) тѣ сужденія и чувства, какія проповѣдникъ своимъ словомъ вызываетъ и долженъ вызывать въ своихъ слушателяхъ; далѣе, въ область сверхъестественнаго вводитъ тѣ

средства, якія употребляєть духовное краснорѣчіе, основываясь на психологическихъ и риторическихъ законахъ. Но эта черта не составляетъ существеннаго элемента въ системѣ Юнгманна и, можно сказать, не проникаетъ внутрь ея, а замѣчается только на ея поверхности. Желаящій познакомиться съ существеннымъ характеромъ и содержаниемъ академическихъ лекцій по гомилетикѣ Юнгманна безъ всякаго затрудненія и безъ всякаго ущерба можетъ опускать изъ вида эти частныя особенности его изложенія, и сущность дѣла отъ этого не страдаетъ, потому что не въ нихъ сила его теоріи, и ими не нарушается ея внутреннее достоинство, по которому она заслуживаетъ вниманія въ исторіи гомилетики. И мы, когда будемъ передавать ея содержаніе, совершенно оставимъ безъ вниманія ту особенность, какую сей-часъ отмѣтили.

Строгой систематизаціи нѣтъ въ книгѣ Юнгманна. Планъ есть и выставленъ въ книгѣ: этимъ планомъ обнимается полнота предмета, подлежащаго изслѣдовацію въ гомилетикѣ. Но части и отдѣлы не выводятся изъ одного начала съ строгою логическою послѣдовательностію. Авторъ не стѣсняетъ себя, въ порядкѣ изложенія своихъ гомилетическихъ лекцій логическими схемами, указывающими дѣленія и подраздѣленія частей и устанавливающими соподчиненіе главныхъ частей и подчиненіе болѣе дробныхъ отдѣловъ. Отъ этого зависитъ свобода въ раскрытіи предмета науки, при которой авторъ избѣгаетъ той сухости, какава часто замѣчается въ системахъ, съ математическою строгостію выдерживающихъ логическія начала дѣленія и пускающихся въ безконечныя дробленія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда происходитъ нѣкоторая широковѣщательность въ разъясненіи научныхъ вопросовъ, и являюся неизбѣжными повторенія. Прибѣгая къ повтореніямъ прежде сказаннаго въ своихъ лекціяхъ, Юнгманнъ оправдывается ихъ необходимостію въ такой практической аспектѣ, каковъ гомилетикѣ. «И онъ стѣсняется (говоритъ онъ)

снова повторять что либо, раньше сказанное, если свойство дѣла того требуетъ; ибо я излагаю вамъ не математику или чистую науку, по систему правилъ, по которымъ вы должны работать и дѣйствовать. Чистая наука должна стараться избѣгать повтореній, и это для нея возможно; но для теоріи искусства — практика, умѣнье 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 обиліи примѣровъ, которые иногда являются въ очень обширномъ видѣ, — въ видѣ цѣлыхъ словъ, — книга Юнгманна имѣетъ очень внушительную величину. Въ двухъ томахъ ея содержаніе науки изложено на 1158 страницахъ.

Теорія духовнаго краснорѣчія Юнгманна раздѣлена на пять главныхъ отдѣловъ и на пятнадцать главъ, которыя неравномѣрно распредѣлены по отдѣламъ. Каждая глава заключаетъ въ себѣ нѣсколько параграфовъ. Независимо отъ этого дѣленія, содержаніе книги дѣлится еще на пункты, которые съ особою непрерывающеюся нумераціею слѣдуютъ по всѣмъ отдѣламъ, главамъ и параграфамъ. Каждый пунктъ служитъ уясненію особаго гомилетическаго 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.

содержаніи духовныхъ рѣчей, а въ пятомъ о видахъ духовныхъ рѣчей.)

Особеннаго вниманія заслуживаетъ первая основная часть теоріи краснорѣчія Юнгманна. Основные положенія для теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманнъ беретъ изъ психологіи, и въ этомъ нельзя не видѣть совершенно правильнаго отношенія къ дѣлу. Душа человѣческая есть объектъ, на который дѣйствуетъ ораторъ, желая направить его въ цѣли, имъ предположенной, и нужно знать хорошо душу человѣческую, чтобы умѣть дѣйствовать на нее. Необходимость психологическаго фундамента для теоріи краснорѣчія Юнгманнъ доказываетъ свидѣтельствомъ или сужденіемъ такихъ авторитетныхъ мужей, каковыми всегда признавались въ наукѣ и въ частности въ наукѣ о краснорѣчій 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 (говоритъ Сократъ своему молодому другу Федру), что кто нибудь приходитъ къ твоему другу Эриксимаху, молодому врачу или къ его отцу Акумену и говоритъ имъ: я знаю, что нужно дѣлать, чтобы произвести 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 слѣдовательно врачъ и могу быть учителемъ врачеслаго искусства. Что, думаешь ты, отвѣчали бы они ему на это?“ „Они непременно 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 Фѣдръ) сочтутъ его глупцомъ, который изъ книги, или по какому либо случаю узналъ нѣкоторыя врачебныя средства, и вообразилъ себѣ, что онъ чрезъ это уже врачъ, хотя онъ не имѣетъ ни малѣйшихъ свѣдѣній о врачебномъ искусствѣ“. „Совершенно подобный отвѣтъ былъ бы (продолжалъ Сократъ), если бы кто нибудь сказавъ Софоклу и Еврипиду, что онъ можетъ составлять длинныя декламаціи о незначительныхъ вещахъ и совершенно короткія о важныхъ предметахъ, можетъ, когда захочетъ, одушевлять и потрясать сердца, располагать ихъ къ состраданію или негодованію, или приводить ихъ въ страхъ и трепетъ, и такимъ образомъ онъ въ состояніи учить другихъ писать трагедіи. Они, полагаю, сказали бы ему то же самое, что сказавъ 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 музыки не сказавъ бы такому въ обидномъ тонѣ: дуракъ, ты сумасшедшій!, но, какъ другъ прекраснаго, онъ сказавъ бы ему совершенно спокойно: добрый другъ! чтобы быть музыкантомъ, конечно, нужно знать то, знаніемъ чего ты хвалишься; но весьма возможно, что человѣкъ, владѣющій всѣмъ твоимъ знаніемъ, въ тоническомъ искусствѣ ничего не понимаетъ. Ты знаешь нѣкоторые изъ первыхъ элементовъ тоническаго искусства, но не знаешь самого тоническаго искусства“. „Въ томъ же смыслѣ, безъ сомнѣнія, и Софоклъ сказавъ бы человѣку, который знаетъ только нѣкоторые первоначальные элементы трагической поэзіи, но не самую трагическую поэзію. Совершенно подобнымъ образомъ судилъ бы Периклъ или всѣхъ очаровывающій Адрастъ, если бы предъ ними кто нибудь хвалился, что онъ знаетъ законы строенія періодовъ и правила риториковъ о сжатости и полпотѣ стили, о числѣ и тропяхъ и фигурахъ и ораторской амплификаціи, и вообразилъ себѣ, что элементарныя правила этого рода составляютъ

уже всю теорію краснорѣчія. Ты долженъ знать, что къ краснорѣчію нужно 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, хочеть 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 представляетъ душѣ законы нравственной дѣятельности и соответствующія основанія, чтобы опредѣленнымъ образомъ подѣйствовать на нее и научить ее любить добродѣтель. Хотѣтъ дать теорію краснорѣчія безъ психологическихъ основаній—это значитъ 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 которою она имѣетъ дѣло: а здѣсь этою вещію 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 Травимахъ и другой кто, намѣревающийся учить краснорѣчію правильнымъ образомъ, долженъ дать своимъ ученикамъ возможно основательное ученіе о природѣ и свойствахъ 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 имѣетъ существенною задачею управлять душою и опредѣлять ея нравственную дѣятельность; слѣдовательно, кто хочеть овладѣть имъ, тотъ долженъ знать

¹⁾ Theorie der geistl. Beredsamkeit. Erstes Kapitel. I. 3. 1—2. Федръ, 268—271. Соч. Платона, пер. Карповымъ, изд. 2, ч. IV, стр. 96—102.

законы и явленія внутренней жизни и быть совершенно знакомымъ съ ея экономією“.

Совершенно такое же сужденіе о необходимости для оратора знанія души человѣческой, и для теоріи краснорѣчія психологическаго фундамента, заимствуемаго изъ философіи, высказываетъ и Цицеронъ ¹⁾. Оба эти великіе мужа писали о свѣтскомъ краснорѣчій и вовсе не имѣли въ виду духовнаго краснорѣчія, существующаго въ мірѣ христіанскомъ, котораго они и не предполагали. Но Юнгманнъ ихъ мнѣніе считаетъ совершенно умѣстнымъ привести при первомъ приступленіи къ изложенію теоріи духовнаго краснорѣчія, потому что и духовное краснорѣчіе вообще имѣетъ задачу, аналогичную съ задачей краснорѣчія свѣтскаго—„дѣйствовать на душу, управлять ею, внушать ей любовь къ добродѣтели и руководить ея нравственною дѣятельностію“.

1773 (Психологія Юнгманна отличается. въ воззрѣніяхъ 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 Юнгманнъ 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 чувствованій, и въ подтвержденіе своего мнѣнія ссылается на воззрѣніа древней философіи, не знавшей этой третьей силы. Все, что мы относимъ къ силѣ чувствованій,—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, n. 53—54. Opera Ciceronis tomus secundus, Parisiis, 1768, p. 23—24.

возбуждающій, представляетъ для насъ благо, и отрицательнымъ по отношенію къ тому, что признается зломъ для насъ. Четыре душевныя движенія—надежда и радость, страхъ и скорбь какъ греческо-сократовскою философіей, такъ и христіанскою признаются главными актами силы стремленія, около которыхъ группируются всѣ другія; но они сами опять подчиняются любви, какъ основной дѣятельности силы стремленія, которая заключаетъ въ себѣ ихъ, а вмѣстѣ съ ними и всѣ другія, и изъ которой, какъ изъ общаго корня, они возникаютъ. Начинаясь отъ произвольныхъ душевныхъ движеній, сила стремленія достигаетъ высшей степени своего развитія въ свободѣ воли, и свобода—главное, выдающееся свойство ея. Предметъ, къ которому направляется наша воля, —наше благо или наше счастье и всестороннее совершенство наше. Свободною наша воля или сила стремленія является тогда, когда она дѣйствуетъ независимо отъ вѣшняго, 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 нѣкоторые виды дѣятельности силы стремленія; наша воля свободна, когда дѣйствуетъ и избираетъ извѣстное 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 стремленія. А въ нашей душѣ много движеній воли, которыя происходятъ независимо отъ участія разума, и являются необходимыми актами, такъ же мало вѣнваемыми намъ, какъ дѣятельность разсудка или чувственнаго познанія. Въ такихъ актахъ проявляется естественная сила, подлежащая въ своей дѣятельности необходимымъ законамъ, а не свободная сила.

Опредѣляя частнѣе ту силу, дѣйствовать на которую должно враспорѣчіе, и отъ дѣйствія на которую зависить

услѣхъ его, Юнгманнъ называетъ ее словомъ Gemuth, которое однозначительно съ иносказательнымъ словомъ „сердце“, и старается дать возможно точное понятіе объ этой силѣ. „Слово Gemuth (замѣчаетъ онъ словами Розенкранца, философа изъ школы Гегеля), въ терминологіи нѣмецкой философіи принадлежитъ къ такимъ волшебнымъ словамъ, которыя, какъ слова „вещь“ (Ding), „абсолютъ“, вставляются тамъ, гдѣ недостаетъ точнаго понятія“. Этимъ онъ даетъ понятъ трудность опредѣленія этой силы. По объясненію Юнгманна, сердце (Gemuth), какъ непосредственное начало психическихъ явленій, 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 чистый духъ, а существо двойственной, чувственно-разумной природы, и сила стремленія обнаруживается, какъ въ духовной, такъ и въ тѣлесной его природѣ. Душа не изолируется отъ тѣла и не дѣйствуетъ, какъ чистый духъ, въ тѣхъ актахъ, 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 преступность дѣйствія, которымъ оно провинилось, чувствуетъ безчестность поступка. Смущеніе высшей духовной силы, вызванное сознаніемъ худости поступка, сопровождается соответственнымъ движеніемъ низшей силы, проявляющемся въ краскѣ лица. И при другихъ душевныхъ движеніяхъ участіе низшей силы стремленія обнаруживается то въ ослабленіи мускуловъ и блѣдности лица, то въ краскѣ его, то въ слезахъ, то въ замѣтномъ измѣненіи біенія сердца, слѣдствіемъ котораго бываетъ ускореніе или замедленіе кровообращенія. Въ этой внутренней связи явленій душевной жизни съ явленіями, замѣ-

чаемыми въ нашей чувственной природѣ, лежитъ основаніе; почему въ разныхъ языкахъ сила, въ нихъ проявляющаяся, называется индексательнымъ словомъ „сердце“, которое въ буквальномъ смыслѣ означаетъ извѣстный органъ нашего тѣла.

Юнгманнъ различаетъ двоякаго рода акты сердца; принимаемаго въ духовномъ смыслѣ, свободные, — дѣятельныя проявленія силы стремленія (*Gemuththätigkeiten*), и не свободные, производимые по необходимымъ законамъ, — простыя движенія или возбужденія сердечныя (*Gemuthbewegungen*) и это различіе онъ считаетъ весьма важнымъ для всякой науки, занимающейся нравственною жизнію человѣка. Первые дѣятельныя психическіе акты, завися отъ свободы, вмѣняются субъекту, а движенія или аффекты не могутъ быть вмѣняемы, такъ какъ они производятся силами, которыя хотя тоже составляютъ собственность субъекта, но не зависятъ отъ его свободы и обнаруживаются въ дѣйствіи не по его расчету. Для означенія этихъ не свободныхъ движеній души вошло въ употребленіе общезнаменное слово „чувство“, имѣющее, впрочемъ, очень различное значеніе. Нѣмецкая психологія послѣдняго столѣтія не признавала этого различнаго проявленія силы стремленія, — свободного и естественнаго, — несвободнаго; отсюда въ ней явилось ученіе о силѣ чувства, какъ особой третьей основной силѣ души нашей, какой не знала древняя философія.

Юнгманнъ долго останавливается на разъясненіи понятія о сердцѣ, понимаемомъ въ смыслѣ духовномъ, потому что видитъ въ немъ такой же главный средоточный органъ нравственной жизни въ организмѣ духовномъ, какимъ служитъ 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 внѣшнихъ органовъ внутри человѣка и служація обнаруженіемъ чисто духовной воли или высшей силы стремленія. Въ нравствен-

ной жизни дѣйствуетъ не одна душа, но вся природа чело-
вѣка, состоящая изъ единства души и тѣла. Чисто духовная
воля не можетъ быть совершенно изолирована отъ низшей,
чувственной силы стремленія. Собственное начало человѣче-
ской дѣятельности не тѣлесная и не духовная часть чело-
вѣка, взятая въ своей отдѣльности, но цѣлая, единая нераздѣльная
человѣческая природа, не чисто духовная воля, но гармонич-
ческое соединеніе высшей и низшей силы стремленія, сопро-
вождаемое разумнымъ познаніемъ.

Послѣ постановки психологическихъ основъ теоріи, т. е.,
указанія тѣхъ силъ, на которыя должно дѣйствовать красно-
рѣчіе, авторъ считаетъ нужнымъ опредѣлить существо и за-
дачу краснорѣчія, понимаемаго въ самомъ широкомъ смыслѣ,
т. е., краснорѣчія не какъ ораторства, а какъ дара слова,
которымъ Творецъ отличилъ чело-вѣка отъ всѣхъ другихъ
твореній, и указать главныя формы его проявленія. Въ этомъ
отношеніи система Юнгманна аналогична съ системой Шотта,
который тоже въ первыхъ главахъ своей теоріи говоритъ о
языкѣ вообще и выводитъ формы проявленія рѣчи изъ разли-
чія тѣхъ силъ души, которымъ служить языкъ, и которыя
сами пользуются языкомъ для выполненія указаннаго имъ на-
значенія. И мы думаемъ, что теорія Шотта, раскрытая въ
возможной широтѣ на психологическихъ началахъ, не оста-
лась безъ вліянія на Юнгманна, хотя онъ не цитуетъ его,
какъ не цитуетъ и другихъ протестантскихъ гомилетовъ, не
желая очевидно и въ формальномъ отношеніи показывать какое
либо подчиненіе сочиненіямъ писателей, на которыхъ тяготѣетъ
осужденіе Рима.

Краснорѣчіе, понимаемое въ смыслѣ дара слова или
способности говорить, Юнгманнъ опредѣляетъ, какъ искус-
ство говорить цѣлесообразно, соотвѣтственно цѣли рѣчи. По-
нятіе цѣли здѣсь является главнымъ средоточнымъ пунктомъ.
Рѣчь не можетъ быть цѣлюю сама для себя, а она служитъ

человѣку средствомъ для цѣли: никто, за исключеніемъ дѣтей, не говоритъ просто для того, чтобы говорить.

Отсюда 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 представленіе о цѣляхъ, какихъ, по намѣренію 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 мудростію Творца поставлены человѣку для достиженія посредствомъ дара слова: усовершенствованіе души посредствомъ познанія истины, нравственная добрая дѣятельность изъ свободнаго согласія съ закономъ Божіимъ и достойное человѣка наслажденіе чрезъ возможно ясное представленіе и созерцаніе красоты міра, сверхчувственнаго и чувственнаго. Соотвѣтственно 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 опредѣленное повнаніе истины. Эта форма обнимаетъ собою прозу историческую и дидактическую. Во-вторыхъ, словомъ мы содѣйствуемъ доброму нравственному стремленію и дѣятельности нашихъ ближнихъ, возбуждая въ нихъ любовь къ добру и повиновеніе закону мудрости Божіей, долженствующему управлять нашею жизнію. Это слово ораторское или краснорѣчіе въ собственномъ смыслѣ (*eloquentia* или *ars oratoria*). Задача этого вида словесныхъ произведеній—сноспѣшествованіе 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 высшимъ или собствен-

нымъ краснорѣчіемъ, а дидактику низшимъ. А третья форма проявленія дара слова—поэзія, долженствующая доставлять наслажденіе, достойное человѣка.

Авторъ выводитъ три формы словеснаго искусства изъ апріорныхъ началъ. Но онѣ собственно даны ему опытомъ, и замѣтна нѣкоторая натяжка и искусственность въ подведеніи ихъ подъ указанныя выше начала. Выводъ этихъ трехъ формъ словесныхъ произведеній у Шотта является болѣе естественнымъ, когда онъ ставитъ ихъ въ прямое и непосредственное соотношеніе съ тремя силами души нашей. Юнгманнъ отрицаетъ тройственность основныхъ силъ души нашей, допуская только двѣ главныя силы, и проявленія силы чувствованій и силы воли объединяя въ одну силу, называемую имъ силою стремленія. И едва ли не напрасно Юнгманнъ усиливается противопоставить свое ученіе о двухъ силахъ души нашей новой нѣмецкой психологіи. Онъ же въ силѣ стремленія отмѣчаетъ двоякія проявленія, — не свободныя, совершающіяся по законамъ природы и свободныя, зависящія отъ нашей воли. Не есть ли это только нѣсколько иная группировка психическихъ явленій, 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 хочет твердо опираться на нее. Но иногда, какъ въ настоящемъ случаѣ, при выводѣ трехъ главныхъ формъ словесныхъ произведеній, онъ встрѣчаетъ затрудненіе, которое легче было бы обойти ему, если бы онъ слѣдовалъ психологамъ, указывающимъ на тройственность основныхъ силъ души нашей.

Собственный предметъ изслѣдованія въ книгѣ Юнгманна—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 дрея

нихъ представителей науки объ ораторствѣ, есть искусство такъ говорить, чтобы рѣчь способна была убѣждать (persuadere) другихъ или дѣйствовать на свободное стремленіе другихъ. Юнгманнъ считаетъ это стремленіе не полнымъ, требующимъ существеннаго дополненія. Онъ согласенъ съ тѣмъ, что дѣло или цѣль краснорѣчія—убѣждать, дѣйствовать на такъ называсмую имъ силу стремленія, обнимающую собою сердце и волю, и склонять ее къ извѣстнымъ рѣшеніямъ. Но если не будетъ показано, какъ и въ чемъ убѣждать, и къ какимъ цѣлямъ вести силу стремленія слушателей, то такое общее представленіе о краснорѣчии можетъ возбуждать много недоразумѣній. При такомъ опредѣленіи краснорѣчія: можно признавать краснорѣчіемъ то, что не заслуживаетъ этого имени, и что служить злоупотребленіемъ краснорѣчія: тогда и софистъ-обольститель, преслѣдующій дурныя, безнравственныя 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 нареканія на искусство краснорѣчія, какія нерѣдко поднимались противъ него, и какія, въ началѣ настоящаго столѣтія, нашли выразителя въ лицѣ Канта, который видѣлъ въ немъ одно пустое искусство оболъщенія, не заслуживающее никакого вниманія со стороны серьезныхъ людей. Юнгманнъ считаетъ необходимымъ дополнить приведенное опредѣленіе краснорѣчія указаніемъ на нравственный характеръ его или на добрую нравственную цѣль, каковую оно должно преслѣдовать, безъ чего слово или произведеніе оратора не можетъ быть истиннымъ краснорѣчіемъ. Опредѣленіе краснорѣчія, сдѣланное иными, даже знаменитыми риторамъ, Юнгманнъ 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 блага^а). Главный, существенный признакъ краснорѣчія, по опредѣленію Юнгманна, — высокая нравственная цѣль, имъ преслѣдуемая, содѣйствіе нравственному порядку, возбужденіе дѣятельной любви ко благу нравственнаго порядка. Болѣе или менѣе ясное представленіе этого признака, долженствующаго отличать истинное краснорѣчіе отъ ложнаго, встрѣчается и у древнихъ. Платонъ (въ *Gorgias*) предписываетъ ораторамъ, вопреки софистамъ, избѣгать всякаго оболъщенія и краснорѣчіе заставлять служить только добрымъ цѣлямъ. А Квинтиліанъ, котораго „Ораторскія наставленія“ отличаются нравственнымъ характеромъ, прямо и рѣшительно возстаетъ противъ опредѣленія краснорѣчія, какъ искусства убѣждать въ чемъ 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 чемъ либо добромъ и честномъ, имѣютъ значеніе и для духовнаго краснорѣчія. Отличительный видовой характеръ этого краснорѣчія получается отъ особенности содержанія произведеній духовнаго краснорѣчія и особенной цѣли, стоящей на виду у духовнаго оратора. По опредѣленію Юнгманна, духовное краснорѣчіе есть искусство христіанское ученіе (слово Божіе, сверхъестественное откровеніе, содержаніе христіанской вѣры) посредствомъ рѣчи такъ представлять, чтобы это представленіе способно было возбуждать христіанскую жизнь и споспѣшествовать ей.

