ИСТОРІЯ

ПЕРВОБЫТНОЙ

ХРИСТІАНСКОЙ ПРОПОВѢДИ

(ДО IV ВѢКА).

СОЧИНЕНІЕ

НИКОЛАЯ БАРСОВА

Э. О. Профессора С.-Петербургской Духовной Академіи по каѳедрѣ Гомилетики, почетнаго члена археологическаго института, дѣйств. члена Императорскаго русскаго археологическаго общества, кіевскаго церковно-археологическаго общества и др.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія С. Добродѣева, Троицкій пер., 32.
1885.

BV
4207
97
C6
ПР

Печатать дозволяется. С.-Петербургъ, Сентября 17 дня 1885 г.
Цензоръ, Архимандритъ Тихонъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

стр.

§ 1. Содержаніе введенія 1
§ 2. Понятіе о проповѣди 1
§ 3. Христіанское учительство, какъ предметъ историческаго изученія вообще 7
§ 4. Исторія проповѣдничества, какъ отрасль исторіи христ. цивилизаціи 8
§ 5. Исторія проповѣдничества, какъ отрасль исторіи церковной и какъ наука самостоятельная 13
§ 6. Понятіе о типѣ проповѣди 14
§ 7. Понятіе о генезисѣ и о генетическомъ развитіи типовъ проповѣди 16
§ 8. Главные дѣятели генетическаго образованія типовъ проповѣди 18
§ 9. Программа прагматической исторіи проповѣди 20
§ 10. Программа генетической исторіи типовъ проповѣди 23
§ 11. Матеріалы, источники и пособія для исторіи проповѣдничества. 27

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Первооснованія и основоположенія христіанскаго учительства: проповѣдь и ученіе о проповѣди І. Христа и св. апостоловъ.

ГЛАВА І.

Проповѣдь и ученіе о проповѣди Іисуса Христа (первооснованія христіанскаго учительства).

§ 12. Значеніе учительнаго слова въ христіанствѣ 30
§ 13. Сущность христіанскаго учительнаго слова и его родовые признаки 36
§ 14. Взаимное отношеніе общаго и частнаго содержанія въ учительствѣ Іисуса Христа 41
§ 15. Внутреннія (субъективныя) основанія христіанскаго учительнаго слова, по ученію и примѣру божественнаго учителя . 44
§ 16. Основная черта метода и частныя формы учительства Іисуса Христа 47
§ 17. Наименованія ученія и учительства Іисуса Христа въ евангеліи 55

ГЛАВА II.

Миссіонерская проповѣдь св. апостоловъ и ихъ ученіе о ней (раскрытіе и уясненіе основоположеній христіанскаго проповѣдничества и начало историческаго развитія христіанскаго учительства).

§ 18. Приготовленіе апостоловъ къ проповѣдническому служенію. Относительное достоинство ихъ проповѣди 57
§ 19. Основоположенія христіанскаго учительства въ ученіи апостольскомъ 61

ГЛАВА III.

Внутреннее церковное учительство при апостолахъ и въ вѣкъ апостольскій.

§ 20. Мѣста и времена внутренняго церковнаго учительства въ вѣкъ апостольскій. Лица, имѣвшія право учительства . . . 73
§ 21. Спеціальная исторія глоссолаліи, профитіи и дидаскаліи . . . 79
§ 22. Второй періодъ въ исторіи глоссолаліи, профитіи и дидаскаліи 86
§ 23. Третій періодъ. Окончательное возвышеніе дидаскаліи надъ другими видами учительства 90
§ 24. Теоретическія наставленія апостола Павла относительно проповѣди: зачатки гомилетической теоріи 93
§ 25. Слѣды вліянія общественнаго церковнаго учительства на мысль и жизнь христіанъ въ вѣкъ апостольскій 97

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Исторія христіанской проповѣди II и III вѣковъ.

ГЛАВА I.

Проповѣдь въ церкви Восточной въ вѣкъ мужей апостольскихъ, до Оригена (70—250 г.).

§ 26. Вопросъ о существованіи проповѣди во II вѣкѣ 103
§ 27. Положеніе и взаимное отношеніе глоссолассіи, профитіи и дидаскаліи въ вѣкъ мужей апостольскихъ 105
§ 28. Вопросъ объ отношеніи способовъ учительства христіанскихъ къ іудейскимъ во II вѣкѣ 112
§ 29. Различіе способовъ учительства у христіанъ изъ іудеевъ и христіанъ изъ язычниковъ 113
§ 30. Общія замѣчанія о содержаніи проповѣди во II вѣкѣ . . . 117
§ 31. Методъ учительства во II вѣкѣ 118
§ 32. Внѣшній видъ проповѣди II вѣка и ея терминологическія обозначенія 125
§ 33. Мѣста проповѣданія во II вѣкѣ. Внѣшнее положеніе проповѣдника и слушателей во время проповѣди. Времена проповѣди 129

стран.

§ 34. Почему лишь весьма немногое сохранилось до насъ изъ проповѣдей II вѣка 134
§ 35. Вліяніе проповѣди на жизнь христіанъ въ вѣкъ мужей апостольскихъ 138

ГЛАВА II.

Проповѣдь на Западѣ въ вѣкъ мужей апостольскихъ, до Кипріана (70—250 г.).

§ 36. Общій характеръ первоначальной проповѣди на Западѣ . . 142
§ 37. Лица учащія, мѣсто и время проповѣди на Западѣ во II вѣкѣ 148
§ 38. Вліяніе проповѣди во II вѣкѣ на мысль и жизнь христіанъ на Западѣ 152

ГЛАВА III.

Фактическая исторія проповѣди II вѣка.

§ 39. УЧЕНІЕ СВ. ДВѢНАДЦАТИ АПОСТОЛОВЪ 154
§ 40. КЛИМЕНТЪ, ЕПИСКОПЪ РИМСКІЙ 158
§ 41. КЛИМЕНТЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ 165
§ 42. ТЕРТУЛЛІАНЪ 174
§ 43. Валентинъ Гностикъ 187

ГЛАВА IV.

Исторія проповѣди въ III вѣкѣ на Востокѣ.

§ 44. Лица проповѣдующія, ихъ подготовка къ проповѣди. Начало записыванія проповѣдей. Мѣста и времена проповѣди. Объемъ проповѣдей. Внѣшнее положеніе проповѣдника и слушателей во время проповѣди. Κρατος. Теорія проповѣди на Востокѣ въ III вѣкѣ 188
§ 45. Видоизмѣненія въ проповѣди III вѣка по формѣ и содержанію. Монологизація проповѣди и отсутствіе формы діалогической. Гомилія оригеновская и ея особенности. Аллегорія, какъ господствующій методъ учительства. Догматическій и нравоучительный элементы въ содержаніи проповѣди. Новые виды проповѣди: рѣчи похвальныя и на освященіе храмовъ. Элементъ тематизаціи и ораторской искусственности въ нихъ . 202

ГЛАВА V.

Состояніе проповѣди на Западѣ съ половины III вѣка до половины IV вѣка (отъ Кипріана до Иларія 250—350 г.).

§ 46. Общія замѣчанія о состояніи и характерѣ проповѣди Западной за это время 216
§ 47. Лица, проповѣдывавшія въ западной церкви въ періодъ 250—350 г. 222
§ 48. Вліяніе проповѣди на жизнь и нравы христіанъ въ III вѣкѣ 225

СТРАН.

ГЛАВА VI.

Фактическая исторія проповѣди III вѣка.

I. ОРИГЕНЪ.

§ 49. Черты его жизни и личнаго характера 229
§ 50. Былъ-ли Оригенъ «ораторомъ». Вліяніе общихъ началъ его міровоззрѣнія на его проповѣдь. Внѣшняя исторія его проповѣднической дѣятельности 233
§ 51. Характеръ экзегетическаго метода Оригена вообще и въ частности экгегезиса его проповѣдей 241
§ 52. Нѣсколько фактическихъ подробностей изъ гомилій Оригена; анализъ II бесѣды на книгу Левитъ, V бесѣды на книгу Бытія и бесѣды на слова Іереміи XI, 21 250
§ 53. Общія замѣчанія о значеніи Оригена въ исторіи проповѣди 266
§ 54. Современные Оригену проповѣдники 272
§ 55. СВ. ГРИГОРІЙ ЧУДОТВОРЕЦЪ (211—270 г.) 276
§ 56. ИППОЛИТЪ 292
§ 57. ДІОНИСІЙ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ († 264 г.) 307
§ 58. ПІЕРІЙ, ПРЕСВИТЕРЪ И КАТЕХЕТЪ († 283 г.) 312
§ 59. СВ. МЕѲОДІЙ ТИРСКІЙ 314
§ 60. КИПРІАНЪ КАРѲАГЕНСКІЙ († 258) 329
§ 61. АРНОБІЙ († 325) 352
§ 62. ЛАКТАНЦІЙ († 330) 354
§ 63. Знаменитые учители церкви II и III в., произведенія которыхъ не сохранились до нашего времени 369

ПРИМѢЧАНІЯ 1
ОПЕЧАТКИ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящее сочиненіе составляетъ часть моихъ чтеній по исторіи христіанской проповѣди въ С.-Петербургской Духовной Академіи, въ нѣсколько сокращенномъ и упрощенномъ изложеніи, что сдѣлано въ виду назначенія книги быть руководствомъ по исторіи христіанской проповѣди для изучающихъ этотъ предметъ, и въ тоже время книгой для чтенія въ обществѣ, которому въ настоящее время еще присущъ тотъ интересъ къ первобытному христіанству вообще и въ частности къ первобытной проповѣди, который недавно возбужденъ былъ особенно дѣятельностію г. Пашкова, штундистскими и другими сектантскими движеніями. Хотя настоящее сочиненіе представляетъ совершенно законченное самостоятельное цѣлое, тѣмъ не менѣе, въ виду многихъ нашихъ мнѣній, которыя могутъ быть найдены своеобразными, мы сочли полезнымъ предпослать «исторіи проповѣди трехъ первыхъ вѣковъ» наше общее введеніе въ курсъ исторіи христіанской проповѣди, въ которомъ мы выясняемъ свою точку зрѣнія на задачи и методъ исторіи проповѣди, доселѣ, въ гомилетической литературѣ совершенно неизвѣстную, составляющую наше личное воззрѣніе.

Какъ въ первомъ на русскомъ языкѣ опытѣ методическаго изложенія исторіи проповѣди, въ нашемъ сочиненіи, предъ судомъ строгой критики, окажется, конечно, немало пробѣловъ и слабыхъ сторонъ, которыя мы сами отчасти замѣчаемъ. Къ нашимъ критикамъ, замѣчанія которыхъ выслушаемъ съ полнымъ вниманіемъ, мы

обращаемъ слова древняго русскаго книжника: «возлюбленніи о Христѣ отцы и братія и честніи господіе: аще что обрящете поползновенно, или безмѣстно быти, Бога ради молимъ, покрыйте вашею мудростію и исправите, якоже васъ умудри святый Параклитъ. О потрудившемся же въ дѣлѣ семъ молите всеблагого Бога, а не кляните, да и сами прощенія и благословенія сподобитесь отъ Вседержителя».

Выходъ въ свѣтъ совершенно приготовленной для напечатанія «Исторіи христіанской проповѣди въ IV вѣкѣ» послѣдуетъ въ непродолжительномъ времени,

Н. Барсовъ.

11 Сентября
1885 г.

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. *Содержаніе введенія.*

Предметомъ настоящаго сочиненія будетъ исторія христіанской проповѣди отъ ея начала до IV вѣка. Считаемъ необходимымъ предварительно дать понятіе: 1) о проповѣди, 2) объ исторіи проповѣди и ея видахъ вообще 3) о порядкѣ изученія исторіи проповѣдничества, а также о матеріалахъ и пособіяхъ для нея.

§ 2. *Понятіе о проповѣди.*

Подъ именемъ христіанской проповѣди разумѣется открыто предлагаемое предъ многими (1 Тим. VI, 12, 2 Тим. II, 2) слово или ученіе о Христѣ, которое бываетъ или 1) *возвѣщеніемъ* (κήρυγμα, μαρτυρία, μαθητεία, εὐαγγέλειον) глагола Вѣры—ῥῆμα τῆς πίστεος—Римл. X, 8), т. е. предварительнымъ краткимъ сообщеніемъ людямъ о невѣдомой имъ дотолѣ единой истинной религіи — Іисуса Христа, устрояющей въ мірѣ царствіе Божіе (Мар. I, 14), царствіе духа и истины (Іоан. IV, 23), или 2) *изложеніемъ и объясненіемъ* (διδαχή, διδασκαλία, ὁμιλία) самого Божественнаго ученія Іисуса Христа, соединенное съ наставленіемъ и руководствомъ людей въ жизни, согласной съ Его заповѣдями и ученіемъ. Первое — возвѣщеніе людямъ Іисуса Христа, какъ Спасителя міра, образуетъ проповѣдь миссіонерскую, огласительную, обращенную къ невѣдущимъ дотолѣ Христа; второе—изложеніе и объясненіе Его ученія составляетъ проповѣдь внутреннюю, церковную, обращенную къ чадамъ Церкви.

Изъ сказаннаго видно, что мы считаемъ ошибочнымъ мнѣніе тѣхъ гомилетовъ (а такихъ большинство) [1]), которые понятіе о проповѣди ограничиваютъ изложеніемъ и объясненіемъ (ὁμιλία, διδασκαλία) ученія Іисуса Христа, обращеннымъ къ вѣрующимъ. Въ первоначальной заповѣди Іисуса Христа апостоламъ о проповѣди оба ея вида представляются неразрывно одинъ съ другимъ: шедше, сказано въ ней, *научите* (μαθητεύσατε) вся языки... *учаще* (διδάσκοντες) ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ (Мѳ. XXVIII 19--20). Назначеніе церкви въ мірѣ, по ученію Іисуса Христа, состоитъ не въ томъ только, да вси вѣрующіе пріидутъ въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова (Ефес. IV, 13), но и въ томъ, чтобы и ины овцы, яже не суть отъ двора сего, были приведены въ ограду церкви, да будетъ во всемъ мірѣ едино стадо и единъ пастырь (Іоан. X, 15). Но како увѣруютъ, говоритъ апостолъ, его же не услышатъ, како услышатъ безъ проповѣдующаго (χώρις κηρύσσοντος — Римл. X, 14)? По сему самимъ Господомъ предназначено, чтобы и проповѣдь огласительная или миссіонерская продолжалась чрезъ все время существованія Церкви въ мірѣ, до скончанія вѣка, которое и послѣдуетъ не ранѣе, какъ проповѣдано будетъ евангеліе во всемъ мірѣ (Мѳ. XXIV, 14; Мар. XIII, 10; Лук. XXIV, 47; 1 Тим. III, 16). А отсюда слѣдуетъ, что оба вида проповѣди, какъ проповѣдь миссіонерская—апостольская, такъ и проповѣдь внутренняя—церковная въ равной мѣрѣ могутъ и должны быть предметомъ какъ теоретическихъ наставленій, такъ и историческаго изученія. Главныя руководственныя наставленія о проповѣди внутренней или основоположенія ученія о ней извлекаются теоріей проповѣди не изъ иныхъ какихъ-либо источниковъ, какъ изъ наставленій о проповѣди миссіонерской, данныхъ Іисусомъ Христомъ апостоламъ.

Затѣмъ во всѣ времена церкви ея великіе учители останавливали свое вниманіе на томъ обстоятельствѣ, что между самими вѣрующими, какъ это указано неоднократно и въ словѣ Божіемъ (Іоан. IX, 38; Лук. XVII, 5; Кор. II, 14; Іуд. 19, Іак. III; 15 и др.) замѣчаются два рода людей, на столько различныхъ одинъ отъ другаго по степени духовной воспріемлемости и уровню естественнаго развитія, что и учительство

внутреннее-церковное должно образовать въ себѣ два особыхъ вида, разнящихся между собою какъ по предметамъ, такъ въ особенности по способамъ ученія. Поэтому полный составъ науки о проповѣдничествѣ образуютъ три части: 1) *кериктика* (отъ κηρύσσω), не въ смыслѣ ученія о проповѣди вообще, какъ опредѣляетъ Штиръ (Stier) задачу своей Keryktik, а въ смыслѣ ученія о проповѣди собственно миссіонерской; 2) *катехетики*— ученія о проповѣди какъ оглашеннымъ, но еще не вступившимъ въ церковь, такъ и тѣмъ простымъ людямъ, которые принадлежа къ церкви отъ рожденія, не обучены въ необходимой мѣрѣ истинамъ вѣры, по недостатку способовъ къ образованію вообще, такъ что будучи христіанами по имени, нерѣдко имѣютъ антропоморфическія понятія о Богѣ и сохраняютъ языческія вѣрованія и нравы (такое понятіе о *катехетикѣ* близко подходитъ къ тому, какое устанавливаетъ о ней Пальмеръ въ своей kathechetik), и 3) собственно *гомилетики* или ученія о проповѣди, предлагаемой людямъ, стоящимъ по естественному развитію умственныхъ и духовныхъ силъ на болѣе или менѣе нормальномъ уровнѣ и измлада обученнымъ истинамъ Вѣры, нуждающимся поэтому не столько въ сообщеніи имъ положительнаго религіознаго познанія, сколько въ правильномъ направленіи и руководствѣ въ жизни и въ разъясненіи религіознаго міровоззрѣнія по отношенію его къ разнообразнымъ сферамъ жизни естественной, какова, напримѣръ, область научныхъ знаній. Этотъ послѣдній видъ проповѣди образуетъ по преимуществу проповѣдь храмовую, церковную; тогда какъ два первые вида составляютъ область учительства и внѣцерковнаго, для котораго въ христіанскомъ въ особенности обществѣ представляются многіе и разнообразные способы, напримѣръ обученіе религіи въ школахъ и *по домамъ*. Исторія Церкви Христовой и ея литература не только указываютъ на этотъ тройственный составъ ученія о проповѣдничествѣ или учительствѣ церковномъ, на необходимость разграниченія и раздѣленія этихъ трехъ видовъ его, но и представляютъ обильный матеріалъ и руководства для каждаго изъ нихъ какъ въ твореніяхъ св. отцовъ церкви и церковныхъ учителей древнихъ временъ, такъ и въ произведеніяхъ пастырей церкви новаго и новѣйшаго времени, каковы напримѣръ, въ нашей отечественной литературѣ „Труды благовѣстниковъ слова Божія въ

Китаѣ", письма протоіерея Ландышева, архимандита Макарія Глухарева, а въ особенности проповѣдническая практика преосвященнаго Иннокентія Веніаминова, изложенная имъ въ его оффиціальныхъ и неоффиціальныхъ письмахъ и въ матеріалахъ для его біографіи, обильныя корреспонденціи позднѣйшихъ миссіонеровъ, а всего больше миссіонерская литература западныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, ведущихъ миссіонерскіе журналы, имѣющихъ особыя весьма дѣятельныя и хорошо организованныя конгрегаціи и миссіи. У насъ въ Россіи въ настоящее время имѣетъ въ этомъ отношеніи полную цѣну научная и учебная литература миссіи противумусульманской. Не меньшій матеріалъ существуетъ для катехетики. Не говоря объ огласительныхъ поученіяхъ святого Кирилла іерусалимскаго, твореніи блаженнаго Августина о томъ, какъ оглашать людей необразованныхъ (de cathechisandis rudibus) и другихъ позднѣйшихъ памятникахъ учительства, въ родѣ слова св. Тихона Задонскаго „о Ярилѣ", въ послѣднее время наша духовная литература много трактуетъ о проповѣди спеціально для народа; обстоятельства времени указываютъ на необходимость систематизаціи этого матеріала и сформированіе особой теоріи этой проповѣди. Наконецъ, направленіе современной цивилизованной жизни, къ сожалѣнію, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе складывающееся въ смыслѣ апокалипсической теплохладности и полнаго раздѣленія мысли и жизни или даже полнаго негласнаго отрицанія христіанства самими христіанами, настоятельно требуетъ существеннаго видоизмѣненія въ проповѣди къ этимъ классамъ, въ ея содержаніи и методѣ, такого видоизмѣненія, которое дѣлаетъ эту проповѣдь предметомъ самостоятельной части науки. На практикѣ эта отрасль проповѣди давно уже вступила на новый путь у всѣхъ христіанскихъ исповѣданій; поэтому и время теоретизировать эту практику также наступило. Современный религіозный кризисъ, представляющій много сходнаго съ положеніемъ церкви Христовой въ великій IV-й вѣкъ, вѣкъ не меньшихъ, по напряженію и силѣ, чѣмъ нынѣшнее, раціоналистическихъ движеній, представляетъ современному учительству христіанскому великіе образцы въ этомъ родѣ.

Всѣ три указанные вида проповѣди объединяются въ понятіи *ученія о вѣрѣ Христіанской* конфессіональнаго, т. е.

содержимаго церковію, иначе—ученія о вѣрѣ церковной, въ противоположность спекулятивно-философской концепціи предметовъ этого ученія, извѣстной въ древней церкви подъ именемъ гносиса, котораго хотя апостолъ и не отрицаетъ безусловно, тѣмъ не менѣе исключаетъ его изъ непосредственной сферы пастырскаго учительства, имѣющаго своею цѣлію просвѣщеніе людей лишь необходимою для ихъ вѣчнаго спасенія вѣрою въ Іисуса Христа, удобовоспріемлемою для всѣхъ, а не для нѣкоторыхъ лишь избранныхъ, какъ гносисъ. Потому-то святые отцы церкви, напримѣръ Василій Великій, отказывались въ своихъ проповѣдяхъ трактовать о предметахъ вѣры по образцу аріанства, которое представляло не что иное, какъ видъ спекулятивныхъ изысканій и разсужденій о предметахъ вѣры, генетически восходящихъ къ гностическимъ спекуляціямъ Оригена, въ свою очередь находившихся въ отношеніяхъ если не генезиса, то аналогіи къ гностицизму I и II вѣковъ, памятниками котораго въ области проповѣди служатъ отрывки изъ гомилій Валентина, извѣстные по строматамъ Климента Александрійскаго.

Выходя изъ понятія о проповѣди, какъ наставленіи въ истинахъ вѣры и нравственности христіанской, обоснованномъ непосредственно на символическомъ ученіи церкви, и обращенномъ ко всему обществу вѣрующихъ во Христа, ко всѣмъ людямъ, ищущимъ спасенія въ Его церкви чрезъ вѣру и жизнь по вѣрѣ, нельзя признать, вопреки установившемуся у гомилетовъ понятію, существеннымъ признакомъ проповѣди ея назначеніе лишь для *устнаго произношенія*. Хотя христіанское пастырское учительное слово, въ соотвѣтствіе заповѣди апостола поучать благовременно и безвременно, чаще устно лишь произносилось, чѣмъ прежде или послѣ произнесенія вмѣстѣ съ тѣмъ и письменно излагалось; но и на оборотъ весьма не рѣдко вовсе не произнесенное изустно и не предназначаясь для такого произнесенія, оно предлагалось въ письменномъ изложеніи, сохраняя однако при этомъ всѣ тѣ свойства, какія требовались отъ общественнаго христіанскаго учительнаго слова по самому понятію о проповѣди, внутреннія и внѣшнія. Въ первые три вѣка христіанства бѣдственныя обстоятельства церкви нерѣдко дѣлали невозможною устную проповѣдь въ собраніяхъ христіанъ и она вполнѣ успѣшно и

съ избыткомъ замѣнялась письменными сочиненіями, которые были первыми произведеніями христіанской литературы: таковы *посланія* предстоятелей болѣе замѣчательныхъ церквей къ другимъ церквамъ, таковы „слова"—λόγοι первыхъ христіанскихъ учителей, начиная съ λόγος παραινετικός Ермія или ὑποτυπόσεων λόγοι Климента Александрійскаго. Самыя апологіи первыхъ вѣковъ могутъ быть разсматриваемы какъ видъ миссіонерской—огласительной проповѣди къ язычникамъ. Тѣ, другія и третьи сочиненія имѣли всѣ свойства проповѣди, за исключеніемъ назначенія для устнаго произношенія: предлагались отъ лица церкви, содержа ея ученіе—наставленіе въ вѣрѣ и увѣщаніе къ жизни по вѣрѣ; по изложенію отличались качествами истинно ораторской убѣдительности и доказательности. Это обстоятельство необходимо имѣть въ виду историку христіанской проповѣди для того, чтобы не сознавать себя въ необходимости въ каждомъ данномъ случаѣ доискиваться, былъ-ли тотъ или другой памятникъ церковнаго учительства словомъ устно произнесеннымъ, чтобы признать его проповѣдію и дать ему мѣсто въ исторіи проповѣдничества. Церковность слова, его общественность или назначеніе для всего общества христіанъ, наставительность и назидательность для вѣрующихъ—этихъ однихъ признаковъ достаточно для того, чтобы тотъ или другой сохранившійся до насъ памятникъ могъ быть предметомъ изученія въ исторіи проповѣдничества. Въ этомъ смыслѣ въ область проповѣдничества входятъ историческія сказанія о мученичествахъ (напримѣръ посланіе смирнской церкви о мученичествѣ св. Поликарпа), большая часть пасхальныхъ посланій св. Діонисія, Александра и Аѳанасія Александрійскихъ (за исключеніемъ посланій каноническихъ, относящихся къ области дисциплины церковной). Съ той-же точки зрѣнія нѣтъ надобности доискиваться, были-ли сначала устно произнесены трактаты Кипріана и рядъ сочиненій, извѣстныхъ подъ именемъ книгъ (libri), какъ напримѣръ liber exhortatorius Викторія. Всѣ произведенія подобнаго рода могутъ быть разсматриваемы, независимо отъ вопроса о томъ, были-ли они произнесены, какъ памятники учительства церковнаго. Являясь предъ христіанами своего времени въ видѣ памятниковъ письменныхъ, они получали для нихъ чрезъ то лишь большую цѣну, въ виду неудобоусвоимости ихъ теоретически-аргумен-

тированнаго содержанія, въ случаѣ одного устнаго произношенія, при слабомъ интеллектуальномъ развитіи „церковнаго народа“ того времени. Вспомнимъ, что λόγοι—слова, подобныя словамъ Аѳанасія „о воплощеніи Бога-Слова“ и „противъ язычниковъ“ какъ и вообще учительство наиболѣе содержательное и доказательное, а равно проповѣдь наиболѣе убѣдительная—ораторская, практиковавшая принципіальныя и формальныя требованія ораторскаго искусства, то, что апостолъ называетъ словомъ премудрости и словомъ разума (λόγος τῆς σοφίας и λόγος τῆς γνώσεως) долго были возможны для устнаго произношенія въ немногихъ случаяхъ, лишь въ интеллигентныхъ центрахъ греко-римскаго міра, и сдѣлались явленіемъ обычнымъ и общецерковнымъ не ранѣе, какъ съ IV вѣка. До того времени и во всей церкви при устномъ произношеніи вполнѣ цѣлесообразною была лишь дидаскалія огласительная и катехетическая, да гомилія экзегетическая.

§ 3. *Христіанское учительство, какъ предметъ историческаго изученія вообще.*

Слѣдуя заповѣди Господа Іисуса (Мѳ. XXVIII, 19—20) церковь Христова отъ временъ св. апостоловъ и даже до сего дне не перестаетъ благовѣствовать Спасителя міра невѣдующимъ его и наставлять въ вѣрѣ и жизни тѣхъ, которые сподобились уже быть ея чадами. На пространствѣ всей новой исторіи человѣчества, которая отъ Іисуса Христа и Его ученія получила и свой внутренній характеръ и внѣшнее опредѣленіе, непрерывно совершается въ великомъ изобиліи эта вѣроучительная дѣятельность церкви Христовой, составляя одну изъ трехъ Богоустановленныхъ должностей въ дѣятельности Богоучрежденнаго сословія пастырей церкви, по сему именующихся учителями, а въ общемъ составѣ дѣятелей исторической жизни человѣчества образуя великую духовно-нравственную, охранительно-зиждительную силу. Сила эта видоизмѣняется въ своихъ проявленіяхъ, сообразно внутреннему росту (Ефес. IV, 13) Церкви, осложняясь и наростая въ своемъ содержаніи, подъ вліяніемъ разныхъ условій разнообразясь въ своей внѣшней формѣ; то, въ иные моменты исторической жизни человѣчества, заправляя всѣмъ ея ходомъ и направленіемъ, то иногда

ослабѣвая въ своемъ воздѣйствіи на нее, вообще-же совмѣстно съ прочими дарованными церкви силами, яже къ животу и благочестію, созидая (οἰκοδομήσας) царствіе Божіе въ мірѣ.

Такимъ образомъ христіанская проповѣдь имѣетъ весь характеръ и всѣ признаки явленія вполнѣ историческаго, и притомъ явленія міроваго или всемірно-историческаго. Слѣдовательно она можетъ и должна быть предметомъ историческаго научнаго изученія на ряду съ другими великими дѣятелями всемірной исторіи, иначе—можетъ имѣть свою исторію во всемъ объемѣ научнаго смысла и значенія этого слова.

§ 4. *Исторія проповѣдничества, какъ отрасль исторіи цивилизаціи и культуры.*

Исторія человѣчества и отдѣльныхъ народовъ, равно какъ исторія частныхъ отраслей жизни человѣчества и отдѣльныхъ народовъ, какъ извѣстно, имѣетъ три главныхъ вида: исторія фактическая или хронологическая (лѣтописная), исторія прагматическая или генетическая, и исторія философская. Первая имѣетъ предметомъ простую хронологическую послѣдовательность событій, безъ классификаціи ихъ по родамъ и не слѣдя ихъ взаимныхъ отношеній. Вторая группируетъ ихъ по родамъ и видамъ, указывая послѣдовательную связь между отдѣльными фактами каждаго рода явленій и между родами явленій по періодамъ. Философская исторія, иначе исторія цивилизаціи и культуры, предполагая извѣстными частные факты и ихъ хронологическую и генетическую послѣдовательность, изслѣдуетъ общіе законы историческихъ судебъ народовъ и человѣчества. Во всѣхъ трехъ родахъ, какъ по всемірной исторіи и исторіи отдѣльныхъ народовъ, такъ и въ исторіи частныхъ сторонъ жизни человѣчества и народовъ, существуютъ обширныя литературы. Но въ этой колоссальной исторической работѣ людей науки, исторія развитія христіанскаго сознанія человѣчества, иначе — исторія воздѣйствія христіанскаго ученія на жизнь людей доселѣ не получила должнаго значенія и развитія... Какъ ни велико число сочиненій въ наличной, особенно западно-европейской, литературѣ — соціологическихъ, историческихъ, философскихъ, спеціальныхъ исторій христіанства и церкви, и монографически и эпизодически трактую-

щихъ объ историческомъ значеніи христіанства и отмѣчающихъ различные факты его воздѣйствія на тѣ или другія стороны жизни человѣчества: доселѣ еще нѣтъ настоящей исторіи христіанской цивилизаціи, исторіи осуществленія и проявленій христіанскаго ученія въ жизни человѣческаго общества и государства, которая въ полной наглядной картинѣ изобразила бы почти двухтысячелѣтній процессъ постепеннаго перерожденія человѣчества подъ вліяніемъ христіанства и правдиво указала въ современной жизни цивилизованнаго человѣчества все то, что дано ей христіанствомъ, что возникало подъ воздѣйствіемъ его—въ области теоретическихъ идей, внѣшняго быта, установленій общественныхъ, гражданскихъ, государственныхъ и т. д. Дѣло въ томъ, что въ наукѣ слишкомъ рано появилось отрицательное отношеніе къ христіанству; начавшееся подъ вліяніемъ такого отношенія обособленіе ея отъ области жизни церковно-религіозной, усилившееся въ слѣдствіе совершенно неправильнаго отождествленія учеными запада христіанства съ римскимъ католицизмомъ, повлекло за собою игнорированіе самыхъ крупныхъ фактовъ изъ исторіи христіанскаго ученія и его проявленій въ жизни цивилизованнаго человѣчества, извращеніе ихъ смысла примѣнительно къ предвзятымъ идеямъ и теоріямъ, а нерѣдко и полное невѣжество въ отношеніи къ необъятной области духовнаго творчества и словесной производительности христіанства. Такимъ образомъ произошло, что, подводя итоги пріобрѣтеніямъ человѣчества на поприщѣ духовно-нравственнаго и культурнаго развитія, много говорятъ о цивилизаціяхъ древне-арійской, индійской, греко-римской, семитической, магометанской; и т. д., но, иногда и не отрицая самаго факта всесторонняго и всеобъемлющаго воздѣйствія христіанства на жизнь человѣчества, забываютъ отмѣтить, что именно дано христіанствомъ и его ученіемъ человѣчеству, опредѣлить такъ сказать процентное содержаніе христіанскихъ идей и фактовъ въ общемъ итогѣ современной цивилизаціи, забываютъ прослѣдить со вниманіемъ и тщательностію въ подробностяхъ тотъ процессъ, какимъ въ продолженіе двухъ почти тысячелѣтій христіанство видоизмѣняло нравственную физіономію личности и общества, перестроивало общественный бытъ, нравы и учрежденія. А бываетъ иногда, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда изслѣдователи обнаруживаютъ особенную наклонность и

симпатію къ философскимъ ученіямъ новѣйшаго времени — позитивизму, утилитаризму и т. д., что и самый фактъ воздѣйствія христіанства на жизнь человѣчества, безсознательно или преднамѣренно, стушевывается при историческомъ изученіи прошлыхъ судебъ человѣчества. Такимъ образомъ едва не съ самаго момента зарожденія философской исторіи человѣчества (въ трудахъ Нибура, Вико, Гердера) является „исторія паденія западной римской имперіи“ Гиббона, проникнутая отрицательнымъ отношеніемъ къ христіанству, затѣмъ сочиненія французскихъ энциклопедистовъ и англійскихъ философовъ конца прошедшаго столѣтія, предпринявшихъ войну повидимому противъ римскаго католицизма, а въ сущности противъ христіанской церкви вообще. Позже едва явились сочиненія Гизо („Исторія цивилизаціи въ Европѣ“ и „Исторія цивилизаціи во Франціи“), какъ не замедлили послѣдовать за ними сочиненія Лорана, [2]) Бокля, [3]) Дрэпера, Гексли, Лекки, Лейбокка, Тайлора; и т. д., оканчивая сочиненіемъ Лявелѐ о соціализмѣ. И въ настоящее время, чѣмъ дальше, тѣмъ больше входитъ въ обычай при оцѣнкѣ историческаго значенія христіанства игнорировать его первоисточники и памятники его литературы, изученіе которыхъ, непосредственное и тщательное, одно только и можетъ дать правильное понятіе о предметѣ, — и щеголять ученымъ невѣжествомъ по отношенію къ нимъ. [4]) Нѣсколько больше, чѣмъ въ исторіи цивилизаціи, обращается вниманія на словесные памятники христіанства въ исторіи всеобщей литературы, гдѣ нельзя миновать ихъ по самой задачѣ такой исторіи. Но и здѣсь непосредственное изученіе памятниковъ христіанской—церковной литературы можно встрѣтить развѣ въ монографіяхъ, изслѣдующихъ какую-либо одну личность или эпоху; въ цѣлыхъ же системахъ или курсахъ исторіи литературы можно находить лишь поверхностные обзоры, иногда проникнутые отрицательною тенденціей и непониманіемъ самой сущности дѣла. Въ большинствѣ случаевъ область христіанской литературы считаютъ здѣсь не подлежащею изученію на томъ основаніи, что это собственно область Богословія. А заниматься Богословіемъ въ исторіи всеобщей литературы считается неумѣстнымъ. „Область латинскихъ писателей (западныхъ церковныхъ писателей II и III вѣковъ), говорится напримѣръ въ одной „исторіи всеобщей литературы“, издаваемой

у насъ цѣлой корпораціей весьма почтенныхъ ученыхъ изслѣдователей-спеціалистовъ, до того исключительная, ихъ литературные интересы до того малы, ихъ идеи до того противорѣчатъ культурному развитію греко-римскаго міра, что изученіе ихъ можетъ быть всецѣло возложено на патристику и *изъято изъ вѣдѣнія литературнаго обозрѣвателя*“ [5]). Въ великомъ литературномъ и умственномъ христіанскомъ движеніи, вызванномъ ересями IV и V вв., приведшемъ въ напряженіе всѣ лучшія умственныя силы всего христіанскаго міра и давшемъ столь обильные результаты въ области христіанской мысли, почтенный историкъ Курцъ видитъ значеніе лишь отрицательное: „едва ли, говоритъ онъ, христіанство выдержало бы напоръ переселенія народовъ и послѣдовавшаго за нимъ варварства, еслибы оно не могло опереться на твердо опредѣленную догму и рѣзко обозначенное единство каѳолической церкви“ [6]). Всего замѣчательнѣе, что при такомъ отчошеніи современной исторіи къ памятникамъ христіанскаго духовнаго творчества наши ученые преусердно изучаютъ богословіе—чистое богословіе, т. е., символическія и богослужебныя сочиненія, гимны и т. д. — древнихъ Индусовъ, Арійцевъ, Иранцевъ, Китайцевъ и т. д. и т. д., какъ это мы видимъ въ той же цитованной выше „всеобщей исторіи литературы“, и, нужно сознаться, изучаютъ превосходно. Значитъ, по установившемуся въ наукѣ воззрѣнію, богословіе этихъ народовъ ближе къ современной цивилизаціи и культурѣ и больше для нея значитъ, чѣмъ произведенія литературы церковной—христіанской. Такая антинаучная постановка этого дѣла не есть-ли несправедливость по отношенію къ христіанству? Неужели въ самомъ дѣлѣ историческое значеніе такого колоссальнаго явленія, какъ христіанство и его литература, должно быть всецѣло предметомъ изученія лишь духовной школы и не имѣетъ значенія для науки исторической вообще?

Въ виду вышесказаннаго наука богословская вообще и въ частности наука, имѣющая своимъ предметомъ историческое изученіе памятниковъ христіанской литературы и учительства письменнаго и устнаго, не въ правѣ отклонить отъ себя возлагаемой на нее наукой мірской задачи: изучать памятники христіанскаго учительства съ цѣлію, между прочимъ, по нимъ прослѣдить исторію христіанскаго развитія современнаго чело-

вѣчества, иначе—исторію воздѣйствія Богооткровеннаго ученія Евангелія на жизнь человѣчества — бытовую, общественную, гражданскую, государственную, политическую, на сколько такое воздѣйствіе совершалось путемъ церковно-учительнаго слова,—исторію того участія, какое церковь и ея ученіе непосредственно или посредственно принимали въ поступательномъ движеніи человѣческой мысли и переустройствѣ самой жизни. Такая задача исторіи проповѣдничества вполнѣ достижима по свойству ея предмета, потому что именно въ памятникахъ церковнаго учительства и отразился со всею рельефностію этотъ историческій процессъ, и всякій, кто вздумалъ-бы изучать этотъ процессъ и внѣ науки богословской, помимо непосредственнаго изученія этихъ памятниковъ, едва-ли можетъ вполнѣ достигнуть своей цѣли. Эта задача исторіи проповѣдничества сближаетъ ее съ исторіей цивилизаціи и культуры какъ часть съ цѣлымъ, и такимъ образомъ исторія проповѣдничества въ своемъ полномъ научномъ значеніи есть прежде всего часть исторіи христіанской цивилизаціи. Въ этомъ направленіи наша наука, можно сказать, не заявляла себя въ литературѣ, хотя для того дѣлается и уже сдѣлана въ ней въ значительной мѣрѣ подготовка. Какъ въ изученіи христіанства вообще, такъ въ частности въ изученіи его литературной и церковно-учительной производительности, церковь доселѣ ограничивалась своими непосредственными и, такъ сказать, насущными—внутренними церковными задачами. Въ церковной исторіи и ея отрасляхъ христіанство изучается болѣе само въ себѣ, въ своемъ внутреннемъ содержаніи и устройствѣ, чѣмъ со стороны его вліянія на такъ называемую естественную жизнь человѣчества. Какъ гражданская наша исторія доселѣ изучаетъ главнымъ образомъ внѣшнюю жизнь государства, политическую и гражданскую, а не внутренній духовный ростъ народовъ въ интеллектуальныхъ и бытовыхъ проявленіяхъ ихъ духовно-нравственнаго бытія, такъ и исторія церкви не пошла даже у протестантовъ далѣе исторіи догматовъ, т. е. хотя высшихъ, но все-таки внѣшнихъ продуктовъ духовнаго творчества церкви, хотя для всякаго ясно, что и исторія христіанскаго развитія человѣчества, проявленій воздѣйствія христіанства на бытовую, общественную, гражданскую и государственную жизнь человѣчества и народовъ, отнюдь не должна быть чуждою ея задачѣ, потому что

для этого воздѣйствія собственно и установлена Господомъ въ мірѣ церковь съ ея учрежденіями и дѣятельностію.

§ 5. *Исторія проповѣдничества какъ отрасль исторіи церковной и какъ наука самостоятельная.*

Представляя собою великаго двигателя судебъ новаго человѣчества въ его духовно-нравственномъ и культурномъ развитіи, отражая въ себѣ болѣе или менѣе всѣ шаги и степени этого развитія, христіанское церковно-учительное слово само въ себѣ тѣмъ не менѣе есть главнымъ образомъ вмѣстилище и выраженіе христіанскихъ идей, послѣдовательнаго раскрытія и наростанія христіанскаго теоретическаго-догматическаго и нравственнаго ученія. Понимаемая въ этомъ смыслѣ исторія христіанской проповѣди, очевидно, болѣе непосредственно соприкасается съ исторіей церкви и входитъ въ составъ ея, представляя внутреннюю, т. е., наиболѣе существенную часть этой исторіи. Но независимо отъ этого такъ сказать филіальнаго отношенія къ исторіи всеобщей и церковной, исторія христіанскаго проповѣдничества имѣетъ и вполнѣ самостоятельное значеніе, свой самостоятельный кругъ предметовъ и свои задачи. Въ этомъ смыслѣ она можетъ быть и исторіей фактической—лѣтописной, когда имѣетъ своимъ предметомъ лишь ознакомленіе съ фактами проповѣди въ ихъ хронологической послѣдовятельности, и прагматическою исторіею проповѣди, когда, кромѣ того, озабочивается выясненіемъ взаимныхъ отношеній между отдѣльными фактами, равно какъ ихъ родами и видами, а главнымъ образомъ—*исторіей генетическаго развитія типовъ проповѣди*, т. е., послѣдовательныхъ измѣненій въ ея нормѣ со стороны содержанія, формы и—ея отношеній къ тѣмъ дѣятелямъ исторіи, которые хотя находятся и внѣ ея, но, въ общемъ ходѣ развитія цивилизаціи и культуры дѣйствуютъ совмѣстно, одновременно и параллельно съ проповѣдію, то въ союзѣ и внутренней гармоніи съ нею, подъ ея руководствомъ или импонирующимъ вліяніемъ, то совершенно внѣ ея воздѣйствія и нерѣдко въ духѣ противодѣйствія ей и отрицательнаго отношенія къ ея христіански-просвѣтительной и образовательной тенденціи. Въ этомъ отношеніи въ судьбахъ и послѣдовательномъ ходѣ видоизмѣненій цер-

ковнаго или общественнаго учительства христіанскаго замѣчается та мудрая цѣлесообразность и преемственность явленій, которая присуща всѣмъ великимъ историческимъ функціямъ общечеловѣческой жизни, которая характеризуется генетическимъ образованіемъ особей, видовъ и родовъ явленій изъ основныхъ законовъ бытія предмета.

§ 6. *Понятіе о типѣ вообще и въ частности—о типѣ проповѣди.*

Опредѣляя исторію проповѣдничества въ ея тѣсномъ смыслѣ, какъ исторію генетическаго развитія типовъ проповѣди, мы должны здѣсь сказать подробнѣе о томъ, что такое типъ вообще и въ частности—типъ проповѣди, что такое генетическое развитіе вообще и въ частности—генетическое развитіе типовъ проповѣди.

Каждый единичный предметъ, какъ извѣстно, кромѣ основныхъ его свойствъ, составляющихъ его природу, имѣетъ троякаго рода признаки: единичные, видовые и родовые. Фактическая исторія изображаетъ каждый отдѣльный фактъ въ нераздѣльной совокупности всѣхъ его признаковъ, составляющихъ его индивидуальный образъ. Ея задача сгруппировать и расположить въ прагматической послѣдовательности всѣ, по возможности, явленія, имѣвшія значеніе въ исторіи. Но за частнымъ, детальнымъ изученіемъ отдѣльныхъ фактовъ и явленій можетъ и долженъ слѣдовать логическій процессъ обобщенія, чрезъ отвлеченіе отъ частныхъ явленій ихъ видовыхъ и родовыхъ признаковъ, завершающійся опредѣленіемъ общихъ законовъ извѣстнаго рода явленій. Путемъ анализа отдѣльныхъ фактовъ, чрезъ отвлеченіе и объединеніе въ одинъ образъ изъ группы или аггрегата частныхъ явленій признаковъ родовыхъ и видовыхъ, получается нормальный образъ предмета, т. е., стройная совокупность его признаковъ, соотвѣтствующихъ существу предмета, основнымъ законамъ его бытія, притомъ признаковъ, существующихъ въ дѣйствительности. Этотъ образъ предмета и есть то, что называется *типомъ*, подобно тому, какъ изъ чертъ предмета создаваемыхъ творческою силою духа или фантазіею возникаетъ *идеалъ* предмета, котораго поэтому не слѣдуетъ смѣшивать съ типомъ. Въ сферѣ предметовъ, не подлежащихъ

измѣненію, этотъ нормальный образъ или типъ всегда одинъ и тотъ-же [7]); но въ области предметовъ историческихъ, подлежащихъ измѣненію и усовершенію, онъ разнообразится и видоизмѣняется подъ разнообразными условіями, какъ внѣшними такъ и субъективными, а потому здѣсь возможна исторія, и притомъ исторія не только послѣдовательныхъ отдѣльныхъ явленій, но и исторія типовъ.

Къ числу токого рода явленій, конечно, принадлежитъ и христіанская проповѣдь. Существованіе въ ея области, независимо отъ послѣдовательнаго хода частныхъ явленій, типовъ или нормальныхъ формъ и видовъ, устанавливаетъ еще апостолъ Павелъ: (II Тим. 1, 13) *образъ* (ὑποτυπόσιν) *имѣй здравыхъ словесъ, ихъ же слышалъ еси отъ мене*, говоритъ онъ Тимоѳею (сн. Іоан. XIII, 15). Эти *типы* проповѣди и должны составлять преимущественно предметъ гомилетическаго изученія. Много представляетъ фактическая исторія проповѣди лжесловій и бабіихъ басенъ, но изученіе ихъ имѣетъ лишь отрицательное значеніе и выходитъ за предѣлы Богословскаго образованія, представляя непосредственный интересъ развѣ историческому диллетантизму, и въ самомъ крайнемъ случаѣ—для исторіи аномалій въ духовной жизни человѣчества.

Какъ мы уже замѣтили, типъ проповѣди слагается изъ признаковъ ея основныхъ, родовыхъ и видовыхъ. Основные признаки суть основные законы проповѣди, данные законоположниками христіанскаго учительства и изложенные въ Божественномъ откровеніи или словѣ Божіемъ. Родовые признаки типа проповѣди возникаютъ главнымъ образомъ изъ совокупности внутреннихъ—церковныхъ условій существованія проповѣди въ данный моментъ, каковы: общій характеръ церковной жизни въ тотъ или другой періодъ, положеніе проповѣди въ общемъ составѣ религіозно-богослужебнаго культа, церковно-каноническія постановленія относительно проповѣди и теоретическія правила о ней, господствующія въ данное время, и т. д. Видовые признаки типа проповѣди возникаютъ главнымъ образомъ изъ мѣстныхъ условій проповѣди и изъ ея внѣшнихъ отношеній, т. е., зависятъ отъ степени развитія религіознаго сознанія въ человѣчествѣ въ данный періодъ, отъ степени духовной, умственной и нравственной, зрѣлости того или другаго церковнаго общества, и изъ характера отношеній къ церковному ученію

развивающихся внѣ непосредственнаго воздѣйствія церкви дѣятелей исторической жизни человѣчества.

За всѣмъ тѣмъ и единичные признаки, характеризующія проповѣдь отдѣльнаго лица, и возникающія изъ субъективныхъ качествъ того или другаго проповѣдника, не остаются совершенно внѣ всякаго соотношенія и воздѣйствія при образованіи типовъ проповѣди: образованіе типовъ проповѣди, совершалось путемъ какъ синтетическимъ—отъ общаго къ частному, отъ закона къ явленію, такъ и аналитическимъ, отъ частнаго къ общему; т. е. въ однихъ случаяхъ изъ общихъ законовъ и правилъ проповѣди, преподанныхъ законоположителями проповѣдническаго служенія, возникали единичные факты, образующіе дѣятельность того или другаго отдѣльнаго проповѣдника, въ другихъ изъ примѣра единичной дѣятельности развивалось общее правило и возникалъ типъ проповѣди. Достаточно вспомнить такія явленія, какъ проповѣдь Оригена и Златоуста, а въ новое время—Лютера и Мозгейма, Массильона и Боссюэта, Филарета и Иннокентія. При такомъ типическомъ значеніи единичной проповѣднической дѣятельности отдѣльнаго лица неизбѣжно и въ исторіи образованія типовъ проповѣди входить въ разсмотрѣніе единичной дѣятельности многихъ отдѣльныхъ проповѣдниковъ.

§ 7. *Понятіе о генезисѣ и генетическомъ развитіи типовъ проповѣди.*

Вообще говоря, генезисъ означаетъ органическое образованіе послѣдующихъ явленій извѣстнаго рода изъ предыдущихъ того-же рода по законамъ родотворенія и видотворенія. Онъ имѣетъ мѣсто не только въ образованіи существъ міра, но и въ образованіи ноуменовъ или явленій умственной духовной жизни, и слѣдовательно явленій человѣческаго слова. Во всякой вообще исторіи, какъ послѣдовательномъ рядѣ явленій, нѣтъ ничего случайнаго; послѣдующія явленія съ органическою необходимостію генетически вытекаютъ изъ предъидущихъ, хотя большею частію и безъ осязательной для простаго наблюдателя очевидности. Случайное, какъ привходящее отъ внѣшнихъ по отношенію къ природѣ предмета причинъ, составляетъ въ жизни предмета нѣчто преходящее и не переходитъ въ по-

слѣдующую генерацію явленій въ предметѣ, не составляетъ ни родоваго, ни видоваго его признака, а признакъ развѣ лишь единичный, характеризующій особь. Долженъ быть и есть дѣйствительно генезисъ и въ послѣдовательномъ развитіи проповѣди. Послѣдующіе роды и виды ея возникаютъ и развиваются въ непосредственномъ соотношеніи съ предъидущими. Принципъ и фактъ генезиса въ міровой жизни составляютъ основаніе и источникъ консервативной стихіи жизни вообще, а въ отношеніи къ проповѣди онъ устанавливаетъ для нея обязательность ея существенныхъ признаковъ, лежащихъ въ самой ея природѣ, безъ которыхъ она перестаетъ быть явленіемъ своего рода и вида. Генезисъ въ церковномъ ученіи для проповѣди узаконяетъ права преданія церковнаго, дѣлаетъ обязательнымъ примѣръ представителей и выразителей консервативнаго начала церковной жизни, сдерживая и регулируя субъективное творчество, являющееся свободнымъ производителемъ въ области естественной жизни человѣчества, но не имѣющее такого значенія въ Богословіи и въ дѣятельности, на немъ основанной. Вотъ почему факты проповѣди, стоящіе внѣ генетическаго отношенія къ родамъ и видамъ предъидущимъ, получившіе начало подъ вліяніемъ причинъ случайныхъ, стоящихъ внѣ генетической процедуры христіанскаго учительства въ его цѣломъ составѣ, стоятъ и внѣ исторіи и нормальнаго хода церковной жизни. Таковы, напримѣръ, многочисленныя проповѣди католическія предреформаціоннаго періода, равно какъ нѣкоторыя протестантскія проповѣди XVII столѣтія, занимавшіяся толкованіемъ то Аристотеля и Виргилія, то какой-либо современной поэмы и уличныхъ шансонетокъ, считавшія излишнимъ пользоваться евангельскими текстами и упоминать самое имя Христа: онѣ—не проповѣди, потому что по причинѣ внѣ-генетическаго ихъ происхожденія въ нихъ отсутствуютъ существенные родовые и видовые признаки нормальной церковной рѣчи [8]). Нормальная проповѣдь та, новыя явленія которой возникаютъ изъ существенныхъ элементовъ однородныхъ явленій предшествующихъ, имѣя главнымъ импульсомъ и первоисточникомъ основоположенія христіанскаго учительства, содержащіяся въ евангеліи. Но служа ручательствомъ вѣрности проповѣди ея первооснованіямъ, генезизъ ея есть въ то-же время гарантія и поступательнаго движенія ея въ мѣру совершающагося развитія и

потребностей христіанскаго общества. Созидаемая на основаніи апостолъ и пророкъ, сущу краеугольну самому Іисусу Христу, проповѣдь, развиваясь по законамъ родотворенія и видотворенія, проявляетъ, съ теченіемъ времени, безконечное разнообразіе частныхъ формъ и видовъ; изъ евангельскаго зерна горчишна такимъ образомъ созрѣваетъ то широковѣтвистое древо учительства церкви, которое обнимаетъ собою всѣ сферы духовно-нравственнаго существованія и внѣшняго житейскаго быта людей, согласно словамъ апостола (Кол. I, 28): проповѣдуемъ, наказующе *всякаго* человѣка и учаще *всякой премудрости*, да представимъ всякаго человѣка совершенна о Христѣ Іисусѣ (καταγγελλόμεν, νουθετούντες πάντα ἄνθρώπον, και διδάσκοντες πάντα ἀνθρώπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἀνθρώπον τέλειον ἐν Χριστῶ Ιησοῦ).

§ 8. *Главные дѣятели генетическаго образованія типовъ проповѣди.*

Наблюдая общій ходъ образованія, по законамъ генезиса, типовъ проповѣди на всемъ пространствѣ ея исторіи, мы замѣчаемъ, что въ этомъ образованіи принимаютъ участіе три главныхъ дѣятеля: 1) *психологическій источникъ* или *внутренняя творческая сила* проповѣдника; съ этой стороны начало христіанскаго учительства характеризуется полнымъ отсутствіемъ личной самодѣятельности человѣческаго духа, полнымъ тождествомъ преподаваемаго ученія съ Божественнымъ откровеніемъ. Такъ проповѣдь Іисуса Христа есть само Божественное слово; равнымъ образомъ въ лицѣ апостоловъ говорилъ самъ Духъ Святый (ни бо волею бысть когда человѣкомъ пророчество, но отъ Св. Духа просвѣщаеми, глаголаша святіи). Здѣсь-же находитъ себѣ объясненіе экстатическая проповѣдь глоссолаловъ, а равно рѣчи профетовъ перваго христіанскаго вѣка. Личная самодѣятельность церковныхъ учителей возникаетъ, прежде всего, изъ энтузіастическаго напряженія и преобладанія въ учителѣ чувства. Затѣмъ уже слѣдуетъ сознательная дѣятельность мысли, сначала въ полной зависимости отъ откровенія письменнаго и символическаго ученія церкви, но чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе принимая самостоятельный характеръ и разнообразясь до безконечности подъ вліяніемъ индивидуальнаго строя духовныхъ силъ отдѣльныхъ личностей и отъ разнообразныхъ комбинацій личныхъ

умственныхъ способностей и образованія учителей, завершаясь спекулятивнымъ богословствованіемъ и исключительною дѣятельностью разсудочно-діалектической резонирующей силы; 2) *матеріальное начало* проповѣди. Здѣсь начинается дѣло полнѣйшимъ объективизмомъ содержанія учительныхъ рѣчей, доходящимъ до того, что все это содержаніе состоитъ въ чтеніи св. писанія (а отчасти и твореній отеческихъ) — *ἀναγνῶσις προφητῶν καὶ ἐναγγελείου κηρυκεία*. Но чѣмъ дальше, тѣмъ больше содержаніе проповѣди является произведеніемъ личнаго мыслительнаго творчества учителя: сначала состоя въ гомилійномъ *объясненіи* библейскаго текста, затѣмъ въ извлеченіи лишь мыслей изъ Св. Писанія и наконецъ въ совершенно свободномъ выборѣ предмета учительной рѣчи изъ всѣхъ областей мысли и жизни; завершается же развитіе проповѣди въ этомъ направленіи наибольшею долею субъективизма проповѣдническаго, выражающагося со стороны содержанія—не только въ своеобразномъ толкованіи символическаго ученія церкви и примѣненіи его къ обстоятельствамъ и потребностямъ слушателей, но и въ изобиліи такъ называемыхъ частныхъ мнѣній по вопросамъ, не предусмотрѣннымъ и не предрѣшеннымъ церковію символически, а со стороны внѣшней—не только въ своеобразной ораторской концепціи предмета, но и въ полной самобытности формы, каковы, напримѣръ, формы гимнологическая и поэтически-метрическая, какія находимъ въ проповѣдяхъ Ефрема Сирина и ѳаліяхъ еретика Арія. 3) *Формальное начало* проповѣди. Здѣсь все опредѣляется пониманіемъ существа христіанской проповѣди и ея отношеніями къ мірской риторикѣ, сначала совершенно отсутствующей въ проповѣди, потомъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше, оказывающей свое воздѣйствіе на нее до тѣхъ поръ, пока не составилось опредѣленіе ораторства собственно христіанскаго, призывавшаго на служеніе проповѣдничеству и дарованія и знанія, но все-таки не мирившагося вполнѣ съ античною риторикой. Отъ разнообразнаго размѣщенія этихъ трехъ дѣятелей въ проповѣдническомъ дѣлѣ, отъ большей или меньшей степени участія то того, то другаго въ созданіи проповѣди, возникаютъ тѣ разновидности въ проповѣди, изъ которыхъ какъ образцы выдѣляются ея типы [3]).

§ 9. *Нормальная общая программа исторіи христіанскаго проповѣдничества.*

Если строго держаться хронологической схемы исторіи, то общая программа исторіи проповѣдничества можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. Вся эта исторія дѣлится на четыре главныя части:

Часть первая: отъ начала христіанства до Ѳеодора Студита и Алкуина (1—810 гг. по Р. Х.):

I. *періодъ первый:* отъ Р. Х. до Златоуста и Августина включительно:

Глава 1-я: отъ Р. Х. до мужей апостольскихъ (1—70 гг.).

Глава 2-я: отъ мужей апостольскихъ до Оригена и Киприана (70—220 и 250 гг.):

а) церковь восточная: отъ мужей апостольскихъ до Оригена (70—220 гг.),

б) церковь западная: отъ апостольскихъ мужей до Киприана (70—250 гг.).

Глава 3-я: отъ Оригена и Киприана до Евсевія Кесарійскаго и Иларія Пуатьерскаго:

а) церковь восточная: отъ Оригена до Евсевія (220—325 г.),

б) церковь западная: отъ Киприана до Иларія (225—350 г.).

Глава 4-я: отъ Евсевія и Иларія до Златоуста и Августина:

а) церковь восточная: отъ Евсевія до Златоуста (325—407 г.),

б) церковь западная: отъ Иларія до Августина (350—430 г.).

II. *періодъ второй:* отъ Златоуста и Августина до Ѳеодора Студита и Алкуина:

Глава 1-я: отъ Златоуста и Августина до Анастасія Синаита и Григорія Великаго:

а) церковь восточная: отъ Златоуста до Анастасія (407—561 г.),

б) церковь западная: отъ Августина до Григорія Великаго (430—590 г.).

Глава 2-я: отъ Анастасія и Григорія до Ѳеодора Студита и Алкуина:

а) церковь восточная: отъ Анастасія до Ѳеодора (561—810 г.),

б) церковь западная: отъ Григорія Великаго до Алкуина (590—800 г.).

Часть вторая: Средніе вѣка. Отъ Ѳеодора Студита и Алкуина до Лютера и Цвингли.

Глава 1-я: отъ Ѳеодора Студита и Алкуина до раздѣленія церквей и Бернарда Клервоскаго:

а) церковь восточная: отъ Ѳеодора Студита до раздѣленія церквей при Керулларіи (810—1054 г.),

б) церковь западная: отъ Алкуина до Бернарда (800—1153 г.).

Глава 2-я: отъ раздѣленія церквей и Бернарда до Георгія Схоларія и Лютера:

а) отъ раздѣленія церквей и Бернарда до Германа II-го, патріарха Константинопольскаго и Ѳомы Аквината (1054—1250 г.):

аа) восточная церковь: отъ раздѣленія церквей до Германа II-го (105—1250 г.),

бб) западная церковь: отъ Бернарда до Ѳомы Аквината (1152—1250 г.);

б) отъ Германа II-го и Ѳомы Аквината до Григорія Паламы и Таулера:

аа) восточная церковь: отъ Германа II-го до Григорія Паламы (1250—1350 г.),

бб) западная церковь: отъ Ѳомы Аквината до Таулера (1250—1350 г.);

в) отъ Григорія Паламы и Таулера до Георгія Схоларія и Лютера:

аа) церковь восточная: отъ Григорія до Георгія (1350—1460 г.),

бб) церковь западная: отъ Таулера до Лютера (1350—1517 г.).

Часть третья: Новое время. Отъ Георгія Схоларія и Лютера до Боссюэта, Тиллотсона и Мозгейма.

Отд. 1-е: римско-католическая церковь: отъ начала реформаціи до Боссюэта (1517—1700 г.);

Отд. 2-е: протестантство и кальвинизмъ: отъ Лютера и Цвингли до Сорена и Мозгейма (1517—1700 г.):

а) Отъ Лютера и Цвингли до Арндта и Шпенера (1517—1680 г.),

б) отъ Арндта и Шпенера до Тиллотсона, Сорена и Мозгейма (1680—1726 г.).

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

Часть четвертая: исторія русской проповѣди.

I. Древній періодъ — до-Петровскій:

1. Русская проповѣдь по святоотеческимъ и византійскимъ образцамъ (X—XV вѣка).

2. Русская проповѣдь на Юго-Западѣ подъ вліяніемъ католической и протестантской гомилетики (XV, XVI и XVII вѣка).

3. Учительство церковное въ Великороссіи въ періодъ патріаршества, до Петра Великаго (XVI и XVII вѣка).

4. Эпоха Петра Великаго: реформа гомилетической теоріи въ русской церкви. Ѳеофанъ Прокоповичъ, Стефанъ Яворскій, Димитрій Ростовскій, Гавріилъ Бужинскій, Симонъ Кохановскій и др.

5. Проповѣдники эпохи императрицы Елизаветы.

6. Проповѣдники временъ Екатерины II и Павла. Св. Тихонъ, Георгій Конисскій, Анастасій, Леванда, Амвросій Серебряковъ.

7. Митрополитъ Платонъ и его школа.

8. Митрополиты: Филаретъ московскій и Филаретъ кіевскій, архіеп. Иннокентій Борисовъ, два Амвросія, Протасовъ и Подобѣдовъ, митр. Григорій Постниковъ.

9. Іоаннъ, епископъ смоленскій и проповѣдники новѣйшаго времени.

§ 10. *Болѣе компактная и болѣе удобоисполнимая программа исторіи проповѣди.*

Изложенная программа, въ трехъ первыхъ своихъ частяхъ болѣе или менѣе общепринятая для прагматической исторіи проповѣди, представляя извѣстныя достоинства въ смыслѣ правильности хронологической схемы и равномѣрности частей, имѣетъ и нѣкоторые существенныя неудобства: многія части

ея, при современномъ состояніи науки, не могуть быть выполнены по недостатку или и по совершенному отсутствію матеріала (таковы тѣ отдѣлы, въ которыхъ имѣется въ виду изученіе византійской проповѣднической литературы, начиная съ IX вѣка: недавнія немногочисленныя изысканія въ этой области преосвященнаго Порфирія Успенскаго и нѣсколько весьма серьезныхъ статей архимандрита Арсенія Иващенко еще недостаточно восполняютъ этотъ пробѣлъ). Съ другой стороны эта программа вызываетъ болѣе на фактическую — детальную разработку предмета, чѣмъ сколько допускаетъ обобщеній и синтеза, необходимаго въ виду выясненія генезиса типовъ проповѣди, составляющаго для насъ главную задачу. Во многихъ отдѣлахъ этой программы такой синтезъ нѣсколько преждевременъ (по недостатку фактической разработки матеріала) и едва-ли можетъ быть успѣшнымъ. А одно фактическое изложеніе (разумѣется — подробное) предмета на всемъ пространствѣ программы при современномъ состояніи науки едва-ли было-бы по силамъ одному человѣку. Такъ какъ наша задача въ настоящемъ случаѣ—не столько изложеніе и анализъ фактовъ проповѣди, сколько ихъ синтезъ, отвлеченіе отъ частныхъ фактовъ ихъ общихъ чертъ, образующихъ типы проповѣдей, то мы предпочитаемъ для своего изложенія слѣдующій, болѣе краткій и компактный планъ:

1) *Часть первая*, вступительная. Проповѣдь и ученіе о проповѣди Господа Іисуса Христа и святыхъ апостоловъ: основоположенія христіанскаго учительства. Проповѣдь Іисуса Христа и апостоловъ къ послѣдующему христіанскому учительству находится въ такомъ-же отношеніи, какъ Божественное откровеніе или св. Писаніе къ послѣдующей христіанской литературѣ: по своему Божественному достоинству первая сравнительно съ вторымъ представляетъ величину несоизмѣримую; это законоположительный періодъ въ исторіи христіанской проповѣди и долженъ предшествовать собственно исторіи проповѣди, какъ отдѣльная часть. Онъ дѣлится на двѣ главы: а) проповѣдь и ученіе о проповѣди Господа Іисуса Христа и б) проповѣдь и ученіе о проповѣди святыхъ апостоловъ.

2) *Часть вторая.*—Проповѣдь въ періодъ патристическій или до раздѣленія церквей. Это эпоха первоначальнаго зарожденія, постепеннаго развитія и полнаго образованія, а затѣмъ

постепеннаго упадка и вырожденія *древнихъ типовъ христіанской проповѣди*. Эта часть: а) начинается изученіемъ внутренней или церковной (въ отличіе отъ огласительной или миссіонерской — κηρυγμα апостоловъ) проповѣди (ομιλία, διδάσκαλία) въ вѣкъ апостольскій и при мужахъ апостольскихъ до времени отдѣленія агапъ отъ священнодѣйствія Евхаристіи, или до возведенія проповѣди на степень богослужебной принадлежности и какъ-бы составной части установившагося священнаго чина литургіи; б) проповѣдь во II и III вѣкахъ до Оригена; в) проповѣдь Оригена, его реформа проповѣди, новые принципы и новый типъ проповѣди—Оригеновская гомилія; развитіе искусственности въ проповѣди — школа Оригена; г) проповѣдь IV вѣка: время полнаго образованія и высшаго развитія всѣхъ древнихъ типовъ проповѣди, въ особенности *экзегетическаго*, *нравственно-аскетическаго*, *догматико-полемическаго*, *практически-ораторскаго*, *типа Амвросіанскаго* и другихъ смѣшанныхъ. Въ каждомъ изъ этихъ отдѣловъ проповѣдь восточная разсматривается отдѣльно отъ западной въ виду особыхъ условій исторической жизни въ той и другой половинѣ христіанскаго міра; д) восточная проповѣдь: аа., отъ Прокла до патріарха Фотія и бб., отъ Фотія до завоеванія Константинополя турками и вв., въ позднѣйшее время. Вырожденіе и упадокъ древнихъ святоотеческихъ типовъ проповѣди, начало, развитіе и безусловное господство гимнологическихъ, риторическихъ и діалектическихъ (восточно-схоластическихъ) методовъ учительства; рѣдкіе свѣтлые проблески и случаи возвращенія проповѣди къ лучшимъ образцамъ древней эпохи; д) западная проповѣдь въ V—VIII вѣкахъ: Максимъ Туринскій и папа Левъ Великій; Григоріанскій (Григорія Двоеслова) типъ проповѣди; е) очеркъ исторіи теоретическаго ученія о проповѣди въ патристическій періодъ: ученіе о проповѣди Златоуста, Амвросія, Іеронима, Августина и Григорія Двоеслова; ж) синтетическое обозрѣніе всѣхъ древнихъ святоотеческихъ типовъ проповѣди на основаніи теоріи и практики проповѣдничества въ патристическій періодъ.

3) Часть третья: проповѣдь на Западѣ отъ Григорія Двоеслова до реформаціи: проповѣдь подъ вліяніемъ мистики (Бернардъ Клервоскій и Таулеръ) схоластики (Абеляръ, Бонавентура, Ѳома Аквинатъ), возрожденія наукъ и искусствъ

и гуманизма. Періодъ постепенныхъ отступленій отъ нормальныхъ типовъ проповѣди христіанской, возникновенія новыхъ элементовъ содержанія проповѣди, новыхъ псевдо-искусственныхъ формъ построенія и изложенія (схоластически-риторическихъ и стихотворныхъ) и — совершеннаго извращенія основныхъ чертъ учительства христіанскаго.

4) Часть четвертая: значеніе реформаціи въ исторіи проповѣди и исторія типовъ проповѣди въ протестантствѣ и реформатствѣ, и, подъ вліяніемъ протестантства, въ католичествѣ. Періодъ выработки *формальной* христіанской гомилетики и *образованіе новыхъ типовъ* проповѣди (Лютеръ, его постиллы и Tischreden, его Pastorale; Меланхтонъ, Бренцъ и Бухенагенъ; Шпенеръ—его pia desideria и collegia pietatis; Арндтъ; Мозгеймъ. Значеніе XVII и XVIII вѣка въ исторіи проповѣди на Западѣ. Художественно-ораторскій типъ проповѣди католической (Боссюэтъ, Массильонъ, Бурдалу, Флешье и др.). Типы проповѣди реформатской: Кальвинъ, Соренъ. Тиллотсонъ. Позднѣйшіе типы проповѣди на Западѣ: Шлейермахеръ, Лямене, Вентура, Лякордеръ, Винѣ, Моно, Прессансе, Спуржонъ.

5. Часть пятая. Типы проповѣди отечественной—русской. 1) Проповѣдь въ древней Россіи подъ вліяніемъ образцовъ святоотеческихъ и византійскихъ; 2) проповѣдь подъ вліяніемъ латино-польскихъ образцовъ и западной—протестантской и католической—гомилетики XVII и XVIII вѣка (южно-русская проповѣдь, Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ); 3) проповѣдь временъ Императрицы Елизаветы и Екатерины II (публицистическій и соціологическій типъ проповѣди въ древней вселенской церкви, на Западѣ и въ проповѣди русской; его теорія и исторія; его норма и злоупотребленія); 4) типъ проповѣдей св. Тихона и Леванды; 5) ораторски-художественный типъ проповѣди (Гедеонъ Криновскій, Георгій Конисскій, Анастасій Братановскій, митрополитъ Платонъ, митрополитъ Филаретъ московскій, митрополитъ Филаретъ кіевскій, Иннокентій); в) типы проповѣди, существующіе въ настоящее время въ православной церкви,—ихъ отношеніе къ типамъ святоотеческимъ и западно-европейскимъ.

Изъ этого краткаго перечня предметовъ, входящихъ въ составъ нашего курса, видно, что мы различаемъ собственно два

вида типовъ проповѣди—*древніе* (отъ II вѣка до Григорія Двоеслова) и *новые* (отъ Реформаціи до нашихъ дней). Первые характеризуются съ одной стороны непосредственностію своего происхожденія, являясь болѣе какъ продукты личнаго творчества представителей церковно-учительнаго слова, чѣмъ воздѣйствія теоріи; съ другой—преобладаніемъ матеріальнаго начала проповѣди надъ формальнымъ, осложненіями въ содержаніи болѣе, чѣмъ видоизмѣненіями въ формѣ; отрицаніемъ формы ради качествъ содержанія. Печать отрицательнаго отношенія къ ораторскому искусству языческой древности лежитъ какъ на проповѣднической практикѣ отцовъ церкви, такъ и на ихъ гомилетической теоріи, настаивающей на нормальныхъ внутреннихъ качествахъ проповѣдника и на нормальномъ содержаніи проповѣди,—то отрицающихъ, то игнорирующихъ, то лишь терпящихъ нѣкоторое воздѣйствіе классической формальной риторики, и лишь въ лицѣ величайшихъ представителей проповѣди патристическаго періода представляющихъ начало, самобытнаго, собственно христіанскаго, ораторства, съ своеобразными, отличными отъ античныхъ, формами рѣчи, пріемами построенія и изложенія. Новое время представляетъ исторію развитія формальной стороны проповѣди, созданіе типовъ рѣчи по началамъ ораторскаго искусства, понимаемаго не въ спеціально-античномъ, а въ общечеловѣческомъ смыслѣ слова, возникающаго не изъ рабскаго воспроизведенія ранѣе существовавшихъ формъ, а изъ общечеловѣческихъ эстетическихъ принциповъ, формально примѣненныхъ къ изложенію христіанскаго ученія съ церковной каѳедры.

Между этими двумя, столь отдаленными одна отъ другой хронологически, эпохами, лежитъ многовѣковой періодъ переходнаго времени—отъ Григорія Великаго до Реформаціи, оставшійся совершенно безплоднымъ для новаго времени, періодъ формъ проповѣди своеобразныхъ, но ненормальныхъ, уродливыхъ, отвергаемыхъ современною гомилетикою всѣхъ исповѣданій, потому несохранившихся, изчезнувшихъ безслѣдно въ исторіи. Въ своемъ курсѣ мы касаемся ихъ какъ фактовъ исторіи, имѣющихъ отрицательное значеніе, объясняющихъ собою, какою проповѣдь, вѣрная своимъ первооснованіямъ, не должна и не можетъ быть,—и какъ явленія, характеризующаго эпоху, а потому и имѣющаго историческое значеніе. Подобныя ненор-

мальныя явленія въ области проповѣди имѣли мѣсто въ видѣ рѣдкихъ исключеній, иногда и въ патристическій періодъ, какъ и въ новое и новѣйшее время. Но въ исторіи генетическаго развитія типовъ проповѣди, т. е., ея нормальныхъ видовъ, какъ имѣющей назначеніе между прочимъ и дидактическое — значеніе исторической гомилетики, въ нѣкоторомъ смыслѣ замѣняющей гомилетику теоретическую, мы ихъ обходимъ или же упоминаемъ мимоходомъ, съ возможною краткостію.

§ 12. *Замѣчанія о матеріалахъ, источникахъ и пособіяхъ для изученія исторіи проповѣдничества.*

Окончить свои предварительныя замѣчанія намъ слѣдовало бы полнымъ изложеніемъ литературы предмета. Но эта литература такъ обширна, что сама по себѣ можетъ составить предметъ особой книги. Главнѣйшее изъ нея исчислено, впрочемъ, во введеніяхъ въ тѣхъ сочиненіяхъ, которыя служили и для насъ, между прочимъ, ближайшими пособіями, именно: 1) *Paniel*: progmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit, Leipzig, 1839—1841. 2) *Lenz*: Geschichte der christlichen Homiletik, Braunschweig, 1839. 3) *Nesselmann*, Buch der Predigten, собственно въ ней Uebersicht über die Entwickelungsgeschichte der christlichen Predigt, Elbing, 1858. 4) *Harnak, Th.*, Praktische Theologie, band 2, Theorie und Geschichte der Predigt, 1878. 5) *Lutz*, Handbuch der Katholischen Kanzelberedsamkeit. Tubingen, 1851. 6) *Dr. Rich Rothe's*: Geschichte der Predigt... Bremen, 1881. и др. Прочія статьи и монографіи предпочитаемъ указывать въ надлежащихъ мѣстахъ въ самомъ сочиненіи, въ примѣчаніяхъ. Позволяемъ себѣ замѣтить, что ко всѣмъ вообще пособіямъ мы относились отнюдь не рабски. Много приходилось намъ работать по первоисточникамъ, которые, къ счастью, всѣ собраны у Миня, въ его извѣстномъ Patrologiae cursus cempletus, почти не оставляющемъ надобности обращаться къ прежнимъ изданіямъ святоотеческихъ твореній. Патрологіей Миня мы лично для себя и находили возможнымъ довольствоваться: у него собранъ такой богатый научный аппаратъ, въ видѣ изслѣдованій объ отцахъ-проповѣдникахъ изъ предшествующихъ изданій ихъ твореній, какого достаточно и для болѣе спеціальнаго изученія этихъ твореній, чѣмъ какое предполагаемымъ.

Но мы нашли необходимымъ въ своемъ обзорѣ указывать въ надлежащихъ мѣстахъ и старыя, почти всѣ безъ исключенія, изданія святоотеческихъ проповѣдей, въ виду того соображенія, что дорогое изданіе Миня составляетъ библіографическую рѣдкость и имѣется далеко не во всѣхъ даже главныхъ библіотекахъ, такъ что на всю Россію едвали придется и десять полныхъ экземпляровъ этого изданія. Между тѣмъ изданія, предшествовавшія патрологіи Миня, имѣются большею частію и въ семинарскихъ, и въ университетскихъ, и во многихъ частныхъ и публичныхъ библіотекахъ, и мы думаемъ, что ученыя силы, имѣющіяся уже у насъ не въ маломъ количествѣ и въ провинціи, которыя могли бы быть направлены къ самостоятельному изученію предмета, не будутъ въ претензіи на насъ за эти указанія въ нашемъ компендіумѣ [10]). Что касается русскихъ переводовъ святоотеческихъ твореній, то хотя они значительно облегчали намъ работу, тѣмъ не менѣе во многихъ мѣстахъ провѣрка ихъ по подлинникамъ, съ цѣлію болѣе точнаго опредѣленія смысла рѣчи, оказалась далеко не излишнею. Что касается вышеуказанныхъ и другихъ иноязычныхъ пособій, то кромѣ того, что приходилось отбрасывать многія изъ находящихся въ нихъ устарѣвшія уже, или вовсе не научныя, воззрѣнія, поправлять взгляды протестантскіе и католическіе, намъ приходилось дополнять содержащіяся въ нихъ указанія и свѣдѣнія нашими личными изысканіями. До какой степени недостаточны были для насъ въ этомъ отношеніи тѣ пособія, какими намъ пришлось пользоваться, видно изъ того, что лучшее, относительно, сочиненіе въ этомъ родѣ (не смотря на то, что написано пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ), лучшее въ томъ смыслѣ, что ближе всѣхъ стоитъ къ первоисточникамъ и къ ученому аппарату, собранному предшественниками Миня, Geschichte Паниля, кромѣ тѣхъ многочисленныхъ фактическихъ пробѣловъ, какіе могли быть пополнены только на основаніи слѣдовавшихъ за нимъ изданій, страдаетъ постоянно протестантской тенденціей, въ которой легко узнается горячій сторонникъ Неандера: тенденція эта сказывается и въ усиліяхъ автора поставить христіанское учительство въ генетическія отношенія то къ юдаизму (въ вопросахъ о епископствѣ и пресвитерствѣ по отношенію къ праву учительства и др.), то къ язычеству (происхожденіе епископата въ христіанской церкви, отношеніе христі-

анскаго эксотеризма и мистагогіи къ мистеріямъ), въ протестантскомъ желаніи не различать у Тертулліана православныхъ сочиненій отъ монтанистическихъ, въ односторонней тенденціи при самомъ выборѣ проповѣдей и при оцѣнкѣ ихъ и т. д. и т. д. Во всемъ сочиненіи Паниля трудно найти главу, въ которой объективную научную истину не приходилось-бы высвобождать отъ примѣсей и наростовъ, происходящихъ изъ личныхъ понятій автора.

Не мало имѣется изслѣдованій о св. отцахъ-проповѣдникахъ и въ русской литературѣ, особенно въ журналахъ: „Христіанское Чтеніе“, „Воскресное Чтеніе“, „Православный Собесѣдникъ“ и „Прибавленія къ твореніямъ св. отцовъ, издаваемымъ Московскою Духовною Академіею“ (смотри по указателямъ къ этимъ журналамъ). Лучшія изъ этихъ изслѣдованій находятся въ изданіи Московской Академіи (особенно заслуживаютъ вниманія статьи, принадлежащія многоученому перу протоіерея А. В. Горскаго); но и здѣсь эти біографіи, предпосланныя изданію сочиненій св. отцовъ, во первыхъ вовсе, большею частію, не содержатъ въ себѣ необходимыхъ библіографическихъ изслѣдованій о проповѣднических произведеніяхъ св. отцовъ,— что совершенно непонятно въ сочиненіяхъ, прилагаемыхъ къ изданію самыхъ твореній; во вторыхъ по содержанію всѣ они—патристическія, а отнюдь не гомилетическія. Статьями собственно по исторіи проповѣдничества богаты „Труды Кіевской Духовной Академіи“, гдѣ много уже лѣтъ печатаетъ свои эпизоды изъ исторіи христіанской проповѣди достойный преемникъ Я. К. Амфитеатрова, досточтимый профессоръ В. Ѳ. Пѣвницкій, котораго вполнѣ справедливо можно назвать первымъ русскимъ гомилетомъ нашего времени. „Историческое ученіе объ отцахъ Церкви“ преосвященнаго Филарета Черниговскаго—необходимая справочная книга, но не болѣе; содержащіяся въ этомъ сочиненіи этюды большею частью представляетъ не что иное, какъ составленныя на скорую руку компиляціи, въ которыхъ авторъ говоритъ нерѣдко словами статей, которыми онъ пользовался, не упоминая о томъ, и выбирая изъ нихъ не всегда удачно, такъ что при чтеніи его книги знакомство съ другими русскими сочиненіями, которыми онъ пользовался, отнюдь неизлишне. Лучшее въ этой книгѣ—библіографическій аппаратъ, страдающій, впрочемъ, весьма нерѣдко ошибками въ цитатахъ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ПЕРВООСНОВАНІЯ И ОСНОВОПОЛОЖЕНІЯ ХРИСТІАНСКАГО УЧИТЕЛЬСТВА: УЧЕНІЕ О ПРОПОВѢДИ И ПРОПОВѢДЬ ІИСУСА ХРИСТА И СВ. АПОСТОЛОВЪ.

Основанія иного никтоже можетъ положити паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ (1 Кор. III, 11).

Назданы на основаніи Апостолъ и пророкъ, сущу краеугольну самому Іисусу Христу (Ефес. II, 20).

ГЛАВА I.

Проповѣдь и ученіе о проповѣди Іисуса Христа.

(ПЕРВООСНОВАНІЯ ХРИСТІАНСКАГО УЧИТЕЛЬСТВА).

§ 13. *Значеніе учительнаго слова въ Христіанствѣ.*

Человѣку, по самой его природѣ, свойственно жить жизнью духовною, имѣть извѣстное теоретическое міровоззрѣніе (философія и религія) и основанныя на немъ принципы практической-нравственной дѣятельности, такой или иной нравственный идеалъ. Зрѣлость человѣческаго общества измѣряется степенью его духовности, степенью законченности и ясности его теоретическаго міровозрѣнія и нравственнаго идеала.

Ко времени Іисуса Христа духовная жизнь въ человѣчествѣ изсякла и оскудѣла до послѣдней степени: не было болѣе въ немъ никакого вида духовнаго творчества и духовной произво-

дительности; не было ясно сознаваемаго и крѣпко содержимаго теоретическаго міровоззрѣнія, ни научнаго, ни религіознаго. Прежнія религіозныя и научныя ученія утратили всякое значеніе; попытки новыхъ компилятивныхъ построеній не имѣли успѣха. Въ сферѣ теоретическаго міровоззрѣнія господствовалъ полный скептицизмъ, все разрушавшій и ничего несозидавшій; въ области нравственныхъ идеаловъ царила грубѣйшая гнусная чувственность (Римл. I) [11]). Господь Іисусъ Христосъ явился въ міръ да разрушитъ эти дѣла діаволя (1 Іоан. III, 8), явился возродить человѣчество духовно, возстановить попранныя права человѣческаго духа. *Духъ есть Богъ, и иже кланяется ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися*, провозгласилъ Спаситель міра (Іоан. IV, 24). *На сіе Азъ въ міръ пріидохъ, да свидѣтельствую истину* (Іоан. XVIII, 37). То есть Іисусъ Христосъ не только возродилъ духовное начало въ человѣчествѣ, далъ ему вновь бытіе, но далъ ему и жизнь, объектъ его дѣятельности, содержаніе для мысли и чувства—истину, Свое Божественное ученіе.

Средствомъ для возстановленія духовной жизни въ людяхъ, для преподанія имъ истины, Господь избралъ учительное слово. Правда, на первыхъ порахъ существованія христіанства мы видимъ еще другое средство распространенія и утвержденія въ мірѣ ученія Іисуса Христа, именно чудеса; но они были лишь временнымъ чрезвычайнымъ Божественнымъ даромъ человѣчеству. Хотя чудеса implicite всегда присущи церкви и всегда возможны, ибо въ ней присно пребываетъ Духъ Святый,— но, какъ видно, по усмотрѣнію Божественнаго Промысла, они не всегда надобны, потому что тѣхъ обыкновенныхъ нормальныхъ средствъ, какими Церковь обладаетъ по самому своему учрежденію, бываетъ достаточно для ея цѣлей [12]). Главнымъ изъ такихъ нормальныхъ средствъ, въ сферѣ распространенія и утвержденія христіанства, служитъ *учительное слово*. Когда возлюбленный ученикъ Іисуса Христа, между самими самовидцами Ипостаснаго Слова Богословъ, лучшій истолкователь ученія своего Божественнаго Учителя, начинаетъ свое Евангеліе: „въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Богъ было Слово“, то это заимствованіе подобія для объясненія взаимныхъ отношеній двухъ ипостасей въ Божествѣ отъ взаимнаго отношенія двухъ силъ въ духовной природѣ человѣка—

ума и слова — не указываетъ ли уже на особое, не имѣвшее дотолѣ нигдѣ въ религіяхъ мѣста, значеніе слова, какъ органа религіи, въ христіанствѣ [13])? Великое сравниваемое возвышаетъ и то, съ чѣмъ оно сравнивается. Дѣйствительно, подобно тому какъ до христіанства даже въ наиболѣе совершенной религіи, также Богооткровенной, іудейской, религіозное ученіе восходило лишь до идеи монотеизма, и не было открыто и ясно выраженнаго ученія болѣе возвышеннаго и таинственнаго — объ ипостасяхъ въ единомъ Богѣ, и только съ пришествіемъ въ міръ Іисуса Христа, когда ипостасное Слово стало плотію и обитало между людьми, отъ вѣка утаенное и самимъ ангеламъ несвѣдомое таинство открылось людямъ: такъ только съ появленіемъ въ мірѣ христіанства слово учительное получило все свое значеніе въ духовной жизни людей, сдѣлавшись насущною принадлежностію религіи, необходимымъ средствомъ для того, чтобы сдѣлать достояніемъ человѣчества единое истинное ученіе, содержащее въ себѣ всю глубину премудрости и разума Божія,—утаенное отъ премудрыхъ и разумныхъ открыть самымъ младенцамъ (Іоан. XI, 25). Шедше *проповѣдите* евангеліе всей твари (Мар. XVI, 15). Шедше *научите* вся языки (Мѳ. XXVIII, 19). Не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но о всякомъ глаголѣ, исходящемъ изъ устъ Божіихъ (Мѳ. IV, 4, Лук. IV, 4). Еже глаголю вамъ во тмѣ, рцыте во свѣтѣ, еже во уши слышите, проповѣдите на кровѣхъ (Мѳ. X, 27). *Испытайте* писаній (Іоан. V, 39). *Проповѣждь слово, настой благовременнѣ и безвременнѣ*, запрети, умоли, со всякою кротостію и долготерпѣніемъ (2 Тим. IV, 2). Како призовутъ, въ него же не вѣроваша, како увѣруютъ, Его-же не услышаша, како услышатъ безъ проповѣдающаго? (Римл. X, 14). Аще благовѣствую, нѣсть ми похвалы, нужда бо ми належитъ; горе же мнѣ, аще не благовѣствую (1 Кор. IX, 16). Такъ говоритъ христіанство. Всякая другая религія стремится быть мистеріей, окружаетъ себя обаяніемъ и привлекательностію таинственности. Одно христіанство есть всецѣлое *откровеніе* Божества міру и стремится дать все то знаніе Божества, его законовъ и велѣній, какое только возможно для людей. Обращая вниманіе людей на глубину богатства премудрости и разума Божія, оно говоритъ: могій вмѣстити, да вмѣститъ (Мѳ. XIX, 1, 2), да будетъ Богъ вся-

ческая во всѣхъ (I Кор. XV, 28); да вси пріидутъ въ мѣру возраста исполненія Христова (Еф. IV, 13). Всѣ религіи дѣйствуютъ болѣе повелѣніемъ и устрашеніемъ, положительною властію внѣшняго закона и обаяніемъ внѣшняго культа. Одно Христіанство обращается прежде всего и главнѣйше къ свободному человѣческому сознанію и ведетъ отъ духовнаго рабства къ свободѣ чадъ Божіихъ (Римл. VIII, 21) и этихъ цѣлей оно достигаетъ не инымъ способомъ, какъ главнымъ образомъ посредствомъ учительнаго слова.

Въ языческихъ религіяхъ не было учительнаго слова въ смыслѣ проповѣди [14]). Высшее религіозное знаніе въ нихъ являлось въ видѣ мистерій, доступныхъ лишь жрецамъ; а на долю непосвященныхъ оставалась одна обрядность [15]). Теоретическое міровоззрѣніе язычества содержалось не въ религіяхъ, а было достояніемъ философіи, часто становившейся въ оппозицію религіи; попытки соединить или согласить одно съ другимъ были безуспѣшны. Въ Христіанствѣ высшее міровоззрѣніе — понятія о предметахъ высшаго порядка — сообщается какъ религіозное ученіе, но сообщается какъ предметъ свободнаго разумнаго воспріятія компетентными для такого воспріятія органами нормальной духовной природы людей. Потому единственное средство его распространенія между людьми, какимъ дѣйствуютъ провозвѣстники его—учительное слово, проповѣдь, излагающая, изъясняющая и доказывающая Богооткровенную истину, а единственное средство воспріятія ученія — свободное вѣрованіе въ него и разумное убѣжденіе въ его непререкаемой истинности. Это прежде всего должны знать тѣ ревнители свободы, которые останавливаясь на случайныхъ явленіяхъ церковной исторіи, имѣвшихъ мѣсто въ тѣ или другіе періоды ея, обвиняютъ церковь въ фанатизмѣ, обскурантизмѣ и тому подобныхъ свойствахъ, какъ прирожденныхъ ей качествахъ. Напрасно также протестанты думаютъ, что сдѣлавшись достояніемъ и обязанностію пастырства, учительство церковное аристократизируется. Правда, еще апостоломъ сказано: не вси бывайте учители, но потому сказано, что не всѣ могутъ быть, не всѣ способны быть учителями, если бы и хотѣли; но за то, по ученію церкви, кто можетъ быть учителемъ, т. е., кто призванъ къ тому и имѣетъ для того всѣ потребныя качества, тотъ *долженъ* быть учителемъ:

аще благовѣствую, нѣсть ми похвалы, говоритъ апостолъ, нужда бо ми належитъ; горе же мнѣ, аще не благовѣствую. Что касается обвиненія церкви въ фанатизмѣ, то на это обвиненіе даетъ отвѣтъ самъ Іисусъ Христосъ, когда ученикамъ своимъ, хотѣвшимъ свести огнь съ небесе на нечестивое селеніе, отказавшееся принять ихъ Учителя, сказалъ имъ: не вѣсте, коего духа есте вы. Христіанство дѣйствуетъ на людей лишь убѣжденіемъ, а не внѣшнимъ принужденіемъ, какъ напримѣръ магометанство, даже не однимъ повелѣніемъ внѣшней заповѣди, какъ іудейство.

Нѣтъ въ христіанствѣ и тайнъ, въ смыслѣ древнихъ языческихъ мистерій, т. е., истинъ, которыя будучи вполнѣ понятны для ума каждаго, остаются достояніемъ лишь нѣкоторыхъ, напримѣръ сословія жрецовъ и лицъ, особо посвященныхъ. Каждый получаетъ въ христіанствѣ по мѣрѣ своей воспріемлемости, по мѣрѣ своей духовной зрѣлости, а цѣль церкви, ея домостроительства и путевожденія (παδαγωγίας)—состоитъ въ томъ, да вси пріидутъ въ мѣру возраста исполненія Христова, да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ. Правда, въ церкви въ древности существовало разграниченіе ученія огласительнаго и ученія тайноводственнаго; но это разграниченіе касалось лишь метода ученія а не объема знаній, не количества истины, и имѣло значеніе единственно по отношенію къ степени воспріемлемости вѣрующихъ, указывало лишь на неизбѣжную постепенность въ усвоеніи людьми Божественнаго ученія: оглашеннымъ преподавалось ученіе элементарно, болѣе совершеннымъ въ вѣрѣ — спеціально; это — тоже, о чемъ говоритъ апостолъ, когда совѣтуетъ однихъ питать млекомъ, а другихъ— твердою пищей. Затѣмъ и оглашенные съ теченіемъ времени не лишались права познанія всей полноты христіанскаго ученія. Мало того: церковь давала всѣмъ своимъ чадамъ полную свободу изслѣдованія своего ученія внѣ символа, если это не вело къ отрицанію изслѣдующими ея верховенства, ея высшаго авторитета, ей одной единственно принадлежащей высшей и полной компетентности въ рѣшеніи вопросовъ вѣры. Вслѣдъ за духовнымъ ростомъ тѣла церкви, т. е., всѣхъ вѣрующихъ въ ихъ полномъ составѣ, она прогрессировала въ развитіи своего символическаго ученія; послѣдующіе символы и вѣроизложенія полнѣе предъидущихъ; побужденіе для этого пополненія и самый

матеріалъ для него церковь учащая брала въ богословствованіи отдѣльныхъ лицъ и обществъ, устраняя лишь изъ него сужденія погрѣшительныя и ошибочныя, и давая свою непререкаемую и непогрѣшимую санкцію („изволися Духу святому и намъ“) тому, что пройдя чрезъ горнило общесоборнаго сужденія, руководимаго Духомъ святымъ, должно было получить значеніе неизмѣннаго правила вѣры. Церковь не осудила, напротивъ, признала по преимуществу своимъ Богословомъ, Григорія Назіанзена, не смотря на то, что у него много мнѣній, не содержащихся въ символическихъ вѣроизложеніяхъ [16]). Она отвергла многія мнѣнія Оригена (въ томъ числѣ и мнѣніе объ эсотеризмѣ и экзотеризмѣ въ области христіанскаго ученія), но самого Оригена не осудила за его свободомысліе. Самый догматъ, какъ справедливо думаетъ одинъ изъ нашихъ свѣтскихъ богослововъ Ѳ. Г. Тернеръ [17]) церковь даетъ не какъ адекватное опредѣленіе сущности предмета, имъ обозначаемаго, а какъ установленіе границъ, предупреждающихъ вторженіе въ нѣдра Церкви ложнаго толкованія христіанской истины; такъ что догматъ имѣетъ значеніе болѣе отрицательное, чѣмъ положительно-объяснительное. Догматъ въ области религіозной мысли есть тоже, что правило въ области жизни. Какъ правило есть послѣдствіе человѣческаго несовершенства въ области жизни, такъ догматъ есть послѣдствіе несовершенства въ области мысли. Такимъ образомъ кто можетъ идти дальше догмата, ему не запрещается; отсюда является въ святоотеческой и вообще христіанской литературѣ обширная область такъ называемыхъ частныхъ мнѣній о предметахъ вѣры.

Однимъ словомъ предѣлъ познанія Божества и его откровенія въ христіанствѣ полагается не самимъ откровеніемъ, а естественною слабостію силъ человѣческой природы и ихъ испорченностію. Азъ есмь свѣтъ міру, говоритъ Іисусъ Христосъ, и ходяй по мнѣ, не имать ходити во тьмѣ (Іоан. VIII, 12). Нѣсть тайно, еже не явится, ниже бысть потаено, но да пріидетъ въ явленіе (Марк. IV, 22). Богъ свѣтъ есть, говоритъ его возлюбленный ученикъ, и тьмы въ немъ нѣсть ни единыя (Іоан. I, 5). Эти слова Іисуса Христа и его апостола характеризуютъ христіанство какъ религію просвѣщенія, которая обращается къ свободному человѣческому сознанію, убѣждаетъ и научаетъ людей. Вотъ почему слово учительное составляетъ существенную принадлеж-

ность и характеристическую особенность христіанства. Это необходимо помнить тѣмъ, кто хочетъ думать, что пастыри церкви суть и должны быть лишь совершителями Богослуженій: нѣтъ, они не только преподаютъ Божественную благодать въ таинствахъ, и служатъ посредниками между Богомъ и людьми въ молитвѣ, но—и наставники людей въ истинахъ ученія Христова. Самое право или власть „вязять и рѣшить“ совѣсти людей, данная Іисусомъ Христомъ пастырямъ церкви, получаетъ значеніе потолику, поколику ей предшествуетъ *обязанность* поучать людей. Иже сотворитъ и научитъ, сей велій наречется въ царствіи небеснѣмъ.

§ 14. *Сущность христіанскаго учительнаго слова и его родовые признаки.*

Когда Пилатъ, окончивъ свой судъ надъ Іисусомъ Христомъ, спросилъ его: а что такое истина (Іоан. XVIII, 38), выразивъ въ этихъ словахъ и свой личный и всего современнаго ему образованнаго міра безнадежный скептицизмъ: то Іисусъ Христосъ отвѣта не далъ ему, такъ какъ напрасно было бы объяснять тогдашнему образованному римлянину, что *должна быть истина какъ реальность*, какъ сущность духовной жизни человѣчества, что она дѣйствительно есть, что, явленная міру въ началѣ, когда многочастнѣ и многообразнѣ Богъ глаголалъ во пророцѣхъ, но забытая и непознанная людьми въ должной мѣрѣ, она вновь принесена въ міръ Имъ, Сыномъ Божіимъ, во всей полнотѣ. Но не давъ отвѣта на этотъ вопросъ Пилату, Іисусъ Христосъ далъ его человѣчеству въ лицѣ своихъ учениковъ въ своемъ ученіи. Отче святый, молился Онъ Отцу, *Азъ дахъ имъ слово Твое... святи ихъ во истину Твою: слово Твое есть истина* (XVII, 17). Въ этихъ словахъ Іисуса Христа содержится для насъ опредѣленіе *природы христіанскаго учительнаго слова*. Они имѣютъ не только тотъ смыслъ, что въ Словѣ Божіемъ нѣтъ ничего ложнаго или сомнительнаго, что оно есть сама истина: они значатъ, что христіанство даетъ человѣчеству въ своемъ учительномъ словѣ ту всесовершенную истину, исканіемъ которой человѣчество напрасно томилось столько времени, и которой все-таки необрѣло, изнемогши и осуетившись помышленіями своими,

измѣнивши славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка. Эта „истина“ есть совокупность всего теоретическаго міросозерцанія, содержимаго церковію, та ѳеологія, космологія и антропологія, которыя содержась въ ученіи Іисуса Христа и апостоловъ, представляютъ совершеннѣйшее рѣшеніе всѣхъ вопросовъ бытія, полнѣйшее удовлетвореніе потребностямъ духовно-нравственнаго существованія. Эта истина дана міру именно Іисусомъ Христомъ: благодать и *истина Іисусъ Христомъ бысть* (Іоан. I, 17), ибо Онъ исполнь благодати и *истины* (Іоан. I, 14) и пришелъ въ міръ именно для того, чтобы *свидѣтельствовать истину* (Іоан. XVIII, 37), — чрезъ него Богъ глаголалъ людямъ (Евр. I, 1) слово Свое, которое есть *истина* (Іоанна XVII, 17). И такъ стоитъ человѣчеству познать эту истину, и истина освободитъ его и отъ того томленія духа, какое было удѣломъ античнаго человѣчества предъ пришествіемъ въ міръ Сына Божія, и отъ другихъ всякихъ золъ и соціальныхъ недуговъ (Іоан. VIII, 32), его удручавшихъ. Послѣ того, какъ въ ученіи Іисуса Христа міръ получилъ отвѣтъ на скептическій вопросъ Пилата о томъ, что есть истина, какъ скоро сдѣлалось вѣдомымъ міру, что эта истина есть міросозерцаніе, теоретическое ученіе, христіанства,—возвѣщеніе и изъясненіе міру этого ученія составляетъ главный предметъ дѣятельности церкви въ мірѣ, назначеніе ея въ исторіи человѣчества. Отсюда слѣдуетъ, что *христіанское учительное слово въ своемъ первоисточникѣ, по своей природѣ*, есть не что иное, какъ *изложеніе теоретическихъ началъ міровоззрѣнія и дѣятельности* человѣчества, преподанныхъ ему Іисусомъ Христомъ. Внѣ этихъ началъ, въ сферѣ церкви, отъ лица ея авторитета, немыслима проповѣдь какихъ-либо иныхъ ученій. Иначе: въ христіанской проповѣди не можетъ быть одно такъ-называемое въ ораторствѣ „частное содержаніе“: „общее содержаніе“—начала христіанскаго ученія—есть необходимое основаніе всякой проповѣди христіанской, ея родовой признакъ.

Въ этомъ состоитъ существенное отличіе учительнаго слова церкви Христовой отъ античнаго и всякаго другаго слова ораторскаго. Ораторство древне-классическаго міра не было изложеніемъ и интерпретаціей міровоззрѣнія, не излагало ученія теоретическаго. Во всѣхъ трехъ видахъ—судебномъ, изобра-

зительномъ и совѣщательномъ — оно было строго практическимъ, утилитарнымъ, т. е. имѣло своей задачей удовлетвореніе непосредственныхъ практическихъ нуждъ отдѣльной личности или общества. Принципіальная сторона въ языческомъ ораторствѣ или вовсе отсутствовала, или-же если и была, то въ видѣ не общихъ, т. е. общепризнанныхъ и общеобязательныхъ началъ ученія, а въ видѣ личныхъ принциповъ оратора: у каждаго оратора была своя философія, свое міровоззрѣніе, съ точки зрѣнія котораго онъ и трактовалъ тѣ или другіе частные факты. Религія язычества не признавалась интеллигенціей, ораторствовавшей на форумѣ или судѣ. Но не такъ въ христіанствѣ: христіанская проповѣдь есть, прежде всего, изложеніе теоретическаго міровоззрѣнія, и притомъ не личнаго міровоззрѣнія проповѣдника, а ученія даннаго свыше и авторизованнаго церковію въ качествѣ символическаго, т. е. общеобязательнаго для всѣхъ вѣрующихъ. Внѣшніе практическіе интересы жизни—личной, общественной, государственной—не суть непосредственные предметы ея заботливости: царство мое не отъ міра сего, сказалъ Іисусъ Христосъ. Все, относившееся къ области такъ называемой гражданственности, непосредственнымъ образомъ отнюдь не входило въ область ученія евангельскаго. Іисусъ Христосъ имѣлъ цѣлію внѣдрить въ умы и сердца людей свое ученіе теоретическое, свою *истину*: по мѣрѣ усвоенія этой *истины* людьми она скажется и въ ихъ жизни, частной, бытовой, общественной, гражданской и государственной, но не въ видѣ какого-либо института непосредственно исходящаго отъ самого Бога, не въ видѣ внѣшняго повелѣнія и узаконенія относительно тѣхъ или иныхъ отправленій той или иной стороны этой жизни, а въ видѣ сознательнаго и свободнаго акта личнаго разумѣнія вещей и личной самодѣятельности людей, проникнутыхъ ученіемъ истины и дѣлающихъ изъ нея практическое примѣненіе. При правильномъ пониманіи ученія Спасителя міра между людьми не могло не образоваться единомыслія, солидарности и однообразія во всѣхъ отправленіяхъ и жизни внѣшней. Отсюда возникли сами собою, путемъ органическяго развитія данныхъ въ откровеніи началъ жизни и дѣятельности одинаковый для всѣхъ складъ житейскаго, частнаго и общественнаго быта, общественныхъ и гражданскихъ учрежденій и законодательствъ, самой государственности, какъ

высшаго предѣла развитія естественной жизни человѣчества,— однимъ словомъ должно было возникнуть то, что нынѣ называется христіанской культурой и христіанской цивилизаціей. Поэтому изложеніе, изъясненіе и подробная аргументація христіанской истины, христіанскаго теоретичоскаго міровоззрѣнія, проведеніе этого міровоззрѣнія въ *личную духовную* жизнь людей, въ личное пониманіе, въ строй личныхъ чувствованій и желаній— такова непосредственная, ближайшая сфера учительства христіанскаго. Уже тогда, когда теоретическое ученіе сдѣлалось достояніемъ людей, проникло въ ихъ разумъ, волю и чувство, оно сказалось и извѣстными практическими результатами въ сферѣ внѣшней дѣятельности и жизни людей, въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ: въ кругу личнаго быта, въ строѣ учрежденій общественныхъ, гражданскихъ и государственныхъ. Но это имѣло мѣсто уже послѣ того, какъ исчезъ въ понятіяхъ и нравахъ людей паганизмъ, и на мѣсто субъективной дѣятельности личнаго разума въ жизни людей стала объективная вѣра съ ея законами и заповѣдями. Хотя многіе отцы церкви съ немалымъ уваженіемъ относились къ античной философіи, находя въ ней остатки откровенія первобытнаго, согласно словамъ апостола о значеніи религіи естественной („закона не имуще, естествомъ законная творятъ, послушествующей имъ совѣсти"), но вообще христіанство, какъ Божественное откровеніе, сознавало себя неизмѣримо выше язычества, не хотѣло знать никакихъ компромиссовъ съ нимъ и энергически всегда отрицало всѣ попытки привнесенія языческихъ началъ въ составъ церковнаго ученія (гностицизмъ).

Первое проявленіе и примѣненіе этого отличительнаго признака учительства христіанскаго мы видимъ въ самомъ Іисусѣ Христѣ. Для своихъ современниковъ Онъ былъ не политическимъ или соціальнымъ реформаторомъ—каждую попытку своихъ послѣдователей понять подобнымъ образомъ его всемірную миссію онъ самъ энергически ниспровергалъ, и сами враги его, когда осудили его какъ царя іудейскаго, очень хорошо знали, что насмѣшливо клеветали на него. По его ученію и по пониманію всѣхъ знавшихъ его, онъ былъ не чѣмъ инымъ, какъ общественнымъ *Учителемъ*—Равви, Раввуни. Онъ пришелъ въ міръ для того лишь, чтобы преподать ему ту *истину*, которую принялъ отъ Отца: *на сіе азъ въ міръ пріидохъ, да*

свидѣтельствую истину. Его учительное слово съ неотразимою силою дѣйствовало на людей именно потому, что оно было исполнено внутренней благодати и истины, а отнюдь не какими-либо аттрибутами внѣшняго авторитета, силою діалектическихъ доказательствъ или аппаратомъ внѣшней учености. Правда, прежде, чѣмъ выступить на поприще общественнаго учительства, онъ приготовлялся къ нему путемъ обыкновеннаго человѣческаго образованія [18]), и притомъ по обычаю своего народа, въ предѣлахъ существовавшихъ и практиковавшихся тогда методовъ религіознаго обученія (Лук. II, 52), но изъ евангелія не видно, чтобы Іисусъ Христосъ пріобрѣталъ въ готовомъ видѣ знанія въ какой-либо изъ существовавшихъ тогда школъ іудейскихъ, каковы—фарисейство, саддукейство, ессейство, какъ думаютъ послѣдователи Баура и Штрауса. Напротивъ изъ словъ евангелиста: дивляхуся іудее, како сей книги вѣсть не учився, видно, что онъ не учился, т. е. ни въ какой школѣ, хотя зналъ книги, изучалъ ихъ. Его ученіе въ существѣ своемъ не гармонировало ни съ фарисействомъ, ни съ саддукействомъ, ни съ ессеизмомъ; видно, что онъ зналъ эти ученія, но водимый Духомъ Божіимъ, благодатію, вынесъ изъ этого знанія вполнѣ отрицательное отношеніе къ нимъ.

Такимъ образомъ ученіе Іисуса Христа является міру какъ непосредственное Божественное Откровеніе, находящееся въ генетическомъ соотношеніи лишь съ откровеніемъ ветхозавѣтнымъ (не пріидохъ разорити, но исполнити, Мѳ. V, 17, также слова апостола Римл. I, 1), но отнюдь не съ тѣми теоріями, философскими и соціальными доктринами, какія выработывались античнымъ міромъ путемъ самодѣятельности человѣческаго разума. Апостолъ весьма убѣдительно доказываетъ, что у христіанства не было и не могло быть другихъ отношеній къ античному міросозерцанію, къ теоріямъ и доктринамъ языческаго человѣчества, какъ только вполнѣ отрицательныя. Равнымъ образомъ Іисусъ Христосъ не проповѣдывалъ никакой политической или соціальной доктрины. Сказавши фарисеямъ: „воздадите Кесарева Кесареви“, онъ отнюдь не принималъ на себя ручательства за вѣчность римскаго владычества надъ іудейскимъ народомъ, точно также сострадая бѣднымъ и не имущимъ, отнюдь не узаконялъ ни соціализма, ни коммунизма, ни какихъ-либо иныхъ способовъ внѣшняго дѣйствованія, на-

правленныхъ къ переустройству общества. Напротивъ онъ былъ, какъ говорили фарисеи, „другъ мытарямъ“, величайшимъ политическимъ грѣшникамъ того времени въ его земномъ отечествѣ, хотя во все не потому, чтобы сочувствовалъ угнетенію этого отечества чужеземными властителями, а просто потому, что скорбѣлъ о всѣхъ грѣшныхъ, и всѣмъ хотѣлъ въ разумъ истины пріити. Царство мое — Царство Божіе — не отъ міра сего, ибо Духъ есть Богъ, и иже кланяется ему — духомъ и истиною достоитъ кланятися, говорилъ Онъ. Уразумѣйте же истину, говоритъ онъ жалующимся на свои бѣды іудеямъ, и истина свободитъ вы. И длятакого уразумѣнія истины людьми Онъ далъ апостоловъ, пророковъ, благовѣстниковъ, пастырей и учителей, совокупною дѣятельностію которыхъ и созидается тѣло церкви Христовой и люди приходятъ въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова.

§ 15. *Взаимное отношеніе общаго и частнаго содержанія въ ученіи Іисуса Христа.*

И такъ Іисусъ Христосъ прежде всего проповѣдалъ людямъ свою Божественную *истину*, то, что составляетъ теоретическое міросозерцаніе христіанства. Но такъ какъ не одно озареніе ума людей свѣтомъ истины составляло цѣль пришествія его въ міръ, а также всецѣлое возрожденіе человѣческой ирироды, возстановленіе ея правильнаго дѣйствованія и—какъ конечная цѣль всего Божественнаго домостроительства—вѣчное спасеніе людей: то и содержаніе его ученія составляетъ не одна ѳеологія и христологія, но также правила должной, нормальной, внѣшней — практической дѣятельности. Просвѣтить умъ, сообщить истинное теоретическое міровоззрѣніе нужно было *прежде всего* именно потому, что просвѣщеніе ума ведетъ къ благоустроенію и всего внутренняго міра человѣка—воли и сердца, а затѣмъ къ благоустроенію и всей внѣшней его дѣятельности. Взаимная связь нравственнаго состоянія человѣка съ его теоретическимъ міросозерцаніемъ, послѣдственность и зависимость перваго отъ втораго, не признававшаяся въ язычествѣ, сдѣлавшаяся аксіомой философіи современной, въ первый разъ со всею рѣшительностію провозглашена христіанствомъ. *Духъ есть Богъ*—ученіе-теоретическое,—и иже кланяется ему, духомъ и исти-

ною достоитъ кланяться, ученіе практическое. Се есть *животъ* вѣчный (ученіе практическое) *да знаютъ* Тебе, единаго истиннаго Бога, и его же послалъ еси Іисуса Христа (ученіе теоретическое); *уразумѣйте* истину, и истина *свободитъ* васъ: т. е. какъ объясняетъ Іисусъ Христосъ, освободитъ отъ грѣха и его послѣдствій, прежде всего отъ грѣха, который есть единственный дѣйствительный врагъ человѣка, а также и отъ всякаго рода внѣшнихъ бѣдствій („оброцы грѣха“), которыя среди уразумѣвшихъ ученіе Іисуса Христа и усвоившихъ его понятія объ истинномъ благѣ и счастіи, уже не существуютъ въ мірѣ (Мѳ. X, 28).

Божественному Основателю христіанства вѣдомъ былъ въ совершенствѣ этотъ психическій законъ, эта непосредственная зависимость внѣшней дѣятельности отъ внутренняго настроенія, и этого послѣдняго отъ степени усвоенія правильнаго теоритическаго міровозрѣнія. По этому преподавая людямъ прежде всего истину, свое дальнѣйшее ученіе Онъ главнымъ образомъ направляетъ въ область нравственныхъ настроеній и сердечныхъ движеній человѣка. Отъ сердца исходятъ помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы (Мѳ. XV, 19). Вѣдый человѣческаго существа немощь и милостивно въ не воображся, Господь благоволилъ придти на помощь поврежденному естеству человѣческому въ этомъ процессѣ его внутренняго перерожденія въ нову тварь о Христѣ, совлеченія съ себя ветхаго человѣка, тлѣющаго въ похотяхъ прелестныхъ и облеченія въ человѣка новаго. Во первыхъ въ церкви, въ ея таинствахъ, Онъ далъ людямъ сокровищницу своихъ благодатныхъ даровъ, вся немощная врачующихъ и оскудѣвающая восполняющихъ. Во вторыхъ кромѣ того Господь далъ положительныя практическія указанія, какъ должна благоустрояться жизнь людей, въ ея бытовыхъ, и общественныхъ проявленіяхъ, чтобы соотвѣтствовать новымъ понятіямъ о Божествѣ: въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ, что глаголы Его *духъ* суть и *животъ* суть (Іоан. VI, 63). Это значитъ, что ученіе Іисуса Христа есть ученіе жизненное, для жизни внѣшней, а не для одного лишь отвлеченнаго теоретическаго воспріятія. Такъ было въ язычествѣ, что религія— сама по себѣ, мораль — сама по себѣ; миѳологія и философская мораль или вовсе не были во взаимномъ отношеніи, или

же въ отношеніи связи внѣшней, механической, а не органической и генетической. Въ христіанствѣ отношеніе между Богомъ и человѣкомъ съ одной стороны (религія и Богопочтеніе) и нравственное состояніе съ другой находятся въ непосредственномъ генетическомъ соотношеніи между собою. Нравственное зло, отъ котораго освобождается человѣкъ искупительными заслугами Сына Божія, состоитъ въ ненормальномъ отношеніи къ Богу, поэтому въ немъ ученіе о религіи — объ отношеніи человѣка къ Богу — есть въ тоже время ученіе о нравственности. Аще кто Богочтецъ есть, сей волю его творитъ (Іоан. IX, 31). А эта воля Божія вся сводится къ двумъ заповѣдямъ: возлюбиши Господа Бога твоего... и возлюбиши ближняго своего... Поэтому изложивши теоретическое ученіе христіанства—ѳеологію и христологію, Іисусъ Христосъ въ слѣдъ затѣмъ, или лучше сказать одновременно съ тѣмъ, излагаетъ и правила дѣятельности, правила практическихъ отношеній людей. Въ критикѣ ветхозавѣтнаго десятословія, а также въ ученіи о блаженствахъ и другихъ своихъ рѣчахъ Онъ подробно излагаетъ всѣ эти правила.

Сумма догматическаго и нравственнаго ученія Іисуса Христа образуетъ то теоретическое содержаніе христіанства, которое составляетъ сущность христіанскаго учительства, такъ называемое общее или основное содержаніе проповѣди. Но ученіе Іисуса Христа, какъ догматическое, такъ и нравственное, не было одной абстрактной теоріей, какой-либо трансцендентальной доктриной, возникшей и развившейся лишь апріорическимъ путемъ, предназначенной для умственнаго лишь воспріятія и для такъ называемой на философскомъ языкѣ спекулятивной дѣятельности разума: напротивъ все содержаніе этого ученія развивается, какъ видимъ въ евангеліи, въ непосредственномъ соотношеніи съ жизненною дѣйствительностію, на почвѣ тогдашняго состоянія человѣчества, и имѣетъ цѣлію пересоздать эту жизнь. Исходнымъ пунктомъ ученія Іисуса Христа служитъ тогдашнее пониманіе вещей людьми и ихъ тогдашняя житейская практика. Онъ анализируетъ въ своихъ бесѣдахъ, какъ общіе психическіе процессы грѣховности и праведности, такъ и частные факты представлявшейся его очамъ жизненной дѣйствительности, критикуетъ нравственность или, точнѣе, безнравственность современнаго ему люда, указываетъ желаемыя

Имъ измѣненія въ жизненныхъ отношеніяхъ и положеніяхъ и устанавливаетъ нормы жизни и дѣятельности людей. Отсюда въ проповѣди Іисуса Христа является и для христіанскаго учительнаго слова устанавливается вообще новый элементъ—то, что называется частнымъ содержаніемъ проповѣди: та сторона проповѣди, которая имѣетъ цѣлію воздѣйствовать не только на умственное воспріятіе сообщаемыхъ истинъ, но и на отправленія воли и чувства, чрезъ примѣненіе преподаваемыхъ истинъ къ частнымъ и мѣстнымъ специфическимъ условіямъ мѣста и времени проповѣди, къ спеціальному умственному и нравственному характеру слушателей и ихъ соціальному и вообще внѣшнему положенію. Чрезъ это ученіе Іисуса Христа является непросто доктриной или теоріей, а именно проповѣдью, въ нашемъ современномъ терминологическомъ смыслѣ этого слова: евангеліе все, въ своемъ составѣ, всѣ бесѣды и рѣчи Іисуса Христа суть проповѣди. Отсюда мы получаемъ основаніе не только заимствовать основоположенія для содержанія проповѣди (ученіе Іисуса Христа — его догматы и мораль), но и видѣть въ его учительствѣ образецъ проповѣди въ ея методическихъ особенностяхъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи то же значеніе имѣютъ для насъ внутреннія (субъективныя) качества рѣчей Іисуса Христа. Образъ дахъ вамъ, да яко же Азъ творю, и вы творите такожде—эти слова Іисуса Христа имѣютъ значеніе не только по отношенію къ образу жизни всѣхъ вѣрующихъ въ Іисуса Христа, но отчасти и по отношенію къ способамъ учительства апостоловъ и всѣхъ имъ преемствующихъ на поприщѣ наставленія людей.

§ 16. *Внутреннія (субъективныя) основанія христіанскаго учительнаго слова, по ученію и примѣру Божественнаго Учителя.*

Человѣческое слово вообще есть не только внѣшнее выраженіе—членораздѣльными звуками голоса—обозначаемаго имъ понятія: вмѣстѣ съ тѣмъ оно, въ своей совокупности, выражаетъ неизбѣжно болѣе или менѣе всю личность говорящаго, весь его внутренній міръ, строй его понятій и нравственныя качества. *Благій человѣкъ отъ благаго сокровища сердца своего износитъ благое, а злый человѣкъ отъ злаго сокровища*

сердца своего износитъ злое: отъ избытка бо сердца глаголютъ уста (Мѳ. XII, 35. Лук. 6. 45). Это — общій психическій законъ, пріобрѣтающій особенное значеніе въ томъ случаѣ, когда слово имѣетъ цѣлію не только выразить и сообщить понятія, но и усвоитъ ихъ слушающимъ, убѣдить ихъ. Таково именно учительное слово. И Іисусъ Христосъ и апостолы неоднократно указываютъ на это особенное качество учительнаго слова. Необходимо, чтобы собственная жизненная практика учителя соотвѣтствовала его наставленіямъ, и только тогда онѣ могутъ быть вполнѣ дѣйственными и убѣдительными, когда сама личность говорящаго является такою, какимъ хочетъ видѣть своего слушателя учитель. Личность говорящаго не меньше значитъ для убѣжденія слушающихъ, чѣмъ самое содержаніе слова и его форма. Потому-то Іисусъ Христосъ спрашиваетъ фарисеевъ: *како можете добро глаголати, зли суще?* (Мѳ. XII, 24). *Иже сотворитъ и научитъ, сей велій наречется въ царствіи небеснѣмъ. Нѣстъ древо добро, творя плода зла, ниже древо зло, творя плода добра; всяко-бо древо отъ плода своего познается; не отъ тернія-бо чешутъ смоквы, ни отъ купины емлютъ гроздія* (Лук. VI, 44).

Эта черта теоріи учительнаго слова — требованіе соотвѣтствія между ученіемъ и жизнію учителя — также есть отличительная черта учительства христіанскаго. Въ теоретическихъ сужденіяхъ Іисуса Христа объ учительствѣ она указывается какъ черта, отсутствовавшая въ учительной дѣятельности книжниковъ и фарисеевъ іудейскихъ, что и было причиною того, что слово ихъ не имѣло дѣйствія (Мѳ. V, 20. XXIII). Апостолы указывали на эту черту учительства христіанскаго какъ на отличіе отъ языческаго краснорѣчія.

Необычайная дѣйственность учительнаго слова Іисуса Христа находитъ себѣ объясненіе прежде всего именно во внутреннихъ качествахъ его рѣчи. Когда о его словѣ говорили: *николи же глаголалъ есть тако человѣкъ, яко-же сей человѣкъ* (Іоан. VII, 12 — 15, 46), то здѣсь имѣлись въ виду именно внутреннія субъективныя качества Его рѣчи, въ которой слышалась вся Божественная полнота Его нравственныхъ совершенствъ, хотя она болѣе чувствовалась, нежели понималась слушателями,—эта несказанная симпатія и безпредѣльная Божественная любовь его къ человѣчеству, его нуждамъ духов-

нымъ, къ его бѣдамъ и страданіямъ, которая побуждала Его не оставляя нѣдръ отчихъ, принести себя въ искупительную жертву за грѣшный родъ человѣческій.—*Бѣ бо уча яко власть имѣяй, а не яко книжники и фарисеи* характеризуетъ далѣе слово Іисуса Христа Евангеліе (Лук. IV, 22, 32. Мѳ. VII, 29). Эта власть слова Іисусова—не власть внѣшняго авторитета (таковая принадлежала въ его время именно еврейскимъ учителямъ), а та нравственная мощь, которая являлась въ его словѣ какъ плодъ полнаго обладанія истиной и какъ выраженіе силы его убѣжденія и полноты внутренняго духа.—*Дивляхуся о словесѣхъ благодати, исходящихъ изъ устъ его* (Лук. IV, 22), говорится затѣмъ. Благодать (χάρις)—пріятность слова, способность трогать сердца — свойство рѣчи, всецѣло происходящее изъ внутреннихъ нравственныхъ качествъ говорящаго, но отнюдь не отъ искусства, не отъ внѣшняго умѣнья, или какого-либо напряженія мысли.

Самъ Іисусъ Христосъ выясняетъ все значеніе внутреннихъ (субъективныхъ) качествъ, учителя когда дѣлаетъ оцѣнку учительства современныхъ ему духовныхъ вождей еврейскаго народа, въ которыхъ отнюдь не находилъ тѣхъ качествъ, какія должны быть свойственны, по его понятію, истинному учителю. Въ своей рѣчи противъ учителей (Мѳ. XXII) іудейскихъ Іисусъ Христосъ во-первыхъ осуждаетъ безучастное, холодное отношеніе ихъ къ проповѣдуемому ученію, такую проповѣдь, которая не служитъ выраженіемъ живаго сознанія проповѣдуемаго ученія, внутреннимъ средоточіемъ собственной личной духовной жизни учащаго;—которое представляетъ не что иное, какъ лишь механическій наборъ правилъ и требованій, для нихъ самихъ чуждыхъ. Собственная жизненная практика учителя должна быть всегда воплощеніемъ проповѣдуемыхъ истинъ. Тогда эти истины не только легко понимаются и усвояются, но и проникаютъ все духовное существованіе поучаемыхъ. — Затѣмъ Іисусъ Христосъ осуждаетъ въ еврейскихъ учителяхъ самомнѣніе, гордость своими внѣшними преимуществами и исканіе ихъ, дѣлающія учителя не способнымъ снизойти до низменнаго уровня народнаго простаго пониманія, тщеславіе своею мудростію, чуждою всякой приспособительности къ бѣдному разумѣнію людей простыхъ. Въ словѣ Іисуса Христа не было такого возвышенія надъ простымъ пониманіемъ; онъ умѣлъ гово-

рить великія истины просто, въ уровень съ общимъ развитіемъ, и незамѣтно возвышать людей надъ прежними вѣрованіями и предразсудками. Великая тайна простоты и общедоступности рѣчи, при объясненіи самыхъ возвышенныхъ предметовъ—плодъ вниканія въ складъ духовныхъ силъ и въ уровень духовно-нравственныхъ потребностей поучаемыхъ, при отсутствіи всякаго внѣшняго ученаго аппарата, свойственнаго обычному человѣческому краснорѣчію, вотъ въ чемъ состоитъ тайна общенароднаго ученія.—Господь осуждаетъ далѣе фарисеевъ за то, что они блюли лишь за цѣлостію внѣшнихъ принадлежностей культа, обрядовыхъ мелочей и не хотѣли понять, что не въ нихъ сила; не понимали, кто болѣе нарушалъ законъ, тотъ-ли, кто не выполнялъ обрядовыхъ мелочей, но заботился о милости и правдѣ, или тотъ, кто соблюдая всѣ омовенія, не стѣснялся нарушать самыя очевидныя требованія правды. Іисусъ Христосъ не преподаетъ множества заповѣдей, не занимается ихъ классификаціей, не связываетъ жизни обрядовою казуистикой: весь законъ и пророцы, т. е. вся сумма ученія, состоитъ въ томъ, чтобы любить Господа Бога всѣмъ сердцемъ своимъ и всею мыслію, и любить ближняго, какъ самого себя. Нужно вселить въ людей духъ нравственности, тогда явятся сами собою частныя дѣянія нравственныя.—При исключительно внѣшнемъ пониманіи закона, фарисеи отличались фанатизмомъ и нетерпимостію. Не понимая своего закона, они склонны были находить нарушеніе его тамъ, гдѣ, напротивъ, находилось единственно вѣрное его пониманіе, и проникались благороднымъ негодованіемъ, когда какой-либо божественный посланникъ указывалъ высшіе, невѣдомые имъ самимъ, пути жизни. И у Іисуса Христа есть не мало рѣзкихъ и сильныхъ обличеній; но эти обличенія вызываются въ немъ не личнымъ самолюбіемъ, а чувствомъ любви къ человѣчеству, лишаемому своего высшаго блага ради личныхъ интересовъ и самолюбій отдѣльныхъ лицъ,—любовію къ этимъ самымъ лицамъ, скорбію о ихъ заблужденіи и духовной погибели.

§ 17. *Основная черта метода и частныя формы учительства Іисуса Христа.*

Останавливая свое вниманіе на первоначальномъ *изложеніи* ученія христіанства, т. е. на проповѣди Іисуса Христа, мы за-

мѣчаемъ прежде всего полное отсутствіе въ ней всякой формальной системы и той аргументаціи, какая въ обыкновенномъ словѣ человѣческомъ признается не только умѣстною, но и необходимою, — полную непосредственность и безъискуственность ученія. Главная причина этого состоитъ въ томъ, что ученіе Іисуса Христа есть Божественное *откровеніе всесовершенной истины*. Первое воспріятіе ея, поэтому, должно было происходить посредствомъ вѣры и совѣсти, для которой всякій видъ дальнѣйшей, логической, дѣятельности, слѣдующій за непосредственнымъ воспріятіемъ, излишенъ. Въ самой природѣ ученія Іисуса Христа, какъ всесовершенной Божественной истины, содержалось уже отрицаніе всякой аргументаціи и систематизаціи. Всесовершенная истина не можетъ быть ни проблеммой, ни гипотезой, она можетъ быть только аподиктическимъ сужденіемъ и аксіомой. Этотъ сентенціонарно-аподиктическій и въ тоже время аксіоматическій характеръ ученія Іисуса Христа есть отличительная, не повторяющаяся въ исторіи проповѣди, черта учительства Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка. Всякая логическая дѣятельность могла начаться лишь послѣ того, какъ состоялось *воспріятіе* истины органами вѣры, и должно было начаться *усвоеніе и выразумѣніе* ея въ предѣлахъ логическаго мышленія, въ предѣлахъ ограниченной самодѣятельности человѣческаго разума, которому не доступно *творчество* истинъ откровенія, но для котораго возможна объяснительная работа по отношенію къ нимъ. Такъ и было потомъ, когда ученіе Христово стало проповѣдываться уже людьми, хотя и Богопросвѣщенными, каковы св. отцы Церкви.

Отсутствіе системы не есть еще, однако, отсутствіе метода. Методъ ученія Іисуса Христа есть одно изъ основоположеній ученія о христіанскомъ учительствѣ. Основная черта этого метода указывается въ словахъ Іисуса Христа: *всякъ книжникъ, научився царствію небесному, подобенъ есть человѣку домовиту, иже износитъ отъ сокровища своего новая и ветхая* (Мѳ. XIII, 52). Эти слова указываютъ на систему *приспособленія*, на то, что въ своемъ ученіи онъ шелъ отъ извѣстнаго его слушателямъ къ неизвѣстному имъ. Онъ не игнорируетъ существовавшее дотолѣ религіозное міросозерцаніе, а стоитъ прямо на немъ (Мѳ. V, 17). Онъ ищетъ пунктовъ сближенія своего новаго ученія съ просвѣщаемымъ

міросозерцаніемъ человѣчества; обращаетъ вниманіе больше на положительныя, чѣмъ на отрицательныя стороны въ этомъ міросозерцаніи, хочетъ найти и указать людямъ въ немъ тѣ элементы, къ которымъ можно бы было привить новыя понятія. Въ своемъ ученіи онъ главнымъ образомъ останавливается не на томъ, что нужно было устранить въ наличномъ міросозерцаніи людей, а то, что нужно было въ немъ укрѣпить и возвысить, тѣ остатки первозданнаго добра въ человѣческой природѣ, которые никогда не умираютъ и не исчезаютъ въ ней. Но не только эти зачатки добра, хранящіеся въ глубинѣ всякой души человѣческой, а еще болѣе самый внѣшній законъ, данный Моисеемъ и хранимый евреями, представлялъ удобную почву для сѣянія слова Божія; въ своемъ истинномъ смыслѣ онъ представлялъ дѣйствительную волю Божію, лишь затемненную неправильнымъ пониманіемъ и искаженіями. Оставляя неприкосновеннымъ этотъ законъ въ его внутренней сущности, Господь дѣлаетъ его точкою отправленія при изложеніи новозавѣтнаго своего ученія и выясняетъ его внутренній дѣйствительный смыслъ. Не мните, яко пріидохъ разорити законъ или пророки, — не разорити, но исполнити (Мѳ. V, 17). Испытайте писаній, яко вы въ нихъ мните имѣти животъ вѣчный (Іоан. V, 39). Такою постановкою ученія легко возбуждалась энергія къ слушанію и уясненію новаго ученія въ людяхъ, не утратившихъ ни внутренняго чувства совѣсти и сознанія, ни вѣры въ законъ, хотя и неправильно истолковываемый; при такой постановкѣ ученія, въ слушателяхъ незамѣтно росла и крѣпла сила пониманія, такъ что и самый простой разумъ легко освоивался съ новымъ ученіемъ, открывавшимъ царство Божіе въ мірѣ.

Въ прямомъ соотвѣтствіи съ этимъ основнымъ принципомъ метода ученія Іисуса Христа находятся частныя *формы* его рѣчей. Онѣ слѣдующія: экзегетическая, приточная и сентенціонарная (гноматическая), собесѣдовательная и строго-монологическая.

Первоначальною (хронологически) формою бесѣдъ Іисуса Христа служитъ та самая, въ какой предлагали свое ученіе современные ему еврейскіе учители въ синагогахъ. Какъ Равви, т. е. признанный народомъ общественный учитель, онъ многократно посѣщалъ синагоги (Мѳ. IV, 23, IX, 35, XII, 9, XIII,

54, Мар. I, 21, VI, 2, Лук. IV, 15, 16. 44, XIII, 10, Іоан. XVIII, 20 и др.) и училъ въ нихъ, конечно, по способу, установленному порядками синагоги. Порядокъ этотъ въ общемъ состоялъ въ томъ, что сначала прочитывалось извѣстное мѣсто изъ закона или пророковъ, затѣмъ предлагалось его толкованіе. Подобнымъ образомъ и Іисусъ Христосъ въ своихъ синагогальныхъ рѣчахъ сначала прочитывалъ ветхозавѣтный текстъ, потомъ дѣлалъ его объясненіе въ смыслѣ своего ученія. Такова именно проповѣдь Его въ Назаретской синагогѣ, первая, по времени, изъ рѣчей Спасителя (Лук. IV, 16—22). Такой-же экзегетическій характеръ имѣютъ и нѣкоторыя бесѣды Іисуса Христа, произнесенныя внѣ синагогъ. Такова отчасти (Мѳ. V, 31—45) нагорная бесѣда, представляющая критическій анализъ десяти заповѣдей ветхозавѣтнаго закона: и въ ней сначала ироизносится текстъ заповѣди (слышасте, яко речено быть древнимъ...), потомъ предлагается Іисусомъ Христомъ новое ея толкованіе (Азъ же глаголю вамъ... Мѳ. V, 31—45). Вообще, согласно вышеуказаниому основному принципу метода ученія Іисуса Христа, экзегетическій элементъ въ его бесѣдахъ занимаетъ одно изъ главныхъ мѣстъ, а потому въ ряду отличительныхъ чертъ внѣшнихъ формъ его учительства долженъ быть указанъ прежде другихъ. Въ общемъ составѣ его учительства указанія на мѣста Ветхаго Завѣта имѣютъ постоянное значеніе доказательствъ ad hominem въ бесѣдахъ съ Іудеями: испытайте писаній, яко вы въ нихъ мните имѣти животъ вѣчный (Мѳ. IV, 4, 7, 10, XII, 3, 5. XV, 4, 7, Марка 1, 44 II 25, VII, 6 и др.). Стязаніе съ искусителемъ въ пустынѣ пред, ставляетъ первый фактъ пользованія имъ Священнымъ Писаніемъ Ветхаго Завѣта, какъ доказательствомъ (Мѳ. гл. V).

Тоже генетическое отношеніе къ ветхозавѣтнымъ методамъ ученія представляетъ нарочитая, излюбленная такъ сказать, форма бесѣдъ Іисуса Христа съ народомъ и, отчасти, съ фарисеями, форма притчей (παραβολή; въ томъ же смыслѣ иногда и παροιμία Іоан. X, 6, XII, 22, 29), не безъизвѣстная и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Пользуясь ею, Іисусъ Христосъ, видимо, руководился прежде всего такъ сказать историческими и этнографическими соображеніями,—наибольшею, нарочитою пригодностію этой формы для еврейскаго народа, для котораго, какъ и вообще для народовъ восточныхъ, образность и символизмъ

имѣли наибольшую цѣну, какъ способъ уясненія предмета при изложеніи особенно понятій возвышенныхъ и отвлеченныхъ, и которому эта форма собесѣдованій была извѣстна изъ рѣчей пророковъ (Исаіи—о виноградникѣ и др., рѣчь Наѳана Давиду и др.). Затѣмъ не могли не имѣть значенія въ этомъ случаѣ и обще-психологическія основанія. Если на самыхъ высшихъ ступеняхъ интеллектуальнаго развитія образность является необходимою принадлежностію языка; то тѣмъ болѣе она необходима тамъ, гдѣ слабо дѣйствуетъ разсудокъ, гдѣ вовсе непригодны ученые силлогистическіе и апріорическіе способы изложенія. Притча была наиболѣе цѣлесообразнымъ средствомъ для возбужденія и поддержанія вниманія въ слушателяхъ, для возбужденія въ нихъ стремленія къ самодѣятельному усвоенію ученія, къ напряженію мысли и къ сознательной самодѣятельной ея работѣ въ сферѣ преподанныхъ истинъ. Но главнымъ образомъ притча является какъ необходимое средство въ тѣхъ случаяхъ, когда Іисусу Христосу приходилось предлагать высшія тайны своего ученія—ученіе о своемъ духовномъ царствѣ, которое въ своемъ непосредственномъ видѣ не вмѣщалось въ умахъ тогдашняго іудейства, ждавшаго мессіи—освободителя отъ чужеземнаго ига. Евангелистъ прямо замѣчаетъ, что многіе отошли отъ Іисуса Христа, когда услышали отъ Него прямую рѣчь о себѣ (Іоан. VI, 66). Другой разъ, когда Іисусъ Христосъ излагалъ свое ученіе о истинной свободѣ—отъ грѣха, и о своемъ добровольномъ страданіи, іудеи замѣтили ему: самарянинъ еси ты, и бѣса имаши... О добрѣ дѣлѣ каменія не мещемъ на тя, но о хулѣ, яко ты человѣкъ сый, твориши себе Бога (Іоан. X, 32). Наконецъ притча необходима была и тогда, когда приходилось высказывать слишкомъ горькія истины, обличенія и укоризны, фарисеямъ, которые не стали бы и слушать обличеній, если бы онѣ не были прикрыты приточною формой (Мѳ. XXI, 28, 33, 41, XXII, 1—14 и др.) [19]).

Третья главная форма ученія Іисуса Христа, форма сентенціонарная или гноматическая, представляетъ совершеннѣйшее осуществленіе того типа учительства ветхозавѣтнаго, образцами котораго являются книги Притчей (παροιμίαι), Премудрости Соломона и Іисуса сына Сирахова. И она является въ рѣчи Божественнаго Учителя, какъ выраженіе и выполненіе того психическаго закона, по которому мысль, сильная своею непререкаемою

истинностію, какъ правило непосредственной народной мудрости, бываетъ неотразимо дѣйственна безъ всякихъ доказательствъ: „какою мѣрою мѣрите, такою и вамъ будутъ мѣрить, какимъ судомъ судите, такимъ и васъ будутъ судить“; „не для здоровыхъ нуженъ врачь, а для больныхъ; Сынъ человѣческій пришелъ не праведниковъ, а грѣшниковъ призвать къ покаянію“, и др.); особенно дѣйственнымъ и цѣлесообразнымъ долженъ былъ быть этотъ пріемъ учительства Іисуса Христа въ тѣхъ случаяхъ, когда эти гномы или истины Онъ изрѣкалъ предъ слушателями неожиданно, по поводу нечаянно встрѣтившагося обстоятельства. Говорятъ, напримѣръ, Іисусу Христу, что вотъ ожидаютъ его мать и братья. Іисусъ Христосъ, взглянувъ на благоговѣйно внимающихъ Ему слушателей, отвѣчаетъ: се мати моя и братія моя, иже бо аще сотворитъ волю Божію, сей братъ мой и сестра моя и мати ми есть (Мар. III, 34 — 35). Вотъ видитъ Онъ вдовицу, ввергающую двѣ лепты въ церковный ящикъ: воистину глаголю вамъ, замѣчаетъ Онъ, яко вдовица сія убогая множае всѣхъ вверже: вси бо сіи отъ избытка своего ввергоша въ даръ Богови, сія же отъ лишенія своего все житіе, еже имѣ, вверже (Лук. XXI, 3). Слыша рѣчь Богочеловѣка, жена нѣкая восклицаетъ: блаженно чрево носившее тя. Онъ немедленно отвѣчаетъ: блаженни слышащіи слово Божіе и хранящіи е. Сюда же относятся такія изрѣченія Іисуса Христа какъ: Марѳа, Марѳа, печешися о мнозѣ, едино же есть на потребу; аще не будете яко дѣти, не внидете въ царствіе небесное; воздадите Кесарева Кесареви и Божія Богови; еже Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ; удобѣе вельбуду сквозѣ иглинѣ уши проити, нежели богатому въ царствіе Божіе внити; іота едина или черта едина не прейдетъ отъ закона и т. д.

Внѣ этихъ трехъ формъ, хотя и въ ближайшемъ соотношеніи съ ними, находится группа краткихъ наставленій Іисуса Христа, произнесенныхъ также по вызову того или другаго частнаго обстоятельства, и представляющихъ отвѣтъ Божественнаго Учителя на предлагавшіеся ему вопросы, въ основѣ своей имѣющихъ тотъ же сентенціонерный методъ, но отличающихся отъ афоризмовъ и сентенцій въ собственномъ смыслѣ тѣмъ, что въ нихъ весьма нерѣдко къ аподиктическому изрѣченію присоединяются и краткія поясненія и доказательства, въ видѣ небольшихъ разсужденій и соображеній, сравненій, противопо-

ложеній и другихъ подобныхъ пріемовъ. Таково, напримѣръ, изложеніе ученія о законѣ любви христіанской: любите враги ваша, добро творите ненавидящимъ васъ. Аще любите любящія вы, кую мзду имате, — не и язычницы ли такожде творятъ? Также Іоан. VI. 26—55. VII. 14—29. 37—39. XI, 25 и слѣд.

Эти краткія наставленія, сопровождаемыя столь же краткими соображеніями и доказательствами составляютъ переходъ отъ строго сентенціонарной формы учительства къ формѣ собесѣдовательной, въ которой ученіе излагается въ видѣ разговора Іисуса Христа съ тѣми или другими лицами, которые предлагаютъ вопросы и возраженія Божественному Учителю, а Онъ даетъ рядъ послѣдовательныхъ отвѣтовъ, составляющихъ въ цѣломъ полное изложеніе ученія о томъ или другомъ предметѣ. Таковы бесѣды съ Никодимомъ (Іоан. III, 1—21), съ самарянкой (—гл. IV), съ учениками и фарисеями (Іоан. VIII, 12—20, 31—53, IX, 19, 25 — 39). Эти продолжительныя и болѣе или менѣе длинныя бесѣды содержатся главнымъ образомъ въ евангеліи отъ Іоанна, а отчасти въ евангеліи отъ Матѳея.

Не многочисленныя *монологическія длинныя* рѣчи Іисуса Христа рѣдко представляютъ признаки объединенія ихъ содержанія единствомъ предмета (напримѣръ, рѣчь о страшномъ судѣ— Мѳ. XXV, 32—46), большею же частію вовсе не представляютъ единства предмета (см. Мѳ. гл. XXI — XXV, Іоан. IV, 31—38, V, 19—47, XIII, 13 и сл., XIV, XV, XVI и XVII). Это рѣчи, имѣющія по преимуществу характеръ пророческій, и содержатъ въ себѣ съ одной стороны предсказанія будущаго, съ другой—грозныя и сильныя обличенія.

Всѣ формы наставленій Іисуса Христа имѣютъ двѣ общія черты, которыя составляютъ проявленіе и осуществленіе основнаго принципа метода Іисуса Христа, именно: 1) во всѣхъ ихъ замѣчается отсутствіе тематизма, т. е. какой-бы то ни было предварительно начертанной логической схемы и плана, риторическаго построенія и расположенія, послѣдовательно—методическаго раскрытія одной главной мысли. Самыя продолжительныя рѣчи Іисуса Христа, какъ напримѣръ его обличительная рѣчь противъ книжниковъ еврейскихъ и фарисеевъ или прощальная рѣчь его къ апостоламъ, составляющія цѣлыя три главы въ евангеліи отъ Іоанна, представляютъ рядъ мыслей и изрѣченій, изрѣдка

аргументируемыхъ краткими соображеніями, но отнюдь не объединенныхъ въ одинъ логическій составъ, слѣдующихъ одна за другою въ порядкѣ такъ называемой *непосредственной ассоціаціи идей,* такъ что каждое изрѣченіе по отношенію къ предъидущему и послѣдующему представляетъ особое цѣлое, и взаимное соотношеніе этихъ сентенціонарныхъ наставленій совершенно внѣшнее. Другая черта, общая всѣмъ формамъ поученій Іисуса Христа, состоитъ въ томъ, что все его ученіе вообще развивается по вызову тѣхъ или другихъ внѣшнихъ окружающихъ его обстоятельствъ, въ соотвѣтствіи съ существовавшимъ наличнымъ содержаніемъ религіознаго сознанія его слушателей, не рѣдко въ видѣ отвѣтовъ на предлагаемые вопросы. Въ міросозерцаніи своихъ соотечественниковъ и соплеменниковъ Іисусъ Христосъ видѣлъ почву для своего благодатнаго ученія, здѣсь же бралъ и внѣшнюю точку отправленія для своихъ разсужденій. Это примѣненіе къ готовому міросозерцанію и даннымъ внѣшнимъ обстоятельствамъ, конечно, отнюдь не имѣло ничего общаго съ человѣкоугодничествомъ, съ тою поддѣлкою подъ вкусы и понятія слушателей, какою характеризуется ложное краснорѣчіе, напримѣръ языческое ораторство извѣстнаго времени, и вообще рѣчи, имѣвшія цѣлію лишь внѣшній успѣхъ. Существо истины, имъ проповѣдуемой, въ его ученіи не измѣнялось, видоизмѣнялась лишь ея внѣшняя постановка. Въ связи съ этимъ находится въ бесѣдахъ Іисуса Христа примѣненіе имъ всѣхъ тѣхъ методическихъ пріемовъ, какія вообще свойственны благородно-художественной хотя и непосредственной безъискуственной рѣчи: эти средства являются въ его бесѣдахъ помимо всякой нарочитой заботливости, какъ непосредственное вынаруженіе его духа и разума, совмѣщавшаго въ себѣ все богатство духовно-нравственныхъ силъ человѣческой природы. Такова во первыхъ діалектическая постановка нѣкоторыхъ вопросовъ. Св. Григорій Богословъ говоритъ: „Іисусъ Христосъ зналъ, какіе вопросы рѣшать, и при какихъ заграждать уста вопрошающимъ. Когда спрашивали его: коею властію сія творити, тогда, по причинѣ крайняго невѣжества вопрошавшихъ, онъ самъ вопрошаетъ: крещеніе Іоанново съ небесе ли бѣ, или отъ человѣкъ, и обоюдною невозможностію связываетъ вопрошающихъ. Но когда Христосъ видитъ, что вопросъ требуетъ разсужденія, тогда вопрошающихъ не удо-

стоиваетъ отвѣта“ [20]). Примѣрами его діалектики служитъ: отвѣтъ о законѣ ужичества (XXII, 29—32), о дани кесарю (Мѳ. XXII, 16—22), отвѣтъ на вопросъ о Христѣ, чій есть сынъ (Мѳ. XXII, 42—46, также Мѳ. XXI, 23—27). То, что у насъ называется патетизмомъ рѣчи имѣетъ въ проповѣди Іисуса Христа совершеннѣйшій образецъ въ прощальной бесѣдѣ Его съ апостолами, всецѣло проникнутой неизобразимо нѣжнымъ и сладостно - утѣшительнымъ чувствомъ (Іоан. XIV—XVII); у Него же находимъ образцы молитвенныхъ обращеній къ Богу во время рѣчи (Іоан. XVII, 20—22); энергіи, благородства и въ то-же время сдержанности въ обличеніяхъ и порицаніяхъ, доходящихъ лишь иногда до выраженія крайняго негодованія (Мѳ. XXI); наконецъ сюда относится благородство языка и слововыраженія (напр. при объясненіи VII заповѣди), постоянно присущія его рѣчи образность и живописность, высшая простота и общепонятность.

§ 17. *Наименованія ученія и учительства Іисуса Христа въ евангеліи.*

Терминологическія обозначенія вообще имѣютъ важное значеніе въ вопросахъ о предметахъ глубокой древности, сохранившихся въ исторіи не въ полномъ изображеніи, а лишь въ краткихъ общихъ очеркахъ или детальныхъ указаніяхъ. Чрезъ этимологическое и филологическое изученіе ихъ нерѣдко достигается выясненіе не только самой сущности предмета, но его частныхъ свойствъ. Въ вопросѣ о генезисѣ явленія такія обозначенія даютъ нерѣдко руководящую нить для выясненія послѣдовательнаго образованія его разновидностей, такъ какъ они обыкновенно слѣдуютъ за видоизмѣненіями самого явленія, развиваясь параллельно, хотя и не всегда одновременно съ нимъ. Поэтому мы находимъ не лишнимъ при историческомъ изученіи проповѣди отмѣчать видоизмѣненія въ гомилетической терминологіи, начало которой восходитъ къ началу самой проповѣди христіанской, т. е. къ учительству Іисуса Христа и апостоловъ.

Постоянное и всегдашнее названіе Іисуса Христа, которое усвояетъ себѣ Самъ Онъ (Мѳ. XXIII, 8, 10, XXIV, 18, Іоан. XIII, 14), которое приписываютъ ему апостолы (Мѳ. VIII,

19, Іоан. III, 2, XI, 28, XIII, 13), народъ (Мар. V, 35, Лук. VIII, 49 и др.) и фарисеи (Мѳ. IX, 11, XII, 38, XVII, 24, XX, 16 и др.) — это равви, раввуни, еже сказается учителю (διδάσκαλος) означающее общенароднаго или общественнаго наставника, преимущественно въ религіозномъ ученіи, соотвѣтвѣтственно современному употребленію этого названія у евреевъ (Лук. II, 46) и выражаетъ пророческое служеніе Господа роду человѣческому.

Самое ученіе Іисуса Христа и самъ Онъ и другіе называютъ то словомъ διδαχή (Мѳ. VII, 28, XXII, 33, Марк. I, 22, 27, IV, 2, XI, 18. Лук. IV, 32, Іоан. VII, 16, 17, XVIII, 19), означающимъ содержаніе его проповѣди или совокупность изрѣкаемыхъ Имъ истинъ и наставленій; то глаголами: διδάσκω (Мѳ. IV, 23, V, 2, 19, VII, 29, IX, 35, XI, 1, XIII, 54, XXI, 23, XXII, 16, XXVI, 55; XXVIII, 15, 20, Мр. I, 21, 22, II, 13, IV, 1, 2, VI, 2, 6, 34, VIII, 31, IX, 31, XII, 35, XIV, 49, Лук. IV, 15, 31, V, 3, 17, VI 6, XI, 1, XII, 12, XIII, 10, 22, 26, XIX, 47, XX, 1, 21, XXI, 37, XXIII, 5, Іоан. VI, 59, VII, 14, 28, 35, VIII, 2, 20, 28, IX, 34, XIV, 26, XVIII, 20), κηρύσσω (Мѳ. IV, 17, 23, IX, 35, XI, 1, XXIV, 14, Мр. 1, 14, 38, 39, 45, V, 20, VI, 12, VII, 36, XIII, 10, XIV, 9, XVI, 15, 20, Лук. IV, 44, VIII, 1, 39, IX, 2, XII, 3, XXIV, 47), (этимъ же словомъ обозначается проповѣдь Іоанна Предтечи—Мар. 1, 7, Лук. III, 3—и пророка Іоны—Лук. XI, 32), Ευαγγελίζω, ευαγγελίζομαι (Лук. III, 1, XVI, 16), μαρτυρέω (Іоан. IV, 4, VII, 7, XVIII, 37). Всѣ эти названія, очевидно, не составляютъ терминологическихъ, въ смыслѣ гомилетическомъ, обозначеній проповѣди Іисуса Христа, указывая лишь ея природу или сущность—словесное преподаваніе ученія, но отнюдь не родовые или видовые признаки его рѣчей, которые отличали бы эти рѣчи отъ другихъ. Но заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что слово διδασκαλία, получившее позже терминологическое значеніе для извѣстнаго рода церковной проповѣди, въ примѣненіи къ ученію Іисуса Христа отнюдь не встрѣчается въ евангеліи; оно употреблено въ немъ всего лишь дважды (Мѳ. XV, 9, Мар. VII, 7), въ томъ и другомъ случаѣ въ словахъ Исаіи, обращенныхъ къ ученіямъ *человѣческимъ*. Это обстоятельство даетъ намъ идею о несоизмѣримости, по понятіямъ самого еван-

гелія, ученія Іисуса Христа (διδαχὴ), какъ всецѣло ученія Божественнаго, съ учительствомъ (διδασκαλία) людей даже Богодохновенныхъ, каковы апостолы, Богопросвященныхъ и Богомудрыхъ, каковы св. Отцы церкви. Николиже тако глаголалъ есть человѣкъ, яко же Іисусъ Христосъ, почему и его слово стоитъ внѣ классификаціи родовъ и видовъ рѣчи человѣческой и внѣ генезиса проповѣднической терминологіи, почему и сами Богодохновенные писатели, сохранившіе для насъ его ученіе, не дали этому ученію какого-либо терминологическаго обозначенія, и въ названіи, усвоенномъ церковію писаніямъ, передающимъ это ученіе, Εὐαγγέλειον — благая вѣсть, выражено лишь впечатлѣніе его, а не родовые или видовые признаки его, которыми оно поставлялось бы въ рядъ обычныхъ произведеній человѣческаго слова.

ГЛАВА II.

Миссіонерская проповѣдь св. апостоловъ и ихъ ученіе о ней.

(РАСКРЫТІЕ И УЯСНЕНІЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНІЙ ХРИСТІАНСКАГО ПРОПОВѢДНИЧЕСТВА И НАЧАЛО ИСТОРИЧЕСКАГО РАЗВИТІЯ ХРИСТІАНСКАГО УЧИТЕЛЬСТВА).

---

§ 18. *Приготовленіе апостоловъ къ проповѣдническому служенію. Относительное достоинство ихъ проповѣди. Раздѣленіе главы.*

Подобно тому, какъ ученіе Іисуса Христа апостолы уразумѣли вполнѣ не прежде, какъ по сошествіи на нихъ обѣтованнаго Имъ св. Духа-Утѣшителя, предметы и способы ихъ апостольскаго учительства вполнѣ выяснились имъ *не раньше*, какъ въ то же время. Данныя Іисусомъ Христомъ при его жизни до его крестной смерти наставленія объ этомъ ограничиваются лишь самыми общими чертами (Мѳ. X, 8—18, Мар. VI, 8, Лук. IX, 3, X: 4, 9, XXII, 35), въ

нихъ указывается *на трудности* апостольскаго служенія (будете яко овцы посредѣ волковъ; предадятъ вы на сонмы и на соборищахъ ихъ біютъ васъ), на обязательную для нихъ безмездность ихъ служенія и нестяжательность (не берите ни посоха, ни сумы; туне пріясте, туне дадите); на необходимость совмѣщенія мудрой осторожности и осмотрительности съ непорочностію (будите мудри яко змія, и цѣли яко голуби; въ онь же аще градъ или весь внидете, испытайте, кто въ немъ достоинъ есть), на обязательность для нихъ проповѣдывать прежде овцамъ дому Израилева. Относительно *предмета* проповѣди Господь въ это время сказалъ имъ лишь, что они должны проповѣдывать, яко приближися царствіе небесное (Мѳ. X, 7), а о способахъ проповѣди не давалъ наставленій, ограничившись обѣтованіемъ въ каждомъ частномъ случаѣ непосредственнаго руководства и наставленія Св. Духа: не пецытеся, како или что возглаголете, дастся бо вамъ въ той часъ что глаголати, не вы бо будете глаголющіи, но Духъ Отца вашего иже въ васъ... Азъ бо дамъ вамъ уста и премудрость, ей же не возмогутъ противитися или отвѣщати вси противляющіися вамъ (Лук. CXI, 15). Послѣ воскресенія своего до вознесенія на небо Іисусъ Христосъ, являяся имъ и глаголя яже о царствіи Божіемъ (Дѣян. I, 4), дополнилъ, конечно, эти наставленія и, можетъ быть, въ это время далъ имъ вѣдать тайны Царствія Божія (Мѳ. XIII, II). Между прочимъ и данное прежде повелѣніе о сферѣ ихъ проповѣди въ это время онъ дополнилъ, повелѣвъ проповѣдать уже не только своимъ соплеменникамъ, а всѣмъ народамъ (Мѳ. XXVI, 20). Тѣмъ не менѣе Апостолы еще до сошествія на нихъ Св. Духа были подготовлены до нѣкоторой степени—въ предѣлахъ естественныхъ человѣческихъ способовъ—къ учительству. Какъ знаемъ изъ евангелія, они сопровождали Іисуса Христа всюду, гдѣ онъ являлся какъ учитель, такъ что въ примѣрѣ Его имѣли наглядные уроки своего послѣдующаго учительнаго дѣйствованія. Затѣмъ еще при жизни Іисуса Христа они были посылаемы имъ на проповѣдь, и слѣдовательно еще въ то время имѣли возможность собственной учительной практикой образовать въ себѣ навыкъ къ учительству. Наконецъ имъ еще при жизни Іисуса Христа было присуще энтузіастическое убѣжденіе въ истинности ученія Іисуса Христа, въ его Божествѣ

(„ты еси Христосъ сынъ Бога живаго“, Мѳ. XVI, 16, XVII, 19), а это убѣжденіе должно было сообщить имъ горячее воодушевленіе и мощную силу рѣчи, когда имъ приходилось говорить о Христѣ даже между собою („не сердце ли наю горя бѣ въ наю“ Лук. XXIV, 32). Потому то, подобно тому, какъ Богочеловѣкъ, при сообщеніи людямъ своей Божественной истины, пользовался естественными человѣческими условіями и способами учительства, такъ и его ученики при самомъ первомъ своемъ вступленіи на поприще апостольскаго служенія могли явиться умѣлыми и компетентными провозвѣстниками новаго ученія, съ неотразимою силою дѣйствующими на умы и сердца людей. Когда имъ ниспосланы были въ день пятидесятницы, чрезвычайныя благодатныя силы, они совмѣщали въ себѣ уже и всѣ потребныя естественныя учительныя способности, развившіяся и окрѣпшія предъ тѣмъ. Потому то каждый изъ апостоловъ въ своихъ учительныхъ рѣчахъ является съ своими личными индивидуальными качествами, почему почти всѣ гомилеты, квкъ протестантскіе, такъ и католическіе [21]), находятъ возможнымъ характеризовать *стиль* рѣчи каждаго апостола и евангелиста съ точки зрѣнія началъ литературной и эстетической критики.

Подобная задача невходитъ въ нашъ предметъ. Да мы не можемъ присоединиться къ этимъ изслѣдователямъ въ настоящій разъ и по принципу. Всѣ рѣчи апостоловъ и вся ихъ учительная дѣятельность, какъ рѣчи и дѣятельность Іисуса Христа, сообщаются въ богодухновенныхъ каноническихъ книгахъ св. Писанія; въ частности объ этихъ рѣчахъ прямо сказалъ Господь: пріимете силу Духу святому нашедшу на вы (дѣян. I, 8); не вы будете глаголющіи, но Духъ Отца Вашего (Мѳ. X, 20). Эти слова неоставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что рѣчи апостоловъ и ихъ ученіе о проповѣди мы должны считать величиною несоизмѣримою по отношенію къ произведеніямъ учительства хотя и Богомудрыхъ и Богопросвѣщенныхъ, но не Богодухновенныхъ мужей, каковы св. отцы церкви, по отношенію къ которымъ мы охотно воспользуемся результатами критическихъ изслѣдованій и наблюденій не только Іеронима и Фотія, но также Эразма и другихъ—позднѣйшихъ протестантскихъ—гомилетовъ. На проповѣдь апостоловъ и на ихъ ученіе о проповѣди мы должны смотрѣть какъ на продолженіе зако-

ноположительной дѣятельности Основателя христіанства относительно христіанскаго учительства, какъ на второй періодъ основоположеній въ этой сферѣ—періодъ раскрытія и уясненія первооснованій проповѣди. Въ вѣкъ апостольскій церковь находилась подъ непосредственнымъ осязательнымъ водительствомъ Божіимъ — обѣтованнаго апостоламъ и дарованнаго имъ въ день пятидесятницы Св. Духа, подобно тому, какъ при жизни Іисуса Христа она находилась подъ столь же непосредственнымъ водительствомъ Его Самого, Божественнаго Основателя и Главы церкви.

Такое значеніе и достоинство проповѣди апостольской отнюдь не служитъ препятствіемъ къ тому, чтобы поставить ее началомъ собственно исторіи христіанской проповѣди. Исторія начинается тамъ, гдѣ возникаетъ зависимость даннаго явленія или предмета въ его внѣшнихъ обнаруженіяхъ и формахъ отъ обстоятельствъ времени и мѣста, гдѣ начинается его измѣняемость, обусловливаемая этими обстоятельствами. А такая зависимость и измѣняемость безспорно имѣетъ уже мѣсто въ проповѣди апостольской.

Въ ней мы прежде всего должны разграничивать два отдѣльныхъ предмета: проповѣдь огласительную, миссіонерскую, апостольскую собственно, обращенную къ невѣдавшимъ Христа, и проповѣдь къ увѣровавшимъ, проповѣдь внутреннюю-церковную. Въ первомъ случаѣ проповѣдническая практика апостоловъ и ихъ ученіе о проповѣди находятся въ непосредственномъ соотвѣтствіи и тождествѣ съ проповѣдью Іисуса Христа, представляя детальное—примѣнительно къ условіямъ времени — разъясненіе и дополненіе преподанныхъ въ примѣрѣ и ученіи Іисуса Христа основоположеній христіанскаго учительства относительно природы и существа сего учительства, нравственныхъ или субъективныхъ качествъ проповѣди, основныхъ началъ метода ученія и первоначальныхъ формъ; во второй половинѣ проповѣди апостольской христіанское учительство вступаетъ, вмѣстѣ съ началомъ церковной организаціи и съ регламентаціей церковно-религіознаго быта, въ область исторіи, представляя первые начатки историческаго развитія проповѣди— со стороны содержанія и формы, видоизмѣненія внѣшняго ея состава и облика, наростаніе и осложненіе содержанія.

§ 19. *Основоположенія христіанскаго учительства въ ученіи апостольскомъ.*

Слово крестное погибающимъ убо юродство есть, а спасаемымъ намъ сила Божія есть. Гдѣ премудръ, гдѣ книжникъ, гдѣ совопросникъ вѣка сего? Не обуи ли Богъ премудрость міра сего... Іудеи знаменія просятъ, и еллины премудрости ищутъ; мы же проповѣдуемъ Христа распята, іудеямъ—соблазнъ, еллинамъ—безуміе; самѣмъ же званнымъ—іудеемъ и еллинамъ—Христа, Божію силу и Божію премудрость (I Кор. 1, 18—23).

Въ этихъ словахъ апостола наглядно изображается то положеніе, какое заняло новое міровоззрѣніе — Божественная истина, возвѣщенная міру Іисусомъ Христомъ, въ новомъ періодѣ своего существованія, начавшемся сошествіемъ Св. Духа на апостоловъ. Оно теперь уже не мѣстное іудейское ученіе, а всемірное, потому что къ нему обращаются не іудеи только, но и еллины, то есть вся цивилизованная часть тогдашняго человѣчества, ибо во всю землю изыде вѣщаніе апостольское и въ концы вселенныя глаголы ихъ. Всеобщая жажда истины, новаго міровоззрѣнія, была такъ велика въ человѣчествѣ въ это время, что къ новому ученію не преминули обратиться съ запросами всѣ, кто услышалъ о немъ. Но теперь къ новой возвѣщенной Іисусомъ Христомъ истинѣ присоединился новый великій фактъ его личной исторіи, который приводилъ въ смущеніе какъ іудеевъ, такъ и еллиновъ, и заставлялъ тѣхъ и другихъ задумываться о достоинствѣ самаго Его ученія — фактъ позорной крестной смерти провозвѣстника новаго міровоззрѣнія и другой еще болѣе великій фактъ — воскресенія распятаго.

Крестная смерть Богочеловѣка менѣе смущала еллиновъ, видѣвшихъ въ своей собственной культурной исторіи подобную смертную казнь великаго учителя (Сократа), но за то имъ непремѣнно хотѣлось найти въ новомъ ученіи премудрость, то есть философское обоснованіе и систематическое построеніе новаго міровоззрѣнія, которое придало бы этому ученію достоинство и значимость однородности и однохарактерности съ существовавшими у нихъ дотолѣ философскими доктринами. Безъ этого новое ученіе казалось имъ безуміемъ, то есть ученіемъ неосновательнымъ, фантастическимъ. Іудеи были гораздо притязательнѣе и требовали, какъ и при жизни Іисуса Христа (Мѳ.

XII, 38, Лук. XI, 16, 29, 30, Іоан. II, 18, IV, 48, Мѳ. XVI, 4, Мар. VIII, 11—12), знаменій, те есть чудесныхъ проявленій и оказательствъ истинности христіанства.

Что-же апостолы? Сотворивъ множество знаменій и чудесъ (Дѣян. XIV, 3, XV, 12), для іудеевъ и всѣхъ невѣровавшихъ, они энергически отказывались низвести *Богоошкровенную истину* для язычниковъ на степень *философской доктрины* и обосновывать свое ученіе на началахъ разума. Они настойчиво лишь *проповѣдуютъ*, т. е. *возвѣщаютъ* въ формѣ аподиктическихъ и аксіоматическихъ положеній слово крестное, Христа распята, который есть Божія сила и Божія премудрость и затѣмъ—воскресеніе Распятаго: веліею силою воздаяху апостоли свидѣтельство о воскресеніи Іисуса Христа (Дѣян, IV, 33), т. е. возвѣщаютъ людямъ первооснованія Христіанскаго ученія, не входя ни въ канія разсужденія и доказательства, и требуя лишь вѣры, т. е. безусловнаго признанія истинности факта и ученія. Христосъ послалъ меня благовѣствовать—не въ премудрости слова, да не упразднится крестъ Христовъ, ибо написано: погублю премудрость? премудрыхъ и разумъ разумныхъ отвергну. Гдѣ премудръ? Не обратилъ-ли Богъ мудрость міра сего въ безуміе? Такъ какъ міръ со всею своею премудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу спасти людей простотою проповѣди. Въ то время какъ іудеи знаменія просятъ, эллины требуютъ премудрости, мы проповѣдуемъ Христа распята. *Немудрое* Божіе премудрѣе человѣковъ и немощное Божіе сильнѣе человѣковъ (I Кор. 17—25). И это было чудо изъ чудесъ—не смотря на то, что слово крестное, проповѣдь о позорной смерти Богочеловѣка, казалось юродствомъ, оно оказалось силой, которой не могло противостать ничто въ мірѣ: оно покорило себѣ премудрость всего міра.