Соотвѣтственно двумъ основнымъ силамъ души, какія признаетъ психологія Юнгманна, въ духовномъ краснорѣчій можно различать два момента или двѣ формы его проявленія, въ выполненіи задачи, ему подлежащей. Во-первыхъ, оно должно сообщать людямъ ученіе христіанской религіи, 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 ученіе въ своемъ сердцѣ, какъ посетелѣ 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 ученіи нѣтъ ни одного положенія, въ религіи христіанской нѣтъ ни одной истины, цѣль которыхъ заключалась бы въ прямомъ познаніи, въ одномъ холодномъ безплодномъ усвоеніи ихъ умомъ. Между сверхъестественными истинами нѣтъ ни одной единственно теоретическаго свойства, каждая имѣетъ практическую сторону, которою оно опредѣляющимъ образомъ дѣйствуетъ на нравственную жизнь. Это ясно указываетъ апостоль, когда говоритъ: *еллика преднаписано быша, въ наше наказаніе преднаписашася, да терпѣніемъ и утѣшеніемъ писаній упованіе имамы* (Рим. XV, 4), и еще: *конецъ завѣщанія есть любви отъ чиста сердца и совѣсти благія и вѣры нелицемѣрныя* (1 Тим. I, 5). Состоянія и дѣйствія, уязвляемые апостоломъ, какъ цѣль откровенія и вмѣстѣ съ тѣмъ всякаго церковнаго наставленія, принадлежать не теоретической, а практической области: ихъ мѣсто не въ познающей силѣ, но въ сердцѣ или силѣ стремленія. Итакъ, не исключительно къ уму должно быть направляемо всякое возвѣщеніе христіанскаго ученія, но вмѣстѣ и къ сердцу, свободному стремленію. Вѣра—нравственная дѣятельность; она возникаетъ и укрѣпляется не въ разсудкѣ, но въ сердцѣ человѣка: *сердцемъ въруется въ правду* (Рим. X, 10). Кто при возвѣщеніи слова Божія и разъясненіи христіанскаго ученія 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

вниманіи къ этому эту форму духовнаго краснорѣчія Юнгманнъ не хочетъ называть дидактическимъ краснорѣчіемъ, хотя она имѣетъ нѣчто общее съ дидактикою, имѣющею цѣлю учить, доставлять свѣдѣнія. Такъ какъ цѣль ея не ограничивается однимъ чисто теоретическимъ ученіемъ, а преслѣдуетъ 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 дидакалическимъ (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 названіе (дидакалическій) авторъ заимствуетъ у апостола Павла изъ того мѣста, гдѣ онъ указываетъ главную цѣль божественнаго откровенія: все, что писано было прежде, написано намъ въ наставленіе (*eis tēn hmetēran didakhalian* (Рим. XV, 4).

Другая форма духовнаго краснорѣчія имѣетъ своею задачею дѣйствовать исключительно на сердце, носителя нравственной христіанской жизни, и давать свободному стремленію человѣка направленіе, 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 ссобенности, и въ его задачѣ и ея выполненіи, какихъ нѣтъ въ свѣтскомъ ораторствѣ. Нашъ авторъ называетъ его „парегоретическимъ краснорѣчіемъ“ (отъ греческаго слова *παρηγορέω*—увѣщевать, поощрять..).

Основную часть своей системы Юнгманнъ заключаетъ указаніемъ на высокое значеніе духовнаго краснорѣчія или церковной проповѣди, на великую награду, ожидающую неослабныхъ проповѣдниковъ слова Божія, и тяжкую отвѣтственность, какой подлежатъ проповѣдники, при небрежномъ отношеніи къ своему дѣлу, и практическими выводами изъ этихъ положеній. Главный практическій выводъ, на которомъ особенно настаиваетъ нашъ авторъ,—тогъ, что къ дѣлу проповѣдничества нужно тщательно готовиться берущимъ на себя его. Онъ напоминаетъ проповѣдникамъ увѣщаніе апостола Павла, нѣкогда данное Тимоѳею: *потщися себе искусна поставити предъ Богомъ, дѣлателя непостыдна, право правяща слово истины* (2 Тим. 11, 15), и это увѣщаніе сопровождается другими свидѣтельствами и своими собственными соображеніями о необходимости заботливаго приготовленія къ проповѣдничеству и тщательнаго изготовленія проповѣдей. Являться предъ многочисленнымъ собраніемъ, не обдумавши основательно и не приготовивши со всѣмъ стараніемъ того, что хочешь говорить (замѣчаетъ онъ)—это неуваженіе и невниманіе къ другимъ. Рѣшаться говорить одному, когда всѣ другіе должны слушать въ молчаніи, и говорить ни чуть не лучше, а можетъ быть, даже хуже, чѣмъ сдѣлали бы это нѣкоторые изъ слушателей,—это оскорбительная дерзость. Публично обсуждать дѣла высочайшей важности, не употребивши для этого полной заботливости и старанія, какого они требуютъ,—это легкомысліе, недостойное мужа, и дерзость, подлежащая наказанію. Квинтиліанъ и свѣтскому оратору даетъ предписаніе, чтобы „онъ для своей рѣчи всякій разъ прилагалъ столько заботливости, сколько только возможно. Ибо говорить хуже, чѣмъ ты можешь,—это не только небрежность,

но и преступленіе; это вѣроломство и измѣна тому дѣлу, которое принимаешь на себя^а.

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 споспѣшествовать христіанской жизни, улучшенію и освященію людей, водворенію царства Божія. Мысль эту онъ развиваетъ словами французскаго гомилета Жибера, изъ котораго приводитъ очень длинную тираду, и къ этому сужденію христіанскаго писателя присоединяетъ замѣчательное мѣсто изъ Платонова разговора „Федръ“, которое мы считаемъ не излишнимъ повторить здѣсь: такъ оно подходитъ къ воззрѣніямъ христіанскихъ учителей. „Краснорѣчія (говоритъ Платонъ) никто не пріобрѣтаетъ безъ долгаго изученія и большаго труда, и мудрый мужъ употребляетъ этотъ трудъ не для того, чтобы быть въ состояніи своимъ явленіемъ заслужить одобреніе людей, но для того, чтобы нравиться богамъ и умѣть говорить такъ, какъ имъ угодно“¹⁾. Если такія правила выставляли язычники, руководящіеся естественнымъ разумомъ, то не тѣмъ ли болѣе должно руководиться такими правилами служителямъ Церкви, которыхъ служеніе несравненно выше служенія языческихъ ораторовъ, которымъ указаны высшія сверхъестественныя цѣли, и которымъ разумъ освѣщенъ свѣтомъ божественнаго откровенія? Но людей, забывающихъ такое правило и преслѣдующихъ свои личныя цѣли, при проповѣди слова Божія, всегда было много, даже во время апостоловъ, какъ свидѣлствуетъ апостоль Павелъ, который, посылая 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. 106. Theoria der geistl. Ber. S. 73.

Тимоѳея, говоритъ: *ибо я не имѣю никого равно усерднаго, кто бы столь искренно заботился о васъ; потому что всѣ ищутъ своего, а не того, что угодно Иисусу Христу* (Фил. 11, 20—21.)

Второй отдѣлъ теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна разъясняетъ главные законы, которымъ должно подчиняться духовное краснорѣчіе. Такихъ законовъ онъ указываетъ два: по первому закону каждая проповѣдь или духовная рѣчь должна быть практична, а по второму—каждая проповѣдь должна быть популярна. Въ этомъ отдѣлѣ особенно замѣтно руководственное вліяніе на Юнгманна книги Жибера.

Закопъ практичности Юнгманнъ ставитъ во главѣ теоріи духовнаго краснорѣчія. Въ теоріи краснорѣчія свѣтскаго нѣтъ надобности ставить его во главѣ всѣхъ другихъ требованій по отношенію къ оратору. Въ свѣтскомъ ораторствѣ самыя обстоятельства, при которыхъ выступаетъ съ рѣчью ораторъ, сами собою ведутъ къ тому, чтобы рѣчь его была практична. Предъ глазами его ясная потребность, которой онъ долженъ отвѣчать, опредѣленная цѣль, которой онъ старается достигнуть, когда, на примѣръ, Цицеронъ выступаетъ защищать Росція или говоритъ рѣчь за Архію поэта, или когда Димосеентъ, въ виду угрожающихъ успѣховъ македонской политики, хочетъ своимъ согражданамъ открыть глаза на близкую опасность и побудить ихъ принять мѣры къ самозащитѣ и противодѣйствию 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 служитъ потребностямъ христіанской жизни, сокровеннымъ и невидимымъ,—потребностямъ внутренней духовной жизни нашей; и то благо, къ которому оно направляетъ души слушателей, и то зло, отъ котораго оно предостерегаетъ и отвращаетъ ихъ, откроется во всемъ своемъ значеніи по ту сторону гроба. Невидимое, духовное гораздо труднѣе нами

постигается, чѣмъ видимое и осязаемое, и благо и зло высшего духовнаго порядка, котораго все значеніе откроется въ потусторонней жизни, производить на нашу душу болѣе слабое впечатлѣніе, чѣмъ благо и зло вишняго гражданскаго порядка, прямо стоящее предъ глазами слушателей. Отсюда отъ духовнаго оратора требуется гораздо больше, чѣмъ отъ свѣтскаго, для того, чтобы онъ съ такою же опредѣленно-стію, 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 требованіе практичности отъ христіанской церковной проповѣди. Но когда авторъ разъясняетъ сущность этого закона практичности, обязательнаго для духовнаго краснорѣчія, чувствуется нѣкоторая неясность въ его толкованіи. Общее положеніе его, выражающее законъ практичности, гласитъ такъ: проповѣдь или духовная рѣчь тогда практична, когда она направлена къ тому, чтобы способствовать слушателямъ, принимая во вниманіе ихъ потребности и отношенія, 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 нашъ выставляетъ три пункта, на которыхъ сосредоточиваетъ 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 разбираетъ и освѣщаетъ частныя 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 такіе предметы для разъясненія, которые бы имѣли непосредственное отношеніе къ потребностямъ слушателей и не отзывались школою: въ каждомъ пунктѣ ученія она должна искать элемента дѣйствительнаго, практическаго. Это отрицательное правило Юнгманнъ дополняетъ двумя правилами положительными. Въ одномъ онъ указываетъ на церковный годъ, на ежегодно повторяющійся рядъ праздниковъ и святыхъ дней, въ которомъ заключено и раскрыто сокровище христіанскаго ученія, и учрежденіе котораго служитъ къ тому, чтобы живѣе напечатлѣть въ сердцѣ христіанина основныя истины нашей вѣры. Сообразуясь съ этимъ высокомудрымъ учрежденіемъ, пусть проповѣдникъ въ каждый день церковнаго года выбираетъ для своей проповѣди предметъ, указываемый церковнымъ значеніемъ этого дня, или близко подходящій къ нему.

Но держаться исключительно указаній церковнаго года въ выборѣ предмета проповѣди не слѣдуетъ проповѣднику. Содержаніе откровенія гораздо богаче, и объемъ истинъ, долженствующихъ управлять нашею 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 cadaго святаго дня служитъ той же дѣли, которой служитъ и проповѣдь. Кромѣ указаній 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 истины, какія наиболѣе отвѣчаютъ потребностямъ слушателей. Хотя цѣль, указанная проповѣди,—спасеніе людей и усовершенствованіе ихъ нравственной 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 языкахъ; но мѣняются средства, употребляемые врагами нашего спасенія, для обольщенія дѣтей Адама; мѣняются тѣ направленія 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 несчастье для общины, если онъ руководится, при выборѣ предмета, единственно дневнымъ евангеліемъ, и разъясняя его, не думаетъ ни о чемъ 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 проповѣдію на случай, и что только проповѣди на случай, то есть, отвѣчающія потребностямъ времени и состоянію внутренней жизни слушателей, могутъ быть въ полномъ смыслѣ практичными.

Другое условіе, выполненіе котораго требуется для соблюденія закона практичности,—точное опредѣленіе цѣли. Выборомъ практическаго предмета сдѣлано многое для соблюденія этого закона, но далеко не все. Нужно еще ясно намѣтить себѣ опредѣленную цѣль, какой проповѣдникъ хочетъ 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 опредѣленную цѣль, ни на одно мгновеніе не опускаеть ея изъ вида, и всѣ силы своего краснорѣчія и знанія направляетъ на то, чтобы достигнуть этой цѣли. У духовныхъ ораторовъ часто незамѣчается такого яснаго представленія цѣли. Темою еще не дана и не указана цѣль проповѣди. Съ каждымъ пунктомъ христіанскаго ученія стоятъ 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, компоаетъ все, что представилось при поверхностномъ размышленіи, припоминаеть 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. Проповѣдникъ въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ, какъ стрѣлокъ, не намѣтившій цѣли и стрѣляющій на воздухъ. Проповѣдникъ въ своей проповѣднической дѣятельности долженъ подражать адвокату или свѣтскому оратору, который говоритъ всегда практично, потому что ни на одно мгновеніе не выпускаеть той цѣли, для которой онъ выступаетъ съ своею рѣчью. Правда, у адвоката есть кліентъ, есть опредѣленное дѣло, которое онъ долженъ защищать. Но у проповѣдника нѣтъ такого кліента, стоящаго на лицо, нѣтъ частнаго, единчнаго дѣла, ему порученнаго. Но пусть онъ помнитъ, что онъ тоже адвокатъ, возвѣщающій слово Божіе народу христіанскому и говорящій во имя Того, о которомъ написано: *Духъ Господень на мнѣ, его же ради помаза мя благовѣстити нищимъ, посла мя исцѣлити сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати плѣннымъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе, отпустить сокрушенныя во отраду,*

проповѣдати люто Господне пріятно (Лук. IV, 18—19), *утѣшити вся плачушія, дати плачущимъ славу вмѣсто печалю...* (Ис. LXI, 1—3). Вотъ кліентъ, дѣло котораго долженъ брать на себя и защищать проповѣдникъ,—это нищіе, сокрушенные сердцемъ, плачущіе и подверженные разнымъ страданіямъ, требующіе утѣшенія, больные не тѣломъ, но душою, требующіе исцѣленія. Когда приметъ къ сердцу проповѣдникъ нужды этого кліента, 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 утѣшенія 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 школьной системы. Раскрывая ее, проповѣдникъ долженъ дѣлать изъ нея практическіе выводы и подробныя приложенія къ жизни слушателей, долженъ приводить ее въ связь съ дѣйствительными обстоятельствами, положеніями, состояніями, настроеніями и явленіями внутренней или внѣшней 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 добраго дѣла, имъ внушаемаго 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 среднѣхъ, и въ концѣ проповѣди; вся проповѣдь во всемъ своемъ составѣ должна быть практическою рѣчью. Тогда истина получаетъ для народа интересъ, когда она излагается въ постоянной связи съ его чувствами и жизненными отношеніями; тогда она получаетъ для слушателя соотвѣтствующую силу и производитъ надлежащее впечатлѣніе. А если проповѣдникъ какіе либо полчаса исключительно занимается теоретическимъ разъясненіемъ истины, и потомъ изъ своего отвлеченнаго разсужденія дѣлаетъ въ особой части практическое примѣненіе (*usus*), тогда его теорія выслушивается безъ участія, и практическая часть, ее сопровождающая, въ своей отдѣльности, является сухою, и не воспринимается живо душою.

Для раскрытія христіанской истины въ ея отношеніяхъ къ жизни слушателей весьма умѣстно изображать эту жизнь, какъ она есть, дѣлать характеристики и описанія. Эти характеристики, чтобы достигать своей цѣли, всякій разъ должны быть вѣрны и мѣткі. Это значительный недостатокъ, если проповѣдникъ, при описаніи состояній и явленій жизни, станетъ руководиться чувствомъ и фантазіею. Брать людей нужно, какими они являются въ дѣйствительности, и избѣгать крайностей и преувеличеній, и не давать ни идеаловъ христіанскаго совершенства, ни каррикатуръ,—изображеній совершенныхъ злодѣевъ. Въ томъ и другомъ случаѣ преувеличенныя характеристики—почти всегда потерянная работа, не направленная прямо къ цѣли. Но нравственныя характеристики, представляемыя въ чисто описательной формѣ, не освѣщаемыя высшею истиною, не могутъ быть рекомендуемы. Гораздо лучше черты, взятыя изъ живой дѣйствительности, переплетать 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 исторіи 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 будутъ представлять живописныя изображенія нравственной жизни, могущія доставить имъ въ некоторое услажденіе. Проповѣдникъ то же, что врачъ: а будете ли вы довольны врачомъ, 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 предоставитъ бороться съ нею? Не изображать только болѣзни человѣческаго сердца долженъ проповѣдникъ, а указывать цѣлебныя средства противъ этихъ болѣзней. Мысль эту подтверждаетъ Юнгманнъ 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 примѣненіяхъ; и ея практическія наставленія весьма часто будутъ ошибочны, непримѣнны къ обстоятельствамъ или неисполнимы; они могутъ быть или чрезъ мѣру требовательны, или, наоборотъ, будутъ страдать послабленіями. Какъ же приобрести проповѣднику знаніе міра и сердца человѣческаго? Что касается міра, то, конечно, нельзя требовать отъ проповѣдника, чтобы онъ непосредственнымъ опытомъ, непосредственнымъ участіемъ въ коллоротѣ мірской жизни узналъ ее: его положеніе и его призваніе не позволяютъ этого. Недостатокъ личнаго опыта онъ можетъ и долженъ замѣнять размышленіемъ и внимательнымъ наблюденіемъ явленій міра, раскрывающихся предъ его глазами. А сердце человѣческое онъ можетъ изучить наблюденіемъ надъ самимъ собою; по-

тому что сердца человѣческія всё похожи одно на другое: кто знаетъ свое собственное сердце, тотъ сумѣетъ читать и въ сердцахъ другого. „Массильонъ (говоритъ кардиналъ Мори) ¹⁾ часто признавался, что изъ всѣхъ его книгъ его собственное сердце было тою книгою, изъ которой онъ болѣе всего узналъ (научился)“. Проповѣдникъ, не знающій внутренней жизни человѣка, неизбежно наполняетъ проповѣдь кучею общихъ фразъ. А общая фраза убиваетъ участие къ проповѣди: проповѣдь, наполненная общими фразами, по выраженію одного нѣмецкаго писателя, напоминаетъ собою сопливую пѣснь ночнаго сторожа ²⁾

Другой основной законъ проповѣдничества, указываемый Юнгманномъ,—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 имѣетъ ни малѣйшаго достоинства, если она не понятна 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, возбуждаемыхъ съ церковной кафедры, чтобы съ напряженнымъ вниманіемъ, болѣе или менѣе продолжительное время, слушать рѣчь проповѣдника: очень многіе изъ нихъ отличаются крайнею поверхностностію и разсѣянностію, и если рѣчь не

¹⁾ Maury, Essai sur l'éloquence de la chaire, IV.

²⁾ Theorie der geistl. Beredsamkeit. S. 141—2.

совсѣмъ понятна имъ, ихъ вниманіе занимается сторонними предметами. Понятною должна быть проповѣдь для народа, т. е., для всей совокупности лицъ, входящихъ въ христіанскую общину.

Популярность или легкая понятность проповѣди не тѣмъ достигается, чтобы употреблять простоватыя, тривіальныя выраженія и обороты, говорить вершшливымъ, простоватымъ языкомъ, и не тѣмъ, чтобы спускаться до тона обыкновеннаго 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 низшаго достоинства. Популяриность проповѣди отнюдь не исключаетъ чистоты и изящества рѣчи, серьезности и благородства языка, къ какимъ обязываетъ проповѣдника благоговѣніе предъ словомъ Божиимъ, и уваженіе къ своему званію и своему долгу.

Первое средство къ тому, чтобы говорить популярно, состоитъ въ томъ, чтобы проповѣдникъ самъ основательно обдумалъ и вполне уяснилъ предметъ своей рѣчи и позаботился свои мысли выразить возможно точнымъ и опредѣленнымъ языкомъ. При этомъ онъ долженъ слѣдовать естественнымъ логическимъ законамъ и употреблять легкія, простыя, естественныя, не сложныя выраженія. Длинные, сложныя періоды, съ вводными предложеніями, затрудняютъ пониманіе. Другое условіе къ этому—даръ входить въ образъ пониманія и въ складъ чувствованій слушателей. Этимъ даромъ обладаетъ мать по отношенію къ своему дитяти: она иначе говоритъ 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 учительницею популярности. Она научитъ его правильному образу выраженія и дастъ ему умѣнье излагать своимъ слушателямъ божествен-

нуд истину ясно, впечатлительно и сильно. Требуется отъ проповѣдника, въ силу закона популярности, приспособленіе къ слушателямъ. Для этого не нужно ни долгаго опыта, ни размышленія о лежащемъ внѣ насъ, а естественная дѣятельность души, живущей вѣрою и исполненной духомъ христіанства. Душа человѣческая по природѣ христіанка; каждый человѣкъ отъ природы получилъ, какъ даръ, существенное содержаніе разумной жизни, и въ каждомъ положены ростки или сѣмена истины. Идеи, сокрытыя, какъ въ сѣмени, и лежащія въ душѣ человѣка, нужно стараться вывести на свѣтъ, и добрыя чувства будить и укрѣплять. 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, которыя прежде ускользали отъ ихъ вниманія. И это нравится имъ въ высшей степени, если все, что говоритъ проповѣдникъ, они находятъ въ душѣ своей.

Часто замѣчается, что многіе проповѣдники, которымъ нельзя отказать въ богословскомъ знаніи, не умѣютъ высокія религіозныя истины, воспринятія ими въ языкѣ науки, облекать въ популярную форму, такъ чтобы онѣ были понятны и впечатлительны для народа. Конечно, для этого требуется особый природный талантъ; перѣдко и характеръ школы, въ которой изучаетъ науку богословъ, и образъ школьнаго изложенія затрудняетъ популярную обработку христіанской истины. Но болѣе всего основаніе этого лежитъ не въ чемъ другомъ, какъ въ томъ, что такіе 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* (Іоанн. VI, 64). Онѣ не могутъ быть усвоены однимъ разсудкомъ. Излагаемыя и усвоемыя въ той формѣ, какая обычна школѣ, онѣ лежатъ въ головѣ проповѣдника, какъ мертвый капиталъ. Ихъ нужно насадить въ сердца, оросить роскою благодати, согрѣть теплотою души,—

тогда онъ, какъ сѣмя, посѣянное въ землю, дадутъ ростокъ, разовьются въ растение, покроются листьями и цвѣтами и принесутъ плодъ. Мыслящій умъ обнимаетъ ихъ только въ половину; теоретическая наука отрѣшаетъ ихъ отъ жизни, не имѣетъ никакого интереса въ томъ, чтобы направить ихъ къ нравственнымъ расположеніямъ и нравственной дѣятельности человѣка. И вотъ къ этому холодному знанію проповѣдникъ долженъ присоединять сердечное горячее сочувствіе святой истинѣ, и тогда слово его, проникнутое внутреннею теплою сердца, будетъ легко понятно и впечатлительно для другихъ. Но гдѣ взять этой силы, такъ важной и необходимой для популярнаго проповѣдничества? Ее можно приобрести искреннею заботою о воспитаніи въ себѣ духа благочестія, молитвеннымъ настроеніемъ души и неослабнымъ и твердымъ размышленіемъ о святыхъ истинахъ вѣры. Такое средство указываетъ премудрый сынъ Сираховъ: *точію одалѣ душу свою (говорить онъ) и размышляя въ законъ Вышняю премудрости встѣхъ древнихъ взыщеть и во пророчествіяхъ поучатися будетъ..., сердце свое одастѣ утврѣвати ко Господу, сотворшему его, и предъ Вышнимъ помолитѣся, и отверзетѣ уста своя на молитву, и о грѣсѣхъ своихъ помолитѣся. Аще Господь велиій восхощетѣ, духомъ разума исполнитѣся* (Сир. 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 увлекаетъ человѣка въ напыщенную риторикку, заставляетъ его гоняться за искусственнымъ блескомъ словъ и поражать слушателей изысканными, рассчитанными на эффектъ, манерами, — и выходитъ рѣчь 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 невѣжды могли совершенно понимать,

Образцами, у которыхъ можно учиться популярности, прежде всего служатъ книги священнаго Писанія, и въ нихъ несравненныя 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 святой Іоаннъ Златоустъ, на котораго, какъ на образецъ и примѣръ для подражанія всеѣмъ проповѣдникамъ, указывали и Жиберъ и Гиперій.