Такимъ образомъ изучая проповѣдь апостоловъ, мы прежде всего видимъ, что *постановка* ученія въ устахъ апостоловъ не измѣнилась и имѣла тотъ же видъ, какъ и въ устахъ Іисуса Христа. Иначе сказать *природа или сущность* миссіонерскаго учительства осталась и въ вѣкъ апостольскій та-же, что и при Іисусѣ Христѣ: христіанское ученіе предлагалось аподиктически, какъ откровенная абсолютная истина, по колику предлагалась миссіонерски и огласительно, и еще не вступила въ область самодѣятельности человѣческаго духа. Органъ воспріятія этого

ученія со стороны тѣхъ, кому проповѣдывалось, по прежнему, указывался одинъ: это не разумъ, а вѣра. Какъ Іисусъ Христосъ требовялъ отъ своихъ слушателей лишь вѣры, безусловной вѣры въ Него (Мѳ. VIII, 14, IX, 22, XV, 28, Мар. IX, 23, Лук. VIII, 25, Іоан. VIII, 45, X, 38, XI, 26, 40, XIV; 10) такъ и апостолы требовали лишь вѣры (I Петр. I, 7, I Іоан. V, 4, Рим. I, 8) утверждавшейся не на мудрости человѣческой (I Кор. II, 5), 2 Сол. I, 3, 2 Кор. VI, 15), I Іоан. III, 23). Почему постановка учительства апостоловъ не могла быть иною, какъ тою же, какою она была у Іисуса Христа, не трудно понять. Развитіе ученія христіанскаго, самодѣятельность вѣрующаго сознанія, то, что на языкѣ библіи, называется ученіемъ, *διδασκαλεία*, должно было быть внутреннимъ дѣломъ церкви; между тѣмъ, какъ Іисусъ Христосъ былъ, какъ Онъ самъ себя называетъ, лишь *проповѣдникомъ*, въ смыслѣ *провозвѣстника* Божественнаго Откровенія людямъ—*κήρυξ* (идемъ въ ближніе грады и веси, да и тамо *проповѣмы*—*κηρύξω*)—на сіе бо изыдохъ, Мар. I, 38); *благовѣстникомъ* (подобаетъ ми и другимъ градамъ благовѣстити—*εὐαγγελίσασθαι*, Лук. IV, 43), *свидѣтелемъ* божественной истины (на сіе бо родихся, да свидѣтельствую—*μαρτυρήσω*—истину, Іоан. 18, 37); такъ и апостолы были лишь благовѣстники и провозвѣстники Христова ученія невѣдавшимъ его—*ἀπόστολοι καὶ κήρυκες*, хотя иногда называются и учителями—*διδάσκαλοι*, но не *διδάσκαλοι τῶν πιστευόντων*, а *διδασκάλοι τῶν ἐθνῶν*, учителями языковъ. Задачей ихъ дѣятельности было главнымъ образомъ оглашеніе, возвѣщеніе ученія, а не раскрытіе этого ученія сознанію увѣровавшихъ (I Тим. II, 7). Заслуживаетъ здѣсь упоминанія и то обстоятельство, что Климентины—сборникъ разсказовъ, приписываемыхъ Клименту Римскому, явившійся въ концѣ II или началѣ III вѣка,—озаглавливается: *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*, т. е. Петру здѣсь приписывается не дидаскалія, а *κήρυγμα*. То-же слѣдуетъ замѣтить и о недавно найденномъ Вріенніемъ памятникѣ апостольской древности, который насывается *διδαχαι των αποστόλον*. [22]), т. е. тѣмъ же именемъ, которое усвояется ученію Іисуса Христа, а не именемъ дидаскаліи.

Относительно того значенія, какое придавали апостолы учительному слову въ общемъ составѣ христіанства и въ част-

ности въ системѣ церковныхъ установленій, даютъ намъ понять относящіяся къ этому предмету изреченія апостола Павла, приведенныя выше (§ 13), а равно тѣ спеціальныя ихъ наставленія относительно проповѣди, которыя будутъ указаны ниже, вообще же—ихъ усиленная заботливость объ устроеніи дѣла проповѣди въ церкви.

Вообще апостолы во взглядѣ на этотъ предметъ стоятъ вполнѣ на той-же точкѣ зрѣнія на значеніе учительнаго слова въ составѣ христіанства и въ системѣ христіанскихъ учрежденій, на которой стоялъ и Іисусъ Христосъ. Оно — учительное слово—первая и главная потребность для церковно-религіозной жизни, какъ средство и источникъ религіознаго познанія (Римл. X, 14); оно поэтому главная и первая обязанность руководителей религіозной жизнію христіанъ — и прежде всего самихъ апостоловъ (1 Кор. 1, 17, V, 15, IX, 16), а затѣмъ непремѣнный долгъ и всѣхъ пастырей церкви, изъ которыхъ сугубою честію должны быть сподобляемы именно труждающіеся въ словѣ и въ ученіи (1 Тим. V, 17, 1 Сол. V, 12—14).

Но больше всего — въ области основоположеній христіанскаго учительства — сдѣлано апостолами для выясненія *нравственныхъ или субъективныхъ основаній учительства.* Независимо отъ подробнаго ученія о значеніи личной добродѣтели учителя для дѣйственности его ученія, о томъ, что пастырь-учитель долженъ быть *образцемъ для вѣрныхъ словомъ, житіемъ, духомъ, вѣрою, чистотою* (что составляетъ комментарій къ замѣчанію Іисуса Христа о томъ, что иже *сотворитъ* и научитъ, сей великій наречется въ царствіи небесномъ (1 Тим. IV, 12) и вообще ученія о нравственныхъ качествахъ людей—тѣхъ качествахъ, которые изображаютъ въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла и изложеніе котораго составляетъ предметъ пастырскаго Богословія,—здѣсь особое значеніе имѣетъ ученіе апостола Іоанна *о помазаніи. Вы помазаніе имате отъ святаго, и вѣсте вся. И вы еже помазаніе пріясте отъ Него, въ васъ пребываетъ, и не требуете, да кто учитъ вы, яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ, и истинно есть, и нѣсть ложно, и яко-же научи васъ, пребывайте въ немъ* (1 Іоан. II, 20, 27). Эти слова означаютъ всецѣлое, полнѣйшее и глубочайшее проникновеніе всего внутренняго существа человѣка смысломъ и духомъ христіанства, опытное, а не изученное по-

знаніе всего, что относится къ духовному благу и вѣчному блаженству всѣхъ и каждаго. Такое проникновеніе есть особый, нарочитый, даръ св. Духа, котораго міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ его, но котораго знаютъ всѣмъ существомъ своимъ увѣровавшіе во Христа (Іоан. XIV, 17). Плодъ его—*вѣсте вся*, т. е. такой человѣкъ обладаетъ полнѣйшимъ знаніемъ предметовъ вѣры, не логическимъ пониманіемъ ихъ только, но особаго рода постиженіемъ, такимъ, при которомъ отдаваясь всецѣло, всѣмъ своимъ разумомъ, волею и сердцемъ, всѣмъ своимъ существомъ, ученію Іисуса Христа, учитель обладаетъ способностію, слѣдуя единственно таинственному внутреннему голосу (*то само помазаніе учитъ вы о всемъ*), опредѣлять и предметы ученія въ мѣру потребности и разумѣнія пасомыхъ, и внутреннія душевныя состоянія ихъ. Такой учитель легко находитъ въ каждомъ данномъ случаѣ и что говорить, и какъ говорить, когда быть глубокимъ, когда простымъ, когда кроткимъ, когда строгимъ и т. д. Такое слово имѣетъ неотразимое дѣйствіе: оно проходитъ до раздѣленія души и духа и судительно помышленіямъ и мыслямъ сердечнымъ (Евр. IV, 12), оно вселяется въ людей богатно (Кол. III, 16). Оно заставляетъ людей всецѣло отдаваться духовной жизни и забывать о потребностяхъ тѣла, какъ было напримѣръ съ евреями, слушавшими Іисуса Христа, когда они ходили за нимъ въ пустыню.

Подробное и прекрасное разсужденіе о помазаніи и его свойствахъ даетъ Я. К. Амфитеатровъ въ своей Гомилетикѣ (Т. II, стр. 55 — 84). Съ своей стороны прибавимъ, что это основное и источное начало христіанскаго учительства можетъ быть понято и усвоено лишь чрезъ изученіе характера и всей дѣятельности Іисуса Христа, пророковъ и апостоловъ, и ихъ писаній. — Главная черта характера и дѣятельности всѣхъ ихъ—та безпредѣльная любовь, которая побудила единороднаго Сына Божія, святѣйшаго и безгрѣшнаго, пострадать за людей, Моисея—желать быть изглажденнымъ изъ книги Завѣта, лишьбы прощенъ былъ его народу его грѣхъ, а апостола Павла—сказать о себѣ, что онъ готовъ самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братію свою, и вызвала это трогательное его восклицаніе: чадца моя, о нихъ-же азъ болѣзную, дондеже вообразится въ васъ Христосъ (Гал. IV, 19). Такова-же была любовь проро-

ковъ къ людямъ. Она слышится въ скорбныхъ обличительныхъ рѣчахъ Исаіи, когда напримѣръ, онъ говоритъ отъ лица Божія: *слыши небо и внуши земле! сыны родихъ и возвысихъ, тіи-же отвергошася мене, и людіи мои мене не познаша*,—и въ рѣчахъ Іереміи, когда напримѣръ онъ говоритъ: *проклятъ день, въ онь-же родихся, день, въ онь-же породи мя мать моя, да не будетъ благословенъ. Проклятъ мужъ, иже возвѣсти отцу моему, рекій: родися тебѣ отрокъ мужескъ, и яко веселіемъ возвесели его. Да будетъ человѣкъ той яко же гради, яже преврати Господь яростію и не раскаяся, да слышитъ вопль заутра и рыданіе во время полуденное, яко не убилъ мене въ ложеснахъ матере, — и была-бы мнѣ мати моя гробъ мой, и чрево ея на вѣки беременно. Вскую изыдохъ изъ ложесенъ, да вижду трудъ и болѣзнь* (гл. XX). Такова была любовь пророка къ народу своему, его скорбь за свой народъ, какъ-бы предупреждавшая заповѣдь Христову: *большe сея любви никто же имать, да кто душу свою положитъ за други своя*. Что именно этаго рода любовь характеризуетъ *помазаніе*, видно изъ словъ Іисуса Христа о томъ, что *Духъ Господень помаза* Его благую вѣсть сообщить нищимъ, послалъ его исцѣлить сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдать плѣненнымъ отпущеніе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить сокрушенныя во отраду, нарещи лѣто Господне пріятно (Лук. IV, 17 — 22). Эта любовь пастырская къ пасомымъ называется въ св. Писаніи любовью отца и матери (1 Кор. IV, 15, Гал, IV, 19), и дѣйствительно однородна съ этою любовію, которую такъ прекрасно и такъ вѣрно изображаетъ поэтъ, когда говоритъ: „не измѣняетъ и не охладѣваетъ только любовь матери: ее ни уменьшить, ни подкупить ничѣмъ нельзя. Вѣкъ свой одна и таже. Мать любитъ безъ толку и безъ разбору. Велики вы, славны, красивы, горды, переходитъ имя ваше изъ устъ въ уста, гремятъ дѣла ваши по свѣту — голова старушки трясется отъ радости, она плачетъ и смѣется и шепчетъ: это мой! А тамъ затеплитъ лампадку предъ образомъ Спасителя и молится долго и жарко. Нищи-ли вы духомъ и умомъ, отмѣтила-ли васъ природа клеймомъ безобразія, точитъ-ли жало недуга ваше сердце или тѣло, наконецъ тяготѣетъ-ли надъ вами общее презрѣніе, отталкиваютъ васъ отъ себя люди и нѣтъ вамъ мѣста между ними — тѣмъ болѣе мѣста въ сердцѣ матери. Она сильнѣе прижимаетъ къ

груди уродливое неудавшееся чадо и молится еще долѣе и жарче...“ [23]).

Неизмѣннымъ остался въ ученіи апостоловъ о проповѣди и тотъ принципъ ученія Іисуса Христа, который онъ выразилъ въ словахъ: царство мое не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 38) и: царство Божіе внутрь васъ есть (Лук. IV, 21), которымъ опредѣляется самая природа или сущность христіанскаго учительства. *Мы не духа міра сего пріяхомъ, но духа, иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ, яже и глаголемъ* (1 Кор. II, 12) говоритъ апостолъ. Дѣйствительно явленіе замѣчательное и своеобразное: въ то время, какъ въ античной философіи ни одна система не обходилась безъ практическихъ—соціологическихъ теорій, которыя привходили въ общій составъ ея какъ ея неизбѣжные выводы (у Платона, напримѣръ, есть „Республика“—цѣльная законченная политическая и соціологическая теорія), апостолы, пребывая и проповѣдуя въ центрахъ цивилизаціи и умственнаго просвѣщенія, среди самаго широкаго разгара жизни общественной, гражданской, политической, предлагаютъ человѣчеству предметы ученія, отнюдь не имѣющіе никакой непосредственной связи и соотношенія съ жизнію политическою, гражданскою и соціальною, всецѣло относящагося къ вопросамъ теоретическаго міровоззрѣнія, къ области жизни духовной, къ сферѣ лишь нравственныхъ идеаловъ. „Оставивъ землю, говоритъ Златоустъ, они говорятъ все о небесномъ, предлагая намъ другую жизнь, и иной образъ жизни, иное богатство и иную бѣдность, иную свободу и иное рабство, иной животъ и иную смерть, другой міръ и другое общество,—все иное“. *Царствіе Божіе внутрь васъ есть*, говорилъ Іисусъ Христосъ, и апостолы указываютъ способы созиданія и устроенія этого невидимаго царства въ душахъ людей. Это домостроительство (*οἰκοδομεία*) или созиданіе имѣетъ своимъ предметомъ именно область міровоззрѣнія теоретическаго, хотя такого, которое дѣлается живою реальностію, дѣйствительнымъ бытіемъ, когда осуществляется въ устройствѣ внутренняго духовнаго міра человѣка; завершается же оно лишь въ будущей жизни, гдѣ люди вовсе не живутъ жизнію чувственною, но яко ангели Божіи суть, сливая свое бытіе въ одномъ актѣ созерцанія Божества,—гдѣ самое существованіе есть всецѣлая жизнь въ Богѣ. Такая господствующая тенденція проповѣди апостоль-

ской была, конечно, плодомъ бесѣдъ Іисуса Христа съ ними о царствіи Божіи (Дѣян. I, 3), которое есть царство духа, область наибольшаго постиженія высшаго назначенія всякаго бытія и соотвѣтствующаго такому постиженію настроенія чувствъ, и желаній и практическихъ дѣйствій людей.

Неизмѣннымъ остался въ проповѣди апостольской и основной принципъ *метода* Іисуса Христа, мудрая система приспособленія въ изложеніи новаго ученія къ наличному міросозерцанію людей и къ складу ихъ духовныхъ силъ. Проповѣдуя іудеямъ, апостолы исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій брали ветхозавѣтное священное писаніе; изъ него же почерпали и частныя доказательства ad hominem (II, 16, 21, 25, 30, 31, 35; III, 12 22; IV, 8 исл. 11, X, 34 исл. 43, XIII, 16, 22, 33, 34, 35 41), совершенно такъ же, какъ дѣлалъ Іисусъ Христосъ. Въ рѣчахъ къ язычникамъ не менѣе слѣдуютъ апостолы тому же принципу: такъ Павелъ за исходную точку своей рѣчи въ Аѳинскомъ ареопагѣ беретъ почитаніе аѳинянами невѣдомаго Бога (XVII, 22).

Но новыя условія, среди которыхъ приходилось проповѣдывать апостоламъ, и которыхъ не было во времена Іисуса Христа, вызвали ихъ на постановку и рѣшеніе важнаго методическаго вопроса, не имѣвшаго дотолѣ мѣста въ христіантствѣ: это вопросъ объ отношеніи огласительной проповѣди христіанской къ діалектикѣ и вообще къ пріемамъ античнаго ораторства. Апостолы рѣшаютъ этотъ вопросъ вполнѣ отрицательно. Ораторство мірское имѣло предметомъ внѣшніе житейскіе матеріальные интересы людей, и для нихъ лишь оно годилось; но мы, говоритъ апостолъ, *не духа міра сего пріяхомъ, но духа иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ, яже и глаголемъ не въ наученыхъ* (то есть не въ формахъ или урокахъ— διδακτοῖς) *человѣческой премудрости, но въ наученыхъ Духа Святаго, духовная духовными сразсуждающе* (1 Кор. II, 12—14). То есть: мы имѣемъ предметомъ своей дѣятельности не эти интересы; предметы нашего ученія указаны намъ свыше, отъ Бога, *не отъ міра*, и мы должны какъ сами знать, такъ сдѣлать вѣдомымъ людямъ лишь данное отъ Бога, что и мы исполняемъ; естественно, что при этомъ и пользуемся мы не тѣми способами ученія, какія годятся для вещей земныхъ, — *яже и глаголемъ не въ наученыхъ премудрости человѣческія сло-*

весехъ, но въ наученыхъ Духа святаго; духовнымъ предметамъ приличествуютъ и способы наученія духовные — *духовная духовными сразсуждающе*. Мірской человѣкъ непріемлетъ, яже суть духа Божія, потому что не можетъ понимать того, о чемъ можно судить только духовно. У насъ, говоритъ апостолъ, *свой умъ*, умъ Христовъ, своя логика, а не та, которая дается языческой школой. Этого ума не позналъ и не можетъ познать міръ. Царствіе Божіе не въ словѣ, а въ силѣ, продолжаетъ апостолъ; потому и проповѣдь наша — не въ препретельныхъ мудрости человѣческой словесѣхъ, но въ явленіи духа и силы (1 Кор. II, 4, IV, 20). Ораторъ-софистъ считалъ высшею степенью искусства, когда онъ могъ въ одно и то же время доказывать и *да* и *нѣтъ* объ одномъ и томъ же, доказать то, что въ тоже время могъ и опровергнуть. Думаете ли, спрашиваетъ апостолъ Коринѳянъ, что возможно что-либо подобное и съ нашей стороны? Что и я могу объ одномъ и томъ же говорить то—да, да; то—нѣтъ, нѣтъ? Свидѣтель Богъ, что слово наше къ вамъ не было въ одно и тоже время и *да* и *нѣтъ;* ибо Сынъ Божій, нами проповѣданный, не былъ и *да* и *нѣтъ*, но присно *да* (2 Кор. I, 17—19). Такъ поступать могутъ только люди, которые ищутъ лишь своихъ си, и хотятъ угождать людямъ. Что касается до насъ, то, говоритъ апостолъ, *аще бы быхъ еще человѣкомъ угождалъ, Христовъ рабъ не быхъ убо былъ* (Гал. I, 10). Всякій видъ той изысканной искуственности, какою характеризуется современное апостоламъ языческое ораторство, неумѣстенъ въ проповѣди христіанской, именно потому, что онъ представляетъ опасность неискренности, страстности, служенія личному интересу. Мы, говоритъ апостолъ, не прибѣгаемъ *къ хитрости, не искажаемъ слова Божія*, а просто излагаемъ, преподаемъ, *благовѣствуемъ истину, проповѣдуемъ не себя и не для себя, но—Христа Господа* (2 Кор. IV, 1—7); хотя мы при этомъ пользуемся простымъ человѣческимъ словомъ, чуждымъ внѣшней мудрости, но лишь для того, чтобы преизбыточная сила была приписуема Богу, а не намъ. Въ ученіи нашемъ нѣтъ ни заблужденій, ни нечистыхъ побужденій, ни лукавства; но поелику Богъ ввѣрилъ намъ благовѣстіе, то мы и проповѣдуемъ, угождая не человѣкамъ, а Богу, испытующему сердца наши. Никогда не было у насъ предъ вами

ни словъ ласкательства, ни видовъ корысти; не ищемъ славы человѣческой ни отъ васъ, ни отъ другихъ (1 Сол. II, 3—6). Мы лишь просили и умоляли васъ поступать достойно Бога, призвавшаго васъ въ свое царство (10—12).

Подробнѣе эти методическія свои воззрѣнія развиваетъ апостолъ въ посланіяхъ къ Тимоѳею, первомъ (I, 3, 4, 6, 7, IV, 4—7, VI, 4, 6, 20) и второмъ (I, 13, II, 1, 2, 11—12, 23, 24, 16, III, 14) и въ посланіи къ Титу (II, 1). Да завѣщаеши нѣкимъ не инако учити, ниже внимати *баснемъ* (μυθοῖς) и *родословіемъ* (γενεαλογίαις) безконечнымъ, яже *стязанія* (ζητήσεις) творятъ паче, неже Божіе строеніе, еже въ вѣрѣ. Конецъ же завѣщанія есть — любы отъ чиста сердца, и совѣсти благія и вѣры нелицемѣрныя, въ нихъ же нѣціи погрѣшивше, уклонишася въ суесловія, хотяще быти законоучители, неразумѣюще ни яже глаголютъ, ни о нихъ же утверждаютъ (1 Тим. I, 4—7). Что̀ бы мы ни стали разумѣть подъ баснями и родословіями въ этихъ словахъ, во всякомъ случаѣ здѣсь порицаются современные апостолу псевдо-искусственные способы и виды общественной рѣчи [24]). Божіе строеніе, еже въ вѣрѣ, то есть міровоззрѣніе, основывающееся на вѣрѣ, не допускаетъ ничего подобнаго, не допускаетъ и такъ называемыхъ стязаній, то есть діалектическихъ пріемовъ. Рѣчь учителя христіанскаго исходитъ лишь отъ чистаго сердца, совѣсти благія, вѣры нелицемѣрныя: вѣруемъ, потому и глаголемъ (2 Кор. IV, 13). Утративши эти свойства, учитель неизбѣжно впадаетъ въ суесловія, и самъ неразумѣетъ, ни яже глаголетъ, ни о нихъ же утверждаетъ... Въ послѣднія времена отступятъ нѣцыи отъ вѣры, продолжаетъ апостолъ, внемлюще духовомъ *лестчимъ и ученіемъ бѣсовскимъ, въ лицемѣріи лжесловеснѣмъ, сожженнымъ своею совѣстію* (I Тим. IV, 1). Здѣсь, очевидно, имѣются въ виду опять тѣ же риторы-діалектики. Но ты, говоритъ апостолъ Тимоѳею, добръ будеши служитель Іисусъ Христовъ, питаемъ *словесами вѣры и добрымъ ученіемъ*, ему же послѣдовалъ еси. Скверныхъ же и бабіихъ басней отрицайся (—IV, 6—7), преданіе сохрани, уклоняяся сквернымъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума, о немже нѣціи хвалящеся, въ вѣрѣ погрѣшиша (—VI, 20). Аще ли кто инако учитъ, и не приступаетъ къ здравымъ словесамъ Господа Іисуса и ученію, еже по благовѣрію, разгордѣся, ничто же вѣдый, но недугуяй о стязаніяхъ и словопреніяхъ, отъ нихъ

же бываетъ зависть, рвеніе, хулы, непщеванія лукава, бесѣды злыя растлѣнныхъ человѣковъ умомъ, лишенныхъ истины, непщующихъ пріобрѣтеніе быти благочестіе (—VI, 3—5). Образъ имѣй здравыхъ словесъ—въ вѣрѣ и любви (II Тим. I, 13). Сія воспоминай не словопрѣтися ни на какую потребу. Скверныхъ же тщегласій отметайся, наипаче бо преспѣютъ въ нечестіе, и слово ихъ яко гангрена жиръ обрящетъ (—II, 14, 17). Буихъ и ненаказанныхъ стязаній отрицайся, вѣдый, яко рождаютъ свары (— 23). Пребывай въ нихъ же наученъ еси и яже ввѣрена тебѣ, яко изъ млада священная писанія умѣеши (—III, 14). Буихъ стязаній и родословій и рвеній и сваровъ законныхъ (ἔρεις καὶ μαχας νομικὰς) отступай (Тит. III, 9). Подобныя же наставленія преподаетъ апостолъ Петръ: будутъ въ васъ лживи учители, иже внесуть ереси погибели, и искупившаго ихъ Владыки отметающеся и въ преумноженіи льстивыхъ словесъ васъ уловятъ, наипаче же въ слѣдъ плотскія похоти ходящія и о господствѣ нерадящія, продерзателе, славы не трепещущи, хуляще, яко скоты животни, прегордая суеты вѣщающе, прельщаютъ души неутверждены, свободу имъ обѣщевающе, сами же раби суще тлѣнія (2 Петр. II, 1, 3, 10, 12, 13, 19).

Едва-ли можно полнѣе характеризовать современное апостоламъ языческое софистическое краснорѣчіе.. Эта настойчивость ихъ въ отрицаніи языческихъ пріемовъ ораторства показываетъ, какъ сильно было стремленіе въ сторону христіанства въ средѣ тогдашняго интеллигентнаго язычества, не хотѣвшаго, однако, отречься отъ своего ораторства, усиливавшагося совмѣстить его съ христіанствомъ,—какъ упорно еллины хотѣли привнести въ составъ христіанства свою „премудрость“. Тѣ черты, какими характеризуютъ апостолы это краснорѣчіе, показываютъ, впрочемъ, что проповѣдники Христа были лишь противъ злоупотребленій ораторскаго искусства, отрицали посягательство ораторства и философіи на неподвѣдомую имъ область (отрицали въ виду необходимости для христіанъ прежде окрѣпнуть и навыкнуть собственно въ вѣрѣ), но какъ увидимъ ниже, принципіально, по крайней мѣрѣ ап. Павелъ, допускали возможность нормальнаго примѣненія разума, науки и искусства въ области и вѣроученія, какъ вообще въ сферѣ естественной дѣятельности человѣческаго духа, что доказывается уже тѣмъ, что самъ апостолъ

пользуется классическими греческими писателями: такъ онъ цитуетъ изрѣченіе критскаго „пророка“ (Тит. I, 12), стихъ Менандра (1 Кор. XV, 33), сего бо и родъ есмы (Дѣян. XVII, 28)“. Равнымъ образомъ апостолы признаютъ и естественный способъ Богопознанія, практиковавшійся и давшій благіе плоды и въ язычествѣ: невидимая бо Его, твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество (Римл. I, 20).

Оканчивая разсужденіе о миссіонерской или огласительной проповѣди апостоловъ, слѣдуетъ замѣтить, что эта проповѣдь въ первенствующей церкви производилась не одними ими. Въ посланіи къ Ефесеямъ (IV, 11) апостолъ исчисляя должностныхъ лицъ церкви, называетъ между ними и благовѣстниковъ (εὐαγγελιστὰς): той далъ есть овы апостолы, овы же пророки, овы же *благовѣстники*. Подобнымъ образомъ въ книгѣ дѣяній (XXI, 8) благовѣстникомъ называется діаконъ Филиппъ, крестившій евнуха царицы Кандакіи (Дѣян. VIII, 27), а во второмъ посланіи къ Тимоѳею (IV, 5) то же названіе усвояется самому Тимоѳею. Златоустъ [25]) думаетъ, что евангелистами назывались лица, занимавшіеся, подобно апостоламъ, проповѣдію миссіонерской, огласительной, но не обходившіе всѣхъ странъ, а имѣвшіе сферой своей огласительной проповѣди лишь мѣсто своего обычнаго пребыванія, каковы были напримѣръ Акила и Прискила въ Римѣ. Блаженный Ѳеодоритъ [26]) подъ евангелистами разумѣетъ лицъ, которыя проповѣдывали Христа невѣдавшимъ его, также какъ и апостолы, переходя съ мѣста на мѣсто. Вообще же нужно думать, что это были наиболѣе близкіе ученики апостоловъ, напримѣръ тѣ, которые сопутствовали имъ во время ихъ миссіонерскихъ путешествій,—имъ апостолы давали особыя порученія, къ числу которыхъ принадлежала, между прочимъ, и огласительная или миссіонерская проповѣдь.

ГЛАВА III.

Внутреннее церковное учительство при апостолахъ и въ вѣкъ апостольскій.

§ 20. *Мѣста и времена внутренняго церковнаго учительства въ вѣкъ апостольскій. Лица, имѣвшія право учительства.*

Первый моментъ исторіи проповѣди апостольской относится къ тому времени, когда только что возникшая христіанская церковь въ сознаніи іудейства и своемъ собственномъ не выдѣлялась ясно и не обособилась открыто отъ іудейства, и самими іудеями понималась какъ одна изъ разновидностей его. Несмотря на то, что конфессіональное іудейство, представляемое первосвященникомъ и великимъ синедріономъ, весьма ревниво охраняло іудейское учительство какъ спеціальную обязанность лицъ уполномоченныхъ и призванныхъ, представлявшихъ извѣстный образовательный цензъ для полученія права проповѣди, на практикѣ у іудеевъ существовала во время Іисуса Христа и апостоловъ полная свобода учительства. Рѣчь Іисуса Христа въ Назаретской синагогѣ, предлагавшая дотолѣ неслыханное въ іудействѣ ученіе о Мессіи уже пришедшемъ въ лицѣ самаго Іисуса Христа, не только произнесена была безпрепятственно, но и произвела могущественное впечатлѣніе. Дивляхуся о словесехъ благодати, исходящихъ изъ устъ Его, и глаголаху: не сей ли есть сынъ Іосифовъ (Лук. IV, 16—23). Подобнымъ образомъ по поводу проповѣди апостоловъ, Гамаліилъ, наиболѣе вліятельный учитель еврейства, прямо провозглашалъ, что слѣдуетъ дать имъ свободу проповѣдывать безпрепятственно, ибо если ихъ дѣло отъ Бога, то не помогутъ никакія запрещенія и преслѣдованія, а если не отъ Бога, то оно и само по себѣ не будетъ имѣть успѣха (Дѣян. IV, 34—39).

Такимъ образомъ единственный, національный іудейскій, храмъ единаго истиннаго Бога былъ мѣстомъ собраній и религіозныхъ разсужденій какъ іудеевъ ортодоксаловъ, такъ и послѣдователей разныхъ сектъ іудейскихъ, образовавшихся въ то время, благодаря свободѣ религіознаго ученія у іудеевъ. Естественно, что сюда же стекались и іудеи, учившіе о Мессіи уже пришедшемъ — Іисусѣ Христѣ. Для всѣхъ безъ исключенія собиравшихся въ храмѣ и разсуждавшихъ о религіи, исходнымъ пунктомъ религіознаго ученія былъ Ветхій Завѣтъ; онъ же былъ предметомъ толкованія и первыхъ христіанъ изъ іудеевъ, отыскивавшихъ въ немъ и объяснявшихъ исполнившіяся въ лицѣ Іисуса Христа ветхозавѣтныя пророчества. Правда, скоро первосвященникъ и синедріонъ наложили руки на апостоловъ и начали открытыя преслѣдованія, понявъ что ученіе называвшаго себя Мессіей Іисуса Назорея существенно разнится отъ ихняго толкованія ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи, рекомендуемаго ими народу въ качествѣ единственно вѣрнаго; но масса народная не дѣлала различія между іудеями-ортодоксалами и іудеями христіанствовавшими, и смотрѣла на послѣднихъ какъ на равноправныхъ членовъ іудейской церкви, благочестивыхъ ревнителей Моисеева закона. Проповѣдники Іисуса Христа — Мессіи находили поэтому въ народѣ защиту отъ нападеній архіереевъ и фарисеевъ: величаху ихъ людіе... имуще благодать у всѣхъ людей, говорится объ апостолахъ въ книгѣ Дѣяній (V, 13—26). Самъ *воевода съ слугами приведе* освобожденныхъ ангеломъ апостоловъ къ архіереямъ *не съ нуждею, бояхубося людей, да не каменіемъ побіютъ ихъ* (V, 26). Даже нѣкоторые изъ старѣйшинъ не хотѣли считать христіанствовавшихъ іудеевъ за отступниковъ іудейства, и въ синагогахъ давали имъ право слова: аще имате слово утѣшенія къ братіи, глаголите, говорили Павлу начальники синагоги въ Антіохіи Писидійской, а мнози отъ іудей и честивыхъ пришельцевъ послѣдоваша Павлу и Варнавѣ, увѣщевая ихъ продолжать проповѣдь о Христѣ (Дѣян. XIII, 15, 42—44).

Такимъ образомъ понятно, почему первымъ мѣстомъ общественныхъ собраній христіанъ и вмѣстѣ съ тѣмъ первоначальнымъ мѣстомъ христіанскаго учительства былъ іерусалимскій храмъ. Здѣсь, именно въ притворѣ Соломоновомъ (Дѣян. V, 12) христіане собирались ежедневно (II, 46); сюда

къ нимъ приходили апостолы, какъ для совмѣстной съ ними молитвы, такъ и для того, чтобы поучать вѣрующихъ и благовѣствовать Христа невѣдущимъ его: *по вся дни въ церкви* и въ домахъ — εν τῷ ἱερῷ καὶ κατ᾽ οἶκος — непрестаяху *учаще и благовѣствующе* (V, 42). Здѣсь апостолы Петръ и Іоаннъ при дверяхъ храма исцѣляютъ хромого, и Петръ произноситъ рѣчь (III, 1—12); отсюда берутъ ихъ подъ стражу (IV, 1) а когда ангелъ освободилъ ихъ изъ темницы, то сказалъ имъ: идите и глаголите ставше въ церкви вся глаголы жизни сея, и они по утреницѣ внидоша въ церковь и учаху (V, 20, 21).

Другимъ мѣстомъ проповѣди апостольской были синагоги, если не въ Іерусалимѣ, то въ другихъ городахъ — внѣ Іудеи: въ книгѣ дѣяній упоминается именно о проповѣди апостоловъ въ синагогахъ: Саламина (XIII, 5), Антіохіи Писидійской (XIII, 14 и сл.), гдѣ апостолъ сказалъ рѣчь сохраненную для насъ книгою дѣяній, въ Иконіи (XIV, 1), въ Солуни (XVII, 1, 2), въ Аѳинахъ (XVII, 17), въ Коринѳѣ (XVIII, 4), въ Ефесѣ (XIX, 8).

Это — храмъ и синагога — мѣста огласительной проповѣди къ іудеямъ. Огласительныя бесѣды къ язычникамъ произносились вездѣ, гдѣ представлялся къ тому поводъ и возможность: на площадяхъ и торжищахъ (Дѣян. XVII, 17), въ темницахъ (XVI, 30—32), на кораблѣ (XXVII), въ гостинницѣ (XXVIII, 23), въ частныхъ домахъ (XVIII, 7, XVI, 14), въ ареопагѣ (XIIV, 19).

Мѣстомъ внутренней — церковной проповѣди, проповѣди къ увѣровавшимъ, храмъ Іерусалимскій былъ недолго. Ненависть іудейской іерархіи, въ то время то саддунейской, то фарисейской, къ христіанству, возрастала со дня на день по мѣрѣ его успѣховъ, такъ что стала угрожать самой жизни апостоловъ и другихъ христіанъ. У самихъ христіанъ скоро возникло съ одной стороны сознаніе необходимости совершеннаго отдѣленія ихъ отъ іудейства, какъ религіи существенно низшей, съ другой — потребность собственной организаціи, корпоративнаго общиннаго устройства. Но ближайшимъ образомъ и окончательно отдѣленіе христіанъ отъ іудеевъ и въ Богослуженіи и проповѣди было вызвано вступленіемъ въ составъ церкви новыхъ членовъ—изъ язычниковъ. Іудеи запрещали доступъ въ храмъ и синагоги (Дѣян. 2, 21, XXI, 27 — 30, XI, 2 — 3, XV, 1, 5) язычникамъ, а съ язычествомъ христіанство неимѣло

такой исторической связи какъ съ іудействомъ, связи, которая уполномочивала-бы христіанъ изъ язычниковъ собираться для христіанской молитвы въ языческихъ храмахъ; да тамъ, въ языческихъ храмахъ, и не было учительства, подобнаго учительству въ храмѣ іудейскомъ. Христіане изъ язычниковъ, слѣдовательно, должны были для взаимнаго наученія и назиданія въ христіанствѣ съ самаго начала своего обращенія организовать свои самостоятельныя христіанскія собранія. Такимъ образомъ произошло, что еще въ то время, когда одни христіане—изъ іудеевъ—собирались въ храмѣ іерусалимскомъ, другіе изъ нихъ сходились и по домамъ (V, 42) для ученія точно также, какъ для совершенія евхаристіи, молитвы и вечерей любви (II, 42). Пока несостоялось окончательно отдѣленіе христіанства отъ іудейства, это были *частныя* собранія христіанъ по отношенію къ собраніямъ ихъ общественнымъ въ храмѣ; но какъ скоро состоялось это отдѣленіе, они замѣняютъ для нихъ собранія общественныя. Въ книгѣ Дѣяній и въ посланіяхъ въ Римлянамъ и Коринѳянамъ есть указанія на эти, какъ называетъ ихъ апостолъ, домашнія церкви: въ Іерусалимѣ—домъ Маріи, матери Іоанна Марка (Дѣян. XII, 12), гдѣ по мнѣнію преосв. Иннокентія Херсонскаго, Іисусъ Христосъ совершилъ тайную вечерю, въ Ефесѣ—училище нѣкоего Тиранна (Дѣян. XIX, 8), въ Римѣ—Акилы и Прискиллы (Римл. XVI, 4, 1 Кор. XVI, 19), и Гаія (Римл. XVI, 23) въ Колоссахъ—Нимфана (Кол. IV, 15). Вѣроятно и другія упоминаемыя въ посланіяхъ апостольскихъ лица были собственники домовъ, служившихъ мѣстами проповѣди, центрами, около которыхъ образовались парохіи или приходы: Филимонъ (Фил. 1, 1) Филологъ и Юлія, Асинкритъ и Эрмъ, Аристовулъ (Римл. XVI, 15). Вѣроятно эти домы разумѣетъ апостолъ Павелъ, когда въ рѣчи къ Ефесскимъ пастырямъ говоритъ, что онъ проповѣдывалъ и всенародно, и *по домамъ* (Дѣян. XX, 28).

Заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что эти собранія христіанъ называются иногда тѣми-же именами, какія носили іудейскія собранія: *сонмище*—συναγωγὴ (Іак. II, 2) и *собраніе*—επισυναγωγὴ (Евр. X, 25).

Опредѣленныхъ *временъ* для проповѣди въ вѣкъ апостольскій несуществовало. Проповѣдывали по вся дни (V, 42), въ храмѣ и синагогахъ преимущественно въ день субботній

(Дѣян. XIII, 14, 42, XVI, 13, XVII, 2, XVIII, 4). Есть одно упоминаніе относительно домашнихъ собраній христіанъ въ первый день по субботѣ, по случаю предположеннаго на другой день отправленія апостола Павла въ путь. Въ храмѣ и синагогахъ *являлись апостолы въ часы, назначенные для молитвы* общественной—въ часъ девятый (III, 1) и утромъ, въ первомъ часу дня (V, 21); въ домашнихъ-же собраніяхъ — вечеромъ, конечно страха ради іудейска (XX, 7, 8, 11).

Гораздо сложнѣе и труднѣе для рѣшенія вопросъ о лицахъ, имѣвшихъ право общественнаго учительства въ вѣкъ апостольскій. Протестанскіе и отчасти католическіе гомилеты настаиваютъ на полной свободѣ въ это время учительства для всѣхъ безъ исключенія лицъ, присутствовавшихъ въ собраніи. Съ своей стороны, принимая въ соображеніе имѣющіеся въ книгѣ дѣяній и посланіяхъ апостольскихъ указанія, мы приходимъ къ слѣдующимъ даннымъ.

Какъ ни кратокъ періодъ времени, обнимаемый исторіею церкви апостольской, онъ имѣетъ нѣсколько послѣдовательныхъ моментовъ развитія по отношенію по крайней мѣрѣ къ христіанскому учительству, и какъ способы учительства, такъ и требованія относительно лицъ учащихъ, отнюдь не-были одинаковы на всемъ пространствѣ этого періода, простирающагося на 60—70 лѣтъ (34—95. г. по Р. Х.; до смерти Евангелиста Іоанна).

Основаніе для такого предположенія даетъ намъ апостолъ, когда говоритъ: овыхъ убо положи Богъ въ церкви первѣе (πρῶτον) апостоловъ, второе (δεύτερον) пророковъ, третіе (τρίτον) учителей, потомъ-же силы, таже дарованія исцѣленій, заступленія, правленія, роди языковъ (1 Кор. XII, 28). Здѣсь имѣется въ виду не одна значимость лицъ и установленій, но и хронологическая послѣдовательность въ ихъ учрежденіи.

Первый моментъ въ исторіи церковнаго учительства въ вѣкъ апостольскій мы уже знаемъ: это время совмѣстнаго существованія внѣшняго и внутренняго христіанскаго учительства съ учительствомъ синагогальнымъ и храмовымъ іудейскимъ.

Второй моментъ въ развитіи проповѣди въ вѣкъ апостольскій, моментъ, который какъ и всѣ прочіе, нѣтъ возможности, за недостаткомъ историческихъ указаній, обозначить хроноло-

гически, начинается со времени обособленія христіанъ отъ іудейскаго храма и синагоги. Продолжается въ это время и огласительная проповѣдь апостоловъ къ іудеямъ, но уже не въ храмѣ; главнымъ-же образомъ апостольская проповѣдь въ это время направляется уже къ язычникамъ, для чего апостолы путешествуютъ далеко за предѣлы Палестины. Внутренняя христіанская проповѣдь, какъ и раньше, производились въ это время въ собраніяхъ *по домамъ*. Эти собранія, когда вѣрующіе пребывали вкупѣ, терпяще, дверямъ затвореннымъ страха ради іудейска, имѣли, безъ всякаго сомнѣнія, существенно религіозный характеръ: вечери любви, во время которыхъ совершались евхаристія и молитва, не были, конечно, молчаливыми собраніями, ни отправленіями обыкновеннаго житейскаго быта; на нихъ безъ всякаго сомнѣнія, велась одушевленная бесѣда—разговоръ, и, какъ можно, безошибочно, кажется, хотя и предположительно, сказать, разговоръ не о чемъ иномъ, какъ *о всѣхъ сихъ приключившихся* (Лук. XXIV, 14): о Господѣ распятомъ и воскресшемъ, о ученіи его и дѣлахъ и объ устроеніи судебъ и отношеній церкви Іисуса Христа сообразно съ его ученіемъ и заповѣдями. Одинъ, можетъ быть, ставилъ вопросъ, другой отвѣчалъ на него, третій—объяснялъ или дополнялъ отвѣтъ, четвертый возражалъ, и т. д. Это, конечно, не было проповѣдью въ собственномъ смыслѣ, и если называть эти собесѣдованія о вѣрѣ учительствомъ, то, конечно, право на него имѣлъ каждый и всякій изъ вѣрующихъ, и въ этомъ отношеніи совершенно вѣрно говорятъ тѣ, кто думаетъ, что сначала въ церкви существовало право всеобщаго учительства.

Но лишь только эти собранія *по домамъ* получили значеніе открытыхъ общественныхъ—богослужебныхъ собраній, въ нихъ неизбѣжно должны были, ради простого порядка, послѣдовать ограниченія въ правѣ учительства. Эти ограниченія растутъ и видоизмѣняются по мѣрѣ устроенія церкви и ея богослужебнаго культа, по мѣрѣ организаціи ея быта и внѣшнихъ отношеній. При этомъ мало по малу образуется собственно учительство, право на которое имѣютъ только обладающіе дарованіями духовными (*χαρισματα*) [26]). Вмѣстѣ съ тѣмъ и по внѣшней формѣ разговоръ (*διαλογος*) монологизируется чѣмъ дальше, тѣмъ больше. Эти обладавшіе благодатнымъ даромъ ученія выдѣлялись изъ массы вѣрующихъ, и хотя каж-

дый изъ вѣрующихъ могъ оказаться обладающимъ тѣмъ или другимъ даромъ, тѣмъ не менѣе между ними всегда оставалась часть такъ называемыхъ *ἰδιῶται*, не принимавшихъ участія въ учительствѣ, а лишь внимавшихъ рѣчамъ. Чѣмъ авторитетнѣе былъ учитель, тѣмъ болѣе монологическій видъ, конечно, имѣло его поученіе. Всѣ рѣчи апостоловъ, сохраненныя для насъ книгою дѣяній, имѣютъ видъ всецѣло монологическій, не только ихъ рѣчи миссіонерска-огласительныя, но и рѣчи внутреннія, обращенныя къ вѣрующимъ, какова напримѣръ рѣчь апостола Павла къ Ефесскимъ пастырямъ (дѣян. XX, 28). Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ особеннаго вниманія сказаніе книги Дѣяній о бесѣдѣ апостола въ Троадѣ (Дѣян. XX, 7, 11). Здѣсь мы находимъ указаніе и на *общее собесѣдованіе* и на послѣдовавшую за нимъ *монологическую рѣчь* апостола. Во едину отъ субботъ, говоритъ дѣписатель, собравшимся ученикомъ преломити хлѣбъ, Павелъ *бесѣдоваше* (διελέγετο) къ нимъ, простре слово до полунощи. Возшедъ же и преломь хлѣбъ и вкушъ, довольно *бесѣдовавъ* даже до зари—*ἐπὶ ἱκανὸν τε ὁμιλήσας ἄχρις αὐγῆς* (—11). Здѣсь сказано въ первомъ случаѣ *διελέγετο*, во второмъ—*ὁμιλήσας*, конечно не безъ основанія. Въ первомъ случаѣ, до полунощи, велось собесѣдованіе общее (*διαλογος*), во второмъ имѣлъ мѣсто видъ рѣчи монологической самого апостола, видъ поученія болѣе торжественнаго, какому свойственно сопровождать высшее христіанское священнодѣйствіе—Евхаристію. Во всякомъ случаѣ здѣсь мы встрѣчаемъ первое примѣненіе, для терминологическаго обозначенія церковныхъ собесѣдованій, тѣхъ названій, которыя въ послѣдствіи получили общее употребленіе для отличія одного рода церковныхъ поученій отъ другихъ.

§ 21. *Спеціальная исторія глоссолаліи, профитіи и дидаскаліи.*

Чрезвычайный даръ учительства въ то время, когда Христіанство переступило за предѣлы Палестины, имѣлъ три вида; это были: глоссолалія, профитія и дидаскалія.

О глоссолаліи въ первый разъ говорится во 2-й главѣ книги дѣяній (II, 4): по сошествіи на апостоловъ св. Духа, они *начаша глаголати иными языки, яко же даяше имъ*

Духъ провѣщевати. Очевидно, здѣсь разумѣется внезапно дарованная св. Духомъ апостоламъ способность говорить на языкахъ, имъ дотолѣ невѣдомыхъ, данная имъ для того, чтобы они могли исполнять свое апостольское служеніе—„научить *вся языки*“. Болѣе подробно говорится о глоссолаліи позже, въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ (гл. XIV). Здѣсь даръ языковъ являетэя съ такими признаками, которыхъ не указывается въ книгѣ дѣяній. Прежде всего внутреннее состояніе говорящаго языками—глоссолала—здѣсь характеризуется какъ состояніе *экстатическое,* то состояніе, о которомъ апостолъ, обладавшій самъ въ высшей степени этимъ даромъ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ: аще въ тѣлѣ, аще внѣ тѣла не вѣмъ, Богъ вѣсть (2 Кор. XII, 2). Глоссолалъ иногда самъ себѣ не отдавалъ отчета въ томъ, что говорилъ, подъ вліяніемъ экстаза болѣе или менѣе утрачивая самообладаніе и самосознаніе. Слова лились изъ устъ глоссолала обильнымъ потокомъ, но безъ той логической связности и стройности, которая свойственна рѣчи нормальной; охваченные наитіемъ Духа, они изливали свои восторженныя чувства къ Богу въ экстатической рѣчи больше для того, чтобы удовлетворить личной неодолимой нравственной потребности выразить свое нравственное состояніе, чѣмъ съ сознательною цѣлію назиданія присутствующихъ въ собраніи, для которыхъ эти рѣчи, неупорядоченныя логически и безсвязныя, были иногда и непонятны. Въ этомъ смыслѣ апостолъ говоритъ: глаголяй языки, себе зиждетъ, не человѣкомъ глаголетъ, но Богу, никтоже бо слышитъ (т. е. понимаетъ), духомъ бо глаголетъ тайны. Глаголяй языки, молится, когда сказуетъ,—духъ молится, а умъ безъ плода(1 Кор. XIV, 2—4, 14). Это значитъ, что рѣчь глоссолала выражала лишь его личныя восторженныя молитвенныя чувствованія, которыя не даютъ никакой пищи умственному воспріятію присутствующихъ. Одно лишь рѣчи глоссолаловъ имѣли значеніе, по словамъ апостола: *глаголаніе языки,* безполезное для вѣрныхъ, было *знаменіемъ* силы христіанства въ глазахъ невѣрныхъ язычниковъ, привыкшихъ у себя къ экстатическому культу пиѳій и оракуловъ, и считавшихъ необходимою принадлежностію религіи такъ называемое „божеское безуміе“, священное бѣшенство“ (*θείαν μανίαν*). Экстатическія изліянія глоссолаловъ были именно этого рода явленіемъ, съ тѣмъ безконечно важнымъ различіемъ, что въ противоположность язы-

ческимъ прорицаніямъ, это были неподдѣльныя, истинно благодатныя проявленія духа Божія.

Даръ *профитіи* характеризуется апостоломъ какъ проявленіе экзальтаціи и высшей степени религіознаго энтузіазма, совершающееся въ предѣлахъ самообладанія и самосознанія, поэтому въ смыслѣ назидательности болѣе полезное слушающимъ. Этотъ способъ рѣчи—также даръ отъ Бога (χάρισμα), но откровеніе и вдохновеніе отъ св. Духа здѣсь не подавляло самосознанія въ профетѣ; онъ сознавалъ указанія духа какъ и произведенія своей собственной мыслительной дѣятельности, и могъ свободно распоряжаться своимъ даромъ: *дуси пророчестіи пророкамъ повинуются*. Понятіе объ этомъ родѣ учительства можно составить по апокалипсису св. Іоанна и „Пастырю“ Ерма, представляющимъ записанные образцы новозавѣтной профитіи. Содержаніе рѣчей профетовъ было, повидимому, обширно и разнообразно, онѣ не были только провозвѣстіемъ и изъясненіемъ будущаго; вся область истинъ вѣры, все дѣло искупленія и спасенія, въ той или другой части, озарялось отъ св. Духа въ умѣ пророка. По формѣ своей, рѣчи профетовъ были связныя, общепонятныя и направленныя къ назиданію присутствующихъ въ собраніи наставленія. По этому апостолъ ставитъ пророчество выше дара языковъ(1 Кор. XIV).

Но, понятно, не всѣ христіане могли находиться въ такомъ состояніи возбужденія, какъ глоссолалы или профеты, такъ какъ не всѣмъ было въ одинаковой мѣрѣ присуще сознаніе и ощущеніе всего величія благъ христіанства и не всѣ, по самому своему темпераменту, обладали одинаковою способностью экстатическаго и энтузіастическаго возбужденія. Люди, болѣе склонные къ рефлексіи, способны были болѣе спокойно, ясно убѣдительно и доказательно излагать истины христіанскаго ученія. Это—даръ учительства—χάρισμα διδασκαλίας. Дидаскалы были члены церкви, усвоившіе вполнѣ путемъ изученія истины христіанскаго ученія, знающіе священное писаніе и умѣвшіе ясно передавать другимъ свои знанія. Ихъ рѣчи—плодъ спокойной логической рефлексіи. Они въ собраніяхъ, конечно, вели разсужденія о содержаніи евангельскаго ученія, отвѣчали на запросы и недоумѣнія людей относительно тайнъ вѣры, при чтеніи священнаго писанія разъясняли смыслъ прочитан-

наго, сближали ветхозавѣтныя пророчества съ новозавѣтными событіями и т. д.

Дидаскалія особенно развита была въ тѣхъ церквахъ, гдѣ имѣло мѣсто эллинское образованіе, преимущественно въ самой Греціи. Очевидно этотъ способъ ученія находился въ нѣкоторомъ соотношеніи съ тѣмъ научнымъ образованіемъ и умственнымъ развитіемъ, которое предшествовало принятію христіанства жителями умственныхъ и научныхъ центровъ древняго цивилизованнаго общества, каковы Коринѳъ, Ефесъ, Аѳины. О коринѳянахъ апостолъ говоритъ, что они не только не лишены ни во единомъ дарованіи, но и обогащены во всякомъ словѣ и разумѣ (1 Кор. I, 5). Въ этомъ смыслѣ принадлежностію дидаскаловъ являлось или слово *премудрости* (σοφίας) или слово *разума* (γνώσεος). Себя апостолъ готовъ признать невѣждою въ *премудрости*, но отнюдь не въ *разумѣ* (II Кор. XI, 6), считая своею спеціальностію и отличіемъ премудрость Божію тайную, юже никто же отъ князей вѣка сего разумѣ (1 Кор. 1, 17, 21, 25—27, II, 1—8); самъ онъ проповѣдывалъ не въ премудрости слова (—I, 17), которая оказалась недостаточною для того, чтобы ею міръ позналъ премудрость Божію (—1, 21), не въ препретельныхъ—πει Θοῖς—мудрости словесѣхъ (—II, 4); онъ не отрицаетъ достоинства и значенія премудрости слова для проповѣди вообще, и не возбраняетъ ея употребленія, указывая въ ней особый даръ св. Духа. Овому дается Духомъ слово премудрости, иному же слово разума (1 Кор. XII, 8). Эта премудрость, т. е. внѣшнее научное и ораторское образованіе, чуждое тѣхъ лжесловесій и лжеименнаго знанія, какія апостолъ порицаетъ въ своихъ пастырскихъ посланіяхъ, подъ дѣйствіемъ Духа могло служить къ назиданію тѣхъ вѣрующихъ, складъ духовныхъ силъ и уровень интеллектуальнаго развитія которыхъ представлялъ для того удобную почву, особенно когда въ средѣ учителей оказывались лица въ должной мѣрѣ обладавшіе этимъ словомъ премудрости, каковъ былъ напримѣръ Аполлосъ, который называется въ дѣяніяхъ мужемъ словеснымъ (ἀνὴρ λογιος) и сильнымъ въ книгахъ (ἐν ταῖς γραφαῖς), что объясняется, конечно, тѣмъ, что онъ былъ Александріецъ (Дѣян. XVIII, 24); онъ училъ „извѣстно“ (правильно — ακριβῶς), чѣмъ и обратилъ на себя особое вниманіе Акилы и Прискиллы. Когда онъ находился въ Коринѳѣ, то,

конечно, не по чему иному коринѳяне предпочитали его самому Павлу, какъ потому, что слово его было слово премудрости, т. е. слово ученое и съ внѣшней стороны болѣе художественное, чѣмъ слово Павла, воспитавшагося подъ руководствомъ еврейскаго раввина, въ школѣ котораго не проходилась ни греческая философія, ни аристотелева или квинтиліанова риторика, какъ это было въ школахъ александрійскихъ. Таковъ-же, по всей вѣроятности, былъ Зина законникъ (Тит. III, 13)—νομικὸς, т. е. до христіанства занимавшійся изученіемъ и изслѣдованіемъ „закона"—іудейскаго Богословія. Такимъ образомъ это былъ первый родъ дидаскаловъ и первый типъ дидаскаліи, когда пользовались пособіями научнаго эллинскаго образованія и краснорѣчія и напоминали своими рѣчами методу античныхъ ученыхъ діалоговъ и складъ рѣчи древнихъ ораторскихъ произведеній. Такихъ дидаскаловъ было мало, но они были уже на самыхъ первыхъ порахъ церкви, а съ теченіемъ времени число ихъ должно было все болѣе увеличиваться.

Овому дается духомъ слово премудрости, *иному же слово разума*—γνωσεως. (1 Кор. XII, 8) [27]). Слово *разума* которымъ характеризуется учительство второго рода дидаскаловъ, означаетъ изложеніе христіанскаго ученія, соединенное съ всесторонниимъ и глубочайшимъ, какое возможно на землѣ, проникновеніемъ въ смыслъ таинъ и требованій вѣры. Это—зачатокъ христіанскаго богословія, какъ науки. Апостолъ всѣмъ усвояетъ право на это знаніе (γνωσιν): вси разумъ (γνωσιν) имамы (1 Кор. 8 1), т. е. всѣмъ христіанскимъ учителямъ оно дано, хотя и не всѣ имъ пользуются (—7). Такимъ „разумомъ" обладали апостолы, и въ частности не менѣе другихъ Павелъ (2 Кор. XI, 6). Плодъ слова премудрости—вѣра, ибо слово премудрости, т. е. искусство, истинное краснорѣчіе въ области учительства, убѣждаетъ, дѣйствуетъ на сердце и заставляетъ признать превосходство вѣрованія христіанскаго предъ ученіями нехристіанскими. Плодъ *слова разума—разумѣніе* вѣры (Лук. XI, 52. Римл. XV, 14, II, 20), разумѣвающая вѣра. Съ словомъ *премудрости* (σοφίας) премудрость Божія входитъ въ сердце человѣка; при содѣйствіи слова разума духъ человѣка проникаетъ въ глубины разума Божія и въ чудеса закона. Вниду въ святило Божіе, *да уразумѣю* въ послѣдняя ихъ (Псал. 72, 17). Мы вѣровахомъ и *познахомъ* (Іоан. VI, 69), говоритъ Іисусу Хри-

сту апостолъ Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ. Во всемъ избыточествуете—вѣрою и разумомъ (2 Кор. VIII, 7). Повидимому *слово разума* было чуждо пособій учености и ораторскаго школьнаго аппарата, было просто и безъискусственно: мы уже видѣли, что апостолъ для христіанскаго богословія не имѣлъ въ виду самъ утилизировать науку и ораторство въ тогдашнемъ ихъ видѣ.

Оба вида учительства объединялись подъ однимъ общимъ названіемъ: поученіе — διδαχὴ (1 Кор. XIV, 6, 26) и имѣли одну конечную цѣль — воспитывать въ любви вѣру, увѣренность въ невидимомъ (Евр. XI, 1, Римл. X, 17) и разумѣніе вѣроученія—предначатокъ познанія—ἐπιγνώσις (1 Кор. XIII, 12, Кол. 1, 9, Еф. 1, 17, 2 Тим. III, 7), чтобы чрезъ соединенное или послѣдовательное взаимодѣйствіе принятія, уразумѣнія и вѣрованія (Іоан. XVII 8: глаголы, яже далъ еси Мнѣ, дахъ имъ, и тіи *пріяша* и *разумѣша* во истину... ...и *вѣроваша*) подготовить человѣка къ тому состоянію, когда всякое познаніе замѣнится видѣніемъ лицемъ къ лицу Того, въ Комъ всѣ сокровища премудрости и разума (Кол. II, 3). Въ этомъ смыслѣ самое полное разумѣніе есть лишь *разумѣніе отчасти. Слово премудрости* являлось тогда, когда дѣлалось *положительное* изложеніе христіанскаго ученія — огласительное-ли (ἀρχὴ του χριστοῦ λόγου Евр. VI, 1, 2, Дѣян. XVIII, 5) или спеціальное и полное—премудрость *въ совершенныхъ* (1 Кор. II, 6). Когда требовалась полемическая постановка ученія — доказательства самого значенія *премудрости* Божіей, какъ высочайшаго разума, научить чадъ премудрости—оправданію премудрости (Мѳ. XI, 19), обращались *къ слову разума*. И въ первомъ можно было услышать всю волю Божію и путь спасенія, но собственно вторымъ врачевалась немощь въ вѣрѣ (1 Кор. VIII, 7, 11—не во всѣхъ разумъ, и совѣсть немощна сущи, скверънится, и погибнетъ немощный братъ въ твоемъ разумѣ, его же ради Христосъ умре).

Такимъ образомъ въ христіанскихъ общественныхъ собраніяхъ вмѣстѣ съ молитвою существовали три способа публично высказываться относительно истинъ вѣры: экстатическій, энтузіастическій и раціональный—глоссолалія, профитія и дидаскалія. Могло случиться, что одно и тоже лицо обладало способностію ко всѣмъ тремъ видамъ учительства. Благочестивый экстазъ, которымъ полны были новоувѣровавшіе, который вселялъ

въ нихъ готовность смертію запечатлѣть свои убѣжденія, поднималъ ихъ душевныя способности до такого состоянія, что они могли по всей справедливости примѣнить къ себѣ слова апостола: аще въ тѣлѣ, аще внѣ тѣла—не вѣмъ. Но глоссолалъ могъ быть и въ болѣе спокойномъ состояніи, чѣмъ экстазъ, въ состояніи энтузіазма, при которомъ не утрачивалось самосознаніе и самообладаніе, и даже въ состояніи полнаго спокойствія чувства, когда вступала во всѣ свои права спокойная рефлексія и разсужденіе. Профетъ могъ возвышаться до экстаза, когда безконечная полнота молитвеннаго чувства выражалась болѣе въ пламенныхъ вздохахъ и восклицаніяхъ и въ молитвахъ болѣе внутреннихъ, чѣмъ ясно выраженныхъ. Тоже самое могло быть и съ дидаскаломъ, которому также могли быть нечужды даръ языковъ и свойства рѣчи пророческой: самъ Павелъ, мыслитель глубокій и тонкій богословъ-дидаскалъ, въ высшей степени владѣлъ даромъ языковъ (1 Кор. XIV, 18). Обыкновенно въ собраніяхъ, какъ видно изъ словъ апостола, болѣе рѣшительно выступали глоссолалы. Чѣмъ энтузіастичнѣе и экстатичнѣе было ихъ состояніе, тѣмъ труднѣе было имъ сдерживать себя и тѣмъ менѣе раціональны и упорядочены были ихъ рѣчи. Второе мѣсто занимали пророчествующіе, воодушевленно разсуждавшіе объ Іисусѣ, о будущности человѣчества, о царствѣ благодати. Хотя они имѣли въ виду нестолько свою личную потребность высказаться, сколько назидать присутствующихъ, тѣмъ не менѣе и ихъ рѣчь не была учительствомъ въ строгомъ смыслѣ, чѣмъ были рѣчи дидаскаловъ, спокойно и трезво разсуждавшихъ, но потому самому на первыхъ порахъ выступавшихъ со своею рѣчью рѣже глоссолаловъ и профетовъ. Обыкновенно они выступали тогда, когда экстатическое состояніе глоссолаловъ и энтузіастическое воодушевленіе профетовъ или еще не обнаруживалось въ собраніи или уже было исчерпано, и въ собраніи господствовали тишина и достаточный покой душъ. Всѣ три рода рѣчей несомнѣнно, по самому своему существу, имѣли форму монологическую. Но кромѣ этихъ трехъ родовъ общественной христіанской рѣчи, прежде и послѣ ихъ, имѣли мѣсто частныя назидательныя собесѣдованія присутствующихъ, которые находясь въ собраніяхъ и въ частныхъ своихъ собесѣдованіяхъ едвали о чемъ иномъ могли бесѣдовать, какъ только о вѣрѣ. Если въ словахъ апостола Римлянамъ — извѣ-

щенъ есмь, яко и сами вы полни есте благости, исполнени всякаго разума могуще и иныя научити (Римл. XV, 14), равно въ словахъ посланія Колоссянамъ: слово Христово да вселяется въ васъ богатно, во всякой премудрости учаще и *вразумляюще себе самыхъ* (III,16), нужно видѣть лишь замѣчаніе относительно общественныхъ рѣчей въ собраніи, хотя можно относить ихъ и къ частному собесѣдованію; то въ словахъ посланія къ евреямъ: да приступаемъ со истиннымъ сердцемъ во извѣщеніе вѣры, да держимъ исповѣданіе упованія неуклонное, и да разумѣемъ другъ друга въ поощреніи любви и добрыхъ дѣлъ, *неоставляюще собранія* своего, яко-же есть нѣкимъ обычай, но *другъ друга подвизающе* (X, 22 — 25), намъ кажется нельзя не видѣть указанія на то, что вѣрующіе въ собраніяхъ имѣли обыкновеніе назидать другъ друга взаимными наставленіями въ частныхъ собесѣдованіяхъ, независимо отъ того или другаго рода рѣчей, обращенныхъ ко всему собранію.

§ 22. *Второй періодъ въ исторіи глоссолаліи, профитіи и дидаскаліи.*

Исполнилось двадцать слишкомъ лѣтъ существованія церкви. Первоначальный энтузіазмъ вѣрующихъ неизбѣжно долженъ былъ уступить мѣсто болѣе основательному и глубокому познанію христіанскаго ученія и болѣе спокойному отношенію къ нему; вмѣстѣ съ тѣмъ должны были неизбѣжно ослабѣть экстатическій и энтузіастическій способы ученія и усилиться способъ раціональный—слово *премудрости* и слово *разума*. Римляне, въ то время, когда апостолъ писалъ къ нимъ свое посланіе, были уже исполнены разума (Рим. XV, 14). Но благоговѣніе ко всему, чѣмъ ознаменовалось начало церкви, удерживало въ прежней мѣрѣ и глоссолалію и профитію, хотя при этомъ та и другая нерѣдко являлись больше дѣломъ установившагося обычая, нежели плодомъ дѣйствительной внутренней потребности и внутренней силы духа. Отсюда возникли злоупотребленія, которыя со стороны Коринѳянъ вызвали запросъ апостолу: не слѣдуетъ-ли совершенно упразднить въ церкви эти роды учительства. Сами апостолы сознавали, что распространеніе евангелія между невѣрующими, равно какъ и сохраненіе и дальнѣйшее утвержденіе христіанства между самими вѣрующими, возможны больше

чрезъ ясное и вразумительное наставленіе относительно содержанія и цѣли христіанства, чѣмъ чрезъ экстатическій и энтузіастическій методы ученія. Хотя это разнообразіе видовъ учительства происходило и изъ хорошаго источника — было плодомъ благочестиваго религіознаго воодушевленія и горячей любви къ познанному Спасителю міра, и кромѣ того способствовало обращенію язычниковъ къ Христу: однако апостолы считали себя обязаннымъ заботиться о нуждахъ не невѣрующихъ только, но и вѣрующихъ. Но такъ какъ это разнообразіе способовъ учительства уже существовало и вошло во всеобщій обычай: то несообразно было съ христіанскимъ благоразуміемъ сразу устранить его. Сами-же вѣрующіе, одушевленные христіанскимъ восторгомъ, едва-ли въ состояніи были опредѣлить мѣру проявленія своего энтузіазма. Вызванный на разсмотрѣніе этого предмета запросомъ Коринѳянъ, апостолъ подробно высказывается (1 Кор. 12, 13, 14 гл.) о природѣ и употребленіи дара языковъ, пророчества и дидаскаліи, и даетъ наставленіе, какъ слѣдуетъ пользоваться этими тремя способами учительства.

Апостолъ далекъ отъ того, чтобы совершенно устранить даръ языковъ изъ богослужебныхъ собраній; онъ признаетъ его за особую благодать св. Духа и отнюдь не умаляетъ ни той цѣны, какую этотъ даръ духа долженъ имѣть какъ самостоятельная форма религіозной жизни для тѣхъ, духовному направленію которыхъ она соотвѣтствовала, ни той пользы, какую могъ принесть этотъ даръ въ дѣлѣ обращенія язычниковъ—языцы въ знаменіе суть невѣрующимъ (XIV, 22). Онъ благодаритъ Бога за то, что ему самому данъ даръ языковъ (ст. 18). Но, сознавая въ то же время, что этому дару недостаетъ многаго изъ того, что необходимо для учительства общественнаго—именно общепонятности и общеполезности (XIV, 2, 4, 6—11, 16)—и кромѣ того онъ увлекалъ многихъ къ высокомѣрію и вызывалъ ссоры и безпорядки (XIII, 1, XIV, 39), заставлялъ иногда язычниковъ считать глоссолаловъ за безумныхъ (— 23) апостолъ замѣчаетъ: *хощу въ церкви пять словесъ умомъ моимъ глаголати, да и ины пользую, нежели тмы словесъ языкомъ* (I Кор, XIV, 18—20) то есть, по мнѣнію апостола, *дидаскалія* въ общественномъ собраніи неизмѣримо цѣлесообразнѣе, чѣмъ *глоссолалія*, которая собственно должна бы относиться къ области домашняго частнаго субъективнаго молитвословія.

Далѣе апостолъ говоритъ, что глоссолалія и профитія суть явленія временныя, имѣющія упразднiться съ наступленіемъ болѣе совершеннаго состоянія церкви (I Кор. XIII, 8). Но теперь онъ не находитъ пока возможнымъ это сдѣлать,—такое совершенное состояніе церкви еще не наступило, и онъ употребляетъ усилія лишь къ тому, чтобы устранить болѣзненныя преувеличенія, происходившія отъ злоупотребленій этими дарами. Онъ не склоняется ни на одну изъ споривших въ Коринѳѣ сторонъ, ни на ту, которая хотѣла устранить этотъ даръ совсѣмъ, ни на сторону такъ называемыхъ духовныхъ, считавшихъ глоссолалію величайшимъ изъ всѣхъ духовныхъ даровъ. Противниковъ дара языковъ онъ убѣждаетъ не возбранять говоренія языками—еже глаголати языки, не возбраняйте (XIV, 39), отъ глоссолаловъ же требуетъ, что бы они въ собраніяхъ по возможности молчали и только въ тишинѣ про себя молились, если вмѣстѣ съ даромъ языковъ не владѣли даромъ сказанія языковъ (τῆς ερμηνείας): аще ли не будетъ сказатель, да молчитъ въ церкви, себѣ да глаголетъ и Богови (XIV, 28); если они владѣютъ этимъ даромъ, то могутъ говорить, только не всѣ въ одно время и вмѣстѣ, но одинъ за другимъ, и въ одномъ собраніи—только двое или трое, такъ чтобы быть въ этомъ отношеніи въ одномъ положеніи съ пророчествующими. Если же самъ говорившій языками не могъ самъ истолковать сказаннаго имъ, то за него объяснить сказанное имъ долженъ былъ кто-либо другой, владѣвшій *даромъ истолкованія сказаннаго* (διερμηνευτὴς).

Дальнѣйшія наставленія апостола касаются профитіи. И на пророчествованіе онъ смотритъ какъ на временное явленіе (1 Кор. 13,—8—10). Любы николиже отпадаетъ,—аще *пророчествія упразднятся, аще языцы умолкнутъ, аще разумъ упразднится. Отчасти разумѣваемъ, отчасти пророчествуемъ: егда-же пріидетъ совершенное, тогда еже отчасти—упразднится.* Но въ природѣ этого дара было нѣчто, что давало ему право на относительно—болѣе продолжительное существованіе, чѣмъ дара языковъ. Пророчество имѣло приготовительное значеніе, вырабатывая въ вѣрующихъ болѣе совершенное состояніе религіозныхъ убѣжденій. Должно было наступить въ слѣдъ за нимъ такое состояніе христіанскаго общества, когда должна была получить все значеніе болѣе совер-

шенная, высшая форма церковнаго учительства—дидаскалія. Но пока такое состояніе не настало, пока были еще невѣрующіе, которыхъ нужно обращать, и вѣрующіе, которыхъ нужно наставлять и укрѣплять въ вѣрѣ, и пророчество, какъ говореніе языками, должно имѣть мѣсто. Пророчество коринѳяне считали (1 Кор. 14, 5) ниже дара языковъ. По апостолу оно должно считаться выше его. Ибо пророчествующій ясно сознавалъ содержаніе бывшаго ему откровенія, которое могъ передать и другимъ и такимъ образомъ осуществлять главную цѣль христіанскихъ собраній—назиданія и утѣшенія вѣрующихъ (1 Кор. XIV, 3, 4) и побудить невѣрующихъ съ уваженіемъ относиться къ христіанству и обращаться въ церковь.— Хотя пророки и менѣе, чѣмъ говорящіе языками, могли производить безпорядковъ, тѣмъ не менѣе апостолъ и относительно ихъ дѣлаетъ свои ограниченія. Здѣсь, какъ и раньше, при разсужденіи о дарѣ языковъ, апостолъ выходитъ изъ того основнаго положенія, что спокойная разумная дѣятельность духа должна имѣть постоянное наблюденіе надъ чрезвычайными духовными дарами. Пророки не нуждались, подобно говорящимъ языками, въ особенныхъ толкованіяхъ, потому что то, что они должны были объяснять слушателямъ—грѣховность людей и необходимость покаянія, откровеніе вѣчнаго спасенія, царства Божія, и т. д., все это менѣе могло подвергаться заблужденіямъ и было понятно даже въ томъ случаѣ, если предлагалось вполнѣ энтузіастическимъ способомъ. Но все-таки и пророкъ могъ впасть въ самообольщеніе. Онъ могъ выдавать свои человѣческія мнѣнія за божественныя откровенія, могъ говорить рѣчи фанатическія и вообще отъ истиннаго пророчества переходить къ нехристіанскому лжепророчеству. Чтобы уничтожить эти недостатки, апостолъ постановляетъ (1 Кор. XIV, 29), чтобы рѣчи пророковъ были изслѣдуемы и обсуждаемы другими, которые рѣшаютъ какъ то, владѣетъ-ли пророкъ дѣйствительно пророческимъ даромъ, такъ и то, правильное-ли онъ сдѣлалъ употребленіе изъ этого дара, не смѣшалъ-ли божественнаго съ человѣческимъ (1 Сол. V, 21): *духа не угашайте, пророчествіе не уничижайте, вся-же искушающе,* добрая держите, отъ всякія вещи злыя отгребайтеся. Такимъ образомъ и надъ пророчествованіемъ установленъ былъ своего рода контроль—διακρυσις τῶν πνευματων.

§ 23. *Третій періодъ. Окончательное возвышеніе дидаскаліи надъ другими видами учительства.*

При такомъ положеніи дѣла особенную важность имѣлъ въ отношеніи къ общественнымъ церковнымъ собраніямъ тотъ способъ христіанскаго наставленія, который проистекалъ изъ спокойнаго, глубокаго и разумнаго воззрѣнія на Священное Писаніе, на природу человѣческую, на сущность религіи Іисуса Христа, и чуждъ былъ мечтательности. Всѣ эти качества соединялись въ дидаскаліи. Этотъ видъ учительства не престанетъ, не упразднится, а будетъ развивать христіанское сознаніе и послѣ того какъ престанутъ и даръ языковъ и пророчество. Но пока онъ имѣлъ еще очень слабое развитіе занималъ лишь третіе мѣсто, послѣ дара языковъ и пророчества. Такъ какъ злоупотребленія въ коринѳской церкви касались лишь дара языковъ и пророчества, то Коринѳяне не спрашивали о дидаскаліи. Поэтому сдѣлавши ограниченія относительно двухъ первыхъ даровъ, апостолъ этотъ третій оставляетъ въ его неприкосновенномъ видѣ. Впрочемъ хотя всѣ члены обществъ поколику обладали естественными способностями къ учительству и даромъ дидаскаліи, могли предлагать наставленія по этому способу (1 Кор. XII, 8, 28, 29, XIV, 25), такихъ людей въ обществахъ обыкновенно оказывалось немного. Такимъ образомъ постепенно образовалась въ общинахъ *аристократія таланта къ дидаскаліи*, и чрезъ это положено *начало въ церкви спеціальной должности проповѣдниковъ*. Дидаскалами были лишь тѣ, кто могъ, кто чувствовалъ въ себѣ призваніе и способность къ дидаскаліи. Рѣдко случалось, что въ должности дидаскаловъ выступалъ пресвитеръ или епископъ. Большею частію эти лица, обладавшіе особымъ духовнымъ даромъ (χαρισμα προστήναι—даръ управленія или предстоятельства) только и вѣдали одно управленіе (1 Кор. XII, 28, XIV 31, Римл. XII, 7, 8): дидаскалы же выступали большею частію изъ среды *недолжностныхъ* лицъ. Имъ апостолъ даетъ особое мѣсто между апостолами и пророками (Римл. XII, 4—8, 1 Кор. XII, 4—30, Евр. IV, 11—13: *Еда вси апостолы, еда вси пророцы еда вси учители* (1 Кор. XII, 29). *Како проповѣдятъ, аще не посланы будутъ* (Римл. X, 15, Евр. XIII, 7). Въ посланіи къ Римлянамъ ὁ προϊσάμενος ясно отличается отъ ὁ διδάσκων (Римл. XII, 7, 8). Никакая внѣшняя

церковная должность сама по себѣ не давала права быть дидаскаломъ. Обыкновенно предстоятели давали право дидаскаліи лицамъ болѣе способнымъ предъ менѣе способными, — чрезъ это должность дидаскаловъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше привязывалась къ опредѣленнымъ лицамъ въ общинѣ, что, естественно, происходило и отъ того, что эти лица чѣмъ чаще выступали на дѣло учительства, тѣмъ болѣе совершенствовались. По мѣрѣ того, какъ сокращалась въ объемѣ дѣятельность говорившихъ языками и пророчествовавшихъ, усиливалась и развивалась дѣятельность дидаскаловъ, то-есть учителей, учительная способность которыхъ не зависѣла отъ временнаго экстатическаго или энтузіастическаго возбужденія. По этому позже апостолъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ къ усиленію дидаскаліи и къ спеціализированію этаго рода учительства на счетъ все болѣе и болѣе, по мѣрѣ духовнаго роста церкви, сокращавшихся говоренія языками и пророчествованія. Въ посланіяхъ къ Тимоѳею (1 Тим. IV, 13, V, 17 2 Тим. II, 24) онъ требуетъ уже, чтобы предстоятели церквей (προεστῶτες—пресвитеры и епископы) были учительны — διδακτικοί, мотивируя свое требованіе обязанностію ихъ, предстоятелей охранять свою паству отъ вновь явившихся лжеучителей, не инымъ какимъ способомъ какъ именно чрезъ учительство. Онъ называлъ тѣхъ пресвитеровъ, которые вмѣстѣ съ даромъ управленія (χαρίσμα κηβερνὺσεως) соединяли и даръ учительства, достойными сугубой чести (1 Тим. V, 17). Въ слѣдствіе такихъ наставленій, явился обычай, по которому предстоятели стали заниматься дидаскаліей (1 Сол. V, 12—14), а къ концу жизни апостола Павла дидаскалія уже явственно пріурочивается къ церковнымъ должностямъ. Между тѣмъ ни говоренія языками, ни пророчества апостолъ отнюдь не соединялъ ни съ одною изъ церковныхъ должностей. И такъ какъ чѣмъ дальше тѣмъ больше устанавливается правильная церковная организація, то здѣсь беретъ свое начало дальнѣйшее, уже категорическое, пріуроченіе должности дидаскала исключительно къ должности пресвитера.

Такимъ образомъ въ вѣкъ апостольскій право общественнаго учительства представляется въ слѣдующемъ видѣ. 1) Неограниченное право и свобода ученія для обладавшихъ благодатными дарами: а) *преимущественно* глоссолаліи, б) *потомъ* пророчества, и в) сколько оставалось свободнаго времени

въ собраніяхъ — дидаскаліи. 2. Свобода ученія а., для всѣхъ глоссолаловъ за исключеніемъ женщинъ, которыя безусловно были обязаны молчать во время Богослуженія; этой свободѣ ученія не вредило то, что запрещалось говорящимъ языками выступать съ рѣчью предъ общество, если они не имѣли дара толкованія (ибо за нихъ это дѣлали другіе); б., могли говорить наставленія всѣ профеты, но они подлежали надзору владѣвшаго χαρισμα διακρυσεως τῶν πνευμάτων и должны были оставлять пророчествованіе, если имъ непризнавались дѣйствительными пророками в., какъ дидаскалъ могъ говорить каждый, кто чувствовалъ къ тому побужденіе. 3. Таже всеобщая свобода ученія за исключеніемъ говорящихъ языками, если они не владѣли даромъ ερμηνεία, и для лжепророковъ, если ихъ такимъ признавалъ владѣвшій даромъ διακρίσεως; но при этомъ а., говореніе языками отступило на задній планъ прежде, чѣмъ пророчество, которое апостолъ цѣнитъ выше дара языковъ; б., въ свою очередь пророчество стало уступать мѣсто дидаскаліи, которую апостолъ считаетъ за качество въ высшей степени желательное для προεστωτες, в., дидаскалія по этой причинѣ, а также потому, что первоначальный экстазъ, давшій начало говоренію языками, и энтузіазмъ, породившій пророчество, стали ослабѣвать, пріобрѣтаетъ все больше и больше значенія: аа., остается свободною для всѣхъ членовъ общины, но бб., дѣлается принадлежностію лишь образованныхъ и опытныхъ и ими чѣмъ дальше, тѣмъ больше практикуется, вв., ея связь съ должностію предстоятеля сначала была только желательна для апостола, потомъ требовалась, и наконецъ, при назначеніи новыхъ предстоятелей, на это должно было быть обращаемо особенное вниманіе. Такимъ образомъ христіанское общество въ продолженіе всего вѣка апостольскаго назидалось тѣми-же, съ самаго начала бывшими въ употребленіи, способами церковнаго учительства: даромъ языковъ, профитіей и дидаскаліей, чрезъ разныхъ лицъ по ихъ свободному желанію; но говореніе языками почти съ самаго начала носило въ себѣ зародышъ упадка; пророчество занимало неопредѣленное положеніе, ибо оно не было необходимо для пресвитера; напротивъ дидаскалія шла быстрыми шагами къ единичному господству. Право ученія имѣло сначала демократическій характеръ, не іерархическій. Но аристократія таланта къ ясному, разумному, назидательному способу ученія цѣни-

лась уже выше дара непонятной, только временной, хотя и высокоодушевленной способности ученія, извѣстной подъ именемъ глоссолаліи и профитіи, а постоянно ощущаемая чѣмъ дальше тѣмъ больше, потребность въ ясномъ *разумѣніи христіанскаго ученія* постепенно такъ сказать узаконяла этотъ способъ учительства, какъ единственный.

§ 24. *Теоретическія наставленія апостола Павла относительно проповѣди: зачатки гомилетической теоріи.*

Послѣ того, какъ дидаскалія была признана апостоломъ формою учительства наиболѣе цѣлесообразною и за тѣмъ получила право господства въ церкви, апостолъ находитъ нужнымъ дать дидаскаламъ нѣкоторыя руководственныя наставленія, относительно ихъ поученій, со стороны содержанія и формы. Такихъ наставленій не существовало ни для говорящихъ языками, ни для пророчествующихъ. Тѣ и другіе слѣдовали лишь движенію своего экстатическаго и энтузіастическаго воодушевленія, не заботясь, по заповѣди Спасителя, о томъ, что и какъ возглаголютъ. Хотя наставленія если не говорившихъ языками, то пророчествовавшихъ отличались особою силою и сопровождались сильнымъ дѣйствіемъ на слушателей, но это не было слѣдствіемъ особаго предварительнаго размышленія или приготовленія, говорившихъ, но лишь счастливымъ результатомъ внезапнаго временнаго возбужденія духовныхъ способностей, подъ наитіемъ Св. Духа. Чтобы предупредить возможныя въ этомъ случаѣ аномаліи въ пророческихъ рѣчахъ, апостолъ не обращается самъ къ пророкамъ, но ставитъ для этого особыхъ лицъ, владѣвшихъ даромъ διακρίσεως, которые и наблюдали за пророками въ собраніяхъ. Иначе относится онъ къ дидаскаламъ, духовныя способности которыхъ находились и дѣйствовали въ естественномъ, нормальномъ состояніи. Именно по этому самому имъ преимущественно и слѣдовало развивать свои способности чрезъ упражненіе и руководиться извѣстными правилами. Дидаскалы употребляли свои способности такъ сказать въ полномъ присутствіи духа, не дожидаясь пробужденія энтузіазма, чтобы выразить свою вѣру и свои убѣжденія въ ясной, послѣдовательной, простой рѣчи. Слѣдовательно они способны были понять теоретическія наставленія и воспользоваться ими для своихъ наставленій. Впрочемъ

апостолъ не отъ всѣхъ дидаскаловъ ожидалъ и требовалъ выполненія своихъ теоретическихъ наставленій. При господствовавшей въ то время общей свободѣ учительства въ церкви, въ качествѣ дидаскаловъ выступали и такіе, которые не владѣли образованіемъ, достаточнымъ для того чтобы методически подготовляться къ произносимымъ ими поученіямъ. Это можно сказать даже относительно нѣкоторыхъ пресвитеровъ и діаконовъ, которые хотя и владѣли даромъ учительства, но мало были способны подчиниться извѣстной регламентаціи въ дѣлѣ учительства. По этому теоретическія наставленія апостола относительно дидаскаліи, какъ видно изъ посланій къ Тимоѳею и Титу, относились собственно къ тѣмъ пастырямъ-учителямъ, которыхъ въ новообращенныхъ обществахъ поставилъ самъ апостолъ, а также къ тѣмъ, которые были избраны изъ первыхъ апостольскихъ учениковъ и изъ этихъ обществъ. Прежніе дидаскалы, вѣроятно, оставались при тѣхъ способахъ ученія, какіе практиковались ими дотолѣ, какіе были принесены ими изъ стараго строя религіозной жизни, до христіанскаго, или выработаны ими самими въ нѣдрахъ христіанскихъ общинъ, при помощи собственныхъ соображеній. Лишь позднѣйшихъ дидаскаловъ апостолъ желалъ вывести на регламентированный имъ путь учительства. Эти наставленія тѣмъ важнѣе, что въ нихъ содержатся первые зачатки гомилетической теоріи.

Чтобы приготовить почву для своихъ наставленій, апостолъ заботится сначала о тщательномъ выборѣ учителей. Мы видѣли его основное положеніе относительно пастырскаго служенія: предстоятели должны быть и учителями. Гдѣ онъ самъ поставлялъ этихъ предстоятелей, онъ подвергалъ ихъ предварительно изслѣдованію, которое касалось главнымъ образомъ способности ихъ къ учительству, что видно уже изъ наставленій его Тимоѳею (2 Тим. II, 12), и Титу (1, 5, 9), данныхъ на тотъ случай, если имъ придется поставлять пресвитеровъ. Никакой новообращенный (νεόφητος) не могъ быть епископомъ (1 Тим. III, 6). Всякое должностное лицо въ общинѣ—пресвитеръ (1 Тим. III, 2) или діаконъ (—III, 13) должно имѣть призваніе къ учительству, должно обладать естественными способностями къ нему (διδακτικὸς 1 Тим. III, 2). Но чтобы не быть въ неизвѣстности какъ объ этомъ, такъ и о другихъ его свойствахъ, онъ долженъ быть тщательно изслѣдуемъ въ этомъ отношеніи (1 Тим.

III, 10, Тит. 1, 9). Тѣ, кто находился уже въ должности въ моментъ постановленія этого правила, не должны не радѣть о своихъ духовныхъ дарахъ (1 Тим. IV, 14, 2 Тим. 1, 6), но должны развивать эти дары чрезъ занятіе писаніемъ (2 Тим. III, 14—17), а также стараться пріобрѣсти большую опытность въ наставленіи (1 Тим. III, 13). Они должны заботиться не о томъ только, чтобы самимъ назидать, но и о томъ, чтобы способъ ихъ назиданія былъ примѣромъ и образцомъ для прочихъ членовъ общины, которые въ своихъ наставленіяхъ должны сообразоваться съ этимъ способомъ (1 Тим. IV, 12). Они должны показать прочимъ членамъ общины, что они сами не перестаютъ заботиться о своемъ самоусовершенствованіи (1 Тим. IV, 14—16).

Самыя наставленія апостола относительно внутренней, церковной, проповѣди касаются частію ея содержанія, частію формы и способа изложенія. Въ первомъ отношеніи, какъ мы уже видѣли, онъ предостерегаетъ отъ постановки въ проповѣди вопросовъ пустыхъ, софистическихъ и діалектическихъ, по образцу языческаго краснорѣчія: да завѣщаеши нѣкимъ не инако учити, ниже внимати баснемъ и родословіемъ безконечнымъ, яже стязанія творятъ паче, нежели Божіе строеніе, еже въ вѣрѣ. Нѣціи погрѣшивше, уклонишася въ суесловія, хотяще быти законоучители, не разумѣюще ни яже глаголютъ, ниотнихъже утверждаютъ (1 Тим. I, 3, 4, 6, 7, IV, 4—7). Сквернихъ и бабьихъ басенъ отрицайся, преданіе сохрани, уклоняяся сквернихъ суесловій и прекословій лжеименнаго разума (VI, 20). Образъ имѣй здравыхъ словесъ, ихъ же отъ мене слышалъ еси въ вѣрѣ и любви (II Тим. 1, 13). Сія предаждь вѣрнымъ человѣкомъ, иже довольни будутъ и иныхъ научити (—II, 1, 2, 16, III, 14). Сквернихъ-же тщегласій отметайся — ихъ же слово яко гангрена. Пребывай, въ нихъ же наученъ еси и яже ввѣрена суть тебѣ (III, 14). Буихъ же стязаній и родословій и рвеній и сваровъ законныхъ отступай (Тим. 3, 9). Христіанское ученіе, по апостолу, должно основываться на словахъ св. Писанія, а также на ученіи самого апостола о Христѣ, какъ Мессіи. Равнымъ образомъ и нравственныя наставленія должны основываться на Евангеліи, а не на Моисеевомъ Законѣ, ибо этотъ послѣдній данъ былъ для людей невѣжественныхъ и порочныхъ (1 Тим. I, 9, 10). Вообще-же содержаніемъ поученій должно

быть чистое ученіе, которое преподалъ Іисусъ Христосъ (1 Тим. IV, 8, 9, 2 Тим. I, 13, II, 17, Тит. 2, 1. Тим. II, 7, 8). Главнымъ предметомъ всѣхъ христіанскихъ поученій апостолъ считаетъ проповѣданіе явившагося во плоти Мессіи (1 Тим. III, 15, IV, 6): чрезъ это достигается главная цѣль церковнаго поученія—освященіе вѣрующихъ, духовное обновленіе человѣка во Христѣ, въ надеждѣ будущаго блаженства (Тим. III, 4—8, II, 11—15), любовь отъ чистаго сердца, честныхъ намѣреній и нелицемѣрнаго благочестія (1 Тим. I, 5, V, 3); наконецъ твердое убѣжденіе, что намѣреніе и воля Бога—сдѣлать блаженными всѣхъ вѣрующихъ въ Него (1 Тим. IV, 10, 11). Но христіанскія наставленія должны обращать вниманіе и на окружающихъ со внѣ церковь. Поэтому учители должны считать своимъ священнымъ дѣломъ—оспаривать противниковъ Евангелія и серьезно опровергать заблужденія, когда они успѣли уже распространиться въ обществѣ (2 Тим. I, 9, Тит. I, 10—12). Въ тѣхъ-же самыхъ пастырскихъ посланіяхъ апостолъ даетъ прекрасныя наставленія относительно нѣкоторыхъ частныхъ обязанностей христіанина, имѣвшихъ особую цѣну въ то время: о поведеніи по отношенію къ старымъ и молодымъ христіанамъ и ихъ женамъ (I Т. V, 1—4. Тит. I, 3—7, II, 1—6), объ обязанностяхъ вдовицъ и объ отношеніи къ членамъ семейства (1 Тим. V, 4—8), объ обязанностяхъ богатыхъ (1 Тим. VI, 17—19) рабовъ (1 Тим. VI, 1—2, Тит. II, 9—10) и подданныхъ къ правительству (Тит. III, 1—2).

Относительно способа наставленій въ посланіяхъ апостольскихъ находятся также нѣсколько замѣчаній. Апостолъ Павелъ въ первомъ посланіи къ Кор. III, 1—2, и въ посланіи къ Евр. V, 12 — 13 ясно высказывается о томъ, что учители должны сообразовать свои уроки съ степенью воспріемлемости слушающихъ. Время и обстоятельства требуютъ, чтобы въ наставленіяхъ господствовала священная серьезность, ничѣмъ не развлекающаяся важность (2 Тим. I, 7—8, 2, 1—4), а также твердая правдивость (Тит. I, 14). При всемъ томъ однако не нужно забывать кротости и благоразумія (2 Тим. IV, 2, II, 16). Высокопарныя и сладкія рѣчи въ ущербъ простому практическому обученію, и направленныя къ достиженію побочной цѣли, апостолъ признаетъ негодными (Рим. XVI, 18. 1 Кор.

IV, 20, I, 1—5); онъ требуетъ, чтобы въ публичныхъ наставленіяхъ излагалось благодареніе (Еф. V, 4).

Въ посланіи къ Титу (II, 15) апостолъ частнѣе такъ опредѣляетъ виды учительства: сія глаголи (λάλει) и моли (παρακάλει) и обличай (και ἐλέγγε) со всякимъ повелѣніемъ (μετα πάσης ἐνιταγῆς), да никто же тя преобидитъ (περιφρονείτο). *Говоритъ* значитъ просто излагать положительное ученіе церкви о правилахъ христіанской жизни и дѣятельности; *увѣщевашь* — убѣждать, настоятельно требовать исполненія обязанностей, осуществленія ученія; *обличать* — указывать нарушеніе правилъ и укорять за то; *со всякою властію* не унижая своего авторитета, а напротивъ во имя этого авторитета и сохраняя свое достоинство (Златоустъ). Тоже самое говоритъ апостолъ и въ посланіи къ Тимоѳею: проповѣдуй слово: настаивай во время и не во время, обличай, запрещай, увѣщевай, со всякою кротостію и долготерпѣніемъ (2 Тим. IV, 2). Очевидно, наставленія о содержаніи и способѣ изложенія общественныхъ наставленій принаровлены и соображены были съ нуждами того времени. Эти наставленія хотя кратки, однако содержатъ въ себѣ все важнѣйшее, что долженъ былъ наблюдать въ своихъ наставленіяхъ проповѣдникъ.

§ 25. *Слѣды вліянія общественнаго церковнаго учительства на мысль и жизнь христіанъ въ вѣкъ апостольскій.*

Христіанское сознаніе и жизнь христіанскаго общества развиваются подъ совокупнымъ воздѣйствіемъ всѣхъ церковно-каноническихъ учрежденій церкви и всѣхъ тѣхъ отправленій въ религіозно-нравственной жизни людей, которыя по самой своей природѣ и по своему специфическому характеру способны вліять на преуспѣяніе христіанской мысли, на развитіе и благоустроеніе жизни христіанъ по духу и смыслу евангелія. Между ними главное преимущественное значеніе принадлежитъ церковно-учительному слову.

И въ апостольскій вѣкъ, если миссіонерская огласительная проповѣдь апостоловъ, съ неотразимымъ обаяніемъ дѣйствовавшая на умы и сердца невѣдавшихъ дотолѣ Христа, привлекала ихъ тысячами въ нѣдра церкви, то съ другой стороны проповѣдь внутренняя — церковная, обращенная къ увѣровав-

шимъ, имѣла величайшее вліяніе на мысль, жизнь и дѣятельность людей. Можно сказать даже, что никогда и нигдѣ слово человѣческое не было такъ могуче-дѣйственно, какъ въ этотъ періодъ, потому что никогда въ послѣдствіи, даже въ нѣдрахъ самаго христіанства, не было въ людяхъ такого энтузіазма ко Христу, какъ теперь, когда люди въ первый разъ встрѣтились съ ученіемъ, столь неизмѣримо превосходящимъ все, что дотолѣ существовало въ области теоретическаго міровоззрѣнія и практической морали. Здѣсь прежде всего останавливаютъ на себѣ вниманіе самые способы учительства. Вдохновенная экстатическая глоссолалія, служившая выраженіемъ того чувства, которое столь глубоко охватывало и проникало оратора, что онъ утрачивалъ самообладаніе и самосознаніе и забывалъ не только самаго себя, но и весь міръ и все окружающее, и всецѣло погружался въ созерцаніе Бога и небесныхъ вещей, сама по себѣ служила людямъ наглядным доказательствомъ того, какое всеобъемлющее и всепроникающее вліяніе на благочестивыя и праведныя души способны производить идеи евангелія, даже не вполнѣ усвоенныя, а лишь элементарно опознанныя, и какъ еще на землѣ, среди обычныхъ житейскихъ условій, сила христіанской молитвы можетъ отрывать безсмертный духъ отъ всего чувственнаго и возносить его къ небесному. Въ глазахъ слушающихъ глассолалію первенствующихъ христіанъ она служила ручательствомъ, что дарованный церкви св. Духъ, всегда, какъ и въ день пятидесятницы, также могучъ въ немощныхъ, приводя ихъ къ созерцанію неизглаголанныхъ духовныхъ тайнъ. Еще болѣе благодатно, болѣе могуче, дѣйствовало слово пророческое, обнаруживая въ увѣровавшихъ такую силу христіанскаго духа, которая дѣлала на долгое время людей простыхъ, неученыхъ и немудрыхъ, самыми одушевленными ораторами, обнимавшими величественнымъ взоромъ и силою слова и душевныя состоянія людей, и судьбы цѣлой церкви и всего человѣчества, сообщавшими слушающимъ подъемъ духа, нравственную крѣпость и бодрость, возвышавшими вообще ихъ духовный ростъ. Въ одно и тоже время и энтузіастически-восторженное, и ясное, оно дѣлало слушателей болѣе внимательными къ своему духовному состоянію, располагало къ покаянію, исправленію и святости, давало ручательство несомнѣннаго превосходства и торжества евангелія. А что оставалось въ

умахъ и сердцахъ людей не затронутымъ этими двумя способами назиданія, то неизбѣжно подчинялось воздѣйствію третьяго вида учительства — дидаскаліи, имѣвшей своимъ предметомъ всю совокупность христіанскаго ученія, всесторонне обнимавшей нужды человѣческаго духа и сердца и изъяснявшей слово Божіе глубоко и основательно. Эти способы христіанскаго учительства въ своей совокупности и сбразовали то по истинѣ величественное и трогательное зрѣлище, какое представляла по изображенію книги дѣяній св. апостоловъ, жизнь первенствующихъ христіанъ, находившихся притомъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ жизни, смерти и воскресенія Іисуса Христа (Дѣян. II, 42—47, IV, 32—35, V, 4, 12—14, 61—65, VI, 8, VII). Взаимное согласіе и братская любовь, доходившія до того, что у всѣхъ бѣ сердце и душа едина, и никто же мняше что свое быти, но бяху имъ вся обща (дѣян. II, 44, IV, 32), всеобщая благоговѣйно-молитвенная настроенность и благочестіе — это была по истинѣ возвышающая душу картина. Принятіе и усвоеніе кроткаго, любвеобильнаго нравоученія Іисуса Христа для христіанъ изъ іудеевъ было тѣмъ легче, чѣмъ тяжелѣе угнетало ихъ дотолѣ давящее иго ветхозавѣтнаго закона и чѣмъ болѣе христіанское нравоученіе возникало изъ чисто нравственныхъ основаній, а не внѣшне-юридическихъ формулъ Моисеевой религіи, въ которую они привходили лишь отчасти. Но и христіане изъ язычниковъ подъ воздѣйствіемъ церковнаго ученія столь же легко отрѣшались отъ своихъ безнравственныхъ обычаевъ, освящавшихся религіею языческою, и возвышались до степени вполнѣ христіанской нравственности въ жизни. Христіане изъ іудеевъ еще смѣшивали иногда христіанскую нравственность съ внѣшнимъ обрядовымъ исполненіемъ закона; у христіанъ же изъ язычниковъ такого смѣшенія, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, не было замѣтно. Разъ отрѣшившись отъ языческихъ началъ нравственности, они тѣмъ прочнѣе и незыблемѣе утверждались на новыхъ началахъ, чѣмъ больше предоставляли они прямой противоположности началамъ прежнимъ. Изъ посланій апостольскихъ мы видимъ, что плоды усвоенія нравственныхъ началъ христіанства и въ христіанахъ внѣ—палестинскихъ были настолько утѣшительны, что заставляли апостоловъ хвалиться своею апостольскою дѣятельностію и ощущать великую радость отъ христіанской настроенности

и преуспѣянія въ христіанской добродѣтели своихъ учениковъ. Апостолъ Павелъ, вообще строгій въ своихъ требованіяхъ и отношеніяхъ къ новообращеннымъ, старавшійся предупредить въ нихъ всякій видъ самодовольства и гордости, тѣмъ не менѣе, однихъ изъ нихъ похваляетъ за рвеніе ко взаимному назиданію (1 Сол. V, II), другихъ—за братскую любовь и благотворительность (2 Кор. VIII, 1, Евр. VI, 10, 13), третьихъ — за возвышенное одушевленіе христіанствомъ и терпѣливое перенесеніе скорбей за имя Христово (Филип. I, 29, 1 Сол. I, 6, II, 14, 2 Сол. I, 4, Евр. X, 32), а чаще всего—всѣхъ ихъ вообще за ихъ послушаніе и покорность евангелію (1 Сол. V, 5, Еф. V, 8). Вообще проповѣдь апостоловъ, за немногими исключеніями, не была тща. Члены перваго христіанскаго общества въ Іерусалимѣ увѣровали въ Господа Іисуса столь полно и глубоко, что съ полнымъ самоотверженіемъ и безбоязненно, открыто, обособились отъ гнѣвнаго и грознаго юдаизма и вели себя по отношенію къ нему съ истиннымъ мужествомъ и героизмомъ людей, безвозвратно порвавшихъ связь съ преданіями отеческими и со всѣмъ своимъ прошлымъ. Это „малое стадо“ немогло бы продолжать своего существованія среди іудейства, если бы не увѣровало всею полнотою своего существа въ непререкаемую божественность религіи Іисуса, каковую вѣру они и выражали своими убѣжденіями и рѣчами, своею жизнію и дѣятельностію (Дѣян. II, 47, V, 13, 26).

Но не было недостатка и въ неудобствахъ и неблагопріятныхъ слѣдствіяхъ для христіанскаго общества отъ тѣхъ способовъ церковнаго собесѣдованія, какія составляютъ характеристическую особенность перваго вѣка. Глоссолалія, чисто субъективная форма рѣчи, не доставляла непосредственной пользы для *общаго* назиданія, а иногда, когда учители глоссолалы чрезмѣрно уносились въ сверхчувственный міръ, теряя самообладаніе и самосознаніе, не было пользы отъ ихъ экстатическихъ рѣчей и для нихъ самихъ; не говоря уже о томъ, что это необычайное духовное ихъ состояніе нерѣдко надмѣвало ихъ и склоняло къ высокомѣрію и гордости (I Кор. 12—14 сл.). Наконецъ въ глоссолаліи отъ истиннаго божественнаго вдохновенія до фантастическихъ бредней былъ одинъ шагъ, который и былъ должно быть иногда дѣлаемъ, если апостолъ нашелъ необходимымъ подвергнуть ее ограниченіямъ.

Меньше опасности представляла профитія, такъ какъ она не давала простора ни личному самолюбію, ни непомѣрному субъективизму; однако и здѣсь явилось лжепророчество и апостолъ нашелъ необходимымъ подвергнуть профитію еще большему ограниченію, чѣмъ глоссолалію (I Кор. XIV, 29). Болѣе цѣлесообразно дѣйствовала ясная, сознательная дидаскалія; но такъ какъ и она иногда впадала въ глоссолалію и профитію, то и ее апостолъ старался усовершить, требуя отъ дидаскаловъ образованія и обученія, по крайней мѣрѣ, въ священномъ писаніи. Къ указаннымъ недостаткамъ трехъ видовъ учительства слѣдуетъ присоединить тѣ черты его, которыя явились въ немъ подъ вліяніемъ не изчезнувшихъ привычекъ и обычаевъ прежнихъ религій, замѣненныхъ христіанствомъ— іудейства и язычества. Христіане изъ іудеевъ, вмѣсто того, чтобы исключительно и безраздѣльно въ своихъ религіозныхъ собесѣдованіяхъ отдаться изъясненію христіанства, вдавались въ еврейскія родословія и бабіи басни, въ разсужденія о моисеевыхъ заповѣдяхъ и обрядахъ (1 Тим. I, 4—6), отвлекая вниманіе слушателей отъ истиннаго содержанія евангелія и возбуждая неудовольствіе христіанъ изъ язычниковъ, для которыхъ все іудейство, даже въ своихъ лучшихъ сторонахъ, было дѣломъ совершенно чуждымъ. Христіане изъ язычниковъ въ свою очередь иногда привносили въ свои бесѣды свое пристрастіе къ языческой діалектикѣ, смѣшивали философскія доктрины язычества съ простымъ словомъ евангелія (1 Кор. IV, 20, Колос. II, 8, 1 Тим. VI, 20), что все получило названіе лжеименнаго знанія—ψευδονιμος γνωσις (2 Тим. III, 1). Вообще проповѣдь 1-го христіанскаго вѣка еще не освободила ни христіанъ изъ іудеевъ, ни христіанъ изъ язычниковъ отъ пороковъ національности и времени. Въ первыхъ проявлялось иногда чаяніе скораго втораго пришествія Іисуса Христа, когда ихъ враги будутъ унижены, а они—возведены на высшую ступень чести и счастія; это чаяніе иногда больше возбуждало въ нихъ любви къ Іисусу Христу, и ревности къ осуществленію Его заповѣдей, чѣмъ истинная вѣра въ Него, такъ что благочестіе ихъ происходило не всегда изъ безусловно-чистыхъ побужденій. Затѣмъ христіанамъ перваго вѣка не чужды были вообще чувственныя религіозныя представленія, убѣжденіе въ достаточности для спасенія однѣй вѣры безъ добрыхъ дѣлъ (Іак. II, 4), иначе—имъ свойственъ былъ взглядъ на вѣру

какъ opus operatum,—практицизмъ и ограниченность пониманія религіознаго ученія христіанства. Сами христіане изъ язычниковъ были склоняемы нѣкоторыми лже-учителями къ тому, чтобы превратно пользоваться евангельскою вѣрою, какъ основаніемъ безнравственности (Еф. V, 4—6). Вообще христіане изъ язычниковъ, живя среди послѣдователей прежней своей религіи, для которыхъ то, что съ христіанской точки зрѣнія признавалось развратомъ и грѣхомъ, было дѣломъ религіознаго культа, больше, чѣмъ христіане изъ іудеевъ подвергались опасности заразиться языческою распущенностію нравовъ. Ап. Павелъ энергически укоряетъ членовъ общества Коринѳскаго (1 Кор. V) и еще болѣе—критскаго (Тит. I, 10) въ весьма тяжкихъ и предосудительныхъ порокахъ. Іаковъ во всемъ своемъ посланіи говоритъ противъ злоупотребленій вѣрою, а также богатствомъ и общественнымъ положеніемъ, особенно же противъ невниманія къ заповѣдямъ евангелія, касающимся взаимныхъ отношеній членовъ общества; Іуда—противъ сквернаго распутства и грѣховъ плоти. На какую низкую ступень нравственнаго состоянія ниспадали иногда Христіане, показываетъ содержаніе посланія къ Ефесеямъ.

Такимъ образомъ хотя первенствующая христіанская община въ Іерусалимѣ приближалась къ идеалу христіанской жизни и была богата добродѣтелями, какъ и многія другія христіанскія общины, удостоивавшіяся похвалъ апостола; но еще при жизни апостоловъ многіе христіане по своимъ убѣжденіямъ и по своему поведенію оказывались далеко не достойными своего святаго званія. Ясно видя это, апостолы во многихъ мѣстахъ своихъ посланій, а особенно апостолъ Павелъ, съ глубокою скорбію и душевнымъ страданіемъ задумывались надъ ближайшимъ будущимъ христіанства, опасаясь дальнѣйшаго упадка истинной вѣры, добродѣтели и благочестія (2 Сол. II, 7).

И такъ хотя господствовавшія въ христіанскихъ собраніяхъ способы проповѣдыванія и сдѣлали много добра, но вслѣдствіе извращенія ихъ формы, они же сами произвели и нѣкоторыя вредныя послѣдствія; напротивъ многія нравственныя настроенія, поддерживаемыя внутренними и внѣшними обстоятельствами, общему гнету и напору которыхъ безсильна была противостоять проповѣдь сама по себѣ, были причиной того, что проповѣдь и къ концу 1-го вѣка не стояла, говоря вообще, на уровнѣ религіозныхъ потребностей церкви.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ИСТОРІЯ ХРИСТІАНСКОЙ ПРОПОВѢДИ II И III ВѢКОВЪ.

ГЛАВА I.

Проповѣдь въ церкви Восточной въ вѣкъ мужей апостольскихъ, до Оригена (70—220 г.).

§ 26. *Вопросъ о существованіи проповѣди во II вѣкѣ.*

Иногда [28]) высказывались сомнѣнія относительно того, существовала-ли проповѣдь въ церкви въ вѣкъ мужей апостольскихъ. Сомнѣнія эти основывались на томъ, что отъ этого времени до Оригена несохранилось, будто-бы, никакихъ памятниковъ проповѣди, и что Плиній, въ своемъ донесеніи императору Траяну о малоазіатскихъ христіанахъ, ничего не говоритъ о наставленіяхъ и собесѣдованіяхъ въ общественныхъ христіанскихъ собраніяхъ. Что касается донесенія Плинія, то отсутствіе въ немъ подробнаго разсказа объ общественныхъ поученіяхъ у христіанъ легко объясняется тѣмъ, что 1) онъ отнюдь не имѣлъ своимъ намѣреніемъ описать императору со всею подробностію весь строй христіанскаго Богослуженія; для него достаточно было изобразить лишь господствовавшее въ христіанскихъ собраніяхъ настроеніе, особенно по отношенію къ языческому правительству, 2) но даже Плиній въ своемъ донесеніи упоминаетъ объ *обѣтѣ* (sacramentum) соблюдать такія-то добродѣтели и избѣгать такихъ-то пороковъ, какой давали другъ другу христіане [29]), что указываетъ на взаимныя

назидательныя увѣщанія между вѣрующими (Кол.); 3) авторитетъ Плинія, который могъ получать свѣдѣнія только посредствомъ пытокъ, вообще мало имѣетъ значенія въ виду положительныхъ христіанскихъ свидѣтельствъ. А эти свидѣтельства такого рода, что не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія не только въ существованіи учительства во II христіанскомъ вѣкѣ, но и въ такомъ состояніи его, которое представляетъ дальнѣйшее поступательное движеніе его въ сравненіи съ вѣкомъ апостольскимъ. Еще апостолъ Павелъ писалъ Тимоѳею: яже слышалъ еси отъ мене многими свидѣтели, сія *предаждь вѣрнымъ человѣкомъ, иже довольни будутъ и иныхъ научити*, (2 Тим. II, 2), что, конечно, не могло остаться не исполненнымъ, и, вѣроятно, не одинъ Тимоѳей, но и другіе епископы озабочивались подготовкой лицъ, способныхъ учить церковь. Подобнымъ образомъ Ириней говоритъ объ апостолѣ Іоаннѣ, что къ нему „сходились пресвитеры слушать наставленія“, а Евсевій и Іеронимъ, разсказывая объ избраніи Пантена въ наставники Александрійскаго огласительнаго училища, говорятъ, что такія училища существовали въ Александріи со времени евангелиста Марка, что пребывая и уча въ Александріи, Маркъ основалъ тамъ какъ-бы „розсадникъ учителей“. Евсевій же свидѣтельствуетъ о проповѣди Поликарпа Смирнскаго. Наконецъ Оригенъ въ 9 бесѣдѣ на Левитъ ясно говоритъ о прежде существовавшихъ способахъ проповѣданія. Что касается того заявленія, что яко-бы до насъ не дошло никакихъ фактовъ проповѣди отъ 2-го вѣка, то во 1-хъ это не вѣрно, такъ какъ сохранились не только отрывки изъ „гомилій“ Валентина (еретика 2 вѣка), но и цѣлая прекрасная гомилія Климента, православнаго епископа Рима, извѣстная подъ именемъ 2-го посланія его къ Коринѳянамъ, до послѣдняго времени существовавшая въ неполномъ видѣ, а въ 1875 году найденная Вріенніемъ [30]) въ цѣломъ составѣ. А что до насъ не дошло бо́льшаго числа проповѣдей отъ этого времени, это очень просто объясняется тѣмъ, что въ вѣкъ мужей апостольскихъ, какъ и при апостолахъ, церковныя наставленія какъ лицемъ произносившимъ не писались, такъ и слушателями не записывались: это было въ полномъ смыслѣ живое слово, которое какъ исходило непосредственно изъ сердца, такъ и запечатлѣвалось не на хартіяхъ, а въ умахъ и сердцахъ слушателей.

Въ дальнѣйшихъ доказательствахъ существованія проповѣди во II вѣкѣ нѣтъ надобности. Какъ мы видѣли выше, говоря объ основоположеніяхъ христіанской проповѣди, проповѣдничество настолько тѣсно связано съ самымъ существомъ Христіанства, что во 2-мъ вѣкѣ, когда должно было совершаться не внѣшнее только воспріятіе ученія, а и внутреннее его усвоеніе вѣрующими, оно могло въ количественномъ отношеніи получить лишь большее развитіе, видоизмѣняясь и качественно, соотвѣтственно новымъ историческимъ условіямъ и внѣшнимъ обстоятельствамъ.

§ 27. *Положеніе и взаимное отношеніе глоссолаліи, профитіи и дидаскаліи въ вѣкъ мужей апостольскихъ.*

Выше мы видѣли, въ какомъ отношеніи находился къ остальнымъ видамъ учительства тотъ способъ общественнаго наставленія, который по мысли апостола предназначался быть господствующимъ въ церкви и послужить основою развитія для проповѣди въ тѣсномъ смыслѣ слова. Этотъ видъ—дидаскалія—уже къ концу 1-го вѣка стремился занять исключительное положеніе, хотя, пока занималъ положеніе первенствующее, такъ какъ и другіе два вида—глоссолалія и профитія—практиковались еще въ церкви, какъ потому, что формально не были отмѣнены узаконеніями апостольскими, такъ и потому, что въ ихъ пользу были еще многочисленныя симпатіи членовъ первоначальнаго христіанскаго общества. Многіе изъ послѣдователей новой религіи не охотно отказывались отъ возможности выражать свое религіозное одушевленіе въ экстатическихъ и энтузіастическихъ рѣчахъ; особенно неохотно оставили бы говореніе языками и профитію христіане изъ грековъ, привыкшіе у себя въ язычествѣ видѣть въ сферѣ своей духовной жизни нестолько простоту и разумное удовлетвореніе насущныхъ духовныхъ потребностей, сколько блескъ ораторскаго паѳоса и экстатическій культъ оракуловъ и пиѳій. Такая простая разумная манера ученія, какъ дидаскалія, требовавшая основательнаго знакомства съ природой, человѣчествомъ и міромъ, а особенно съ словомъ Божіимъ, мало отвѣчала такимъ стремленіямъ. Но такъ какъ все-таки цѣль общественнаго учительства состояла въ уразумѣніи христіанства увѣровавшими, въ изъясненіи имъ

торая совершается епископомъ; гдѣ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ; непозволительно совершать безъ епископа вечерю любви.“ Эта забота о централизаціи церковной жизни сказалась во внутренней жизни церкви—въ твердомъ охраненіи апостольскаго преданія, въ опредѣленіи канона св. книгъ, въ организаціи церковнаго управленія — іерархіи, въ строгомъ обособленіи христіанъ въ жизни отъ всего языческаго, — а вмѣстѣ съ тѣмъ въ устройствѣ *однообразнаго общественнаго* Богослуженія. Теперь порядокъ его условливался уже не частными распоряженіями предстоятелей или случайностію, а опредѣленными *общеобязательными* правилами. Именно общественное Богослуженіе обязательно слагается изъ 1) псалмопѣнія и общихъ молитвъ (эктиній), 2) изъ чтенія св. писанія анагностомъ, 3) поученія; затѣмъ 4) слѣдовала молитва Господня и евхаристія, состоявшая изъ приношенія, освященія св. даровъ и причащенія. Всѣмъ въ собраніи назначены опредѣленныя мѣста и между ними особое возвышеніе для анагноста и проповѣдника. Діаконы наблюдали за порядкомъ и тишиной.—Сдѣлавшись постоянною принадлежностію Богослуженія, дидаскалія перемѣняетъ свою непосредственную, живую рѣчь, свой свободный измѣнчивый языкъ прежнихъ временъ, временъ благочестивыхъ домашнихъ собраній, на болѣе или менѣе оформленную *торжественную церковно-богослужебную* проповѣдь, и во все время существованія въ церкви disciplinae arcanae имѣетъ болѣе или менѣе значеніе проповѣди и огласительной—для внѣшнихъ; *чѣмъ дальше, тѣмъ больше она получаетъ видъ упорядоченнаго разсужденія, т. е. правильную словесную форму*,—чаще всего въ тѣхъ именно случаяхъ, когда она слѣдовала за прочтеніемъ мѣстъ изъ св. писанія,—форму гомиліи экзегетической. Но, главное, одновременно съ раздѣленіемъ состава церкви на κληρος и λαὸς, она перестаетъ быть обязанностію и правомъ особыхъ отъ клира лицъ, особаго класса „дидаскаловъ“, и окончательно пріурочивается къ кругу дѣятельности предстоятелей церкви, какъ это желательно было апостолу относительно учительства вообще, и какъ это было при немъ въ дѣйствительности относительно лишь имъ самимъ поставленныхъ епископовъ и пресвитеровъ. Если уже при апостолахъ пресвитеры не рѣдко были и учителями, то неудивительно, что около 165 года они

становятся ординарными сцеціально-уполномоченными учителями въ церковныхъ общинахъ, какъ это видно изъ апологіи Іустина [34]), который говоритъ: „въ такъ называемый день солнца бываетъ у насъ собраніе въ одно мѣсто всѣхъ живущихъ по городамъ или селамъ, и читаются, сколько позволяетъ время, сказанія апостоловъ или писанія пророковъ. Потомъ, когда чтецъ перестанетъ (читать), *предстоятель посредствомъ слова дѣлаетъ наставленіе и увѣщаніе подражать тѣмъ прекраснымъ вещамъ*“. 58-мъ апостольскимъ правиломъ *канонически* налагается обязанность учительства на епископовъ и пресвитеровъ. „Епископъ или пресвитеръ, не радящій о причтѣ и людяхъ, и *не учащій ихъ благочестію*, да будетъ отлученъ, аще-же останется въ своемъ нерадѣніи и лѣности, да будетъ изверженъ“. Подобнымъ образомъ въ постановленіяхъ апостольскихъ говорится: „и затѣмъ (т. е. послѣ чтенія св. писанія) пресвитеры, одинъ за другимъ (по одиночкѣ, а не всѣ вдругъ) пусть увѣщеваютъ народъ, а послѣ всѣхъ ихъ епископъ, который подобенъ кормчему“. Тѣже постановленія въ другомъ мѣстѣ, перечисляя обязанности *пресвитеровъ*, на первомъ мѣстѣ между ними ставятъ учительство, и повелѣваютъ, чтобы пресвитеръ только *училъ*, возносилъ, крестилъ и благословлялъ народъ [35]). Что и діаконы во второмъ вѣкѣ имѣли право учительства, это доказываетъ свидѣтельство св. Игнатія, который въ посланіи къ филадельфійцамъ (гл. XI) упоминаетъ „о любезномъ ему діаконѣ Филонѣ, который еще и теперь помогаетъ мнѣ въ словѣ Божіемъ (ὅς καὶ νῦν ἐν λόγῳ Θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι). Подобнымъ-же доказательствомъ служитъ разсказъ Филосторгія [36]), о томъ, что епископъ Антіохіи Леонтій назначивъ *на служеніе* ученика своего Аэція, поручилъ ему *учить* въ церкви церковнымъ догматамъ (εἰς διακονίαν τὸν μαθητὴν (Aetium) προχείρίζεται καὶ διδασκειν ἐν ἐκκλησία τά τῆς ἐκκλησίας ἐπιτρέπει δόγματα). Напротивъ разсказъ Ѳеодорита о персидскомъ дьяконѣ Веніаминѣ [37]) который проповѣдывалъ какъ миссіонеръ, сюда не относится, такъ какъ миссіонерская проповѣдь всегда могла быть дѣломъ даже мірянина. Слѣдуетъ, впрочемъ, замѣтить, что этотъ порядокъ вещей установился путемъ практики (въ силу выраженнаго апостоломъ желанія) болѣе, чѣмъ путемъ теоріи. Категорическихъ каноническихъ запрещеній проповѣдывать въ церкви мірянину, повидимому еще не было во II вѣкѣ. Еще

слишкомъ близко было время, когда апостолъ Петръ (1 Петр. II, 9) училъ, что христіане всѣ родъ избранъ, царское священіе (*βασίλειον ἱεράτευμα*) языкъ святъ, люди обновленія, дабы *возвѣщатъ* добродѣтели (*ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε*) призвавшаго ихъ изъ тьмы въ чудный свой свѣтъ, — что слѣдовательно у нихъ не могло быть различія между совершенными и несовершенными, знающими и невѣждами — какъ въ языческихъ религіяхъ, и самъ апостолъ Павелъ, въ посланіи къ римлянамъ (XII, 1—4) убѣждалъ (*παρακαλῶ*) братій щедротами Божіими представить въ жертву благоугодную Богу, *словесное* служеніе (*τὴν λογικὴν λατρείαν*), несообразуясь вѣку сему, но преобразуясь обновленіемъ ума, чтобы познавать волю Божію, благую и совершенную. Сообразно этому, и въ постановленіяхъ апостольскихъ говорится (VIII, 32): „Я, Павелъ, постановляю: учащій, хотя-бы онъ былъ и мірянинъ, но искусный въ словѣ, ...да учитъ, ибо да будутъ всѣ учительны о Богѣ: *κἀγὼ Παῦλος διατάσσομαι: ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ἢ* [40]) *ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου, κἀι τὸν τρόπον σεμνὸς, διδάσκετω. Εσονται γὰρ πάντες διδακτοι θεοῦ.* Но само собою разумѣется, что это учительство мірянъ могло имѣть мѣсто неиначе, какъ съ дозволенія епископа, какъ это видно изъ посланій Игнатія, и что самое право на учительство лицъ не предназначенныхъ спеціально для проповѣди, мірянъ, оставалось безъ осуществленія, коль скоро существовалъ въ данной мѣстности готовый классъ учителей-клириковъ, вполнѣ подготовленныхъ къ проповѣдничеству. При такомъ положеніи дѣла, право учительства для мірянъ жило больше въ преданіи и обнаруживалось лишь въ случаяхъ чрезвычайныхъ, какъ напримѣръ по дѣлу Оригена, когда споривше о правѣ ученія для этого мірянина епископы ссылались на дозволеніе нѣкоторыми епископами II вѣка проповѣди для образованныхъ мірянъ; именно защищавшіе Оригена епископы говорили: „гдѣ встрѣчались христіане, которые могли быть полезны братіямъ, тамъ епископы приглашали ихъ говорить народу проповѣди (*παρακαλόυνται τῶ λαῶ προσομίλεῖν ὑπο τῶν ἁγίων ἐπίσκοπων*); такъ поступали блаженные братія въ Ларандѣ—Неонъ съ Евелпидомъ, въ Иконіи—Цельсъ съ Павлиномъ, въ Синаидѣ Аттикъ съ Ѳеодоромъ; такъ вѣроятно было и въ другихъ мѣстахъ, только мы незнаемъ этого [38])“. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что мысль о правѣ учительства для

мірянъ дольше держалась между христіанами изъ язычниковъ, чѣмъ у христіанъ изъ іудеевъ, и что эта возможность совмѣстной съ клириками проповѣднической дѣятельности со стороны мірянъ служила для проповѣдниковъ-пресвитеровъ побужденіемъ къ усовершенію себя и къ тщательности въ дѣлѣ проповѣданія. Затѣмъ сохранялся іудейскій обычай (Дѣян. XIII, 15) приглашать къ учительству пришлыхъ изъ другихъ странъ клириковъ: постановленія апостольскія (II, 58) предлагаютъ особенно придерживаться этого обычая, указывая на то, что пророкъ не бываетъ пріятенъ въ отечествѣ своемъ, но что отъ этого онъ не перестаетъ быть способнымъ учить съ великою пользою: „Если придетъ епископъ (изъ другой области), ты проси его, о епископъ, проговорить народу слова назидательныя: ибо наставленіе и вразумленіе чужестранныхъ принимается благосклонно и весьма полезно“: Ἐι δε ἐπισκοπος ἀπὸ παροικίας ἐπέλθοι... ἐρωτήσεις αὐτὸν, ὡ ἐπίσκοπε, προσλαλῆσαι τῶ λαῶ λόγους διδακτικοὺς· ἡ γὰρ τῶν ξένων παράκλησις καὶ νουθεσία εῦ παράδεκτος καὶ ὠφελιμωτάτη σφόδρα. Οὐδεὶς γὰρ προφήτης δεκτὸς ἐν τῆ ἰδίᾳ πατρίδι. Это дѣлать было тѣмъ легче и тѣмъ чаще практиковалось, что въ то время еще не было раздѣленія на епархіи и имѣло мѣсто живое сознаніе нераздѣльной въ единотвѣ вѣры и въ духѣ братской любви общности всей церкви подъ сднимъ Божественнымъ Главою.

Переставъ быть свободнымъ правомъ всѣхъ, сдѣлавшись служебною церковною обязанностію нѣкоторыхъ, проповѣдь должна была сократиться количественно, видоизмѣнившись къ лучшему качественно. Апостолъ о своемъ времени говорилъ (1 Кор. XIV, 26—32): егда сходитеся кійждо васъ псаломъ имать *ученіе* (διδαχήν) *имать*, языкъ имать, откровеніе имать, сказаніе имать. Въ его время двое или трое говорили въ собраніи по способу глоссолаліи, послѣ чего выступалъ истолкователь (διέρμηνευτὴς) объяснявшій ихъ рѣчи, затѣмъ говорили двое или трое по способу профитіи и затѣмъ—другіе (слѣдовательно многіе) учили по способу дидаскаліи. Теперь, во время одного богослуженія, какъ видно изъ постановленій апостольскихъ, могло быть произнесено всего не болѣе четырехъ рѣчей. Переставши быть выраженіемъ личнаго чувства и личныхъ мыслей дидаскаловъ, проповѣдь въ устахъ учителей-пре-

свитеровъ стала болѣе оффиціальнымъ выраженіемъ общецерковнаго разумѣнія предметовъ ученія.

§ 28. *Вопросъ объ отношеніи способовъ учительства христіанскихъ къ іудейскимъ во II-мъ вѣкѣ.*

Изображая церковное учительство II-го вѣка, обыкновенно задаются вопросомъ о генетическомъ соотношеніи какъ вообще устройства церкви съ устройствомъ іудейскаго, а отчасти и языческаго, религіознаго строя и даже гражданскихъ греко-римскихъ учрежденій, такъ въ частности о воспроизведеніи въ порядкахъ учительства христіанскаго, порядковъ учительства еврейскаго. Такъ въ организаціи первоначальнаго церковнаго управленія (πρεσβυτερίον)[39]) видятъ воспроизведеніе общественнаго института іудейскихъ „старѣйшинъ и старцевъ людскихъ", или греко-римскаго ordo decurionum; епископовъ[40]) производятъ также изъ греко-римскаго муниципальнаго устройства; мѣсто, которое заняло учительство въ составѣ христіанскаго богослуженія—послѣ чтенія священнаго писанія—также опредѣлено будто бы по подражанію обычаю іудейской синагоги ;самые виды проповѣди предуказаны видами учительства еврейскихъ *chaeham*'овъ и *methurgeman*'овъ[41]) и т. д. Мы, съ своей стороны, какъ ни ревнуемъ о генезисѣ типовъ христіанскаго учительства, хотя не отрицаемъ историческаго соотношенія между іудействомъ и христіанствомъ, не идемъ такъ далеко, и свой генезисъ проповѣди ограничиваемъ лишь внутреннею сферою самой церкви и ея учительства. Этотъ генезисъ не идетъ дальше Іисуса Христа и апостоловъ и отнюдь не восходитъ къ учительству ветхозавѣтному, іудейскому. Мы выходимъ изъ того принципа, что христіанство обладало творческою, зиждительною, внутреннею силою само по себѣ гораздо въ большей степени, чѣмъ какой бы ни было иной строй, существовавшій до него или совмѣстно и одновременно съ нимъ, а потому само изъ себя, изъ своихъ внутреннихъ основаній, могло произвесть органически соотвѣтственные внѣшніе порядки, вмѣсто того, чтобы свзнавать себя въ необходимости механически заимствовать что-либо для своей внѣшней жизни и быта изъ религій, имъ упраздненныхъ и отмѣненныхъ. Мы вовсе не думаемъ отрицать не только аналогіи, сходства и даже тождества многихъ явленій въ первоначальномъ устройствѣ церкви и въ организаціи церковнаго учительства;

но все-таки далеки отъ того, чтобы *эту аналогію и это тождество* объяснять простымъ *заимствованіемъ* или *подражаніемъ*. Тождество въ названіяхъ—результатъ случайнаго совпаденія или и заимствованія, но такого, изъ котораго еще не слѣдуетъ заимствованія самой вещи, означаемой этимъ названіемъ. Одинаковыя причины и условія производятъ одинаковыя или однородныя явленія, помимо и независимо отъ всякихъ внѣшнихъ непосредственныхъ отношеній. Примѣровъ въ подтвержденіе этого положенія можно привести не мало изъ исторіи духовнаго народнаго творчества (изъ области напримѣръ народнаго эпоса) разныхъ странъ, изъ исторіи генезиса различныхъ философскихъ и сектантскихъ доктринъ. Мы допускаемъ лишь нѣкоторую долю воздѣйствія учрежденій и церковно-бытовыхъ порядковъ іудейства на параллельныя имъ явленія въ жизни христіанства. Не забудемъ, что послѣ того, какъ христіанство порвало всякія отношенія съ ветхозавѣтнымъ сепаратнымъ юдаизмомъ и сдѣлалось церковію вселенской, сознало свой всемірный космополитическій характеръ, оно и совнѣ, въ размѣрахъ своего дѣйствованія, и внутри, въ свойствахъ и объемѣ своихъ зиждительныхъ силъ, стало настолько неизмѣримо выше іудейства, что ему рѣшительно не было ни надобности, ни возможности пробавляться старымъ іудействомъ, одряхлѣвшимъ и оскудѣвшимъ въ своихъ производительныхъ и охранительныхъ силахъ не менѣе язычества. Вопросъ объ обрѣзаніи язычниковъ, вступающихъ въ церковь, рѣшенный на апостольскомъ соборѣ, послѣ споровъ и колебаній, отрицательно, былъ послѣдней проблеммой въ области отношеній христіанства къ іудейству: послѣ него мы уже не замѣчаемъ никакихъ другихъ видовъ дѣятельности, перваго по отношенію къ послѣднему, какъ отрицательныя. Іудейство усиливалось устроить компромиссы стараго съ новымъ; но это отнюдь ему не удавалось, и церковь мирится съ синагогой лишь на почвѣ полнаго подчиненія синагоги церкви [42]).

§ 29. *Различіе способовъ учительства у христіанъ изъ іудеевъ и христіанъ изъ язычниковъ.*

Въ началѣ втораго вѣка можно наблюдать нѣкоторое раздвоеніе способовъ учительства въ церкви, соотвѣтственно двумъ

классамъ людей, вступавшихъ въ церковь, т. е. христіанъ изъ іудеевъ и христіанъ изъ язычниковъ. Первоначальный и главный видъ учительства—*экзегетическій*, пріурочивавшій наставленія и увѣщанія къ прочитаннымъ мѣстамъ Библіи, возникъ изъ того обстоятельства, что въ виду іудейства необходимо было объяснять ветхозавѣтное священное писаніе въ примѣненіи къ Іисусу Христу; это не было какой-либо уступкой іудейской синагогѣ или заимствованіемъ изъ ея порядковъ, которыхъ церковь держалась лишь дотолѣ, пока существовала въ нѣдрахъ іудейства и дѣйствовала лишь въ его средѣ. Сама по себѣ церковь признавала ветхозавѣтное слово Божіе, какъ свой первоисточникъ, и установивши чтеніе его на своихъ Богослуженіяхъ, не могло оставить его безъ объясненія: такъ произошла христіанская экзегетическая проповѣдь. Что это явленіе возникло помимо какого-либо непосредственнаго воздѣйствія синагогальныхъ порядковъ, можно видѣть изъ того, что уже огласительныя рѣчи апостоловъ, къ іудеямъ, сохраненныя для насъ книгою дѣяній, представляющія интерпретацію ветхозавѣтныхъ пророчествъ, составляютъ видъ учительства, существенно разнящійся отъ всѣхъ способовъ синагогальныхъ поученій. Эти рѣчи апостоловъ—не безцѣльный объективный экзегезисъ, имѣющій единственною задачей дать слушателямъ простое пониманіе писанія, какъ это было у евреевъ, а тенденціозная тематизованная рѣчь, въ которой ветхозавѣтный библейскій текстъ не главный, неизмѣнный объектъ рѣчи, а лишь служебное орудіе, дающее запасъ свидѣтельствъ для доказательства чисто христіанскихъ мыслей и воззрѣній. Можно предположить, что экзегетическая дидаскалія *первоначально* появилась у христіанъ изъ іудеевъ, но лишь только стали читаться на Богослуженіи не одни ветхозавѣтныя писанія, но и новозавѣтныя, экзегетическая проповѣдь сдѣлалась принадлежностію всей церкви. Это видно уже изъ приведеннаго свидѣтельства Іустина о проповѣди, которое относится отнюдь не къ однимъ христіанамъ изъ іудеевъ, ибо апологія написана и подана была въ Римѣ и имѣла задачей характеризовать общецерковный строй проповѣди.

Затѣмъ всѣ остальныя свидѣтельства, какія мы имѣемъ, говорятъ о непосредственной связи дидаскаліи во II вѣкѣ съ библейскими чтеніями. „Мы собираемся, говоритъ Тертулліанъ, чтобы *читать Божественное писаніе, изъ котораго* по тре-

бованію обстоятельствъ, почерпаемъ или нужныя *наставленія или познанія. Святыми словами* мы питаемъ вѣру, подкрѣпляемъ надежду, поддерживаемъ бодрость, вкореняемъ въ себя правила благочестія“ [43]). Апостольскія постановленія называютъ даже проповѣди прямо „поученіемъ на писанія“ (Ἐπὶ ταῖς ἱεραφαῖς διδασκαλία — enarratio Scripturae II, 54 [44]).

Къ этому слѣдуетъ прибавить, что кромѣ каноническихъ книгъ св. писанія, на Богослуженіи читались и объяснялись также, по свидѣтельству Евсевія (Ц. И. III, 3, 16), „Пастырь“ Ермы и 1-е посланіе Климента къ Коринѳянамъ, читались также сказанія о мученикахъ, напримѣръ акты мученичества св. Игнатія и посланіе Смирнской церкви о мученичествѣ св. Поликарпа.

Другой родъ проповѣдей II вѣка не имѣлъ непосредственнаго отношенія къ св. Писанію. Исходнымъ пунктомъ его могъ быть тотъ или другой фактъ изъ жизни Іисуса Христа или изъ жизни самой церкви. На существованіе этаго вида учительства указываютъ многія свидѣтельства. Такъ въ томъ мѣстѣ постановленій апостольскихъ, гдѣ упоминается, что поученія слѣдуютъ непосредственно за чтеніемъ священнаго писанія, отнюдь не говорится, однако, что эти поученія состоятъ единственно изъ объясненія священнаго писанія, а лишь просто замѣчается: затѣмъ пусть пресвитеры *увѣщеваютъ* народъ (παρακαλειτωσαν [45]). Подобный же характеръ имѣетъ поученіе, о которомъ упоминается въ подробномъ чинѣ литургіи, находящемся въ тѣхъ же постановленіяхъ (кн. VIII, гл. 5—15), которое слѣдовало непосредственно за привѣтствіемъ новопоставленнаго епископа. „Послѣ же привѣтствія онъ, епископъ, пусть проговоритъ къ народу слова назиданія (προσλαλησάτο τῷ λαῷ λόγους παρακλήσεως). Когда же онъ кончитъ слово учительное (τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον), пусть встанутъ“... [46]). Здѣсь опять рѣчь идетъ, очевидно, не объ экзегезисѣ священнаго писанія, а о поученіи, предметъ котораго могъ быть свободно избранъ проповѣдникомъ, почему и рѣчь его называется не гомиліей, а дидаскаліей (διδασκαλίας λογος). Выше изложенное свидѣтельство Плинія также не упоминаетъ о чтеніи и изъясненіи священнаго писанія, хотя указываетъ на нравоучительныя увѣщанія, производившіяся въ церковныхъ собраніяхъ. Еще яснѣе на этотъ родъ проповѣди указываетъ свидѣтельство Тертулліана,

который говоритъ особо объ объясненіи священнаго писанія и особо—объ увѣщаніяхъ: „тутъ же происходятъ еще увѣщанія, исправленія и произносятся божественные приговоры“ — ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Увѣщанія и исправленія — это, очевидно, нравоучительныя наставленія; увѣщанія содержали убѣжденія жить по христіански, согласно съ правилами христіанской морали.

Этотъ способъ учительства, не оказывавшій предпочтительнаго вниманія тексту священнаго писанія, какъ исходному пункту рѣчи, могъ возникнуть преимущественно между христіанами изъ язычниковъ. Довольно подробные очерки содержанія этого рода поученій мы находимъ у Игнатія Богоносца и у Иринея Ліонскаго. Первый, въ посланіи къ Поликарпу (гл. 5), пишетъ: „избѣгай ухищреній, а болѣе бесѣдуй о слѣдующемъ. Сестрамъ моимъ внушай, чтобы онѣ любили Господа и были довольны своими сожителями по плоти и по духу. Равнымъ образомъ и братіямъ моимъ заповѣдуй именемъ Іисуса Христа, чтобы они любили сожительницъ своихъ, какъ Господь церковь. Кто можетъ въ честь Господа плоти пребывать въ чистотѣ, пусть пребываетъ безъ тщеславія. А тѣ, которые женятся и выходятъ замужъ, должны вступать въ союзъ съ согласія епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по плоти. Пусть все будетъ во славу Божію“ [47]). Ириней набрасываетъ цѣлую программу предметовъ проповѣди. „Ни весьма сильный въ словѣ изъ предстоятелей, говоритъ онъ, не скажетъ иного въ сравненіи съ симъ ученіемъ (т. е. преданнымъ отъ апостоловъ), ибо никто не выше Учителя, ни слабый въ словѣ не умалитъ преданія. Ибо такъ какъ вѣра одна и та же, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ, и кто малое—не умаляетъ. Большее или меньшее знаніе нѣкоторыхъ по мѣрѣ разумѣнія состоитъ не въ изложеніи самаго содержанія, не въ томъ, чтобы измышляли иного Бога, кромѣ Создателя, или иного Христа, но въ томъ, что тщательно изслѣдуютъ мысли сказаннаго въ притчахъ и соглашаютъ съ содержаніемъ вѣры,—въ томъ, что раскрываютъ ходъ дѣлъ и домостроительство Божіе относительно рода человѣческаго, показываютъ, что Богъ явилъ долготерпѣніе къ отступничеству преступныхъ ангеловъ и къ преслушанію людей, объясняютъ, почему одинъ и тотъ же Богъ, будучи невидимъ, сотворилъ одно

временное, другое — вѣчное, одно—небесное, другое —земное; уразумѣваютъ, почему Богъ, будучи невидимъ, являлся пророкамъ не въ одномъ видѣ, но различнымъ различно; показываютъ, почему было много завѣтовъ съ родомъ человѣческимъ, и учатъ, какое отличительное свойство каждаго изъ завѣтовъ" и т. д. [48]).

§ 30. *Общія замѣчанія о содержаніи проповѣди во II вѣкѣ.*

Изъ сопоставленія этихъ двухъ свидѣтельствъ, Игнатія и Иринея, видно, что несправедливо было бы думать, что „мысль предстоятелей церкви, имѣвшихъ право и долгъ учительства въ вѣкъ мужей апостольскихъ, *всецѣло* обращалась къ практической области ученія", что учители церковные „первою обязанностію своею считали преподать вѣрующимъ *нравственные* уроки, полезные для жизни, и церковному назиданію сообщали *практическій*, *а не теоретическій* характеръ" [49]). Скорѣе, кажется, можно предположить противное, — изъ словъ Иринея видно, что на первомъ планѣ въ поученіяхъ стояло теоретическое ученіе христіанства, а за нимъ уже—нравственное. Такъ должно было быть и по естественному порядку вещей: для новообратившихся необходимо было *прежде* всего выяснить основные догматы ученія, чтобы они могли ясно сознать отличіе новой вѣры отъ прежней; нравственное ученіе могло быть имъ яснымъ лишь по мѣрѣ знакомства съ догматическимъ. Игнатій, впрочемъ, говоритъ не о нравственномъ ученіи, какъ предметѣ проповѣди, а объ ученіи нравственно-дисциплинарномъ (о бракѣ и семейной жизни), которое было предметомъ *дѣятельности* епископа какъ іерарха. Изъ свидѣтельства же Тертулліана видно, что дѣлая поученія, учители извлекали изъ прочитаннаго писанія не одни „нужныя *наставленія*", но также *познанія* „то наставленіе, то познаніе, говоритъ Тертулліанъ,— смотря по требованію обстоятельствъ",—aut *praemonere*, aut *recognoscere* [50]). Апостольскія постановленія въ этомъ смыслѣ вполнѣ вѣрно характеризуютъ содержаніе проповѣди II вѣка, когда говорятъ, что она вообще имѣла своимъ предметомъ „относящееся ко спасенію", что означаетъ, конечно, не одно нравоученіе, но и ученіе догматическое. Тѣ же постановленія въ другомъ мѣстѣ (VIII, 33) говорятъ: „во всю великую сед-

мицу и въ слѣдующую за нею да не работаютъ рабы, потому что та есть седмица страданія, а эта воскресенія, и *нужно поучаться, Кто пострадавшій и воскресшій, и Кто попустилъ страдать и воскресилъ*“ [51]). Всѣ эти свидѣтельства въ совокупности даютъ основаніе утверждать какъ несомнѣнное: 1) что все ученіе, какъ догматическое, такъ и нравственное, предлагаемо было въ проповѣди II вѣка элементарно, въ мѣру уровня развитія и духовной потребности поучаемыхъ и 2) что поученіе или представляло непосредственный экзегезисъ читаемыхъ на богослуженіи мѣстъ священнаго писанія, или изъ священнаго писанія же заимствовало свое основное содержаніе и мотивы, и было согласно съ нимъ въ духѣ и смыслѣ; что во II вѣкѣ содержаніе проповѣди вообще болѣе или менѣе обнимало весь кругъ предметовъ, входившихъ въ область христіанскаго міровоззрѣнія: и объясненіе священнаго писанія, и ученіе догматическое и нравственное, и область практическихъ вопросовъ жизни. „Педагогъ“ Климента александрійскаго, этотъ первый христіанскій домострой, составившійся изъ поученій Климента, представляющій ихъ литературную переработку, самымъ подробнымъ образомъ регламентируетъ все внѣшнее поведеніе христіанина съ христіанской точки зрѣнія, и это даетъ намъ основаніе предполагать, что таково было вообще содержаніе христіанской проповѣди II вѣка.

§ 31. *Методъ учительства во II вѣкѣ.*

Въ началѣ II вѣка учительство христіанское, говоря вообще, все еще характеризуется отрицаніемъ искуственности ораторской, преднамѣреннымъ уклоненіемъ и отчужденіемъ отъ искуственныхъ пріемовъ рѣчи. На первыхъ порахъ своего существованія христіанство главнымъ образомъ, почти исключительно, распространялось въ низшихъ классахъ общества, къ которымъ принадлежали и первые провозвѣстники Божественнаго ученія — апостолы. Понятно, что и первые учители, не смотря на заповѣдь апостола о томъ, чтобы они были учительны (*διδακτικοί*) были большею частію люди простые, сильные вѣрою, но не внѣшнею мудростію и не внѣшнимъ общественнымъ положеніемъ. Апостолъ Павелъ писалъ коринѳянамъ: *посмотрите, братіе, кто вы, призванные: не много изъ васъ*

мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ, не много благородныхъ (1 Кор. I, 26—28). Большинство учителей, отправляя свое служеніе церкви, продолжали и свои общественныя занятія, отчасти для того, чтобы имѣть средства къ жизни, отчасти для того, чтобы доказать свое христіанское смиреніе, отчасти изъ подражанія примѣру апостоловъ (Дѣян. XII, 3, XX, 34, 35, 1 Кор. IV, 12, 2 Кор. Ш, 6). Какъ извѣстно, это обстоятельство было всегдашнимъ поводомъ для язычниковъ къ порицанію самой религіи І. Христа. Цельсъ издѣвался надъ тѣмъ, что шерстобиты, сапожники, кожевники, угольщики, люди грубѣйшіе и невѣжественнѣйшіе, были провозвѣстниками Евангелія, а женщины и дѣти—его самыми жаркими послѣдователями, — на что Тертулліанъ весьма основательно отвѣчалъ, что за то „среди христіанъ всякій ремесленникъ находилъ Бога, и лучше Платона могъ показать и научить, что есть Богъ". Не всегда, впрочемъ, недостатокъ въ образованныхъ членахъ церкви былъ причиной того, что учителями являлись лица худородныя и немудрыя: въ этомъ случаѣ прежде всего сказалось также вліяніе авторитета и личнаго примѣра апостоловъ, въ особенности Павла, который предпочиталъ слово, состоявшее не въ препретельныхъ мудрости человѣческія словесѣхъ, а въ явленіи духа и силы, зависѣвшее не отъ внѣшняго наученія, а отъ благодатныхъ дарованій вѣры. Еще слишкомъ живы были въ памяти у всѣхъ и теоретическія наставленія апостоловъ о проповѣди, чтобы кто-нибудь рѣшился посягнуть на отмѣну того типа учительства какой былъ установленъ этими правилами. Вкусъ къ ораторскому искуству хотя и проявлялся у христіанъ изъ еллиновъ и вообще у образованной части христіанъ, за то въ массѣ и не зарождался. Довольство насущнымъ простымъ способомъ ученія съ одной стороны, отсутствіе какого-либо авторитета и предписанія, равносильнаго апостольскому, съ другой, первоначальное христіанское убѣжденіе, что проповѣдь внушается Богомъ — все это было причиной, что въ этомъ періодѣ отнюдь не было сдѣлано даже попытки примѣнить къ проповѣди ораторство посредствомъ теоретическихъ предписаній. Лишь въ слѣдующемъ періодѣ могучій духъ Оригена рѣшился на реформированіе проповѣди.

Лактанцій, позже, говорилъ, что именно то отталкиваетъ мно-

гихъ образованныхъ людей отъ христіанства, что *здѣсь подражаютъ простому языку апостоловъ;* они хотятъ слышать только пріятное и презираютъ рѣчь безъискуственно-простую, не вѣрятъ тѣмъ, которые говорятъ просто". Въ самомъ дѣлѣ не только во времена апостоловъ, которые лишь подъ конецъ своей жизни стали настаивать и на внѣшнемъ образованіи учителей, но и позже нѣкоторые общества нарочито избирали въ предстоятели-учители такихъ людей, преимуществомъ которыхъ было искреннее благочестіе и высокая ревность по вѣрѣ. Даже въ III вѣкѣ были избраны въ учители-пресвитеры: Фирмъ, торговецъ въ Гиппонѣ [52]), Северъ суконщикъ [53]) угольщикъ Александръ, который являлся предъ собраніе иногда съ замѣтными слѣдами своей профессіи [54]). Этого рода учители, не образованные научно, вышедшіе изъ нисшихъ классовъ гражданскаго общества, проповѣдывали Распятаго въ простотѣ сердца, горячо, съ энтузіазмомъ, въ безъискуственныхъ рѣчахъ выражая то, чѣмъ полно было ихъ сердце, принимая за исходный пунктъ своихъ благочестивыхъ разсужденій мѣста св. писанія Ветхаго Завѣта, а съ 70-хъ годовъ также Евангелія и апостольскія посланія, читавшіяся за Богослуженіями, — а иногда рѣшали случайные вопросы религіознаго характера, предъявленные кѣмъ-либо; при всей простотѣ и такъ сказать элементарности этихъ рѣчей, они дѣйствовали могущественно, назидая, предостерегая и утѣшая вѣрующихъ. О характерѣ и содержаніи этого рода учительства мы можемъ составить приблизительное понятіе по посланіямъ Игнатія и Поликарпа, а всего болѣе по памятнику, извѣстному подъ названіемъ „ученіе св. двѣнадцати апостоловъ".

Такъ было вообще въ силу и принципа и необходимости внѣшней. Но ученость и образованіе сами по себѣ, тѣмъ не менѣе, не были препятствіями къ возведенію въ званіе церковныхъ учителей, напротивъ, если они соединялись съ благочестіемъ, были лучшей рекомендаціей для пресвитерства и учительства.

И это было чѣмъ дальше, тѣмъ больше, по мѣрѣ того, какъ въ церковь вступали люди высшаго образованія и высшаго общественнаго положенія, въ чемъ во 2-й половинѣ II вѣка уже не было недостатка. Это могло дѣлаться тѣмъ легче, что самъ апостолъ Павелъ, возставая противъ современныхъ ему

псевдонаучныхъ пріемовъ мысли и рѣчи—лжеименнаго знанія и лжесловесій, рекомендовалъ вѣрующимъ ревновать о *дарованіяхъ большихъ*, требовалъ, чтобы учители были διδακτικοί, признавалъ, что инымъ *дается слово премудрости и слово разума*, и сознаваясь въ собственномъ невѣжествѣ въ словѣ разума (της σοφίας), вовсе не требовалъ безусловнаго подражанія въ этомъ отношеніи своему личному примѣру. Поэтому церковные писатели II вѣка уже говорятъ о возможности примѣненія къ проповѣди въ нѣкоторой мѣрѣ пріемовъ ораторства. Апостольскія постановленія требуютъ отъ учителя, чтобы онъ былъ наученъ (διδακτος) *и опытенъ въ словѣ*; *Климентъ* Александрійскій (Paedag. I, 6 и 9) напоминаетъ наставленіе апостола о томъ, чтобы питать вѣрующихъ не однимъ млекомъ, но и твердою пищею; тоже вмѣняется въ обязанность Діонисію Коринѳскому (Евсев. IV, 23) [55]), Климентъ-же разсуждаетъ о томъ, что что одежда для тѣла, то словесное украшеніе въ проповѣди: конечно, не слѣдуетъ заботиться объ одеждѣ больше, чѣмъ о своемъ тѣлѣ; тѣмъ не менѣе... (Strom. I, 4, II, 1) *Ѳеофилъ* Антіохійскій (къ Автолику): „пріятная рѣчь доставляетъ удовольствіе и похвальна, хотя другъ истины не долженъ позволять себѣ увлекаться рѣчью разукрашенною“. А *Лактанцій*, позже, горячо ратуетъ за примѣненіе ораторства къ проповѣди: онъ признается, что лишь благодаря блеску рѣчи ему удалось побороть противниковъ: истина должна дѣйствовать не только присущею ей силою, но и блескомъ рѣчи и изяществомъ формы. Правда, съ начала II вѣка научное образованіе приразилось христіанскому учительству не съ лучшей своей стороны, а въ видѣ тѣхъ-же злоупотребленій, противъ которыхъ ратовалъ апостолъ. Это тѣ извѣстныя явленія, которыя возникли изъ стремленія къ компромиссу, къ сдѣлкѣ съ христіанствомъ, со стороны іудейства и язычества, въ формѣ евіонитскихъ и гностическихъ сектъ, желавшихъ путемъ языческаго ораторства и искуственности скомпилировать доктрины юдаизма или философемы александрійской филоновской школы съ христіанствомъ.

Одни изъ іудеевъ старались слить съ христіанствомъ въ одно цѣлое конфессіональный юдаизмъ синагоги, въ его чистомъ видѣ, путемъ изысканныхъ и натянутыхъ толкованій *буквы* ветхозавѣтнаго писанія; здѣсь получили начало тѣ

ζητήσεις, о которыхъ не одинъ разъ упоминается въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, другіе старались осмыслить и раціонализировать юдаизмъ, проведя іудейское ученіе чрезъ горнило греческой философіи (Филонъ и Аристовулъ, вообще александрійскіе іудеи),—они-то и породили тотъ аллегоризмъ, какой долго держался въ писаніяхъ церковныхъ учителей, памятниками котораго во 2 вѣкѣ въ области церковной литературы являются посланіе Варнавы и „Пастырь“ Ермы. Третья разновидность въ этой области—чистый эллинскій гносисъ, пытавшійся объединить и слить съ христіанствомъ не одни греческіе философемы, но и доктрины другихъ ученій восточныхъ, — таковы были доктрины Валентина, отрывки изъ гомилій котораго сохранены въ „строматахъ“ Климента Александрійскаго. Это стремленіе превратить христіанство въ абстрактную теоретическую доктрину, конечно, также мало соотвѣтствовало истинному характеру церковнаго ученія, которое настаивало на ясномъ и свободномъ познаніи Богооткровенной истины и на практическомъ примѣненіи къ жизни этого ученія, въ видѣ осуществленія нравственныхъ правилъ христіанства,—на поклоненіи Богу духомъ и истиною,—было также мало практично и назидательно, какъ мертвый и сухой буквализмъ ортодоксальнаго іудейства и столь же мертвый туманный и мистическій аллегоризмъ іудейства александрійскаго. По этому мужи апостольскіе борются въ своихъ твореніяхъ и противъ древне-іудейскихъ стязаній—ζητήσεις (1 Тим. VI, 4, 2 Тим. II, 23 Тим. I, 14), и противъ ново-іудейскихъ злоухищреній κακοτεχνείαι (Игнатій) и противъ лжеименнаго знанія (γνῶσις ψευδώνυμος) гностиковъ сирійскихъ и египетскихъ (Иринеи и Климентъ Александрійскій). Но мало по малу, вся искушающе и добрая удерживая, по заповѣди апостола, отнюдь не отрицая въ принципѣ возможности соглашенія научнаго и ораторскаго образованія съ христіанствомъ, выработалась норма отношеній „церкви къ лицею и академіи“. Возрожденіе истинной философіи въ вѣкъ Адріана и Плутарха, ознаменованное замѣчательнымъ творчествомъ и оригинальною производительностію, напоминавшими лучшее время философіи античной, представляло уже со всѣмъ не тотъ убогій компилятизмъ или синкретизмъ, какимъ отличаются въ исторіи общечеловѣческаго образованія первый и начало втораго христіанскаго вѣка. Въ

рукахъ болѣе выдающихся представителей церкви, получившихъ эллинское образованіе до вступленія въ церковь, это образованіе явилось въ церкви новою великою, если не зиждительною, то содѣйствующею силою, много способствовавшею благу церкви, ея внѣшнему росту и внутреннему преуспѣянію. Такимъ образомъ во второй половинѣ этого періода, мы видимъ между дѣятелями церкви нетолько такихъ охранителей церковнаго преданія и первоначальной простоты ученія, какъ Климентъ Римскій, Игнатій, Поликарпъ и Ириней, но и такихъ ученыхъ мужей, какъ Іустинъ, Мелитонъ, Аѳинагоръ, Таціанъ, Ѳеофилъ, Климентъ Александрійскій, творенія которыхъ обнаруживаютъ не одну консервативную тенденцію по отношенію къ откровенію, но и поступательное движеніе въ сторону научно-философскаго діалектическаго и риторическаго образованія, всѣ признаки высокаго умственнаго развитія и научнаго знанія [56]). Въ половинѣ и къ концу II вѣка уже вся возможная полнота научнаго образованія и умственнаго формальнаго развитія становится достояніемъ христіанскихъ учителей и совмѣщается въ ихъ твореніяхъ съ ученіемъ вѣры. Иначе не могли бы появиться въ церкви тѣ полемическія и апологетическія сочиненія, съ ихъ діалектическими методами изложенія предмета, какія служатъ выдающимися явленіями въ исторіи всемірной литературы II-го христіанскаго вѣка.

Всѣ исчисленныя сейчасъ лица были извѣстными учителями церкви, катехетами, епископами, думали христіански—здраво, говорили благородно—просто, ораторски — сильно, практически — убѣдительно. Если даже предположить, что въ устной рѣчи они были слабѣе, чѣмъ въ письменныхъ своихъ твореніяхъ, во всякомъ случаѣ они не могли отрѣшиться отъ своего духа, ни отъ общаго характера своей рѣчи и ея существенныхъ достоинствъ. Они, конечно, не были единственными въ своей средѣ—было не мало имъ подобныхъ; а главное сами они непремѣнно имѣли громадное образовательное вліяніе на свои поколѣнія.

Поколѣнія учителей, воспитавшихся на ихъ примѣрѣ и твореніяхъ и подъ ихъ руководствомъ, выработали типъ церковнаго поученія, который въ общихъ чертахъ былъ тѣмъ же, чѣмъ были ихъ собственныя письменныя творенія. Существен-

ная черта этого типа состоитъ въ стремленіи чистое евангельское ученіе согласить съ высокимъ и всеобъемлющимъ образованіемъ духа и съ высокимъ и усовершенствованнымъ до степени художественности ораторской изложеніемъ. Принципъ христіанскаго ораторства имѣетъ въ ихъ лицѣ своихъ поборниковъ, и типъ ораторской христіанской рѣчи — своихъ первыхъ представителей. Далекіе отъ того, чтобы считать христіанство лишь философской докриной, абстрактнымъ, теоретическимъ построеніемъ, они изучали и интерпретировали евангельское ученіе въ его нераздѣльной цѣлости, какъ сумму догматовъ и какъ нравственную религію или религіозную мораль.

Три намѣченные типа учительства II вѣка явились не преемственно, одинъ послѣ другаго, но практиковались въ продолженіе всего втораго вѣка одновременно и совмѣстно. *Простые способы* ученія, унаслѣдованные отъ временъ апостоловъ, постепенно ослабѣвали количественно, по мѣрѣ того, какъ въ составъ церкви, чѣмъ дальше, тѣмъ больше, вступаютъ лица научно-языческаго образованія. Методы ученія іудействующихъ и эллинствующихъ христіанъ, игнорировавшіе христіански-нравственное воспитаніе слушателей, настаивавшіе на томъ, чтобы сдѣлать изъ христіанства философскую систему, явившись нѣсколько позже, существуютъ въ продолженіе всего II вѣка, держась между христіанами изъ іудеевъ и въ смѣшанныхъ христіанскихъ обществахъ, оставшись не безъ вліянія и на строго-православныя церкви (аллегоризмъ Александріи). Іудействующая партія къ III вѣку впрочемъ уже изчезаетъ; эллинствующая—пропагандировавшая любовь къ греческимъ и восточнымъ философемамъ—переходитъ въ слѣдующій вѣкъ въ формѣ христіанской діалектики и развивается въ цвѣтущій родъ проповѣди въ то время, когда возгорѣлась догматическая борьба: изъ этой партіи выходили ученые ораторы ересей III и IV вѣковъ.

Третій типъ учительства, образовавшійся изъ разумнаго и спокойнаго изученія слова Божія и ученія церкви, оставшійся сообразнымъ истинѣ евангельской и вмѣстѣ съ тѣмъ усвоившій діалектическій и ораторскій аппаратъ, возникъ не раньше, какъ во 2-й половинѣ II в., когда масса ученыхъ язычниковъ сознательно предпочла язычеству христіанство, послѣ тщательнаго ихъ сличенія, и когда само христіанское общество стало обна-

руживать замѣтное предпочтеніе этому роду учительства. Совершенствуясь чѣмъ далѣе тѣмъ болѣе въ формальномъ отношеніи и богатѣя въ содержаніи, осложняемомъ и новыми элементами ученія, и діалектическимъ и ораторскимъ аппаратомъ, этотъ типъ проповѣди имѣлъ блестящихъ представителей въ III в. и наконецъ произвелъ то высшее проявленіе церковнаго ораторскаго искусства, какое составляетъ характеристическую черту IV вѣка.—Такимъ образомъ вторая половина II в. иредставляетъ уже зачатки главнѣйшихъ изъ послѣдующихъ типовъ христіанской проповѣди.

Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, какъ во II такъ и въ III в. проповѣдь находилась въ полнѣйшей зависимости отъ измѣненій въ характерѣ и содержаніи богослуженія.

§ 32. *Внѣшній видъ проповѣди II вѣка и ея терминологическія обозначенія.*

Не многое можно сказать о *внѣшней* сторонѣ проповѣди II вѣка, *о ея видахъ по построенію и изложенію*, и о терминологическихъ ея обозначеніяхъ. Если для образованія родовъ проповѣди по содержанію и направленію достаточно разнообразія въ индивидуальныхъ особенностяхъ учителей и въ степени ихъ образованія; то для происхожденія разновидностей ея по формѣ, построенію, изложенію и терминологическому обозначенію существенно потребно воздѣйствіе теоріи. Но никакой теоріи проповѣди II вѣкъ непредставляетъ: дѣйствующими гомилетическими правилами въ это время были лишь тѣ *основоположенія* проповѣди, какія даны Іисусомъ Христомъ и апостолами. Никакихъ частныхъ правилъ для образованія родовъ и видовъ отнюдь не было. Если Игнатій возстаетъ противъ „злоухищреній“ (κακοτεχνίας) въ учительствѣ, а другіе—противъ еврейскаго совопросничества—ζητήσεις, если Климентъ и другіе напоминаютъ о различіи между млекомъ и твердою пищей въ ученіи, то это не больше, какъ повтореніе наставленій апостоловъ, предупреждавшихъ противъ суетныхъ лжесловій и лжеименнаго разума. Если Θеофилъ, какъ позже Лактанцій, обнаруживаетъ симпатію къ художественности рѣчи и ея изяществу, свойственному ораторству, то эти его пожеланія остались въ области его личныхъ стремленій и отнюдь не получили общаго

осуществленія во II вѣкѣ. Такъ какъ нарочитаго приготовленія къ проповѣди не существовало, и проповѣдь во II вѣкѣ была болѣе или менѣе непосредственнымъ выраженіемъ наличнаго общаго уровня христіанскаго и богословскаго развитія учителей: то, по построенію, рѣчи ихъ представляли обычный порядокъ непосредственной ассоціаціи идей, свойственной человѣку того или инаго уровня образованія. Учители простые, не ученые, говорили рѣчью отрывочною, сентенціонарною, аподиктически, не представляя большой аргументаціи и подробнаго методическаго развитія мысли, довольствуясь лишь ссылками на тѣ или другія изрѣченія священнаго писанія и на примѣръ апостоловъ. Образцомъ этого рода поученій, какъ уже сказано, могутъ служить посланія Игнатія и Поликарпа. Учители съ образованіемъ излагали мысли свои болѣе упорядоченно, болѣе послѣдовательно и стройно, не восходя однако до полной искусственности, до преднамѣреннаго выполненія какихъ либо требованій риторики и діалектики.

Такимъ образомъ единственнымъ пріобрѣтеніемъ, которое сдѣлала проповѣдь во второй половинѣ 2-го вѣка съ внѣшней стороны, было монологизированіе ея, окончательно установившееся послѣ того, какъ проповѣдь пріурочена была къ литургіи, для которой установлено было вполнѣ однообразно и строго охраняемое чинопослѣдованіе. Діалогическая форма, форма собесѣдованія (διαλογος, διαλεξις, διαλογισμος) имѣвшая мѣсто въ прежнихъ общественныхъ собраніяхъ христіанъ, до отдѣленія агапъ отъ евхаристіи, не могла имѣть мѣста въ то время, когда лишь клиръ священнодѣйствовалъ и училъ, а народъ (Λαὸς) долженъ былъ во все продолженіе богослуженія строго соблюдать безмолвіе и тишину; монологическія наставленія учителей лишь безмолвно выслушивались присутствующими, которые отнюдь не дерзали прерывать ихъ возраженіями, выраженіемъ недоумѣній, требованіемъ разъясненій, ибо учитель говорилъ уже не отъ себя и не свое, а отъ лица и именемъ церкви.

Въ виду вышеизложеннаго вполнѣ понятно, почему для всѣхъ безъ исключенія религіозныхъ рѣчей въ это время существуетъ одно лишь *родовое* терминологическое обозначеніе— διδασκαλία (яспое, раціональное ученіе). Даже слово διδαχή, нерѣдко (Дѣян. II, 42, V, 28, XIII, 12, XVII, 19, Римл. VI,

17, XVI, 17, 1 Кор. XIV, 6, 26, 2 Тим. IV, 2, Тит. 1, 9, Евр. VI, 2, XIII, 9, 2 Іоан. ст. 9 и 10) встрѣчающееся въ примѣненіи къ рѣчамъ апостоловъ, встрѣчается во II вѣкѣ всего лишь одинъ разъ, именно въ названіи такъ называемаго „ученія св. двѣнадцати апостоловъ“ (διδαχή των δώδικα αποστόλων), недавно изданнаго преосвященнымъ Вріенніемъ, о которомъ подробно сказано будетъ далѣе. Въ примѣненіи къ устной проповѣди въ храмѣ, въ „строматахъ“ Климента Александрійскаго (VI, 12) встрѣчается названіе гомиліи (ὁμιλία) для обозначенія рѣчей еретика Валентина: „Валентинъ въ какой-то гомиліи пишетъ“; тѣмъ-же именемъ называются иногда Климентины. Но ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ нельзя понять, въ какомъ смыслѣ усвояется тѣмъ и другимъ это названіе, какъ трудно опредѣлить терминологическій смыслъ этого названія и въ тѣхъ пяти случахъ, когда оно употребляется въ священномъ писаніи новаго завѣта. Въ первомъ случаѣ (Лук. XXIV, 14, 15 αὐτοί—эммаусскіе путники—ὡμιλοῦν προς ἀλληλούς... ἐγένετο εν τῶ ὁμιλεῖν αὐτοὺς..) этимъ словомъ обозначается энтузіастическая бесѣда двоихъ между собою, о предметѣ, имѣвшемъ для нихъ высшій духовно-нравственный интересъ; во второмъ (Дѣян. XX, 9, 11: ἐυ ἱκανόν τε ὁμιλήσας) оно употребляется одновременно съ διαλεγομαι, для обозначенія второй части собесѣдованія апостола съ вѣрными, прерваннаго паденіемъ изъ окна юноши Евтиха и возобновленнаго послѣ евхаристіи апостоломъ: въ виду того, что эта ὁμιλία апостола слѣдовала за священнодѣйствіемъ евхаристіи, и что здѣсь дѣписатель конечно не безъ причины отмѣняетъ только что предъ тѣмъ употребленное названіе для первой половины бесѣды апостола (διαλεγομένου) нужно думать, что этимъ словомъ обозначена рѣчь монологическая и торжественная, можетъ быть отчасти и прерывавшаяся (иначе она была бы слишкомъ затруднительна для апостола, такъ какъ продолжалась до зари).