(Третій отдѣлъ теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна разъясняетъ средства, какими пользуется краснорѣчіе для успѣшнѣйшаго достиженія своей цѣли. Здѣсь онъ возвращается къ своей психологической теоріи, и свои разсужденія построиваетъ на основаніяхъ, изъ нея заимствуемыхъ.

Два психологическіе момента или двѣ силы, съ которыми проповѣдникъ имѣетъ дѣло, когда старается достигнуть своей цѣли,—сила познанія и сила стремленія. Человѣкъ слѣдуетъ или сужденію своего разума, рѣшается большею частію на то, что разумъ признаетъ добрымъ, или предается влеченію своего сердца. Дѣло проповѣдника произвестъ въ своихъ слушателяхъ чистыя и правильныя религіозныя возрѣвнія и сужденія, съ одной стороны, съ другой, возбудить и укрѣпить добрыя движенія души или чувства. Но силы человѣческой души не отдѣлены одна отъ другой и не стоятъ независимо одна отъ другой. Онѣ неразрывно связаны между собою, и что служить цѣлю одной, то вмѣстѣ съ тѣмъ является и цѣлю для другой. Потому, чтобы произвестъ извѣстное чувство или настроеніе въ слушателяхъ, нужно дѣйствовать на силу познанія. Сердце не дѣйствуетъ независимо отъ разума, а большею 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 познание, разумъ, обращенный къ міру духовному, и низшее, чувственное познание, совершающееся при помощи тѣлесныхъ органовъ. Духовные предметы, подлежащіе вѣдѣнію 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 тѣлеснаго организма. Отсюда такой практической выводъ: гдѣ дѣло идетъ о познаніи вещей, принадлежащихъ къ духовному міру, или приближеніи ихъ къ соверщенію другихъ,—тамъ единственно нуть для этой цѣли—обращаться къ явленіямъ изъ области непосредственнаго познанія и сверхчувственные предметы объяснять явленіями, взятыми изъ человѣческой жизни и видимой природы. Совершенство нашего разумнаго познанія стоитъ въ прямомъ отношеніи съ ясностію и совершенствомъ одновременнаго чувственнаго представленія, то есть, разумное познание 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 указаніемъ на явленія человѣческой жизни и видимой природы, приближать ихъ къ сознанію слушателей. Для болѣе нагляднаго представленія истины нужно избѣгать въ проповѣдяхъ отвлеченныхъ выраженій и общихъ разсужденій; теоретическія соображенія и идеальныя созерцательныя построенія, какія любитъ наука, не умѣстны на церковной кафедрѣ и въ христіанскомъ общенародномъ наставленіи. У народа, которому говорится проповѣдь, дѣйствуетъ болѣе низшая сила познанія, которая не способна къ пониманію общихъ идей, и обыкновенно воспринимаетъ только матеріальное, видимое и осязаемое, частное и конкретное. А въ общихъ положеніяхъ и отвлеченныхъ выраженіяхъ матеріальное—только одно зву-

чащее слово; потому что пѣтъ ничего дѣйствительнаго, совершенно соотвѣтствующаго отвлеченнымъ формамъ. Положительными средствами къ уясненію духовныхъ предметовъ служатъ сравненія и аналогіи, чему образцомъ представляются притчи Спасителя, изложенія ученія священныхъ писателей, проповѣди св. Іоанна Златоуста, — противоположенія, историческіе факты, сліяніе общихъ нравственныхъ положеній съ соотвѣтствующими конкретными явленіями жизни, анализъ — разложеніе общаго на части, уясненіе представляемаго посредствомъ указаній случайныхъ обстоятельствъ, такъ называемыхъ акциденцій или циркумстанцій, — мѣста, времени дѣйствія, лицъ участвующихъ, рода и образа совершенія дѣйствій, — описаній, историческихъ характеристикъ и рассказовъ.

Что долженъ наблюдать проповѣдникъ, чтобы своихъ слушателей убѣдить въ истинѣ или проповѣсть въ нихъ требуемаго сужденія?

Убѣждать въ истинѣ можно доказательствами. Духовное краснорѣчіе вознѣщаетъ истину божественную, откровенную. И первое доказательство, свойственное духовному краснорѣчію, имѣющее силу въ немъ, — доказательство непосредственное, отъ божественнаго авторитета. *Впра отъ слуха, слухъ же маголомъ Божиимъ* (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 Святій, и затѣмъ указаніе на авторитетъ Церкви, вѣрно хранящей и толкующей ученіе Христово.

Діалектическія доказательства въ церковномъ краснорѣчии 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 ясностію: многія изъ нихъ даютъ только общія начала, требующія раскрытія и уясненія, въ

примѣненія ихъ къ разнымъ обстоятельствамъ и отношеніямъ время, мѣсть и лицъ: въ этомъ случаѣ возможны разнообразныя толкованія и спеціальныя указанія. И вотъ здѣсь духовное краснорѣчіе можетъ и должно прибѣгать къ услугамъ діалектической мысли. Но діалектическія доказательства, умѣстныя въ проповѣди, отличны отъ доказательствъ, какія употребляетъ свѣтское краснорѣчіе, и какія предписываетъ свѣтская риторика, называя ихъ доказательствами внутренними. Не изъ области естественнаго познанія духовное краснорѣчіе должно брать послышки, изъ которыхъ бы выводилась истина путемъ діалектическимъ, а изъ содержанія христіанскаго откровенія.

Но нельзя исключить совершенно изъ духовнаго краснорѣчія и чисто естественное или раціональное доказательство, берущее послышки 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 насъ 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 возвышеніи 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 всяку истину*. Проповѣдникъ сообщаетъ народу не результаты, добытыя научнымъ путемъ, не пріобрѣтенія и завоеванія человѣческой мысли, а откровенное ученіе, которое только тогда служитъ свѣтомъ и силою жизни, только тогда можетъ быть сѣменемъ спасенія, 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 признаетъ, (говорить онъ)¹⁾, что изъ всѣхъ достоинствъ (laudibus) оратора самое большее достоинство—способность воспламенить души слушателей и склонять ихъ къ тому, чего требуетъ дѣло, и что кто не имѣетъ этой способности, тому недостаетъ самаго главнаго (въ ораторствѣ)? И это сужденіе языческаго оратора повторяетъ блаж. Августинъ въ своей христіанской наукѣ²⁾. 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 которою должно сообразоваться настроеніе его сердца и его дѣятельность, даны основанія, долженствующія руководить его волею. Но этимъ еще не приведена въ дѣйствіе сила стремленія.) Чтобы дѣло оратора было законченнымъ, нужно, кромѣ правильнаго сужденія, въ сердцахъ вызвать и произвести 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 произвести непосредственно. Чтобы вызвать ихъ, нужно возбудить въ душѣ соотвѣтственныя имъ чувства, произвольныя 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.

Изъ исторіи гомилетики.

благопріятныя чувства по отношенію къ извѣстному предмету, тогда съ этимъ легко связывается настроеніе воли, и чувства переходятъ въ нравственныя свободныя дѣйствія.

И на разумъ чувство имѣетъ вліяніе. Человѣкъ чувствуетъ, говоритъ одинъ писатель, не какъ видитъ, а видитъ такъ, какъ чувствуетъ. Подъ вліяніемъ чувства колеблются вѣсы сужденія. „Мы не одинаково судимъ (говоритъ Аристотель)¹⁾, если въ насъ живо чувство любви, и если въ насъ возбуждено чувство отвращенія,—неодинаково, когда мы въ гнѣвъ, 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 собственнаго 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 влеченіями. Мы видимъ лучшее и одобряемъ, а слѣдуемъ худшему. По апостолу, мы *соуслаждаемся закону Божію по внутреннему челоѣку, видимъ же инъ законъ во удѣхъ нашихъ, противу воюющъ закону ума нашего и плннющъ насъ закономъ грѣховнымъ, суущимъ во удѣхъ нашихъ* (Рим. V, 22—23). Безъ дѣйствія на сердце или силу стремленія, одно холодное знаніе 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 возбудить 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 содержанію и существу божественнаго откровенія, и изъ какихъ слагается религіозное настроеніе и внутренняя 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 производитъ не одна естественная сила въ человѣкѣ, но вмѣстѣ и благодатная сила, дѣйствующая въ человѣкѣ возрожденномъ. Поэтому духовное краснорѣчіе не можетъ руководствоваться всецѣло тѣми указаніями, какія касательно шатетики даетъ свѣтская риторика, и не можетъ считать для себя вседовлѣющими образцами произведенія классическаго свѣтскаго краснорѣчія. Чувства, выражаемая и возбуждаемая 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 служитъ не истинѣ, но вышнему 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 удовлетворить требованію, какого не предъявляетъ свѣтская риторика. Это требованіе, предъявляемое духовному краснорѣчію, выражается принятымъ въ христіанской литературѣ словомъ „помазаніе“. Слово это довольно неопредѣленное, 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 мгновенныя, а продолжительныя религіозныя чувства.

Для проповѣдника, имѣющаго дѣйствовать на сердце

слушателей, является даннымъ элементомъ, независимымъ отъ его вліянія,—природа и настроеніе ихъ, и съ этимъ элементомъ онъ долженъ считаться и сообразоваться, выступая на церковную кафедру. Два средства могутъ быть рекомендуемы ему, чтобы въ своихъ рѣчахъ наиболѣе соответствовать природѣ и свойству своихъ слушателей, и чрезъ то надежнѣе дѣйствовать на нихъ. Первое средство—естественность рѣчи и представленія,—умѣнье говорить въ тактъ слушателямъ. Проповѣдникъ, умѣющій говорить естественно, замѣчаетъ Жиберъ, не новыя мысли влагаетъ въ умы своихъ слушателей, а гораздо болѣе возбуждаетъ и приводитъ къ ихъ сознанію тѣ, которыя были въ ихъ душѣ отъ природы, по крайней мѣрѣ съ дѣтства. Чрезъ это въ нихъ возбуждается нѣкоторое чувство внутренней удовлетворенности, которое побуждаетъ ихъ охотно принимать въ свое сердце все то, что говоритъ проповѣдникъ, и тогда краснорѣчіе дѣлается особенно побѣдоноснымъ. Другое средство, способствующее естественности,—пользоваться какъ можно болѣе въ проповѣдяхъ священнымъ Писаніемъ, усвоить себѣ его языкъ и образъ представленія. Оратору, по замѣчанію Платона, нужно знать челоувѣческую 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 вдохновлялъ 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 неблагопріятно 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,—Иисусъ Христосъ, за насъ распятый,—во всѣ времена остается для іудеевъ соблазномъ и для эллиновъ безуміемъ, и плотской

человѣкъ не понимаетъ и не пріемлетъ того, что отъ Духа Божія: *Мірз Мене ненавидитъ* (говоритъ Господь и Спаситель нашъ), *яко Азъ свидѣтельствую о немъ, яко дѣла ея 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 нравственности, склонности, которыя такъ же стары, какъ грѣхъ. Если проповѣдникъ станетъ говорить, напримѣръ, объ умерщвленіи плоти, о необходимости соблюденія поста, противъ свѣтскихъ удовольствій и развлеченій, противъ чтенія соблазнительныхъ книгъ, и тому подобныхъ предметахъ, едва ли онъ встрѣтитъ сочувственный откликъ въ нашемъ образованномъ обществѣ. А между тѣмъ, по обстоятельствамъ и нуждамъ времени, нужно говорить о такихъ матеріяхъ, чтобы проповѣдникамъ не быть нѣмыми псами, не могущими лаять, и чтобы не навлекъ на себя того осужденія, какое Господь возвѣщалъ чрезъ пророка Іезекііля лживымъ пророкамъ израильскимъ: *горе шивающимъ возлагатьи подъ всякій локоть руки и сотворяющимъ покрывала надъ всякую главу всякаго возраста, еже разератити души* (Іезек. XIII, 18).

При такихъ обстоятельствахъ прежде всего необходимѣе, чѣмъ когда либо, снискать проповѣднику довѣріе и любовь своихъ слушателей. Частнѣе, можно устранять господствующія въ обществѣ неблагопріятныя настроенія тѣмъ, чтобы стараться возбуждать противоположныя имъ добрыя чувства и настроенія, не показывая вида, что это дѣлается съ цѣлію нарочитаго противодѣйствія укоренившемуся недоброму обычаю и настроенію. Можно стараться снискать благосклонность слушателей посредствомъ ораторскаго пріема, означаемаго техническимъ терминомъ „инсинуаціа“, какимъ именемъ Цицеронъ называетъ рѣчь, съ нѣкоторымъ скрытымъ

притворствомъ и околичнымъ путемъ незамѣтно подходящая къ душѣ слушателей ¹⁾. Пользующіеся этимъ приѣмомъ въ началѣ представляютъ дѣло, насколько то возможно, съ такой стороны, какая отвѣчаетъ воззрѣніямъ и настроенію слушателей. Но когда овладѣютъ вниманіемъ слушателей, разбиваютъ ложныя воззрѣнія, на которыхъ опираются неблагопріятныя чувства, спокойнымъ, но вмѣстѣ яснымъ и рѣшительнымъ показаніемъ ихъ несостоятельности, 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 приѣмомъ, Юнгманнъ приводитъ въ примѣръ первую рѣчь св. Іоанна Златоуста на Евтропія и 21-ю бесѣду его о статуяхъ или собственно рѣчь епископа антиохійскаго Флавіана императору Θεодосію, 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 опускаться изъ вида, что иное дѣло убѣдить слушателей, доказать имъ, что они должны имѣть известное чувство, и иное дѣло—возбудить въ нихъ дѣйствительно это чувство. При связи нашей силы стремленія съ силою познанія, сердце не остается безъ воздѣйствія со стороны разума. Но въ этомъ случаѣ вліяніе обнаруживаетъ не судящая, не доказывающая сила познанія, а созерцательная,—не рассудокъ, а разумъ при участіи фантазіи. Чтобы дѣйствовать на чувство слушателей, проповѣдникъ не долженъ христіанскую истину представлять только холодному разсудку въ отвлеченномъ, мертвомъ и безцѣлномъ 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. 1, c. XV, n. 20.

²⁾ Твор. св. Іоанна Златоуста, т. II, кн. 1, стр. 236—247.

гатство ея содержанія предъ ономъ ума, и въ частности фантазіи, къ чему служатъ разные образы и чувственные, наглядныя представленія. Но эти чувственные образы и представленія должны соединяться съ ясною мыслию. „Чувственные представленія, говоритъ Аристотель, для познающаго разума то же, что цвѣты для глаза“. Но живописецъ цвѣта бросаетъ на полотно не безъ плана и не безъ порядка; онъ не хочетъ давать глазу простое смѣшеніе цвѣтовъ; они служатъ у него только средствомъ представленія идеи, и одна мысль, которой они служатъ облаченіемъ, даетъ имъ значеніе и достоинство. То же самое нужно сказать и о чувственныхъ представленіяхъ въ краснорѣчіи. Если матеріальная скорлупа не заключаетъ въ себѣ полноты ясныхъ мыслей, тогда рѣчь является безсвязнымъ сплетеніемъ миражей, не отвѣчающихъ дѣйствительности и не имѣющихъ смысла, и вмѣсто того, чтобы освѣщать истину, тогда чувственныя представленія 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 сухостію излагать отвлеченныя теоріи; а безъ яснаго сужденія съ одною фантазією онъ можетъ быть несноснымъ и даже смѣшнымъ по своей напыщенности и высокопарности, лишенной 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 внѣшняго выраженія внутренняго одушевленія, замѣчательный рассказъ представляетъ Цицеронъ въ своемъ „Брутѣ“. Одинъ ораторъ М. Калидій владѣлъ всѣми ораторскими достоинствами, за исключеніемъ одного,—не обладалъ впечатлительностію и патетическою силою произношенія. Разъ онъ говорилъ рѣчь противъ К. Галлія, котораго 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 особенною силою ударялъ на то, что Калидій говорилъ рѣчь 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 дѣтямъ 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 народъ видитъ, что проповѣдникъ стоитъ на каедрѣ въ апатическомъ равноду-

¹⁾ Ciceronis opera, T. secundus. Parisiis, p. 425. Brutus, sive de claris oratoribus, c. LXXX, n. 277—278.

шии, 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 паеосъ напускной, притворный: не имѣя внутри чувствъ, какія нужно возбудить въ слушателяхъ, ораторъ прибѣгаетъ къ искусственной агитаціи, и ею старается замѣнить недостатокъ истиннаго одушевленія. Но такой напускной паеосъ, во-первыхъ, недостоинъ проповѣдника, долженствующаго возвыщать истинное слово Божіе: ему не прилично играть роль гаера или актера, а во-вторыхъ, онъ весьма рѣдко удается. Подъ шумихою словъ, подъ искусственною декламаціею не трудно усмотрѣть холодную душу, и фальшивый огонь тотчасъ же обнаружить себя. Въ этомъ отношеніи замѣчательный совѣтъ ораторамъ данъ въ „Фаустѣ“ Гете, гдѣ Фаустъ Вагнеру, хотѣвшему изъ мертвыхъ матеріаловъ соорудить 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 побѣдитъ сердце воѣхъ слушателей: оно слово праздное. Вотъ вы всегда видите и коптите, и лѣпите какую-то стряпню изъ кусочковъ, остающихся отъ чужихъ столовъ, и изъ груди непла раздуваете жалкіе огоньки. Наградю вамъ будетъ удивленіе дѣтей и обезьянъ, гортань которыхъ вы можете усладить. 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, пламеняющую любовью къ Богу и ближнимъ, и ко всему, что угодно и пріятно Богу и Спасителю нашему Іисусу Христу. Еще древніе говорили: *peto orator, nisi vin 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 изсякаетъ 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 упорство и ожесточеніе людей, и увлекающей слушателей къ невидимому и вѣчному, къ высокимъ добродѣтелямъ, заповѣданнымъ намъ Господомъ? *Въ злохудожну душу не смидеть премудрость, говоритъ Премудрый, ниже обитаетъ въ тѣлеси, повиннымъ грѣху* (Прем. Сол. I, 4).

Цицеронъ искусство говорить съ возбужденнымъ чувствомъ, сильно и увлекательно считаетъ самымъ высочайшимъ изъ ораторскихъ достоинствъ. Но патетика не должна наполнять цѣлое ораторское произведеніе, и слушатели болѣе или менѣе должны быть приготовлены къ патетической рѣчи. Должно искусно, постепенно и незамѣтно вести слушателей къ тому пункту, на которомъ рѣчь вспыхиваетъ 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 напряженномъ, возбужденномъ состояніи. „Ели пылкій, страстный, владѣющій возбужденнымъ словомъ мужъ, говоритъ Цицеронъ, имѣетъ только одинъ этотъ талантъ, или въ этомъ одномъ упражнялся, или одинъ этотъ

¹⁾ Quintil. Instit. orat. XII, c. 1.

родъ рѣчи примѣняетъ къ дѣлу, не умѣряя огня своей рѣчи, такой сдѣлается только смѣшнымъ (заслуживаетъ презрѣнiе). Кто въ простомъ дидактическомъ изложенiи 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 сознаниемъ, въ порядкѣ 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 сумасшедшимъ среди разумныхъ людей или пьянымъ въ кругу трезвыхъ ¹⁾. Цицеронъ говоритъ слишкомъ рѣзко объ увлекающихся патетикою, и не знающихъ мѣры въ ней. Но его мнѣнiе раздѣляетъ и Жиберъ въ своей замѣчательной гомилетикѣ ²⁾. И блаж. Августинъ совѣтуетъ не распространять патетической рѣчи въ проповѣди. „Гораздо легче и долѣе можно слушать (говорить онъ) одинъ простой слогъ, нежели одинъ слогъ высокiй, долго тянущiйся. И потому чѣмъ важнѣе потребность возбуждать сильныя движенiя души, дабы исторгнуть согласiе и чувство у нашихъ слушателей, тѣмъ короче должно быть сiе возбужденiе, 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 встать примѣшать къ вашей проповѣди слогъ простой: тогда вамъ хорошо будетъ переходить, гдѣ нужно, къ слогу возвышенному, дабы теченiе 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'idée et dans la pratique, chap. 2, n. 10.

³⁾ Христ. наука блаж. Августина. Кн. IV, гл. 51.

Юнгманнъ 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 другіе отдѣлы. Мы не будемъ и не считаемъ нужнымъ слѣдить, шагъ за шагомъ, за ходомъ его мысли. Но нѣкоторыя изъ его замѣчаній и наставленій заслуживаютъ вниманія по своей практичности; ими съ пользою можетъ пользоваться всякій 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 наставленія. Какъ достигнуть этого? Пусть помнитъ проповѣдникъ, что онъ не просто разсуждаетъ и излагаетъ ученіе, а говоритъ другимъ, къ другимъ направляетъ свое слово. Когда онъ это будетъ имѣть въ виду, онъ постоянно будетъ обращаться къ слушателямъ во второмъ лицѣ множественнаго числа („вы“, „васъ“, „вамъ“). Это одна изъ характеристическихъ чертъ или одинъ изъ общепотребительныхъ приемовъ всѣхъ истинныхъ проповѣдниковъ, во главѣ которыхъ нужно поставить св. Іоанна Златоуста; между тѣмъ какъ противоположная метода, не прибѣгающая къ обращеніямъ, почти всегда служитъ признакомъ посредственности,—признакомъ холоднаго, безучастнаго отношенія къ слушателямъ. Впрочемъ, это обращеніе къ слушателямъ во второмъ лицѣ множественнаго числа не всегда умѣстно: въ иныхъ случаяхъ оно покажется жесткимъ и непріятно можетъ дѣйствовать на слушателей. Часто слабости, въ какихъ обличаетъ проповѣдникъ слушателей, общи всѣмъ, и не чужды ихъ самъ проповѣдникъ. Въ такомъ случаѣ вмѣсто „вы“ онъ употребляетъ первое лицо множественнаго числа „мы“. Можно го-

ворить: „есть нѣкоторые“... „не мало такихъ“. Можно употреблять и второе лицо единственнаго числа („ты“). Такой оборотъ очень часто встрѣчается 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 говорить, съ ними вступаетъ какъ бы во взаимный разговоръ, хотя они молчатъ,—отвѣчая на ихъ возможныя возраженія, будя въ нихъ желанія, дѣлясь съ ними своими мыслями и замѣчаніями.