Третье мѣсто, гдѣ употребляется терминологически это слово (Дѣян. XXIV, 26—ὡμιλεῖ αὐτῷ) относится къ *разговору* игемона Феликса съ апостоломъ Павломъ, который между прочимъ говорилъ ему о правдѣ, о воздержаніи и о судѣ, хотящемъ быти. Четвертое мѣсто — апокал. XVIII, 17: πᾶς ἐπὶ τῶν πλοιων ὁ ομιλος (по русскому переводу: всѣ плывущіе на корабляхъ... стали вдали).

Пятое мѣсто, гдѣ употреблено это слово (1 Кор. XV, 33 — φθείρουσιν ἤθη χρησθ' ὁμιλίαι κακαί), составляетъ цитату изъ греческаго поэта Менандра и можетъ означать какъ разговоръ—бесѣду вообще, такъ и публичную общественную рѣчь, ибо и въ томъ и въ другомъ случаѣ дурное содержаніе рѣчи можетъ портить нравы, частные и общественные. Употребленіе этого слова въ изрѣченіи Менандра, приводимомъ апостоломъ Павломъ, даетъ намъ поводъ поискать значенія этого термина у античныхъ писателей, такъ какъ слово это не новозавѣтнаго библейскаго происхожденія, а античнаго-классическаго. У Гомера ὁμιλεῖν означаетъ быть въ собраніи, на пиру, между друзьями (in coetu inter socios versor) обращаться съ кѣмъ либо и пользоваться кѣмъ либо (conversor, utor aliquo), отсюда — разговаривать [57]).

Будучи составлено изъ ὁμοῦ и ἴλη (также εἴλη) что у Пиндара, Ксенофонта, Софокла и Плутарха означаетъ кучу, толпу, отрядъ войска, собраніе частей (εἴλη—отрядъ конницы) оно можетъ обозначать и монологическую, но прерываемую возгласами или возраженіями, запросами, знаками удовольствія или неудовольствія со стороны толпы, рѣчь одного къ множеству, и рѣчь совершенно монологическую, какъ приказъ или команда къ войску. Въ примѣненіи къ рѣчи христіанской это названіе указываетъ можетъ быть и на собесѣдовательный — прерывчатый ея характеръ, а еще болѣе — на ея общепонятность, необходимо вызываемую характеромъ умственнаго состоянія массы, толпы, состоящей изъ людей разнообразныхъ степеней умственнаго развитія; главнымъ же образомъ—на ея полнѣйшую искренность, сердечность, задушевность, какъ это было у эммаусскихъ путниковъ, — на рѣчь о предметахъ наиболѣе важныхъ и дорогихъ для собесѣдующихъ. Вообще это слово въ отношеніи къ проповѣди опредѣляетъ скорѣе внутреннюю, чѣмъ внѣшнюю сторону предмета. Съ другой стороны слово „гомилія“ выражаетъ самую основную черту проповѣди — ея безхудожественность, — почему Фотій справедливо не хочетъ назвать проповѣдей Златоуста терминомъ λογος, но—*гомиліями*, словомъ, не относящимся къ методической формѣ, что необходимо содержится въ понятіи λογος. Въ этомъ отношеніи Θ. Гарнакъ совершенно вѣрно, въ слѣдъ за Марусомъ, переводитъ ομιλειν—держать рѣчь монологическую, а не разговаривать, но рѣчь

глубоко сердечную и важную, о самыхъ дорогихъ и высокихъ предметахъ, рѣчь не искусственно риторическую, а задушевно-простую, сердечную, преднамѣренно безъискусственную.

Наконецъ третій терминъ, примѣнявшійся въ этомъ вѣкѣ и къ устной проповѣди, составляетъ обычное заглавіе большинства *письменныхъ* христіанскихъ памятниковъ II вѣка съ ученымъ характеромъ—λογος. Въ области проповѣди онъ встрѣчается въ заглавіи сочиненія Климента о томъ, какой богачъ спасется—λόγος, τις ὁ σωζόμενος πλούσιος. Такъ какъ по справедливому мнѣнію Фреппеля памятникъ этотъ составляетъ литературную обработку двухъ проповѣдей Климента, соединенныхъ въ одно цѣлое, то мы здѣсь получаемъ основаніе считать это названіе терминологическимъ обезначеніемъ самаго высокаго — въ мыслѣ приближенія къ ораторской рѣчи — рода произведеній церковнаго учительства, художественнаго, литературнаго, такъ какъ названіе λόγος также античнаго происхожденія и употребляется у древнихъ для обозначенія самыхъ лучшихъ произведеній античнаго ораторства — рѣчей Демосѳена.

У Тертулліана проповѣдь обозначается словомъ *allocutio*— разговоръ.

§ 33. *Мѣста проповѣданія въ II вѣкѣ. Внѣшнее положеніе проповѣдника и слушателей во время проповѣди. Времена проповѣди.*

Мѣстами проповѣди естественно были мѣста Богослужебныхъ собраній. По духу христіанства Богопочтеніе не связывается съ какимъ либо опредѣленнымъ мѣстомъ. Для іудеевъ и язычниковъ это правило было столь же непостижимо, какъ и неприлично, такъ какъ безъ храма и алтарей они не могли себѣ представить ни религіи, ни богослуженія [58]). Но изъ твореній церковныхъ учителей мы знаемъ, что христіане, напротивъ, твердо держались той идеи, что каждый христіанинъ въ отдѣльности и каждое общество вѣрующихъ есть храмъ Духа Святаго. Подъ вліяніемъ этой евангельской идеи на первыхъ порахъ они не сознавали нужды ни въ какихъ собственно церковныхъ зданіяхъ, и для того, чтобы могло быть преподано общественное назиданіе, достаточно было, чтобы двое или трое собрались во едино во имя Господне на какомъ угодно мѣстѣ [59]).

Поэтому, а также по причинѣ гоненій на христіанство въ первые вѣка, препятствовавшихъ устройству храмовъ въ видѣ отдѣльныхъ зданій, Богослуженіе и проповѣдь происходили въ II вѣкѣ сначала въ обыкновенныхъ частныхъ жилищахъ. Тѣмъ не менѣе съ теченіемъ времени чѣмъ дальше, тѣмъ больше, въ той мѣрѣ, какъ возростало численно общество вѣрующихъ, желавшихъ пребывать „единодушно вкупѣ“, въ молитвѣ и для совершенія евхаристіи, естественно ощущалась потребность въ особомъ мѣстѣ, гдѣ они могли бы собираться въ возможно большемъ числѣ, по мѣрѣ надобности и возможности, безъ затрудненія, т. е. въ особыхъ помѣщеніяхъ, нарочито приспособленныхъ къ совершенію Богослуженія. Такими помѣщеніями были сначала *особыя горѣницы* въ частныхъ же домахъ (Римл. XVI, 23).

Съ все больше и больше увеличивавшимся приращеніемъ общества требованіе священнаго приличія и благоговѣйнаго удобства скоро затѣмъ вызвали необходимость въ устройствѣ особыхъ зданій для христіанскаго Богослуженія. Можно принять за достовѣрное, что около конца II вѣка не только на западѣ, но и на востокѣ мѣстами богослужебныхъ собраній христіанъ были, если не вездѣ, то въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, особые зданія. Относительно запада объ этомъ прямо свидѣтельствуетъ Тертулліанъ, когда, въ книгѣ объ идолослуженіи, говоритъ: „отъ идоловъ идутъ въ церковь (ecclesia), изъ противныхъ лавокъ— въ домъ Божій [60]). Относительно востока хотя свидѣтельство Оригена [61]) и Минуція Феликса (въ „Октавіѣ“) говорятъ противъ существованія храмовъ въ видѣ отдѣльныхъ зданій („почему не имѣется никакого алтаря, никакого дома, никакого извѣстнаго изображенія“), однако изъ Галльскаго эдикта о терпимости (261 г.) видно, что и на востокѣ издавна существовали спеціально церковныя сооруженія; а въ Эдессѣ въ 202 г. стояла великолѣпная христіанская церковь [62]). Церковныя зданія эти назывались *ἐκκλησίαι* — мѣста собраній, слово, заимствованное отъ названія собранія греческихъ государственныхъ чиновъ и обозначающее собраніе народа [63]). Назывались они также молитвенными домами—*εὐκτηρία*, *προσευκτηρία*, а нѣсколько позже и *κυριακὴ*, *κυριακὸν* — домъ Божій [64]). Были еще кажется въ употребленіи названія *συναγωγὴ* (Іак. II, 2), по крайней мѣрѣ оно встрѣчается въ посланіи Игнатія къ

Поликарпу,—и ἐπισυναγωγή (Евр. X, 25). Внутреннее убранство этихъ домовъ молитвы было такъ же просто, какъ и ихъ внѣшнее устройство. Было лишь необходимое: деревянный столъ (τράπεζα, mensa, у Тертулліана—de oratione, 14—ara), на которомъ полагались хлѣбъ и вино, и на которомъ совершалась евхаристія, и возвышенное мѣсто (pulpitum, suggestus—у Кипріана) для чтенія священнаго писанія и произнесенія поученій. Постановленія апостольскія (II, 57) объ устройствѣ церковныхъ зданій не даютъ свѣдѣній подробныхъ [65]).

Относительно внѣшняго положенія проповѣдника и слушателей во время проповѣди христіанская церковь во второмъ вѣкѣ, какъ и въ первомъ, повидимому слѣдовала обычаю церкви ветхозавѣтной. Въ синагогѣ Chacham во время толкованія имъ закона, сидѣлъ на возвышеніи, что видно уже изъ словъ Іисуса Христа: на Моисеовѣ сѣдалищи сѣдоша книжницы и фарисеи: вся, елика аще рекутъ вамъ и т. д. (Мѳ. XXIII, 2, 3). Чтецъ закона и истолкователь словъ Chacham'a, methurgeman, исполнялъ свои обязанности стоя. Такъ о Эздрѣ говорится (Неем. VIII, 4): *ста Эздра* писецъ на степени древяномъ, его же сотвориша къ народовѣщанію, и разгне книгу предъ всѣми людьми, и егда разгибаше ю, *сташа вси людіе*. И благослови Эздра Господа Бога и отвѣщаша людіе: аминь, воздвигше руцѣ своя и поклонишася Господеви лицемъ на землю. И чтоша въ книзѣ и поучаше Эздра и изъясняше къ уразумѣнію Господню. Слушатели всѣхъ званій и обоихъ половъ въ большинствѣ случаевъ во время поученія сидѣли на полу или на особо устроенныхъ сѣдалищахъ, женщины особо отъ мужчинъ, иногда въ возвышенной галлереѣ; лишь во время самаго чтенія священнаго писанія вставали. Слѣдуя синагогальнымъ порядкамъ и Іисусъ Христосъ въ синагогѣ Назаретской (Лук. II, 46) *воста* чести, а когда прочелъ слова изъ Исаіи, *сѣде* и *глагола* свое объясненіе на эти слова. О нагорной бесѣдѣ подобнымъ образомъ говорится: *сѣдшу Ему* приступиша ученицы, и *отверзъ уста своя*, *учаше* (Мѳ. V, 1). Въ самомъ храмѣ (Іоан. VIII, 1) іерусалимскомъ, когда заутра паки пріиде въ него, Іисусъ Христосъ *сѣдъ* учаше. Въ первыхъ апостольскихъ богослужебныхъ опредѣленіяхъ о положеніи учителя и слушателей во время проповѣди ничего не говорится (1 Кор. XIV). На основаніи книги дѣяній (I, 15—

во дни тыя *возставъ* Петръ посредѣ ученикъ рече, III, 14, *ставъ* же Петръ со единонадесятми рече... XIII, 16 — возставъ же Павелъ и помаавъ рукою...) можно думать, что апостолы говорили, по крайней мѣрѣ, миссіонерскія свои рѣчи, стоя. Но эти рѣчи не были въ этомъ отношеніи образцами для внутренней церковной проповѣди — между вѣрующими. Въ этомъ отношеніи самымъ древнимъ указаніемъ служатъ слова постановленій апостольскихъ (кн. II, гл. 57): „посрединѣ собранія пусть стоитъ сѣдалище (θρόνος) епископа; съ обѣихъ его сторонъ пусть сидятъ пресвитеры, а діаконы стоятъ вокругъ; народъ же пусть сидитъ въ молчаніи и во всякомъ порядкѣ, женщины отдѣльно отъ мужчинъ и также сидятъ. Въ срединѣ чтецъ, ставъ на нѣкоторомъ возвышеніи (ἄμβον), пусть читаетъ книги Моисеевы... и т. д. Во время чтенія евангелія всѣ... пусть стоятъ въ глубокомъ безмолвіи... Затѣмъ пресвитеры по одному, а не всѣ вдругъ, пусть увѣщеваютъ народъ, а послѣ всѣхъ — епископъ... Если же кто окажется *сидящимъ* не на своемъ мѣстѣ, то да будетъ укоренъ діакономъ. Въ церкви должно стоять трезвенно и бодренно“ и т. д. [66]). Эти слова указываютъ на порядокъ богослуженія и ученія въ церкви, совершенно тождественный съ іудейскимъ, и хотя здѣсь не говорится прямо о положеніи учителя и учащихъ во время собственно поученія, но основываясь на аналогіи анагноста или чтеца съ Chacham'омъ, а проповѣдника—съ methurgeman'омъ, можно предположить, что когда анагностъ оканчивалъ чтеніе изъ священнаго писанія, причемъ всѣ стояли, и начиналось объясненіе прочитаннаго или вообще поученіе, то и учитель и слушатели садились.

Произносилась проповѣдь, вѣроятно, при каждомъ богослужебномъ собраніи. Первоначально эти собранія дѣлались ежедневно, а не въ одни воскресные и нарочитые дни. Христіане чтили не только праздничныя времена, но обязывались прославлять Бога на всякій день и на всякій часъ. Почитаніе особыхъ освященныхъ временъ, въ смыслѣ предпочтенія одного дня другому, какъ особенность церемоній іудейскаго закона, было отмѣнено еще при ап. Павлѣ (Колосс. II, 16); первое христіанское общество въ Іерусалимѣ собиралось каждый день для совершенія евхаристіи и вечери любви. Но скоро представилась необходимость опредѣлить особенные дни для обществен-

ныхъ богослужебныхъ собраній. Увеличеніе числа членовъ общества, ихъ необходимыя занятія въ общественной и гражданской жизни, неизбѣжно отнимавшія у нихъ большую или меньшую долю дневнаго времени, постепенное ослабленіе первоначальнаго религіознаго энтузіазма и другія подобныя причины произвели эту перемѣну. Однако не было еще оставлено евангельское правило, что всѣ дни слѣдуетъ считать одинаково святыми: тамъ, гдѣ обстоятельства были благопріятны, оставались ежедневныя собранія, какъ это видно изъ словъ постановленій апостольскихъ (II, 59): „когда ты, епископъ, поучаешь, то... внушай народу прилежно ходить въ церковь каждый день утромъ и вечеромъ... на пѣніе и молитву въ зданіяхъ Господнихъ [67]), также когда настанетъ вечеръ, ты, епископъ, собери церковь [68]) точно также утромъ“ (VIII, 37). Тоже видно изъ 18-го правила собора Лаодикійскаго, изъ словъ Златоуста въ 6-й бесѣдѣ на 1 посланіе къ Тимоѳею и Епифанія Кипрскаго (въ „изложеніи вѣры“ гл. 23). Внѣшнимъ образомъ, въ видахъ снисхожденія къ немощамъ и нуждамъ житейскимъ большинства вѣрующихъ, а также изъ принципа христіанской свободы, установлены были особенные воскресные и праздничные дни. Восходитъ-ли это установленіе ко временамъ апостоловъ, этого нельзя рѣшить даже относительно къ христіанскому празднику Пасхи (1 Кор. V, 7), въ виду полной неопредѣленности относящихся къ этому предмету мѣстъ священнаго писанія (Дѣян. XX, 7, 1 Кор. XVI, 1 — 2). Извѣстно лишь, что вскорѣ послѣ апостоловъ вмѣсто субботы еврейской христіане праздновали день солнца — Воскресеніе, какъ день возстанія изъ гроба Господа (ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου, ἡ κυριακή); указанія на это находятся у Плинія (Lib. X, ep. 97) у Игнатія (къ магнезіанамъ гл. 9), особенно у Іустина (апол. 1, гл. 67), отчасти у апост. Варнавы (гл. 15). Но и субботу древнюю въ нѣкоторыхъ обществахъ Востока и Запада было установлено (вѣроятно подъ вліяніемъ христіанъ изъ іудеевъ) отмѣчать какъ день праздничный, если не проповѣдію, то постомъ, псалмопѣніемъ и молитвою (Постан. апост. II, 59, V, 20, VII, 23, VIII, 33; правила апост. 66, Тертулл. contra Магсіап. 4, 12). На ряду съ этими, еженедѣльно повторяющимися праздничными днями, установлено и нѣсколько христіанскихъ праздниковъ годовыхъ. Пасха была принята

также и христіанами изъ язычниковъ, какъ христіанами изъ іудеевъ (Евсев. Ц. И. V, 23, о жизни Конст. III, 18. Епиф. Haeres. 70, § 11). Въ видѣ приготовленія къ празднику Воскресенія существовала „великая недѣля“, во время которой въ большихъ общинахъ совершалось богослуженіе ежедневно, утромъ и вечеромъ, и ежедневно произносилась проповѣдь (Пост. апост. VIII, 33). Слѣдующіе за свѣтлымъ Воскресеніемъ праздники заключались пятидесятидневнымъ праздничнымъ періодомъ—Πεντεκοστή, Quinquagesima. Такъ какъ этотъ праздникъ былъ особенно почитаемъ, то во время его и проповѣдь, конечно, имѣла мѣсто. Праздновался также во II вѣкѣ праздникъ Богоявленія или откровенія Іисуса—ἡ ἐπιφανειά, τὰ ἐπιφανεία. Встрѣчается названіе праздника крещенія Іисуса (Strom. Clem. Alex. 1). Слова Климента александрійскаго: „есть опредѣлившіе не только годъ рождества Спасителя, но и день, они же празднуютъ и день его крещенія“ можетъ быть указываютъ на существованіе во II вѣкѣ въ церкви праздника Рождества Христова, который опредѣленно обозначается лишь около половины IV столѣтія. Наконецъ и годовые дни мучениковъ γενεθλία τῶν μαρτύρων, dies natalis, natalitia martyrum были празднуемы (посл. Смирнск. церкви, у Евсев. Ц. И. IV, 15) [69]), хотя и неизвѣстно, произносились ли при этомъ проповѣди. Первое опредѣленное указаніе на произношеніе проповѣдей въ дни мучениковъ находится во фрагментѣ слова о мученикахъ приписываемаго Меѳодію Патарскому, который относится къ концу III, а можетъ быть и къ началу IV в. [70]). Не было недостатка и въ другихъ поводахъ къ проповѣданію въ это время, и такъ какъ потребность въ религіозныхъ наставленіяхъ и назиданіяхъ была всеобщая и обычай церковный дѣлалъ проповѣдь въ большей или меньшей мѣрѣ необходимою принадлежностію богослужебнаго собранія, то можно почти безошибочно, хотя и предположительно, сказать, что этими поводами пастыри-учители пользовались болѣе или менѣе неопустительно.

§ 34. *Почему лишь весьма немногое сохранилось до насъ изъ проповѣдей II вѣка.*

Изъ вышесказаннаго слѣдуетъ, что проповѣдничество во второмъ вѣкѣ должно было быть въ церкви постоянное и всегдашнее,

что самыя проповѣди и по содержанію и по формѣ были разнообразны и многочисленны. Богослуженіе совершалось ежедневно; проповѣди же произносились если и не за каждымъ Богослуженіемъ, то за всѣми Богослуженіями въ дни нарочитые и особенно важные и въ цѣлые праздничные періоды, каковы были недѣли страстная и Пасхи, и періодъ пятидесятницы. Но кромѣ того проповѣдь слышалась и независимо отъ литургіи. Такъ въ великую субботу по словамъ „постановленій апостольскихъ“ съ вечера до пѣнія пѣтуховъ [71]) бодрствуя и собравшись вмѣстѣ въ церквахъ, вѣрные „пребывали въ бдѣніи, молитвахъ и прошеніяхъ къ Богу, читая законъ, пророковъ и псалмы, и крестя оглашенныхъ, и прочитавъ евангеліе со страхомъ и трепетомъ, и *предложивъ народу бесѣду объ относящемся ко спасенію*, прекращали сѣтованіе свое“. Не смотря однако на это изобиліе проповѣди во II-мъ вѣкѣ, какъ уже выше было замѣчено, кромѣ бесѣды Климента Римскаго, извѣстной подъ именемъ 2-го его посланія къ Коринѳянамъ и слова Климента Александрійскаго — „о томъ какой богачъ спасется“, почти ничего до насъ не сохранилось. Первая причина этого заключалась въ томъ, что въ началѣ періода, а можетъ быть и до самаго конца его, какъ говорилось выше, проповѣдь существовала въ формѣ не только дидаскаліи, но и профитіи. Въ самой природѣ профитіи находилась та особенность, что одушевленіе къ рѣчи возникало въ профетѣ неожиданно для него самого и потому рѣчь его была всегда импровизаціей въ полнѣйшемъ смыслѣ этого слова. Какъ быстро вспыхивало вдохновеніе въ профетѣ, также быстро и угасало, дѣйствуя съ большею или меньшею силою на слушателей, но не оставляя по себѣ какихъ бы то ни было матеріальныхъ слѣдовъ. Во вторыхъ спокойная и свѣтлая дидаскалія и теперь, какъ въ вѣкъ апостольскій, считалась еще чрезвычайнымъ духовнымъ дарованіемъ, которое ни одинъ членъ христіанскаго общества не могъ возбудить въ себѣ произвольно, но ждалъ момента, когда коснется его духа благодатное вѣяніе и онъ ощутитъ въ себѣ возбужденіе къ говоренію. Слѣдовательно въ томъ и другомъ случаѣ не мыслимо было какое бы то ни было приготовленіе къ рѣчи. Правда этотъ порядокъ дѣла чѣмъ дальше, тѣмъ больше измѣнялся; чрезвычайныя благодатныя дарованія становились все рѣже и слабѣе, и

многіе выступали на проповѣдь уже въ качествѣ общественнаго учителя, будучи вызываемы къ тому своимъ званіемъ и положеніемъ въ церкви; они, конечно, должны были полагаться не на одно вдохновеніе, но и на свои силы. Но и въ этомъ случаѣ будучи и считая себя болѣе зрѣлыми духовно, учители не сознавали побужденій приготовлять проповѣдь письменно; имъ присуще было убѣжденіе, что проповѣдь есть внушеніе духа Божія, который приходитъ на помощь ихъ естественнымъ силамъ, и сочиненіе проповѣди, ея обработка, представлялись такимъ образомъ лишь профанаціей святаго дѣла. При томъ было много проповѣдниковъ, которые были мало образованы и вели учительную рѣчь въ формѣ вполнѣ непосредственнаго и безъискусственнаго собесѣдованія. Благодатное содѣйствіе проповѣднику, какое признавалось необходимымъ и въ это время уже различается отъ того наитія св. Духа, какимъ характеризовалась профитія и дидаскалія первобытная; ожиданіе благодатнаго содѣйствія нормальной дѣятельности духа учителя по обязанности, устраняло въ проповѣдникѣ тотъ благоговѣйный страхъ, какой свойственно было ему испытывать при ожиданіи внезапнаго наитія и какой въ профетѣ парализовалъ его самодѣятельность; но вмѣстѣ съ тѣмъ это ожиданіе божественной помощи все-таки освобождало учителя отъ заботы объ устроеніи рѣчи своей въ формѣ книжно-литературной. Правда, присутствіе въ средѣ слушателей научно-образованныхъ лицъ изъ эллиновъ скоро стало вызывать потребность въ ораторской формѣ поученій, что и дѣлалось въ общинахъ, состоявшихъ изъ обратившихся въ христіанство эллиновъ: но и эти учители не уклонялись отъ первоначальнаго способа наставленія настолько далеко, чтобы въ ихъ рѣчахъ цѣнилась лишь ихъ личность и давалось значеніе поученію потому лишь, что оно тѣмъ, а не другимъ лицомъ сказано. Память объ апостолахъ была еще слишкомъ свѣжа, чтобы могло значить что-либо въ дѣлѣ проповѣди личное искусство и умѣніе, и все дѣло въ глазахъ какъ самого учителя, такъ и слушающихъ было въ содержаніи поученія, а не въ его формѣ. Въ этомъ смыслѣ Игнатій въ посланіи къ Ефесеямъ не хочетъ именоваться наставникомъ потому именно, что они, Ефесяне, сподобились слушать ученіе и получить посланіе отъ самого апостола Павла. „Не такъ заповѣдую вамъ, какъ бы я значилъ нѣчто. Ибо хотя я и въ узахъ за

имя Іисуса Христа, однако еще не усовершился въ Немъ. Теперь начинаю быть ученикомъ и говорю съ вами какъ бы съ обществомъ наставниковъ моихъ. Вы сотаинники священномученика достоблаженнаго Павла, который цѣлымъ посланіемъ воспоминаетъ о васъ“[72]). Подобнымъ образомъ говоритъ Поликарпъ *къ филиппійцамъ*: „сіе пишу къ вамъ, братія, не по собственному побужденію, но потому, что вы сами меня на то вызвали. Ибо ни мнѣ, ни другому кому не достигнуть мудрости блаженнаго Павла, который находясь у васъ предъ лицемъ жившихъ тогда людей, вѣрно и основательно училъ истинѣ, да и бывъ въ отсутствіи, писалъ къ вамъ посланіе“[73]). А когда въ содержаніи проповѣди не было личнаго творчества учителей, а лишь воспроизведеніе и напоминаніе ученія евангельскаго и апостольскаго, такъ что поученія всѣ по содержанію имѣли болѣе или менѣе стереотипный характеръ, то и не было побужденій и надобности воспроизводить эти поученія въ особыхъ запискахъ. Проповѣдь общецерковнаго ученія тѣми или другими лицами уполномоченными и избранными обществами, въ эту эпоху, когда столь живо ощущалось всеобщее христіанское братство и равенство, не было со стороны этихъ лицъ ни ихъ личнымъ дѣломъ, ни тѣмъ болѣе ихъ заслугой. Лишь въ концѣ періода уваженіе къ предстоятелямъ, какъ таковымъ, и въ особенности какъ къ учителямъ, уже настолько возвысилось, что они меньше, чѣмъ прежде встрѣчали препятствій и больше, чѣмъ прежде имѣли побужденій сохранять письменно свои поученія. Запись поученій давала возможность этимъ болѣе авторитетнымъ учителямъ распространять дѣйствіе ихъ за предѣлы своей непосредственной паствы. Но это, какъ сказано, имѣло мѣсто лишь въ концѣ втораго вѣка. Въ большую же часть его, особенно же въ эпохи гоненій, проповѣди, съ чисто насущнымъ содержаніемъ, произносившіяся нерѣдко на гробахъ мучениковъ, въ пещерахъ и катакомбахъ, могли быть лишь самыми краткими и настолько безъискуственными и неискусными, что для записи ихъ не представлялось возможности. Такимъ образомъ произошло то, что какъ говоритъ св. Иринеи (въ посланіи къ Флорину—Евсев. Ц. И. V, 20) „вѣрующіе запечатлѣвали слышимое ученіе своихъ пастырей не на бумагѣ, а на сердцѣ“. Другое дѣло—апологіи, составлявшіяся не для назиданія, а а для утѣшенія и защищенія вѣрующихъ. Это были ученыя

сочиненія христіанъ, которыя не могли быть изложены иначе, какъ письменно, и которыя должны были быть изложены письменно для того, чтобы могли имѣть должное распространеніе. Можетъ быть что-нибудь изъ поученій, произносившихся въ промежутки между гоненіями, и было записано, во вниманіе къ авторитету ихъ авторовъ или къ особымъ достоинствамъ содержанія; но въ слѣдовавшія за этими промежутками новыя гоненія, когда преслѣдованіе обращалось преимущественно на церковныхъ представителей и учителей, на священныя книги и вообще памятники письменности, существовавшіе у христіанъ, эти записи неизбѣжно должны были подвергаться истребленію.

§ 35. *Вліяніе проповѣди на жизнь христіанъ въ вѣкъ мужей апостольскихъ.*

Изъ памятниковъ христіанской литературы II-го вѣка, равно какъ и изъ другихъ церковно-историческихъ источниковъ намъ извѣстны степень религіозности и благочестія въ христіанскомъ обществѣ этого времени. Вступленіе въ христіанство, соединенное въ это время съ величайшими опасностями и имѣвшее нерѣдко весь характеръ полнаго самопожертвованія, было не чѣмъ инымъ, какъ плодомъ искренняго, энтузіастическаго исканія истины, ощущенія и уразумѣнія великихъ нравственныхъ и соціальныхъ благъ, содержащихся въ ученіи Богочеловѣка. Силѣ теоретическаго убѣжденія въ истинѣ Христовой должна была отвѣчать, за нею должна была неизбѣжно слѣдовать, и нравственная энергія въ стремленіи къ добродѣтели, къ осуществленію въ практической дѣятельности началъ христіанства. Хотя язычники и іудеи пользовались всякимъ случаемъ для того, чтобы осыпать христіанъ обвиненіями всевозможнаго рода [74]), тѣмъ не менѣе добродѣтели христіанъ не могли быть отняты отъ нихъ никакою клеветою и злобою, и ихъ апологеты говорили о невинности своихъ христіанскихъ согражданъ съ радостною и гордою увѣренностію. Свою ревность по вѣрѣ христіане съ радостію запечатлѣвали своею смертію; ихъ братская любовь другъ къ другу разнообразно проявлялась въ ихъ заботахъ о помощи страннымъ, больнымъ, бѣднымъ, вдовамъ и сиротамъ и о преподаніи религіозныхъ наставленій находив-

шимся въ узахъ. Человѣческимъ законамъ и начальствующимъ лицамъ они оказывали послушаніе, если ими не требовалось что либо противное христіанской религіи. Домашняя жизнь христіанъ была безупречна и свята, какъ и прежде. Грубыя языческія удовольствія и игры замѣнялись у нихъ тихими и чистыми радостями. Взглядъ на міръ и жизнь господствовалъ повсюду свѣтлый и радостный, за исключеніемъ обществъ монтанистическихъ; впрочемъ, этотъ взглядъ не воспрепятствовалъ возникнуть въ средѣ христіанъ стремленію къ аскетизму и монашеству, какъ направленію противоположному грубо-чувственному міровоззрѣнію міра языческаго. Молитва была душею всей жизни христіанъ; тяжкія гоненія въ большинствѣ случаевъ служили лишь къ возвышенію и утвержденію ихъ въ вѣрѣ и благочестіи.

Зная, до какой степени церковное учительство составляло въ это время существенную принадлежность христіанской церковной жизни, нельзя сомнѣваться, что изложенное религіозно-нравственное состояніе христіанъ было въ значительной мѣрѣ плодомъ проповѣди, пастырскихъ наставленій и увѣщаній. Первоначальные, экстатическій и энтузіастическій, способы учительства — глоссолалія и профитія — насколько они еще существовали въ этотъ періодъ, способствовали, конечно, немало пробужденію и усиленію религіознаго чувства въ слушателяхъ. Дидаскалія, занимавшая съ самаго начала вѣка положеніе господствующее между способами учительства, а затѣмъ сдѣлавшаяся и единственнымъ его родомъ, имѣвшимъ два вида — чтеніе и объясненіе священнаго писанія, соединенное съ краткими изъясненіями и наставленіями, и простыя благоговѣйныя собесѣдованія о жизни и ученіи Іисуса Христа, въ первомъ случаѣ давала пищу благочестивой любознательности и содѣйствовала умственному познанію христіанства людьми болѣе развитыми, мыслившими о религіи, способными питать свой духъ, выражаясь словами апастола, не млекомъ лишь, а и твердою пищею; во второмъ — назидала массу вѣрующихъ, въ средѣ которыхъ въ это время еще не много было людей научно-образованныхъ.

Энтузіастическая горячность вѣры въ Іисуса Христа, ревность о славѣ Его святаго имени, святость и чистота жизни, наконецъ, то практическое благочестіе, которое сказывалось

въ незлобіи и кротости, братолюбіи и взаимной помощи, вообще въ любви другъ къ другу, — которыя характеризуютъ этотъ періодъ и которыя дѣлаютъ его идеальнымъ вѣкомъ христіанства, были, конечно, плодомъ этой дидаскаліи, не молчно раздававшейся изъ устъ людей иногда необладавшихъ никакимъ школьнымъ образованіемъ, но святыми, а потому и авторитетными и вліятельными въ своемъ словѣ. Способа проповѣданія ораторски-блестящаго, который характеризовался бы обширнымъ, всестороннимъ и глубокимъ изслѣдованіемъ предмета, какъ мы уже знаемъ, не существовало въ это время, какъ потому, что онъ нарочитыми наставленіями апостоловъ устранялся изъ церковной жизни, изъ опасенія совпаденія съ методами ученія лжеименнаго разума (гностиковъ), такъ и потому, что для такого ученія не было почвы среди вѣрующихъ.

Проповѣдію этого времени имѣлась въ виду и достигалась прежде всего простота вѣры, при полномъ послушаніи авторитету церкви, вмѣстѣ съ святостію жизни и тѣмъ строемъ частнаго быта и взаимныхъ отношеній вѣрующихъ, какой узаконяется практическими заповѣдями христіанства. Даже въ тѣхъ письменныхъ памятникахъ христіанскаго учительства, какія представляютъ попытку высшаго изслѣдованія теоретическаго ученія христіанства, чрезъ такъ называемое одухотвореніе смысла священнаго писанія, символизированіе и аллегоризированіе, по методу александрійской философской школы — каковы посланіе Варнавы и „Пастырь“ Эрма, практическая христіанская доктрина занимаетъ видное мѣсто. Гностическія спекулятивныя разсужденія, вообще имѣвшія сектантскій характеръ, если имѣли какое либо вліяніе на общество, то развѣ лишь въ моментъ своего появленія, а затѣмъ обыкновенно парализировались въ дальнѣйшемъ успѣхѣ дисциплинарными мѣрами церкви и полемикой ея учителей, письменной и изустной. Такъ было еще въ вѣкъ апостоловъ. Поученія лучшаго класса проповѣдниковъ, образовавшихся подъ руководствомъ апостоловъ и ихъ учениковъ и оставшихся вѣрными евангелію во всей его чистотѣ, были совершенно достаточны для того, чтобы въ должной мѣрѣ назидать какъ простую часть христіанскаго общества, такъ и лицъ образованныхъ въ немъ. Правда, число такихъ учителей въ это время было незначительно, такъ что большинство обществъ христіанскихъ должно было удовольство-

ваться разсужденіями, которымъ, по всей вѣроятности, недоставало ни глубины и силы рѣчи, ни евангельской простоты и ясности. Но даже и эта неискусная и простая, въ полномъ смыслѣ слова, рѣчь должна была производить благотворное дѣйствіе на массу вѣрующихъ, людей простыхъ. При всеобщемъ благоговѣйномъ настроеніи, при той преданности и послушаніи авторитету пастырей церкви, какими характеризуется это время, говоря вообще далеко еще было до той требовательности въ отношеніи глубокомыслія, остроумія, доказательности и ораторскаго блеска рѣчи, какая появляется позже.

Съ другой стороны въ это время въ церкви господствовало величайшее духовное броженіе. Христіанство своею внутреннею силою выступало въ это время изъ своей внѣшней малозначительности и мрака, въ которомъ держали его внѣшнія неблагопріятныя обстоятельства. Со всѣхъ сторонъ стекались въ церковь образованные и необразованные, перенося съ собою въ полномъ развитіи или въ зародышахъ элементы, присущіе іудейству и язычеству. Въ нѣдрахъ церкви уже появляются расколы (папа Викторъ отказалъ въ церковномъ общеніи малоазіатскимъ церквамъ); еретическія секты, уже немалочисленныя, дѣлали также много зла церкви. Всеобщее возбуженіе и непрерывная борьба охватили всю церковь. Подъ вліяніемъ этихъ условій возникли и многія слабыя стороны въ жизни христіанъ II в. Пророчество апостола (2 Сол. II, 7) о грядущихъ бѣдахъ церкви сбывалось въ этотъ періодъ. Чистота вѣры была нарушена ересями, подъ вліяніемъ которыхъ не только мысли, но жизнь многихъ были повреждены. Этого не отрицали и апологеты [75]). Климентъ Александрійскій говоритъ, въ „педагогѣ“ о злоупотребленіи брачнымъ поцѣлуемъ. Упреки постыдной жизни гностиковъ — Василидянъ, Валентиніанъ и Адамитовъ [76]) со стороны православныхъ, показываютъ, какъ вѣликъ былъ вредъ, нанесенный церкви еретическими смутами. Къ язычеству питалось презрѣніе, самыя такъ называемыя естественныя добродѣтели среди нихъ отрицались. Ревность клириковъ о благочестіи доходила до того, что они позволяли себѣ бить *πιστοὺς ἁμαρτάνωντας*—согрѣшившихъ вѣрныхъ, такъ что противъ подобнаго рода дѣйствій, какъ несогласнаго съ ученіемъ и примѣромъ Іисуса Христа, церковь должна была постановить особое правило (правило апост. 27). Въ апостольскихъ правилахъ упоминается о

симоніи клириковъ. Начавшаяся въ прежнемъ періодѣ и обличенная апостоломъ Павломъ склонность свести всю вѣру къ opus operatum теперь развилась у христіанъ еще больше и выразилась въ томъ, что враждуя противъ всего внѣшне—языческаго, они не особенно озабочивались искорененіемъ языческихъ наклонностей въ своихъ чувствахъ и въ своемъ образѣ жизни. Послѣ первоначальной склонности къ чистотѣ нравовъ, сопровождавшей принятіе христіанства, у многихъ развивалась страсть къ плотоугодію, противъ котораго, какъ существеннаго признака язычества, предупреждали апостолы.

Въ постановленіяхъ апостольскихъ содержатся строгія опредѣленія противъ ухода изъ церкви по окончаніи проповѣди и прежде окончанія Богослуженія, противъ безпорядка во время Богослуженія и отказа отъ участія въ евхаристіи. Безбрачіе дѣвицъ и аскетизмъ юношей также принимали иногда не совсѣмъ согласныя съ обычаемъ церкви формы. Однимъ словомъ въ этотъ періодъ на ряду со многими образцами высокой христіанской нравственности и доблести проявлялись и признаки нарушенія евангельскаго ученія и грѣховности, повидимому впрочемъ, не больше, чѣмъ въ вѣкъ апостоловъ. Въ церковномъ учительствѣ этого времени указываются и обличаются эта порочность и ея причины хотя, повидимому, и не со всею тою энергіею, какая, можетъ быть, требовалась.

ГЛАВА II.

Проповѣдь на Западѣ въ вѣкъ мужей апостольскихъ, до Кипріана (70—250 г.).

---

§ 36. *Общій характеръ первоначальной проповѣди на Западѣ.*

Мѣстомъ первоначальнаго распространенія христіанства былъ болѣе Востокъ, чѣмъ Западъ: Палестина, Сирія, Малая

Азія, Греція, Египетъ, Парѳія, Аравія, были мѣстами проповѣди апостоловъ. Но на ряду съ ними и церковь Римская была церковію апостольскою, матерію церквей[77]). Отсюда учениками апостоловъ Христіанство распространилось на Западѣ—въ Массаліи, Арелатѣ, Боннѣ, Лугдунумѣ и другихъ мѣстахъ. Многія восточныя церкви существовали уже по столѣтію, въ то время, какъ сдѣлавшіяся позже знаменитыми западныя церкви были лишь основываемы; тѣмъ не менѣе церковь Западная, въ полномъ ея составѣ, была частію единой вселенской церкви, имѣвшей для всего своего состава одни и тѣ же учрежденія и одинъ и тотъ же строй жизни духовной, чему много способствовало и то обстоятельство, что многіе изъ представителей западныхъ церквей (какъ Ириней Ліонскій) были родомъ съ Востока и поддерживали единство не только ученія, но и церковнаго обычая между двумя половинами церкви, согласно личному своему образованію и настроенію. Не только во II вѣкѣ, но и въ слѣдующемъ, церкви римскія, галльскія и африканскія находились въ постоянномъ близкомъ общеніи съ церквами восточными—греческими, сохраняя единство не только вѣрованія, но и церковнаго устройства и всего религіознаго быта.

При такихъ отношеніяхъ христіанскаго Запада къ Востоку, естественно, что и проповѣдь церковная на Западѣ въ своемъ устройствѣ, характерѣ и развитіи слѣдовала по тому же пути, какой былъ указанъ примѣромъ и обычаями Востока. Нельзя этого сказать со всею рѣшительностію лишь относительно глоссолаліи и профитіи. Глоссолаліи на Западѣ по всей вѣроятности во все не было. Такъ слѣдуетъ думать во первыхъ потому, что западное человѣчество вообще бѣднѣе фантазіею и трезвѣе мыслію и менѣе способно къ этому чрезвычайному дарованію, во вторыхъ потому, что никакихъ слѣдовъ ея и никакихъ историческихъ указаній на существованіе ея на Западѣ не сохранилось, а всего болѣе потому, что христіанство стало распространяться на Западѣ въ то время, когда эти чрезвычайныя благодатныя дарованія упразднились уже на самомъ Востокѣ, откуда Западъ заимствовали строй церковной жизни,—когда тамъ уже вошло въ составъ Богослуженія чтеніе священнаго писанія, сопровождаемое толкованіемъ, и дидаскалія, въ ея общей формѣ, господствовала безраздѣльно. Ириней, какъ мы видѣли, говоритъ о существованіи въ его время въ церкви

профитіи, но едва-ли онъ имѣетъ при этомъ въ виду и Западъ, а не единственно мѣсто своего происхожденія — Востокъ. Такимъ образомъ слѣдуетъ предположить, что на Западѣ проповѣдь прямо начинается дидаскаліей, о существованіи которой здѣсь во второмъ вѣкѣ свидѣтельствуютъ Іустинъ и Тертулліанъ. Изъ второй апологіи перваго и изъ апологетика втораго (гл. 39), а также изъ его же книги о душѣ (гл. 9), видно, что здѣсь чтеніе св. писанія на Богослуженіи было въ обычаѣ не менѣе, чѣмъ на Востокѣ. Тертулліанъ упоминаетъ даже о должности чтеца — lector, соотвѣтствующей восточному анагносту. А *чтеніе* писанія было не мыслимо безъ *объясненія*. Слѣдовательно и здѣсь существовала во II вѣкѣ экзегетическая гомилія простѣйшаго характера, въ которой искуственный элементъ былъ не въ большей степени, чѣмъ на Востокѣ. Затѣмъ здѣсь, конечно, не меньше чтили настоятельныя требованія апостоловъ о назиданіи вѣрующихъ поученіями, чѣмъ на Востокѣ. Еще ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ обращался къ нимъ съ спеціальными наставленіями относительно проповѣди у нихъ, нарочито приспособленными къ мѣстнымъ церковнымъ потребностямъ Запада, которыя и даютъ возможность составить понятіе о характерѣ церковной проповѣди на Западѣ при самомъ ея началѣ. *Блюдитеся*, говоритъ онъ, *отъ творящихъ распри и раздоры кромѣ ученія, ему же вы научистеся, и уклонитеся отъ нихъ. Таковіи бо Господеви не работаютъ, но своему чреву: иже благими словесы и благословеніемъ прельщаютъ сердца незлобивыхъ* (Римл. XVI, 17—18). Изъ этихъ словъ апостола видно, что здѣсь существовала опасность вторженія въ проповѣдь элемента язычески - софистическаго (благими словесы). Тертулліанъ съ нѣкоторою подробностію характеризуетъ содержаніе современной ему западной проповѣди, указывая и одну оригинальную черту ея метода, состоявшую въ затверживаніи слушателями, чрезъ повтореніе, сказаннаго проповѣдникомъ: „мы призываемъ къ запоминанію божественныхъ писаній, если время позволитъ что-либо прекрасное предложить или разсмотрѣть; святыми словами мы оберегаемъ вѣру, усиливаемъ надежду, укрѣпляемъ мужество; *наставленія учителей затверживаемъ повтореніями, также, какъ увѣщанія и божественныя опредѣленія*“ — disciplinam praeceptorum nihilominus in compulsationibus densamus [78]). Въ сочиненіи de pudi-

citia (cap. 13) Тертулліанъ упоминаетъ о проповѣди папы Зефирина (195 г.): „добрый папа и блаженный пастырь, ты проповѣдуешь—bonus pastor et benedictus papa concionaris“. Подобнымъ образомъ въ сочиненіи de anima (cap. 9) онъ упоминаетъ объ устно произносимыхъ поученіяхъ: iam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut *allocutiones proferuntur*...“ Не менѣе важное значеніе для исторіи проповѣди на Западѣ во II вѣкѣ имѣетъ извѣстное уже намъ свидѣтельство первой апологіи Іустина (§ 67), такъ какъ она была и написана и подана въ Римѣ (139—145 г.): „потомъ, когда чтецъ престанетъ, предстоятель дѣлаетъ увѣщаніе подражать тѣмъ прекраснымъ вещамъ“. Наконецъ Кипріанъ, лѣтъ 30—40 спустя послѣ Тертулліана, не могъ бы въ своихъ посланіяхъ 43-мъ и 48-мъ [79]) такъ кратко говорить о проповѣдующихъ епископахъ, если бы уже не было вполнѣ обыкновеннымъ дѣломъ произносить проповѣди въ общественныхъ собраніяхъ: „Я прежде читалъ и изъ *рѣчей епископа* узналъ...“ „Никто, видя народъ нашъ разбѣгающимся отъ страха гоненія, да не смущается тѣмъ, что... не слышитъ проповѣдующихъ епископовъ“. Итакъ мы имѣемъ достаточно основаній утверждать, что въ западной церкви проповѣдь во II вѣкѣ существовала въ той же мѣрѣ, какъ и въ восточной. До 200 г. эти поученія, повидимому, говоря вообще, чужды были какого бы то ни было вида вліянія мірскаго ораторства. Въ Римѣ общественное гражданское ораторство процвѣтало не менѣе, чѣмъ на Востокѣ; но въ это время оно и тамъ уже принимало тотъ характеръ, который былъ въ послѣдствіи причиною его упадка: пустая риторическая напыщенность, діалектически-софистическая виртуозность въ содержаніи безъ внутренней силы убѣжденія, пошлый, неумѣренный, чуждый искренности и правдивости панегиризмъ—всѣ эти качества римскаго мірскаго ораторства этого времени представляли полную противоположность той свѣжести и искренности мыслей и чувствъ, какими характеризуется первобытное христіанство. Затѣмъ и на Западѣ, какъ на Востокѣ, первоначальный составъ церкви образовался главнымъ образомъ изъ людей простыхъ, вышедшихъ изъ низшихъ классовъ общества и потому не имѣвшихъ и вкуса къ изысканному ораторству. Да и вообще всѣмъ классамъ общества на Западѣ въ это время наклонность къ искуству и высшему интеллектуальному развитію не была

настолько прирожденнымъ свойствомъ, насколько это было на Востокѣ. Затѣмъ римскіе и африканскіе христіане, чаще и больше другихъ подвергаясь гоненіямъ, отправляя свое Богослуженіе въ катакомбахъ и потаенныхъ мѣстахъ, не имѣли времени помышлять о роскоши ораторства въ проповѣдяхъ и должны были ограничиться чисто насущнымъ содержаніемъ въ своихъ поученіяхъ. А если и наступали годы болѣе спокойные, когда христіанскіе учители могли бы образоваться въ ораторовъ, они не хотѣли этого дѣлать подъ вліяніемъ той антипатіи, какую питало христіанское общество ко всему, что имѣло отношеніе къ язычеству, проистекало изъ враждебной христіанству области. Но затѣмъ и здѣсь повторяется тоже явленіе, которое мы видѣли на Востокѣ: по мѣрѣ того, какъ въ составъ церкви вступали — чѣмъ дальше, тѣмъ больше—лица высшихъ классовъ общества, научно-образованные, здѣсь стали появляться произведенія научно-литературныя, апологетическія и полемическія, а за тѣмъ и проповѣдь съ зачатками ораторской искусственности, развивавшаяся на ряду и одновременно съ поученіями простѣйшихъ, первоначальныхъ типовъ. Уже появленіе такихъ литературныхъ произведеній, какъ сочиненія пресвитера Тертулліана, служитъ доказательствомъ существованія проповѣдей ораторскихъ, художественныхъ, отличіе которыхъ отъ подобныхъ проповѣдей восточныхъ состоитъ въ томъ что христіанская риторика Востока была больше философская, тогда какъ на Западѣ она была въ рукахъ адвокатовъ и прежнихъ риторовъ по профессіи.—Что касается содержанія поученій этого времени, то, повидимому, оно состояло главнымъ образомъ изъ основныхъ элементарныхъ истинъ христіанскаго ученія: воспоминалась жизнь и дѣянія Іисуса Христа, предлагались увѣщанія къ неизмѣнному храненію вѣры среди гоненій [80]) и т. д. Это содержаніе проповѣди сохранялось въ ней и послѣ того, какъ она стала принимать въ себя съ внѣшней стороны элементы искуственности. Но затѣмъ къ нему присоединились настоянія и увѣщанія относительно твердаго соблюденія правилъ дисциплины церковной, обычаевъ и законовъ внѣшняго христіанскаго благоповеденія. Реалистически-чувственный складъ природы западныхъ народовъ направлялъ ихъ вниманіе болѣе къ церковной внѣшности и богослужебнымъ церемоніямъ, нежели къ отвлеченному міросозерцанію и къ

работѣ мысли въ области теоретическаго Богословія. Это направленіе всего сильнѣе выражается у Тертулліана, хотя и по отношенію къ собственно-нравственной сферѣ жизни онъ не менѣе требователенъ и ригористиченъ. „Никакими пороками не прельщаюсь, никакихъ нечистотъ и грязи не щажу“ [81])—таковъ былъ девизъ его нравоучительной доктрины. Духовное высокомѣріе, самолюбіе, всякое вообще нарушеніе правилъ христіанской нравственности, находятъ у него себѣ безпощадное порицаніе. Соблюденію внѣшнихъ церковныхъ обычаевъ и поведенія, строго отличнаго отъ всего, что напоминало о язычествѣ, онъ давалъ столь высокую цѣну, что по его мнѣнію строгое безусловное выполненіе правилъ дисциплины церковной вполнѣ равняется строгой нравственности мыслей и чувствъ, тождественно съ нею и можетъ замѣнять ее. Излагалъ ли онъ эти свои воззрѣнія только въ своихъ письменныхъ произведеніяхъ, или вмѣстѣ съ тѣмъ и въ устныхъ проповѣдяхъ — такъ какъ онъ былъ пресвитеръ — это для насъ безразлично. Его энергія и настойчивость были столь сильны, что и одними письменными своими трудами онъ могъ имѣть на образъ мыслей и поведеніе современнаго ему христіанскаго общества громадное вліяніе. Его современники и ученики, какъ Кипріанъ, питали къ нему необычайное уваженіе и подражали его примѣру. — Догматическое ученіе, вѣроученіе въ тѣсномъ смыслѣ слова, не только у него, но и у западныхъ учителей вообще, стушевывается предъ моралью и дисциплиной. Та небольшая доля склонности къ теоретическимъ изслѣдованіямъ и къ философскимъ спекуляціямъ и діалектикѣ, которая замѣчается у западныхъ Богослововъ, имѣетъ своимъ предметомъ не христіанскую догматику, а отчасти раціонализмъ ересей, отчасти—языческую философію, съ которыми христіанскіе учители хотятъ бороться ихъ же оружіемъ, чтобы доказать превосходство вѣрованія церковнаго предъ спекуляціями раціонализма. Такъ какъ въ Тертулліанѣ, а затѣмъ и въ другихъ учителяхъ этого времени мы видимъ систематическое отчужденіе отъ догматики, то съ достаточнымъ основаніемъ можно предполагать, что вообще въ этотъ періодъ вся проповѣдь больше склонялась къ морали и дисциплинѣ, хотя въ началѣ періода она имѣла по содержанію характеръ поученій апостольскихъ временъ, т. е. просто, элементарно,

трактовала объ основномъ ученіи христіанства, въ его полномъ составѣ.

§ 37. *Лица учащія, мѣсто и время проповѣди на Западѣ во II вѣкѣ.*

Право учительства на первыхъ порахъ въ западныхъ церквахъ, по видимому, принадлежало всѣмъ вѣрующимъ въ той-же мѣрѣ, какъ и на Востокѣ. Голосъ за такое право слышался здѣсь даже въ третьемъ вѣкѣ, въ то время, когда оно уже канонически пріурочено было къ обязанностямъ клира; въ настоящемъ-же вѣкѣ этотъ голосъ слышится въ толкахъ нѣкоторыхъ церковныхъ учителей, каковъ напримѣръ Тертулліанъ, о всеобщемъ священствѣ, которое предполагаетъ и всеобщее право учительства въ церкви. Неоднократныя и энергическія заявленія его въ этомъ смыслѣ относятся не только къ тому времени, когда онъ вступилъ уже въ общество монтанистовъ, но и въ сочиненіяхъ, считающихся написанными имъ до уклоненія въ ересь, напримѣръ, въ книгѣ о молитвѣ и въ книгѣ о крещеніи. „Какое безуміе думать, что мірянамъ дозволено дѣлать то, что запрещено священникамъ, говоритъ онъ въ сочиненіи „о цѣломудріи“. Развѣ мы не всѣ священники? Господь Іисусъ Христосъ сдѣлалъ всѣхъ насъ священниками Отца Небеснаго. Власть церкви постановила границы между священниками и мірянами. Но существенная обязанность служенія Богу принадлежитъ неотъемлемо каждому. Развѣ мы не приносимъ и безъ священниковъ жертву Ему въ молитвахъ, колѣнопреклоненіяхъ, бдѣніяхъ и *даже въ поученіяхъ другихъ?* Ты священникъ для себя и для нѣкоторыхъ, хотя и не для всѣхъ. Гдѣ собралось трое вѣрующихъ, хотя и мірянъ, тамъ и церковь“ [82]). „Развѣ мы и мірянами будучи, не священники“— nonne et laici sacerdotes sumus [83]). „Конечно мы въ священники призваны Христомъ — certe sacerdotes sumus a Christo vocati [84]). Мы истинные поклонники и истинные священники— nos summus veri adoratores et veri sacerdotes [85]).

Хотя мы не раздѣляемъ мнѣнія Неандера [86]) о томъ, что Тертулліаново ученіе о всесвященствѣ было ученіемъ всей церкви западной II вѣка, тѣмъ не менѣе, намъ кажется, слѣдуетъ въ этомъ заблужденіи Тертулліана видѣть скорѣе отголо-

сокъ давней церковной старины, упраздненной уже апостолами, чѣмъ новшество, самимъ Тертулліаномъ изобрѣтенное.

Какъ-бы, впрочемъ, ни было, какое-бы значеніе мы ни придали голосу Тертулліана, необходимость для церкви имѣть учителями лицъ особенныхъ, которыя готовы были бы выступить съ словомъ наставленія во всякое время, скоро привела къ тому же самому результату, какой мы видѣли на Востокѣ; хотя нѣтъ достаточныхъ историческихъ данныхъ для того, чтобы утверждать, что установленіе особой должности учителя въ западной церкви шло точно также, какъ и тамъ; но конечный результатъ свидѣтельствуетъ о томъ, для чего нѣтъ историческихъ указаній. Именно мы видимъ, что предстоятели обществъ, и между ними какъ первый между равными, епископъ, безъ сомнѣнія уже съ давняго времени были на Западѣ установленными учителями церковныхъ обществъ. Іустинъ прямо говоритъ (апол. I, гл. 67): „*предстоятель* посредствомъ слова дѣлаетъ наставленія и увѣщанія послѣдовать этимъ прекраснымъ правиламъ“. Діаконы, состоявшіе при епископахъ, имѣли право предлагать увѣщанія, утѣшенія и наставленія христіанамъ, заключеннымъ въ темницы. Такъ Кипріанъ [87]) въ письмѣ къ мученикамъ и исповѣдникамъ говоритъ: „я былъ увѣренъ, что находящіеся у васъ пресвитеры и діаконы руководствуютъ васъ своими совѣтами и самымъ полнымъ образомъ наставляютъ въ законѣ евангельскомъ, *какъ это дѣлалось и при предшественникахъ нашихъ*: тогда діаконы обязаны, были, приходя въ темницы, своимъ совѣтомъ и внушеніемъ заповѣдей давать направленіе желаніямъ мучениковъ“. Изъ свидѣтельства Тертулліана видно, что даже малообразованные члены церкви обладали въ это время правомъ преподавать братскія увѣщанія по поводу чествованія мучениковъ [88]).

Въ этотъ-же вѣкъ, по мѣрѣ того, какъ развивалась и зрѣла въ церкви іерархическая идея, чѣмъ дальше, тѣмъ больше обозначаются признаки ограниченія права учительства не только для мірянъ, но и для клириковъ; не по другой какой причинѣ, конечно, какъ именно по этой, Тертулліанъ даже въ православныхъ своихъ сочиненіяхъ съ особенною настойчивостію напоминаетъ предстоятелямъ церкви, что они—не единственныя духовныя лица въ обществѣ, и что всѣ христіане безъ изъятія священники. Не смотря на его энергическій голосъ, право

учительства для всѣхъ въ этомъ періодѣ окончательно утрачивается, сохранившись лишь у монтанистовъ. Апостольскую заповѣдь о томъ, чтобы женщины отнюдь не учили въ церквахъ (1 Кор. XIV, 34—35; 1 Тим. II, 11, 12), въ этомъ періодѣ, какъ и позже, нужно было здѣсь не разъ повторять, такъ какъ въ Западной церкви было много монтанистовъ, которые позволяли своимъ пророчицамъ проповѣдывать. Самъ Тертулліанъ, придерживавшійся монтанизма, тѣмъ не менѣе не разъ подтверждаетъ это запрещеніе [89]). Правильнаго, методическаго, приготовленія извѣстныхъ лицъ для проповѣди на Западѣ въ этотъ періодъ также не было, какъ и на Востокѣ. Первоначально здѣсь, какъ и тамъ, учащій выступалъ въ качествѣ дидаскала только тогда, когда чувствовалъ возбужденіе духа, сознавалъ въ себѣ благодатный даръ дидаскаліи. Тѣмъ не менѣе обстоятельства вызвали спеціальное приготовленіе лицъ нарочитыхъ къ проповѣдническому званію на Западѣ раньше, чѣмъ на Востокѣ. Такъ какъ здѣсь *вовсе* не существовало глоссолаліи и *почти*, по видимому, не существовало профитіи, то, при необходимости проповѣди въ церкви по самому характеру христіанства, въ замѣнъ учителей экстатическихъ и энтузіастическихъ, проповѣдывавшихъ безъ приготовленія и произвольно, неизбѣжно долженъ былъ возникнуть классъ учителей учрежденныхъ, всегда готовыхъ и способныхъ къ проповѣди, независимо отъ этузіастическаго и экстатическаго возбужденія. Тому-же способствовало и раннее развитіе на Западѣ іерархической идеи, требовавшей разграниченія лицъ клира по степени ихъ полномочій въ церкви и характеру служебныхъ церковныхъ профессій. Въ силу этого разграниченія естественно изъ класса служителей церкви, клира, выдѣлялся кругъ лицъ, способныхъ и *подготовленныхъ* для проповѣди. Къ этому присоединялось и то, что въ церквахъ западныхъ, напримѣръ Римской и Карѳагенской, были бо́льшія матеріальныя средства, которыя необходимы были какъ внѣшнее пособіе, содѣйствовавшее учрежденію особаго класса лицъ для проповѣди. Съ своей стороны предстоятели обществъ всѣми мѣрами должны были способствовать тому, чтобы ихъ будущіе преемники по пресвитерству были способны къ устроенію и наученію общества. Такимъ образомъ уже у Тертулліана рѣчь идетъ о „нѣкоторомъ ученомъ братѣ, одаренномъ даромъ знанія“ [90]),

то-есть научно образованномъ учителѣ. Что этотъ „ученый братъ“ былъ лицемъ духовнымъ, а не міряниномъ, видно изъ выраженія Кипріана [91]): „*съ ученьими пресвитерами* (presbyteri doctores) мы тщательно испытывали чтецовъ“. Независимо отъ приготовленія пресвитеровъ къ проповѣди чрезъ обученіе, имъ дѣлались испытанія. Практикою церкви и канонами было установлено, что общество представляло предстоятелямъ для выбора лицъ, достойныхъ быть ихъ сослужителями, и это правило строго соблюдалось въ настоящій періодъ. Тертулліанъ въ XXXIX главѣ апологетика говоритъ: „предсѣдательствуютъ у насъ всячески испытанные старцы, получившіе эту честь не за плату, но по свидѣтельству“. Замѣчательны также слова Кипріана [92]): „самъ народъ имѣетъ власть избирать въ священники достойныхъ, а недостойныхъ низлагать“. Свидѣтельства Кипріана заслуживаютъ особеннаго вниманія въ видѣ того, что въ его время епископская власть вообще была уже поставлена гораздо выше, чѣмъ во второмъ вѣкѣ. При этихъ выборахъ, конечно, способность къ проповѣди цѣнилась избирателями не менѣе другихъ качествъ, требовавшихся отъ церковнаго учителя.

Что касается мѣстъ собранія и временъ года, когда произносились проповѣди, то въ этомъ отношеніи о западныхъ христіанскихъ обществахъ можно сказать тоже, что сказано выше о восточныхъ. Препятствіемъ къ устроенію особыхъ зданій для молитвы были и здѣсь съ одной стороны гоненія на христіанъ, которыя на Западѣ были сильнѣе, чѣмъ на Востокѣ, съ другой—существовавшая въ христіанствѣ ненависть къ языческимъ порядкамъ, между которыми построеніе роскошныхъ религіозныхъ зданій занимало одно изъ видныхъ мѣстъ. На первыхъ порахъ послѣ апостоловъ вѣрующіе собирались въ частныхъ домахъ, смотря по величинѣ общества—въ одномъ [93]) или нѣсколькихъ [94]); собирались также на гробахъ мучениковъ [95]). Но скоро эти мѣста перестали быть безопасными для христіанъ: не только въ домахъ [96]), и на священныхъ поляхъ, но даже въ подземныхъ могилахъ и катакомбахъ христіане были схватываемы и подвергались мученіямъ. Впрочемъ и въ спокойныя времена христіане избѣгали устройства храмовъ, выходя изъ того убѣжденія, что каждый вѣрующій есть храмъ духа святаго, и изъ антипатіи къ языческому обычаю созидать для

молитвы особыя зданія. Язычники за это называли ихъ безбожниками [97]), христіане, напротивъ, находили, что языческое идолопоклонство есть безбожіе [98]). Лишь въ концѣ II вѣка христіане измѣняютъ свой прежній взглядъ и строятъ храмы въ видѣ отдѣльныхъ зданій, хотя и рѣдко, что видно изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ изъ книги Тертулліана объ идолослуженіи и изъ „Октавія“ М. Феликса. Эти отдѣльные зданія они избѣгали впрочемъ называть храмами (templa) или базиликами. Къ нимъ, какъ и къ самимъ собраніямъ, примѣнялись названія *conventicula* и *conciliabula*, лишь изрѣдка—по греческому обычаю—ecclesiæ. Тѣмъ не менѣе древнее нерасположеніе къ Богослуженію въ особыхъ храмахъ сохранялось еще долго. Тертулліанъ [99]) увѣщеваетъ совершать молитву въ уединенныхъ мѣстахъ, а позднѣйшіе писатели требуютъ, чтобы вѣрующіе въ праздничные дни лучше оставались въ домахъ во избѣжаніе народнаго волненія [100]). Въ мѣстахъ молитвенныхъ собраній, также какъ и на Востокѣ посрединѣ устроивались возвышенія—pulpitum или suggestus [101]) для чтеца (lector) и проповѣдника. Для Богослуженія и проповѣди собирались, вѣроятно, ежедневно; когда эта практика была оставлена, собранія происходили по воскресеньямъ [102]) и по субботамъ, хотя проповѣди по субботамъ, вѣроятно, не было. Кромѣ того, богослужебныя собранія и проповѣди устроялись въ тѣ времена и дни, которые существовали для этой цѣли въ церкви восточной [103]).

§ 38. *Вліяніе проповѣди во II вѣкѣ на мысль и жизнь христіанъ на Западѣ.*

Дѣйствіе проповѣди на мысль и жизнь христіанъ въ западной церкви въ этотъ періодъ (70—250 г.) было не менѣе благотворно, чѣмъ въ церкви восточной. Здѣсь христіане еще болѣе подвергались гоненіямъ, чѣмъ тамъ, а потому здѣсь требовалась еще большая степень одушевленія Божественною истиною христіанства, чтобы перейти изъ безопаснаго язычества въ жестоко гонимое христіанство; и тѣмъ не менѣе обращенія въ христіанство изъ язычества были и часты и многочисленны. Самая добродѣтель и благочестіе были здѣсь гонимы болѣе жестоко, чѣмъ на Востокѣ. Кромѣ того, здѣсь люди были такъ проникнуты стремленіемъ къ мірскимъ удовольствіямъ и заба-

вамъ, что по словамъ Тертулліана [104]), многіе удерживались отъ вступленія въ церковь страхомъ лишиться ихъ болѣе, чѣмъ опасностію потерять самую жизнь. Но когда христіане были ввергаемы въ темницы, то церковь рѣдко была въ состояніи помочь имъ и должна была довольствоваться увѣщаніями мучениковъ къ мужеству и твердости въ вѣрѣ [105]). Хотя нѣкоторые падали и отрекались отъ Христа, за то большинство оказывало столько неустрашимаго мужества и твердости въ вѣрѣ, что многіе язычники этимъ мужествомъ были побуждаемы къ обращенію въ христіанство. Тертулліанъ свой apologeticus заключаетъ такими словами: „чѣмъ больше вы насъ истребляете, тѣмъ больше мы умножаемся. Кровь мучениковъ есть новый посѣвъ христіанства“.

Во внутренней жизни христіанскихъ обществъ и въ ихъ отношеніяхъ къ окружающимъ язычникамъ христіане этого времени представляли обильныя доказательства высокихъ христіанскихъ добродѣтелей, въ чемъ нельзя не видѣть плода учительства пастырскаго. Тертулліанъ не могъ бы сказать: „среди христіанъ каждый ремесленникъ обрѣлъ Бога и можетъ лучше Платона доказать, что Богъ существуетъ“, — если-бы даже и необразованные изъ западныхъ христіанъ не были обучены евангелію, конечно посредствомъ проповѣди. Христіанская братская любовь послѣдователей Іисуса Христа проявлялась столь многообразно, что сами язычники въ глубокомъ удивленіи восклицали: „смотрите, какъ они любятъ другъ друга!“ Апологеты западные, по этому, также какъ и восточные, съ особенною силою указываютъ на поведеніе и жизнь христіанъ, какъ на несомнѣнное и неотразимое доказательство высокаго достоинства и благотворности христіанства. Но съ другой стороны, эти непрерывныя увѣщанія отрѣшиться въ западномъ учительствѣ отъ міра и яже въ мірѣ, отъ всѣхъ жизненныхъ благъ, порождали нерѣдко ригоризмъ въ жизни, преувеличенную суровость нравовъ, мрачный аскетическій взглядъ на жизнь, слишкомъ высокое мнѣніе о значеніи внѣшней дисциплицы церковной, и привычку прикрывать правильнымъ исполненіемъ обрядовой внѣшности легкомысліе нравовъ и обычаевъ. Это суровое міросерцаніе воплотилось съ особенною рельефностію въ Тертулліанѣ, превратившемъ простыя, кроткія и серьезныя доселѣшнія церковныя наставленія въ скорбный вопль суровыхъ обли-

ченій и неумолимыхъ требованій отъ лица грознаго блюстителя формальной христіанской нравственности. Въ итогѣ такого порядка вещей въ концѣ настоящаго періода нравственность западныхъ христіанъ, подъ вліяніемъ главнымъ образомъ проповѣди, принимаетъ внѣшне-ригористическое настроеніе, носившее въ себѣ задатки увлеченія аскетизмомъ и развитія монашества.

ГЛАВА III.

Фактическая исторія проповѣди II вѣка.

---

§ 39. „*Ученіе св. двѣнадцати апостоловъ*“.

Переходя къ изученію отдѣльныхъ фактовъ церковнаго учительства во II вѣкѣ, мы прежде всего должны остановиться на „ученіи св. двѣнадцати апостоловъ“ — *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*—недавно (въ 1883 году) изданномъ достопочтеннымъ митрополитомъ Филоѳеемъ Вріенніемъ древнѣйшемъ памятникѣ христіанской церковно-учительной литературы [106]). Написаніе его относятъ одни—къ концу I и началу II вѣка, къ періоду „перваго порядка преемниковъ апостольскихъ“, по выраженію Евсевія (русскій издатель этого памятника—г. К. Поповъ) [107]); другіе—ко времени между 120—160 годами (Вріенній и д-ръ Мюральтъ) [108]); третьи—ко времени между 135—165 годами (Гарнакъ) [109]). Къ какому-бы изъ указанныхъ періодовъ времени ни относилось его происхожденіе, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, этотъ памятникъ, въ ряду произведеній духовной литературы послѣ-апостольскаго времени, составляетъ одно изъ главныхъ звѣньевъ, связующихъ каноническія апостольскія писанія съ церковно-учительными произведеніями слѣдующаго періода. Кто бы ни былъ его авторъ (1), онъ дошелъ до насъ не поврежденнымъ, въ томъ видѣ, въ какомъ былъ первоначально написанъ, и содержитъ въ себѣ чистое и не поврежденное ученіе апостольское, что̀ доказывается полнымъ сходствомъ и даже тождествомъ всѣхъ содержащихся въ немъ мыслей съ мыслями, содержащимися въ тѣхъ или другихъ книгахъ священнаго писанія Ветхаго и Новаго Завѣта или въ произведеніяхъ мужей апостольскихъ [110]). Какъ извѣстно, этого

отнюдь нельзя сказать объ однородныхъ съ нимъ по характеру „правилахъ апостольскихъ“ и „постановленіяхъ апостольскихъ“, которыя, по первоначальному происхожденію восходя также къ первобытнымъ временамъ церкви, въ теченіе времени подверглись дополненіямъ и измѣненіямъ, съ которыми и извѣстны въ наличной древнѣйшей христіанской литературѣ. Въ каноническихъ апостольскихъ посланіяхъ, писанныхъ каждое по вызову частныхъ обстоятельствъ и большею частію къ помѣстнымъ церквамъ, какъ ни высокъ ихъ авторитетъ, ни въ одномъ не содержится полнаго обозрѣнія или изложенія ученія церкви, какъ оно существовало въ вѣкъ апостольскій. Каждое изъ нихъ представляетъ болѣе или менѣе подробное раскрытіе тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ пунктовъ христіанскаго ученія, соотвѣтственно тѣмъ обстоятельствамъ, какія вызвали его появленіе. „Ученіе св. двѣнадцати апостоловъ“ представляетъ въ одномъ общемъ очеркѣ краткое изложеніе всѣхъ *главныхъ* пунктовъ апостольскаго ученія, догматическаго и нравственнаго, безотносительно къ какого бы то ни было рода частнымъ и временнымъ обстоятельствамъ той или другой отдѣльной помѣстной церкви: это—„ученіе“, какъ говорится во второмъ, болѣе подробномъ, его заглавіи, преподанное *народамъ*, то-есть всему христіанскому міру, всей каѳолической церкви, руководство въ нравственной жизни, вѣрѣ, знаніи и устроеніи церковнаго быта для всего христіанства,—нѣчто въ родѣ того образа здравыхъ словесъ (II Тим. 1, 13) или образца вѣры, который устно преподанъ былъ апостоломъ Павломъ епископу Тимоѳею. Въ подобномъ сочиненіи, которое въ краткихъ чертахъ, тѣмъ не менѣе полно сгруппировало-бы ученіе апостоловъ, какъ легко понять, не могло не ощущаться необходимости въ первые вѣка церкви, для тѣхъ въ особенности, кто желалъ составить себѣ первоначальное понятіе (κατηχεῖσθαι) объ ученіи христіанскомъ, о предметѣ проповѣди апостольской, на каковое назначеніе διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων и указываетъ св. Аѳанасій въ отрывкѣ изъ XXXIX праздничнаго посланія[111]). Можетъ быть такихъ сочиненій было и не одно, такъ какъ Евсевій (Ц. И. XXV, 3) упоминаетъ о τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαι (во множественномъ, а не единственномъ числѣ). Понятенъ и тотъ авторитетъ, какой имѣли въ церкви подобныя сочиненія, въ томъ случаѣ, когда

онѣ, какъ настоящее, содержали въ себѣ дѣйствительное, непосредственное, лишь сгруппированное въ одно цѣлое, положительное ученіе апостоловъ: Климентъ Александрійскій, заимствуя въ „строматахъ“ (I, 20) одно изрѣченіе изъ третьей главы этого памятника, называетъ его „писаніемъ“ (Γραφή), то-есть священнымъ писаніемъ, а св. Аѳанасій въ указанномъ выше мѣстѣ „такъ называемое ученіе апостоловъ“ относитъ къ числу неканонизованныхъ (ὐ κανονιζόμενα), но назначенныхъ отцами церкви для чтенія (ἀναγινωσκόμενα) книгъ священнаго писанія, вмѣстѣ съ книгами премудрости Соломоновой, премудрости Іисуса Страхова, Ееѳирь, Іудиѳь и Товитъ.

По внѣшней своей формѣ „ученіе св. двѣнадцати апостоловъ“ вполнѣ соотвѣтствуетъ тѣмъ „наставленіямъ и увѣщаніямъ“, о которыхъ говорятъ Іустинъ и Тертулліанъ (§ 30), подъ которыми мы разумѣемъ первоначальныя христіанскія-церковныя проповѣди: оно именно состоитъ все изъ „увѣщаній и наставленій“. „Во-первыхъ, ты долженъ любить Бога, создавшаго тебя, во-вторыхъ, ближняго своего, какъ самаго себя. Всего, чего не желаешь, чтобы случилось съ тобою, не дѣлай и ты другому... Чадо мое! избѣгай всякаго зла и всего подобнаго ему. Не будь гнѣвливъ, ибо гнѣвъ ведетъ къ убійству, ни сварливъ, ни вспыльчивъ, ибо изъ всего этого происходятъ убійства. Чадо мое, не будь похотливъ, ибо похоть доводитъ до блуда. Чадо мое, не будь птицегадателемъ, потому что сіе ведетъ къ идолослуженію. Чадо мое! не будь ропотникомъ, ибо это ведетъ къ богохульству. Будь долготерпѣливъ и милостивъ, незлобивъ и смиренъ... Не превозносись и не давай душѣ своей дерзости. Чадо мое! Днемъ и ночью поминай проповѣдывающаго тебѣ слово Божіе и почитай его какъ Господа. Ежедневно посѣщай святыхъ, дабы ты могъ укрѣпиться словомъ ихъ. Несомнѣвайся будетъ-ли судъ (Божій) или нѣтъ. Не простирай рукъ къ принятію и не сжимай при отданіи, не отвращайся отъ нуждающагося, но во всемъ имѣй общеніе съ братомъ своимъ и ничего не называй своею собственностью. Не отнимай руки твоей отъ сына твоего или дочери, но отъ юности учи ихъ страху Божію. Въ гнѣвѣ своемъ не повелѣвай рабомъ своимъ или рабою, надѣющимися на того-же Бога, дабы не перестали бояться Бога, сущаго надъ обоими вами. Вы-же, рабы, повинуйтеся господамъ своимъ, какъ образу Божію, въ почте-

нiи и страхѣ. Посты ваши да не будутъ вмѣстѣ съ лицемѣрами; ибо они постятся въ понедѣльникъ и четвергъ, вы-же поститесь въ среду и пятницу. Если пришелецъ пожелаетъ поселиться среди васъ, то пусть работаетъ и — ѣстъ. Если онъ незнаетъ ремесла, то позаботьтесь о немъ по вашему усмотрѣнiю, такъ, чтобы христiанинъ не жилъ среди васъ праздным. Обличайте другъ друга не во гнѣвѣ, но въ мирѣ, какъ имѣете это въ евангелiи. Со всякимъ, дурно поступающимъ съ ближнимъ своимъ, пусть никто не говоритъ, и не услышитъ онъ слова отъ васъ, пока не покается. Будьте бдительны относительно жизни вашей; свѣтильники жизни вашей да не будутъ погашены и чресла ваши развязаны“... Въ этомъ родѣ ведется рѣчь во всемъ „ученiи“. Очевидно, это если не проповѣдь въ собственномъ смыслѣ, составленная для произнесенiя, то, такъ сказать, стереотипъ проповѣди, написанная рѣчь, которая всегда могла быть произнесена въ замѣнъ лично составленной проповѣди тѣми учителями, которые не обладали даромъ составленiя поученiй, подобно тому, какъ позже въ церкви получили такое стереотипное употребленiе слова многихъ проповѣдниковъ или поученiя, нарочно составленныя Церковiю для общаго употребленiя всѣми учителями, которые сами своихъ проповѣдей, по тѣмъ или другимъ причинамъ, не составляютъ. Вотъ почему, по замѣчанiю Евсевiя, это сочиненiе, вмѣстѣ съ другими неканоническими книгами „было извѣстно многимъ церковнымъ учителямъ“, что подтверждается тѣмъ, что отдѣльныя выраженiя изъ него встрѣчаются у Климента Александрiйскаго въ строматахъ (I, 20; ср. гл. 3 „ученiя:“ „сыне, не будь лживъ, ибо ложь доводитъ до татьбы“. Также и въ словѣ о богатыхъ гл. 29: „излилъ... драгоцѣнное вино — кровь винограда Давидова“, а въ „ученiи“ гл. IX: „благодаримъ Тебя за святой виноградъ Давида, отрока Твоего“).

Несмотря на небольшой объемъ всего сочиненiя и на аподиктическую форму его „увѣщанiй и наставленiй“, въ немъ можно замѣчать опредѣленный планъ и порядокъ: сначала (въ первыхъ шести главахъ) предлагается ученiе нравственное, въ формѣ положительной и отрицательной („путь жизни“ и „путъ смерти“), въ главахъ VII—X излагаются черты ученiя догматическаго, въ главахъ XI — XV говорится о служенiяхъ въ церкви, учрежденныхъ для ея устроенiя и проповѣдыванiя ученiя

апостольскаго; XVI глава, составляющая заключеніе всего „ученія“, говоритъ о концѣ міра и содержитъ наставленія о бдительности христіанина, необходимой потому, что „неизвѣстно, въ какой часъ Господь нашъ пріидетъ“. Все содержаніе сочиненія строго согласуется съ его заглавіемъ и изъ отдѣльныхъ выраженій тѣхъ или другихъ мѣстъ его образуется полная система ученія апостольскаго: о Церкви, какъ религіозно-нравственномъ обществѣ вѣрующихъ, имѣющемъ цѣлію усовершеніе въ любви Божіей и святости и приготовленіе къ вѣрѣ, вѣдѣнію и безсмертію, а въ концѣ всего—достиженіе Царства Божія; о Богѣ въ самомъ себѣ и какъ о Творцѣ и Промыслителѣ міра; о любви къ Богу и ближнему; о таинствахъ крещенія и евхаристіи; о покаяніи и исповѣданіи грѣховъ, о церковномъ отлученіи; о богослужебныхъ и частныхъ собраніяхъ христіанъ; о молитвахъ и постахъ; объ апостолахъ, пророкахъ и учителяхъ, совершающихъ свои служенія во всей Церкви вселенской; о епископствѣ, пресвитерствѣ и діаконствѣ, какъ служеніяхъ, назначенныхъ для строенія церквей помѣстныхъ.

§ 40. *Климентъ, епископъ Римскій.*

Затѣмъ, отъ втораго вѣка сохранились до насъ проповѣдническія произведенія: Климента, епископа римскаго, Тертуліана, Климента, пресвитера Александрійскаго, и еретика Валентина. Первый [112]), по происхожденію римскій язычникъ, обращенный въ христіанство апостоломъ Петромъ, потомъ былъ сотрудникомъ въ апостольской проповѣди апостола Павла, который называетъ его однимъ изъ своихъ „споспѣшниковъ, ихже имена въ книгахъ животныхъ“ (Филипп. IV, 3). Древніе единогласно называютъ его мужемъ апостольскимъ, а св. Иринеи говоритъ, что онъ „обращался съ апостолами, жилъ между ними, слушалъ ихъ проповѣдь, былъ ими наставляемъ, и ихъ преданія были предъ взорами его“. Съ 92 по 191 г., послѣ Лина и Анаклета, онъ былъ римскимъ епископомъ; при Траянѣ сосланъ въ Херсонесъ Таврическій, гдѣ скончался мученически. Мощи его взяты были отсюда св. Кирилломъ и Меѳодіемъ во время путешествія ихъ въ славянскія страны для проповѣди, а его св. глава перенесена была св. Владиміромъ въ Россію.

Эта близость Климента къ апостоламъ и его великій авто-

ритетъ въ церкви служатъ причиною, что его имя носятъ на себѣ важнѣйшіе каноническіе памятники первоначальной христіанской древности—„правила св. апостоловъ“ и „постановленія апостольскія“, хотя оба эти сочиненія, по крайней мѣрѣ въ той редакціи, въ какой дошли до насъ, вышли не изъ подъ его пера. Несомнѣнно подлиннымъ его сочиненіемъ признается его *первое посланіе къ Коринѳянамъ*, писанное по случаю нестроеній въ церкви Коринѳской, представляющее первый, повремени (около 97 г. по Рождествѣ Христовомъ) послѣ твореній апостольскихъ, памятникъ христіанскаго ученія, пользовавшійся по этому въ древней церкви особеннымъ уваженіемъ: его читали въ церквахъ на ряду съ посланіями апостольскими. Какъ по содержанію, такъ и по способу изложенія оно весьма близко подходитъ къ типу апостольскихъ посланій и проникнуто ихъ духомъ. Принадлежность Клименту двухъ окружныхъ *посланій къ дѣвственницамъ*, хотя по мыслямъ вполнѣ согласныхъ съ несомнѣнно подлиннымъ ученіемъ Климента, оспаривается многими.