Важнымъ средствомъ для возбужденія внимательности слушателей служитъ новостъ предмета и представленія. Избитыя, всѣмъ извѣстныя, вещи, излагаемыя зауряднымъ образомъ, не интересно слушать, и проповѣдь такого рода не производитъ 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 новостъ не то, что фальшивая оригинальность, которая ищетъ неслыханнаго и старается употреблять обороты и выраженія, у другихъ не встрѣчающіяся. 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 собственностію, 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 многихъ проповѣдниковъ на такіе ложные пути, вступая на который они вмѣсто пользы приносятъ вредъ народу. Одни на кафедрѣ поднимаютъ

утонченныя вопросы, пускаются въ отвлеченныя умствованія и разсужденія, пригодныя болѣе для школьной катедры, 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 странныя, необычныя образы и хитрыя сравненія и пестрятъ свою проповѣдь безвкусными извитіями 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 говорились „надгробная рѣчь о кончинѣ нынѣшняго года“, или предлагалось „духовное слабительное“, „духовное кровопусканіе“, „божественная ариметика“. Евангелистовъ не называли они дѣйствительными именами, а Матеія называли „историческимъ ангеломъ“, Марка „ангельскимъ львомъ“, Луку „божественнымъ воломъ“, Іоанна „патмосскимъ орломъ“ и т. д. Подобное безвкусіе, требующее, пожалуй, неестественнаго напряженія мысли, способно производить странное впечатлѣніе, и оно совершенно неприлично и неумѣстно на церковной катедрѣ.

Весьма важнымъ и существеннымъ условіемъ дѣйственности проповѣди служитъ авторитетъ проповѣдника, о снисканіи котораго у слушателей долженъ заботиться проповѣдникъ. О необходимости этого условія для дѣйственности ораторской рѣчи вообще говорили и древніе риторы, писавшіе руководственныя указанія для свѣтскихъ ораторовъ. Такъ у Аристотеля ¹⁾ мы читаемъ: „что касается личности оратора, то она должна выступатьъ въ рѣчи такъ, чтобы ему оказывали довѣ-

¹⁾ Aristot. artis rhetoricae liber 1, c. 2. Arist. operam t. II, Lutetiae Parisiorum 1629, p. 515.

ріе слухатели. Человѣку съ характеромъ вѣрять охотнѣе и скорѣе, какъ вообще, такъ въ частности тогда, когда дѣло идетъ о вещахъ, не вполне извѣстныхъ... Это заблужденіе, если иные риторы держатся того взгляда, что личность оратора не имѣетъ 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 слухатели имѣютъ объ ораторѣ, и по тому отношенію его къ нимъ, какое они предполагають у него... Но свойства, которыя располагають къ оратору сердца слухателей, можно свести къ тремъ: умъ (проницательность), добродѣтель и благожелательное настроеніе⁴. Аристотелемъ очень мѣтко указаны тѣ свойства, какія могутъ снискивать авторитетъ оратору. По отношенію къ духовному краснорѣчію требованіе это могло бы быть выражено въ такой постепенности: „дѣйственность и успѣхъ проповѣди прежде всего зависятъ отъ того, чтобы слухатели видѣли въ проповѣдникѣ мужа, отличающагося благоговѣніемъ и характеромъ, отвѣчающимъ его достоинству, чтобы, во-вторыхъ, онъ истинно любилъ общину свою, предъ которою является наставникомъ, и съ полною преданностію заботился о его духовномъ благѣ, и чтобы, наконецъ, его познанія и жизненный опытъ, равно какъ его благоразуміе, тактъ и вкусъ дѣлали его достойнымъ уваженія и довѣрія своихъ слухателей. Достойная личность проповѣдника своимъ явленіемъ дѣйствуетъ первѣе и сильнѣе, чѣмъ слово. Когда является на каедрѣ человѣкъ глубокаго благочестія, уже одинъ характеръ его служитъ ручательствомъ за успѣхъ его проповѣди, и его простое явленіе производитъ 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 успѣшнаго дѣйствія на слухателей, особая глава говоритъ объ ораторскомъ языкѣ, и о произно-

шеніи и дѣйствованіи ораторскомъ. Предметъ этотъ существеннымъ образомъ входитъ въ содержаніе этого отдѣла; по 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 вышней стороны проповѣдническаго дѣла, и намѣчены нѣкоторыя частности, сюда относящіяся, а частію потому, что его теорія направлена главнымъ образомъ въ уясненію внутреннихъ законовъ краснорѣчія, на основаніи психологическихъ данныхъ.

Параграфъ о стилѣ сравнительно скуденъ, и Юнгманнъ 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 Цицерона ¹⁾,—грамматическая правильность, легкая понятность, красота и соразмѣрность. Последнее свойство тогда соблюдается въ языкѣ, когда онъ отвѣчаетъ содержанію и цѣли рѣчи, и обстоятельствамъ, при которыхъ говорится рѣчь. А понятіе о красотѣ изложенія заставляеть его входить въ длинное разсужденіе о благозвучіи языка, мало дающее для практической дѣятельности, по неприложимости къ новымъ языкамъ числа (*pinxegus*) и мѣры древнихъ языковъ.

О произношеніи трактатъ обширнѣе, чѣмъ объ ораторскомъ языкѣ. Новаго и оригинальнаго мало въ этомъ трактатѣ. Онъ, согласно съ древними, признаетъ важное значеніе произношенія въ дѣлѣ ораторскомъ, и въ частности проповѣдническомъ. Онъ приводитъ извѣстный разсказъ о Димосенѣ, со времени Цицерона и Квинтилиана повторяемый всѣми

¹⁾ De oratore, lib III, c. X, n. 38. Cic. opera, T. II, p. 362.

риторами, какъ его спросили вѣкогда, 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 Димосеенъ 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 видоизмѣняя сужденіе греческаго философа. „На театрѣ (говоритъ Аристотель) почти все зависитъ отъ исполненія, и потому актеръ здѣсь гораздо больше значить, что творецъ пьесы. То же самое замѣчается при публичнымъ рѣчахъ: тѣ ораторы большею частію получаютъ успѣхъ, которые лучше всего умѣютъ владѣть внѣшнею стороною краснорѣчія (произношеніемъ и дѣйствованіемъ),—безъ сомнѣнія, только вслѣдствіе испорченности политической жизни и неравсудительности слушателей (*διὰ μοχθηρίαν τῶν πολιτῶν*)²⁾. Юнгманнъ придаетъ значеніе послѣдней мысли, объясняющей причину особеннаго вліянія произношенія рѣчи на народъ; только онъ основаніе особенной силы внѣшней 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. Inst. orat. LXI, c. III, T. II, p. 324. Cic. de orat. LII^o c. LVI, n. 213. Op. t. II, p. 357.

²⁾ Aristot. artis rhetoricae liber III, c. 1. Arist. op. t. II. Latetio Parisiorum p. 584.

ченности интеллектуальной. Чрезмѣрное, почти исключительное значеніе виѣшняго элемента, дѣйствующаго на чувства, въ краснорѣчіи, по его сужденію, есть слѣдствіе пониженія не политической жизни, а нравственнаго пониженія людей и умственной ограниченности, стоящей съ нимъ въ неразрывной связи. Чѣмъ безхарактернѣе челоѣкъ и ниже въ нравственномъ отношеніи, тѣмъ поверхностнѣе его сужденіе. Объясняя такъ особенное значеніе произношенія въ краснорѣчіи, Юнгманнъ 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 неприятнымъ или несправедливымъ.

Что касается частныхъ правилъ касательно произношенія и ораторскаго дѣйствованія, то они, можно сказать, повторяютъ то, что встрѣчается во всѣхъ другихъ руководствахъ. Именно, опредѣляя свойства произношенія, Юнгманнъ 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 одиннадцатой книги¹⁾ своихъ *Ораторскихъ наставленій* такъ хорошо говорилъ объ этомъ предметѣ, что всѣ новѣйшіе писатели мало что прибавили къ его указаніямъ и большею частію только переводили его. Сущность наставленій, сюда относящихся, состоитъ въ томъ, чтобы во виѣшнемъ дѣйствованіи избѣгать всего неприятнаго и страннаго, и чтобы всѣ движенія оратора были вполне естественны. „Я не держусь того взгляда (говоритъ Юнгманнъ словами Блера), чтобы правила (о произношеніи), устно или письменно сообщаемая, 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 предъ глазами“.

Въ заключительномъ параграфѣ отдѣла о средствахъ, какими ораторъ можетъ пользоваться для успѣшнаго дѣйствованія на слушателей, Юнгманнъ 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, одареннаго разумомъ, если онъ въ своихъ желаніяхъ и дѣятельности подчиняется влиянію 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 внѣшней формѣ, является связью мыслей, выраженіемъ совокупности истинъ, по своей природѣ опредѣленныхъ для интеллектуальнаго познанія. Но эти истины такъ нужно представлять, эти мысли въ такой формѣ выражать, чтобы онѣ 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 убѣдительно основательности ораторская рѣчь 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 объ этомъ предметѣ говоритъ римскій риторъ (Квинтиліанъ). „Здѣсь и тамъ въ рѣчи всегда можно пользоваться силлогизмомъ; но помѣщать въ ней рядъ школьныхъ умозаключеній и энтимемъ, или всю рѣчь исключительно составлять изъ нихъ,—это никакимъ образомъ не допустимо. Тогда рѣчь была бы похожа болѣе на ученый діалогъ или диссертацію, 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 неопредѣленнымъ 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 диалектическихъ умозаключеній, изложенныхъ однообразно; тогда отъ сухаго изложенія она вынесетъ пренебреженіе къ рѣчи, отъ избытой школьной формы неудовольствіе, отъ обилія пресыщеніе, отъ многоглаголанія досаду. Не по узкимъ тропинкамъ, а по широкимъ равнинамъ должно идти (нести) краснорѣчіе: оно должно течь не какъ ручьи по узкому руслу, но какъ широкія рѣки, наполняющія цѣлыя долины, и пролагать себѣ путь и тамъ, гдѣ нѣтъ для него открытаго мѣста¹⁾.

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 представленіями, которыя они уносятъ домой. Но въ этомъ пунктѣ не нужно опускаться изъ вида и обратной стороны. Большая половина людей мало воспримчива для разумныхъ основаній; часто, наперекоръ всѣмъ разумнымъ представленіямъ, 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 настроенію. Кромѣ того по отношенію къ большинству людей нѣтъ другого пути склонить ихъ къ разумнымъ представленіямъ, 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 религіозныя чувства. Это важнѣе и необходимѣе, чѣмъ основательность въ приведеніи доказательствъ.

Не безъ значенія въ дѣлѣ проповѣдничества и внѣшнее изящество. Многіе на эту сторону въ дѣлѣ возвѣщенія слова Божія смотрятъ съ горделивымъ пренебреженіемъ. Они указываютъ на апостольскую простоту, на безыскусственное, чуждое украшеній, проповѣданіе слова Божія, которое должно своею внутреннею силою увлекать сердца и побуждать міръ. Все, что относится къ красотѣ стиля, внѣшнему искусству произвошенія 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 зрѣлъ. Эту мысль въ свое время выражалъ св. Григорій Назіанзенъ. Его рѣчи отличаются красотой 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 отличатся въ этомъ родѣ. „Впрочемъ, (прибавляетъ онъ) я охотно, подобно рыбалямъ, пренебрегалъ бы средствами искусства, если бы я, какъ тѣ рыбаки, имѣлъ даръ творить чудеса“.—Внѣшнія пріятныя качества потому могутъ быть умѣстны и цѣнны въ проповѣди, что они слову Божію открываютъ доступъ къ сердцамъ и способствуютъ

одержанію надъ ними побѣды. Этого одного довольно, чтобы устранить всѣ возраженія противъ умѣстности виѣшняго изъясненія въ проповѣди. Если проповѣдникъ говоритъ вяло,—одни безъ вниманія слушаютъ его, а другіе, разъ услышавъ, не являются больше въ церковь. А если, напротивъ, рѣчь доставляетъ слушателямъ внутреннее удовлетвореніе и удовольствіе, они дарятъ проповѣдника полнымъ вниманіемъ, и уже черезъ 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 охотно открываютъ каждому чувству, какое проповѣдникъ старается возбудить въ нихъ.

Въ четвертомъ отдѣлѣ своей теоріи духовнаго краснорѣчія—о содержаніи проповѣдей или о матеріи церковнаго собесѣдованія—Юнгманъ ставитъ два главные вопроса: 1) какіе пункты, при возвѣщеніи слова Божія, проповѣдникъ долженъ преимущественно имѣть въ виду и стараться предлагать народу? 2) изъ какихъ источниковъ проповѣдникъ долженъ 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 отдѣла, какихъ темъ не должно касаться на церковной кафедрѣ. Задача духовнаго краснорѣчія (говоритъ Юнгманъ), существенно состоитъ въ томъ, чтобы проповѣдывать слово Божіе, излагать откровенную истину, и черезъ это способствовать усовершенствованію христіанской жизни. Отсюда само собою понятно, что не умѣстно на церковной кафедрѣ все то, что не есть слово Божіе, и не направлено къ споспѣшествованію и возвышенію христіанской жизни, какъ то,—положенія естественной философіи, чисто научные богословскіе вопросы, не имѣющіе значенія для жизни, простыя мнѣнія богословскія, тѣмъ болѣе разныя свѣтскія матеріи,—политическія, кул.-

турно-историческія, экономическія, медицинскія и всякія разсужденія не церковнаго характера.

Положеніе, сейчасъ высказанное, даетъ поводъ Юнгману высказать неблагопріятное сужденіе о типѣ проповѣдей, утвердившемся во Франціи съ начала текущаго столѣтія по почину Фрейсину, извѣстномъ подъ именемъ „Conferences“. Названіе „Conferences“ довольно неопредѣленное. Этимъ именемъ называются проповѣди, имѣющія видъ дидактическихъ уроковъ, въ которыхъ, при пособіи естественнаго познанія, разбираются и обсуждаются положенія религіозной философіи и истины, и истины христіанскаго откровенія: это богословскія разсужденія, 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 утвержденія 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 примѣру и наставленію апостола, онъ проповѣдуетъ не *въ явленіи духа и силы, но въ препрѣльныхъ чловѣческихъ премудрости словесныхъ*. (1 Кор. II, 4).

Приступая къ положительному указанію пунктовъ ученія проповѣдническаго, Юнгманъ предваряетъ свой перечень такихъ пунктовъ слѣдующимъ общимъ правиломъ: „чѣмъ больше значенія извѣстный пунктъ христіанскаго ученія имѣетъ для споспѣшествованія христіанской жизни, чѣмъ больше извѣстная откровенная истина необходима или важна для пробужденія, укрѣпленія и возвышенія христіанской жизни,

тѣмъ болѣе проповѣдникъ долженъ заботиться впечатлѣть 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 катедры, представленнаго Юнгманномъ. И безъ этого перечня видно для человѣка, понимающаго христіанское ученіе, на что ему слѣдуетъ обратить свое вниманіе, при возвышеніи народу слова Божія. Темъ для проповѣди весьма много въ суммѣ ученія, преподаваемаго и хранимаго Церковію. Но о чемъ бы проповѣдникъ ни говорилъ, онъ не долженъ опускаться изъ вида одной центральной истины, которою должна быть проникнута и одушевлена его проповѣдь. Эта истина „Смыслъ Божій, ради насъ и ради нашего спасенія воочеловѣчившійся и за насъ 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 Юнгманна сопровождается словомъ убѣжденія, обращеннымъ къ проповѣдникамъ или готовящимся къ проповѣдническому служенію,—не увлекаться стремленіемъ къ новостямъ и драгоценное время, назначенное для проповѣди, не тратить на безплодныя декламаціи, на раскрытіе такихъ идей, которыя не относятся прямо къ христіанскому ученію, а принадлежать области чисто естественнаго знанія, на философскія спекуляціи и изслѣдованія, которыя могутъ льстить слуху и доставлять нѣкоторое удовлетвореніе раздраженной разсудочной мысли. Предъ глазами проповѣдника необозримый лѣсъ,—едва одолимая полнота чистыхъ христіанскихъ истинъ. Ошеломляющій шумъ земныхъ житейскихъ попеченій безпрестанно беспокоитъ человѣка; соблазнительный голосъ міра, не умолкая, звучитъ въ ушахъ нашихъ.

Въ храмѣ 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, ученинѣ или умнѣе, ставеть занимать слушателей разглагольствіями о предметахъ, не имѣющихъ прямой связи съ центральнымъ пунктомъ ученія христіанскаго о крестѣ и спасеніи души нашей, будетъ 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 довѣющимъ 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 проповѣдуетъ, и частной цѣли, стоящей на виду его. Указанія теоріи могутъ давать ему руководственный намекъ; но они будутъ бесполезны, если у него не будетъ двухъ вещей, могущихъ обезпечить ему успѣхъ его проповѣдничества. Съ одной стороны, глубокое разумнѣе христіанскаго ученія, приобретаемое 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-

сѣдѣ, Юнгманнъ идетъ вѣрнымъ путемъ и даетъ много полезныхъ замѣчаній, которыя, впрочемъ, не являются новостію въ нашей наукѣ, и потому нѣтъ нужды передавать ихъ въ подробности. Совершенно вѣрно, и согласно со всѣми другими гомилетами, самую главную книгу, наиболѣе необходимою и полезною для проповѣдника, Юнгманнъ считаетъ священное Писаніе. Оно содержитъ существенную часть христіанскаго ученія, и для проповѣдника, равно какъ и для всякаго христіанина, имѣетъ особенное значеніе, какъ книга богодухновенная. Кромѣ того, всякая проповѣдь должна быть практична, а все содержаніе священнаго Писанія въ высшей степени практично, будучи направлено къ споспѣшествованію и возвышенію нашей духовной жизни. Всякая проповѣдь еще должна быть популярна, то есть, совершенно понятна для народа; но нѣтъ 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, Юнгманнъ указываетъ на богослужебныя книги, на опредѣленія соборовъ и на творенія отцовъ церкви. На творенія отцовъ церкви Юнгманнъ обращаетъ особенное вниманіе проповѣдниковъ. Отцы церкви служатъ лучшими и вѣрными истолкователями божественнаго 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 дидакалическаго краснорѣчія. Церковные писатели не излагаютъ христіанское ученіе, какъ простой предметъ знанія, какъ позднѣе это стали дѣлать въ школахъ, 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 Фенеломомъ, особенно отличаетъ святаго Іоанна 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 рассчитанъ на ложное изощество; 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 говоритъ сердцу и приводитъ въ дѣятельность низшую силу познанія; онъ излагаетъ многосодержательныя мысли, и это соединяется у него съ глубокимъ чувствомъ. Но и всѣ другія его сочиненія отличаются популярностью, живостію, практичностью, 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 матеріалы, заимствуемые изъ свѣтской науки, всегда нѣчто чуждое, далекое отъ его созерцанія. Притомъ религія не нуждается въ такой опорѣ, какую можетъ предложить свѣтская наука, и сторонній свѣтскій придатокъ, приводимый въ обилии, кажется не у мѣста при раскрытіи отвроченной 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 Юнгманнъ не совѣтуетъ 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 постоянное чтеніе и изученіе, если онъ хочетъ, чтобы его проповѣди отличались богатствомъ мыслей, новостію, разнообразіемъ и практичностію. Но чтобы удержать и сохранить матеріаль, приобрѣтаемый чтеніемъ и изученіемъ, и нужно записывать его; на память въ этомъ случаѣ не всегда можно расчитывать. 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 найти, 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, матеріаль.

Послѣдній пятый отдѣлъ теоріи духовнаго краснорѣчія Юнгманна посвященъ обзорѣнню 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 дидаскалическомъ, а другой къ силѣ стремленія или сердцу, названный имъ парегоретическимъ. Къ дидаскалическому кра-

спорѣчию онъ относить катихизическое поученіе, дидакалическую проповѣдь и омилію, а къ парегоретическому, паренетическую и панегирическую проповѣдь.

Низшая степень духовнаго краснорѣчія—катихизическія поученія. Такимъ именемъ по церковному словоупотребленію называются такія поученія, какими Церковь вводитъ въ познаніе 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. Августинъ ¹⁾ катихизическое наставленіе постоянно называетъ словомъ *paragatio*—повѣствованіе. Слово это означаетъ, что катихизація даетъ объективное представленіе фактовъ и положеній, которѣ слушатели съ вѣрою принимаютъ на основаніи авторитета свидѣтелей. Катихизація поэтому не можетъ быть простымъ отвлеченнымъ анализомъ и раскрытіемъ религіозныхъ истинъ; но въ ней послѣднія всегда нужно приводить въ связь съ соотвѣтствующими 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 важною существенною 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 усвоили, какъ правило или норму своей жизни, въ твердой вѣрѣ и дѣятельной любви. Катихизическое ученіе не должно быть видомъ или частію простого холоднаго ученія или школьной

¹⁾ August. de catechizandis rudibus. c. 2. n. 4.

дидактики. На него нужно смотрѣть, какъ на видъ духовнаго краснорѣчія; а духовное краснорѣчіе предъявляетъ проповѣднику требованія большія, чѣмъ какія можно предъявлять школьному учителю. Если катихизаторъ учить вѣрѣ такъ, какъ учатъ чтенію, письму, счисленію, тогда онъ не выполняетъ своей задачи. Для выполненія этой задачи требуется не ораторско-патетическое 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.

Дидакалическою проповѣдію Юнгманнъ называетъ такую проповѣдь, которая существенною частію своей задачи имѣетъ наученіе, но которая вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ видъ краснорѣчія, наставляя должна опредѣляющимъ образомъ дѣйствовать на силу стремленія. Она имѣетъ близкое средство съ катихизаціею, только адресуется къ лицамъ болѣе наставленнымъ въ вѣрѣ, чѣмъ какихъ имѣетъ въ виду катихизаторъ. Юнгманнъ въ рѣчи о дидакалической проповѣди говоритъ о формальной сторонѣ ея, ея устройствѣ и возможномъ содержаніи частей ея,—приступа, изслѣдованія и заключенія, пользуясь, какъ и въ другихъ отдѣлахъ, при разясненіи своихъ положеній словами Квиентиана, Цицерона, Фенелона, Блера, и сопровождая свои изясненія примѣрами. Говоритъ онъ объ этомъ предметѣ умно и практично; но все существенное, что развиваетъ онъ въ этомъ трактатѣ, не носитъ печати оригинальности, а заимствовано имъ у другихъ лучшихъ учителей краснорѣчія.

Омилія или изяснительная бесѣда, отнесена Юнгманномъ къ дидакалическому краснорѣчію и составляетъ особый видъ его, посвященный изясненіе священнаго Писанія. Онъ признаетъ высокое достоинство омиліи, которая была господствующимъ родомъ поученій, у древнихъ отцовъ церкви, и вмѣстѣ съ Фенелономъ, изъ діалоговъ котораго онъ приво-

дѣть длинную выдержку, настоятельно совѣтуетъ проповѣдникамъ слѣдовать примѣру отцовъ Церкви и возможно чаще держать омилии. 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 многополезными для христіанъ. Приводятъ возраженія противъ достоинства омилии, изъ которыхъ главное то, что въ омилии нѣтъ единства. Юнгманнъ это возраженіе устраняетъ указаніемъ, во - первыхъ, на то, что въ священномъ Писаніи есть множество отдѣловъ, въ которыхъ господствуетъ полное единство, во - вторыхъ, на примѣръ Златоуста, который является величайшимъ мастеромъ въ искусствѣ толкованія Писанія, и котораго бесѣды могутъ служить прекраснѣйшимъ образцомъ для всякаго, желающаго толковать въ проповѣдяхъ священное Писаніе. Онъ изясняетъ цѣлыя книги священнаго Писанія по порядку стиховъ текста; естественно при этихъ изясненіяхъ касается онъ разныхъ религіозныхъ истинъ, но у него всегда есть одна преобладающая мысль, и его бесѣды носятъ на себѣ печать высокаго оригинальнаго краснорѣчія.

Дидаскалической проповѣди, какъ мы говорили выше, Юнгманнъ противопоставляетъ проповѣдь парегоретическую, имѣющую своею 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, но въ стремленіи къ сгоей цѣли она пользуется и тѣмъ, что составляетъ существенную принадлежность дидаскалической проповѣди, то есть, яснымъ и правильнымъ представленіемъ 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. Названіе вида проповѣди паренетическою (отъ *παρρησιῶν*, увѣщаваю) по этимологическому значенію почти тождественно съ названіемъ „парегоретическій“. Это новое названіе употребилъ Юнгманнъ 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 дидакалической проповѣди и омилиі. 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“. Ограниченіе панегирика одними похвальными словами, по сужденію Юнгманна, не соотвѣтствуетъ тому смыслу, какой соединяли съ этимъ словомъ древніе. Происходя отъ греческаго слова *πανήγυρις*—собраніе народа, всенародное торжественное собраніе, народный праздникъ,—панегирическія рѣчи въ древности означали такіа 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 названіе панегирической рѣчи и въ христіанской проповѣднической литературѣ, и имъ замѣнить употребительное названіе похвальной рѣчи; какъ такъ для духовнаго краснорѣчія послѣднее названіе не вполнѣ удачно. Такимъ образомъ панегирическія проповѣди такіа произведенія духовнаго краснорѣчія, которыя говорятся въ праздники

господскіе и богородичныя и въ праздники святыхъ, въ уясненію и возвышенію торжества и въ соотвѣтствіе цѣли его учрежденія. Могутъ говорить въ такіе дни проповѣди и дидактическаго характера, особенно, когда слушатели недостаточно ознакомлены съ сущностію праздника. Но такія проповѣди въ праздничные дни являются исключеніемъ. При нормальномъ порядкѣ вещей праздничныя проповѣди должны быть парегоретическаго характера. Такими по крайней мѣрѣ онѣ являются въ классическихъ произведеніяхъ отличившихся проповѣдниковъ.

Составленіе хорошей проповѣди на какой либо праздникъ господскій или богородичный Юнгманъ считаетъ дѣломъ не легкимъ. Хотя ясенъ духъ праздника,—ясно, какия событія прославляются въ тотъ или другой праздникъ, и какия чувства и настроенія нужно возбуждать въ слушателяхъ въ такіе 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 общиною 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. Потому и таковой знаменитый проповѣдникъ, какъ Массильонъ, послѣ нѣсколькихъ неудачныхъ опытовъ, отчаявался въ возможности написать похвальную рѣчь въ собственномъ смыслѣ на Пресвятую Дѣву. „Работа этого рода (писалъ онъ въ послѣдніе годы своей жизни одному священнику ораторіи) легла только для проповѣдниковъ безъ таланта, отъ которыхъ никто не ожидаетъ чего-либо особеннаго, которые всѣмъ довольны, ни о чемъ, выходящемъ изъ круга ихъ зрѣнія, не имѣютъ

въ малѣйшаго представленія, и воображаютъ себѣ, что они составили похвальную рѣчь, если они привели нѣкоторое число историческихъ чертъ, безъ всякаго значенія, и разбавили ихъ множествомъ ниско не говорящихъ общихъ мѣстъ¹⁾.

Панегирическія проповѣди на дни святыхъ раздѣляетъ Юнгманъ, соотвѣтственно указаніямъ духовной литературы, на два разряда, и указываетъ въ этомъ родѣ проповѣди два направленія. Одному направленію слѣдуютъ италіянскіе проповѣдники съ Седьери во главѣ, а другому французскіе. Италіянскіе проповѣдники въ праздники святыхъ говорятъ обширныя рѣчи, панегирики въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Ихъ проповѣди въ честь святыхъ отвѣчаютъ тѣмъ рѣчамъ, которыя древніе риторы отнесли къ рѣчамъ, означаемымъ „genus demonstrativum“—родъ показательный. Они въ своихъ рѣчахъ прежде всего, и почти исключительно, выставляютъ необычайное величіе святыхъ, и имѣютъ цѣлю прославленіе святыхъ и возбужденіе въ слушателяхъ удивленія и почтенія къ нимъ. Соотвѣтственно этой цѣли, въ ихъ проповѣдяхъ виденъ возвышенный полетъ, томъ одушевленія стили блестящій, и весь строй ихъ напоминаетъ характеръ латинскихъ панегириковъ, мало отвѣчающій характеру возглаголенія 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 раскрытію соотвѣтствующей религіозной истины или къ сообщенію соотвѣтствующаго нравственнаго убѣщанія. Французскіе проповѣдники принципиально и съ осознаніемъ слѣдуютъ этому направленію. Они набѣгаютъ похвальныхъ рѣчей потому,

¹⁾ Maury, Essai sur l'éloquence de la chaire. I. p. 273.

тво божея невторится предъ слушателями. Но вѣсть съ этихъ, слѣдуя своему направленію, они рассчитываютъ принести боже пользы своимъ слушателямъ. „Чтобы вы боже пользы извели отсюда (говоритъ Боскетъ въ одной проповѣди), мы, христіане, свѣтскимъ ораторамъ предоставляемъ блескъ и пышность панегирическаго стила; у нихъ въ мысли одно,—вызвать удивленіе. А мы стоимъ на кафедрѣ Иисуса Христа, нашего Искупителя; простота Евангелія должна быть лучшимъ украшеніемъ нашей рѣчи; мы хотимъ питать наши души истинными, имѣющими высокое достоинство и всѣмъ понятными“. Также и Бурдалу высказываетъ подобный взглядъ: „Не смотрите на настоящую мою проповѣдь, какъ на простую похвальную рѣчь, которая бы единственною дѣлю имѣла дать вамъ высокое понятіе о святомъ Павлѣ. Я уже сказалъ: я буду говорить вамъ проповѣдь, я буду давать руководство для жизни; я выставляю предъ вашими глазами примѣръ или образецъ, на который нигдѣ намъ Богъ указываетъ, дабы мы сдѣлали изъ него примѣненіе къ себѣ“. Юнгманнъ не отрицаетъ совершенно значенія панегирика или похвальной рѣчи святымъ, тѣмъ болѣе, что образцы такихъ рѣчей встрѣчаются у святыхъ отцовъ Церкви, Иовина Златоуста, Василія Великаго, Григорія Навіазвина. Но его сочувствіе всецѣло на сторонѣ того направленія, которому слѣдуютъ французскіе проповѣдники, и свое предпочтеніе этого направленія направленію чисто панегирическому онъ подтверждаетъ длинною цитатою изъ разговоръ Фенелона о краснорѣчій.

Заслуживаютъ вниманія замѣчанія Юнгманна о нелепостяхъ проповѣдяхъ. По тому понятію, какое авторъ составилъ о духовномъ краснорѣчій, полемическими проповѣдями не должно быть мѣста на церковной кафедрѣ. 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 кафедрѣ. Но это можетъ быть допущаемо въ дидактическихъ проповѣдяхъ. А ставить особый родъ полемическихъ проповѣдей, которыя бы имѣли свою задачу опроверженіе ученій, не согласныхъ съ символами, принятыми Церковію, — это значить навязывать духовному враспорѣчію работу, ему не подлежащую. Юнгманнъ приводитъ мнѣнія нѣсколькихъ видныхъ авторитетовъ въ исторіи церковнаго враспорѣчія, которые находили изслѣдованія о спорныхъ религіозныхъ вопросахъ въ проповѣди въ высшей степени противными. Проповѣдь должна назидать, а не испровергать, давать руководство для христіанской жизни, а не заниматься нападеніями на тѣхъ, которые испижаютъ ученіе вѣры. Могутъ представлять, что полемика съ заблужденіемъ нужна для утвержденія христіанъ въ вѣрѣ. Основаніе, повидимому, хорошее; но опытъ показываетъ, что оно не имѣетъ никакого достоинства. Независимо отъ разныхъ неудачъ, неразлучныхъ съ такою полемикою, вслѣдствіе поврежденія чловѣческой природы, склонность ко злу въ нашей душѣ такъ велика, что нинѣ больше примутъ къ сердцу возраженія, чѣмъ опроверженіе, и такимъ образомъ вмѣсто хлѣба примутъ змю. Лучше съ полною ясностію и вразумительностію налагать положительныя истины религіи, чѣмъ бороться съ заблужденіемъ. Истина, представленная въ своей естественной простотѣ, владѣетъ такою притягательною силою, что она можетъ увлечь и противящіяся ей умы. Сердце въ церкви при богослужебныхъ собраніяхъ ищетъ успокоенія и удовлетворенія духовнаго, а когда на кафедрѣ раздаются бранныя, крики противъ иноумслящихъ, тогда не будетъ мѣста этому духовному успокоенію. Церковной кафедрѣ прілично ясное раскрытіе правды ученія, безъ вилетенія сюда противныхъ заблужденій. Предъ святѣйшимъ таинствомъ тѣла и крови Христовой враспорѣчующій только въ молитвѣ долженъ вспоминать о своихъ заблуждающихъ братіяхъ.

На ораторскому достоинству проповѣдь парегоретическая выше проповѣди дидакалической. И на западѣ, со времени реформы въ проповѣди, произведенной Восоюетомъ, Бурдалу, Массильономъ, она сдѣлалась господствующею не въ одной Франціи, но и въ другихъ странахъ. Образцы французскаго классическаго церковнаго краснорѣчія, отличающіеся высокимъ ораторскимъ совершенствомъ, всѣ парегоретическаго 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 дидакалическою проповѣдію, и въ практикѣ почти не обращаются къ ней. Между тѣмъ въ дидакалической 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. Самыя парегоретическія проповѣди 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 привуждено было избрать одну какую либо, то оно скорѣе должно было бы отказаться отъ парегоретической проповѣди: безъ нея оно еще могло бы существовать; а безъ дидакалической никогда. Если дидакалическая проповѣдь будетъ въ забвеніи, невѣжество и заблужденіе всегда скорѣе распространятся въ народѣ. Народъ не будетъ владѣть основательнымъ знаніемъ религіознаго ученія, если ему будутъ сообщаться только частные отрывки его, безъ связи и порядка.)

Теорія Юнгманна заключается практическими замѣчаніями касательно способа саставленія проповѣдей, и въ этихъ замѣчаніяхъ даны добрыя указанія, которыя мы можемъ ре-

комендовать принять изъ свидѣній каждому проповѣднику, въ особенности начинающему, желающему усовершенствоваться себя въ искусствѣ и трудномъ искусствѣ проповѣдничества.

Что же, вертѣ этого, при составленіи и предъ протѣссесіемъ проповѣди необходимо проповѣднику? Первѣ всего необходима молитва, испрошеніе божественной благодатной помощи для благоуспѣшнаго совершенія дѣла. Чтобы сдѣлать этотъ совѣтъ болѣе убѣдительнымъ для проповѣдника, Ютманнъ 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 наперекъ просилъ его, какъ слѣдуетъ по обычаю, призвать боговъ. „Ты правъ, Сократъ“, отвѣчалъ ему Тимей. „Всѣ, если только они сколько нибудь разумны, обыкновенно призываютъ боговъ предъ началомъ каждаго дѣла, значительнаго ли то, или невзначительнаго; 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 намъ угодно, потому, что касается насъ 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 глубочайшемъ 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 есмь отъ себе помыслити что, яко отъ себе, но доболство наше отъ Бога*

¹⁾ Сочиненія Платона, перекл. Карповича, ч. VI, стр. 388.

(2 Кор. III, 5). И блаж. Августинъ совѣтуетъ проповѣднику, надрывающемуся говорить слово предъ собраніемъ или диктовать проповѣдь свою другимъ желающимъ и способнымъ связать ее предъ народомъ, усердно молиться, да дастъ Господь во уста его слово благо. Ибо если царица Есеиръ, приготовляясь предъ даремъ Артаксерсомъ говорить за временное спасеніе народа своего, молилась, чтобы Господь далъ слово благоудно во уста ея (Есѳ. 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 проповѣдію. Въ особенности въ парегоретическихъ проповѣдяхъ эта цѣль всегда должна быть намѣчена съ полною опредѣленностію.

Затѣмъ собираются мысли для наслѣдованія, какъ грубый матеріалъ. Эти мысли, представляющіяся при размысленіи, слѣдуетъ записывать въ томъ порядкѣ, 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, къ одному основанію. Центральную мысль или главное положеніе нужно твердо поставить, и за тѣмъ начертить предварительный планъ или порядокъ раскрытія основной мысли частными представленіями. Первоначальный планъ проповѣди Юнгманнъ называетъ предварительнымъ, потому что это первое расположеніе еще не можетъ быть неизмѣннымъ. При обсужденіи, развитіи и ораторскомъ наложеніи основной мысли проповѣди и при письменной обработкѣ проповѣди часто прихо-

¹⁾ Хрест. наука, IV, гл. 66.

дятся изменить 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 слѣдовать въ этомъ пунктѣ другому методу: Юнгманнъ 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, стоятъ за запись ораторскихъ рѣчей. Прежде всего онъ приводитъ мнѣніе Квинтиліана. Квинтиліанъ находилъ, что при различіи дарованій, безъ сомнѣнія, нельзя всѣмъ предписывать одинаковую методу. Но если кто владѣетъ хорошею памятію и имѣетъ достаточно времени, то я совѣтовалъ бы (говоритъ Квинтиліанъ) твердо держаться письменной обработки и не пропускать ни одного слога: иначе запись была бы излишня.. При данныхъ условіяхъ эта метода, безъ сомнѣнія, самая лучшая. А если нѣтъ этихъ условій, — легкой памяти и времени, тогда бесполезно связывать себя записанными словами; ибо забвеніе одного какого либо изъ нихъ можетъ произвести 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 удастся только тѣмъ, кто уже нажилъ нѣкоторую опытность въ импровизаціи¹⁾.

¹⁾ Quintil. Instit. orat. Lib. XV de memoria, c. 2. Altenburgi. T. II. p. 319 — 320.

Юнгманъ противопоставляетъ этому мнѣнію мнѣніе Фенелона, который не рекомендуетъ предварительной записи проповѣдей, и дѣлаетъ длинную выдержку изъ его „Разговоровъ о краснорѣчіи“, но методу, указываемую Квинтитіаномъ, онъ считаетъ нормою или правиломъ, котораго должны держаться проповѣдники при вовѣщеніи слова Божія. И Фенелонъ, возстающій оротивъ записи и выучиванія проповѣдей, слишкомъ многого требуетъ отъ человѣка, выступающаго на кафедре безъ записанной напередъ рѣчи. Онъ предполагаетъ, что такой человѣкъ имѣетъ твердый навыкъ въ письменныхъ работахъ, перечиталъ образцовыхъ ораторовъ, отъ природы владѣетъ хорошимъ даромъ слова, и этотъ даръ развилъ и усовершенствовалъ долгимъ упражненіемъ, и кромѣ того приобрѣлъ значительный запасъ основательныхъ знаній. И такой человѣкъ, собираясь говорить проповѣдь, 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 правильна. Но такихъ людей не много. Особенно въ первые годы проповѣднической дѣятельности никакъ не слѣдуетъ уклоняться отъ руководственныхъ указаній Квинтиліана. И Фенелонъ требуетъ отъ человѣка усерднаго, постоянного, неутомимаго упражненія въ письменныхъ работахъ, если онъ хочетъ имѣть успѣхъ въ краснорѣчіи. Платонъ влагаетъ въ уста Сократа такія слова его Федру: „Предположимъ, что природа дала тебѣ ораторскія способности; но ты сдѣлаешься хорошимъ ораторомъ, когда съ этими способностями соединишь знаніе теоріи и усердное упражненіе; на сколько у тебя будетъ недоставать этихъ двухъ условій, на столько ты будешь далекъ отъ совершенства“¹⁾. Нѣтъ искусства, которымъ бы можно было овладѣть безъ неослабнаго упражненія. Краснорѣчіе не можетъ составлять въ

¹⁾ Сочиненія Платона, пер. Карповичъ. Ч. IV, стр. 99.

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 приноситъ 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 обиліемъ 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 экспромптомъ, но гораздо лучше, употребивши время на размысленіе, 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 насъ избѣгаютъ)—главное дѣло какъ можно больше писать. Стиль (перо) самый лучший и самый превосходный производитель (effector) и учитель краснорѣчія. И это справедливо: ибо если послѣ размысленія и обдумыванія легко удастся иной разъ импровизованная и случайная рѣчь, то послѣ усидчиваго и усерднаго записыванія она выдетъ несравненно лучше. Тогда при внимательномъ и серьезномъ отношеніи къ дѣлу, лучше возникаютъ и развиваются мысли, служащія къ уясненію того предмета, о которомъ мы пишемъ; дагѣе поддаются мало по малу подъ перо обороты и выраженія, наиболѣе подгомящія къ особенной цѣли и предмету рѣчи, и

наконецъ чрезъ запись научаются искусству правильнаго строенія рѣчи и приобрѣтаютъ стиль, отличающійся благозвучіемъ и ораторскою размѣренностію (*numero et modo*). Вотъ преимущества, которыя снискиваютъ хорошимъ ораторамъ одобрительные крики и удивленіе. Этихъ преимуществъ никто не приобрѣтетъ, 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 тщательнаго 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 отступилъ отъ записи, его добавленная рѣчь не будетъ отличаться отъ того, что записано имъ¹⁾. Согласно съ Цицерономъ говорить Квинтилианъ, по которому письменная обработка рѣчей дѣло, требующее весьма большого труда, но за то обещающее весьма большую пользу и великій 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 (Parisii, p. 58—9.

²⁾ Quint. Instit. orator. 58—59. Lib. X. c. III. T. II, p. 238.

ХІІ. Гомилетика

или

Теорія проповѣди Вине.

(Homiletique ou Theorie de la predication par A. Vinet).

Между гомилетиками настоящаго столѣтія видное мѣсто занимаетъ гомилетика или теорія проповѣди Вине. Авторъ ея (1797—1847) въ свое время былъ 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 блистательный профессоръ словесности (въ Базельскомъ университетѣ) и практическаго богословія (въ Лозаннской академіи). Имя его ставится очень высоко въ французско-протестантскихъ кругахъ, и въ настоящемъ столѣтіи среди реформатскаго вѣроисповѣднаго общества онъ является первою и самою главною величиною. Его ставятъ наравнѣ съ Шлейермахеромъ, этимъ вліятельнѣйшимъ протестантскимъ богословомъ-философомъ, и говорятъ, что онъ во французской отрасли протестантства занимаетъ такое же мѣсто, какое

Шлейермахеръ занимаетъ въ нѣмецкомъ протестантствѣ. Для означенія его вліянія на его вѣроисповѣдное общество, его называютъ религиознымъ инициаторомъ (*initiateur religieux*)¹⁾. Во вниманіи къ такому авторитету Вине, мы не можемъ не дать мѣста въ предпріятомъ нами обзорѣніи замѣчательныхъ гомилетикъ его гомилетическому руководству, за достоинство котораго служить 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 вѣроисповѣднаго общества, французско-реформатскаго, при всей близости къ нѣмецкому протестантству, жившаго особою самостоятельною жизнію и не сливающимся съ нимъ въ своемъ развитіи.

Гомилетика Вине составлена изъ тѣхъ лекцій, какія читалъ онъ, какъ профессоръ практическаго богословія, въ Лозаннской 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 каеэдръ. Помня то сильное впечатлѣніе, какое онѣ производили на слушателей, и цѣня ихъ достоинство, они не хотѣли, чтобы онѣ пропали 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 нѣсколько рукописей, и въ иныхъ отдѣлахъ курса была значитель-

¹⁾ Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. T. XVI, s. 518.

ная разница между этими рукописями. Кромѣ того объ иныхъ пунктахъ у Вине остались только краткія замѣчанія, не передающія всего того, что онъ излагалъ 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 ими книгѣ они означали вносными знаками. Такими же вносными знаками они обставляли тѣ строки или мѣста, въ которыхъ находили нужнымъ измѣнять оригинальный 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 (замѣчаютъ издатели) касаются только незначительныхъ частныхъ. Они завѣряютъ, что книга, ими изданная, съ совершенною точностію воспроизводитъ мысли Вине объ одной изъ самыхъ важныхъ отраслей его ученія, и со стороны формы она, послѣ неоднократныхъ пересмотровъ и сличеній его рукописей, имѣетъ такой видъ, какой далъ бы ей, вѣроятно, и самъ авторъ, если бы пришлось ему пересматривать свои рукописи. Такую же методу слушатели Вине употребили нѣсколько раньше (1850 г.) при изданіи Пастырскаго богословія Вине, которое, вмѣстѣ съ гомилетикою, входитъ въ составъ пракческаго 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 нѣмецкій языкъ, (въ 1857 году Шмидомъ), и такимъ образомъ сдѣлалось достояніемъ не только французской, но и нѣмецкой литературы, и нѣмецкіе критики и ученые отозвались о ней съ большими похвалами. Цепповицъ называетъ ее самою лучшею, самою умною книгою новѣйшаго времени. Другіе, если не раздѣляютъ такого восторженнаго от-

зывает о гомилетикѣ Вине и замѣчаютъ въ ней недостатки метода и пробѣлы въ содержаніи, но все таки, какъ Крауссъ, говорятъ: „что предложено въ ней, то высокоаго достоинства“¹⁾.

Понятно послѣ этого, что не лишено интереса ознакомленіе нашихъ читателей съ такою книгою, и мы полагаемъ, что беремъ далеко не за лишнюю работу, рѣшаясь представить по возможности обстоятельнѣй 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 *ораторскій*. Онъ смотритъ на проповѣдь, какъ на видъ краснорѣчія, и подчиняетъ проповѣдь общимъ законамъ ораторскаго искусства. Нѣтъ 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 и 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, говоритъ во-первыхъ объ изобрѣтеніи, во-вторыхъ о расположеніи и въ-третьихъ объ изложеніи. Этимъ тремъ частямъ предпослано довольно обширное введеніе, въ которомъ авторъ устанавливаетъ и разъясняетъ взглядъ на краснорѣчіе вообще, и церковное въ частности, и его задачу. Недостаетъ въ книгѣ Вине части о произношеніи, о чемъ трактовали древніи риторики. Вине и издателя его теоріи проповѣди не объясняютъ причинъ этого пропуска, и неизвѣстно, касался ли этого предмета Вине въ своихъ лекціяхъ. Подобно нѣкоторымъ другимъ авторамъ риторики и гомилетики, Вине могъ опустить изъ своей теоріи трактатъ о произношеніи потому, что хорошему произношенію трудно научиться изъ теоретическихъ правилъ: здѣсь главнымъ образомъ полезно и необходимо практическое руководство; въ дѣлѣ произношенія имѣютъ рѣшающее значеніе упражненіе подъ наблюденіемъ опытныхъ людей и подражаніе хорошимъ примѣрамъ. Впрочемъ, у Вине послѣдняя глава книги говоритъ о благозвучіи; но замѣчанія, въ ней изложенныя, о благозвучіи, числѣ и гармоніи, имѣютъ отношеніе не къ произношенію, 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 означали словомъ — „убѣжденіе“ — *persuadere*, и по теоріи Вине убѣжденіе — главная цѣль, къ которой стремится ораторъ, а убѣжденіе есть не что иное, какъ направленіе души и воли слушателя къ определенному дѣйствию. Краснорѣчіе есть актъ не отвлеченной, теоретической мысли, но реальной жизни: оно имѣетъ въ виду противодѣйствіе, направляется противъ него и старается побѣдить сопротивленіе. Его можно назвать драмою, гдѣ, хотя одно лице является дѣйствующимъ, но предъ нимъ стоять другіе, которыхъ оно хочетъ подчинить себѣ. Оно имѣ-

еть завязку, перидетин и развязку; развязкою можетъ быть склоненіе воли слушателя къ намѣченному дѣйствию или возбужденіе въ немъ чувства, преднамѣченнаго ораторомъ. Дѣйствовать на волю, направлять ее въ извѣстную сторону или къ извѣстному дѣйствию — 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 душѣ 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 сознаютъ, и еще болѣе никогда не скажутъ, что они ведутъ другихъ на ложный путь. Если они и заблуждаются, то всегда облачаютъ свои положенія покровомъ истины и добра: какъ бы ни были ошибочны и, пожалуй, пагубны ихъ представленія и рѣшенія, они ратуютъ за нихъ во имя истины и добра. Значитъ, 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 добруму началу противъ худого, истинѣ противъ заблужденія. И это правило можно включать въ самое опредѣленіе краснорѣчія. Если ораторъ имѣетъ въ виду возбудить страсть или вызвать расположеніе къ дѣйствию, имъ рекомендуемому, онъ можетъ сдѣлать это только въ силу вѣчныхъ и божественныхъ идей, имѣющихъ непреложное значеніе для человѣка. Когда ораторъ говоритъ краснорѣчивую

рѣчь, онъ не прибавляетъ чего либо къ истинѣ, а поднимаетъ предъ слушателями, одинъ за другимъ, покровы, скрывающіе истину.