Для насъ важно такъ называемое *второе посланіе Климента къ Коринѳянамъ*. Найденное впервые, въ неполномъ составѣ, вмѣстѣ съ первымъ посланіемъ Климента въ такъ называемомъ Александрійскомъ кодексѣ Библіи, относящемся къ V вѣку [113]), оно упоминается древними библіографами: *Евсевіемъ* (Ц. И. III, 38), который впрочемъ замѣчаетъ, что оно не такъ было извѣстно, какъ первое, и что древніе не пользовались имъ; *Іеронимомъ* (de viris illustr. cap. 15), который говоритъ, что оно отвергалось древними (a veteribus reprobatur), *Руфиномъ*, (dicitur esse et alia Clementis epistola, cujus notitiam non accepimus), *Фотіемъ* (bibl. cod. 112, 113) по словамъ котораго оно отвергалось, какъ подложное (ὡς νόθος ἀ ἀποδοκιμάζεται). Затѣмъ, какъ Климентово посланіе, оно цитуется Максимомъ Исповѣдникомъ (662 г.), въ предисловіи къ сочиненіямъ Діонисія Ареопгита, Іоанномъ Дамаскинымъ, Никифоромъ, патріархомъ Константинопольскимъ, (828 г.), Никифоромъ Каллистомъ и другими. Въ 85 апостольскомъ правилѣ оба *посланія Климента* упоминаются на ряду съ Библейскими книгами. Римская liber pontificalis также говоритъ о Климентѣ, что онъ составилъ два посланія, называющіеся каѳолическими: hic fecit *duas* epistolas, quae *cat-*

holicae nominantur. Позднѣйшіе ученые, изслѣдовавшіе этотъ памятникъ, одни приписываютъ его Клименту, другіе—нѣтъ [114]). Новѣйшій издатель сочиненій Климента Вріенній (1875 г.) старается доказать его принадлежность Клименту [115]).

Кому-бы ни принадлежалъ этотъ памятникъ, онъ вопервыхъ, несомнѣнно относится къ глубочайшей древности, именно къ первой половинѣ втораго вѣка, что видно изъ упоминанія въ немъ о подвигѣ исповѣдничества (указаніе на время Траяна и Марка Аврелія) и изъ находящейся въ немъ полемики противъ гностиковъ,— и, что особенно важно для насъ, есть не что иное, какъ гомилія въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, отправленная въ Коринѳъ, а потому и сдѣлавшаяся извѣстною подъ именемъ посланія. Еще раньше, чѣмъ Вріенній нашелъ полный текстъ этого памятника, восполняющій прежній отрывокъ цѣлыми восемью послѣдними недостававшими главами, многіе ученые признавали это посланіе за проповѣдь [116]), ссылаясь на отсутствіе, въ имѣвшихся уже въ то время двѣнадцати первыхъ главахъ, надписанія и привѣтствія, обычныхъ въ посланіяхъ, на проповѣдническое обращеніе — братіе, имѣющееся и въ началѣ и въ срединѣ этого памятника, и на находящіяся въ первой главѣ слова: „если мы слушаемъ (ἀκόυοντες) объ этомъ, какъ о чемъ-то маломъ, то грѣшимъ“. Въ изданныхъ Вріенніемъ послѣднихъ главахъ памятника содержатся несомнѣнныя и ясныя указанія на то, что это именно бесѣда. Такъ въ гл. 17 ст. 3 (по изд. Вріенія, стр. 138) авторъ говоритъ: „не только теперь, когда поучаютъ насъ пресвитеры, мы должны вѣровать и молиться, но и по возвращеніи домой (изъ храма) слѣдуетъ припоминать заповѣди Господни,—μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσευχεῖν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ ὅταν εἰς δίκον ἀπαλλαγόμεν, μνημονεύομέν, τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων. Въ гл. 19, 1 содержится указаніе на то, что бесѣда была не произнесена, а прочитана въ слѣдъ за чтеніемъ священнаго писанія [117]). Наконецъ этотъ памятникъ тѣмъ болѣе слѣдуетъ признать гомиліей, что Клименту, если ему принадлежитъ она, Анастасій Синаитъ приписываетъ не одну, а нѣсколько гомилій: ἀποστολικὸς διδάσκαλος Κλημὴς ἐν τῷ περὶ προνοίας καὶ δικαιοκρισίας θεοῦ πρώτῳ λόγῳ τοιοῦτόν τιλέλεγει [118])...

Гомилія Климента представляетъ образецъ тѣхъ древнихъ

поученій, какія слагались по примѣру апостольскихъ наставленій и согласно съ ихъ требованіями о безъискусственности учительной рѣчи. Вся гомилія есть не что иное, какъ рядъ отрывочныхъ, догматическихъ и нравоучительныхъ мыслей, излагаемыхъ помимо всякой заботы о связности и послѣдовательности ихъ, почти безъ доказательствъ, аподиктически, но задушевно, со многими ссылками на мѣста священнаго писанія, которыя авторъ объясняетъ большею частію въ прямомъ и буквальномъ смыслѣ. Аллегоризма, опыты котораго уже въ его вѣкъ были извѣстны (посланіе Варнавы и др.) у него еще нѣтъ, если не считать то мѣсто гомиліи (гл. II), гдѣ слова Исаіи (LIV, 1): „возгласи и возопій нечревоболѣвшая“, по его мнѣнію, означаютъ, что мы должны возносить наши молитвы Богу просто, не малодушествуя подобно рождающимъ. Содержаніе первыхъ двухъ главъ слѣдующее: сначала проповѣдникъ призываетъ „братій“ не мало думать о своемъ спасеніи и помышлять объ Іисусѣ Христѣ, какъ Богѣ, Судіи живыхъ и мертвыхъ, помнить, откуда мы, кѣмъ и въ какое достоинство призваны, сколько Іисусъ Христосъ претерпѣлъ за людей и сколько священнѣйшихъ преимуществъ даровалъ имъ, въ слѣпотѣ ума прежде кланявшимся камнямъ, дереву, золоту, серебру и мѣди, издѣліямъ человѣческимъ. Христіане должны исповѣдывать Іисуса Христа не однимъ только названіемъ Его Господомъ, но и исполненіемъ его заповѣдей и добрыми дѣлами. Они должны презирать этотъ міръ и всею душею прилѣпиться къ великому обѣтованію Христову. Этотъ вѣкъ проповѣдуетъ прелюбодѣяніе, развратъ, сребролюбіе и обманъ, а будущій—отрицается ихъ. Будемъ подвизаться за вѣру такъ, чтобы быть увѣнчанными: кто не выдержитъ подвига, тотъ все потеряетъ. Покаемся, пока живемъ на землѣ, ибо по отшествіи уже не можемъ тамъ исповѣдаться или покаяться. Ибо Господь говоритъ въ евангеліи: если вы не сохраните малаго, кто дастъ вамъ великое! вѣрный въ маломъ, и во многомъ будетъ вѣренъ. Это значитъ сохранить плоть въ чистотѣ и печать безъ поврежденія, чтобы получить жизнь вѣчную. Никто не долженъ говорить, что эта плоть не будетъ судима и не воскреснетъ. Намъ должно хранить плоть какъ храмъ Божій. Будемъ любить другъ друга, чтобы войти въ царство Божіе. Богъ знаетъ все, что есть въ нашемъ сердцѣ. Дадимъ ему

хвалу не только отъ устъ, но и отъ сердца, чтобы онъ принялъ насъ какъ сыновъ и т. д.

Для ближайшаго знакомства съ этою первою христіанскою проповѣдью приводимъ въ полномъ составѣ доселѣ несуществующія на русскомъ языкѣ конецъ XII-й и XIII—XX главы ея.

12. «Будемъ ежечасно ожидать царства Божія въ любви и праведности, потому что не знаемъ дня явленія Божія. Самъ Господь, на вопросъ о томъ, когда придетъ Его царствіе, отвѣчалъ: когда двое будутъ одно, и внѣшнее будетъ какъ внутреннее, мужескій полъ, вмѣстѣ съ женскимъ, будетъ ни мужескій, ни женскій [119]). Но «двое бываютъ одно», когда мы говоримъ другъ другу истину и когда въ двухъ тѣлахъ бываетъ непритворно одна душа. «И внѣшнее какъ внутреннее» значитъ слѣдующее: внутреннее означаетъ душу, а внѣшнее означаетъ тѣло. Поэтому, какъ тѣло твое видимо, такъ и душа твоя да будетъ явна въ добрыхъ дѣлахъ. «И мужескій полъ съ женскимъ—ни мужскій, ни женскій», это [120]) значитъ, что братъ, увидѣвъ сестру, не долженъ думать о ней ничего женскаго, а она не должна думать о немъ ничего мужскаго. Если вы будете такъ поступать, говоритъ Онъ, пріидетъ царствіе Моего Отца.

13. И такъ, братія, покаемся же наконецъ, и будемъ внимать доброму, ибо мы исполнены многаго безумія и лукавства. Изгладимъ въ себѣ прежніе грѣхи, чтобы, раскаявшись отъ души, спастись. Не будемъ человѣкоугодниками (ἀνθρωπάρεσκοι), будемъ желать сдѣлаться угодными не себѣ самимъ только, но и у внѣшнихъ (τοῖς ἔξω) пріобрѣтать добрую славу праведностію, да не хулится въ насъ имя Божіе. Ибо Господь говоритъ: чрезъ всякаго (διὰ πάντος) имя Мое хулится во всѣхъ (ἐν πάσι) народахъ (Исаіи LII, 5), почто имя мое хулится (Іезек. XXXVI, 20, 23, Римл. II, 24). Чѣмъ хулится? Тѣмъ, что не исполняете того, что я хочу. Ибо язычники, слушая изъ устъ нашихъ слова Божіи, благія и великія, удивляются намъ, но узнавъ, что наши дѣла недостойны того, что говоримъ, обращаются къ Богохуленію, и говорятъ, что это басня какая-нибудь и заблужденіе. Слыша отъ насъ, какъ Богъ говоритъ: нѣтъ благодати вамъ, если любите любящихъ васъ, но благодать вамъ, если любите и враговъ вашихъ, ненавидящихъ васъ,—удивляются преизбытку благости; когда-же видятъ, что мы не любимъ не только ненавидящихъ насъ, но даже и любящихъ насъ, смѣются надъ нами, и такимъ образомъ имя Божіе хулится.

14. Итакъ, братія, исполняя волю Отца нашего Бога, будемъ чадами Церкви первобытной (ἐσόμεθα ἐκ ἐκκλησίας τῆς πρώτης),

духовной, созданной прежде солнца и луны; если-же не будемъ творить воли Господа, то будемъ, какъ сказано въ писаніи: домъ мой сталъ вертепомъ разбойниковъ (Іер. VII, 11, Мѳ. XXI, 13). Предпочтемъ принадлежать къ церкви живыхъ, да спасемся. Не думаю, чтобы вы не знали, что церковь живая (ζώσα) есть тѣло Христово, ибо Писаніе говоритъ: сотворилъ Богъ человѣка, мужа и жену: мужъ есть Христосъ, а жена — Церковь. Книги (τὰ βίβλια) и апостолы свидѣтельствуютъ, что Церковь не нынѣ только (существуетъ), но издревле, что она была духовною, какъ и нашъ Іисусъ; явилась (ἐφανερώθη) же въ послѣдніе дни, чтобы спасти насъ. Будучи духовною, она явилась во плоти Христовой, показывая намъ ясно, что если кто изъ насъ сохранитъ и не повредитъ ее во плоти, воспріиметъ ее въ Духѣ Святомъ; потому что эта плоть есть снимокъ (ἀντιτύπος) Духа, и никто, испортивъ снимокъ, не будетъ имѣть части въ подлинникѣ; потому-что, братія, сказано: сохраните плоть, чтобы имѣть часть въ Духѣ. Если-же говоритъ, что плоть есть Церковь, а Духъ—Христосъ, слѣдуетъ, что посрамившій плоть, посрамилъ Церковь. Такой человѣкъ не будетъ имѣть части въ Духѣ, который есть Христосъ (ὅ ἐστιν ὁ Χριστὸς). А между тѣмъ, эта плоть можетъ воспринять въ себя Духъ Святый. Никто не можетъ ни выразить, ни изречь, яже уготова Господь избраннымъ своимъ.

15. Не мало уже, думаю, говорилъ я вамъ о воздержаніи: исполнившій мой совѣтъ, не раскается, но спасетъ и себя и меня, давшаго совѣтъ. Ибо не малая заслуга обратить душу заблудшую и погибающую ко спасенію; это есть воздаяніе наше Богу, создавшему насъ, если говорящій и слушающій — съ вѣрою и любовію одинъ говоритъ, другой слушаетъ. И такъ пребудемъ въ томъ, во что увѣровали, праведными и преподобными, чтобы съ дерзновеніемъ просить Бога, который говоритъ (Исаіи LVIII, 9): еще глаголющу ти, реку: се пріидохъ (ἰδοὺ πάρειμι). Это слово есть знаменіе великаго обѣтованія, ибо Господь говоритъ, что Онъ болѣе скоръ давать, чѣмъ просящій (просить). И такъ, призываемые къ столь великой благости (χρηστότητος) не будемъ отказываться получить толикія блага (ἀγαθῶν), ибо сколь великія блага обѣщаютъ эти слова внимающимъ имъ, столь великое осужденіе содержатъ неповинующимся имъ.

16. И такъ, братія, имѣя не малое побужденіе къ покаянію, возвратимся къ призвавшему насъ Богу, пока есть время, доколѣ имѣемъ Его пріемлющимъ насъ, потому что, если отречемся отъ мірскихъ наслажденій и побѣдимъ нашу душу неисполненіемъ ея

суетныхъ пожеланій, получимъ милости Іисуса. Знайте-же, что наступаетъ день суда, какъ пещь огненная, и распадутся нѣкоторыя изъ небесъ (*τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν*), и вся земля какъ свинецъ въ огнѣ расплавляющійся, и тогда откроются тайныя и явныя дѣла человѣческія. Благое дѣло—милостыня, заглаждающая грѣхъ (*ὡς μετάνοια ἁμαρτίας*); постъ болѣе, чѣмъ молитва; но милостыня выше обоихъ. Любовь покрываетъ множество грѣховъ, молитва же отъ доброй совѣсти (*ἐκ καλῆς συνειδήσεως*) спасаетъ отъ смерти. Блаженъ всякій, обрѣтающійся исполненнымъ всѣхъ сихъ. Ибо милостыня бываетъ облегченіемъ отъ грѣха.

17. И такъ, покаемся отъ всего сердца, чтобы никто изъ насъ не погибъ; ибо если мы имѣемъ и исполняемъ заповѣди отметаться идоловъ и оглашать (истиной), не тѣмъ-ли болѣе не должно, чтобы погибала душа, уже познавшая Бога? И такъ, потщимся (*συλλάβωμεν*) возвести ко благу и себя, и всѣхъ немощныхъ, обращая и вразумляя другъ друга, чтобы всѣмъ спастися. И не только нынѣ окажемъ себя вѣрующими и внимающими, когда пресвитеры наставляютъ насъ, но и когда возвратимся домой, будемъ помнить заповѣди Господа; не увлекаясь мірскими пожеланіями, но сближаясь тѣснѣе, потщимся преуспѣвать въ заповѣдяхъ Господнихъ, чтобы всѣ тожде мудрствующіе были собраны для жизни, ибо Господь сказалъ (Исаіи LXVI, 18): гряду собрати народы и языки. О томъ же говоритъ день явленія Его, когда пришедши спасетъ каждаго изъ насъ по дѣламъ его. И узрятъ славу Его и силу невѣрные, и почудятся, увидѣвъ царство міра въ Іисусѣ, и скажутъ: увы намъ, что Ты былъ, а мы не знали, и не увѣровали, и не послушали пресвитеровъ, возвѣщавшихъ намъ о нашемъ спасеніи; и червь ихъ не умретъ, и огонь ихъ не угаснетъ, и всякая плоть будетъ видѣть ихъ (*ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί*). Онъ говоритъ о томъ днѣ суда, когда увидятъ, какъ согрѣшившіе и отрицавшіеся Іисуса дѣлами и словами мучатся страшными муками и огнемъ неугасимымъ, и воздадутъ славу Богу своему, говоря, что будетъ надежда (*ἔσται ἐλπίς*) служившему Богу отъ всего сердца.

18. Будемъ-же и мы изъ благодарящихъ, послужившихъ Богу, а не изъ осуждаемыхъ нечестивыхъ. И самъ я, будучи весь во грѣхахъ (*πανθαμαρτωλός*), не свободный (*μήπω φεύγων*) отъ искушенія, находясь среди орудій діавола, стараюсь стяжать праведность, чтобы возмочь хотя приблизиться къ ней, трепеща (*φοβούμενος*) будущаго суда.

19. И такъ, братія и сестры, съ помощію Бога истины

(μετὰ τὸν Θεὸν τῆς ἀληθείας) я читаю вамъ поученіе (ἀναγινώσκω ἔντευξιν), чтобы вы внимали писанному, чтобы спасти себя и читающаго между вами, ибо въ награду требую отъ васъ всесердечнаго покаянія, дающаго вамъ спасеніе и жизнь. Исполнивъ сіе, мы возбудимъ ревность (κόπον θήσομεν) и во всѣхъ юныхъ (τοῖς νέοις), желающихъ подвизаться въ благочестіи и благости Божіей. Не будемъ отвращаться и негодовать мы, немудрые, когда кто-либо насъ наставляетъ и обращаетъ отъ неправды къ праведности, ибо творя злое, мы не знаемъ по нашему двоедушію и невѣрію, что находится въ сердцахъ нашихъ (ἐν τοῖς στήθεσιν ἡμῶν), имѣя умъ, омраченный суетными желаніями. Будемъ творить правду, чтобы наконецъ быть спасенными. Блаженны послушные такимъ наставленіямъ; если мало времени и потерпятъ въ этомъ мірѣ, въ смерть воскресенія (τὸν δὲ θάνατον τῆς ἀναστάσεως) соберутъ плодъ. И такъ, да не скорбитъ благочестивый, если въ настоящее время страдаетъ; его ожидаетъ блаженное время; скончавши житіе свое, возвеселится въ безпечальномъ вѣкѣ съ отцами (μετὰ τῶν πατέρων) на небѣ.

20. Да не возмущаетъ умъ нашъ и то, что видимъ, какъ неправедные богатѣютъ, а рабы Божіи утѣсняются. Вѣруемъ, братія и сестры, что если подвизаемся и терпимъ искушенія ради Бога живаго въ нынѣшней жизни, то въ будущемъ будемъ увѣнчаны. Никто изъ праведныхъ не получилъ скораго плода, но ожидаетъ его, потому что еслибы Богъ въ скоромъ времени воздавалъ награду праведнымъ, тотчасъ мы возревновали бы о куплѣхъ житейскихъ (ἐμπορίαν), а не о благочестіи, казались бы праведными, ища не благочестія, а прибыли, а чрезъ то Божій судъ остановилъ бы стремленія духа къ праведности и повергъ насъ въ узы (διὰ τοῦτο θεία κρίσις ἔβλαψε πνεῦμα, μὴ ὂν δίκαιον, καὶ ἐβάρυνε δεσμός).

Богу единому, невидимому Отцу истины, пославшему намъ Спасителя и Начальника нетлѣнія, чрезъ котораго явилъ намъ истину и жизнь небесную, Ему слава во вѣки вѣковъ. Аминь.

§ 41. *Климентъ Александрійскій.*

Титъ Флавій *Климентъ* Александрійскій [121]) родился и получилъ самое лучшее языческое образованіе въ Аѳинахъ и прежде обращенія своего въ христіанство посвященъ былъ въ языческія мистеріи. Обращеніе ко Христу совершилось въ немъ, подобно какъ въ Іустинѣ, путемъ продолжительнаго томленія духа

и напрасныхъ поисковъ истины въ языческой философіи. Сдѣлавшись христіаниномъ, онъ предпринималъ продолжительныя путешествія съ цѣлію образованія спеціально-христіанскаго, по Южной Италіи, Греціи, Палестинѣ и Сиріи; слушавъ многихъ учителей, онъ, наконецъ, въ Египтѣ встрѣтилъ Пантена, знаменитаго наставника Александрійскаго огласительнаго училища, которому и обязанъ окончательнымъ высшимъ научнымъ образованіемъ. Затѣмъ онъ сдѣланъ былъ помощникомъ Пантена по занятіямъ въ Александрійскомъ училищѣ, а когда Пантенъ посланъ былъ на миссіинерскую проповѣдь въ Индію — и его преемникомъ по управленію училищемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, пресвитеромъ (съ 190 г.). Въ 202 году, во время гоненія Септимія Севера, онъ удалился въ Каппадокію и неизвѣстно, возвратился-ли потомъ въ Александрію. Скончался въ глубокой старости, около 217 года.

Обладая рѣдкою не для одного своего времени эрудиціею, Климентъ, будучи наставникомъ и начальникомъ Александрійскаго училища, дѣйствовалъ въ духѣ Пантена, стремясь къ соединенію вѣры съ знаніемъ въ одной стройной и цѣльной системѣ. Основный принципъ его научнаго и богословскаго міровоззрѣнія—знаніе должно быть вѣрующимъ и вѣра должна быть знаніемъ (Stromat. XI, 4), нѣтъ знанія безъ вѣры и вѣры безъ знанія (Strom. V, 1, 7), наука (ἐπιστήμη) должна проникаться вѣрою, и истины вѣры должны имѣть наукообразное построеніе и систему. Полная гармонія вѣры и знанія—γνωστικὴ πίστις—есть высшая ступень человѣческаго развитія, совершеннѣйшая философія. Эта теорія взаимныхъ отношеній вѣры и знанія, необходимости и разумности ихъ объединенія, вопреки западному богословію II вѣка, устами Тертулліана (въ сочиненіи de anima) и позже Лактанція, провозглашавшихъ науку, какъ имѣющую происхожденіе въ язычествѣ, произведеніемъ дьявола, легло въ основаніе всего послѣдующаго развитія христіанскаго богословія не только въ школѣ богослововъ александрійскихъ, но и во всей восточной Церкви, имѣя впослѣдствіи главными представителями Оригена и Василія Великаго. Примѣнительно къ этой своей теоріи, въ трехъ своихъ сочиненіяхъ, образующихъ какъбы трилогію „увѣщаніи къ язычникамъ“, (λόγος προτρεπτικός) „строматахъ“ (στρωματεῖς—ковры) и „педагогѣ“ (παιδαγωγός) онъ разсматриваетъ религіозное ученіе язычества, а, по связи съ

нимъ, античную науку и образованность („увѣщаніе“...), христіанство въ его отношеніяхъ къ язычестку и философіи (Строматы) и само въ себѣ („Педагогъ“—гдѣ Христосъ указывается какъ высшій единственный руководитель жизни). Будучи однимъ изъ главныхъ представителей указанной выше теоріи христіанскаго міровоззрѣнія, Климентъ, съ другой стороны, былъ однимъ изъ самыхъ ревностныхъ защитниковъ аллегорическаго способа толкованія св. писанія (Strom. V, VII, 14 и др.) и своимъ примѣромъ много способствовалъ укорененію этого метода у современныхъ ему и послѣдующихъ проповѣдниковъ и богослововъ. Какъ катехетъ александрійскаго училища, а особенно какъ пресвитеръ, Климентъ, безъ всякаго сомнѣнія, былъ проповѣдникомъ, хотя проповѣди его, въ ихъ подлинномъ видѣ, по причинамъ, указаннымъ выше, и не дошли до насъ. О нѣкоторыхъ, по видимому, проповѣдяхъ его (διαλεξεῖς), до насъ недошедшихъ, упоминаютъ древніе библіографы: Евсевій (о постѣ и злословіи—διαλεξεῖς περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλίας—Ц. И. VI, 13), Іеронимъ (о постѣ—de jejunio disceptatio, о клеветѣ—de obtrectatione liber, катал. гл. 48), Фотій (о постѣ и о злословіи περὶ νηστείας καὶ περὶ κακολογίας, cod. CXI, и увѣщаніе къ терпѣнію, къ новоокрещеннымъ—о προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονήν, ἢ πρὸς τους νεωστὶ βεβαπτισμένους—тамъ-же). Сюда-же относятся неизвѣстныя древнимъ библіографамъ, но упоминаемыя самимъ Климентомъ въ педагогѣ (кн. II, гл. 10 и кн. III, гл. 8), слово о воздержаніи (περὶ ἐγκρατείας) и о бракѣ или семейной жизни (γαμικὸς λόγος).

Но и изъ дошедшихъ до насъ его сочиненій мы имѣемъ всѣ основанія разсматривать какъ проповѣди въ литературной переработкѣ—два его сочиненія: слово о томъ, какой богачъ спасется (λόγος τις ὁ σοζώμενος πλούσιος) и „педагогъ“. Въ томъ и другомъ съ достаточною ясностію сохранились внѣшніе слѣды ихъ проповѣдническаго происхожденія. Что касается Педагога, то уже самое содержаніе ихъ, всецѣло практическое (по замѣчанію самаго Климента—πρακτικὸς, οὐ μεθοδικὸς ὢν ὁ παιδαγωγός) [122]), имѣющее своимъ предметомъ поведеніе и образъ жизни христіанъ, частной и общественной, доказываетъ, что это не уроки Богословія, преподававшагося имъ въ школѣ и имѣвшаго предметомъ теоретическое міросозерцаніе христіанства, а наставленія церковныя, преподанныя по частямъ въ храмѣ и потомъ

приведенныя въ одну правильную систему, представляющую первый христіанскій „домострой“. Дальнѣйшимъ подтвержденіемъ гомилетическаго происхожденія „Педагога“ служатъ нѣкоторыя мѣста въ немъ самомъ. Такъ, заканчивая это свое твореніе, Климентъ говоритъ: „такъ какъ Педагогъ привелъ насъ *въ церковь* и самъ соединилъ насъ съ собою учительнымъ и всесозерцающимъ словомъ, то онъ хорошо принялъ-бы, если-бы мы, *присутствуя въ этомъ мѣстѣ*, принесли Господу дань благодаренія (кн. III, глава 12) [123]). Во второй книгѣ Климентъ замѣчаетъ: „намъ не гнусно для пользы *слушателей* называть тѣ части... которыя Богъ не постыдился создать“ [124]). Въ кн. III, гл. 12, Климентъ говоритъ: „время уже мнѣ—закончить педагогію, а вамъ—*слушать* учителя“ [125]). Наконецъ, въ сочиненіи весьма нерѣдки обращенія во второмъ лицѣ, какія обыкновенно дѣлаются къ слушателямъ въ проповѣдяхъ.

Въ той литературной переработкѣ, какую представляютъ проповѣди Климента, составляющія Педагогъ, не содержится данныхъ для сужденій о методическихъ особенностяхъ или типѣ проповѣдей Климента. Но за то по нему мы можемъ составить ясное понятіе о томъ, какое содержаніе для проповѣди считалъ онъ наиболѣе соотвѣтствующимъ задачѣ проповѣди, долженствующей быть прежде всего практическимъ руководствомъ для христіанина въ жизни. Съ точки зрѣнія евангельскаго ученія, проповѣдникъ находитъ необходимымъ и своевременнымъ регламентировать казуистически съ церковной каѳедры весь внѣшній бытъ христіанина и указать, какъ именно долженъ онъ поступать въ самыхъ частнѣйшихъ случаяхъ своей обыденной жизни. Самымъ подробнымъ образомъ говоритъ онъ во II-й и III-й книгахъ (1-я книга Педагога составляетъ предисловіе) о пищѣ и питіи (о трезвости), о домашней мебели, столовой посудѣ и приборахъ, о томъ, какъ нужно вести себя въ обществѣ, чѣмъ можно развлекать себя въ публичныхъ собраніяхъ (причемъ предостерегаетъ отъ неприличнаго смѣха и сквернословія), объ употребленіи благовонныхъ мастей, вѣнковъ изъ цвѣтовъ, о томъ, какъ нужно вести себя во время ночи, о дѣторожденіи и супружескихъ обязанностяхъ, объ одеждѣ и украшеніяхъ тѣла, объ употребленіи драгоцѣнностей, объ убранствѣ волосъ у женщинъ и бороды у мужчинъ, объ истинной красотѣ, о разумномъ употребленіи богатства, о поль-

зованіи банями, о развлеченіяхъ и т. д. Начертываемому проповѣдникомъ идеалу семейнаго и частнаго христіанскаго быта, практическимъ подробнымъ указаніямъ относительно всѣхъ отправленій обыденной жизни съ христіанской точки зрѣнія, предшествуетъ или ихъ сопровождаетъ подробное описаніе и критика тогдашней житейской дѣйствительности, образовавшейся подъ вліяніемъ условій тогдашняго общественнаго и бытоваго устройства, наслѣдованнаго юнымъ христіанскимъ обществомъ отъ язычества и его многовѣковой житейской практики. По обилію и полнотѣ культурно-бытовыхъ очерковъ тогдашней жизни, собранныхъ въ одну стройную картину, ни одно изъ послѣдующихъ произведеній христіанской, и, можетъ быть, и внѣхристіанской, литературы не можетъ сравниться съ тѣмъ, что мы находимъ въ этомъ первомъ христіанскомъ „домостроѣ“. Для образца этихъ описаній жизни и быта современнаго ему общества, приведемъ нѣсколько выдержекъ. Разсуждая о пищѣ и замѣтивъ, что многіе „живутъ для того только, чтобы ѣсть, а не для того ѣдятъ, чтобы жить“, какъ указываетъ здравый смыслъ и природа, авторъ называетъ поварское искусство самымъ вреднымъ. Делосскій врачъ Антифанъ справедливо сказалъ, что одна причина всѣхъ болѣзей—разнообразіе пищи. А между тѣмъ люди ищутъ муренъ, водящихся въ сицилійскомъ проливѣ, угрей меандрскихъ, козлятъ мелосскихъ, головней скіаѳскихъ, черепахъ пилорскихъ, устрицъ абидосскихъ, анчоусовъ липарскихъ, редиса мантинейскаго, свеклы аскрейской, раковинъ меѳимнейскихъ, камбаллъ аттическихъ, дроздовъ даѳнійскихъ, смоквъ хелидонскихъ, изъ-за которыхъ предпринималъ походъ въ Грецію Ксерксъ съ своими пятью стами тысячъ, фасидскихъ птицъ, египетскихъ рябчиковъ, мидійскихъ павлиновъ. Для своего услажденія люди желали бы весь міръ уловить сѣтью. Между прочимъ изъ разсужденій Климента о пищѣ видно, что современные ему христіане даже такое священное учрежденіе, какъ агапы, превратили въ пирушки съ горшками и похлебками, съ изысканными кушаньями и питьями и съ кухонною копотью. Въ наставленіяхъ о пищѣ, отнюдь не воспрещая умѣреннаго употребленія вина, онъ, однако, между прочимъ, говоритъ: „не нужно съ большимъ стараніемъ искать ни хіосскаго, ни арузійскаго вина. Люди съ изысканнымъ вкусомъ пьютъ и ѳасское вино, и лесбосское, отличающееся аро-

матическимъ пріятнымъ, запахомъ, и особенно сладкое критское, и вкусное сиракузское, и какое то египетское, мендозское, и наксозское, и другое душистое, привозимое изъ Италіи,—много ихъ названій... Ужели каждому недостаточно для утоленія жажды вина, рожденнаго въ его отечествѣ? Пожалуй еще и воду начнутъ возить изъ чужихъ краевъ, какъ дѣлали глупые цари (Киръ, по свидѣтельству Геродота I, 1, 9, 18, парѳянскіе цари по свидѣтельству Плинія LXXXI: вода индійской рѣки Хоаспа считалась лучшею для питья). Обличая роскошь въ домашнемъ быту, Климентъ упоминаетъ о сосудахъ стеклянныхъ съ дорогою металлическою чеканкою, серебряныхъ креслахъ, тазахъ и блюдахъ, серебряныхъ и золотыхъ сосудахъ не только для стола, но и для другаго употребленія, о которомъ неприличио упоминать. Говоря объ одеждѣ, Климентъ находитъ, что чистотѣ и честности, которыя должны украшать христіанина, болѣе всего соотвѣтствуетъ бѣлый цвѣтъ. У „Ветхаго денми“ (Дан. VII, 9) одежда была бѣлая какъ снѣгъ. У избіенныхъ за слово Божіе и бывшихъ подъ алтаремъ, по словамъ апокалипсиса, одежда была бѣлая же (VI, 9, 11). Одежды, окрашенныя красками сардинійскою, виноградною, оливковою, зеленою, розовою, алою, шитыя золотомъ, пурпурныя, расписанныя и раскрашенныя, пропитанныя духами, добытыя изъ земли еврейской и киликійской, изъ Тира и Сидона или изъ Лакедемона, служатъ уже не для покрытія тѣла, а для взора. Хорошо дѣлали древніе лакедемонцы, позволявшіе однимъ лишь любодѣйцамъ носить цвѣтныя одежды. Предлагая эти и подобныя многочисленныя замѣчанія, Климентъ отнюдь не обнаруживаетъ особеннаго ригоризма въ своихъ требованіяхъ, стараясь лишь каждое отправленіе внѣшней жизни христіанина возвести къ высотѣ нравственнаго достоинства человѣка-христіанина, къ сообразности всей жизненной обстановки и дѣятельности его съ требованіями морали евангельской. Во всемъ сочиненіи авторъ выходитъ изъ проповѣднической нравоучительной тенденціи, и все сочиненіе представляетъ прекрасный проповѣднический матеріалъ, въ значительной мѣрѣ пригодный для проповѣди всѣхъ временъ.

Новообращенныхъ Христіанъ временъ Климента, привыкшихъ въ язычествѣ видѣть цѣль человѣческаго существованія въ земныхъ наслажденіяхъ и роскоши, и средство къ нимъ — въ богатствѣ, приводилъ въ смущеніе евангельскій совѣтъ объ

отреченіи отъ богатства и раздачѣ его бѣднымъ (Марка X, 17—31). Разсѣянію этого смущенія посвящено второе сочиненіе Климента, имѣющее подобно Педагогу, гомилетическое происхожденіе—„слово о томъ, какой богачъ спасется“, сначала изданное (въ 1623 г.) подъ именемъ Оригена, но потомъ въ виду указаній Евсевія (Ц. И. III, 23, VI, 13), Іеронима (катал. гл. XXXVIII) и Фотія (biblioth. cod. CXI) признанное произведеніемъ Климента. Въ текстѣ этого произведенія Климента указаній на его гомилетическое происхожденіе содержится еще меньше, чѣмъ въ „Педагогѣ“: такимъ указаніемъ служатъ лишь слова (IV гл.): „ничто такъ не пріятно, какъ слышать тѣже самыя слова, которыя сперва, бывъ выслушаны безъ испытанія и размышленія, приводили васъ въ смущеніе“ [126]). Здѣсь, очевидно содержится указаніе на то, что объясняемые въ сочиненіи слова св. Писанія были только что предъ тѣмъ прочитаны, разумѣется, на Богослуженіи, почему вновь прочитавъ эти слова, авторъ дѣлаетъ ихъ объясненіе, то есть предлагаетъ гомилію. Но еслибы и не было такого указанія въ самомъ текстѣ этого памятника, его внѣшнее построеніе и внутренній характеръ съ несомнѣнностію докаызваютъ, что это—вопреки мнѣнію Ле-Нурри и согласно мнѣнію Фрепеля [127]) проповѣдь. По внѣшнему своему построенію это истинный образецъ гомиліи экзегетической, объясняющей прочитанное анагностомъ мѣсто евангелія по порядку стиховъ, раздѣленныхъ, соотвѣтственно ихъ содержанію, на нѣсколько отдѣловъ. Но эта гомилія не просто экзегетическая: единство предмета въ прочитанномъ текстѣ евангелія естественнно объединяетъ въ одинъ стройный составъ все содержаніе проповѣди. Со стороны внутренняго характера это сочиненіе имѣетъ всѣ признаки гомиліи, стоящей выше гомилій самого Оригена въ томъ отношеніи, что въ ней вовсе отсутствуетъ герменевтическій аппаратъ, ученыя филологическія изысканія, которыя такъ нерѣдки въ гомиліяхъ Оригена, а имѣются лишь одни одушевленныя нравоучительныя разсужденія и наставленія, соотвѣтственно содержанію текста, относящіеся непосредственно къ жизни, сопровождаемыя очерками тогдашнихъ общественныхъ нравовъ.

Но будучи несомнѣнно проповѣдію по первоначальному происхожденію, слово о богатыхъ въ послѣдствіи подверглось литературной обработкѣ, подобно проповѣдямъ, изъ которыхъ

образовался „Педагогъ“. Въ настоящемъ своемъ видѣ „слово“ состоитъ исъ двухъ частей: изъ объясненія отвѣта Іисуса Христа богатому юношѣ на вопросъ: что сотворивъ, животъ вѣчный наслѣдую (Мр. X, 17 — 31) и изъ объясненій разсказа о впадшемъ въ разбойники (Лук. X, 30—37). По весьма правдоподобному мнѣнію Фреппеля эти двѣ части нынѣшняго слова суть двѣ отдѣльныя гомиліи, соединенныя въ одинъ составъ самимъ Климентомъ, при чемъ въ концѣ присоединенъ разсказъ о юношѣ, который, убѣжавъ отъ епископа, попеченію котораго порученъ былъ апостоломъ Іоанномъ, сдѣлался атаманомъ разбойниковъ, а потомъ былъ возвращенъ Церкви самимъ апостоломъ.

Толкованіе, которое даетъ Климентъ двумъ указаннымъ мѣстамъ евангелія, остроумно и своеобразно. Въ совѣтѣ Іисуса Христа богатому юношѣ онъ не хочетъ видѣть аскетической идеи о добровольномъ отреченіи отъ благъ міра и о произвольной нищетѣ, какъ высшей ступени христіанскаго нравственнаго совершенства: выходя изъ той мысли, что Іисусъ Христосъ училъ не по человѣчески, а съ мудростію божественною и таинственною, онъ думаетъ, что и совѣтъ Его юношѣ слѣдуетъ понимать не въ прямомъ, буквальномъ смыслѣ, плотски, а въ смыслѣ аллегорическомъ, столь любезномъ Клименту, какъ и его учителю и предшественнику по александрійскому училищу Пантену, и его преемнику Оригену. „Неужели Спаситель повелѣваетъ каждому, какъ думаютъ нѣкоторые, непремѣнно оставить имѣніе и богатство? Нѣтъ, онъ велитъ лишь отрѣшиться отъ обычнаго мнѣнія о значеніи богатства, отъ пристрастія къ нему, составляющаго духовный недугъ людей. Не трудно устроить свою жизнь и безъ богатства, немудрено отказаться отъ него, какъ дѣлали многіе и въ язычествѣ. Спаситель внушаетъ своимъ совѣтомъ юношѣ освободить душу отъ страстей, выбросить изъ нея все чуждое ея высокому назначенію, въ томъ числѣ и привязанность къ богатству. Бросать богачу свое богатство, отказываться отъ права собственности, нѣтъ надобности; проповѣдникъ не имѣетъ въ виду отрицать существующій порядокъ жизни общественной, изъ котораго возникло неравенство состояній. „Господь не осуждаетъ богатства и не лишаетъ людей небеснаго наслѣдія за то одно, что они богаты, особенно когда они ревностны въ исполненіи Его заповѣдей. Въ самомъ дѣлѣ:

чѣмъ виноватъ тотъ, кто еще прежде принятія вѣры, трудомъ и бережливостію собралъ себѣ достатокъ для обезпеченія своей жизни? Равнымъ образомъ можно-ли винить того, кто самымъ рожденіемъ своимъ поставленъ среди могущества богатства и почестей, помимо собственной воли? Если-бы ему отказано было въ жизни вѣчной потому только, что по волѣ Божіей досталось жить здѣсь въ изобиліи, то это была-бы явная несправедливость Творца, который даетъ блага временныя, чтобы лишить благъ вѣчныхъ. Притомъ, зачѣмъ и земля производитъ и открываетъ человѣку столько богатствъ, если эти богатства могутъ причинить только смерть? Нѣтъ, кто, владѣя богатствомъ, не поработитъ ему своей души, и не забудется, кто въ употребленіи даровъ счастія будетъ соблюдать скромность и цѣломудріе, ищетъ во всемъ Бога и къ нему одному стремится, тотъ будетъ бѣденъ предъ очами Божіими и никакая зараза мамоны не прикоснется къ нему. Въ противномъ случаѣ, точно, удобѣе вельблюду скозѣ иглинѣ уши проити, нежели богату въ царствіе Божіе внити". Такимъ образомъ, хотя богачу нѣтъ надобности бросать свое богатство, за то для него тѣмъ *обязательнѣе* правильное употребленіе богатства, которое состоитъ въ разумномъ содѣйствіи, посредствомъ его, благу всего общества и отдѣльныхъ лицъ, вслѣдствіе несовершенствъ общественнаго устройства, терпящихъ нужду и нерѣдко лишенныхъ самаго необходимаго. Такое пониманіе Климентомъ отвѣта Іисуса Христа богатому юношѣ нельзя не признать произвольнымъ, такъ какъ указываемаго имъ смысла въ этомъ отвѣтѣ непосредственно не содержится, а содержится именно совѣтъ о не общеобязательной, а добровольной нищетѣ, какъ высшей степени христіанскаго нравственнаго совершенства. Тѣмъ не менѣе разсужденія Климента, въ которыхъ онъ развиваетъ свое воззрѣніе, нельзя не признать одною изъ самыхъ блестящихъ страницъ не только между произведеніями самого Климента, этого лучшаго богослова-публициста своего времени, но и въ христіанской литературѣ вообще,—по глубокой назидательности, силѣ изобрѣтательности, остроумію и истинно-ораторскому одушевленію. Между прочимъ въ словѣ содержится и нѣсколько яркихъ бытовыхъ картинъ изъ современной ему жизни, каково, напримѣръ, описаніе кліентовъ-льстецовъ, окружающихъ богачей. Отъ разсужденій о правильномъ употребленіи богатства, о благо-

творительности, естественъ переходъ къ факту милосердія, изображенному въ евангельскомъ разсказѣ о Самарянинѣ-благодѣтелѣ (Лук. X, 30—37). Но и здѣсь вѣрный своему принципу аллегоризированія, Климентъ не хочетъ видѣть точнаго буквальнаго смысла: разбойники, о которыхъ говорится въ повѣствованіи евангельскомъ, суть духи тьмы, человѣкъ, попавшійся въ руки разбойниковъ — каждый изъ насъ, неизбѣжно терпящій отъ нихъ и нерѣдко всецѣло овладѣваемый ими. А милосердый Самарянинъ—самъ Іисусъ Христосъ, который обвязалъ насъ нерасторжимыми спасительными повязками — любовію, надеждою и вѣрою, излилъ на язвы душъ нашихъ сокъ винограда Давидова, умастилъ елеемъ Св. Духа и повелѣлъ ангеламъ служить намъ, пока не станемъ способными перейти въ царство небесное.

§ 42. *Тертулліанъ* [128]).

Біографія этого западнаго Оригена, какъ его называли еще въ древности (Викентій Леринскій in commonitorio, 1, 24), скудна свѣдѣніями; неизвѣстны съ точностію даже годы егорожденія и смерти; одни опредѣляютъ время его жизни между 160—220 годами, другіе, опираясь на замѣчаніе Іеронима, что „онъ дожилъ до глубочайшей старости“, относятъ время его жизни къ 145—243 годамъ. Родился онъ въ Карѳагенѣ, былъ сынъ проконсульскаго центуріона, получилъ отличное языческое образованіе, сдѣлался адвокатомъ и бурно провелъ свою молодость (de poenit. IV, 12, de resurr. c. 59, de spect. c. 19). Въ христіанство обратился, вызванный къ тому знакомствомъ съ св. писаніемъ и съ жизнію христіанъ: въ несокрушимомъ терпѣніи христіанъ во время гоненій и въ ихъ власти надъ демонами онъ усмотрѣлъ признаки божественнаго достоинства христіанской вѣры. Затѣмъ, по свидѣтельству Іеронима, онъ былъ пресвитеромъ въ Карѳагенѣ, около 200 года совратился въ монтанизмъ, къ чему побудили его, по Іерониму, зависть и ненависть къ нему—по его собственнымъ словамъ—не отличавшемуся добродѣтелью терпѣнія, со стороны римскаго духовенства, среди котораго онъ долгое время находился, а всего вѣроятнѣе—по причинѣ собственной природной склонности къ преувеличеніямъ и

суровому взгляду на жизнь. По словамъ Августина въ послѣдствіи онъ отрекся отъ монтанизма, образовавъ свою секту, что Неандеръ, впрочемъ, считаетъ мало вѣроятнымъ, но что до нѣкоторой степени подтверждается менѣе суровымъ характеромъ его позднѣйшихъ сочиненій. О томъ, чтобы онъ снова присоединился къ церкви, никто не упоминаетъ.

Тертулліанъ обладалъ блестящимъ талантомъ, умомъ глубокимъ, оригинальнымъ, сильнымъ и острымъ, громадною эрудиціею какъ въ наукѣ и литературѣ классической, такъ въ священномъ писаніи и въ твореніяхъ христіанскихъ учителей, ему предшествовавшихъ, характеромъ твердымъ, непреклоннымъ и рѣшительнымъ. Обратившись ко Христу, онъ отдался ему весь, всѣмъ своимъ существомъ, посвятивъ на служеніе ему всѣ свои таланты, знаніе и всю свою энергію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отличался темпераментомъ пылкимъ, впечатлительнымъ, страстнымъ и раздражительнымъ. Поэтому, а также по причинѣ діалектическаго склада и риторическаго развитія своего ума, болѣе склоннаго и способнаго къ контроверсіямъ, чѣмъ къ положительной аргументаціи предмета, отчастиже и подъ вліяніемъ времени, изобиловавшаго всякаго рода заблужденіями, его служеніе истинѣ Христовой приняло характеръ борьбы, которую онъ и велъ съ неутомимою энергіей въ теченіи всей своей жизни: это была борьба и съ самимъ собою, и съ внѣшними и внутренними врагами церкви, борьба и за церковь, и иногда—противъ самой церкви. Въ этой постоянной полемикѣ онъ обнаруживаетъ большое искусство, особенно когда хочетъ довести своего противника ad absurdum, осыпаетъ его остротами и ироніей, и не оставляетъ его до тѣхъ поръ, пока не исчерпаетъ весь арсеналъ своихъ доказательствъ и не сознаетъ за собою полной побѣды. Доказательства его, которыя онъ находитъ всюду, сильны, смѣлы, рѣшительны и, выраженныя кратко и ясно, производятъ большею частію дѣйствіе не отразимое. На всемъ, что онъ говоритъ, будетъ-ли то плодъ эрудиціи, проведенной чрезъ горнило его строгаго размышленія, или—плодъ личной мысли, лежитъ отпечатокъ оригинальности и своеобразія, полнаго самоувѣренности достоинства и гордаго сознанія своей силы и превосходства.

Въ его словѣ есть что-то диктаторское и требующее, устрающее и потрясающее совѣсть, что-то величественное, когда

онъ съ ледянымъ спокойствіемъ, съ неотразимою увѣренностью въ силѣ своей мысли, излагаетъ требованія евангельскаго ученія, какъ святой долгъ, отъ котораго нельзя отступить ни на волосъ, ни на одну іоту. Одно его изрѣченіе — „Credo, quia absurdum est—вѣрую именно потому, что нелѣпо“, вполнѣ характеризуетъ непреклонную и непреодолимо увлекающую силу его религіознаго убѣжденія. Что-то величественное слышится въ той смѣлости и величіи, съ какими онъ защищаетъ христіанство, презрѣніемъ отвѣчая на угрозы, или когда критикуетъ современную ему жизнь съ точки зрѣнія своего ригористическаго идеала. Всегда возбужденный и тревожный, онъ не знаетъ ни утомленія, ни сдержанности и умѣренности, никакихъ смягчающихъ и ограничивающихъ вліяній. Образованіе его, должно быть, было самое блестящее: онъ обладаетъ обширною эрудиціею во всѣхъ областяхъ знанія своего времени, достаточно знаетъ греческую философію, хотя и презираетъ ее, какъ произведеніе дьявола, какъ источникъ заблужденій язычества и ересей христіанства. Съ библіей онъ знакомъ въ совершенствѣ, хотя по обычаю времени не стѣсняется изъяснять ее по своему усмотрѣнію. Такъ, молитву Господню (de oratione, русскій переводъ Карнѣева, ч. II, стр. 30—52) онъ изъясняетъ аллегорически, хотя и совершенно вѣрно понимая, ее, какъ сокращеніе всего ученія евангелія, къ которому, впрочемъ, по его мнѣнію, можно присоединить и другія прошенія. Объясняя слова книги притчей IX, 2, „закла (премудрость) своя тельцы“, послѣднее слово онъ понимаетъ въ смыслѣ дѣтей и находитъ въ этомъ мѣстѣ указаніе на мученичество христіанъ: „о добрая мать, я и самъ желаю быть въ числѣ ея сыновей, чтобы быть закланнымъ, желаю быть закланнымъ, чтобы сдѣлаться ея сыномъ [129])“. Объясняя слова 1 Кор. XV, 39): не всяка плоть—таже плоть, но ина плоть человѣкамъ, ина плоть скотамъ, ина рыбамъ, ина-же птицамъ—онъ дѣлаетъ такое переложеніе: иная плоть у человѣка, раба Божія, который есть истинно человѣкъ, иная у скота, т. е. у язычника, иная у птицы, т. е. у мучениковъ, которые стремятся къ высокому, иная у рыбъ - людей, для которыхъ достаточно воды крещенія [130]) и т. д.

Обиліе и рязнообразіе его литературной производительности всегда возбуждало удивленіе. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ яв-

ляется апологетомъ, полемистомъ, догматистомъ и моралистомъ, смѣлымъ взоромъ охватывая современную ему и прошедшую религіозную жизнь язычества, іудейства, православнаго христіанства и сектантства, и вездѣ блещетъ остроуміемъ и оригинальностію. Отъ высочайшаго догмата о троичности лицъ въ Божествѣ онъ спускается до самыхъ незначительныхъ мелочей современной ему жизни христіанскаго общества въ родѣ предметовъ женской одежды и украшеній. Все одинаково его интересуетъ и ко всему онъ относится съ одинаковою горячностію сердца. Отъ того ни у одного изъ христіанскихъ писателей нѣтъ такого обилія блестящихъ афоризмовъ, какъ у Тертулліана. По мѣстамъ цѣлые отдѣлы его трактатовъ состоятъ изъ отрывочныхъ епиграмматическихъ мыслей, словно отчеканенныхъ хорошимъ литейщикомъ золотыхъ монетъ или нанизанныхъ въ одно драгоцѣнныхъ алмазовъ. Викентій Леринскій говоритъ, что у него едва-ли не столько-же сентенцій, сколько словъ. Памелій составилъ сборникъ его блестящихъ парадоксовъ, а Б. Ренанъ (B. Rhenanus) и Бругензій—лексиконъ его остроумныхъ выраженій (proverbiales formulae), которыя сдѣлались на богословскомъ языкѣ Запада какъ-бы пословицами [131]).

Но, какъ справедливо замѣчаетъ Неандеръ, множество познаній, которыми обладалъ Тертулліанъ, не организовалось въ его душѣ въ одну стройную систему міросозерцанія, не имѣло научнаго порядка; его глубина мысли лишена была логической ясности и стройности, въ его мысляхъ безусловно царила пылкая сила воображенія. Оттого, сколько въ его убѣжденіяхъ искренности и горячности, въ его мысляхъ и изрѣченіяхъ — свѣжести, оригинальности и блеска: столько-же не рѣдко между ними противорѣчія, уклоненія отъ истины и заблужденій. Не смотря на всю его искреннюю преданность церкви, ни у кого изъ его современниковъ нѣтъ такого обилія неправильныхъ понятій догматическихъ и нравственныхъ, образовавшихся у него даже прежде и независимо отъ впаденія его въ монтанизмъ. Въ догматическихъ его сочиненіяхъ съ жаромъ оратора, съ искусствомъ хорошаго адвоката, софиста и ритора, общее ученіе церкви защищается противъ язычества и ересей; по причинѣ апологетической и полемической своей постановки, это ученіе не представляетъ цѣльной системы; но между отдѣльными мыслями разсѣяно не мало смѣло высказанныхъ ориги-

нальныхъ, хотя часто прямо ошибочныхъ, остроумно защищаемыхъ мыслей. Такъ напримѣръ, на основаніи библейскаго разсказа о сынахъ Сиѳа онъ думаетъ (de veland. virgin. c. VII), что ангелы согрѣшили съ человѣческими женщинами; что душа человѣческая имѣетъ полъ ни мужскій, ни женскій, но на половину тотъ и другой (de anima, cap. IX, XXXII, XXXI, XXXVI); что души плодятся сами собою, безъ участія Творца; что рай отдѣленъ отъ обитаемаго нами міра огненнымъ поясомъ какъ-бы стѣнами (apolog. c. XLVII). Онъ раздѣляетъ ученіе хиліастовъ. Особеннаго вниманія заслуживаетъ его ученіе о прогрессѣ церкви. Онъ допускаетъ принципъ развитія христіанства. Міръ зрѣетъ и идетъ къ совершенству постепенно и послѣдовательно: сначала люди ввѣрены были водительству природы, потомъ въ дѣтствѣ—закона и пророковъ; евангеліемъ они приведены въ юношескій возрастъ; въ возрастъ зрѣлости и возмужалости человѣчество придетъ подъ руководствомъ Параклита. Затѣмъ слѣдуетъ подъ непосредственнымъ водительствомъ Божіимъ дальнѣйшее поступательное развитіе человѣчества и церкви (advers. Marcion. IV, 47). Отношеніе Тертулліана къ философіи отмѣчено противорѣчіями самому себѣ. Безъисходныя разногласія философовъ другъ другу, ихъ пустые споры и заблужденія, сдѣлали то, что по обращеніи въ христіанство Тертулліанъ сталъ учить, что вѣрующіе, которымъ открыта истина, не имѣютъ нужды въ философіи, и не должны обращаться къ ней, ибо она есть произведеніе демоновъ. Языческіе философы не знали ничего хорошаго, ибо хотя и знакомы были отчасти съ истиной по священному писанію, но извратили ее и сдѣлали ложью,— откуда и въ христіанствѣ получили начало ереси. Онъ не различаетъ по степени достоинства одну философію отъ другой и одинаково враждебно относится даже къ тѣмъ философскимъ доктринамъ, которыя были въ большомъ уваженіи у христіанъ. Но не смотря на все это, Тертулліанъ самъ философствовалъ и своею философіею оказалъ не маловажныя услуги христіанству: „еретики противъ воли заставляютъ насъ обратиться къ философіи“, говоритъ онъ. Излагая свои мысли о силахъ и способностяхъ души, онъ не только признаетъ силу разума въ познаніи вещей, Божескихъ и человѣческихъ, но даже доказываетъ, что сила эта не уничтожается въ человѣкѣ никогда; Сенеку онъ называетъ нашимъ Сенекой, а у Платона и Ари-

стотеля, на которыхъ нападаетъ со всею силою, онъ находитъ мнѣнія, согласныя съ христіанствомъ.

Въ догматическомъ отношеніи Тертулліанъ не имѣлъ впрочемъ того значенія, какъ въ морали.

Основной пунктъ его нравственныхъ воззрѣній тотъ, что „душа человѣческая по природѣ христіанка“, то-есть въ самой природѣ своей имѣетъ тѣ требованія, какія предлагаются или предполагаются христіанствомъ. Человѣкъ долженъ прислушиваться лишь къ тѣмъ законамъ и требованіямъ, кои лежатъ въ его душѣ, и онъ найдетъ здѣсь начало своей нравственной жизни. Эта мысль, сама по себѣ совершенно вѣрная, въ дальнѣйшемъ развитіи у Тертулліана, а особенно у послѣдующихъ западныхъ учителей, послужила источникомъ того ошибочнаго направленія мысли, которымъ въ значительной степени характеризуется послѣдующая религіозная жизнь на Западѣ. Сущность христіанства состоитъ въ гармоническомъ соединеніи небеснаго съ земнымъ, Божественнаго съ человѣческимъ; эта гармонія осуществилась въ лицѣ Іисуса Христа въ видѣ соединенія въ немъ двухъ естествъ, Божескаго и человѣческаго, а въ области нравственной жизни человѣчества должна осуществляться въ гармоническомъ взаимодѣйствіи въ духовной жизни людей благодатнаго содѣйствія Божія и личной свободы и самодѣятельности человѣка. Христіанскій западъ нарушилъ эту гармонію: односторонне понятая мысль Тертулліана о значеніи природныхъ силъ чесовѣка развилась въ послѣдствіи не только въ донатизмъ и новаціанство, но и въ пелагіанство, вовсе отрицавшее участіе благодати въ дѣлѣ нравственнаго усовершенія человѣка. Для человѣка, по Тертулліану, возможно возвращеніе въ первобытное состояніе— чрезъ содѣйствіе благодати и собственное усиліе. Такъ какъ природѣ его присущи остатки первозданнаго добра, то нужно изгнать изъ себя все, противорѣчащее этому добру; отсюда необходимость борьбы со страстями и порокомъ. Но природная суровость характера и живое пылкое воображеніе, пораженное безнравственностію современнаго ему языческаго общества, породили въ немъ мрачный ригоризмъ, выразившійся въ его ученіи о внѣшнемъ поведеніи вѣрующаго, въ особенности въ его ученіи о христіанской чистотѣ и воздержаніи, о торжествѣ духа надъ плотію. Онъ не только отвергаетъ всѣ удовольствія,

украшенія [132]) и удобства жизни, не только требуетъ частыхъ постовъ, но и узаконяетъ самый суровый аскетизмъ, умерщвленіе всѣхъ потребностей природы. Бракъ и любодѣяніе, по его воззрѣнію, одно и то-же, такъ какъ одинаково состоятъ въ плотскомъ сочетаніи, самое пожеланіе котораго есть уже, по ученію евангелія, любодѣяніе. Къ числу своеобразныхъ мнѣній Тертулліана относится также ученіе его о томъ, что ересь слѣдуетъ обуздывать строгостію болѣе, чѣмъ кротостію; вооруженною рукою слѣдуетъ укрощать злобу, противящуюся убѣжденіямъ. Затѣмъ не любовь къ Богу, не собственное достоинство добродѣтели, а ожиданіе наградъ и страхъ наказаній— главнѣйшія побужденія къ нравственной жизни по Тертулліану. Этотъ непомѣрный ригоризмъ Тертулліана нельзя порицать безусловно: безъ него можетъ быть не такъ легко было бы навсегда оторвать тогдашнихъ христіанъ отъ язычества, которымъ они окружены были повсюду, и отъ языческаго образа жизни. Какъ бы то ни было этотъ аскетическій ригоризмъ высоко-чтимаго учителя, безспорно, имѣлъ сильное вліяніе на послѣдующее развитіе церковной дисциплины на Западѣ.

Мы не имѣемъ права входить здѣсь въ разсмотрѣніе всего ученія Тертулліана. Достаточно сказать, что онъ долженъ былъ имѣть и имѣлъ могущественное и всестороннее вліяніе на мысль и жизнь христіанъ ему современныхъ и послѣдующихъ поколѣній. Его полемика противъ язычества (apologeticus, ad nationes, de testimonio animae, ad martyres, de spectaculis, de idololatria и др.) укрѣпляла въ чадахъ Церкви силу вѣры и сознаніе истинности и превосходства своего ученія, полемика противъ еретиковъ и церковно-дисциплинарный ригоризмъ—преданность церкви и покорность ея авторитету. Вся же вообще его литературная дѣятельность сильно способствовала возбужденію религіозной мысли въ современномъ ему западномъ христіанскомъ обществѣ и успѣхамъ христіанскаго сознанія, служа въ то же время матеріаломъ и примѣромъ для призванныхъ учителей церкви. Въ подтвержденіе этого достаточно указать на то, что величайшій по своему вліянію на судьбы церкви западный учитель, Кипріанъ, называетъ его не иначе, какъ своимъ учителемъ [133]).

Собственно проповѣдей, какъ легко понять изъ сказаннаго выше (§ 42), отъ Тертулліана до насъ не сохранилось. Но

будучи пресвитеромъ, онъ, по церковнымъ правиламъ, не могъ не быть проповѣдникомъ, и какъ человѣкъ рѣдкаго ума и образованія, безъ всякаго сомнѣнія былъ проповѣдникомъ выдающимся. Близко подходятъ къ проповѣдямъ по складу мысли и рѣчи его нравоучительныя сочиненія, какъ напримѣръ о покаяніи (въ стилистическомъ отношеніи лучшее изъ его сочиненій, до того хорошее, что Эразмъ Роттердамскій отказывается признать его произведеніемъ Тертулліана), о молитвѣ, о терпѣніи, обнаруживающія въ Тертулліанѣ настоящаго оратора, по природѣ и по образованію. Такими же истинно-ораторскими мѣстами переполнены и все прочія сочиненія Тертулліана, и прежде всего—его „апологетикъ“. „Да позволено будетъ, говоритъ онъ здѣсь между прочимъ, достигнуть истинѣ до слуха вашего по крайней мѣрѣ посредствомъ скромныхъ моихъ письменныхъ изъясненій. Истина не требуетъ милости; чуждая на землѣ, она не сомнѣвается имѣть на ней себѣ враговъ; она знаетъ, что ея происхожденіе, мѣсто, надежды, ея покровительство, ея достоинство на небѣ“. „Но законъ — какъ много теряетъ онъ уваженія отъ того, что истины не слушаютъ... Одинъ говоритъ: Кай—добрый человѣкъ, но христіанинъ; удивляюсь, говоритъ другой, что умный Люцій сталъ христіаниномъ. А не подумаютъ о томъ, не потому ли Кай добръ, а Люцій — уменъ, что они — христіане? Или не потому ли они христіане, что одинъ — добръ, а другой—уменъ?“ „Вотъ приводятъ предъ Судію человѣка, о которомъ знаютъ, что онъ одержимъ бѣсомъ. Христіанинъ велитъ духу сказать: кто онъ таковъ, и тотъ говоритъ правду, что онъ — бѣсъ, хотя прежде лгалъ, называя себя богомъ. Что очевиднѣе сего случая? Истина ясна: Богъ — на сторонѣ христіанъ. Подозрѣніе здѣсь неумѣстно. Если они боги, зачѣмъ же лгутъ, называя себя бѣсами? Изъ послушанія? Но тогда ясно, что ваше божество — покаряется христіанину, и слѣдовательно его нельзя считать за божество“. „Мы существуемъ со вчерашняго дня, и уже наполняемъ все, что вамъ принадлежитъ: ваши острова, ваши замки, ваши города, ваши общества, ваши собранія, вашъ лагерь, ваши трибуны, ваши декуріи, ваши дворцы, вашъ сенатъ, вашъ форумъ — оставляемъ вамъ только ваши храмы. Къ какому роду войны мы не способны, — мы, дозволяющіе такъ охотно убивать себя, если бы, по нашему уче-

нію, не было лучше быть убитымъ, чѣмъ убивать. Мы можемъ бороться съ вами не какъ бунтовщики, а простымъ отдѣленіемъ отъ васъ, потому что если бы мы съ этою громадною массою людей удалились въ какой нибудь уголъ земли, тогда, безъ сомнѣнія, ужасъ объялъ бы васъ при видѣ своего одиночества; при томъ безмолвіи, которое бы окружило васъ, казалось бы что вымерла вся вселенная". „Мы спрашиваемъ ваши суды и васъ, которые предстоите на судѣ: гдѣ между этою массою преступниковъ преступленія, которыя вы исчисляете? Гдѣ грабитель, разбойникъ, обманщикъ, воръ, который совмѣщалъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ и имя христіанина? Вамъ принадлежатъ тѣ преступники, которыми наполнены темницы, вамъ принадлежатъ тѣ, воплями которыхъ оглашаются рудокопни, которыхъ вы осуждаете кормить собою звѣрей вашего цирка, тѣ, которые даютъ собою новую толпу несчастныхъ, назначенныхъ для вашихъ потѣхъ. Христіанъ нѣтъ между ними, а если и есть кто-нибудь изъ нихъ, то уже болѣе онъ не христіанинъ". „Зачѣмъ долго говорить о расположеніи христіанъ къ Императору, котораго мы чтимъ какъ избранника Божія? Я сказалъ бы: Императоръ скорѣе нашъ, чѣмъ вашъ, потому что нашъ Богъ поставилъ его. Я не буду называть его Богомъ, потому что я не умѣю лгать, потому что я не хочу смѣяться надъ такимъ высокимъ саномъ, потому, наконецъ, что онъ самъ не хочетъ называть себя Богомъ, ибо онъ человѣкъ. Для него достаточно называться Императоромъ, это имя велико, ибо происходитъ отъ Бога. Если изъ кесаря сдѣлаемъ Бога, то онъ уже не кесарь; чтобы быть кесаремъ, нужно быть человѣкомъ; даже и тогда, когда онъ возсѣдаетъ на своей тріумфальной колесницѣ, ему взываютъ, что онъ — человѣкъ". „Да, должно быть дѣйствительно христіане—враги общества, ибо не воздаютъ кесарю суетныхъ и ложныхъ почестей, такъ какъ вѣрные религіи, продолжаютъ торжествовать свои праздники дѣлами милосердія, которыя достойны ихъ вѣры, а не порочными пиршествами. Однако какое великое и прекрасное доказательство ихъ ревности—праздновать день рожденія императора, когда городъ наполнится запахомъ таверны, когда вино льется по улицамъ, когда народъ разсыпается въ безпорядкѣ по уголкамъ и открываются зрѣлища разврата! Какъ, ужели общественная радость должна выражаться общественными порока-

ми! Ужели праздничные дни необходимо справлять попойками и распутствомъ, неприличными и обыкновенному дню! Ужели религія должна служить поводомъ къ разврату! Ужели добродѣтель—безстыдство? Справедливо, конечно, насъ осуждаютъ! Зачѣмъ дни императора праздновать цѣломудренно и трезво! Почему они въ день радости не увѣнчиваютъ дверей своимъ лавровыми вѣнками и не помрачаютъ свѣта солнечнаго свѣтомъ факеловъ? Давать нашимъ домамъ въ праздники видъ домовъ распутства было-бы по истинѣ прекраснымъ дѣломъ!“ Много можно указать и другихъ оригинальныхъ мѣстъ и прекрасныхъ замѣчаній. „Замѣчается, что потребность побѣждать умы не существуетъ ни въ одной изъ человѣческихъ сектъ и равнодушіе есть единственное чувство, какое они обнаруживаютъ, а гдѣ равнодушіе, тамъ нѣтъ генія“ (эту мысль не одинъ разъ повторялъ потомъ Лякордеръ въ своихъ conferences). „Богъ терпитъ страданія потому, что онъ вѣченъ“. „Хотя незнатенъ, хотя безславенъ, но мой будетъ Христосъ“. „По недостатку соперника есть одинъ, вполнѣ владѣющій уединеніемъ, по причинѣ своего единства: такъ какъ Онъ въ высочайшей степени великъ, то Онъ единственъ, и чрезъ эту единичность создаетъ вокругъ себя уединенность, въ которой Его ничто не можетъ достигнуть и гдѣ Онъ недоступенъ со всѣхъ сторонъ“. „Распятъ Сынъ Божій: это не стыдно, ибо постыдно; умеръ Сынъ Божій—сему вполнѣ вѣруемъ, потому что это нелѣпо (credo, quia absurdum est); погребенный воскресъ, это несомнѣнно, потому что невозможно“. „Время подобно великому покрывалу, которое затянуло вѣчность и скрываетъ ее отъ насъ“. (Подобное мѣсто у Августина—de mus. 1, 6, 12—время есть подражаніе вѣчности). О терпѣніи Іова Тертулліанъ говоритъ: „о счастливый мужъ, терпѣнія котораго не могли поколебать ни лишеніе стадъ и богатствъ, ни внезапная потеря сыновей, ни муки тѣла, такъ какъ среди страданій онъ не терялъ изъ очей Бога и остался для насъ примѣромъ терпѣнія, какъ духомъ, такъ и тѣломъ, чтобы мы не теряли мужества ни въ слѣдствіе потери временныхъ благъ, ни по причинѣ страданія тѣла. Какую побѣду получилъ Богъ чрезъ этого мужа надъ врагомъ своей славы, когда Іовъ при каждомъ печальномъ извѣстіи не произносилъ иныхъ словъ, кромѣ благо-

даренія Богу, даже порицалъ свою жену, которая, будучи подавляема несчастіями, совѣтовала ему злое!".

Для образца проповѣдническихъ разсужденій Тертулліана приводимъ нѣсколько выдержекъ изъ прекраснаго во всѣхъ отношеніяхъ трактата о покаяніи.

«Безполезно объяснять, какія дѣла должны быть предметомъ покаянія. Умъ, вѣдающій Господа, воодушевляется взираніемъ на своего Создателя, и тѣмъ достигаетъ до познанія истины; онъ изучаетъ заповѣди Бога своего и удостовѣряется, что надлежитъ именовать грѣхомъ все, запрещенное закономъ. Богъ есть верховное благо; очевидно, только зло можетъ быть ему неблагопріятно, такъ какъ оно имѣетъ противоположную ему природу. Надобно, однако, различать грѣхи плотскіе и духовные. Человѣкъ составленъ изъ двухъ началъ, и грѣшитъ сообразно двойственной своей натурѣ. Но изъ этого нельзя заключать, что грѣхи различаются по своей сущности: они равны между собою, потому именно, что имъ содѣйствуютъ вмѣстѣ и духъ и тѣло. Плоть и духъ равно принадлежатъ Господу, тотъ и другой, когда грѣшатъ, равно оскорбляютъ Бога. Для чего хочешь ты отличать грѣхъ по плоти отъ грѣха по духу, когда плоть и духъ неразлучны между собою въ жизни, смерти и воскресеніи? Соединены они въ жизни, соединятся и на послѣднемъ судѣ, потому что вмѣстѣ худо или хорошо проводили жизнь. Преступленіе ихъ одно, судія одинъ, одна и казнь. Есть грѣхи плотскіе, есть грѣхи духовные, потому что всякій грѣхъ есть слѣдствіе или дѣйствія или только помысла. Чтобы быть плотскимъ или тѣлеснымъ, надобно грѣху совершиться на дѣлѣ, потому что дѣйствіе, подобно тѣлу, бываетъ видимо и такъ сказать осязаемо, тогда какъ духовный грѣхъ существуетъ въ помыслѣ, пребываетъ невидимъ и неосязаемъ, подобно духу. Изъ этого видно, что не только дѣянія преступныя, но и преступные помыслы, должны быть предметомъ раскаянія и очищаться покаяніемъ. Слабость и невѣжество людей судить по однимъ наружнымъ поступкамъ, потому что не могутъ проникнуть въ тайные изгибы сердца; но не должно думать, чтобы мы предъ Богомъ могли пренебрегать раскаяніемъ о грѣхахъ нашей воли. Богъ видитъ все; ничто оскорбляющее его, не можетъ быть сокрыто. Ему извѣстны самыя тайныя наши помышленія, и Онъ ничего не упуститъ когда будетъ судить насъ. Онъ не можетъ допустить ни притворства, ни лжи, вѣдая все. Воля есть источникъ всѣхъ нашихъ дурныхъ дѣяній. Нѣкоторыя изъ нихъ произошли отъ случая, внезапности или невѣжества; но всѣ другія происходятъ отъ воли. Корень зла находится въ духѣ, кото-

рый и будетъ первый наказанъ за зло: онъ не оправдается тѣмъ, что какое-нибудь внѣшнее препятствіе помѣшало содѣянію зла. Одна воля составляетъ преступленіе: неудача въ исполненіи его не послужитъ ей извиненіемъ, потому что захотѣвши, она сдѣлала уже все, зависѣвшее отъ нея. Господь тѣмъ самымъ пополнилъ и усовершилъ древній законъ, что одну волю, даже безъ дѣлъ, постановилъ достаточною причиною преступленія. Онъ именуетъ прелюбодѣемъ не только нарушившаго святость брака, но и воззрѣвшаго на жену съ вожделѣніемъ. Кто не преодолѣваетъ препятствій, мѣшающихъ его волѣ, тотъ духомъ своимъ столько-же виновенъ, какъ если-бы тѣломъ и исполнилъ. Чья воля неудовлетворена, отъ того, что нельзя было сдѣлать преступленія, тотъ виновенъ потому одному, что пожелалъ, и будетъ за то наказанъ. Чистое безуміе—говорить въ извиненіе: я хотѣлъ, но не сдѣлалъ. Ты сдѣлалъ, когда захотѣлъ, или ты захотѣлъ не для чего иного, какъ для того, чтобы сдѣлать. Ты самъ на себя произносишь судъ. Если-бы ты пожелалъ добра, то постарался-бы его исполнить: стало быть и зло если ты не можешь сдѣлать, то не долженъ и хотѣть. Одинаково ты виновенъ: желаешь-ли зла, или не дѣлаешь добра».—«Помышляя объ исповѣди, помышляй также и объ адскомъ огнѣ, который исповѣдь можетъ для тебя утушить. Мысль о великости казни сдѣлаетъ сноснымъ для тебя врачество. Можно-ли безъ трепета вспомнить о вѣчной пламенной пещи, когда мы видимъ, какъ искры ея, то-есть, подземные огни, изрыгаютъ такое множество пламени, что сосѣдніе города совершенно отъ него истребляются (здѣсь авторъ, очевидно, говоритъ о гибели Геркуланума и Помпеи, бывшихъ въ его время у всѣхъ въ свѣжей памяти) или находятся въ ежедневной опасности погибнуть? Высочайшія горы повреждаются изверженіемъ огня. Доказательствомъ вѣчности сего пламени, долженствующаго нѣкогда обратиться намъ въ казнь, служитъ то, что ни колебаніе, ни исчезаніе горъ не могло доселѣ истощить источника его. Кто въ этомъ терзаніи земнаго шара не увидитъ образа огромности мукъ, насъ ожидающихъ? Кто не замѣтитъ въ сихъ огнедышущихъ горахъ какъ-бы слабыхъ искръ обширнаго и не объятнаго пожарища? И такъ зная, что Господь послѣ крещенія даровалъ тебѣ въ покаяніи или исповѣди средство избавиться отъ ада, зачѣмъ отчаяваешься въ своемъ спасеніи? Зачѣмъ перестаешь стучаться въ двери, зная, что онѣ будутъ тебѣ отверзты? Безгласныя животныя, безумные скоты имѣютъ инстинктъ угадывать врачества для своего пользованія. Уязвляемый стрѣлою олень щиплетъ дикій бадьянъ. Голубка, ослѣпившая дѣтенышей

своихъ, умѣетъ возвращать имъ зрѣніе посредствомъ собственной слюны. Не ужели-же грѣшникъ, вѣдая, что Христосъ установилъ покаяніе для его спасенія, будетъ чуждаться его? Что было причиною вторичнаго возведенія на Вавилонскій престолъ Навуходоносора? Не то-ли, что онъ въ теченіе семи лѣтъ каялся предъ Господомъ, исповѣдуясь въ прахѣ, отрѳстивъ ногти какъ когти орлиныя, запустивъ волосы какъ львиную гриву? Но какое чудо! Тотъ, кого люди ужасались, удостоился милости Божіей. Напротивъ фараонъ, столь долго отрекавшійся дать свободу народу Божію, и по дарованіи ея рѣшившійся преслѣдовать его, несмотря на множество казней, долженствовавшихъ его образумить, былъ поглощенъ волнами моря, разступившимися для прохода избраннаго народа: въ ожесточенномъ сердцѣ его не было мѣста для раскаянія, и онъ погибъ. Но къ чему говорить далѣе о крещеніи и исповѣди, сихъ двухъ подпорахъ нашего спасенія? Не будетъ-ли это знакомъ болѣе суетнаго моего краснорѣчія, нежели побужденія совѣсти моей? Я также грѣшникъ, также сдѣлалъ много прегрѣшеній, и также долженъ каяться. Вотъ почему я не могъ умолчать о семъ. Я поступилъ подобно Адаму, первому человѣку и первому грѣшнику, который не могъ иначе вновь обрѣсти потеряннаго рая, какъ чрезъ покаяніе».

Изъ этихъ двухъ отрывковъ обширнаго трактата, по истинѣ образцоваго, по всесторонности, доказательности и полнотѣ раскрытія предмета, которые безъ малѣйшаго измѣненія могли бы быть произнесены съ церковной каѳедры, мы можемъ убѣдиться, до какой степени проповѣднически говоритъ Тертуліанъ въ своихъ трактатахъ и слѣдовательно до какой степепени хорошимъ онъ могъ быть, и, безъ сомнѣнія, былъ, проповѣдникомъ.

Тертуліанъ былъ первый христіанскій писатель на латинскомъ западѣ, почему и считается обыкновенно творцемъ церковной латыни и римскаго церковнаго языка. Не удивительно, что этотъ языкъ у него не отличается правильностію и изяществомъ классической латыни, изобилуетъ барбаризмами сѣвероафриканскаго народнаго говора и неологизмами, которые были совершенно неизбѣжны для выраженія, какъ вообще новыхъ для латинскаго классическаго лексикона христіанскихъ понятій, такъ въ частности для самобытныхъ своеобразныхъ идей и ихъ комбинацій у Тертуліана. По этому изъ всѣхъ латинскихъ христіанскихъ писателей Тертуаліанъ — самый трудный для чтенія. Почему давно уже составленъ къ его сочиненіямъ

особый лексиконъ [134]). Переводъ этихъ сочиненій [135]) на русскій языкъ, можетъ быть недовольно точный и вѣрный подлиннику, составляетъ великую заслугу г. Карнѣева.

§ 43. *Валентинъ гностикъ.*

Говоря о проповѣди II вѣка, нельзя обойти молчаніемъ сохранившіеся до насъ слѣды проповѣди еретической того же вѣка—въ видѣ отрывковъ изъ проповѣдей гностика Валентина. Валентинъ былъ родомъ Александріецъ, еврейскаго происхожденія и получилъ образованіе въ Александріи. Самъ онъ утверждалъ, что учился у Тевдита, одного неизвѣстнаго ученика апостола Павла. Изъ Александріи онъ прибылъ въ 140 г. въ Римъ, гдѣ и проповѣдывалъ свое ученіе; но отлученный отъ церкви, переселился на островъ Кипръ, гдѣ основалъ весьма обширное гностическое общество, широко распространившееся отсюда и въ другія страны и существовавшее до IV вѣка. Свой гносисъ [136]) онъ излагалъ въ пѣснопѣніяхъ, письмахъ и—*гомиліяхъ*; изъ сочиненій его сохранилось въ коптскомъ переводѣ одно, озаглавленное „вѣра— мудрость“ (*πίστις-σοφία*). Изъ бесѣдъ Валентина, которыхъ, повидимому, извѣстна была цѣлая книга (Климентъ Александрійскій [137]) замѣчаетъ: Валентинъ въ *одной изъ бесѣдъ* говоритъ)... сохранились въ „строматахъ“ два отрывка, содержаніе которыхъ относится къ раскрытію его гностической теоріи. Отрывки эти слишкомъ ничтожны, чтобы могли дать основаніе излагать здѣсь фантастическую систему всего его ученія [137]). Если судить по нимъ о характерѣ собственно проповѣдничества гностическаго, то слѣдуетъ сказать, что, по видимому, эта проповѣдь была мистико-теософскаго содержанія, излагала предметъ не съ апостольскою простотою, а въ „премудрости слова“, чуждалась нравственнаго элемента и хотя пользовалась св. писаніемъ, но лишь настолько, на сколько было возможно, чрезъ изысканное и натянутое его объясненіе, подтверждать своеобразныя антицерковныя гностическія идеи, выдаваемыя за доступныя человѣку тайны „вѣдѣнія“. Въ первомъ отрывкѣ проповѣдникъ, обращаясь къ людямъ духовнымъ (*πνευματικοί*), составляющимъ высшій родъ людей, для которыхъ предназначена плирома, говоритъ: „вы отъ начала безсмертны, дѣти жизни вѣчной; вы возжелали принять смерть въ себѣ са-

михъ, чтобы истощивъ ее, уничтожить, чтобы она въ васъ чрезъ васъ умерла. Ибо когда вы разрушаете міръ и сами не разрушаетесь, вы становитесь владыками твари и всякаго тлѣнія". Во второмъ отрывкѣ—изъ бесѣды о друзьяхъ—Валентинъ говоритъ: „многое изъ написаннаго въ книгахъ общественныхъ находится написаннымъ въ церкви Божіей: это изрѣченія, происходящія изъ сердца, законъ, начертанный въ сердцѣ. Это народъ возлюбленнаго, любимый имъ и любящій его". Мысли перваго отрывка имѣютъ спеціально-гностическій еретическій характеръ; мысль же второго о томъ, что истина содержится не въ одномъ только христіанствѣ, но отчасти между іудеями и язычниками (подъ общественными книгами, послѣ вамъ Климента (Strom. l. VI, patr. Migne t. XI, col. 277), разумѣются то священныя книги іудейскія, то сочиненія языческихъ философовъ) встрѣчается, съ ограниченіями правда, и у нѣкоторыхъ православныхъ учителей, напримѣръ у самого Климента. Эти два отрывка — единственные, кажется, дошедшіе до насъ памятники проповѣди еретической, за всѣ первые четыре вѣка: такъ какъ даже о трактатахъ (tractatus, по терминологіи западныхъ учителей, какъ увидимъ, означаютъ проповѣдь) Новаціанъ въ историческихъ памятникахъ лишь упоминается.

ГЛАВА IV.

Исторія проповѣди III вѣка на Востокѣ.

§ 44. *Лица проповѣдующія, ихъ подготовка къ проповѣди. — Начало записыванія проповѣдей.—Мѣста и времена проповѣди.—Объемъ проповѣдей.—Внѣшнее положеніе проповѣдника и слушателей во время проповѣди.—* Κρότος.—*Теорія проповѣди на Востокѣ въ III вѣкѣ.*

Въ постановленіяхъ апостольскихъ (VIII, 32), какъ мы видѣли подтверждается право всеобщаго учительства; но если судить по извѣстнымъ намъ фактамъ, въ III вѣкѣ оно уже окончательно не существовало. Изъ переписки епископовъ Кеса-

рійскаго и іерусалимскаго съ епископомъ Александрійскимъ, по дѣлу объ Оригенѣ, видно, что объ этомъ правѣ въ это время, т. е. въ первомъ десятилѣтіи III вѣка, существовало лишь одно воспоминаніе. Должностныя лица въ церкви, епископы и пресвитеры, въ слѣдствіе установившихся правилъ и обычая, были единственными проповѣдниками, обязанными къ этому служенію по самому своему званію, и лишь въ видѣ рѣдкаго исключенія можетъ быть дѣлились своимъ правомъ учительства съ міянами, выдававшимися какими-либо особыми достоинствами. Въ спорѣ по дѣлу Оригена послѣднее слово осталось за епископомъ Александрійскимъ, который утверждалъ, что міряне не имѣютъ права учить, и для того, чтобы доставить это право Оригену, защищавшіе его епископы должны были сдѣлать его пресвитеромъ. Въ теченіе III в. епископы дѣлаютъ попытку ограничить безусловное право учительства даже для пресвитеровъ. Апостольскія постановленія, хотя вообще и стараются возвысить власть епископа, но относительно проповѣди пресвитеръ въ нихъ является все еще на ряду съ епископомъ: „Затѣмъ *пресвитеры* по одному, а не всѣ вдругъ, пусть *увѣщеваютъ*—παρακαλείτωσαν, exhortentur—народъ, а послѣ всѣхъ ихъ—епископъ“ (кн. II, гл. 57); „повелѣваетъ, чтобы пресвитеръ только *училъ*—διδάσκειν, doceat—возносилъ (т. е. совершалъ евхаристію), крестилъ, благословлялъ“ (кн. III, гл. 20) [138]). Діаконы въ третьемъ вѣкѣ вовсе не имѣютъ права церковной проповѣди, по крайней мѣрѣ въ постановленіяхъ апостольскихъ (III, 20) объ этомъ правѣ ихъ не упоминается и даже въ видѣ исключенія не встрѣчается на пространствѣ всего столѣтія ни одного случая ихъ проповѣди, въ родѣ того, какой представляетъ въ IV вѣкѣ Ефремъ Сиринъ [139]). Да и самимъ пресвитерамъ епископы не безусловно предоставляли право проповѣди, что видно изъ того, что послѣ того, какъ они произносили свои проповѣди, выступалъ съ своимъ словомъ епископъ, такъ сказать завершая ихъ поученія, можетъ быть для того, чтобы въ случаѣ надобности пополнить и поправить (пост. II, 57) рѣчи пресвитерскія. По мѣрѣ того, какъ епископы дѣлались „начальниками церквей“ (ἄρχοντες τῶν ἐκκλησίων Евс., VI, 28, „предстоятелями“, см. также Іеронима in Psalmos, 45), ихъ власть по отношенію къ праву проповѣди пресвитеровъ должна была увеличиться. Хотя прямыхъ указаній на этотъ предметъ мы

не имѣемъ; но такъ какъ въ четвертомъ вѣкѣ пресвитеры проповѣдуютъ уже не иначе, какъ съ разрѣшенія епископа, то начала этого обычая можно искать въ предъидущемъ періодѣ, т. е. въ III вѣкѣ. Идея полнаго іерархическаго подчиненія пресвитеровъ епископу мало по малу взяла перевѣсъ надъ принципомъ постановленій апостольскихъ, въ теченіе долгихъ лѣтъ борьбы. Во второй половинѣ III вѣка, не только Оригенъ, но и Піерій, который отнюдь не былъ епископомъ, проповѣдывали еще свободно, хотя у Оригена въ XIII бесѣдѣ на книгу пророка Іезекіиля есть указаніе, что иногда самый выборъ предмета для проповѣди зависѣлъ отъ епископа. „Епископъ *повелѣваетъ намъ* изъяснить слова касательно царя Тирскаго“, замѣчаетъ Оригенъ; онъ *желаетъ также*, чтобы мы сказали о фараонѣ египетскомъ“. Но въ началѣ IV в. въ Александріи существовало уже категорическое постановленіе, направленное къ полному отнятію права проповѣди отъ пресвитеровъ, къ чему данъ былъ поводъ ересью Арія, который свободно проповѣдывалъ въ церкви свое лжеученіе, пользуясь правомъ пресвитера [140]). Сократъ прямо говоритъ: „пресвитеръ въ Александріи не проповѣдуетъ, и это получило начало съ того времени, какъ Арій возмутилъ Церковь: *πρεσβύτερος ἐν Ἀλεξανρείᾳ ὐ προσομελεῖ, καὶ τοῦτο ἀρχὴν ἥασεν ἀφ᾽ οὐ Ἄριος τὴν ἐκκλησίαν ἐτάραξεν* [141]). Подобнымъ образомъ говоритъ и Созоменъ: „у Александрійцевъ проповѣдуетъ одинъ только городской епископъ; обычай, котораго прежде не было и который вошелъ, говорятъ, съ того времени, какъ Арій, будучи пресвитеромъ, началъ бесѣдовать о предметахъ вѣры и вводить новости“: *παρὰ Ἀλεξανρεῦσι μόνος ὁ τῆς πόλεος ἐπίσκοπος διδάσκει* [142]). Тоже свидѣтельствуетъ и Никифоръ [143]). Обычай Александрійской церкви не вошелъ еще въ общее употребленіе, иначе оба историка, конечно, указали-бы на это; но, въ виду того авторитета, какимъ пользовалась церковь Александрійская, нельзя сомнѣваться, что примѣръ ея имѣлъ большее или меньшее вліяніе и на другія церкви, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя. Въ IV в. пресвитеру было предоставлено право учительства, если онъ являлся въ качествѣ представителя епископа. Что касается мірянъ, то они въ настоящемъ періодѣ имѣли право миссіонерскаго возвѣщенія евангелія, какъ видно изъ постановленій апостольскихъ. Оригенъ былъ единственный мірянинъ, которому еще до посвященія въ

пресвитеры предоставлено было „одному завѣдывать относящимся къ изъясненію божественныхъ писаній, и остальнымъ, касающимся церковнаго слова“: Μόνῳ τὰ τῆς τῶν θείων γραφῶν ἑρμηνείας καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου πράττειν [144]). Когда онъ былъ въ Кесаріи, „мѣстные епископы просили его бесѣдовать и изъяснять священное писаніе всенародно въ церкви, не смотря на то, что онъ тогда еще не былъ рукоположенъ въ пресвитера [145]).

Образованіе будущихъ общественныхъ учителей въ этомъ періодѣ въ Восточной Церкви было уже гораздо выше, чѣмъ въ предъидущемъ. Къ христіанству принадлежали уже не одни бѣдные и необразованные люди; множество образованныхъ лицъ принадлежало къ церкви, и упрекъ язычниковъ, будто христіане—ἀνθρώποι ἰδιῶται, παντελῶς ἰδιῶται—уже не имѣлъ смысла, хотя еще слышался по временамъ, какъ слово зависти къ ставшему сильнымъ противнику. Христіане видѣли, что тріумфъ ихъ надъ язычниками близокъ, что онъ зависитъ отъ научнаго образованія послѣдователей евангелія, и въ средѣ христіанскаго общества замѣчалось всеобщее стремленіе къ научному знанію. Хотя нарочитыхъ заботъ объ образованіи собственно проповѣдниковъ еще не было, но въ силу общаго образованія, усвоивавшагося и лучшими членами клира, изъ среды его было можно уже найти достаточно научно-образованныхъ лицъ. Получая образованіе въ языческихъ риторскихъ школахъ, будущіе христіанскіе пастыри—проповѣдники изучали и искусство краснорѣчія, которое было тамъ важнѣйшимъ и первымъ предметомъ въ системѣ школьнаго курса. Образовавшійся къ этому времени обычай записывать лучшія проповѣди долженъ былъ побудить проповѣдниковъ озабочиваться ихъ художественной формой и вообще ихъ обработкой. Выборы въ должности церковныя и учительскія производились уже въ это время со всею тщательностію; пресвитеры, приходившіе изъ другихъ мѣстъ, для того, чтобы имѣть право публичной рѣчи въ церкви, должны были представлять рекомендательныя письма—litteras commendatorias—о своемъ достоинствѣ; соборы, уже получившіе въ это время полную силу въ церкви, какъ правильныя періодическія собранія для обсужденія общецерковныхъ дѣлъ, контролировали учительную дѣятельность въ церкви со стороны какъ ея содержанія, такъ и

внѣшней формы. Все это болѣе или менѣе обезпечивало подготовку проповѣдниковъ къ проповѣднической дѣятельности чрезъ образованіе. Тѣ изъ христіанъ—это были большею частію люди изъ высшихъ классовъ общества [146])—которые обучались въ языческихъ школахъ, изучали тамъ не только риторическое искусство, но также философскія системы; отсюда развилась склонность и въ учителяхъ церкви къ философской и діалектической концепціи догматовъ; это часто вело къ злоупотребленіямъ и ереси; но еще чаще и собственно-православной догматикѣ сообщало небывалую дотолѣ силу доказательности и зрѣлости. А затѣмъ и сами христіанскіе учители, заводившіе школы, стали вводить въ составъ своего курса философію и другія мірскія науки, какъ пропедевтику для спеціально-богословскаго курса [147]). Такимъ образомъ Оригенъ, котораго сами язычники называли великимъ философомъ, заставлялъ своихъ учениковъ заниматься философіей, и вся его школа проповѣдниковъ развивалась и зрѣла на философіи. Христіанская проповѣдь вообще очень много обязана этимъ предварительнымъ внѣцерковнымъ занятіямъ проповѣдниковъ. При нападеніяхъ на христіанство языческихъ философовъ тогдашнимъ церковнымъ учителямъ это діалектически-философское образованіе оказывалось весьма полезнымъ не только для ихъ письменныхъ произведеній, но и при устныхъ собесѣдованіяхъ; что давала языческая школа иногда вреднаго церковному учителю, то съ теченіемъ временъ исчезало; но на все время его дѣятельности оставалась польза отъ этого ученія, состоявшая въ богатой эрудиціи и въ діалектическомъ развитіи, которымъ онъ и пользовался ко благу церкви.

Къ подготовкѣ въ языческихъ школахъ присоединялась подготовка къ учительству въ нѣдрахъ самой церкви, на почвѣ собственно христіанства, хотя и внѣ методически-правильнаго изученія. Священное писаніе Ветхаго и Новаго Завѣта уже обращалось между христіанами, и до какой степени тщательно и всесторонне было оно изучаемо, видно изъ того умѣлаго и искуснаго употребленія, какое дѣлаютъ изъ него проповѣдники въ своихъ поученіяхъ. Одно лишь незнаніе еврейскаго языка было большимъ препятствіемъ въ этомъ отношеніи, когда приходилось объяснять священное писаніе Ветхаго Завѣта, что въ это время было въ большомъ обычаѣ. Это незнаніе было между

прочимъ причиной, по которой давали цѣну аллегорическимъ сближеніямъ философіи съ библіей. Но нѣкоторые легко преодолѣвали это препятствіе. Такъ Оригенъ изучилъ языкъ еврейскій нарочито, какъ скоро замѣтилъ всю его необходимость при толкованіи Библіи.

Были въ настоящемъ періодѣ у христіанъ и свои школы, хотя немного, частныя и общественныя, церковныя. Частную школу имѣлъ Оригенъ во время пребыванія въ Кесаріи. Здѣсь же, еще раньше, была основана пресвитеромъ Памфиломъ публичная богословская школа. Методъ преподаванія Оригена въ его школѣ изображаетъ Григорій Чудотворецъ, въ похвальномъ словѣ (*λόγος προσφωνητικός*) своему учителю, сказанномъ въ 230 году [148]). Сначала, послѣ пріемнаго испытанія, преподанъ былъ элементарный приготовительный курсъ. Затѣмъ Оригенъ предложилъ своимъ ученикамъ логику и діалектику, чтобы пріучить къ правильности и методичности въ мысли и сужденіи,— естествовѣдѣніе, чтобы они познали дѣла Божіи, — землемѣріе (геометрію), какъ необходимое основаніе всего, астрономію, какъ средство направить ихъ мысль къ возвышенному и небесному. Далѣе учитель познакомилъ ихъ съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, и съ ученіемъ о вѣчномъ блаженствѣ, заставлялъ ихъ штудировать философскую и поэтическую литературу [149]),—за исключеніемъ тѣхъ философовъ и поэтовъ, которые отрицали Бога и Его Провидѣніе, — чтобы научить находить хорошее вездѣ, гдѣ оно находится. Наконецъ перешелъ къ изученію священнаго писанія, какъ къ первоисточнику и первоосновѣ христіанства. Что при этомъ были преподаны и гомилетическія наставленія, мы можемъ предполагать на томъ основаніи, что въ его сочиненіяхъ такихъ наставленій разсѣяно не мало. Примѣръ Оригена былъ, конечно, не единственный. Вѣроятно и въ другихъ мѣстахъ болѣе опытные въ вѣрѣ и знаніи дѣлились своимъ образованіемъ съ собраніями. Рвеніе обучаться было такъ велико, что только неудобство быть слушателями своего пресвитера удержало епископовъ Александра Іерусалимскаго и Ѳеоктиста Кесарійскаго сдѣлаться учениками Оригена. А Фирмиліанъ, епископъ Кесаріи Каппадокійской, какъ говоритъ Евсевій, для пользы церквей иногда призывалъ его въ свою область, а иногда и *самъ отправлялся къ нему въ Іудею и проживалъ у него по нѣскольку*

времени для усовершенствованія себя въ знаніи предметовъ божественныхъ [150]). Было не мало и другихъ публичныхъ христіанскихъ училищъ. Такъ, кромѣ школы Кесарійской, Памфила, слѣдуетъ назвать школу Александрійскую, подготовлявшую не только катехетовъ, но и вообще христіанскихъ ученыхъ; въ это-же время получила начало, ставшая въ послѣдствіи столь извѣстною, школа Антіохійская. Существовали, по мѣстамъ, библіотеки: такова была въ Кесаріи библіотека Памфила, въ которой находился экземпляръ экзегетико-гомилетическихъ сочиненій Оригена, переписанный рукою самого Памфила. Этою библіотекою пользовался для своихъ сочиненій знаменитый историкъ и богословъ Евсевій. Была библіотека у Александра, епископа Іерусалимскаго, которою также пользовался Евсевій. Были, кажется, небольшія библіотеки во всѣхъ благоустроенныхъ христіанскихъ обществахъ, состоявшія изъ кодексовъ священнаго писанія Ветхаго и Новаго Завѣта, а также изъ списковъ сочиненій христіанскихъ писателей. Что въ этихъ библіотекахъ были и образцы проповѣди, памятники гомилетическіе—видно изъ того, что иначе не могли-бы дойти до насъ гомилія Климента и отрывки изъ Валентина. Когда Оригенъ позволилъ записывать свои проповѣди, они также стали распространяться въ христіанскомъ обществѣ въ большомъ числѣ списковъ. Такимъ образомъ и внутри и внѣ Христіанской церкви въ III вѣкѣ существовали такія обильныя вспомогательныя средства для образованія пастырей-учителей, что постановленія апостольскія не только вмѣняютъ епископу образованность въ обязанность, но и замѣчаютъ, что „епископъ, *объятый невѣдѣніемъ* или зломысліемъ, не есть уже епископъ, но ложно носитъ имя это, не Богомъ избранъ онъ, а людьми— *οὔτε ἐπίσκοπος ἀγνοίᾳ ἢ κακονοίᾳ πεπιεσμένος ἐπίσκοπος ἐστίν* [151]).

Въ этомъ же періодѣ обращено было вниманіе и на сохраненіе проповѣдей, чего не было раньше.

Еще раньше, впрочемъ, нѣкоторые проповѣдники или прежде произнесенія или послѣ него записывали свои проповѣди: на это указываютъ фрагменты гомилій, сохранившіеся отъ 70—225 г.

Но до Оригена это записываніе не было въ общемъ употребленіи. Это зависѣло, конечно, прежде всего отъ того, что проповѣдь не считалась и не была въ это время сочиненіемъ,

признавалась главнымъ образомъ плодомъ вдохновенія отъ св. Духа, рѣдко обдумывалась наперед, а больше импровизировалась, и чаще представляла полнѣйшую безъискуственность и простоту обычной живой рѣчи, въ которой мысли слѣдуютъ въ порядкѣ непосредственной ассоціаціи идей, и по содержанію имѣютъ чисто насущный, элементарный характеръ,—почему въ записи не представлялось ни надобности, ни возможности. Оригенъ, являясь на церковной каѳедрѣ съ ученымъ аппаратомъ, пріобрѣтеннымъ чрезъ продолжительное изученіе св. Писанія, предлагалъ поученія въ такомъ видѣ, что они заслуживали письменнаго воспроизведенія, будучи всегда содержательны и нося отпечатокъ эрудиціи [152]). Впрочемъ самъ Оригенъ дозволилъ записывать свои проповѣди лишь на 60 г. своей жизни (въ 247 г.), хотя можно думать, что безъ его вѣдома его церковныя бесѣды были записываемы и раньше. Вѣроятно эта запись началась еще въ Кесаріи и велась тамошними его учениками и почитателями, или же скорописцами—ταχυγράφοι, подобными тѣмъ, какіе существовали въ гражданскихъ судахъ. Въ послѣдующее время мы уже находимъ нарочитыхъ церковныхъ писцовъ, которые спеціально занимались этимъ дѣломъ (notarii excerptores), иногда записью занимались клирики. Вѣроятно этимъ дѣломъ занимались и тѣ скорописцы, которыхъ Амвросій приставилъ [153]) къ Оригену для его ученыхъ занятій. Безъ сомнѣнія были записываемы гомиліи и другихъ проповѣдниковъ, такъ какъ сохранились проповѣди Ипполита, Григорія Неокесарійскаго, Меѳодія. Незначительное количество сохранившихся проповѣдей доказываетъ, что немногія изъ нихъ, лишь лучшія, удостоивались записи. Многое, впрочемъ, и изъ записаннаго не дошло до насъ, вѣроятно потому, что во время гоненій библіотеки истреблялись языческими властями.

Очень много способствовало въ III вѣкѣ развитію проповѣди существованіе въ это время особыхъ удобныхъ помѣщеній для Богослуженія — храмовъ, которые подъ покровительствомъ императоровъ Филиппа, Александра Севера и Галліена строились уже въ большомъ числѣ [154]). Александръ Северъ, по сказанію его жизнеописателя (с. 46), простеръ въ этомъ отношеніи свою благосклонность къ христіанамъ до того, что когда послѣдніе завладѣли для своего Богослуженія однимъ общественнымъ мѣстомъ, право на которое усвояли себѣ трактир-

щики (popinarii), то императоръ рѣшилъ, что лучше, если на спорномъ мѣстѣ какимъ-бы то ни было образомъ будутъ славить Бога, нежели хозяйничать трактирщики. Прежде, вѣроятно, когда Богослуженіе, а съ нимъ и проповѣдь, помѣщались въ тѣсныхъ, иногда узкихъ горницахъ, слушатели стояли, сплошною толпой окружая проповѣдника. Когда-же стали устрояться обширные храмы (220—325 г.), въ нихъ имѣлось удобство для помѣщенія слушателей и особыя приспособленія для проповѣди—возвышенныя мѣста θρόνοι, συνθρόνοι, съ которыхъ проповѣдывали пресвитеры и епископы. Павелъ Самосатскій вызвалъ неудовольствіе всѣхъ, между прочимъ, тѣмъ, что устроилъ для себя возвышенный тронъ, роскошно украшенный, на манеръ мірскаго, княжескаго, а „не по обычаю ученика Христова", тогда какъ обыкновенно θρόνοι устроялись самые простые [155]).

Дни, въ которые проповѣдывали, были почти тѣ же, что и прежде. Въ началѣ настоящаго столѣтія въ нѣкоторыхъ обществахъ проповѣди произносились еще каждый день. Но и въ другихъ обществахъ были особые періоды въ году, когда проповѣди произносились ежедневно, и въ одномъ и томъ же собраніи не однимъ только, а по древнему обычаю, нѣсколькими, одинъ за другимъ, проповѣдниками (чѣмъ дальше, тѣмъ больше обычай этотъ впрочемъ ослабѣвалъ и дѣлался рѣдкимъ исключеніемъ). Такими временами были четыредесятница и пять седмицъ (пятидесятница, quinquagesima, πεντήκοστη) послѣ праздника св. Духа. Вѣроятно произносились ежедневно же и проповѣди во время великой (т. е. страстной) недѣли, которою заключалась quinquagesima. Въ послѣдній день этой недѣли совершалось послѣобѣденное богослуженіе (vigiliae paschales, παννυχίδες), продолжавшееся до утра, во время котораго, вмѣстѣ съ пѣніемъ и молитвой, была и проповѣдь. Особенно проповѣдь была пріурочена ко дню Воскресенія—μάλιστα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἀναστάσιμῳ (пост. апост. II, 59), ἀναστάσεος λόγος (пост. апост. V, 15). Особую проповѣдь должны были говорить епископы послѣ своего посвященія, предъ посвящавшими епископами.

Послѣ того, какъ христіанская церковь порвала связь съ іудействомъ и синагогой, проповѣдь стала, какъ извѣстно, составною частію Богослуженія евхаристіи. Богослуженіе это состояло изъ соединенія пѣнія, молитвы, чтенія священнаго пи-

санія, проповѣди и евхаристіи. Во II-мъ столѣтіи литургія раздѣлялась на двѣ части. Къ 1-й принадлежало пѣніе, чтеніе священнаго писанія, проповѣдь и молитва; хотя эта часть литургіи главнымъ образомъ назначалась для религіознаго усовершенія членовъ же церкви, но къ ней имѣли доступъ и не крещенные-оглашенные,—отчего она и получила названіе missa cathechumenorum (λειτϑργία τῶν κατηχούμενων), а также іудеи и язычники [156]). Ко 2-й части богослуженія, главной, принадлежали: общая церковная молитва, молитва Господня и евхаристія. Къ ней имѣли доступъ только вѣрные. Проповѣдь въ первой части произносилась такимъ порядкомъ: послѣ того, какъ пропѣты были псалмы, и произнесено малое славословіе, выступалъ анагностъ на приготовленный для проповѣди ἄμβων (ambo, pulpitum) и произносилъ: „миръ вамъ—εἰρήνη ὑμῖν (pax vobis),“ на что народъ отвѣчалъ: καὶ τῷ πνεύματι σόυ (et cum spiritu tuo). Затѣмъ діаконъ призывалъ общество ко вниманію, анагностъ прочитывалъ библейскій отрывокъ, который проповѣдникъ самъ назначалъ, или—что въ этотъ періодъ было рѣдко, а послѣ вошло въ общій обычай—который назначенъ былъ церковію однажды навсегда на извѣстный день. Затѣмъ выступалъ проповѣдникъ и выражалъ обществу пожеланіе мира или благословеніе, на что народъ отвѣчалъ: и духови твоему — καὶ τῷ πνεύματι σόυ. Самую проповѣдь свою онъ непосредственно пріурочивалъ къ прочитанному отрывку, который и объяснялъ стихъ за стихомъ. Проповѣдь была такимъ образомъ въ первой части Богослуженія срединнымъ пунктомъ, около котораго сосредоточивались всѣ остальные пункты Богослуженія этой части. Литургическій элементъ въ ней служилъ только предуготовленіемъ къ главному предмету—проповѣди. Всѣ другія элементы культа въ отношеніи къ проповѣди были здѣсь второстепенными. Напротивъ, литургія вѣрныхъ (missa fidelium)—молитва Господня, общая молитва и евхаристія—считалась за сущность Богослуженія и исполнялась высшими церковными должностями — епископомъ и пресвитерами. Такъ какъ въ первой части проповѣдь была главнымъ предметомъ, то она обыкновенно занимала много времени. Нерѣдко рѣчь одного проповѣдника, какъ напримѣръ Оригена, должна была длиться около часа.

Въ слѣдующемъ періодѣ мы находимъ, что проповѣдь произносится или съ сѣдалища стоя, или со ступени алтаря, или

съ амвона. Такъ какъ въ настоящемъ періодѣ проповѣдывали и пресвитеры, то по различію сана — епископскаго и пресвитерскаго, различно было и мѣсто, съ котораго проповѣди произносились тѣми и другими. Епископъ говорилъ съ своего сѣдалища; пресвитеры или съ своихъ сѣдалищъ, или со ступеней алтаря, или, при особенно многолюдномъ собраніи, съ амвона. Народъ стоялъ или сидѣлъ, смотря по устройству храма. Женщины были отдѣлены отъ мужчинъ, и между собою — дѣвы отъ замужнихъ и эти отъ вдовъ. Хотя вообще во время Богослуженія сидѣли, но при чтеніи священнаго писанія вставали всѣ, вмѣстѣ съ пресвитерами и епископомъ. Единственное исключеніе представляетъ Александрія, въ которой епископъ сидѣлъ и во время евангелія. Освященный примѣромъ Іисуса Христа обычай сидѣть во время проповѣди кажется неизмѣнно удержанъ былъ въ настоящемъ періодѣ; постановленія апостольскія (II, 57) велятъ вставать во время чтенія евангелія, въ остальное время Богослуженія (проповѣдь прямо не указывается) повелѣвается сидѣть спокойно. Оригенъ въ одной проповѣди приглашаетъ слушателей встать во время произнесенія имъ заключительной молитвы, изъ чего слѣдуетъ, что во время самой проповѣди сидѣли.

По мѣрѣ того, какъ проповѣдь по формѣ и внѣшнимъ пріемамъ усвояла правила ораторства свѣтскаго, въ ея обстановкѣ появилось новое, дотолѣ неизвѣстное явленіе — рукоплесканія, подобныя тѣмъ, которыми сопровождались рѣчи судебныхъ ораторовъ и адвокатовъ и которыми выражалось одобреніе актерамъ цирка и театра (κρότος). Были епископы, которые поощряли этотъ способъ одобренія, но вообще онъ считался неумѣстнымъ. Въ жалобѣ епископовъ на Павла Самосатскаго упоминается, что онъ поощрялъ эти овація, равно какъ крики, прыжки, маханье платками и такъ далѣе. Въ слѣдующемъ періодѣ эти овація сдѣлались общимъ обычаемъ, противъ котораго, однако, возставали всѣ лучшіе проповѣдники.

Относительно внѣшняго положенія проповѣдника на каѳедрѣ отъ этого времени мы не имѣемъ никакихъ правилъ. Лишь относительно Павла Самосатскаго изъ разсказа Евсевія извѣстно, что онъ ударялъ по бедрамъ руками, топалъ ногами и т. д. (παίων τε τῇ χειρὶ τὸν μηρὸν καὶ τὸ βῆμα ἀράττων τοῖς ποσσί), изъ чего слѣдуетъ, что въ это время церковію не одобрялись

тѣ внѣшніе пріемы, какими сопровождались языческія рѣчи ораторскія, что проповѣднику вмѣнялись въ обязанность скромность и серьезность позы и вообще соотвѣтствующее достоинству священнодѣйствія благоприличіе.

Въ третьемъ столѣтіи, когда въ христіанствѣ было столько уже школъ и средствъ обученія, столько замѣчательныхъ проповѣдниковъ, когда такъ широко развилась любовь къ наукѣ,—необходимо должна была пробудиться мысль о теоріи христіанскаго краснорѣчія—съ большею силою, чѣмъ какъ было дотолѣ. Если раньше многихъ удерживало отъ стремленія къ теоретизированію проповѣди опасеніе несообразности его съ сущностію проповѣди, которая по существовавшему дотолѣ убѣжденію, была всецѣло чрезвычайнымъ даромъ Св. Духа, то теперь, въ дѣлѣ учительства пастырскаго, дается полный просторъ самостоятельной дѣятельности человѣческаго духа. Такіе учители, какъ Оригенъ, и проповѣдники, какъ Григорій, не могли проповѣдывать иначе, какъ озаботившись возможнымъ примѣненіемъ правилъ ораторскаго искусства къ дѣлу проповѣди. Нѣтъ сомнѣнія, что они *учили* о проповѣди теоретически, хотя слѣды этого ихъ ученія для послѣдующаго времени и не сохранились. Лишь изрѣдка, отрывочно, въ сочиненіяхъ Оригена можно замѣтить слѣды выработанной имъ опредѣленной гомилетической тоорiи. Впрочемъ, въ это время христіанская риторика или наука о церковномъ ораторствѣ едва-ли существенно разнилась отъ риторики языческой, правила которой, нѣсколько видоизмѣненныя соотвѣтственно особенностямъ содержанія, и примѣнялись къ проповѣдямъ, насколько такое примѣненіе допускалось существомъ дѣла. А эта риторика, языческая, была извѣстна христіанскимъ учителямъ съ самаго начала ихъ образованія школьнаго. Во всякомъ случаѣ между ораторствомъ церковнымъ и риторикой свѣтской существовала болѣе близкая связь, чѣмъ между Богословіемъ съ одной стороны, логикой, діалектикой и математикой съ другой.

Главныя гомилетическія идеи этого времени принадлежатъ Оригену. Прежде всего, онъ доказывалъ, что христіанское краснорѣчіе имѣетъ сторону, которая можетъ и должна быть продуктомъ самодѣятельности человѣческаго духа, что̀ многими отрицалось [156]) въ это время, утверждавшими, какъ и прежде,

что проповѣдь есть плодъ чрезвычайнаго благодатнаго дарованія, что величайшій талантъ проповѣдника есть ничто, если онъ не соединяется съ χάρισμα διδασκαλίας. Нѣтъ ли между нами пророчества, спрашиваетъ Оригенъ въ одной проповѣди, которое не все имѣетъ отъ Бога, но нѣчто творитъ и изъ себя самого? Такое пророчество несомнѣнно существуетъ. Это видно изъ словъ апостола (1 Кор. XII, 31): ревнуйте дарованій большихъ (ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα), паче же да пророчествуете (— XIV, 1). Здѣсь, очевидно, разумѣется не то пророчество, о которомъ говоритъ евангелистъ (Лук. XVI, 16): законъ и пророки до Іоанна, а то, о которомъ говорится (1 Кор. XIV, 3): кто пророчествуетъ, тотъ говоритъ людямъ въ назиданіе, увѣщаніе, утѣшеніе. Такого пророчества, безъ сомнѣнія, можно достигнуть чрезъ приготовленіе и обученіе, и если, по нему, стремятся право, серьезно, истинно вѣровать, то конечно, за нимъ дается намъ и тотъ даръ пророчества, который исходитъ непосредственно отъ Бога—et ideo adhibere studium ac hujusmodi prophetiam possibile nobis est, et est in nostra potestate, ut nobis in haec operam dantibus, si seculum rationem vel mensuram fidei facimus, addatur et illa, quae ex Deo est, prophetia. Этимъ разсужденіемъ Оригенъ безъ сомнѣнія, оказалъ великую услугу христіанскому ученію. Если бы не былъ установленъ имъ этотъ принципъ, и оставалось бы прежнее убѣжденіе, что всякая проповѣдь есть единственно плодъ наитія Св. Духа, проповѣдь никогда не имѣла бы своего историческаго развитія. Не менѣе важна та взаимная связь въ проповѣди элемента дидактическаго (теоретически-учительнаго) и паренетическаго (увѣщательнаго), какую устанавливаетъ Оригенъ. Умѣстное въ первоначальномъ христіанствѣ раздѣленіе спокойнаго, обдуманнаго разсужденія о вѣрѣ и ея истинахъ — дидаскаліи, и высокоодухотвореннаго увѣщательнаго метода профитіи, въ вѣкъ Оригена сглаживается, и устанавливается убѣжденіе, что совершенная проповѣдь должна дѣйствовать одновременно на умъ и сердце. Оригенъ называетъ истиннымъ не тотъ способъ проповѣди, который проистекаетъ изъ наитія Св. Духа, а который зависитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ самодѣятельности мысли и ораторскаго творчества проповѣдника и называется собирательнымъ именемъ профитіи. Въ этой профитіи замѣчаются два момента: ученіе и увѣщаніе, которыя должны, по возможности,

нераздѣльно сопутствовать одинъ другому. Совершенною проповѣдью онъ называетъ ту, въ произведеніи которой равномѣрно участвуютъ всѣ силы души, и которая равномѣрно дѣйствуетъ на всѣ способности слушателей [157]). Менѣе благотворно, даже вредно подѣйствовала на проповѣдь герменевтическая теорія Оригена. То органическое единство, которое онъ вводитъ въ проповѣдь вышеприведенными основоположеніями, онъ нарушалъ, раздроблялъ своимъ тройственнымъ смысломъ писанія съ его подраздѣленіями. Эта теорія лишала проповѣдь евангельской простоты и, подчинивъ себѣ большинство проповѣдниковъ, даже самыхъ лучшихъ и наиболѣе замѣчательныхъ, служила оправданіемъ множества нецерковныхъ, произвольныхъ толкованій и безплодныхъ фантазированій. Съ этой теоріей тѣсно связывалось его ученіе и необходимости таинственнаго ученія въ проповѣди: утверждая, что истинный смыслъ писанія выше буквальнаго, и даже моральнаго, что онъ можетъ быть понятъ тольло совершенными, Оригенъ низвелъ проповѣдь, въ такомъ видѣ, какъ она произносилась обыкновенно, до *слабаго* средства ученія для *слабыхъ* въ вѣрѣ. Хотя онъ не имѣетъ въ виду это высшее пониманіе дѣлать достояніемъ однихъ высокообразованныхъ, но къ числу этихъ послѣднихъ онъ относитъ такое малое число людей, что даже клирики, по его мнѣнію, не всѣ способны были къ этому высшему пониманію.

Полную цѣну имѣетъ его ученіе о значеніи въ проповѣди строгихъ нравственныхъ наставленій и увѣщаній. Когда будутъ предлагаться въ церкви рѣчи нравоучительныя, замѣчаетъ онъ, тогда пробуждается въ слушающихъ совѣсть; изъ того, что говорится, каждый усмотритъ собственную грѣховность и получитъ побужденіе исповѣдать свои грѣхи, въ тайнѣ совершенные“ [158]). Нравственному смыслу священнаго писанія Оригенъ поэтому придалъ особенное значеніе, указывая возможно часто на практическую тенденцію христіанства, на его назначеніе преобразовать жизнь людей. Вообще же заслуга гомилетической теоріи Оригена состоитъ въ томъ, что по ней проповѣдь въ своемъ существенномъ содержаніи совершенно вѣрно признается выраженіемъ ученія священнаго писанія; что ея достоинство независимо отъ благодатнаго дара профитіи (или, точнѣе, по взгляду его современниковъ—дидаскаліи) существенно обусловливается приготовленіемъ къ ней чрезъ со-

отвѣтственное образованіе и въ частности чрезъ тщательное изученіе священнаго Писанія.

§ 45. *Видоизмѣненія въ проповѣди III вѣка по формѣ и содержанію. Монологизація проповѣди и отсутствіе формы діалогической. Гомилія Оригеновская и ея особенности. Аллегорія, какъ господствующій методъ учительства. Догматическій и нравоучительный элементы въ содержаніи проповѣди. Новые виды проповѣди: рѣчи похвальныя и на освященіе храмовъ. Элементъ тематизаціи и ораторской искуственности въ нихъ.*

Мы видѣли, что во второмъ вѣкѣ дидаскалія сдѣлалась не только господствующимъ, но и единственнымъ видомъ общественнаго церковнаго учительства, въ слѣдъ за тѣмъ, какъ стала существенною принадлежностію литургіи и одною изъ обязанностей клира—пресвитеровъ и епископовъ. Замѣтнымъ послѣдствіемъ такой постановки проповѣди уже въ то время было то, что первоначальная гомилія приняла характеръ свойственной дидаскаліи раціональной основательности и содержательности проповѣднической рѣчи, съ другой—что она должна была усвоить себѣ форму монологическую, какъ единственную форму проповѣди.

Эта монологизація имѣла мѣсто прежде всего въ тѣхъ случаяхъ, когда исходнымъ пунктомъ проповѣди становился библейскій текстъ, при объясненіи котораго монологическая форма рѣчи представляется, естественно, болѣе умѣстною, чѣмъ форма собесѣдовательная. Да и въ другихъ случаяхъ эта форма была вполнѣ умѣстна послѣ того, какъ первоначальная пытливость новообращенныхъ уступила мѣсто благоговѣйному послушанію со стороны уже утвердившагося въ вѣрѣ пастырскому авторитету, въ силу апостольскихъ предупрежденій о лжеименномъ разумѣ, нарочито озабоченному охраненіемъ простоты и чистоты благочестиваго религіознаго вѣрованія и устраненіемъ совопросничества (ζήτησεις). Такимъ образомъ мы видимъ, что въ III вѣкѣ гомилія, какъ форма прерываемаго вопросами слушателей религіознаго разсужденія, уже не существуетъ, хотя еще въ началѣ II вѣка она была обыкновенною. Въ III вѣкѣ отъ нея оставалось не болѣе, какъ одно воспоминаніе. Такъ Евсевій подъ 263 годомъ [159]) разсказываетъ о еретикѣ Непотѣ, издавшемъ

еретическую книгу. „Если бы онъ излагалъ свое ученіе лично и живымъ голосомъ, то достаточно было бы и устной бесѣды: *чрезъ взаимные вопросы и отвѣты* она убѣдила бы и примирила противныхъ", говоритъ здѣсь Діонисій Александрійскій. Чѣмъ больше выходила изъ употребленія прерывчатость рѣчи учителя, тѣмъ болѣе обозначается пріуроченіе проповѣди къ библейскому тексту. Это совершилось непосредственно въ слѣдъ за тѣмъ, какъ библейскія чтенія сдѣлались составною частію Богослуженія. Чѣмъ рѣже прерывался проповѣдникъ въ своей рѣчи, тѣмъ свободнѣе могъ онъ ставить ее въ непосредственное отношеніе съ библейскимъ текстомъ. Церковно-богослужебное употребленіе священнаго писанія существовало еще въ самыя раннія времена. Въ концѣ II вѣка и въ началѣ III вѣка это употребленіе не только не уменьшилось, но и усилилось, въ слѣдствіе образованія канона священныхъ книгъ новозавѣтныхъ, такъ что, вмѣсто одного чтенія на богослужебныхъ собраніяхъ, слышались два—изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, даже по два изъ того и другаго [160]). Или проповѣдникъ говорилъ объясненіе на оба эти чтенія,—что, по недостатку свѣдѣній, не вполнѣ достовѣрно,—или выбиралъ одно которое либо въ основаніе своей рѣчи. Такъ какъ въ это время еще существовалъ древній обычай, по которому въ одномъ и томъ же собраніи выступали съ рѣчью многіе дидаскалы, то вѣроятно, что объясненіе читанныхъ мѣстъ Ветхаго Завѣта и Новаго дѣлилось между нѣсколькими. При этомъ, однако, слѣдуетъ замѣтить, что представляя крупный шагъ къ монологизированію проповѣди, эта изъяснительная гомилія не совершенно утратила, по видимому, характеристическій признакъ гомиліи первоначальной: слѣды діалогической формы проповѣдей, какіе находимъ даже въ IV вѣкѣ, даютъ основаніе предполагать присутствіе, въ нѣкоторой степени по крайней мѣрѣ, этой черты и въ поученіяхъ предшевствовавшаго ему III вѣка. Не только въ монастырскихъ бесѣдахъ IV вѣка (напримѣръ у Макарія Великаго), объясняющихъ библейскіе тексты, мы находимъ *вопросы* слушателей и *отвѣты* учителя, но и въ проповѣдяхъ другихъ великихъ учителей церкви этого вѣка, создавшихъ художественно-ораторскій типъ *слова*, мы замѣчаемъ ясные признаки *собесѣдованія*. Во времена Аѳанасія въ Александріи „великое было веселіе, когда люди мірскіе въ

церковныхъ собраніяхъ другъ друга поощряли къ добродѣтели“ [161]). Василій Великій въ словѣ противъ Савелліанъ, выражаетъ желаніе, чтобы ему предлагаемы были вопросы слушателями, которые всѣми мѣрами домогались услышать отъ него рѣшеніе ихъ недоумѣній [162]). Григорій Богословъ готовъ говорить желающимъ, а еще болѣе готовъ слушать говорящихъ [163]) и, предлагая слушателямъ объяснить ему причину ихъ любви къ нему, замѣчаетъ: „сколько заключаю по вашему молчанію, вы мнѣ предоставляете слово“ [164]).

Этотъ второй видъ гомиліи — изъяснительный, какъ и первый, говоря вообще, по видимому, чуждъ былъ элементовъ ораторской искусственности. Тѣмъ не менѣе, въ виду того, что въ началѣ III вѣка церковь имѣла въ своемъ составѣ много уже лицъ и съ научнымъ образованіемъ, можно съ нѣкоторымъ основаніемъ предполагать, что еще до Оригена, именно въ этой изъяснительной гомиліи, нѣкоторыми дѣлались опыты ученаго экзегезиса и ораторской манеры изложенія, хотя, можетъ быть, это было и рѣдкостію, исключеніемъ. Господствующимъ мотивомъ этой гомиліи, на сколько можно судить по гомиліи (такъ называемому второму „посланію“) Климента Римскаго, было назиданіе въ благочестіи и простое уразумѣніе смысла библейскихъ изрѣченій, почему и въ изложеніи ея господствовала полнѣйшая простота и безъискусственность. То, что существовало въ ней, въ видѣ рѣдкаго исключенія, искусственнаго — ораторскаго, ученаго, удержалось лишь у еретиковъ, пытавшихся совмѣстить церковное вѣрованіе съ гносисомъ: таковъ характеръ фрагментовъ изъ гомилій Валентина. Чисто насущный характеръ и безъискусственность гомиліи этого времени были, конечно, причиной, что эти поученія отнюдь не записывались, и никому не приходило на мысль приравнивать эти гомиліи къ произведеніямъ литературы.

Новый шагъ въ развитіи гомиліи сдѣланъ былъ Оригеномъ (около 228 года, когда Оригенъ сдѣланъ былъ пресвитеромъ и когда, конечно, проповѣдь сдѣладась предметомъ его нарочитой заботливости). Съ его времени проповѣдь въ церкви начинаетъ пониматься какъ духовное ораторство, какъ искусство—плодъ не только вдохновенія свыше, но и личныхъ дарованій, образованія и тщанія самого проповѣдника. До него подобный взглядъ на проповѣдь не могъ имѣть мѣста въ церкви уже потому, что

долго предъ тѣмъ учительство было въ церкви и трактовалось всѣми какъ единственно чрезвычайный благодатный даръ святаго Духа. А когда это убѣжденіе ослабѣло между вѣрующими и проповѣдничество стало пониматься какъ выраженіе личныхъ способностей дидаскала, то образованіе дидаскаловъ долго было не настолько значительно, и взглядъ ихъ, какъ и всей церкви, на ораторство и искусство вообще, извѣстное дотолѣ какъ достояніе язычества, слѣдовательно въ формѣ, воспрещенной апостолами, не на столько сочувственъ, чтобы дидаскалы того времени захотѣли и позволили себѣ сдѣлать опыты христіанскаго ораторства въ своихъ гомиліяхъ. Такимъ образомъ эти гомиліи, и въ то время, когда начали пониматься уже какъ плодъ личнаго духовнаго творчества дидаскаловъ, оставались на той-же ступени полнѣйшей простоты и безъискусственности въ содержаніи и формѣ, — безъ всякихъ признаковъ краснорѣчія, безъ какихъ-бы то ни было элементовъ ученаго аппарата. Геній Оригена создалъ новый типъ дидаскаліи-гомиліи, а его колоссальный авторитетъ былъ причиной, что этой формѣ въ учительствѣ церковномъ придано было значеніе господствующей, нормальной формы гомиліи. Реформа гомиліи, произведенная Оригеномъ, состоитъ прежде всего именно въ томъ, что, провозгласивъ дидаскалію, какъ плодъ личнаго духовно-интеллектуальнаго творчества дидаскала, онъ потребовалъ отъ дидаскала напряженія всѣхъ своихъ умственныхъ силъ, примѣненія всѣхъ своихъ знаній, всего образованія, формальнаго и матеріальнаго, при составленіи поученія, которое, такимъ образомъ, по его мысли, должно было явиться въ устахъ дидаскала не какъ результатъ наитія свыше, и не какъ непосредственное выраженіе наличныхъ мыслей и чувствъ учителя — импровизація, а какъ сочиненіе, плодъ предварительнаго тщательнаго обдумыванія предмета и столь же внимательнаго труда по отношенію къ обработкѣ внѣшней формы, съ возможнымъ обиліемъ содержанія и съ возможнымъ изяществомъ и художественностію изложенія. Эта реформа сдѣлана имъ и теоретически (что мы видѣли выше) и, главнымъ образомъ, практически. Въ своей проповѣднической практикѣ, въ своихъ гомиліяхъ, Оригенъ обыкновенно выражаетъ плоды или итогъ своей экзегетической и герменевтической учености, не рѣдко вводя своихъ слушателей въ самый процессъ своего филологическаго изслѣ-

дованія и вообще обставляя въ значительной степени свое объясненіе, хотя и направляемое главнымъ образомъ въ сторону нравоученія и вѣроученія, ученымъ аппаратомъ. Это ему дѣлать было тѣмъ легче, что собственно научныя работы его надъ текстомъ священнаго писанія — его томы и схоліи—предшествовали у него проповѣди, и ему не приходилось трудиться надъ изобрѣтеніемъ ученаго аппарата собственно для проповѣди, а развѣ сокращать объемъ того, что уже имѣлось у него въ готовомъ видѣ,—въ чемъ онъ, впрочемъ, не всегда успѣвалъ, предаваясь съ излишнею любовію экзегетическимъ и герменевтическимъ изысканіямъ и въ проповѣди. Отъискиваніе тройственнаго смысла священнаго текста ведетъ его къ утонченнымъ соображеніямъ и даетъ ему поводъ обнаруживать весь блескъ своего остроумія. Эта характеристическая тенденція его гомилій находится въ прямомъ соотвѣтствіи, и даже больше—прямо проистекаетъ изъ основнаго мотива всей его дѣятельности: сблизить религіозное міросозерцаніе съ научнымъ, образованіе внѣшнее, мірское утилизировать въ интересахъ вѣры, и такимъ образомъ удовлетворить господствовавшей потребности церкви его времени, въ значительной степени наполнившейся людьми образованными, не только вѣровать, но и, по возможности, знать вѣру, вѣровать разумно, съ пониманіемъ въ возможной степени вѣруемаго.

Другая заслуга Оригена состоитъ въ томъ, что онъ, такъ сказать, закрѣпилъ проповѣдь за священнымъ писаніемъ, что съ его времени сдѣлалось закономъ для дидаскала — все обосновывать на св. Писаніи; не только исходный пунктъ для проповѣди брать изъ св. Писанія, но и изъ него-же почерпать и всѣ частныя мысли, догматическія и нравственныя, и все содержаніе проповѣди, всѣ личныя соображенія хотя-бы то самыя утонченныя и изысканныя пріурочивать къ слову Божію. Проповѣдь окончательно перестала быть простой устной передачей *личныхъ мыслей* учителя о предметахъ вѣры, она представляетъ уже ученіе слова Божія. Проповѣдники говорили уже не свое и не отъ себя, а отъ лица церкви и во имя церкви. Потому-то все свободомысліе Оригена, вся сила его остроумія и личной изобрѣтательности отнюдь не стоитъ въ противорѣчіи и не идетъ въ разладъ съ ученіемъ церкви: его стремленіе— лишь интерпретировать это ученіе въ мѣру новой степени ре-

лигіознаго развитія церковнаго общества. Третья заслуга Оригена состоитъ въ *установленіи правильнаго метода толкованія св. Писанія въ гомиліи.* Прежде объясненіе священнаго текста не было руководимо ни какими опредѣленными герменевтическими началами: сообразно съ направленіемъ личной мысли проповѣдника или слушателей, сообразно съ обстоятельствами и временемъ, изъясненіе писанія происходило то просто - назидательно, то фантастически-аллегорично, то сухо-спекулятивно. Оригеномъ этотъ произволъ не былъ устраненъ совершенно, тѣмъ не менѣе имъ положено начало опредѣленному методу объясненія, начиная объясненіемъ смысла грамматическаго, затѣмъ отчасти нравоучительнаго, и затѣмъ, пускаясь въ глубины, высшаго разума писанія — аллегорическаго и таинственнаго. Толкованія его не всегда основательны, часто произвольны; но тѣмъ не менѣе въ нихъ есть опредѣленный методъ и порядокъ. Именно своей практикой онъ узаконилъ *объединеніе въ проповѣди элемента дидаскалійнаго съ экзегетическимъ.* Проповѣдники не только этого періода, но и послѣдующаго, были послѣдователями этого метода. Въ этой школѣ гомилія является существенно отличною отъ другихъ типовъ проповѣди, именно въ томъ отношеніи, что она совершенно свободна отъ всякаго синтеза и остается гомиліею экзегетическою. Хотя въ гомиліяхъ Оригена встрѣчаются и доксологія, и вступленіе, но это еще не дѣлаетъ ее не только словомъ, но и тѣмъ, что позже называется бесѣдой синтетической—тѣмъ болѣе—рѣчью ораторской. Содержаніе его гомиліи представляло многостороннее объясненіе текста въ смыслѣ историческомъ, нравственномъ и мистическомъ, сопровождаемое ссылками на мѣста параллельныя; но форма была чужда всякой искуственности; весь порядокъ, вся структура проповѣди опредѣлялась исключительно порядкомъ рѣчей и мыслей текста, изъ которыхъ проповѣдникъ останавливался на однихъ больше, на другихъ меньше. Вступленіе и заключеніе представляютъ единственный элементъ тематизаціи.

Аллегорическій методъ толкованія текста священнаго писанія, въ лицѣ Оригена произведшій переворотъ въ содержаніи проповѣди, не былъ чѣмъ либо новымъ во времена Оригена, дотолѣ невѣдомымъ. Хотя собственно въ церкви до него практиковался лишь простой способъ толкованія Библіи, по которому отыскивался собственный смыслъ текста, просто объяс-

няемый и прилагаемый къ жизни; но внѣ церкви она существовала еще до христіанства въ тѣхъ фракціяхъ іудейства, которыя думали возсоздать религію Моисея путемъ сближенія съ философіей (Александрійская школа), а также между фарисеями и ессеями. Самъ І. Христосъ отнюдь не пренебрегалъ этимъ методомъ. Онъ во многихъ мѣстахъ Ветхаго Завѣта указывалъ иносказаніе (Мѳ. XXII, 42, 2, Лук. XX, 41). Ап. Павелъ употребляетъ даже самое слово „аллегорическій“, при объясненіи прообразовательнаго смысла исторіи Авраама: суть бо нѣкая иносказаема—ἅ τινά ἐστιν ἀλληγορούμενα. Аллегоризировали и мужи апостольскіе въ своихъ писаніяхъ. Аллегорія встрѣчается и у Варнавы, и у Эрма, и у обоихъ Климентовъ. Это былъ обычный способъ находить взаимоотношеніе и средство къ соглашенію Новаго Завѣта съ Ветхимъ. Затѣмъ въ послѣдующее время до образованія новозавѣтнаго канона, когда Ветхій Завѣтъ былъ и для христіанъ единственнымъ священнымъ писаніемъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ дѣлался предметомъ толкованія у христіанъ, къ этому способу толкованія было необходимо обращаться по мѣрѣ того, какъ ослабѣвали въ учительной практикѣ профитія и вообще чрезвычайныя благодатныя дарованія, и учителямъ приходилось брать предметъ ученія не изъ собственнаго вдохновенія, а отвнѣ: аллегорія являлась всюду помогающимъ средствомъ, ничего не оставляющимъ необъясненнымъ въ стихѣ. Но затѣмъ аллегорія стала примѣняться и при объясненіи Новаго Завѣта. Одно буквальное пониманіе его текста, легко дававшееся, казалось недостаточнымъ, не въ полной мѣрѣ соотвѣтствующимъ высокому достоинству Божественнаго слова. Нужна была аллегорія и для преподанія нравоученій, составлявшихъ принадлежность проповѣди. Наконецъ аллегорическое толкованіе явилось въ проповѣди уже не какъ требованіе необходимости только, и не какъ средство извлеченія нравоучительныхъ наставленій, а прямо какъ необходимый долгъ христіанской проповѣди. Первоначально существовавшее среди іудействующихъ христіанъ мнѣніе, что Ветхій Завѣтъ есть лишь тѣнь Новаго, утвердилось еще со временъ апостоловъ, какъ всеобщее убѣжденіе Церкви. По этому уже въ устахъ первоначальныхъ христіанскихъ учителей аллегорическое толкованіе не было дѣломъ ихъ личнаго желанія, а скорѣе дѣломъ обычая, наслѣдованнаго отъ первоначальныхъ отношеній

христіанства къ іудейству. По мѣрѣ расширенія объема христіанскаго ученія, по мѣрѣ обособленія отъ іудейства, должно было возникнуть критическое отношеніе къ іудейскому толкованію, и слѣдовательно возникала необходимость тѣмъ болѣе частаго обращенія къ тексту Библіи въ проповѣди, при чемъ желаніе усматривать въ Ветхомъ Завѣтѣ прообразы новозавѣтныхъ предметовъ должно было неизбѣжно вызвать иносказательное или аллегорическое толкованіе. Это направленіе поддерживалось не мало также сектантскими и еретическими односторонностями и крайностями.

Въ такомъ положеніи засталъ Оригенъ толкованіе Писанія. Его проповѣди брали основаніемъ простой историческій и буквальный смыслъ Писанія, но никто менѣе его не былъ способенъ возставать противъ аллегорическаго толкованія. Оно какъ нельзя болѣе отвѣчало и общему характеру Александрійской школы катехетовъ, котораго онъ былъ главнымъ выразителемъ и представителемъ, и складу его личнаго міровоззрѣнія, его философскому уму, стремившемуся привести въ единство и гармонію съ церковнымъ ученіемъ философское знаніе. Онъ даже именно создалъ родъ системы или метода толкованія, своеобразныя герменевтическія начала, въ которыхъ аллегорія занимаетъ одно изъ видныхъ мѣстъ. Именно онъ принялъ троякій смыслъ священнаго писанія: буквальный или историческій, нравственный или моральный и духовный или таинственный, мистическій. Этотъ послѣдній подраздѣляется у него на аллегорическій и анагогическій. Оригенъ утверждалъ, что іудейскую исторію и Богослуженіе нужно, при объясненіи священнаго писанія, понимать о небесныхъ вещахъ, и вообще всѣ предметы ветхозавѣтнаго міра примѣнять къ состоянію и перемѣнамъ міра духовнаго. Примѣненіе этихъ предметовъ къ церкви онъ называетъ аллегорическимъ, а примѣненіе къ высшимъ духовнымъ вещамъ—анагогическимъ. Этотъ методъ толкованія писанія принятъ былъ и другими проповѣдниками этого періода и въ продолженіе столѣтія пользовался уваженіемъ. Начиная проповѣдь съ объясненія буквальнаго смысла, они обыкновенно знакомили и съ смысломъ нравоучительнымъ, а также аллегорическимъ, съ теченіемъ времени болѣе и болѣе усиливая толкованіе нравоучительное и аллегорическое, нерѣдко въ ущербъ прямому и точному смыслу, чрезъ что подрывали даже ува-

женіе въ вѣрующихъ къ священному писанію, доказывая, что въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одной черты, въ которой не скрывался бы намекъ или указаніе на жизнь Іисуса Христа, Его страданія и смерть, на Его искупительныя заслуги, вообще на неизмѣримую глубину христіанской религіи; но при этомъ вдавались въ такія произвольныя и натянутыя толкованія, что священное писаніе становилось не чѣмъ инымъ, какъ ареной фантасмогорій и спекулятивныхъ изслѣдованій, больше отдалявшихъ слушателей отъ правильнаго пониманія библейскаго текста, чѣмъ приближавшихъ къ нему. Доведено было дѣло до того, что будто бы истинный смыслъ слова Божія въ полной мѣрѣ можетъ быть вѣдомъ только Духу Божію, внушавшему его, а сами священные писатели писали и говорили только въ смыслѣ господствующаго философскаго или общественнаго міровоззрѣнія, вслѣдствіе чего читатели могли и толкователи считали себя вправѣ находить смыслъ, какой желателенъ былъ имъ самимъ. Все это вело къ тому, что дидаскалическая гомилія 220—325 годовъ отнюдь не была способна научить познанію евангельскихъ истинъ въ ихъ чистотѣ и неповрежденности. Отсюда-же происходило и то, что въ эту эпоху содержаніе проповѣди собственно вѣроучительной было отдалено отъ Евангелія.

Впрочемъ, что касается христіанскаго ученія, то оно было болѣе обстоятельно раскрыто и выяснено въ этотъ періодъ, хотя и не спеціально въ проповѣди. Много уже было въ составѣ церкви лицъ, философски образованныхъ, которые предавались изысканіямъ въ области вѣроученія, побуждаемые и собственною склонностію, и толками языческихъ философовъ, и соображеніями вообще апологетическими. Отъ этихъ изысканій не могла не улучшиться и проповѣдь. Неисчерпаемо богатое содержаніе христіанскаго вѣроученія, которое доселѣ было понимаемо еще просто, въ своемъ, такъ сказать, насущномъ составѣ, раскрывается подъ перомъ благочестивыхъ изслѣдователей все болѣе и болѣе, и озаряетъ своими лучами все большій и большій горизонтъ. Это изслѣдованіе происходило тѣмъ свободнѣе, что еретическія смуты имѣли пока лишь мѣстный характеръ, не обобщились, и символы отдѣльныхъ церквей, каковы антіохійскій и апостольскихъ постановленій, не имѣли еще на столько вліянія на всю церковь, чтобы представить изъ себя ограниченіе сво-

бодному развитію богословствующей мысли. Не было недостатка въ это время и въ полемикѣ, хотя она не имѣла пока ни того обширнаго развитія, ни того страстнаго характера, какими отличается въ періодѣ послѣдующемъ. Уже Ипполитъ не только писалъ догматико-полемическія сочиненія, но отчасти внесъ полемику и въ свои проповѣди. Общее настроеніе благопріятно отозвалось также и на вѣроучительномъ содержаніи проповѣди. Но сказались и неблагопріятныя послѣдствія. Научно образованные проповѣдники возъимѣли склонность къ спекулятивно-философскимъ разсужденіямъ. Отчасти вѣренъ тотъ принципъ александрійской школы, что древняя философія носила въ себѣ сѣмена или остатки первобытнаго Откровенія и Откровеніемъ христіанскимъ только подтверждается и разъясняется; правда и то, что господствующія въ философіи свобода и смѣлость изслѣдованія породили много новыхъ и высокихъ идей въ самомъ христіанствѣ и имѣли благотворное вліяніе на самую проповѣдь; но вмѣстѣ съ тѣмъ извѣстно, что необузданная склонность къ философствованію въ области Богословія нѣсколько видоизмѣнила нормальный характеръ собственно проповѣднической манеры. Въ той мѣрѣ, въ какой философскія системы, особенно Платонова, пріобрѣтали все большее вліяніе на церковныя разсужденія, чистое ученіе Церкви также видоизмѣнялось, получало богословски-философскій, діалектическій, характеръ и въ этомъ видѣ проникало отчасти и въ массы. Впрочемъ такой не библейскій характеръ проповѣди не имѣлъ на себѣ іерархической санкціи, и Оригенъ, самый смѣлый и фантастичный изъ этихъ спекулятивныхъ мыслителей, выражалъ свои мнѣнія съ оговорками и осторожностію. Но это мало помогало дѣлу, такъ какъ онъ и его школа буквальное пониманіе Библіи признавали низкимъ для того, чтобы быть достаточнымъ для „религіи совершенныхъ“; они передѣлали на свой ладъ все священное писаніе, чтобы найти въ немъ канву для построенія своего возвышеннаго гностическаго ученія. Они шли въ этомъ еще далѣе и стремились даже въ открытыхъ своихъ поученіяхъ разграничивать ученія общедоступныя и ученія тайныя, что обозначалось словами: κηρίγματα и δόγματα. Они создали такимъ образомъ христіанскія *мистеріи*, слѣдуя Филону и подобно ему различая въ религіозномъ познаніи два вида: эзотерическій и экзотерическій (первый—чисто интеллектуальный,

стоящій выше всякаго историческаго, второй для людей плотскихъ — буквальный). Кругъ этого рода проблемматическихъ спекулятивныхъ идей влекъ ихъ и ихъ слушателей за предѣлы символическаго ученія Церкви и даже ставилъ нерѣдко въ прямое противорѣчіе съ нимъ. Въ проповѣди этотъ принципъ высшаго гносиса, религіи совершенныхъ, которая не можетъ быть доступна всякому, а зависитъ отъ особеннаго божественнаго дарованія и просвѣщенія, повредилъ ясному и точному изложенію въ ней вѣроученія.

Болѣе, чѣмъ вѣроучительное содержаніе проповѣди, являлось въ ней цѣлесообразнымъ нравоученіе. Уже то герменевтическое правило, по которому въ гомиліяхъ принято было въ это время изъяснять священное писаніе, благопріятствовало развитію въ ней морали. Хотя Оригеномъ установленъ былъ троякій смыслъ священнаго писанія,но для общественныхъ церковныхъ собесѣдованій считался наиболѣе пригоднымъ смыслъ моральный. Самый смыслъ буквальный, прямой, имѣлъ значеніе потому, что давалъ поводъ сдѣлать нравоученіе. Смыслъ мистическій считался слишкомъ тяжелымъ и возвышеннымъ для общенародныхъ рѣчей. Если же онъ получалъ мѣсто въ проповѣди, то къ нему примыкалъ смыслъ нравоучительный. Даже слова, не содержавшія въ себѣ ничего, кромѣ историческихъ деталей повѣствованія, давали поводъ, иногда посредствомъ натяжекъ, къ нравоучительнымъ иносказаніямъ. Совершеннѣйшая нравственная свобода, вмѣстѣ съ высочайшимъ интеллектуальнымъ познаніемъ, составляли ту „религію совершенныхъ“, которая была конечнымъ пунктомъ ученія Оригена. Даже Меѳодій, его противникъ, хотя ограничиваетъ свободу человѣческой воли, тѣмъ не менѣе защищаетъ ее въ принципѣ, какъ основаніе и источникъ христіанской нравственности, доказывая, что если бы ея, этой свободы, не было, то Богъ не осуждалъ бы злыхъ и люди не понуждались бы дѣлать зла вліяніемъ звѣздъ и планетъ. Всѣ учители этого періода благоговѣли предъ по истинѣ великою идеею нравственнаго устройства міра, въ которомъ быть добрымъ—дѣло самого человѣка, въ которомъ Богъ еще при жизни людей нерѣдко награждалъ ихъ за добро. При такой исходной точкѣ зрѣнія этой морали она представляется въ проповѣдяхъ и письменныхъ твореніяхъ учителей этого вѣка не иначе, какъ суровою. Высо-

чайшее благо людей, по ученію проповѣдниковъ, состоитъ въ уподобленіи Богу и внутреннемъ единеніи съ нимъ, въ такомъ состояніи, въ которомъ духъ человѣческій освобождается отъ всѣхъ недостатковъ чувственности, отъ всѣхъ аффектовъ и страданій, знаетъ только Бога и ничего не любитъ, кромѣ добродѣтели. А такъ какъ такого состоянія можно достигнуть только чрезъ переходъ въ лучшій міръ, то необходимое условіе для достиженія этой святости—строго-нравственная жизнь на землѣ. Особенно полезными для этой нравственности считались безбрачіе и монашески-аскетическій образъ жизни. Впрочемъ у Оригена и его учениковъ ученіе о монашескомъ аскетизмѣ еще не сложилось въ тотъ видъ, какой оно получило въ послѣдствіи. Мученичество понималось какъ свободное преданіе своего тѣла за стремленія духа и какъ высшее свидѣтельство и проявленіе христіанскихъ убѣжденій. Но мысль о томъ, что мученики не только сами за свое мученичество освобождаются отъ грѣховъ, но и другимъ сильны чрезъ то дать прощеніе, еще не утвердилась въ церкви въ это время. То проповѣдывалась вообще суровая мораль, то являлись отступленія отъ нея; и такъ какъ Оригенъ въ своемъ нравственномъ ученіи не исчерпалъ всего ученія о христіанской нравственности и далеко не все, имъ сказанное, выходитъ у него изъ области его личныхъ и произвольныхъ разсужденій, то его противникъ, Меѳодій, хотя въ другихъ случаяхъ стоитъ за свободу человѣческой воли, утверждаетъ, что злыя мысли и пожеланія происходятъ отъ дьявола и потому непроизвольны. Еще болѣе странно ученіе Оригена, что самъ Богъ нарочно позволилъ внести въ Библію много басенъ, что религія и мораль должны передаваться народу, какъ вообще они передавались, но что, тѣмъ не менѣе, въ священномъ писаніи сокрыта другая мораль и религія, еще не понятая. Выходило, что проповѣдники поучали слушателей морали, о которой сами были того мнѣнія, что она не права и неистинна. Этотъ недостатокъ строгой выработки точныхъ понятій и правильной системы ученія о нравственности, это разграниченіе ученія о нравственности для низшихъ и нравственности для высшихъ, „совершенныхъ“, имѣли вредное вліяніе на проповѣдь нравоучительную. Были примѣры проповѣди, служившей не интересамъ религіозной истины и благу ближнихъ, а личнымъ интересамъ и страстямъ. Таковъ

былъ Павелъ Самосатскій, епископъ Антіохійскій, въ своихъ проповѣдяхъ поносившій своего умершаго учителя, хвалившійся своими личными заслугами и достоинствами и побуждавшій къ подобной похвальбѣ и другихъ. Но, говоря вообще, содержаніе проповѣди теперь было богаче, основательнѣе и многостороннѣе, чѣмъ въ предъидущемъ періодѣ, хотя своевольнѣе, смѣшиваясь съ элементами, чуждыми христіанскому ученію вообще и христіанской каѳедрѣ въ частности. Новымъ обстоятельствомъ, опредѣлившимъ характеръ проповѣди въ этомъ вѣкѣ, было учрежденіе катихумената, т. е. обычая первую половину литургіи, на которой присутствовали и оглашенные, посвящать главнымъ образомъ поученію, приспособленному по содержанію къ уровню пониманія оглашенныхъ и ихъ потребности въ качествѣ готовящихся сдѣлаться вѣрными. Катехизація сокращала объемъ экзегезиса въ проповѣди, побуждая проповѣдника посвящать болѣе толкованію ученія, чѣмъ изысканіямъ таинственнаго или инаго смысла текста. У Оригена часто встрѣчается выраженіе: „знаютъ посвященные о чемъ я говорю“, показывающее, что въ виду присутствія при его проповѣдяхъ оглашенныхъ, онъ удерживался отъ изложенія нѣкоторыхъ предметовъ, относившихся къ области вѣдѣнія „совершенныхъ“, т. е., вѣрующихъ. Не мало у него обращеній въ рѣчи прямо къ оглашеннымъ, доказывающихъ, что онъ выборъ предмета и степень его раскрытія сообразовалъ съ потребностями оглашенныхъ. Это оразноображеніе проповѣди, обусловленное существованіемъ катихумената и disciplinae arcanae, получило начало и развилось въ III вѣкѣ.

Одновременно съ гомиліей изъяснительной получаютъ начало въ этомъ періодѣ нѣкоторые другіе виды проповѣди, именно: рѣчи *похвальныя* и рѣчи *на освященіе храмовъ*. Здѣсь начинается, такъ сказать, вторженіе въ область христіанской проповѣди элемента свѣтскаго ораторства; это первые, по времени, опыты примѣненія ораторскаго искусства въ христіанской проповѣди. Рѣчи похвальныя по началу восходятъ къ *актамъ мученическимъ* втораго вѣка, когда посланіе смирнскихъ христіанъ о мученичествѣ Поликарпа читалось въ церквахъ для назиданія и утвержденія въ вѣрѣ. Все значеніе ихъ для послѣдующаго образованія проповѣди панегиристической (λόγος παννηγιρικὸς) видно изъ твореній Тертулліана и Кипріана. Сами

по себѣ и въ своей собственной формѣ представляя назиданіе для слушающихъ, они болѣе служили матеріаломъ для обработанныхъ ораторски похвальныхъ рѣчей мученикамъ. Отъ этихъ рѣчей близокъ уже переходъ къ настоящимъ ораторскимъ панегирикамъ, лучшіе образцы которыхъ относятся къ IV вѣку (панегирики Василія Великаго, Григорія Нисскаго и Григорія Богослова). Но и въ III вѣкѣ, въ похвальной рѣчи Григорія Чудотворца Оригену, замѣчается высокое ораторское образованіе ея автора, вполнѣ обдуманное систематическое построеніе, сила и щеголеватость изложенія. Эта рѣчь, равно какъ рѣчь Евсевія на освященіе храма въ Тирѣ и слово Ипполита на Богоявленіе—дають намъ понять, что искони присущая еллинамъ любовь къ ораторству, къ искуству, проявлявшаяся уже при первомъ вступленіи въ церковь еллиновъ, нетолько за тѣмъ не ослабѣла, но пріостановившись на время въ періодъ господства гомиліи, со вступленіемъ въ церковь большаго числа вѣрующихъ изъ еллиновъ, сказалось съ новою силою, и классически образованные христіанскіе учители начинаютъ озабочиваться тѣмъ, чтобы возвести проповѣдь на высоту ораторскаго искусства, согласно принципу, выраженному Оригеномъ. Если самъ Оригенъ является лишь гомилетомъ, творцемъ и представителемъ лишь гомиліи, то ученикъ его Ипполитъ въ словѣ на Богоявленіе даетъ образецъ примѣненія къ проповѣди пріемовъ истинно ораторскихъ, какъ въ структурѣ проповѣди, такъ и въ изложеніи. Можетъ быть и гомилія стремилась къ усвоенію элементовъ ораторства; но полному достиженію этой цѣли препятствовала забота о чисто насущныхъ свойствахъ учительства, и лучшими свойствами ея оставались все-таки благородная простота и безъискуственность. Такимъ образомъ, что касается гомиліи, то она остается вполнѣ безъискусственною, такъ какъ всецѣло завися отъ священнаго писанія, свои начала беретъ не изъ логики или риторики, а изъ александрійской герменевтики. Въ этой сферѣ проповѣдь преднамѣренно и сознательно избѣгаетъ языческаго краснорѣчія.

ГЛАВА V.

Состояніе проповѣди на Западѣ съ половины III вѣка до половины IV вѣка (отъ Кипріана до Иларія 250—350 г.).

§ 46. *Общія замѣчанія о состояніи и характерѣ проповѣди Западной за это время.*

За этотъ періодъ сохранилось очень немного свѣдѣній относительно проповѣди на Западѣ. Въ нѣкоторыхъ частяхъ римскаго Запада около 300 г. число христіанъ было такъ велико, что равнялось уже числу язычниковъ. Была-ли проповѣдь въ этомъ многолюдномъ христіанскомъ обществѣ, и если была, то какой она имѣла видъ и характеръ? Что была въ этомъ нельзя сомнѣваться: древне-христіанскій обычай созидать общество вѣрующихъ чрезъ проповѣдь слова Божія, безъ всякаго сомнѣнія, не прекращался. Было-бы въ высшей степени странно, если-бы форма культа, глубоко коренившаяся въ самомъ существѣ христіанства, бывшая во всеобщемъ употребленіи, сразу и безъ всякаго основанія совершенно исчезла-бы изъ христіанскаго Богослуженія. Проповѣдь могла-бы изчезнуть или сократиться въ объемѣ, если-бы въ ней прекратилась надобность, если-бы водворилось равнодушіе къ слову Божію, оказался недостатокъ образованныхъ пастырей, или произошло существенное измѣненіе въ христіанскомъ общественномъ культѣ. Но ни что подобное не имѣло мѣста. Основаніе и первоисточникъ проповѣди—Библія была энергически распространяема между вѣрующими, изучаема духовными и цитуема въ ихъ сочиненіяхъ гораздо чаще, чѣмъ раньше, а мірянамъ она служила книгой назиданія и была всѣмъ извѣстна и доступна. Надобность въ церковномъ наставленіи увеличивалась пропорціонально увеличенію числа христіанъ и дошла до необходимости уже собственныхъ огласительныхъ училищъ, руководимыхъ чрезъ presbyteros doctores. Между вновь принятыми

въ Церковь много было людей образованныхъ, которымъ, естественно, присуща была потребность точнѣе и полнѣе изучать содержаніе священнаго писанія, а искать этого изученія ближе всего было у пастырей-учителей. Эти послѣдніе, конечно, владѣли всѣми нужными познаніями, для того, чтобы дать такое наставленіе. Образованіе духовное требовалось отъ нихъ канонами, какъ необходимое условіе для возведенія ихъ въ званіе учителей-пастырей. Многіе изъ нихъ были образованы и въ свѣтскихъ наукахъ, а нѣкоторые, какъ Кипріанъ, обучены были, до вступленія въ духовный санъ, и искусству краснорѣчія, изъ котораго не могли не дѣлать употребленія. Хотя общественное Богослуженіе уже осложнилось многими новыми обрядами, тѣмъ не менѣе основный типъ его не измѣнился, а въ немъ проповѣдь занимала почетное мѣсто. Такимъ образомъ если-бы даже отъ этого времени не сохранилось никакихъ памятниковъ проповѣди, и тогда, въ виду указанныхъ обстоятельствъ, несправедливо было-бы заключать, что въ это время не было проповѣдей. Но мы имѣемъ и положительныя свидѣтельства о существованіи въ это время проповѣди. Кипріанъ [165]) увѣщеваетъ епископовъ не только *учить*, но и самимъ *учиться*, изучая „разсужденія“ другихъ. Подъ этими разсужденіями онъ разумѣетъ, конечно, поученія церковныя, которыя, по старому обычаю, произносились за литургіей многими одно за другимъ. Кромѣ того онъ-же говоритъ въ другомъ мѣстѣ [166]) о „проповѣди“ (tractare) епископовъ, и при этомъ жалуется, что пресвитеры и діаконы не объясняютъ священнаго писанія, тогда какъ это относится на ихъ обязанности [167]). Лактанцій [168]) также упоминаетъ о существовавшемъ въ церкви, хотя въ наукѣ и ораторскомъ искусствѣ мало извѣстномъ, „христіанскомъ проповѣданіи“. А въ слѣдъ за Лактанціемъ мы находимъ уже не незначительное число проповѣдниковъ, рядъ которыхъ (350 г.) открываетъ Иларій. Такимъ образомъ ничто-же сумняся, можно утверждать, что во весь этотъ періодъ (250—350 г.) во всѣхъ мѣстахъ Западной Церкви дѣйствительно существовала проповѣдь. Однако происходившая въ это время борьба епископской власти съ пресвитерами значительно, по видимому, парализовала успѣхи проповѣди. Въ концѣ этой борьбы епископы ограничиваютъ для пресвитеровъ право проповѣди, такъ что эти послѣдніе проповѣдуютъ не иначе, какъ уже съ дозволе-

нія и подъ руководствомъ епископовъ. Въ промежутокъ времени отъ смерти Кипріана до конца IV вѣка прежнее необусловленное право проповѣди для пресвитеровъ до того потерялось, что въ концѣ IV вѣкѣ на проповѣданіе пресвитера въ присутствіи епископа смотрятъ какъ на совершенно неслыханную милость [169]).

Чѣмъ дальше, тѣмъ больше развивался на Западѣ внѣшній обрядовой культъ. Точное соблюденіе временъ молитвы и поста, посѣщеніе храмовъ и т. д. считались обнаруженіями вѣры вполнѣ достаточными. Пастыри церкви заняты были формулированіемъ этихъ обычаевъ; пасомые состязались другъ съ другомъ въ выполненіи этихъ правилъ церковной дисциплины: склонность, охота и время для проповѣди у тѣхъ и другихъ утрачивались. Поэтому, когда Созоменъ, позже, говоритъ, что въ его время проповѣдь въ Западной церкви была не употребительна, то хотя вообще это невѣрно, но есть въ этихъ словахъ и значительная доля правды. Изъ его словъ слѣдуетъ заключать, что въ его время епископы, усвоившіе себѣ исключительно право проповѣди, такъ мало заботились объ исполненіи этой своей обязанности, что на Востокѣ естественно было распространиться мнѣнію о полномъ отсутствіи проповѣди на Западѣ. Могло быть даже и то, что иные епископы обнаруживали такъ мало усердія къ проповѣди и искусства въ ней, что совершенно оставили ее. Можетъ быть опасеніе, что отъ того пострадаетъ ихъ репутація, побудило ихъ возвратить пресвитерамъ отнятое отъ нихъ право проповѣди, почему мы и видимъ между проповѣдниками пресвитеровъ, но не всѣхъ, а тѣхъ изъ нихъ, которые выдавались наибольшимъ образованіемъ.

Такъ какъ изъ всего этого періода мы не имѣемъ ни одной проповѣди Западной церкви въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, то содержаніе проповѣдей этого времени намъ остается узнать изъ „трактатовъ“ Кипріана и изъ другихъ памятниковъ этого времени, имѣющихъ литературный характеръ. Что въ проповѣдяхъ пользовались словами священнаго писанія, и часто ихъ объясняли, это видно изъ сочиненій Кипріана, въ которыхъ пользованіе Библіей имѣетъ самое обширное примѣненіе. Даже во вторую половину этого періода, изъ которой мы не имѣемъ ни одного факта проповѣди, пользованіе Библіей не было утрачено. Выступившій спеціально въ качествѣ проповѣдника—экзегета въ

слѣдующемъ періодѣ Иларій, безъ сомнѣнія, былъ не первый на западѣ гомилетъ, который читалъ гомилетическія творенія Восточныхъ проповѣдниковъ и пользовался ими въ своихъ проповѣдяхъ. У него мы находимъ не менѣе частое пользованіе мѣстами Библіи, какъ и у Кипріана. Можно съ полнымъ основаніемъ предполагать, что въ промежутокъ между ними это пользованіе библейскимъ текстомъ практиковалось не въ меньшей мѣрѣ. Однако это употребленіе текстовъ дѣлалось не съ должною разборчивостію и безъ того строгаго экзегетическаго метода, какой имѣлъ уже въ это время мѣсто на Востокѣ [170]). Кромѣ того Библію знали изъ недостаточныхъ источниковъ—по не всегда удовлетворительнымъ латинскимъ переводамъ. Хотя аллегорическій методъ толкованія священнаго писанія былъ не совсѣмъ въ характерѣ Христіанскаго Запада, тѣмъ не менѣе онъ встрѣчается довольно часто у Клиріана, и еще чаще послѣ Кипріана, когда познакомились на Западѣ съ аллегорическими сочиненіями восточныхъ проповѣдниковъ. На западѣ вообще были менѣе склонны къ спекулятивному догматическому мышленію, чѣмъ на Востокѣ; тѣмъ не менѣе догматическій элементъ находится въ значительной степени въ разсужденіяхъ Кипріана, а также отчасти у его послѣдователей до Никейскаго собора. Съ того времени, какъ этотъ соборъ установилъ общій символъ Вѣры, и когда въ слѣдствіе этого возникли догматическіе споры, и латиняне приняли въ нихъ участіе. Отсюда гомиліи Иларія являются наполненными полемикой за церковное правовѣріе. До собора же при обсужденіи ученія вѣры господствовала относительная свобода, которая, какъ у Кипріана, вела къ нѣкоторымъ своеобразнымъ мнѣніямъ. Арновій и Лактацій не были церковными проповѣдниками, но ихъ стремленіе сближать религіозное ученіе съ философскимъ было усвоено нѣкоторыми проповѣдниками. Споры Восточной церкви съ Западною о крещеніи еретиковъ велись съ горячностью и въ общественныхъ церковныхъ разсужденіяхъ.

Главнымъ содержаніемъ проповѣди на Западѣ въ этотъ періодъ была *моралъ*. „Трактаты“ Кипріана обсуждаютъ главнымъ образомъ моральные вопросы; даже современные *писатели*, какъ Арновій и Лактанцій разсуждаютъ главнѣйше о морали же. Отсюда съ вѣроятностію можно заключать, что и проповѣдники этого времени вообще слѣдовали тому

же направленію. Замѣчательнѣйшіе церковные писатели, увлекаясь общимъ духомъ времени, вводили въ кругъ морали правила внѣшней церковной дисциплины, соблюденіе которыхъ объявляли высшею ступенью христіанской нравственности. Уже у Тертулліана и его современниковъ безбрачіе, добровольная бѣдность и посты были чѣмъ-то особенно-святымъ, высшей заслугой. И во времена Кипріана на Западѣ, какъ во времена Оригена на Востокѣ, существовало рѣзкое разграниченіе между добродѣтелью общей, общеобязательной, и добродѣтелью совершенныхъ и аскетизмомъ. Впрочемъ это разграниченіе на Западѣ было далеко не тождественно съ тѣмъ, что было на Востокѣ. Какъ вообще западная религіозность принимала, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе чувственный, внѣшній-обрядовый, практическій характеръ, въ то время, какъ Востокъ развивалъ идеальныя стремленія; такъ и здѣсь, въ частности въ области добродѣтели, на Западѣ высшее нравственное совершенство связывалось болѣе съ внѣшнимъ культомъ, чѣмъ съ высшими религіозно-трансцендентальными стремленіями. На востокѣ стремились дать духу господство надъ плотію, сдѣлать духовныя идеальныя стремленія господствующими въ строѣ всей жизни людей, возвысить людей до сверхчувственнаго. На западѣ не энергія мысли, не міросозерцаніе, а сила религіознаго чувства была на первомъ планѣ. Думали, что духъ будетъ тѣмъ дѣятельнѣе и святѣе, чѣмъ болѣе тѣло будетъ изнуряемо и истощаемо. Отсюда считали грѣхомъ бракъ, временное богатство, избытокъ въ пищѣ и питьѣ, считали тѣло источникомъ и вмѣстилищемъ зла; безбрачіе, постъ, благотворительность считали лучшими средствами ограничить чувственность въ человѣкѣ и сдѣлать его добродѣтельнымъ. Къ этому присоединялось безусловное послушаніе епископу, предписанія и опредѣленія котораго приравнивалось къ заповѣдямъ церкви и самаго Іисуса Христа. Такъ какъ въ этомъ періодѣ христіане жили еще среди тяжелыхъ преслѣдованій и опасностей, то популярныя сочиненія этого времени полны религіозныхъ ободреній и утѣшеній. Таковы экзегетическіе, догматическіе и дисциплинарно-моральные трактаты Кипріана. Нельзя сомнѣваться, что и церковныя проповѣди этого времени имѣли тотъ же характеръ и методъ. Что касается формы, въ какой излагались проповѣди настоящаго періода, что о ней еще менѣе имѣется опредѣлен-

ныхъ свѣдѣній, чѣмъ о содержаніи, и въ этомъ отношеніи можно составить лишь приблизительное представленіе. Простая гомилійная форма, образовавшаяся чрезъ объясненіе священнаго писанія въ первомъ періодѣ, должна была усилиться и окрѣпнуть въ западной проповѣди по мѣрѣ знакомства западныхъ проповѣдниковъ съ экзегетическими проповѣдями пастырей и учителей Восточныхъ, ἀναγνώσις τῶν προφέτων и κήρυγμα τοῦ εὐαγγελείϑ постановленій апостольскихъ имѣли конечно мѣсто и здѣсь, какъ на Востокѣ [171]), тѣмъ болѣе, что вызываемая необходимостію объясненія мѣстъ священнаго писанія, читаемыхъ при Богослуженіи, гомилія не требовала большой научности отъ проповѣдниковъ, которая на Западѣ была впрочемъ отрицаема и по принципу, какъ нѣчто языческое. Искуственное слово на церковной каѳедрѣ не было въ употребленіи даже между образованными епископами, которые говорили кратко и просто. Объ этой полнѣйшей безъискуственными и простотѣ говоритъ Лактанцій. Но на ряду съ этими гомиліями рано образовалась и искуственно-художественная форма рѣчи. Такіе учители, какъ Кипріанъ, получившіе образованіе въ языческихъ школахъ, слышавшіе тамъ похвалу панегирикамъ, какъ образцовымъ формамъ ораторства, не могли удержаться отъ того, чтобы не примѣнить этого искуства и въ дѣлѣ церковной проповѣди. Таковы трактаты Кипріана, которые, безъ сомнѣнія, были церковными рѣчами, а затѣмъ обработаны въ эпистолярной формѣ и, нѣкоторые, адресованы къ извѣстнымъ лицамъ. Вообще риторически образованные учители вносили риторизмъ и искуственность въ свои поученія, — риторизмъ не только въ языкѣ, но и въ расположеніи мыслей. Такъ у Кипріана есть вступленіе, главная часть или изложеніе, и заключеніе. Трудно предположить, чтобы примѣръ такихъ личностей остался безъ вліянія.

И такъ, говоря вообще, проповѣдь на Западѣ въ 250 — 350 гг. была въ упадкѣ; проповѣдывали недостаточно, кратко и рѣдко; большая часть проповѣдей не стояла выше первоначальной безъискуственной гомиліи. Но, въ видѣ исключеній, въ теченіе этихъ ста лѣтъ составилось значительное число проповѣдей, имѣвшихъ ораторскій характеръ и достоинства ораторскаго построенія и изложенія, усвоенныхъ чрезъ риторическое образованіе въ языческихъ школахъ.