Теремигъ понималъ краснорѣчіе, какъ практическую дѣятельность, и представлялъ ее борьбою, какую ведетъ ораторъ за добро и истину. Эта же идея является однимъ изъ главныхъ ноложеній Вине. Ораторская рѣчь (говоритъ 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 противопоставляетъ другое. Оружіемъ слова онъ сражается съ заблужденіями ума и превратными увлеченіями сердца. Ораторъ старается овладѣть нашею волею. Его трудъ упорное нападеніе, и наша душа та крѣпость, которую онъ осаждаеть 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 узнать и уловить такія идеи и представленія, какія отвѣчаютъ душѣ нашей и душѣ каждаго 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 насъ чувствовать и любить это согласіе. Все это имѣетъ одинаковое отношеніе какъ къ свѣтскому, такъ и духовному ораторству, и гомилетика должна воспроизводить эти начала, уясняющія сущность и задачу краснорѣчія.

(Приступая къ уясненію частнаго, видоваго характера церковнаго краснорѣчія, Вине существенно цѣлю и его, какъ всякаго краснорѣчія, ставитъ дѣйствіе на волю; но здѣсь эта цѣль соединяется съ цѣлю наставленія. Проповѣдникъ есть учитель подъ формою оратора. Положимъ, эти два предмета соединяются во всякомъ краснорѣчіи; но въ церковномъ краснорѣчіи наставленіе болѣе выступаетъ, чѣмъ въ

другихъ видахъ краснорѣчія, и имѣеть болѣе значенія. Рѣчь политическая или судебная вызывается частными обстоятельствами, и наглядный специальный предметъ обсуждается свѣтскимъ ораторомъ; онъ стремится къ результату, видному и прямо понятному для собранія; а проповѣдникъ не имѣеть предъ собою такого нагляднаго предмета и не преслѣдуетъ прямого и видимаго результата. Его актъ внутренній; его результатъ невидимый. Отсюда для проповѣдника необходимо ученіе: ученіе или наставленіе основное его дѣлю; увѣщаніе, обличеніе присоединяются къ ученію; но ученіе всегда остается въ проповѣди. Когда говоритъ ораторъ политическій или судебный, его аудиторія уже напередъ возбуждена за или противъ того дѣла, которое составляетъ предметъ его рѣчи. А когда говоритъ проповѣдникъ, нѣтъ этого возбужденія; потому что нѣтъ нагляднаго предмета, могущаго возбудить и заинтересовать толпу. Предъ нимъ равнодушная масса, у которой нѣтъ живаго интереса къ предмету рѣчи; нужно возбудить ее истинами отвлеченными. 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 противопоставляется краснорѣчіе сильное, патетическое. Это потрясаетъ душу, а краснорѣчіе спокойное вноситъ свѣтъ въ умы и приводитъ души къ размышленію. 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 послѣдній разъ слушающихъ слово о мирѣ и спасеніи. Но это не должно вести къ пренебреженію дѣломъ ученія.

Далѣе, проповѣдникъ имѣеть свободу выбора предмета. Рѣдко обстоятельства указываютъ ему этотъ выборъ; большею частію онъ самъ выбираетъ или изобрѣтаетъ темы для

своихъ проповѣдей, чего нѣтъ въ другихъ родахъ краснорѣчія.

Новое отличіе духовнаго краснорѣчія отъ свѣтскаго въ томъ, что при господствѣ ученія въ церковномъ краснорѣчіи проповѣдникъ въ основаніи своего слова имѣетъ документъ. Онъ проповѣдуетъ слово Божіе; нѣтъ этого документа онъ выходитъ, на немъ опирается и къ нему постоянно возвращается.

Наконецъ, если ораторская рѣчь всегда есть борьба, то въ проповѣди эта борьба не съ личнымъ противникомъ, а съ идею. Здѣсь нѣтъ спора съ наличнымъ врагомъ, а ораторъ самъ беретъ на себя двѣ роли: онъ воспроизводитъ представленія и возраженія противной партіи, какую представляетъ человекъ заблуждающійся или уклоняющійся отъ пути спасенія, воспроизводитъ для того, чтобы опровергать ихъ. И каждый слушатель его, богѣе или менѣе, заключаетъ въ себѣ обѣ спорящія 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 ставитъ два крайнія, противоположныя мнѣнія. Одни отвергаютъ искусство въ дѣлѣ проповѣдническомъ, и мало или даже ничего добраго 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 развиваютъ совершенно вѣрный взглядъ на дѣло, и вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливаютъ надлежащую точку зрѣнія на искусство краснорѣчія,

что имѣетъ важное значеніе для практики ораторской и проповѣднической. Потому мы считаемъ не излишнимъ войти въ подробный анализъ этихъ сужденій.

Нашъ авторъ, смотрящій на проповѣдь, какъ на видъ ораторства, и придающій высокую цѣну искусству краснорѣчія, больше вниманія посвящаетъ противникамъ этого искусства, чѣмъ поклонникамъ гомилетики, и по возможности старается устранить всё 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 противопоставляютъ искусство природѣ. Но на дѣлѣ нѣтъ этой противоположности. Искусство (замѣчаетъ Вине) вовсе не противоположно природѣ: оно развитіе зерна, даннаго природою, и вырастаетъ изъ сѣмени, даннаго природою, какъ дубъ вырастаетъ изъ желудя. Искусство существуетъ съ перваго момента всякаго творчества человѣческаго. То, что называютъ природою или талантомъ, есть тоже искусство, только болѣе легкое, не сознающее само себя. А то, что называютъ искусствомъ, ничего не дѣлаетъ, кромѣ того, что усовершенствуетъ инстинктъ или талантъ, данный природою. Желаніе смотрѣть не пренятствуетъ, а помогаетъ зрѣнію. Искусство также сосредоточиваетъ нашу способность, какъ смотрѣніе сосредоточиваетъ наше зрѣніе. Искусство не нужно смѣшивать съ искусственностію. 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 приводитъ къ природѣ, а не отключаетъ 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 успѣваетъ привести нашу жизнь и наши нравы къ законамъ природы. Усовершенная въ какомъ

либо дѣлѣ, мы, такъ сказать, возстановляемъ природу. Дѣло писателя или проповѣдника въ этомъ случаѣ не составляетъ исключенія 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.

Другіе во имя религіи, во имя христіанства отвергають необходимость и значеніе искусства въ святомъ дѣлѣ проповѣдничества. Здѣсь, говорятъ они, сила Божія въ немощи совершается, и сила истины вамѣняетъ собою отсутствіе чисто человѣческихъ средствъ, предлагаемыхъ наукою и искусствомъ. Противополагають искусство простому слову истины, какъ плоть противоплагается духу; искусство,—дѣло плоти,—плохой помощникъ духу, будучи врагомъ его.—Но искусство, призываемое на помощь проповѣди, есть ли плотской помощникъ, противный духу? Оно поддерживается наблюденіемъ, размышленіемъ, опытомъ, и является естественнымъ помощникомъ истинѣ. Проповѣдникъ возвѣщаетъ слово Божіе, но онъ не ограничивается повтореніемъ откровеннаго слова, и личность его не уничтожается въ дѣлѣ его служенія. Напротивъ, онъ является здѣсь вполне человѣкомъ, и чтобы проповѣдь его была живымъ словомъ, желательно и требуется, чтобы онъ всего себя, такъ сказать, погружалъ 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 личнаго, живаго, нравственнаго. Признать это значитъ допустить искусство въ проповѣдяхъ. Ибо что было бы, если бы человѣкъ не прилагалъ къ дѣлу работы своей мысли, своего усердія, своего умѣнія, или совершалъ свое дѣло въ половину, кое-какъ? Могутъ ссылаться на помощь Духа Святаго, на вдохновеніе,

отъ Него получаемое проповѣдникомъ. Но Духъ Святой не держитъ пера и не управляетъ имъ; необходимо, чтобы этимъ перомъ, излагающимъ слово отъ Духа, хорошо умѣлъ 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 пріобрѣтѣнную.

Ссылаются отвергающіе искусство и необходимость изученія для проповѣдника на слово Господа: *не пецѣтесе, како или что возглаголете: дастбоя вамъ въ той часъ, что возглаголете* (Мѡ. X, 19). Но это обѣтованіе помощи Божіей—обѣтованіе чрезвычайное, на особенные случаи. А если прилагать его къ помощи Духа Святаго, какое даетъ Онъ всякому вѣрующему, то отсюда отнюдь нельзя вывести запрещенія средствъ человѣческихъ въ дѣлѣ возвышенія вѣры. Иначе нужно было бы запрещать заботу о пищѣ и одеждѣ; потому что написано: *не пецѣтесе душею вашею, что ясте, или что пиете: ни тѣломъ вашимъ, во что облечетесе...* *Вѣсть бо Отець вашъ небесный, яко требуете сихъ всѣхъ* (Мѡ. VI, 25. 32).

Приводятъ еще слова Апостола: *не посла 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 источникѣ, и не достигающую до разумія 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 мудростію человѣческою, о которой говорить Апостолъ. Самый способный проповѣдникъ, самый муд-

рый въ дѣлѣ искусства можетъ въ обиліи владѣть тѣмъ, что у апостола называется бунимъ Божиимъ, тогда какъ, напротивъ, чуждый этого божественнаго буйства можетъ совершенно не владѣть искусствомъ слова. Апостоль Павелъ, 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 изучалъ 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 существенныя 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 невѣждами; а нѣтъ ничего общаго между невѣжествомъ и силою. Дѣло въ томъ, чтобы быть сильнымъ въ словѣ,—все равно, какимъ путемъ вы ни достигнете этого. Если одинъ инстинктъ или природный талантъ дѣлаетъ васъ краснорѣчивыми, безъ изученія искусства, это дѣлаетъ вамъ честь; но вопросъ въ томъ, достигнете ли вы этого, не прилагая никакихъ усилій къ тому? Будете ли вы также хорошо дѣлать свое дѣло безъ размысленія, какъ съ размысленіемъ, безъ обдумыванія и обработки слова, какъ съ обдумываніемъ и обработкою? Правда, истина сама по себѣ, въ отдѣльности отъ искусства ея представленія, можетъ производить великія дѣйствія. Иногда нѣсколько 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 совершеннаго и дѣйствительнаго проповѣдничества тре-

буется пособіе искусства, котораго не могутъ замѣнить ни случайная вспышка, ни вдохновеніе.

Признавая необходимость искусства и пользу науки для болѣе плодотворнаго служенія проповѣдническаго, Вине, какъ замѣчали 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 собираетъ и въ порядкѣ представляетъ учащемуся совокупность идей и фактовъ, которыхъ онъ самъ не можетъ собрать; она даетъ и освѣщаетъ предъ нимъ полное представленіе объ искусствѣ, съ его свойствами и требованіями. Одна практика не можетъ дать яснаго понятія о требованіяхъ искусства и не можетъ замѣнить уясненія началъ его. Только у рѣдкихъ организацій и въ рѣдкихъ обстоятельствахъ одна практика можетъ вполнѣ замѣнять 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 отвлеченны и общи для всѣхъ; но искусство, единое въ общихъ законахъ, разнообразно въ своемъ проявленіи; оно индивидуализируется въ каждомъ отдѣльномъ лицѣ. Наука ставитъ 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 отвлеченныя правила не могутъ обнимать и подробно указывать всѣ частныя условія и обстоятельства, видоизмѣняющіяся въ каждомъ отдѣльномъ проповѣдникѣ, въ каждое время и въ

каждомъ мѣстѣ. Требуется талантъ для практическаго проявленія искусства. Этого таланта не можетъ ни дать, ни восполнить никакая теорія, если нѣтъ его... Теорія отвлеченна, 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 человѣка въ состояніе творить; оно не дѣятельная сила, оно ничего не сообщаетъ субстанціально; оно только указываетъ. Но не смотря на это, правила не бесполезны: они помогаютъ видѣть, что хорошо, и что дурно, они предостерегаютъ отъ ошибокъ; зная ихъ, человѣкъ не будетъ идти ощупью и скорѣе можетъ достигнуть совершенства. Они собираютъ данныя широкаго, многолѣтняго опыта и соединяютъ ихъ съ апріорными 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, говоритъ *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 котораго вырастаетъ цѣлый организмъ ораторской рѣчи. Но въ смыслѣ спеціальному подъ изобрѣтеніемъ разумѣютъ изобрѣтеніе идей или матеріи рѣчи; и *объ изобрѣтеніи*, понимаемомъ въ этомъ смыслѣ, трактуетъ Вине въ первой части своей системы.

Изобрѣтеніе въ своемъ началѣ тайна. Зерно, изъ котораго возникаютъ идеи, божественнаго происхожденія. Человѣческому 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 извѣстныя 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 *размышленіе*. Это сосредоточеніе мысли на одномъ пунктѣ, съ которымъ мы хотимъ отождествить себя. Оно имѣетъ значеніе поливки, согрѣвающей и оплодотворяющей зерно. 3) *Анализъ*, усиливающийся восходить къ первой идеѣ предмета, какъ бы на вершину, съ которой видны болѣе широкія границы горизонта, незамѣтные внизу. 4) *Упражненіе*. Чѣмъ больше обрабатываютъ почву, тѣмъ больше производитъ она; чѣмъ болѣе даютъ ей, тѣмъ болѣе и она даетъ.

Самый вѣрный инструментъ изобрѣтенія солидное образованіе, которое расширяетъ предъ человѣкомъ горизонты знанія, и Вине рекомендуетъ всѣмъ, имѣющимъ въ виду проповѣдническое служеніе, изученіе философіи, этой главной науки, вводящей насъ въ обладаніе истиною. Но это дѣло не гомилетики, а предварительнаго приготовленія къ служенію проповѣдническому.

(Въ понятіи изобрѣтенія заключаются два вида работы, подлежащей проповѣднику,—во-первыхъ, выборъ предмета проповѣди, и во вторыхъ раскрытіе его. Отсюда въ гомилетикѣ Вине, въ части объ изобрѣтеніи два отдѣла: въ одномъ

говорится о предметѣ проповѣди, а въ другомъ о его раскрытіи или о матеріи, служащей къ уясненію предмета.

Выборъ предмета рѣчи—первое дѣло проповѣдника. Въ этомъ отношеніи замѣтно различіе между краснорѣчіемъ судебнымъ и политическимъ и краснорѣчіемъ церковнымъ. Тамъ предметомъ рѣчи служитъ вопросъ факта, права или пользы, указываемый жизнію или случаемъ. Въ краснорѣчій церковномъ вопросъ индивидуальный или жизненный не указывается прямо; онъ есть здѣсь, но остается закрытымъ, въ тайнѣ сознанія каждаго. А что видно, то родоваго и постояннаго характера. Но какого характера ни былъ 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 возводитъ къ одной идеѣ 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 дѣйственности, занимать слушателя многими предметами. Имѣя дѣйствовать на волю, рѣчь ораторская должна сосредоточиваться на одной мысли. Между рѣчью, сосредоточенною на одномъ пунктѣ, и рѣчью не упорядоченною, не управляемою одною мыслию, такое же разлитіе, какое между стройною арміею и беспорядочною толпою. Слушатели, развлекаемые разными впечатлѣніями, при рѣчи не сосредоточенной, 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 имѣетъ 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 всѣ элементы, соединяемые между собою, послѣднею цѣлю 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, изъяснять. Но это не отклоняетъ его отъ существенной цѣли ораторскаго дѣйствования. Въ религіи нѣтъ ни одного предмета дидактическаго, который бы не имѣлъ, прямо или косвенно, практическихъ послѣдствій: здѣсь ничто не стоитъ на равнинѣ, а все на покатоcти; здѣсь не стоячая вода, а текучая рѣка или потокъ. И лучшіе проповѣдники всегда эти дидактическіе предметы излагали въ духѣ ораторскомъ. Истина стоитъ въ основаніи; изъ нея выводятъ законъ. Проповѣдникъ, излагая религіозную истину, не долженъ довольствоваться тѣмъ, чтобы самому слушателю представить извлекать изъ нея практическія послѣдствія; онъ самъ долженъ извлекать ихъ, и практическій элементъ долженъ проникать всю рѣчь его.)

Самую содержательною главою въ первой части гомилетики Вине является глава вторая, озаглавленная: „*интересъ предмета*“. Въ ней обстоятельно рѣшается и разъясняется

вопросъ о томъ, что можетъ быть предметомъ церковной проповѣди. Разъясненію этого вопроса предпослано нѣсколько замѣчаній, устанавливающихъ понятіе объ интересѣ предмета.

Само собою понятно, что въ проповѣди должны быть предлагаемы и обсуждаемы предметы интересные. Но что собственно можетъ быть интереснымъ? 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 Павелъ называетъ умомъ,—къ той силѣ, которою мы обращаемся къ невидимымъ и небеснымъ предметамъ, къ тому лучшему человѣку, котораго апостолъ Павелъ отдѣляетъ отъ человѣка грѣховнаго и противопоставляетъ 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 имѣетъ отношеніе къ этой цѣли, имѣетъ интересъ для идеальнаго слушателя, для лучшаго человѣка въ насъ.

Приступая къ обзорѣнню частныхъ предметовъ, могущихъ давать интересное содержаніе проповѣди, Вине говорить, что область этихъ предметовъ чрезвычайно обширна. Христіанство обнимаетъ всю полноту жизни нашей; начала его всюду проникаютъ, не разрушая вещей, 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 гонитъ отъ себя. Природа вещей не дѣлаетъ ихъ запретными для кафедры цер-

ковной; нужно только, чтобы онѣ разсматриваемы и обсуждаемы были съ христіанской точки зрѣнія.

Впрочемъ, это не значить, чтобы всякій вопросъ, обсуждаемый съ христіанской точки зрѣнія, могъ быть предметомъ церковной проповѣди. Церковная каѳедра существуетъ не для сужденія о всѣхъ вещахъ, хотя бы съ христіанской точки зрѣнія. Она имѣетъ специальную цѣль,—вводитъ христіанскія начала въ жизнь. Она извлекаетъ изъ рудника драгоцѣнный металлъ, изъ котораго каждый изъ насъ долженъ дѣлать сосуды или орудія для своего частнаго употребленія. Предметъ церковной проповѣди собственно христіанство, въ его началахъ и въ его приложеніяхъ. Все прочее можетъ служить примѣромъ или изъясненіемъ.

Отсюда исключать нужно изъ круга предметовъ, раскрываемыхъ съ церковной каѳедры, все то, что не ведетъ непосредственно къ назиданію въ духѣ вѣры Христовой, и что представляетъ интересъ свѣтскій. Каѳедру церковную не нужно заставлятъ служить интересамъ жизни преходящей, какъ дѣлали иные въ концѣ прошлаго столѣтія, говоря съ церковной каѳедры о лучшемъ способѣ обработки земли, о разведеніи шелковичныхъ червей, объ обязанностяхъ христіанина при приближеніи эпизоотіи и т. под. Не должны быть обсуждаемы съ церковной каѳедры и предметы чистаго знанія, даже религіознаго.

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 отпечатлѣваться евангельскія черты, и она должна имѣть особенную физіономію, по которой никакъ нельзя смѣшать ее съ рѣчью другого рода.

Собственная и единственная матерія церковной проповѣди христіанскій догматъ и христіанское нравоученіе,—„догматъ (поясняетъ Вине свою формулу словами Шотта), насколько онъ можетъ имѣть практическое приложеніе, и нра-

воученіе въ его непосредственной и естественной связи съ догматомъ“.

Приступая къ болѣе подробному указанію проповѣдническихъ предметовъ, Вине раздѣляетъ ихъ на пять классовъ: 1) предметы догматическіе, 2) предметы нравственные, 3) предметы историческіе, 4) предметы, извлекаемые изъ созерцанія или изученія природы и 5) предметы психологическіе. (Раздѣленіе предметовъ, здѣсь указанное, напоминаетъ классификацію гомилетическихъ предметовъ нашего Амфитеатрова, но въ то же время и отличается отъ нея. И у Амфитеатрова, какъ и у Вине, главный предметъ проповѣди—ученіе догматическое и ученіе дѣятельное. Но у него наравнѣ съ догматическимъ и дѣятельнымъ ученіемъ поставлено ученіе богослужебное, разъясненію котораго посвященъ третій, довольно обширный, отдѣлъ первой части его гомилетики о матеріи церковнаго собесѣдованія. Въ гомилетикѣ Вине нѣтъ ничего, отвѣчающаго этому отдѣлу; это потому, что въ реформатскомъ обществѣ, къ которому принадлежалъ Вине, богослуженіе далеко не имѣетъ такого характера, такого значенія и такого глубокаго знаменованія, какими отличается богослуженіе церкви православной, и нѣтъ въ немъ такой богатой церковно-богослужебной библіотеки, какую завѣщали отцы и учителя церкви православному христіанскому обществу. Историческое и естественное ученіе разсматривается у Амфитеатрова, какъ предметъ проповѣди; но онъ не придаетъ имъ самостоятельнаго значенія, и относитъ ихъ къ ученію догматическому, какъ предметъ вспомогательный. Нѣтъ у него отдѣла о предметахъ психологическихъ. Но о чловѣкѣ и разныхъ нравственныхъ состояніяхъ его у него есть разсужденіе при изложеніи дѣятельнаго ученія.

У Амфитеатрова гораздо поробнѣе и шире излагается трактатъ о предметахъ проповѣдническихъ, чѣмъ у Вине, и

постановка дѣла и рѣшеніе вопросовъ нѣсколько иныя, чѣмъ у послѣдняго.

При изложеніи ученія *догматическаго*, какъ матеріи церковнаго соборнаго собранія, Амфитеатровъ прямо и положительно говоритъ, что догматы не только могутъ, но и необходимо должны составлять матерію церковнаго соборнаго собранія¹⁾, 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 изложенія догматики. Не вся догматика, во всей своей полнотѣ, безразлично можетъ давать предметы для церковныхъ поученій. Проповѣдникъ долженъ брать изъ нея самую существенную часть, такъ сказать, сердцевину всякой истины; не потому это, чтобы прочее недостойно было его вниманія, а потому, что для этого прочаго болѣе удобно и прилично 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 школьнаго, систематическаго научнаго изложенія. Чисто научныя рѣчи не могутъ быть проповѣдями.

Съ догматикою тѣсно соединена апологетика и полемика. Апологетическія и полемическія проповѣди, по сужденію Вине, не желательны на церковной каѳедрѣ. Чтобы быть назидательнымъ, проповѣднику нужно положительнымъ образомъ раскрывать истину, а не пускаться въ полемику или защищать вѣру отъ нападеній. Впрочемъ, говоря вообще, можно всю проповѣдь называть апологетикою; но въ смыслѣ спеціальномъ за апологетическіе предметы на каѳедрѣ нужно брать-

¹⁾ Читанія о церковной словесности или гомилетика. Ч. I, § 24, стр. 61.

ся съ крайнею осторожностію. И свойство слушателей и малый объемъ проповѣди не дозволяютъ этого; иначе вмѣсто назиданія можно произвести соблазнъ. И полемика, умѣстная на кафедрѣ,—собственно полемика съ грѣхомъ. Всякая другая полемика,—съ ересями, заблужденіями, инославными исповѣданіями, мало прилична здѣсь. Лучше побѣждать зло добромъ, и заблужденіе погашать истиною, хотя совершенно нельзя избѣжать полемики, особенно въ виду распространенія лжеученій въ мѣстѣ служенія проповѣдника. Апостолы вставали 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 излагаютъ на кафедрѣ, и ими хотятъ вести къ убѣжденію въ истинѣ откровенной. Такіе прибѣгаютъ къ ложной методѣ и обыкновенно мало успѣваютъ: болѣе сильное они хотятъ подкрѣпить болѣе слабымъ. Собственно откровеніе даетъ твердость и смыслъ истинамъ естественной религіи, которая только предчувствуются, а не сознаются. Это дѣло рачіонализма обращаться по преимуществу къ такимъ предметамъ. А проповѣдники евангельскіе не употребляли такой ложной методы.

Вторая категорія предметовъ проповѣдническихъ—предметы *нравственные* или, какъ называется эта категорія въ гомилетикѣ нашего Амфитеатрова,—ученіе *длительное*. Ученіе это, какъ предметъ проповѣди, въ гомилетикѣ Вине, излагается гораздо короче, чѣмъ у Амфитеатрова, но существенное сказано въ его гомилетикѣ по этому вопросу все, и вѣрно. Конечно, нечего доказывать, что вопросы нравоученія прямой предметъ проповѣди; но по этому пункту Вине, хотя кратко, считаетъ нужнымъ представить свои соображенія о необходимости изложенія нравоученія въ проповѣдяхъ.

Нравственная жизнь (мораль), какъ предметъ проповѣди, можетъ быть разсматриваема съ двухъ сторонъ. Есть мораль

описательная, состоящая въ изображеніи явленій нравственной жизни, и мораль наставительная, излагающая правила поведенія. Первая мораль очень полезна для каеэдры: она указываетъ матерію и почву для второй. Но собственно мораль наставительная или правила нравственнаго поведенія одни могутъ давать предметъ для проповѣди, и быть ея основаніемъ.

Общія обязанности—существенная матерія проповѣди. Но проповѣдникъ долженъ показывать силу и вліяніе христіанскихъ началъ въ подробностяхъ и частныхъ проявленіяхъ жизни, даже до крайнихъ предѣловъ ея. Впрочемъ, проповѣди о слишкомъ частныхъ предметахъ не удобны и не умѣстны на церковной каеэдрѣ. Если вы отдѣлите отъ цвѣтной или благовошной жидкости крошечную каплю, она, въ своей отдѣльности, не будетъ имѣть ни цвѣта, 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 исключаемая; но матеріи, подобныя указаннымъ, могутъ находить мѣсто въ проповѣдяхъ о предметахъ болѣе общихъ или историческихъ.

При изложеніи ученія о нравоучительныхъ проповѣдяхъ Вине дѣлаетъ замѣтку объ обличительныхъ проповѣдяхъ. Онъ признаетъ право за проповѣдями такого рода; толпа имѣетъ нужду въ такихъ потрясеніяхъ, а для вѣрныхъ обличенія даютъ поводъ къ спеціальному испытанію себя. Только здѣсь нужно избѣгать опасныхъ преткновеній. Возрастъ въ этомъ отношеніи даетъ такой авторитетъ, какого юность не имѣетъ. Впрочемъ, званіе проповѣдника, само по себѣ, независимо отъ возраста, даетъ ему особенныя полномочія. Тимофеей былъ сравнительно молодъ; но апостоль Павелъ писалъ ему: *согрѣшающихъ предъ всѣми обличай, да и прочіи страхъ имутъ* (1 Тим. V, 20). *Проповѣдуй слово, настой благо-*

временнѣ и безвременнѣ, обличи, запрети, умоли со всякимъ долготерпѣніемъ (2 Тим. IV, 2). Равнымъ образомъ Титу писалъ онъ: *сія глаголи, и моли, и обличи со всякимъ повелѣніемъ* (Тит. 11, 15). Но нужно такъ ставить дѣло обличенія, чтобы слушатель чувствовалъ, что это не человекъ обличаетъ, а сама истина или слово Божіе,—то слово, которое, по Апостолу, *острѣйше паче всякаго меча обоюдоустра и приходящее до раздѣленія души же и духа, членовъ же и мозговъ, и судительно помышленіемъ и мыслемъ сердечнымъ* (Евр. IV, 12).

Хорошо рѣшаетъ Вине вопросъ о томъ, можно ли въ проповѣдяхъ говорить объ обстоятельствахъ времени, или о томъ, умѣстны ли на церковной кафедрѣ проповѣди, посвященныя обсужденію современныхъ происшествій. Отвѣтъ на вопросъ данъ положительный; но здѣсь замѣчательна постановка рѣшенія дѣла. Богъ, говорятъ, научаетъ насъ фактами и обстоятельствами нашей жизни. Если такъ, то было бы непоследовательностію никогда не говорить въ церкви объ этихъ обстоятельствахъ. Сущность или главное содержаніе проповѣди неизмѣнимо; но это не значитъ отнимать у нея ея непреходящій характеръ, если пользоваться ею для сближенія преходящихъ обстоятельствъ съ непреходящими истинами.

Слушатель приноситъ въ храмъ всю мелкую монету частныхъ впечатлѣній, чтобы размѣняли ее здѣсь на золото. Исторія въ рукахъ христіанина дѣлается проповѣдію, и проповѣдь можетъ сдѣлаться исторіею... Тому, кто проповѣдуетъ въ этомъ смыслѣ, т. е., возводя частное къ общему и временное къ вѣчному,—тому позволено говорить объ обстоятельствахъ времени; а тому, кто въ этомъ видитъ средство раздражать любопытство, мы запрещали бы это. Шумъ міра долженъ стихать во вратахъ святилища. Храмъ небо: сюда входятъ, какъ бы въ вѣчность изъ временнаго міра, и всѣ преходящія движенія, волнующія внѣшній міръ, не должны проникать

сюда, за исключеніемъ тѣхъ, которыя допускаетъ и освящаетъ истина.

Богатый матеріалъ для проповѣди даютъ предметы историческіе. Дѣло проповѣдника учить и наставлять; но рассказъ можетъ быть формою наставленія. Факты, хорошо разсказанные, самое впечатлительное и рѣшительное наставленіе; изъ нихъ слушатель самъ можетъ выводить себѣ назидательный урокъ. Но повѣствованіе въ проповѣди не должно являться само для себя; рассказъ здѣсь служитъ основаніемъ или точкою опоры для наставленія. Повѣствовательный элементъ потому долженъ цѣниться проповѣдникомъ, что большинство слушателей ничѣмъ такъ не интересуется, какъ исторіею, и это самый доступный для него родъ ученія. Проповѣдникъ пренебрегаетъ требованіями народа, когда ничего не рассказываетъ ему.

Проповѣдникъ найдетъ обильные матеріалы, не только въ священной исторіи, но и въ исторіи церкви, и въ исторіи міра, которая есть какъ бы исторія Провидѣнія. Въ особенности многое проповѣдникъ можетъ извлекать изъ жизнеописаній святыхъ людей. Въ этомъ отношеніи Вине признаетъ большую выгоду въ проповѣдническомъ отношеніи за римско-католическою, а прикровенно и за нашу православную церковь, что она, чтя святыхъ, вводитъ въ обычай панегирики людямъ Божиимъ. Эти рѣчи имѣютъ значеніе потому, что въ лицахъ, ими живописуемыхъ, осуществляется, и чрезъ то пріобрѣтаетъ 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 нравственнаго совершенства, которые полезно изучать. Но дѣло Божіе не кончается съ вѣкомъ апостольскимъ; и на неизмѣримомъ полѣ церковной жизни мы можемъ пожинать обильную жатву святыхъ воспоминаній.

Естественное ученіе или матеріи, взятыя изъ созерцанія природы, потому умѣстны на церковной кафедрѣ, что

природа служить второю книгою Откровенія. Небеса, по слову Писанія, *повѣдаютъ славу Божию*. Природа далѣе говорить намъ о нашемъ паденіи и грѣхѣхъ и заставляеть насъ желать новой земли и новыхъ небесъ. Міръ физическій служитъ притомъ неизмѣримымъ 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 кафедрѣ. Созерцаніе природы должно быть чисто религіозное. Проповѣдь можетъ воспользоваться наукою и поэтическимъ представленіемъ явленій 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. Психологія для него свѣтъ-никъ, 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 насъ лучше, онъ не говорилъ бы такъ“. Проповѣдникъ, говорящій человѣку и о человѣкѣ, не изучивши его хорошо, можетъ допустить большія ошибки и не будетъ имѣть авторитета.

Но психологія, предлагая нашимъ проповѣдямъ предметы, достойные вниманія, не должна являться на кафедрѣ ни въ видѣ научнаго знанія, ни въ видѣ мелочнаго наблюденія: она должна быть практична и популярна. Психологія чисто созерцательная или утонченная отвлекаеть слушателя отъ того, что должно занимать его прежде всего, и кромѣ того, она элементъ мало ораторскій.

Показавши разнообразныя предметы, какіе можетъ брать для изясненія церковная проповѣдь, Вине предполагаетъ, что многимъ можетъ показаться напраснымъ такое расширеніе области проповѣдническихъ предметовъ до неопредѣленныхъ

предѣловъ, при которомъ почти ничто не исключается изъ нея. Господь Иисусъ Христосъ (могутъ представить) говорилъ только о благой части, о единомъ на потребу, котораго нужно искать, съ оставленіемъ всего прочаго. *Спаситесь отъ рода строптиваго сего* (Дѣян. 11, 40). Вотъ сущность проповѣди Иисуса Христа и апостоловъ,—сущность проповѣди евангельской. Каѳедра церковная не то, что каѳедра академическая.

Вине признаетъ силу за этимъ возраженіемъ. Какъ же онъ устраняетъ 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 ученіемъ 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 дѣйственной, когда представляетъ 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 всякій внимательный проповѣдникъ *износитъ изъ сокровища своего новая и ветхая* (Матѳ. XIII, 52). Новаго Евангелія нельзя создавать; истинно только древнее Евангеліе, возвѣщенное Христомъ. Но, съ другой стороны, это древнее Евангеліе должно имѣть печать новизны, то есть, оно должно возвѣщаться примѣнительно къ восприимлемости слушателей, къ стремленіямъ и нуждамъ каждой эпохи: безъ этого оно не можетъ быть дѣйственнымъ и вполне истиннымъ. Чудесная широта и растяжимость Евангелія, его способность приспособляться къ формамъ общества, къ характерамъ, положеніямъ, различнымъ направленіямъ служить

признакомъ его божественнаго происхожденія. Проповѣдь ничего не потеряетъ, если будетъ уподобляться ему.

Но новость законная—новость предметовъ, положеній, но не ученій. Искусство, дѣло человѣческое, обновляется; а Евангеліе божественное не измѣняемо. Чтобы достигнуть той новизны, какая позволительна и требуется въ проповѣди, не нужно генія. Проповѣднику стоитъ только открыть глаза и наблюдать. Пусть онъ не держится общей и отвлеченной идеи человѣка, но пусть изучаетъ людей, которыхъ имѣетъ предъ собою и которымъ говорить. Онъ будетъ новъ, если хорошо позаботится объ этомъ. Впрочемъ, это изученіе дѣло довольно трудное: оно требуетъ постояннаго вниманія, которое поддерживается усердіемъ, но не дается имъ.

§ 39. Въ отдѣлѣ о предметѣ проповѣди Вине особенную главу посвящаетъ разсужденію *о текстѣ библейскомъ* и его употребленіи, 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 нѣкоторые считаютъ его необходимою принадлежностію проповѣди. Вине совершенно вѣрно говорить, что текстъ не есть необходимая и существенная принадлежность проповѣди. Проповѣдь дѣлаетъ христіанскою не употребленіе текста, а духъ проповѣдника. Проповѣдь можетъ быть христіанскою и назидательною, не заключааясь въ предѣлахъ какого-либо мѣста священнаго Писанія. Напротивъ и съ текстомъ во главѣ, проповѣдь можетъ быть совершенно не библейскою.

Но не считая текста совершенно необходимымъ для проповѣди, Вине однако относится съ одобреніемъ къ обычаю 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 поколѣній дала ему такую силу, что трудно уничтожить его. Во-вто-

рыхъ эта метода и проповѣднику и другимъ напоминаетъ то, по крайней мѣрѣ внѣшнимъ образомъ, что онъ служитель Слова Божія. Проповѣдникъ чрезъ начальный текстъ свое слово связываетъ съ словомъ библіи, и чрезъ это въ самомъ началѣ рѣчи слушателю внушается уваженіе къ проповѣди, какъ возвѣщенію священнаго слова. Далѣе, текстъ, хорошо выбранный и поставленный, сдѣлаетъ рѣчь богѣ живою, богѣ впечатлительною и спеціальною, какою не можетъ быть рѣчь, основанная на отвлеченномъ представленіи. Наконецъ для большинства проповѣдниковъ этотъ методъ лучше всякаго другого можетъ способствовать изобрѣтенію предметовъ для проповѣди.

Другой отдѣлъ части объ изобрѣтеніи въ гомилетикѣ Вине посвященъ указанію матеріи проповѣди. Матерія проповѣди у него отличается отъ предмета тѣмъ, что она служитъ оболочкою или раскрытіемъ предмета или темы проповѣди. Предметъ означаетъ то, о чемъ говоритъ проповѣдникъ; а матерія,—что и какъ можно говорить въ раскрытіе темы. Тема тоже въ проповѣди, что фундаментъ въ зданіи, а матерія—самое зданіе, воздвигаемое на этомъ фундаментѣ.

Двоякаго рода матерія служитъ къ раскрытію предмета проповѣди,—изъясненіе и доказательство. Объ изъясненіи, къ которому отнесены повѣствованіе и описаніе (фактовъ) и опредѣленіе (идей), нѣтъ замѣчаній, заслуживающихъ особеннаго вниманія. Но о доказательствахъ сказано больше, и разсужденія Вине по этому пункту, отличающіяся основательностію и зоркостію взгляда, хорошо освѣщаютъ предметъ свой, и могутъ давать доброе направленіе практикѣ проповѣднической, если будутъ принимаемы къ руководству. Доказательство есть разумный актъ, посредствомъ котораго мы достигаемъ увѣренности. Оно производитъ въ насъ убѣжденіе; изъясненіе доставляетъ намъ знаніе, а доказательство ставитъ конецъ сомнѣнію.

Соотвѣтственно двумъ порядкамъ истинъ, теоретическихъ и практическихъ, Вине отличаетъ два рода доказательствъ. Доказательства истины теоретической онъ называетъ 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 служатъ пособіемъ для него, потому что въ субъективномъ отношеніи никакое доказательство недостаточно, если съ нимъ не соединяется внутреннее свидѣтельство, и потому, что положенія библіи часто служатъ исходными точками для разума.

Говоря о доказательствахъ отъ разума, Вине предостерегаетъ проповѣдниковъ отъ излишняго увлеченія 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 убѣжденъ 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 логическіе аппараты. Мысль производитъ мертвящее и гнетущее дѣйствіе, если она отдѣлена 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,

утомляетъ вниманіе и съ трудомъ усвоается слушателями, въ особенности если они не получили въ школѣ тщательной выработки рассудочнаго мышленія.

Но доказательства отъ разума все-таки нужны; потому что инныя вещи только такимъ путемъ могутъ быть доводимы до сознанія; далѣе, инныя вещи и извѣстныя нужно доказывать не для того, чтобы заставить вѣрить, а чтобы сдѣлать истину болѣе наглядною... Въ этомъ случаѣ разумное доказательство весьма полезно, увеличивая ясность представленія и болѣе утверждая убѣжденіе.

Для церковной катедры имѣетъ несравненную силу положительное доказательство. Въ дѣлѣ вѣры и нравственности раскрытіе истины гораздо важнѣе опроверженія заблужденія. Ненависть ко злу въ душѣ христіанской рождается отъ утвержденія добра. Безъ положительнаго доказательства одно опроверженіе недостаточно для цѣли. Вине выставляетъ болшую необходимость и важность положительнаго доказательства въ виду того, что мы болѣе расположены опровергать, чѣмъ доказывать,—разрушать, чѣмъ созидать. Это легче и льститъ нашему самолюбію, и болѣе отвѣчаетъ нашимъ страстямъ. Въ гнѣвѣ всѣ краснорѣчивы; но немногіе являются такими въ любви и мирѣ.

Главная цѣль краснорѣчія—дѣйствіе на волю, определеніе ея или склоненіе ея къ извѣстному рѣшенію. А для этой цѣли разумныя доказательства недостаточны. Воля опредѣляется страстію: 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 представленіе уму не

подѣйствуетъ на душу; душа при такомъ разсужденіи можетъ оставаться совершенно неподвижною. То, что можетъ подѣйствовать 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 идеею 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 счастья.

Добро или благо отвѣчаетъ стремленіямъ нашей природы; оно составляетъ нашу потребность и можетъ быть увлекающею силою для насъ. Равнымъ образомъ и счастье и блаженство составляетъ такой мотивъ, какимъ можетъ пользоваться проповѣдникъ. Счастье предметъ желаній всѣхъ людей; стремленіе къ нему врождено нашей природѣ. Этотъ мотивъ ставится въ Откровеніи, какъ во Второзаконіи: *Животъ и смерть дахъ предъ лицемъ вашимъ,—благословеніе и клятву: и избери животъ, да живеша ты и стѣмя твое* (Втор. XXX, 19). И первое слово проповѣди Иисуса Христа было слово о блаженствѣ: *блаженіи нищии духомъ...* (Мате. V, 3—11). Ученіе о блаженствѣ или нашемъ спасеніи, и вмѣстѣ съ тѣмъ о нашемъ нравственномъ совершенствѣ составляетъ сущность ученія христіанскаго. Проповѣдь должна выставлять самыя возвышенныя изъ нашихъ интересовъ,—интересы вѣчные. И временныя интересы она должна обсуждать съ точки зрѣнія возвышенной, не какъ мотивы, а какъ знаки добра и зла, проявляющагося въ дѣйствіи.

Позволительна ли патетика или возбужденіе страсти (хотя благородной) въ проповѣди? Говорятъ: представьте предметы вниманію человѣка, соотвѣтствующіе его стремленію,

но не дѣлайте ничего болѣе; дайте пищу пламени, но не раздувайте его. Но между этими двумя предметами нѣтъ различія. Когда вы живо представляете предметы, отвѣчающіе страсти или стремленію души, вы тѣмъ самымъ возбуждаете ее. Давать пищу пламени и раздувать его одно и то же. Это раздуваніе пламени не простое сотрясеніе воздуха; въ краснорѣчій этимъ средствомъ служатъ 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 стремленію, не возбуждая его души. Въ иныхъ случаяхъ, рѣчь не полна, если она не трогаешь: когда вы не тронули, то не высказали всего и остановились на полудорогѣ. Мало убѣдить разумъ и уяснить дѣло сознанию,—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 предписываются у Вине слѣдующія правила:

Не нужно ни умножать, ни удлиннять потрясеній, особенно если они сильны. Отъ частыхъ потрясеній умъ цѣпенѣетъ, и противно природѣ, чтобы сильныя и возвышенныя движенія души были продолжительны.

Далѣе, нужно трогать и потрясать душу, а не поражать и не разстраивать ее. Мысль должна воздѣйствовать въ ней; слѣдуетъ предоставлять 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 нѣтъ идеи, оно разсѣвается. Напрасно думаютъ, что возбужденіе тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше страсть овладѣваетъ душею оратора... *Si vis me flere, dolendum*

est primum ipsi tibi, говоритъ поэтъ (Горацій). Поэтъ не сказалъ: *flendum est*, но: *dolendum est*. Нужно скорбѣть, чтобы заставить слушателя плакать, но не плакать самому. Для оратора необходимо самообладаніе. Оно имѣетъ великую силу и производитъ впечатлѣніе. Правду говорятъ: чѣмъ больше вы будете кричать, тѣмъ меньше васъ будутъ слушать. Въ интересѣ дѣйствія, какое вы хотите произвести, лучше имѣть видъ чувства, не прибѣгая къ усиленному выраженію чувства, чѣмъ выразить то, чего не чувствуете. Нѣтъ ничего болѣе смѣшнаго, какъ усиливаться трогать: это насильственное возбужденіе бываетъ безуспѣшно. Религія христіанская—религія мысли и убѣжденія. При изложеніи христіанскаго ученія въ проповѣди мысль отнюдь не должна быть подавлена. Эффектамъ грубымъ и насильственнымъ нужно предпочитать дѣйствіе болѣе глубокое и спокойное.

Коротокъ, но замѣчательнъ въ гомилетикѣ Вине трактатъ о помазаніи. Помазаніе не означаетъ какого-либо спеціальнаго свойства проповѣди, но благодать и дѣйственность слова, производимую Духомъ Божиимъ, видъ печати и освященія, выражающійся не во внѣшнихъ 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,—величіе, соединяемое съ сердечностію. Это особенная принадлежность христіанства, которой нельзя перенести въ другія сферы. Источникъ его духъ возрожденія и благодати. Это даръ, который теряется, если не возобновлять священнаго огня, его согрѣвающего. 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, несомвѣстныя съ помазаніемъ: это сухой умъ, слишкомъ строгій анализъ, слишкомъ догматическій тонъ,

слишкомъ формальная діалектика, иронія, употребленіе свѣтскихъ или слишкомъ отвлеченныхъ словъ и выраженій, свѣтская литературная форма, стиль, слишкомъ сжатый и сухой. Помазаніе предполагаетъ обиліе, текучесть, гибкость.

Вслѣдъ 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 оскорбленіемъ 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 своемъ посланничествѣ, 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, говоритъ евангелистъ Матѳеи, *со властію, а не какъ книжники* (Матѳ. VII, 23—29).

Безъ сомнѣнія, особенный авторитетъ принадлежалъ 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, по полномочію отъ самого Господа, проповѣдники имѣютъ право, даже болѣе, обязаны говорить

съ такою же властію, какъ и Учитель, ихъ пославшій. Они вовѣщаютъ 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, увѣщавать и обличать *со всякимъ повельніемъ* (Тит. 11, 15).

Авторитетъ проповѣдника, независимо отъ его таланта, его естественнаго характера и внѣшняго положенія, прежде всего условливается тѣмъ, что онъ говоритъ во имя Божіе, и о вещахъ божественныхъ ничего не хочетъ знать, кромѣ того, что открыто самимъ Богомъ. Начало нашего авторитета въ нашемъ подчиненіи, и нашъ авторитетъ тѣмъ внушительнѣе для другихъ, чѣмъ болѣе дѣйствуетъ надъ нами и въ насъ авторитетъ слова Божія. Разумъ и знаніе могутъ создавать авторитетъ и содѣйствовать его возвышенію. Но разумъ и знаніе пріобрѣтаютъ 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, раждающійся изъ опыта, т. е., если внѣшняя истина сдѣлалась его внутреннею истиною, откровеніемъ его собственнаго опыта, если проповѣдникъ, возвѣщающій Евангеліе, можемъ сказать, подобно апостоламъ: *еже слышахомъ, еже видѣхомъ очима нашими, еже узрѣхомъ, и руки наша осязаша о словеси животныиъ... повѣдаемъ вамъ* (1 Иоан. 1; 1—3).

Третье условіе для проповѣди съ авторитетомъ жизнь, согласная съ проповѣдію, когда слова проповѣдника не заставляютъ его краснѣть за свои дѣйствія.

Далѣ, увеличенію авторитета проповѣдника способствуетъ то, если онъ, сознавая высоту своего служенія, вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуетъ свою собственную слабость, и если видятъ, что онъ первый склоняется подъ тяжестью того бремени, какое налагаетъ на другихъ, и если онъ на каѳедрѣ забываетъ самого себя и чуждъ жалкихъ безпокойствъ суетности и тщеславія. Если служитель Всевышняго, онъ, по суетности, 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 разчитаннымъ намѣреніемъ снискать похвалу слушателей, тогда напрасно будетъ онъ искать авторитетнаго тона, онъ не найдетъ его. Пусть помнитъ проповѣдникъ слово апостола: *Для меня 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 любитъ 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 химию ораторской рѣчи; она указываетъ не массы или преемственные моменты, а матеріалы или составные элементы, изъ которыхъ слагается проповѣдь или рѣчь религиозная. А часть о расположеніи представляетъ, въ нѣкоторомъ родѣ, механику краснорѣчія. Но между этими двумя частями самое тѣсное соотношеніе. Расположеніе имѣетъ предметомъ своимъ моменты, слѣдующіе въ рѣчи одинъ за другимъ, или части, изъ которыхъ рѣчь

слагается. Но расположеіе не можетъ составлятьсѣ совершенно отвлеченно, безъ всякой зависимости отъ внутренняго свойства матеріи рѣчи или проповѣди.

Въ трактатѣ о *расположеніи* Вине говорить 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 существованіе 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 имѣетъ законное право на существованіе. Нужно пріучиться сначала къ порядку, къ повиновенію, 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 истиннаго ораторскаго произведенія. Нѣтъ порядка въ мысляхъ,—нельзя дать имени рѣчи словесному произведенію.

Отъ этого зависятъ различіе между посредственнымъ ораторомъ и человѣкомъ краснорѣчивымъ. Расположеніе одно можетъ быть условіемъ краснорѣчія. Хорошихъ мыслей много, и онѣ 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.

Расположеніе въ рѣчи то же, что въ физической субстанции 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 своемъ мѣстѣ. Квинтиліанъ не безъ основанія приписываетъ порядку два свойства,—красоту и силу, представляя съ поэтическимъ краснорѣчіемъ непристойность безпорядка въ рѣчи. „Не безъ основанія (говорить онъ) мы за правилами объ изобрѣтеніи ставимъ правила о расположеніи; потому что безъ второй изъ этихъ частей первая ничто. Перенесите изъ одного мѣста въ другое какую нибудь 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 безпорядкѣ создаетъ препятствіе для себя самой. Мнѣ кажется, не обманываются тѣ, которые утверждаютъ, что расположеніе частей предмета составляетъ природу этого предмета; перемѣните это расположеніе.—и все пропало. Рѣчь, лишенная этого свойства, точно—вода, которая шумно бурлитъ, клокочетъ не протекая, и не имѣетъ никакой твердости. Подобно человѣку, заблудившемуся ночью въ неизвѣстныхъ мѣстахъ, она повторяетъ много вещей, много другихъ опускаетъ, и не намѣтивъ ни исходной точки, ни цѣли, она повинуется не намѣренію, но случаю“¹⁾).

Работа расположенія имѣетъ великое значеніе; потому что она восполняетъ и усовершенствуетъ работу изобрѣтенія.

Винь различаетъ расположеніе логическое и расположеніе ораторское. Первое расположеніе приводитъ въ связь и порядокъ мысли и сужденія о предметѣ рѣчи, какія рождаются въ головѣ оратора, и построиваетъ шанъ цѣлаго про-

¹⁾ Quintiliani Institutiones oratoriae, Lib. VII.

изведенія, который, при своей стройности, можетъ быть печатію таланта или труда. Оно стоитъ въ строгой зависимости отъ разсудочнаго мысленія. А расположеніе ораторское расчитано не на умственную силу и сужденіе, какъ расположеніе логическое, а имѣетъ въ виду произвести дѣйствіе на душу, а чрезъ душу на волю. Эти вещи впрочемъ не различаются такъ между собою, чтобы расположеніе, не будучи логическимъ, могло быть ораторскимъ. Напротивъ логическое расположеніе есть основаніе ораторскаго расположенія, какъ разумъ есть основаніе краснорѣчія, и рѣчь, логически расположенная, чрезъ то самое въ нѣкоторой степени дѣлается ораторскою рѣчью. Недостатокъ въ логическомъ расположеніи, ослабляя доказательства, ослабляетъ впечатлѣніе отъ рѣчи. Но съ другой стороны тѣмъ болѣе проникаются истиною, чѣмъ яснѣе она представляется, и сила доказательства содѣйствуетъ силѣ впечатлѣнія или убѣжденія. Проповѣдь, кромѣ того, обсуждаетъ и раскрываетъ такія матеріи, что при нихъ не возможно, чтобы проповѣдникъ, говоря уму, вмѣстѣ съ тѣмъ не говорилъ и сердцу. Здѣсь логическій и ораторскій элементы неразрывно соединены между собою.

Но при тѣсной связи логическаго и ораторскаго элемента, есть особыя средства для приданія ораторскаго характера расположенію рѣчи. Они указываются не логикою мысли, а логикою души, которая, основываясь на первой или будучи согласна съ нею, заключаетъ въ себѣ нѣчто такое, что не дается логикою мысли. Эти средства можно назвать психологическими.

Первая потребность души, при недостаткѣ дѣйствія, или въ ожиданіи дѣйствія—движеніе или возбужденіе ея, что древніе выражали словомъ: *movere*. Краснорѣчіе есть тотъ языкъ, которому склонна внимать душа, и характеръ краснорѣчія или ораторской рѣчи есть патетика. Значитъ, оратору нужно сообщить душѣ слушателя движеніе къ извѣстной цѣли и это дѣйствіе на душу или волю должно быть постоянное и непрерывное. *Quid aliud est eloquentia* (говоритъ Цицеронъ),

nisi motus animae continens? Можно однимъ словомъ или изолированнымъ фактомъ сообщить движеніе душѣ, направить ее къ извѣстному предмету; но это движеніе не что иное, какъ потрясеніе. Можно повторить, умножить эти потрясенія; но это отрывки краснорѣчія, а не настоящее краснорѣчіе; здѣсь нѣтъ ни искусства, ни генія ораторскаго. Краснорѣчіе состоитъ въ томъ, чтобы внести движеніе 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 движеніе должно быть постоянное. Это первое правило касательно ораторскаго расположенія; потому что перерывъ не только прерываетъ дѣйствіе, но и разрушительно дѣйствуетъ на эффектъ, уже произведенный. Этимъ правиломъ Вине выражаетъ то, что Тереминъ закономъ прогрессіи или непрерывнаго стремленія впередъ. По смыслу этого правила, послѣдующее доказательство, будучи отлично отъ предшествующаго доказательства, должно удерживать слушателя въ томъ расположеніи, въ какое привело его доказательство предшествующее, и не должно давать душѣ какого либо другаго направленія. Всякое отступленіе, удаляющее отъ предмета, заставляетъ забывать намѣреніе оратора. Вредятъ непрерывности движенія излишнія дѣленія и подраздѣленія. Я не знаю (говоритъ Вине), традиціонная форма проповѣдей,—этотъ жесткій и холодный схематизмъ помогаетъ ли столько разъясненію, сколько вредитъ краснорѣчію. Фенелонъ, въ своемъ второмъ разговорѣ о краснорѣчіи, рѣшительно возстаетъ противъ дѣленій, которыя, при видимомъ порядкѣ, даютъ сухой и принужденный видъ рѣчи, разсѣкая ее на три или четыре отдѣльныя 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 возстаеъ 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 возглавіемъ лѣности, освобождающимъ отъ размышленія.

Движеніе, будучи постояннымъ, чрезъ то самое дѣлается прогрессивнымъ. Это ораторское движеніе аналогично съ паденіемъ тѣлъ по закону тяготѣнія, съ тѣмъ только различіемъ, что нѣтъ здѣсь ускоренія движенія, а увеличеніе интенсивности или внутренняго напряженія. Движеніе непрерывающееся всегда постепенно усиливается. Прогрессъ въ физическомъ движеніи состоитъ въ передвиженіи тяжелыхъ массъ, въ побѣжденіи препятствій, въ умноженіи интенсивности. Ораторскій прогрессъ состоитъ 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 высказываетъ касательно приступа и заключенія рѣчи.

Какъ нужно смотрѣть на *приступъ* въ ораторскихъ произведеніяхъ? Нуженъ ли онъ? Естественъ ли? Или составляетъ онъ украшеніе искусственное и условное?

Отвѣтъ у Вине положительный, въ пользу необходимости и естественности приступа. Сама природа (говоритъ онъ)

учить искусству приготовленій 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 черезъ 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 говоритъ съ большимъ изяществомъ и легкостью, въ моихъ глазахъ наглець, если онъ не дрожитъ, выходя на каеэдру, и въ продолженіе всего своего приступа... Въ самомъ дѣлѣ, тѣмъ 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 испытывалъ я самъ, произнося свой приступъ. Я чувствовалъ, что я блѣднѣю, мои мысли путаются, и я дрожу всѣми своими членами. Однажды, когда я выступалъ въ дни моей юности, я такъ былъ смущенъ, начиная свою рѣчь, что Кв. Максимъ, замѣтивъ мое смущеніе, отло-

жилъ 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 вообще²⁾. Нужно, что бы не приступъ только, но чтобы ораторъ былъ скромень, и даже робокъ, но съ тѣмъ различіемъ, чтобы онъ скромень былъ самъ въ себѣ, и смѣлъ для своего дѣла. Перваго рода скромность и робость доброе дѣло, а скромность другаго рода подрываетъ 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 замѣтитъ слушатель, и ничего не проститъ. Первое впечатлѣніе бываетъ часто рѣшительнымъ и всегда имѣетъ большое значеніе.

Заключеніе Вине считаетъ такую 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. Заклучая рѣчь, ораторъ какъ бы восходитъ на высоту, чтобы усмотрѣть и представить разомъ всю совокупность своей работы.

Заключеніе можетъ имѣть своимъ содержаніемъ краткое повтореніе всего сказаннаго, приложеніе или увѣщаніе, 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 вещь очень трудная и болѣе рѣдкая, чѣмъ хорошій приступъ. На вступленіе естественно болѣе обращаютъ заботы и вниманія, и содержаніе для приступа дается предметомъ, текстомъ, обстоятельствами. Для заключенія представляется болѣе затрудненій, 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 все, боится новыхъ усилій, и въ заключеніи высказываетъ какую нибудь банальную фразу увѣщанія или благожеланія, какія нибудь восклицанія... Но хорошо кончить, однако, существенная часть искусства; послѣднія впечатлѣнія на слушателей не менѣе важны, какъ и первыя; побѣдителемъ является тотъ, кто остается хозяиномъ поля битвы. Здѣсь можетъ имѣть приложеніе пословица: „все хорошо, что хорошо кончится“. Правда, хорошее заключеніе не можетъ искупить дурной рѣчи; но вредъ не вознаградимый, если заключеніе составлено неумѣло; 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 разительныхъ образовъ, самыхъ смѣлыхъ движеній. 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 устьѣ рѣчи, какъ вступленіе ея источникъ, а рѣка въ своемъ устьѣ всегда болѣе широка, болѣе полна и болѣе могуча, чѣмъ въ своемъ источникѣ. И слушатель, возбужденный теченіемъ

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 рѣчь особая и независимая, а результатъ рѣчи. Оно является прекраснымъ по своему отношенію и строгому соответствію съ рѣчью.

Общая главная мысль, господствующая у Вине въ трактатахъ о расположеніи, 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 объ истинахъ спасенія, говорить такъ, какъ опытъ и изученіе природы человѣческой научаютъ говорить съ наибольшою убѣдительностію. Всякій предметъ, особыя 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 творитъ себѣ тѣло. Нужно смотрѣть на рѣчь, какъ на средство, а не какъ на цѣль.

Нѣтъ ничего болѣе важнаго и болѣе недостойнаго церковной каѳедры, какъ искать нововведенія ради нововведенія и независимости ради независимости. Но это не значитъ держаться какой либо формы освященной. Ораторъ долженъ быть индивидуаленъ. Безъ индивидуальности нѣтъ 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 полною разумностію и личною отвѣтственностію, въ полномъ сознаніи пригодности той манеры, съ какою онъ представляетъ истину. Когда мы отказываемся отъ себя самихъ въ пользу третьяго, т. е., принятаго условнаго типа или модели, что отъ этого выигрываетъ истина? Должно ставить себя въ

виду предмета, нами обслѣдуемаго, подчиниться его вліянію, отъ него брать нашу форму, кромѣ той, какую указываютъ нашему творенію законы добраго смысла и значеніе челоуѣческой природы.

Риторика не учитъ собственно располагать; она только указываетъ, какъ можно хорошо пользоваться тѣми средствами, какія предполагаются напередъ данными, и какія можно находить въ другомъ мѣстѣ. Она можетъ давать полезные совѣты только тому, кто образовалъ свой разумъ, и кто обогатилъ себя познаніями. Краснорѣчіе множествомъ корней утверждается въ знаніи и жизни или опытѣ.]

Третья часть гомилетики Вине говорятъ *объ изложеніи*, которое служитъ 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 отдѣла, придающая стилю въ авторскомъ, и въ частности ораторскомъ, дѣлѣ слишкомъ важное значеніе, и потому возлагающая на оратора особенныя обязательства касательно изложенія.

Послѣ работы изобрѣтенія и расположенія остается писать рѣчь. Писать не такъ легко, какъ можетъ казаться съ перваго раза. Это не просто выразить словами идеи и отношенія, какими ораторъ овладѣлъ при первыхъ двухъ работахъ. Для того, чтобы писать рѣчь, нужно мыслить, значить изобрѣтать и располагать. Изложеніе—это мысль въ своемъ видимомъ завершеніи. Отсюда понятнѣе важное значеніе изложенія. Простое представленіе главныхъ мыслей рѣчи мало изясняетъ и мало трогаетъ слушателей. Они трогаются частными идеями. Общія идеи тоже для души, что питательныя вещества для тѣла. Питательныя вещества должны разложиться въ нашей гортани,—тогда только мы опущаемъ

вкусъ въ нихъ; далѣе, 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 пищею иначе, какъ чрезъ разложеніе частей ея. Изложеніе имѣеть 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. Нѣтъ существеннаго различія между этою частію искусства и двумя другими. „Хорошо писать (говорить Вине словами Бюффона) значитъ разомъ хорошо мыслить, хорошо чувствовать и хорошо выражать (мысль и чувство),—значитъ 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 лице или руки въ тѣлѣ. Отсюда видна и важность и трудность этой работы. Весь человѣкъ въ стилѣ, или, какъ говоритъ Бюффонъ, „стиль весь человѣкъ“. Цицеронъ такъ опредѣляетъ значеніе стиля: „Знать, что должно сказать, и въ какомъ порядкѣ,—великое дѣло; но знать, какъ сказать,—это гораздо большее дѣло“¹⁾.

Стиль есть выраженіе мысли. Чтобы хорошо писать, нужно хорошо мыслить. Совершенство стиля не дается уму слабому. Но для хорошаго стиля требуется еще нѣчто большее. Сколько людей умѣютъ мыслить, но не умѣютъ писать! Это двѣ вѣтви, вырастающія изъ одного ствола, но не съ равною силою. 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 всѣ творенія, истинно замѣчательныя по стилю, вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе или менѣе замѣчательны и по мысли.

Можно заключить отсюда, что проповѣдникъ долженъ прилагать добрую часть заботъ своихъ къ стилю или изложенію.

Могутъ сказать и говорятъ часто, что это мелочь, и что проповѣднику, серьезнѣйшему изъ писателей, нѣтъ нужды специально заботиться объ изложеніи. Но какъ можно считать заботу объ изложеніи недостойною серьезнаго человѣка, когда забота о выраженіи необходимое дополненіе работы мысли, когда самая серьезная мысль не будетъ совершенною и не подѣйствуетъ на умы слушателей, если не будетъ хорошо выражена?

Иные видятъ искусственность въ заботахъ о краснорѣчїи. Можно находить тоже самое и въ двухъ первыхъ операціяхъ, во всемъ краснорѣчїи, во всемъ искусствѣ. Но не нужно смѣшивать искусственности и искусства. Искусственность преслѣдованіе худой цѣли, или употребленіе худыхъ средствъ. А искусство есть знаніе и употребленіе средствъ для достиженія цѣли, указанныхъ природою и опытомъ. Рекомендую 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 на- ходятъ 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 предполагает больше работы? Но трудъ не есть ли законъ всеобщій? 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 нѣтъ ли болѣе основанія обвинять другихъ въ небрежности и лѣности?

Тѣ ошибаются, которые говорятъ, что трудъ надъ стилемъ недостойнъ серьезнаго ума. Стилъ возникаетъ изнутри, какъ и все остальное; но онъ не возникаетъ одинъ. Это работа ума и души, которая здѣсь достигаетъ своего предѣла. Безъ фонда интересныхъ идей нельзя имѣть хорошей стилъ, но съ другой стороны нельзя обольщать себя и тѣмъ, что посредствомъ фонда содержательныхъ и интересныхъ идей стилъ самъ собою явится. „Рѣчь слагается изъ мыслей и словъ (говорить Цицеронъ¹⁾); нѣтъ мѣста для словъ, если нѣтъ 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 выраженія, отдѣляютъ душу отъ тѣла, не разсуждая о томъ, что смерть есть слѣдствіе этого отдѣленія... Я считаю нужнымъ сказать между прочимъ, что напрасно ищутъ украшеній изложенія, 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 чемъ либо, вовсе не заботились о своемъ стилѣ. Приводятъ въ примѣръ апостоловъ, въ частности св. апостола Павла. Апостолъ Павелъ былъ бы не менѣе славнымъ апостоломъ, если бы у него и находили недостатки въ стилѣ. Что же? Пишите такъ, какъ онъ писалъ. Св. апостолъ Павелъ имѣлъ духовную силу, которая могла ставить

¹⁾ Cic. De oratore, Lib. 111, c. V et. VI.

его выше правилъ искусства. Будьте такими, какъ онъ, и вамъ можно простить тѣ отступленія и ту темноту, какую замѣчаетъ у него блаж. Августинъ. У св. апостола Павла есть стиль. Какъ онъ приобрѣлъ его,—это другой вопросъ. Если вы можете имѣть стиль безъ труда, отъ васъ не требуютъ ничего больше. Нѣтъ формы стиля, который бы можно было назвать абсолютно хорошимъ или абсолютно худымъ, независимо отъ обстоятельствъ или характера писателя.

Обращали, назидали, утѣшали безъ помощи 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 изячно мысль или внутреннюю жизнь говорящаго. Вы скажете, что истина такъ сильна, и вашъ слушатель такъ расположенъ, что для нея и для него хорошо всякое слово, всякій стиль. Говорите тогда, что вы имѣли успѣхъ, не смотря на несовершенство языка, но не идите дальше, не дѣлайте изъ этого правила.

Форма, говорятъ, можетъ отвлекать отъ дѣла, отъ идеи. Это не совсѣмъ вѣрно. Если вы имѣете о стилѣ правильное представленіе, то никогда не скажете, что форма отвлекаетъ отъ дѣла. Истинный стиль происходитъ отъ мысли, какъ цвѣтъ лица отъ крови, какъ окраска цвѣта отъ сока; стиль не маска, но фізіономія мысли. Краснорѣчіе есть цѣлость, единство, которое мы не можемъ разсѣкать на части. Мы не предписываемъ проповѣднику 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 трудъ является для васъ непременно обязательнымъ. О вещахъ 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; хорошій стиль отъ упражненія дѣлается инстинктомъ и самъ собою потомъ течетъ, какъ изъ источника. Притомъ проповѣдь не крикъ тревоги; нетерпѣливая поспѣшность здѣсь неумѣстна; она наставленіе, рѣчь, которую нужно вести обдуманно. *Плодъ правды съется въ миръ* (Ион. III, 18), и спокойно на досугъ долженъ трудиться проповѣдникъ надъ своею работою. Если проповѣдникъ изучалъ искусство и упражнялся въ немъ, онъ будетъ говорить хорошо и совершенно естественно; онъ не будетъ долго искать лучшихъ выраженій, лучшихъ оборотовъ; они придутъ къ нему сами собою. Онъ медленно пріобрѣтаетъ секретъ скорого мышленія; чрезъ трудъ 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 усилій.

Впрочемъ, нельзя указать и предписать мѣры совершенства. Мы можемъ требовать только одного: пусть каждый дѣлаетъ свое дѣло такъ хорошо, какъ только можетъ. Мы требуемъ не столько практики искусства, сколько признанія цѣны искусства и его правъ. Дѣло въ томъ, чтобы признать принципъ. Невозможно признавать значеніе искусства и пренебрегать имъ. Признающій значеніе искусства всегда будетъ стараться удовлетворять его требованіямъ, и когда не будетъ

у него досуга приготовить рѣчь, онъ будетъ размышлять и работать надъ своею рѣчью, во время самаго сказыванія.

Искусство во всякомъ случаѣ нужно, но оно для насъ средство, а не цѣль. Все дѣло въ результатъ. Если вы, безъ приготовленія, безъ размысленія, однѣми силами инстинкта, можете сказать рѣчь 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 каедрѣ, и онѣ производятъ на слушателей тоскливое 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 безсмертно; самыя реформы и нововведенія, которыя рекомендуются и вводятся въ курсорѣчій, дѣло тогоже искусства. И когда эти реформы осуществляются на практикѣ, съ одинаковымъ правомъ можно говорить, какъ то: „наконецъ природа возстановила свои права“, такъ и то: „наконецъ восторжествовало искусство“. Искусство собственно состоитъ въ соблюденіи и возстановленіи требованій природы.



Цѣна два рубля.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0315058328

251

P46

03502970

251.
P46

PEVNICKIJ