§ 47. *Лица, проповѣдывавшія въ западной церкви въ періодъ 250—350 г.*

Въ началѣ этого періода право проповѣди принадлежало какъ епископамъ, такъ и пресвитерамъ, которыхъ епископъ Кипріанъ называетъ своими сопресвитерами—compresbyteri [172]). Если-бы было иначе, то совершенно неумѣстно было-бы требованіе Кипріана, чтобы „не всѣ вмѣстѣ выступали для проповѣди, а одинъ за другимъ“, и чтобы „учители сами учились, слушая проповѣди другихъ“ [173]). Онъ-же считаетъ обязанностію пресвитера объяснять св. писаніе обществу вѣрующихъ, объяснять, конечно, въ поученіяхъ. Епископы имѣли лишь преимущество въ проповѣди предъ пресвитерами, состоявшее въ томъ, что они могли проповѣдывать прежде и послѣ пресвитеровъ. Что Кипріанъ о епископахъ лишь говоритъ: „tractante episcopo, tractantes episcopi“, и не выражается подобнымъ образомъ о пресвитерахъ, свидѣтельствуетъ не о томъ, чтобы пресвитеры не имѣли такого права, а лишь о томъ, что Кипріанъ имѣлъ въ виду обозначить возвышеніе епископа надъ пресвитеромъ. Это возвышеніе въ половинѣ настоящаго періода дошло до полной передачи всѣхъ правъ на проповѣдь со стороны пресвитеровъ епископамъ. Діаконы во время Кипріана еще причислялись къ высшему клиру, и Кипріанъ позволяетъ себѣ напомнить имъ прежнее ихъ право изъяснять св. писаніе исповѣдникамъ и мученикамъ въ темницахъ. Но эти клирики при томъ различіи трехъ степеней священства, какое установилось къ этому времени, въ теченіе этого періода утратили право проповѣди еще раньше, чѣмъ пресвитеры. Міряне, которымъ въ предъидущемъ періодѣ, по крайней мѣрѣ нѣкоторыми усвоялось право учительства, въ этомъ періодѣ отнюдь его не имѣли. 4-й карѳагенскій соборъ, постановляя объ отмѣнѣ права мірянъ проповѣдывать, даже по приглашенію клириковъ, тѣмъ самымъ даетъ понять, однако, что по крайней мѣрѣ прежнее право проповѣди мірянъ сохранялось въ это время въ воспоминаніи христіанъ, какъ нѣчто возможное и желательное.

Для приготовленія пастырей церкви къ проповѣди въ этотъ періодъ существовали нѣкоторыя благопріятныя условія. Presbyteri doctores [174]), о которыхъ говоритъ еще Тертулліанъ, были и во время Кипріана [175]) и образовали особый классъ

болѣе способныхъ къ проповѣди пастырей, къ которымъ примыкали и другіе, способные учить пресвитеры. Другимъ образовательнымъ средствомъ для проповѣдниковъ были классическія и риторическія занятія, которыя сказались такъ благотворно для литературной и церковно-учительной дѣятельности Тертулліана и Кипріана, бывшихъ образцами въ дѣлѣ проповѣди и для другихъ. Къ концу III-го столѣтія для проповѣдническаго образованія западныхъ учителей прибавился третій дѣятель — вліяніе проповѣдническихъ произведеній грековъ, сдѣлавшихся извѣстными на Западѣ, особенно гомилетическихъ сочиненій Оригена и его учениковъ. Если даже въ слѣдующемъ періодѣ такіе знаменитые проповѣдники, какъ Иларій, Зенонъ, Амвросій не просто изучали эти сочиненія, а прямо переводили или сокращали и передѣлывали въ проповѣди, то тѣмъ болѣе эти сочиненія должны были быть въ употребленіи у западныхъ проповѣдниковъ, менѣе даровитыхъ, третьяго вѣка. Затѣмъ всѣ вообще пастыри-пресвитеры западной церкви во время Кипріана должны были необходимо заботиться объ образованіи себя для проповѣдничества: во время Кипріана церковныя общины имѣли еще право какъ избирать достойныхъ въ пресвитеры, такъ и отвергать недостойныхъ; и при выборѣ пресвитеровъ на ихъ проповѣдническую способность было обращаемо особенное вниманіе. А когда къ концу этого періода христіанство сдѣлалось религіей государственной и когда къ внѣшне-высокопоставленнымъ лицамъ въ церкви были предъявлены бо́льшія требованія относительно ихъ духовнаго и научнаго образованія—въ церкви не могла не возникнуть нарочитая забота о болѣе высокомъ уровнѣ того и другаго образованія между клириками. Хотя исторія не сохранила намъ точныхъ указаній относительно тѣхъ мѣропріятій, какія употребляемы были церковію въ это время для развитія проповѣди, тѣмъ не менѣе это почти внезапное появленіе со времени Константина такого множества знаменитыхъ учителей-ораторовъ показываетъ, что въ періодъ времени отъ Кипріана до Иларія церковь отнюдь не бездѣйствовала въ этомъ отношеніи, и образованіе проповѣдниковъ отнюдь не было заброшено въ это время. Но, говоря, вообще, обстоятельства времени въ періодъ 250 — 350 г. были не настолько благопріятны ораторскому образованію церковныхъ учителей, какъ это было желательно. Лактанцій [176]) называетъ

толкованія священнаго писанія этого времени грубыми и неучеными, и причину того, что они были не краснорѣчивы, видимъ въ томъ, что краснорѣчіе, по тогдашнимъ понятіямъ, должно было служить лишь мірскимъ вещамъ.

Въ богатыхъ храмахъ, строившихся въ это время, дѣлаемы были приспособленія для проповѣди. По крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ церквахъ устраиваемы были pulpitum для чтеца и cathaedra для проповѣдника.

О составленіи какой-либо теоріи проповѣди въ этотъ періодъ еще не думали. При недостаточномъ рвеніи западной церкви къ проповѣди ей недоставало и внѣшнихъ побужденій къ размышленію о наилучшемъ способѣ проповѣди. Большая часть проповѣдниковъ могла довольствоваться тѣми простыми правилами, которыя указывались здравымъ разсудкомъ для гомилійнаго истолкованія священнаго писанія. Тѣ же проповѣдники, которые получили образованіе въ языческихъ школахъ, и правила классическаго ораторства привнесли въ дѣло церковной проповѣди, руководились въ этомъ дѣлѣ не особой христіанской гомилетикой, а именно тѣми правилами языческой риторики, какія были ими изучены. Наглядно выясняется это изъ того способа, какимъ преподаны Кипріаномъ его увѣщанія, а Арнобіемъ и Лактанціемъ ихъ апологіи. Мысль, что христіанская истина для своего выясненія обществу требуетъ нѣсколько иныхъ способовъ, иной подготовки и иныхъ формъ, чѣмъ какіе практиковались въ языческомъ ораторствѣ, что самая природа христіанскаго учительства иная, чѣмъ природа античнаго ораторства, не была сознана еще въ это время. Лишь отрывочно, эпизодически, иногда высказываются въ это время пастыри-учители о правилахъ проповѣди. Постепенное возвращеніе къ основнымъ положеніямъ всего христіанскаго знанія и ученія, къ Библіи и преданію, Кипріанъ считаетъ настолько же необходимымъ, какъ возвращеніе къ источнику, если-бы утоляющій жажду потокъ сразу изсохъ [177]). Ради этого онъ увѣщеваетъ учителей слушать другихъ учащихъ, чтобы болѣе изощрить свою учительную способность. Для стиля и изложенія онъ даетъ правило: истина говоритъ за себя болѣе собственною своею внутреннею силою, чѣмъ ораторскими украшеніями [178]). Подобнымъ образомъ Арновій [179]) замѣчаетъ, что истина вообще и христіанская въ частности не требуетъ того

пустаго ораторскаго искусства, безъ котораго язычники не могли обойтись ни въ одной изъ своихъ рѣчей. Лактанцій одобрительно отзывается о методѣ Кипріана, который неопытныхъ въ Божественномъ словѣ ведетъ мало-по-малу отъ болѣе легкаго къ болѣе трудному [180]). Вообще проповѣдники этого времени владѣли, дѣйствительно, прекрасными правилами для составленія ораторскихъ разсужденій, и нѣкоторые изъ нихъ могли достигнуть той или другой степени ораторскаго совершенства чрезъ самообразованіе.

48. *Вліяніе проповѣди на жизнь и нравы христіанъ въ III вѣкѣ.*

Въ настоящемъ періодѣ вліяніе проповѣди на жизнь христіанъ не ослабѣвало. Христіанское общество благоговѣло предъ нею, какъ органомъ Божественной воли, и та часть Богослуженія, въ которой проповѣдь была средоточнымъ пунктомъ, была наиболѣе посѣщаема. Чѣмъ больше было благоговѣніе предъ словомъ Божіимъ, священнымъ писаніемъ, тѣмъ болѣе было и уваженіе къ истолкованію этого слова. Образовавшаяся въ это время привычка записывать проповѣди также свидѣтельствуетъ объ уваженіи къ ней со стороны христіанскаго общества. Впрочемъ, къ изумленію, встрѣчаются у Оригена жалобы на невниманіе къ проповѣди. Онъ упрекаетъ слушателей не только за то, что они охотнѣе удѣляютъ время для всѣхъ мірскихъ занятій, чѣмъ для слушанія проповѣди, но также и за то, что во время проповѣди не соблюдаютъ тишины и благоговѣйнаго молчанія. Не только женщины предавались суетнымъ разговорамъ, но и мужчины, по угламъ, разсуждали иногда о мірскихъ дѣлахъ, вмѣсто того, чтобы слушать назиданіе. Иные при самомъ началѣ проповѣди уходили изъ церкви; другіе выжидали праздниковъ для того, чтобы придти къ проповѣди. Вообще, по видимому, даже такіе учители, какъ Оригенъ и его школа не смогли съ полнымъ успѣхомъ противодѣйствовать вторженію въ церковь мірскихъ обычаевъ и мірскаго языческаго строя жизни. Благочестіе и нравственность христіанъ подчинялись въ значительной степени измѣнчивому теченію общественной жизни, направлявшемуся не исключительно религіозными ея основами, а также упорно державши-

мися языческими обычаями и порядками. Деморализаціи христіанскаго общества въ это время много способствовало то затишье, какое господствовало отъ смерти Септимія Севера (211 г.) до гоненія Декія (249 г.). Только съ этого времени, по словамъ Евсевія, въ христіанское общество вкралась нравственная порча, которой дотолѣ не знала юная церковь. Въ гоненіе Декія многіе малодушно отрекались отъ Христа. Когда затѣмъ снова настало спокойное время, христіане предавались лѣности и апатіи; развились честолюбіе, властолюбіе, своекорыстіе; соборы должны были постановлять правила не только противъ небрежнаго посѣщенія храмовъ, но также противъ убійства, дѣтоубійства, противъ общенія съ неблагочинными дѣвами, супружеской невѣрности, мужеложства, клятвопреступленія. Сами духовные не рѣдко оказывались недостойными своего званія. Оригенъ нерѣдко обличаетъ пороки священнослужителей своего времени, которые предавались чревоугодію, утаиванію церковныхъ доходовъ, лести, скупости, честолюбію. Съ какою необузданностію нѣкоторые изъ епископовъ предавались любостяжанію, роскоши, честолюбію, показываетъ примѣръ Павла Самосатскаго. Въ жалобѣ на него собору говорится, что онъ позволялъ пресвитерамъ и діаконамъ имѣть въ домахъ своихъ дѣвъ, якобы принявшихъ обѣтъ цѣломудрія. Проповѣдь, по видимому, была недостаточно сильна, чтобы противопоставить этой деморализаціи достаточно энергическое осужденіе. Были грѣхи въ христіанскомъ обществѣ и такіе, которымъ проповѣдь Оригена нѣкоторымъ образомъ способствовала: ученіе Оригена о *религіи совершенныхъ* и о высшей добродѣтели, доступной *нѣкоторымъ*, по которому христіанинъ можетъ сдѣлать болѣе, чѣмъ долженъ, превзойти въ своей жизни самыя заповѣди Христа и пріобрѣсти большія заслуги, способствовало послабленію христіанскихъ нравовъ въ массѣ на ряду съ преувеличеннымъ стремленіемъ къ аскетизму въ нѣкоторой части общества,—что, впрочемъ, отнюдь не входило въ программу Оригена. Это стремленіе къ аскетизму породило теоретическую мечтательность въ ущербъ простому исполненію долга. Мистическій способъ толкованія св. писанія велъ къ спекулятивному мышленію о догматахъ и—къ ересямъ.

Но все-таки преобладающее вліяніе проповѣди было *благотворное*. Ошибки въ мысли и жизни христіанъ не препятство-

вали въ *общемъ* процвѣтанію добродѣтели и общей любви къ благочестію, которое слѣдуетъ разсматривать не иначе, какъ плодъ не одной дисциплины церкви, но и преобладающаго способа проповѣди. Постоянство, съ какимъ христіанское общество держалось Слова Божія, какъ главнаго регулятора и руководителя своей жизни, умственной и нравственной, и съ какимъ занималось его изученіемъ подъ руководствомъ своихъ учителей, многосторонность и основательность, съ какою проповѣдники старались отыскивать въ словѣ Божіемъ нравственный смыслъ, чтобы дать руководящія правила нравственности, серьезность и строгость, съ какою они убѣждали къ стяжанію добродѣтели,—все это должно было производить благотворное впечатлѣніе на общество. На ряду со множествомъ отступниковъ во время гоненій было еще большее число славныхъ мучениковъ и исповѣдниковъ; на ряду съ нѣкоторыми пороками процвѣтали высокія добродѣтели, которыя давали преобладающій колоритъ тогдашней жизни христіанъ: простота и умѣренность въ образѣ жизни, братская любовь, помощь бѣднымъ, больнымъ, вдовамъ, сиротамъ, уваженіе къ достоинству Церкви и добровольное, охотное подчиненіе всѣмъ ея заповѣдямъ и уставамъ, борьба съ грѣховными наклонностями и энергическое стремленіе къ святости и непорочности жизни — таковы черты тогдашнихъ нравовъ. Если проповѣдники говорятъ менѣе объ этихъ добродѣтеляхъ, чѣмъ о порокахъ, то это легко объясняется преобладаніемъ въ проповѣди наставительно-обличительной тенденціи, по теоріи Оригена, и стремленіемъ проповѣди еще болѣе возвысить нравственный строй жизни. Оригенъ не могъ-бы такъ энергически защищать нравственность христіанъ, какъ онъ дѣлаетъ въ сочиненіи противъ Цельса, если-бы жизнь и дѣла большинства христіанъ не согласовались съ его словами. И среди клира, на ряду съ тѣми, которыхъ ревностному проповѣднику приходилось обличать, было не мало лицъ, представлявшихъ идеальные образцы христіанскихъ доблестей. Соборы строго слѣдили за поведеніемъ клира, и суровыя церковныя наказанія, которыми карали недостойныхъ мірянъ, были присуждаемы иногда и духовнымъ. „Если взять замѣчательныхъ (гражданскихъ) начальниковъ изъ каждаго города и—епископа и сопоставить ихъ, сравнить между собою, то всегда окажется, что даже тѣ изъ епископовъ, которые далеки отъ совершенства

и могли-бы назваться лѣнивыми въ сравненіи съ тѣми, которые точно исполняли свой долгъ, — гораздо добродѣтельнѣе, чѣмъ тѣ, которые занимаютъ гражданскія правительственныя должности и высшія мѣста въ обществѣ". Такимъ образомъ, хотя внѣшнія обстоятельства церкви въ 235—325 г. часто полагали на пути воздѣйствія христіанской проповѣди на жизнь большія препятствія, и даже особенности господствующаго способа проповѣди давали поводъ къ разнообразнымъ фальшивымъ толкованіямъ, неправильнымъ понятіямъ и заблужденіямъ, тѣмъ не менѣе сумма наличной нравственности и благочестія своимъ существованіемъ обязана не одной дисциплинѣ церковной, но и, можетъ быть, главнымъ образомъ, проповѣди.

Что касается церкви Западной въ періодъ отъ Киприана до Иларія, то при совершенномъ недостаткѣ собственно проповѣдническихъ памятниковъ за это время, едва-ли возможно разсуждать о дѣйствіи, какое проповѣдь производила тамъ на слушателей. Но за то въ этотъ періодъ становится яснымъ, какъ пагубно можетъ дѣйствовать и *односторонность* въ проповѣди, и *рѣдкое* проповѣданіе. Предметомъ учительства церковнаго въ это время было безусловное соблюденіе дисциплины церковной: соблюденіе установленныхъ взаимныхъ отношеній паствы къ клиру, клира къ іерархіи, соблюденіе установленныхъ временъ Богослуженія и постовъ; безбрачіе и т. п. установленія внѣшней религіозной дисциплины останавливали на себѣ почти исключительно заботы пастырей и учителей церкви, оставляя въ сторонѣ *вящшая закона*—внутреннее религіозное настроеніе и развитіе и христіански-нравственное созрѣваніе духа. Это общее настроеніе церкви выразилось рельефно въ преобладающемъ характерѣ твореній Киприана. Въ результатѣ получились три особенности церковно-религіозной жизни этого времени: во 1-хъ большое усиленіе аскетизма и отшельничества; во 2-хъ въ религіозномъ сознаніи вѣрующихъ дисциплинарные церковные законы поставлены на одинъ уровень съ заповѣдями евангелія, а какъ средства къ болѣе совершенной добродѣтели, они стали и гораздо выше ихъ. Наконецъ это чрезмѣрное возвышеніе значенія внѣшнихъ дисциплинарныхъ законовъ для множества христіанъ сдѣлалось способомъ чрезъ соблюденіе внѣшнихъ обычаевъ освободиться отъ дѣйствительнаго внутренняго благочестія и нравственности. При такой развив-

шейся на Западѣ односторонности религіозной жизни тѣмъ необходимѣе была возможно болѣе частая проповѣдь, чтобы направить религіозную жизнь вѣрующихъ отъ обрядовой внѣшности къ ея внутреннему источнику и внѣшнее благочестіе осмыслить и укрѣпить внутренними мотивами. Но въ продолженіе всего періода проповѣдь слышится чѣмъ дальше, тѣмъ рѣже, оставаясь при томъ лишь органомъ господствующаго направленія, а не путеуказателемъ того направленія, котораго не доставало. Но первоначальная живая струя чистой религіозной святости была и здѣсь еще настолько сильна, что христіанская жизнь этого времени представляла много свѣтлыхъ и чистыхъ явленій. Кипріанъ легко собралъ весьма крупную сумму для выкупа плѣнныхъ нумидійскихъ христіанъ; во время гоненій обнаружилось множество подвиговъ мученичества и исповѣдничества; во время моровой язвы христіане представляли идеальные образцы доблести въ пособіи страждущимъ, даже язычникамъ. Lapsi — падшіе — были многочисленны, но неменьше было confessores, съ неправильными притязаніями которыхъ Кипріанъ ведетъ борьбу. Въ клирѣ была замѣтна большая деморализація. Эльвирскій соборъ (уже послѣ Кипріана, въ IV в.), издаетъ нарочитые декреты противъ распутства духовенства, блуда посвятившихъ себя Богу дѣвъ, нерадѣнія къ церкви, языческихъ суевѣрій и т. п

ГЛАВА VI.

Фактическая исторія проповѣди III-го вѣка.

I. ОРИГЕНЪ [181]).

§ 49. *Черты его жизни и личнаго характера.*

Этотъ величайшій изъ учителей древней вселенской церкви родился въ 185 г. въ Александріи отъ благочестивыхъ христіанскихъ родителей. Первоначальное образованіе онъ получилъ отъ своего отца, по профессіи ритора, и у Климента Александрійскаго въ огласительномъ училищѣ, а позднѣе—учился у славнаго философа Аммонія Сакка [182]). Отъ природы склон-

ный къ мечтательности, духъ его былъ въ высшей степени экзальтированъ чтеніемъ священнаго писанія, а еще больше — видомъ страданій мучениковъ и исповѣдниковъ въ гоненіе Септимія Севера. Лишь усиленныя старанія матери удержали его, когда ему было не болѣе 16-ти лѣтъ, отъ принятія мученической смерти вмѣстѣ съ отцомъ, въ 202 г.; но энтузіазмъ по отношенію къ христіанскому ученію и самая глубокая и горячая преданность Церкви остались въ немъ на всю жизнь и опрѣдѣлили сферу и размѣры его послѣдующей дѣятельности, даровавъ въ немъ Церкви Христовой одного изъ величайшихъ геніевъ ея исторіи. Когда, послѣ смерти отца, семейство его впало въ крайнюю бѣдность, одна богатая женщина христіанка въ Александріи приняла участіе въ немъ и его семействѣ. Но Оригенъ скоро отвергъ ея покровительство, когда замѣтилъ, что она точно также покровительствуетъ гностицизму, и сталъ добывать необходимыя для существованія средства чрезъ обученіе греческому языку и литературѣ. Въ это время преданный еще буквальному толкованію священнаго писанія, онъ, слѣдуя заповѣди Спасителя, буквально не имѣлъ двухъ одеждъ, жилъ на четыре обола въ день и, не довольствуясь самымъ суровымъ аскетизмомъ, буквально исполняя слова евангелія (Матѳ. XIX, 12), оскопилъ себя. Позднѣе онъ самъ безусловно [183]) порицалъ этотъ грѣхъ юности и невѣдѣнія, составляющій единственное темное пятно на свѣтломъ нравственномъ обликѣ Оригена, послужившій для него источникомъ бѣдствій на всю послѣдующую его жизнь. Такъ какъ Оригенъ уже въ званіи частнаго учителя имѣлъ около себя массу учениковъ, и нѣкоторыхъ изъ нихъ, которые позднѣе сдѣлались знаменитыми церковными учителями и мучениками [184]), подвигъ къ принятію христіанства, то епископъ Димитрій сдѣлалъ его, двадцатилѣтняго юношу, катехетомъ Александрійской церкви съ правомъ начальника Александрійскаго огласительнаго училища. Число учениковъ его чрезъ это настолько увеличилось, а одновременно съ этимъ его научно-литературная дѣятельность настолько осложнилась и расширилась, что онъ нашелся вынужденнымъ приготовительное обученіе въ училищѣ (τὰ ἐγκύκλια—ариѳметика, геометрія, грамматика, риторика, физика, астрономія), поручить другу своему Ираклу, а за собою оставить лишь высшій курсъ училища—преподаваніе фи-

лософіи и литературы, толкованіе священнаго писанія и высшее Богословіе. Сношенія съ іудеями указали ему на необходимость знанія еврейскаго языка, который онъ и изучилъ, какъ выражается Іеронимъ, не въ нѣсколько мѣсяцевъ, а въ нѣсколько дней. Въ это же время онъ началъ свои филологическія работы надъ текстомъ священнаго писанія. Не оставляя учительства, онъ продолжалъ и самъ учиться. Хотя съ перваго же вступленія своего въ учительское званіе онъ является настолько зрѣлымъ и сильнымъ въ знаніи, насколько того могло желать славное училище Александрійское, и вполнѣ достойнымъ преемникомъ Пантена и Климента, тѣмъ не менѣе онъ продолжаетъ изучать разнообразныя системы иномыслящихъ, и такое совмѣщеніе учительства съ самообразованіемъ продолжается у Оригена во всю жизнь. Вся жизнь его — одинъ непрерывный трудъ на пользу христіанскаго просвѣщенія и образованія. До какой степени была велика его ревность къ научнымъ занятіямъ, видно изъ слѣдующихъ словъ его: „я не имѣю времени поужинать отъ занятій сличеніемъ рукописей, не могу дать себѣ покоя послѣ ужина,—и въ это время я долженъ дѣлать филологическія разъясненія и исправлять рукописи. И ночью неудается мнѣ выспаться,—большую часть ея отнимаетъ у меня филологія. Не говорю уже о томъ, что дѣлаю отъ ранняго утра до 9-го или 10-го часа, — это время всякій обыкновенно посвящаетъ изученію слова Божія и чтенію“ [185]). Послѣ многократныхъ путешествій въ разныя страны изъ Александріи, по порученію епископа и изъ побужденій собственной любознательности, онъ переселяется въ Кесарію, гдѣ посвящаютъ его въ пресвитера (228 г.). Епископъ Александрійскій, завидовавшій славѣ и успѣхамъ Оригена, воздвигаетъ на него гоненіе подъ тѣмъ предлогомъ, что онъ, будучи скопцомъ, вопреки канонамъ церковнымъ, принялъ пресвитерство и позволилъ посвятить себя чужимъ епископамъ, и Александрійскій соборъ лишилъ его пресвитерства. Послѣ этого Оригенъ окончательно поселился въ Кесаріи, посѣщая отъ времени до времени Іерусалимъ и другія мѣстности, всецѣло посвящая себя ученымъ занятіямъ и проповѣди. Авторитетъ его среди христіанъ Востока ни мало не былъ поколебленъ его осужденіемъ; церкви палестинскія, финикійскія, аравійскія, ахайскія, каппадокійскія не признали справедливымъ приговора церкви александрійской,

и къ Оригену по прежнему обращаются за совѣтами и руководствомъ въ важнѣйшихъ церковныхъ дѣлахъ, не только отдѣльные епископы, какъ Θеоктистъ Кесарійскій, Александръ Іерусалимскій, Фирмиліанъ Каппадокійскій, но и цѣлые соборы епископовъ. Не менѣе оказывали ему вниманія въ разное время лица правительственныя и владѣтельныя, какъ правитель Аравіи, Юлія Маммея (мать императора Александра Севера) императоръ Филиппъ и его супруга Севира. Ученый лѣтописецъ Юлій Африканъ испрашиваетъ его мнѣнія по непонятнымъ для него вопросамъ. Какъ велика была его энергія въ научныхъ работахъ и литературная производительность, видно изъ того, что, какъ выражается Іеронимъ, онъ написалъ болѣе, чѣмъ сколько другой можетъ прочитать во всю свою жизнь [186]), а Епифаній число его сочиненій опредѣляетъ въ шесть тысячъ [187]). При немъ состояло семь скорописцевъ, которые, смѣняя другъ друга, едва успѣвали записывать, что диктовалъ имъ Оригенъ, другіе, въ числѣ которыхъ были дѣвочки, обучавшіяся каллиграфіи, переписывали, продиктованное и исправленное Оригеномъ, на бѣло [188]). Богатый его другъ Амвросій, бывшій Валентиніанинъ, доставлялъ ему и матеріалъ для ученыхъ работъ, въ видѣ рукописей, списковъ св. книгъ, и т. д., и денежныя средства для найма писцовъ. Всѣ части богословской науки, философія, современные вопросы жизни церковно-религіозной— все было имъ изслѣдуемо, для всѣхъ онъ служилъ средоточіемъ свѣта, знанія и мудрости. При неуясненности въ его время многихъ главныхъ пунктовъ вѣроученія, при отсутствіи въ то время одного общаго для всѣхъ символа вѣры, при неустановившейся богословской терминологіи, не желая оставлять какой-либо изъ встрѣчавшихся ему вопросовъ не рѣшеннымъ и не выясненнымъ, Оригенъ въ своихъ сочиненіяхъ высказываетъ не мало мнѣній не только своеобразныхъ, такъ называемыхъ частныхъ мнѣній, но и ученій ошибочныхъ, которыя были позже отвергнуты церковію. Тѣмъ не менѣе самъ онъ никогда не былъ еретикомъ, напротивъ былъ вѣрующій и преданный сынъ церкви, свои мнѣнія и предположенія высказывалъ всегда съ крайнею осмотрительностію и смиреніемъ, постоянно оговариваясь, выражая опасеніе уклониться отъ истины, думая всегда своимъ свободомысліемъ служить не на разрушеніе, а на созиданіе церкви [189]). Въ гоненіе Декія за твердость въ вѣрѣ его

истязывали желѣзомъ и огнемъ, томили въ узахъ, въ темницѣ, голодомъ. Получивъ свободу, онъ скончался мирно въ 254 году на 69 году своей жизни, вѣроятно отъ послѣдствій претерпѣнныхъ имъ истязаній.

§ 50. *Былъ ли Оригенъ «ораторомъ». Вліяніе общихъ началъ его міровоззрѣнія на его проповѣдь. Внѣшняя исторія его проповѣднической дѣятельности.*

Отъ природы Оригенъ одаренъ былъ можетъ быть неменьшимъ талантомъ къ ораторству, чѣмъ какимъ обладали великіе церковные учители IV вѣка—Василій, два Григорія, Златоустъ, Астерій. Не мало было также обстоятельствъ въ его жизни, благопріятствовавшихъ образованію этого таланта. Примѣръ отца его, по профессіи ритора, уже съ самыхъ раннихъ лѣтъ могъ способствовать развитію въ немъ склонности къ искусству слова. Необходимое основаніе ораторства собственно христіанскаго—знаніе священнаго писанія—онъ, такъ сказать, всосалъ со млекомъ матери: еще когда онъ былъ ребенкомъ, отецъ заставлялъ его прочитывать и заучивать отдѣлы изъ Библіи, причемъ нерѣдко поражался его недѣтски-пытливыми вопросами и остроумными возраженіями. Дальнѣйшія его занятія предметами общаго гуманитарнаго образованія и позднѣйшія собственныя грамматическія и филологическія изслѣдованія о текстѣ священнаго писанія давали ему возможность болѣе обстоятельнаго и глубокаго знакомства съ первоисточниками вѣроученія; а идеалистическое направленіе его мыслей предохраняло его отъ не въ мѣру буквальнаго пониманія библейскаго текста и вело къ болѣе свободному и духовному его пониманію. Необычайная сила философскаго мышленія расширяла его кругозоръ и обогащала его возвышенными и грандіозными идеями, а обширная ученость предлагала для бесѣдъ богатѣйшій матеріалъ. Наконецъ, онъ всегда былъ одушевленъ самою высокою ревностію по Христѣ, стремленіемъ защищать и раскрывать его ученіе примѣнительно къ уровню интеллектуальныхъ потребностей современнаго ему общества.

Не смотря, однако, на все вышеизложенное, въ Оригенѣ, какъ проповѣдникѣ, мы не находимъ оратора въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, въ томъ смыслѣ, въ какомъ назы-

ваютъ этимъ именемъ великихъ церковныхъ учителей IV вѣка. На первыхъ порахъ, когда онъ былъ еще далекъ отъ философскаго пониманія и истолкованія христіанства и преданъ всецѣло простотѣ вѣры церковной (πίστις), онъ всецѣло держался буквальнаго толкованія священнаго писанія и на этой почвѣ полемизировалъ противъ гносиса (γνῶσις). Но его отъ природы свободный и отважный духъ не долго держался на этой почвѣ, столь благопріятной для обычнаго дотолѣ въ церкви учительства. Сначала внѣшнія обстоятельства, въ особенности столкновенія съ еретиками и философски-образованными язычниками, которые противопоставляли его простой вѣрѣ философскія разсужденія, побуждали его отдаться занятіямъ греческою философіею, и особенно философіею Платона; затѣмъ, разъ вступивъ на этотъ путь, онъ тѣмъ отважнѣе и неудержимѣе пошелъ впередъ, что въ немъ рано уже сказывалась природная потребность во всѣхъ направленіяхъ двигаться свободно, и скоро самымъ главнымъ стремленіемъ его сдѣлалось, не справляясь съ простою вѣрою массы, искать слѣдовъ истины во всѣхъ научныхъ доктринахъ, съ тѣмъ, чтобы всевозможныя знанія осмыслить и объединить въ христіанствѣ и утилизировать для возвышенія христіанскаго ученія надъ всѣми проявленіями духовной жизни человѣчества, однимъ словомъ создать и поставить на ряду съ πίστις свой христіанскій γνῶσις. Частыя путешествія и многочисленныя знакомства со всѣми выдающимися языческими и христіанскими учителями въ Александріи, Аѳинахъ, Римѣ и въ Палестинѣ облегчали ему осуществленіе его стремленія. Впрочемъ, свободное направленіе его духа не мѣшало ему и буквѣ Библіи удѣлять вниманіе; напротивъ, въ теченіе многихъ лѣтъ этотъ геніальный человѣкъ съ безпримѣрнымъ рвеніемъ и прилежаніемъ работалъ надъ возстановленіемъ библейскаго текста въ его первоначальной чистотѣ. Поэтому, не смотря на аллегорическій способъ толкованія священнаго писанія, преобладающій въ его сочиненіяхъ, онъ долженъ быть признанъ отцомъ также грамматически-исторической интерпретаціи священнаго писанія и вообще научныхъ работъ по библіологіи и герменевтикѣ [190]). Но эти занятія всецѣло имѣли характеръ ученыхъ кабинетныхъ работъ и не имѣли должнаго воздѣйствія на его проповѣдничество. Плодомъ совокупныхъ занятій священнымъ писаніемъ

и философіею было то своеобразное міровоззрѣніе, которое держится главнымъ образомъ на почвѣ отвлеченно-спекулятивнаго мышленія; его-то онъ вводитъ и въ проповѣдь. Онъ примѣнилъ къ христіанству не только методы, но въ значительной степени и самыя доктрины философскія и создалъ родъ христіанской религіозной философіи, въ которой все образованіе его времени, одушевленное и одухотворенное христіанствомъ, получило классическое выраженіе. Онъ рѣшительно отвергъ еретическій гносисъ, какъ произвольно-фантастическую теософію, но не гносисъ въ общемъ тогдашнемъ научномъ смыслѣ слова; ревнуя о научной защитѣ и научномъ обоснованіи христіанства, и въ этомъ смыслѣ придя къ убѣжденію въ пользѣ для него философіи, онъ остановился преимущественно на идеяхъ Филона и первоначальнаго неоплатонизма (самъ Плотинъ жилъ нѣсколько позже Оригена) и при ихъ помощи рѣшился сдѣлать ученое изложеніе христіанскихъ догматовъ въ формѣ философской системы. Этимъ онъ принесъ много пользы христіанству, освободивъ его отъ приражавшихся ему крайностей іудейства и гностицизма, поднявъ ученіе христіанское до высоты идеальнаго пониманія; но вмѣстѣ съ тѣмъ доктрина Оригена привнесла съ собою въ область христіанства не мало и чуждаго ему. Точкой отправленія для міровоззрѣнія Оригена было его личное творчество и индивидуальное пониманіе, больше, чѣмъ объективныя общехристіанскія и церковныя основанія; его методъ толкованія священнаго писанія былъ однороденъ съ нѣкоторыми методами внѣцерковными, и хотя Оригенъ всегда высказывалъ самое благоговѣйноо отношеніе къ вѣрѣ церкви и ея авторитету, и свои изъясненія и построенія предлагалъ какъ научныя для нея основанія, тѣмъ не менѣе въ его ученіи оказалось такое своеобразіе, которое понималось, и не безъ основанія, какъ нарушеніе вѣры церковной. Прекрасно характеризуетъ положеніе, которое занялъ Оригенъ по отношенію къ церковной вѣрѣ, Прессансе: „Несчастіемъ Оригена, говоритъ онъ, было то, что онъ жилъ въ переходное время, когда онъ могъ вѣрить, что свобода изслѣдованія въ предѣлахъ вѣры есть священное право, и не знать того, что готовится рѣшительный переворотъ въ противоположномъ смыслѣ, вызываемый тогдашнимъ настроеніемъ общественнаго мнѣнія. Это-то положеніе составляетъ печаль-

ный интересъ и такъ сказать драму его жизни; оно было полно опасностей и искушеній для менѣе твердаго сердца, которое могло быть увлечено или къ пассивной покорности, или къ дерзкому противоборству. Но Оригенъ не сбился съ своего пути; онъ не склонился подъ иго, казавшееся ему несправедливымъ, и не потрясалъ законнаго авторитета. Онъ не отказался отъ той независимости, которая составляла его право, и не искалъ той, которая увлекала бы его въ ересь. Онъ бодро шелъ своею дорогою, неуклоняясь ни на право, ни на лѣво, въ одно и тоже время терпѣливый и непреклонный, равно чуждый и слабости и гнѣва. Его заблужденія были важны; но ни одно изъ нихъ не доходило до того, чтобы отдѣлить его отъ общей вѣры церкви; можно было не соглашаться съ нимъ; но нельзя было отлучать его".

Каково-бы ни было, впрочемъ, достоинство общихъ началъ міровоззрѣнія Оригена, для насъ въ настоящемъ случаѣ важно то, что во всей своей дѣятельности онъ является предъ нами главнымъ образомъ какъ богословъ—философъ, какъ спекулятивный христіанскій мыслитель, для котораго всегда и вездѣ на первомъ мѣстѣ стоитъ его своеобразное теоретическое міросозерцаніе. Такимъ образомъ и его проповѣдничество, которое въ общемъ составѣ его дѣятельности занимаетъ положеніе лишь второстепенное, является не какъ органъ общецерковнаго христіанскаго ученія, чѣмъ оно должно быть по самому своему установленію, а какъ органъ его личныхъ идей, его отвлеченнаго философскаго міровоззрѣнія. Самая цѣль ея оказалась больше научно - школьная, теоретическая, учительная, чѣмъ практически - наставительная, религіозно-воспитательная. При отсутствіи непосредственно-практической тенденціи нѣтъ уже мѣста собственно ораторству. Проповѣдь Оригена по своему преобладающему содержанію не что иное, какъ популяризація его ученаго экзегезиса Библіи, пріуроченнаго къ его своеобразному міровоззрѣнію.

Какъ ни сильно интересовала его проповѣдь его современниковъ, какъ ни велико было ея воздѣйствіе на развитіе интереса къ богословскому знанію, и на самое это знаніе, но уже и въ его время многіе, въ томъ числѣ знаменитый Меѳодій Тирскій, возставали противъ его непомѣрной склонности къ аллегоріи, противъ его постояннаго стремленія сдѣлать проповѣдь орга-

номъ своего своеобразнаго міровоззрѣнія, вмѣсто того, чтобы ей быть орудіемъ назиданія [191]). Его проповѣди представляютъ великое изобиліе догматическихъ и другихъ идей, извлекаемыхъ имъ чрезъ аллегорическое толкованіе изъ священнаго писанія и отчасти поясняющихъ, отчасти восполняющихъ содержаніе другихъ его сочиненій. Но съ точки зрѣнія общихъ требованій истинно-христіанскаго учительства его бесѣдамъ не достаетъ нерѣдко даже умѣренныхъ достоинствъ краснорѣчія. Онъ большею частію или не желаетъ, или не умѣетъ придать своей рѣчи ораторски-лирическое одушевленіе; нравоучительный и увѣщательный элементъ у него присутствуетъ далеко не въ той мѣрѣ, какая должна быть свойственна христіанскому учительному слову. Онъ способенъ сообщать религіозное экзегетическое *знаніе*, но не умѣетъ и не заботится придать своей рѣчи такія свойства, которыя способствовали-бы могущественному дѣйствію на чувство и на всю совокупность духовныхъ силъ слушателей. Хотя Фотій говоритъ, что самое названіе, приданное ему современниками—адамантовый (ἀδαμάντιος и χαλκέντερος) усвоено [192]) ему собственно за его „могущественное краснорѣчіе“, и хотя слѣдуетъ признать пристрастными и неправильными сужденія о немъ Епифанія Кипрскаго и Евстаѳія Антіохійскаго, которые находятъ въ его проповѣдяхъ „безмѣрную болтовню“ и тождесловіе, а также Ѳеофила Александрійскаго, который проповѣдь Оригена считаетъ „разсадникомъ пустословія“: тѣмъ не менѣе нельзя не признать совершенной справедливости замѣчанія Эразма Роттердамскаго, который говоритъ, что Оригенъ въ своей проповѣди лишь иногда, изрѣдка „*возвышается*“, т. е. отрѣшается отъ обыкновеннаго экзегетическаго *разсужденія*, „но *весь въ ученіи*, нисколько не касаясь страстей, развѣ когда ихъ трогаетъ самый предметъ, — что свойственно аттикамъ“ [193]). Дѣйствительно въ словѣ Оригена всегда чувствуется нѣкоторая сухость, и оно никогда почти не выходитъ изъ тона простой, холодной, прозаической бесѣды. Оригенъ „весь въ ученіи“, весь—разсуждающій и изслѣдующій умъ, хотя отнюдь нельзя отказать ему въ религіозномъ убѣжденіи и въ благоговѣніи предъ объясняемымъ ученіемъ. Движеніе чувства и сердечность являются у него лишь эпизодически, когда онъ напримѣръ, исповѣдуетъ свое недостоинство, или когда говоритъ объ упорствѣ заблужденій и ереси. Онъ говоритъ простымъ, искрен-

нимъ, по временамъ сердечнымъ и вполнѣ назидательнымъ, но часто сухимъ слогомъ, проявляя остроуміе и глубокомысліе въ изобрѣтеніи различныхъ изысканныхъ сравненій и натянутыхъ подобій, которыя дополняются малосодержательными и импровизованными восклицаніями. Языкъ въ его проповѣдяхъ, въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до насъ, простой, понятный, но нерѣдко небрежный и необдѣланный, что, впрочемъ, могло быть слѣдствіемъ не столько импровизаціоннаго происхожденія, сколько неискуства записывателей или нерадѣнія переводчиковъ. Вообще же достоинствъ собственно ораторскихъ въ бесѣдахъ его такъ мало, что иные [194]) не хотятъ признать его ораторомъ даже средняго достоинства. Даже большинство мужей апостольскихъ, совершенно чуждыхъ ораторства по характеру образованія и по принципу, пишутъ сильнѣе, блестящѣе, одушевленнѣе и вообще краснорѣчивѣе, чѣмъ Оригенъ.

Но отрицая *ораторское* достоинство въ проповѣдяхъ Оригена, нельзя не признать *историческаго* значенія ихъ, какъ памятниковъ *гомилетическихъ* собственно, т. е. какъ церковныхъ *поученій*, для своего времени и въ общемъ ходѣ развитія типовъ проповѣди. Въ этомъ отношеніи мы должны остановить вниманіе: на внѣшней исторіи его проповѣднической дѣятельности и внѣшней сторонѣ самой проповѣди — ея построеніи и изложеніи, на его экзегетическомъ методѣ, на содержаніи проповѣдей и на общихъ результатахъ его проповѣдничества.

Въ бытность свою въ Александріи Оригенъ, какъ мірянинъ, не проповѣдывалъ, кажется, съ каѳедры въ церковныхъ собраніяхъ; но уже его бесѣды о вѣрѣ и нравственности христіанской съ учениками Александрійскаго училища хотя и не были проповѣдями въ строгомъ смыслѣ слова, не только были хорошей подготовкой къ проповѣди, но и должны быть упомянуты въ исторіи его проповѣднической дѣятельности по тому образовательному значенію, какое имѣли на цѣлое поколѣніе учителей и образованныхъ дѣятелей общества, вышедшихъ изъ Александрійскаго училища. Въ Кесаріи же онъ проповѣдывалъ будучи еще мірянином, съ разрѣшенія и въ присутствіи мѣстнаго епископа, за что этаго послѣдняго укорялъ Димитрій Александрійскій. Полный разцвѣтъ его проповѣднической дѣятельности относится къ послѣдней трети его жизни, когда онъ (въ 228 году, на 43 году своей жизни) былъ поставленъ въ

пресвитера и окончательно поселился въ Кесаріи Палестинской, изрѣдка лишь отсюда посѣщая Іерусалимъ и другія города, гдѣ также говорилъ проповѣди [195]). Проповѣдывалъ онъ постоянно, не только въ дни праздничные и воскресные, но иногда каждый день [196]), занимаясь исключительно въ своихъ проповѣдяхъ толкованіемъ священнаго писанія, подъ вліяніемъ практики предшествующаго вѣка — больше Ветхаго Завѣта, чѣмъ Новаго. Проповѣдывалъ онъ большею частію безъ особеннаго приготовленія, такъ какъ проповѣди его были не чѣмъ инымъ какъ, главнымъ образомъ, популярнымъ изложеніемъ результатовъ, одновременно съ тѣмъ производившихся, ученыхъ его работъ надъ библейскимъ текстомъ, а иногда и по тому, что ему просто не было времени заниматься нарочитымъ приготовленіемъ для проповѣди. Съ 60-го года его жизни (около 245 г.) его проповѣди стали записывать скорописцы (ταχυγράφοι) съ его разрѣшенія, но раньше бесѣды его были издаваемы имъ самимъ, какъ напримѣръ бесѣды на евангеліе отъ Луки, на книгу Судей и, по свидѣтельству Іеронима, на книгу Іова. Въ общемъ итогѣ къ концу его жизни получилась громадная масса его проповѣдей, точная цифра которыхъ не можетъ быть опредѣлена, хотя Іеронимъ замѣчаетъ, что имъ сказана тысяча бесѣдъ и болѣе того [197]). Въ виду того, что проповѣдническая дѣятельность Оригена продолжалась нѣсколько десятковъ лѣтъ, въ виду его неистощимой плодовитости, необыкновенной ревности къ проповѣданію, его навыка говорить безъ приготовленія, можно предположить, что онъ въ разное время изъяснилъ въ проповѣдяхъ всѣ книги священнаго писанія, за исключеніемъ развѣ апокалипсиса, который въ его время еще не былъ предметомъ общецерковнаго собесѣдованія, и произнесъ всего можетъ быть не одну, а нѣсколько тысячъ бесѣдъ [198]). Но послѣ того, какъ сочиненія Оригена были признаны еретическими и на нихъ воздвигнуто было гоненіе,—почему онѣ, вѣроятно, подобно всѣмъ еретическимъ сочиненіямъ истреблялись,—до нашего времени сохранилось всего лишь двѣсти пять полныхъ бесѣдъ и нѣсколько отрывковъ; именно: 17 бесѣдъ на книгу Бытія, 13 на книгу Исходъ, 16 на книгу Левитъ, 28 на книгу Чиселъ, 26 на книгу Іисуса Навина, 9 на книгу Судей, 2 на 1 книгу Царствъ, 9 бесѣдъ на псалмы 36, 37 и 38, 2 бесѣды на пѣснь пѣсней, 9 бесѣдъ на видѣнія Исаіи, 21 бе-

сѣда на книгу Іереміи, 14 бесѣдъ на книгу Іезекіиля, 39 на евангеліе отъ Луки, и отрывки—а) изъ бесѣдъ на книгу Іова—о пользѣ для насъ діавола, б) изъ бесѣдъ на 82 псаломъ, в) изъ 39 бесѣдъ на книгу Іереміи, г) нѣсколько строкъ изъ бесѣдъ на дѣянія апостольскія и два краткіе отрывка изъ бесѣды на посланіе къ Евреямъ. Нѣкоторая часть ихъ сохранилась въ греческомъ подлинникѣ (19 бесѣдъ на Іеремію и на 1 книгу Царствъ — объ Аэндорской волшебницѣ, и отрывки изъ бесѣдъ на Бытія, Левитъ и дѣянія, занесенныя въ филокалію, катены и въ исторію Евсевія); большинство-же — въ латинскомъ переводѣ Іеронима (довольно точномъ, какъ видно изъ сличенія этого перевода съ сохранившимися отрывками греческаго подлинника) и Руфина, который впрочемъ нестолько переводилъ Оригена, сколько передѣлывалъ въ видахъ соглашенія его ученія съ общецерковною вѣрой [199]. Мѣсто и время произнесенія, какъ сохранившихся, такъ и лишь упоминаемыхъ, проповѣдей опредѣляется только въ немногихъ случаяхъ [199]), впрочемъ относительно сохранившихся можно сказать, что всѣ онѣ произнесены не ранѣе 245 года, то есть въ пору полной духовной возмужалости и въ старыхъ уже годахъ его жизни. Самыми ранними считаются проповѣди на евангеліе отъ Луки, а лучшими—проповѣди вообще на Новый Завѣтъ, хотя другъ Оригена Амвросій считалъ лучшими гомиліи на Ветхій Завѣтъ, вѣроятно по изобилію въ нихъ аллегорій, особенно нравившихся большинству современниковъ Оригена.

Внѣшнее построеніе во всѣхъ гомиліяхъ одинаково: послѣ того, какъ анагностомъ или и самимъ проповѣдникомъ прочитывался отрывокъ изъ назначенной епископомъ или избранной самимъ проповѣдникомъ библейской книги, онъ толковалъ этотъ отрывокъ стихъ за стихомъ, на однихъ словахъ останавливаясь долѣе, на другихъ—менѣе, а иныя и вовсе оставляя безъ объясненія, по недостатку времени, о чемъ самъ обыкновенно заявлялъ, или по другимъ причинамъ, иногда вовсе минуя смыслъ буквальный, дольше останавливаясь на нравоучительномъ толкованіи, и всегда съ особенною силою налегая на смыслъ иносказательный. Были случаи, когда текстъ для объясненія указывался епископомъ, или слушателями [200]). О какомъ либо иномъ порядкѣ и расположеніи мыслей, кромѣ того, который указывался содержаніемъ объясняемаго текста, въ гомиліяхъ Ориге-

на нѣтъ и рѣчи. Начинаетъ бесѣду Оригенъ большею частію прямо съ текста, иногда предпосылая ей небольшое предисловіе. Оканчиваются бесѣды большею частію славословіемъ и словомъ „аминь"; времени для произнесенія одни бесѣды требовали не менѣе часа, другіе около полчаса. О себѣ самомъ въ проповѣдямъ Оригенъ говоритъ рѣдко и съ большою скромностію; онъ постоянно проситъ божественнаго содѣйствія, убѣждаетъ слушателей тщательно провѣрять имъ сказанное, молиться о немъ.

§ 51. *Характеръ экзегетическаго метода Оригена вообще и въ частности экзегезиса его проповѣдей.*

Для того, чтобы опредѣлить степень достоинства проповѣдей Оригена и ихъ религіозно-образовательнаго и нравственно-воспитательнаго значенія для христіанскаго общества ему современнаго и поколѣній послѣдующихъ, необходимо познакомиться съ экзегетическимъ методомъ, которому онъ слѣдовалъ въ своихъ гомиліяхъ, т. е. съ понятіями Оригена о томъ, какъ нужно толковать св. писаніе.

Подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ тѣхъ отношеній, въ какія сталъ Оригенъ къ философіи, о которыхъ мы говорили выше, образовался взглядъ его и на существо или природу вѣры, на цѣль и содержаніе св. писанія, на его настоящій смыслъ и — на *способъ его изученія*. Разъ его духъ принялъ философски - спекулятивное направленіе, это направленіе должно было неизбѣжно выразиться какъ въ его ученыхъ, такъ и въ популярныхъ работахъ, каковы проповѣди, хотя въ послѣднихъ меньше, чѣмъ въ его схоліяхъ и комментаріяхъ. Оригену присуще было сознаніе спеціальнаго назначенія проповѣди, какъ средства назиданія вѣрующихъ, но на практикѣ это сознаніе находитъ себѣ отнюдь не все должное примѣненіе. Въ нѣкоторыхъ гомиліяхъ онъ ясно указываетъ на отличіе толкованія гомилійнаго, отъ того, какое онъ хотѣлъ предлагать въ схоліяхъ и комментаріяхъ. Отличіе это состоитъ въ томъ, что онъ не находитъ возможнымъ въ гомиліяхъ объяснять *весь текстъ слово за словомъ*, а находитъ необходимымъ останавливаться лишь на болѣе важномъ—„изъ чего можно вывести назиданіе" „Многое было читано въ прошломъ чтеніи, изъ чего

мы по краткости времени объяснили лишь не многое. Ибо мы несемъ теперь служеніе не изъясненія св. писанія, но назиданія церкви, хотя (спѣшитъ онъ однако прибавить) это не помѣшаетъ внимательному слушателю находить въ нашихъ словахъ вѣрный (!) путь къ уразумѣнію св. писанія, и изъ того, что нынѣ прочитано, мы, не имѣя возможности изъяснить всего, соберемъ нѣчто, могущее назидать слушателей, какъ-бы нѣкоторые цвѣты съ полнаго поля, благословеннаго Господомъ". Вообще-же въ проповѣдяхъ, какъ вездѣ, Оригенъ не хочетъ довольствоваться простою церковною вѣрою—πίστις: лишь стоя на низшей ступени христіанскаго развитія люди не идутъ далѣе буквы писанія и буквально понимаемой исторіи Іисуса Христа, и не проникаютъ во внутренній, высшій, таинственный смыслъ писанія. По мнѣнію Оригена такіе люди переживаютъ лишь дѣтскій возрастъ развитія религіознаго міросозерцанія и въ духовномъ отношеніи очень стѣснены и ограничены, такъ что не въ состояніи ни уразумѣть, ни усвоить духъ, содержащійся въ писаніи. Для духовнаго христіанина буква писанія есть только покрывало духа, которое необходимо откинуть для того, чтобы имѣть возможность достигнуть внутренняго, глубокаго и совершеннаго созерцанія истины. И совершенный, т. е. духовный человѣкъ есть человѣкъ вѣры, но вѣра есть созерцаніе или полное познаніе того, что простою вѣрою разумѣвается лишь отчасти—ученія о Богѣ и Іисусѣ Христѣ, о мірѣ, о добрѣ и злѣ въ немъ, о мірѣ духовномъ и его природѣ. Здѣсь πίστις обращается въ γνῶτις, въ σοφία—божественную мудрость, обыкновенно свойственную существамъ болѣе совершеннымъ духомъ. Въ бесѣдахъ его такимъ образомъ не мало разсѣяно элементовъ того высшаго вѣдѣнія, которое составляетъ спеціальное содержаніе его прочихъ сочиненій, вся проповѣдь его вырастаетъ изъ тѣхъ же началъ его метафизическаго міровоззрѣнія,—проповѣдникъ нисколько не стѣсняется степенью удобовоспріемлемости этого ученія для своихъ слушателей. Отсюда—высшая задача толкованія писанія у него состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ свободное возвышеніе надъ буквою писанія постигать вѣчное и духовное въ немъ, и каждаго христіанина, котораго Духъ Божій дѣлаетъ къ тому способнымъ, вести къ „познанію совершенныхъ". Руководясь такимъ принципомъ, Оригенъ отнюдь, впрочемъ, не думалъ при толкованіи св. писанія дозволять себѣ произвольное обхожде-

ніе съ нимъ,—онъ утверждаетъ, что самъ Іисусъ Христосъ и апостолы, кромѣ открыто сообщеннаго ими міру ученія, имѣли еще ученіе тайное, открыть которое въ ихъ словахъ и въ ихъ исторіи и выяснить обществу вѣрующихъ и служитъ задачею и обязанностію духовныхъ христіанъ [201]). Но само собою понятно, что собственно историческая сторона христіанства все-таки при этомъ неизбѣжно отодвигалась на второй планъ, въ угоду спекулятивнымъ теоріямъ; этого не могъ не замѣчать и самъ Оригенъ, почему онъ и старался предупредить эту ненормальность требованіемъ всегда сопоставлять букву писанія съ духомъ и въ крайнемъ случаѣ сохранять и смыслъ буквальный [202]). Тѣмъ не менѣе усвоенный имъ основный принципъ толкованія священнаго писанія былъ настолько рѣшительно имъ предъявленъ, что каждый, принимавшій его, могъ считать себя въ правѣ, слѣдуя ему, вовсе игнорировать буквальный смыслъ, коль скоро казалось, что онъ преграждаетъ путь къ высшему пониманію писанія. Оригенъ называлъ *σκάνδαλα* (соблазнами), *προσκόμματα* (камнями преткновенія), тѣ мѣста писанія, которыя по буквѣ казались неназидательными и безсодержательными: но и эти мѣста онъ находилъ содержащими высшій таинственный смыслъ. Въ священномъ писаніи нѣтъ ни одного слова, ни одной буквы, ни одного даже заглавія, которое не содержало бы въ себѣ указанія на высшія тайны, ибо священное писаніе есть слово самого Бога, а Богъ не могъ сказать чего либо суетнаго, и пророки, то, что говорятъ, берутъ отъ Духа Божія, и нѣтъ ни у пророковъ, ни въ законѣ, ни въ евангеліи, ни въ апостольскихъ посланіяхъ, что происходило бы не отъ Духа Божія [203]). Для своего гомилійнаго толкованія священнаго писанія, какое представляютъ бесѣды Оригена, онъ создалъ особую схему, которой и остаются вѣрны и самъ онъ, и всѣ, слѣдовавшіе его методу толкователи священнаго писанія. Эта схема, заимствованная изъ Филона, состоитъ въ томъ, что и въ первоисточникѣ христіанской религіи—въ священномъ писаніи, онъ хочетъ найти неоплатоническую троичность. Весь міръ подчиненъ началу тройственности: въ немъ есть видимое—чувственное, душевное и духовное; въ Богѣ три лица или начала; въ исторіи церкви являются дѣйствующими: законъ, пророки и евангеліе; человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей—тѣла, души и духа. Такъ и священное писаніе имѣетъ троякій смыслъ:

буквальный, который представляетъ изъ себя, такъ сказать, тѣло, *нравственный*, который соотвѣтствуетъ душѣ, и *духовный* или мистическій, который представляетъ духъ человѣка. Послѣдній подраздѣляется на *мистически-аллегорическій*, т. е. приложимый къ видимой церкви, ея исторіи и установленіямъ, и на *анагогическій*, указывающій на невидимую церковь или духовное невидимое царство Божіе, ибо кромѣ видимаго—чувственнаго міра есть еще невидимый—духовный, идеи котораго отображаются въ чувственныхъ предметахъ, о которыхъ въ писаніи содержатся повѣствованія, описанія и предсказанія. Оригенъ вмѣстѣ съ Платономъ даже всю вселенную считаетъ за живое существо, и утверждаетъ, что Троицѣ покланяются не только люди, но также солнце, луна и звѣзды. Особенно сильно высказывается Оригенъ за свою схему толкованія священнаго писанія въ сохранившемся отрывкѣ комментарія на книгу Левитъ [204]). „Тотъ Богъ, говоритъ онъ, который далъ законъ, далъ и евангеліе, который создалъ видимое, произвелъ и незримое очами. Видимое и невидимое родственны одно другому, ибо невидимое существо Бога—его вѣчная сила и Божество становятся видимыми чрезъ разсматриваніе его твореній (Рим. I, 20). Видимое въ законахъ и пророкахъ родственно съ тѣмъ, что невидимо, но заключается въ законѣ и пророкахъ. Такъ какъ, по этому, писаніе состоитъ изъ тѣла, которое видимо, и души, которая въ немъ познается, и изъ духа по образу тѣни небесныхъ вещей, то не будемъ не внимательны ко всему этому, призывая въ молитвахъ Того, кто далъ тѣло, душу и духъ писанія. Тѣло принадлежитъ тѣмъ, которые жили прежде насъ, душа принадлежитъ намъ, а духъ—тѣмъ, которые въ будущемъ вѣкѣ наслѣдуютъ блаженную жизнь, достигнутъ небесной истины. Да, душѣ, а не буквѣ, должны мы посвящать свои исканія. Сдѣлавшись способными распознавать душу, мы можемъ возвыситься и до духа“. Подобнымъ образомъ онъ разсуждаетъ въ V б. на Бытіе: „Кто изучаетъ законъ, извлекаютъ лишь незначительную пользу, пока толкуютъ его только буквально (secundum litteram intelligunt legem). Ибо въ немъ чувственно видны только новомѣсячія и субботы, обрѣзаніе и различеніе пищи, и ничего болѣе. А кто поставилъ цѣлію для себя духовно разсмотрѣть вещи, тотъ и въ томъ, что по буквѣ малымъ и ничтожнымъ представляется, найдетъ многозначи-

тельный смыслъ". „Троякимъ образомъ изрѣченія священнаго писанія должны быть написаны въ сердцѣ, дабы простой человѣкъ назидался такъ сказать отъ тѣла писанія, подъ которымъ мы разумѣемъ *открыто-выраженный* смыслъ его,— тотъ, кто нѣсколько возвысился—отъ *души* писанія, совершенный же—извлекалъ пользу отъ *духовнаго закона*, который есть сѣнь грядущихъ благъ".

Мы уже говорили выше о томъ, что нельзя безусловно отрицать значенія смысла аллегорическаго въ толкованіи священнаго писанія: аллегорію узаконяетъ апостолъ Павелъ, когда въ посланіи къ Галатамъ (IV, 22—27) выражается объ исторіи Сарры и Агари: яже суть иносказаема—ἀλληγορούμενα; въ практику церковнаго учительства аллегорія вошла также до Оригена; она есть у апостола Варнавы, у Климента Римскаго и Іустина Философа, въ Александріи еще Пантенъ истолковывалъ въ примѣненіи къ Іисусу Христу и его церкви первыя главы книги Бытія, въ особенности описаніе рая [205]), ею пользовался Климентъ Александрійскій въ λόγος τις ὁ σοζόμενος πλούσιος. И вообще аллегорія въ примѣненіи къ священному писанію и авторизована, въ принципѣ, церковію, и вполнѣ цѣлесообразна съ точки зрѣнія экзегезиса и гомилетики. Но ошибкою Оригена было то, что онъ далъ ей примѣненіе большее, чѣмъ какое могла она имѣть по сейчасъ указаннымъ основаніямъ, что онъ призналъ ее единственно достойнымъ слова Божія толкованіемъ и примѣнялъ ее безусловно ко всему въ священномъ писаніи, увлекаясь видимо принципами экзегезиса Филона и примѣромъ самихъ языческихъ писателей, истолковавшихъ въ аллегорическомъ смыслѣ всего Гомера, напримѣръ Метродора Ламсанійскаго и Гераклида понтійскаго, или, какъ это утверждаетъ Порфирій у Евсевія, Херемона и Корнута.

Очевидно, что такой взглядъ не можетъ быть признанъ правильнымъ съ точки зрѣнія установленной задачи проповѣди. То, что должно быть главною задачею христіанскаго проповѣдника—насажденіе въ людяхъ христіанскихъ началъ жизни и дѣятельности, путемъ обоснованія ихъ убѣжденій на простыхъ, хотя и глубокихъ самихъ по себѣ, независимо отъ ухищреній аллегоріи, евангельскихъ истинахъ и фактахъ исторіи, Оригеномъ почти игнорируется. Правда, и буквальное изъ-

ясненіе св. писанія не оставлено имъ безусловно, — онъ считаетъ его нужнымъ и полезнымъ какъ фундаментъ сооружаемаго имъ зданія высшаго христіанскаго вѣдѣнія, какъ средство подготовленія къ высшему познанію. Но проповѣдь, которая не шла далѣе толкованія простаго смысла слова была для него не проповѣдію, а *неразуміемъ*, неразумнымъ униженіемъ высшаго вѣдѣнія, христіанской истины въ ея настоящемъ, т. е. совершенномъ пониманіи, которое достигается только чрезъ аллегорію. Она характеризуетъ лишь человѣка плотскаго. „Если ты можешь понять важность значенія Божественнаго слова и тогда, когда оно возвѣщается въ *неразуміи* проповѣди, и тогда, когда оно дается въ премудрости совершенныхъ, то узнаешь, что для начинающихъ въ христіанствѣ оно имѣетъ *зракъ раба*, а для совершенныхъ приходитъ въ величіи Отца... чего не можетъ уразумѣть тотъ, кто для вѣры нуждается въ неразуміи проповѣди“ [206]). Здѣсь Оригенъ, очевидно, даетъ предпочтеніе своему высшему вѣденію, обоснованному на примѣрѣ и принципахъ Филона, предъ тѣмъ буйствомъ проповѣди, о которомъ говоритъ апостолъ, чтó очень много для учительства, такъ близкаго къ эпохѣ апостольской и хронологически и генетически. Онъ начинаетъ обыкновенно (за нерѣдкими, впрочемъ, исключеніями) съ буквальнаго толкованія, насколько то необходимо для послѣдующихъ высшихъ толкованій, и часто весьма хорошо это дѣлаетъ, устраняя чрезъ то большія затрудненія. „Нужно снисходить къ слабымъ, оправдывается онъ въ этихъ случаяхъ, нужно для младенцевъ быть младенцемъ-же, чтобы и ихъ пріобрѣсти для царствія небеснаго“. Къ тому-же у него имѣется и другое, болѣе важное побужденіе: „если мы и достигнемъ до высшаго созерцанія слова и истины, однако не забудемъ и страданій Христа, такъ какъ послѣднимъ мы обязаны нашимъ вхожденіемъ въ эту высшую жизнь во время земнаго нашего бытія“. Благочестиво вѣрующая любовь его къ Іисусу Христу не хотѣла отнять у людей почитанія его явленія въ мірѣ. Но въ то-же время онъ лишалъ буквальнаго смысла всѣ тѣ мѣста св. писанія, которыя при такомъ ихъ пониманіи съ его точки зрѣнія содержали въ себѣ нѣчто ложное и недостаточное, забывая историческія условія временъ Ветхаго и Новаго Завѣта [207]). Сюда онъ относитъ всѣ библейскіе разсказы, которые содержатъ въ себѣ нѣчто, недостойное

святыхъ людей, напримѣръ исторію Уріи, такъ какъ въ Давидѣ хотѣлъ знать только мужа Богодухновеннаго, исторію Авраама съ Авимелехомъ и множество другихъ. Мало того, онъ даже полагалъ, что Богъ намѣренно дозволилъ внести въ Библію много басней, разсказовъ, которые отнюдь не могли имѣть историческаго смысла, такъ какъ чрезъ это люди тѣмъ надежнѣе могли быть руководимы къ нравственному и мистическому смыслу св. писанія и такъ какъ они иному могли быть успѣшнѣе обучены чрезъ вымышленныя исторіи, чѣмъ чрезъ истинныя. Поэтому въ гомиліяхъ, вмѣсто того, чтобы прежде всего дать пониманіе истиннаго, объективно-историческаго, смысла событій, онъ торопится миновать простое объясненіе прямаго смысла разсказа, чтобы подняться на высоту объясненія духовнаго или мистическаго, проходя отчасти среднюю ступень своего метода толкованія—объясненіе нравоучительное, долженствовавшее служить тѣмъ изъ его слушателей, которые возвысились надъ буквой, но еще не достигли вѣденія совершеннаго.

Нравственный смыслъ, по его мнѣнію, распространенъ по всему писанію, нѣтъ въ немъ ни одного мѣста, которое не содержало-бы въ себѣ чего-либо полезнаго для ума и сердца. Этотъ смыслъ у него перемѣшанъ то съ грамматическимъ, то съ аллегорическимъ, то съ обоими вмѣстѣ. При этомъ особенно онъ любитъ сносить и сопоставлять одни мѣста св. писанія съ другими. Все св. писаніе представляется ему въ видѣ музыкальнаго инструмента, который издаетъ согласную гармонію звуковъ, несмотря на разнообразіе тоновъ. „Какъ струны псалтири или арфы, изъ которыхъ каждая издаетъ свой, по видимому, особый звукъ, несходный съ звуками другихъ струнъ, человѣку незнакомому съ законами мелодіи и необразованному кажутся несогласными, по причинѣ несходства звуковъ, такъ и неумѣющіе слушать божеств. гармонію въ св. писаніи не видятъ совершеннаго согласія Новаго Завѣта съ Ветхимъ, или закона съ пророками, ни взаимной гармоніи евангелій между собою, или апостола съ евангеліемъ... А если приступитъ свѣдующій въ божественной музыкѣ, какой-либо второй Давидъ, тотъ извлечетъ величественную мелодію, потому что умѣетъ вѣрно ударять по струнамъ, то по струнамъ закона, то въ созвучныя съ ними струны евангелія, иной разъ въ струны пророческія или же апостольскія и евангельскія, со-

гласно съ ними звучащія. Такой знаетъ, что все св. писаніе есть совершенный благоустроенный инструментъ Божій, который изъ различныхъ тоновъ, для желающихъ изучать его, издаетъ одинъ спасительный звукъ, который ниспровергаетъ всякое нападеніе злаго духа, подобно тому, какъ музыка Давида укрощала злаго духа, овладѣвшаго Сауломъ и терзавшаго его“ [208]). Разсужденіе это по истинѣ прекрасно; но въ своихъ толкованіяхъ Оригенъ далеко не вѣренъ ему; его удары по этимъ струнамъ произвольны и часто отнюдь не даютъ гармонической мелодіи. Въ нихъ онъ ищетъ не тѣхъ тоновъ, какіе имъ свойственны, когда во многихъ мѣстахъ ветхаго Завѣта, напримѣръ, онъ ищетъ того новозавѣтнаго смысла, котораго, по здравому пониманію, въ нихъ не содержится. Самый безграничный произволъ въ толкованіи онъ не только считаетъ дозволеннымъ, но и высшей ступенью проповѣдническаго искуства. Нравоучительныя мысли этимъ путемъ получаются, какъ и тѣ истины высшаго вѣденія, о которыхъ онъ болѣе всего заботится; но вѣрнаго и правильнаго пониманія объясняемаго текста въ его собственномъ видѣ,—пониманія, которое должно бы составлять первую и главную цѣль бесѣды истолковательной,—не получается. Небесныя явленія и земныя событія, исторія, законы, судьбы отдѣльныхъ лицъ, „каждая іота или кавычка писанія“ [209]) заключаетъ въ себѣ высшій смыслъ и высшій гносисъ. Иногда, впрочемъ, эти поиски высшаго смысла остаются безплодными и онъ довольствуется прямымъ смысломъ, причемъ его толкованія бываютъ лучше, чѣмъ когда онъ предлагаетъ свои натянутыя аллегоріи.

Вообще мораль въ проповѣдяхъ Оригена лучше, чѣмъ его умозрѣнія или высшее вѣденіе. Когда онъ говоритъ о нравоученіи, рѣчь его ясна и проста, отличается задушевностію и горячностію. Основными принципами ея служатъ понятія о свободѣ воли и о Божественномъ Правосудіи. Отсюда нравственныя требованія его очень строги. Онъ отвергаетъ даже такіе поступки, которые ни Іисусомъ Христомъ не запрещены, ни общими основаніями христіанства не отвергались, какъ напримѣръ военная служба и занятіе правительственныхъ должностей. Онъ вмѣстѣ съ мученичествомъ особенно одобряетъ дѣвство, и хотя не отвергаетъ безусловно супружества, но неодобрительно смотритъ на второбрачіе. Но такихъ мѣстъ, гдѣ онъ касается практически-нрав-

ственной стороны жизни, въ его бесѣдахъ сравнительно не много. Это объясняется тѣмъ, что на установленную для мірской жизни христіанскую мораль Оригенъ смотрѣлъ какъ на несовершенную и полагалъ, что на ея мѣсто можетъ быть поставлено нѣчто болѣе высокое. Въ этомъ отношеніи онъ думалъ, что буквальный смыскъ писанія, содержащій въ себѣ много грубаго, ошибочнаго и достойнаго порицанія, не можетъ быть яснымъ и достаточнымъ для выясненія дѣйствительнаго христіанскаго ученія о нравственности. Но за словами и буквой писанія скрывается болѣе чистая и разумная мораль. Такъ угодно было самому Богу устроить писаніе,—настоящаго, истиннаго просвѣщенія онъ не могъ въ немъ выразить прямо и открыто предъ людьми чувственными, побуждавшимися къ добру не его достоинствомъ, а страхомъ и суевѣріями [210]). Хотя христіанство въ своей внѣшней морали дѣйствуетъ на людей и страхомъ, соотвѣтственно уровню ихъ развитія и пониманія, но отъ этого въ своей *внутренней* сущности его дѣйствительная мораль не измѣняется, будучи открываема въ этомъ своемъ видѣ лишь совершеннымъ, обладающимъ высшимъ вѣденіемъ, — когда приходится имѣть дѣло по этому съ толпой, приходится по необходимости довольствоваться изложеніемъ того, что содержится въ буквальномъ смыслѣ. Но Оригенъ на этомъ не остановился. Онъ такъ сказать совершенно упразднилъ мораль, поставивши и на ея мѣсто высочайшую цѣль религіознаго стремленія—высшее познаніе и особенно духовное общеніе съ Словомъ, каковому общенію должно предшествовать отрѣшеніе отъ земнаго явленія вочеловѣчившагося Бога-Слова. При такихъ понятіяхъ обыкновенная мораль могла занимать въ его ученіи значеніе лишь второстепенное, какое въ догматическомъ отношеніи имѣло грамматически-историческое толкованіе смысла священнаго писанія. Не удивительно поэтому, что въ бесѣдахъ этого вполнѣ синтетическаго ума нѣтъ однако строго проведенной догматической системы, ни полнаго и стройнаго изложенія нравоученія, а имѣется лишь фрагментарное-отрывочное изложеніе частныхъ мыслей нравоучительныхъ, какъ и догматическихъ. Ученіе догматическое должно было путемъ мистическаго толкованія сформироваться лишь въ „высшемъ вѣденіи“; нравственные принципы тѣмъ же путемъ должны были разрѣшиться въ духовное единеніе съ Логосомъ,

имѣющимъ своею дѣятельностію въ мірѣ, со времени его происхожденія, благоустроеніе человѣческаго блаженства, и уже послѣ того раскрываться, возвышаться и облагороживаться. Эта схема ученія Оригена была, кажется, средоточнымъ пунктомъ всей его системы, которую въ настоящее время затрудняются начертать въ полномъ составѣ, по причинѣ утраты многихъ сочиненій Оригена. Въ ней находятъ себѣ объясненіе всѣ пункты его догматическаго и нравственнаго ученія, представляющіеся нынѣ въ фрагментарномъ и разбросанномъ видѣ. Въ ней значеніе Оригена какъ богослова-философа, христіанскаго мыслителя, для своего времени и послѣдующаго [211]).

§ 52. *Нѣсколько фактическихъ подробностей изъ гомилій Оригена: анализъ II бесѣды на книгу Левитъ V, бесѣды на книгу Бытія и бесѣды на слова Іереміи XI, 21.*

Изложенныя общія замѣчанія подтвердимъ обозрѣніемъ нѣкоторыхъ частностей въ его проповѣдяхъ. Такъ какъ проповѣдь Оригена постоянно вращается въ сферѣ объясненія отдѣльныхъ стиховъ священнаго писанія и такъ какъ толкованіе послѣднихъ неизмѣнно, по указанной выше схемѣ, касается грамматически-историческаго, нравственнаго и мистическаго (аллегорическаго и анагогическаго) смысла библейскихъ текстовъ, то будетъ вполнѣ достаточно указать для образца два-три мѣста изъ бесѣдъ, которыя или въ цѣломъ, или по частямъ представляютъ въ себѣ всѣ три вида его толкованія. Начнемъ съ бесѣды, въ которой совмѣщаются всѣ три способа объясненія. Вторую гомилію на книгу Левитъ ораторъ начинаетъ описаніемъ іудейскихъ обрядовъ при жертвоприношеніяхъ и потомъ, объясняя ихъ значеніе, говоритъ о томъ, какое различіе между жертвенными дарами „человѣка едина“ (Лев. гл. I) „души едины“ (гл. II), первосвященника, синагоги, правителя и одной души изъ земного народа (animae ex populo terrae)“ [212]). „Человѣкъ единъ, объясняетъ онъ, приноситъ Богу въ жертву тельца, тогда, когда онъ препобѣждаетъ свою плотскую гордость. Онъ приноситъ овцу, когда исправляетъ неразумныя движенія своего сердца,—козла, когда препобѣждаетъ свое влеченіе къ сладострастію. Онъ приноситъ въ жертву и двухъ голубей, если не

живетъ уже самъ собою, а такъ же внутренно соединился духомъ своимъ съ Богомъ, какъ цѣломудренно живетъ вмѣстѣ пара голубей. И двухъ птенцовъ голубиныхъ приноситъ онъ, такъ какъ понимаетъ тайну, заключающуюся въ словахъ: очи невѣсты были подобны паденію водъ, а шея — шеѣ горлицы (пѣснь пѣсней I). Таковы дары, которые приноситъ человѣкъ. Гораздо скуднѣе дары „души“, ибо душа не имѣетъ ни тельца, ни козла, ни овцы, которыхъ она могла принести Богу, ни горлицъ или двухъ птенцовъ голубиныхъ. Она не имѣетъ ничего кромѣ пшеничной муки, изъ которой готовитъ и приноситъ прѣсный хлѣбъ, испеченный въ печи, или на сковородѣ (in sortagine), или на таганѣ (in craticula) смѣшанный съ елеемъ [213]). Подъ тѣмъ, что здѣсь названо „душею“, говоритъ Оригенъ, кажется нужно разумѣть того человѣка, котораго Павелъ называетъ душевнымъ человѣкомъ. Ибо онъ говоритъ о немъ (1 Кор. 2, 14): „душевенъ человѣкъ не пріемлетъ яже суть духа Божія“. Но этотъ человѣкъ, названный „душею“, не можетъ приносить Богу всего, такъ какъ не можетъ всего испытать, и приноситъ Ему только муку и прѣсные хлѣбы, т. е. ту простую жизнь, какою она является въ хлѣбопашествѣ, мореходствѣ, или въ другихъ подобныхъ обыкновенныхъ житейскихъ занятіяхъ. Да и эту жертву свою, эту простую пшеничную муку, онъ приноситъ Богу смѣшанную съ елеемъ. Ибо всякая душа нуждается въ елеѣ Божественнаго милосердія. Послѣ нѣкоторыхъ дальнѣйшихъ толкованій проповѣдникъ переходитъ къ объясненію „о первосвященникѣ“, изъ котораго мы приведемъ слѣдующія слова. „Все это, говоритъ Оригенъ, доселѣ предложенное, сказано вообще. Теперь же мы побесѣдуемъ еще объ одномъ смыслѣ сказаннаго. Сказано: аще архіерей помазанный согрѣшитъ, во еже людемъ согрѣшити, да приведетъ о грѣсѣ своемъ тельца отъ говядъ непорочна Господеви (Лев. 4, 3). Въ Божественныхъ законахъ содержится въ одно время и устрашеніе и милосердіе. Такимъ образомъ, никто не обезпеченъ отъ грѣха и не освобожденъ отъ возмездія за грѣхъ, даже самъ первосвященникъ, который помазанъ, который возжигаетъ священный огонь на алтаряхъ божественныхъ, который приноситъ Богу дары и жертву священную, который служитъ посредникомъ между Богомъ и людьми,—даже онъ не свободенъ отъ грѣхопаденія. Но смотри на милосердіе Бога и учись познавать его, какъ учитъ тому

Павелъ, говоря въ посланіи (къ Евреямъ 5, 1): „всякъ первосвященникъ, отъ человѣкъ пріемлемъ, за человѣки поставляется на службы яже къ Богу, да приноситъ дары и жертвы за грѣхи“. И немного ниже (Евр. 7, 28): „законъ поставляетъ человѣки первосвященники, имущіе немощь“, чтобы они могли приносить жертвы какъ за себя, такъ и за другихъ людей. Отсюда ты видишь какъ точно все взвѣсила премудрость Божія. Vides ergo dispensationem divinae sapientiae. Онъ поставляетъ священниковъ не такихъ, которые вовсе не могутъ согрѣшать,— такіе не были бы людьми, — а такихъ, которые въ состояніи подражать Тому, Кто никогда не содѣлалъ грѣха, и приносить жертву какъ за грѣхи людскіе, такъ и за свои. Sacerdotes statuit, non eos, qui omni modo peccare non possent, alioquin non essent homines, sed eos, qui imitari quidem debeant illum, qui peccatum non fecit. Достойно замѣчанія здѣсь то, что священникъ этотъ сознаетъ и исповѣдуетъ грѣхи свои. Кто не убѣжденъ въ своей немощи и не раскаивается въ своей грѣховности, тотъ никогда не исправится. А кто самъ чувствуетъ укоризны своей совѣсти за свои грѣхи, тотъ легче можетъ и простить грѣшникамъ. Какой даръ требуется отъ первосвященника за грѣхъ? Телецъ для жертвенника всесожженія. Далѣе мы видимъ, что первосвященникъ приноситъ тельца, то какъ священный даръ (pro munere), то за грѣхъ (pro peccato). Приносимое какъ даръ все сожигается на жертвенникѣ, а приносимое за грѣхъ сожигается внѣ святилища съ кожею, и съ мотылы и со утробою, на жертвенникѣ же сожигаются только жиръ и почки“. Эта часть бесѣды содержитъ въ себѣ объясненіе буквальнаго смысла. За тѣмъ проповѣдникъ переходитъ къ объясненію мистическому, именно мистико-аллегорическому. „Хотя выше нашихъ силъ и вашихъ способностей, говоритъ онъ, уразумѣть это должнымъ образомъ, однако я попытаюсь сдѣлать это. Не узнаешь ли ты въ этомъ тельцѣ самого Христа, о которомъ Павелъ говоритъ (Еф. 1 гл.), что Онъ своею кровію принесъ миръ не только тому, что на землѣ, но и тому, что на небѣ; что на небѣ Онъ принесъ миръ не какъ жертву за грѣхъ, а какъ даръ; на землѣ же, гдѣ отъ Адама до Моисея царствовалъ грѣхъ, Онъ былъ преданъ за грѣхъ. Vide ergo, ne forte Jesus, quem Paulus dicit pacificasse per sanguinem suum non solum qui in ter-

ris, sed et quae in coelis sunt, idem ipse sit vitulus, qui in coelis non pro peccato, sed pro munere oblatus est, in terris autem ad Adam usque ad Moysen regnavit peccatum, oblatus sit pro peccato. Я думаю объяснить это такъ, что внѣ святилища, внѣ того святилища, которое видѣлъ Іаковъ, совершалось сожженіе это, внѣ того небеснаго жилища ангеловъ Божіихъ, о которыхъ написано въ Бытіи[214])". Эта часть бесѣды представляетъ объясненіе *мистико-аналогическое*; далѣе слѣдуетъ толкованіе *мистико-аллегорическое*. „Внѣ этой небесной тверди то, на чемъ мы живемъ, эта земля, на которой Христосъ пострадалъ, какъ человѣкъ. А когда говорится: вмѣстѣ съ внутренностями было сожигаемо и мотыло, то это образно обозначаетъ человѣческое тѣло въ сравненіи съ небесными тѣлами. Ибо оно есть земля и взято изъ земли. И то мотыло, которое для оплодотворенія фиговаго дерева кладется къ корнямъ его, что иное означаетъ, какъ не тайну полученнаго чрезъ тѣло ощущенія? Здѣсь отнюдь нѣтъ недостатка въ таинственномъ значеніи. Ибо хотя Онъ принялъ зракъ раба, однако въ немъ жила полнота Божества. Конечно думать и говорить такъ отважное дѣло, замѣчаетъ проповѣдникъ, но такъ какъ постоянно нужно смыслъ вѣрующихъ возводить къ болѣе высокому, то и тельца синагоги нужно разсматривать съ этой точки зрѣнія. По нравственному же объясненію тотъ первосвященникъ можетъ означать стремленіе къ благочестію и религіозности, которое въ насъ самихъ въ силу молитвъ и прошеній, приносимыхъ нами Богу, такъ сказать утверждаетъ священство. Какъ скоро совершитъ какой нибудь грѣхъ этотъ священникъ, онъ влечетъ ко грѣху и цѣлый народъ. Если путеводитель въ добрыхъ дѣлахъ, внутренній смыслъ, направленъ къ худому, то мы вообще не можемъ дѣлать ничего хорошаго. Чтобы улучшить его, для этого требуется не какой-либо иной жертвенный даръ, а именно откормленный телецъ. „Если согрѣшаетъ князь, говорится (Лев. IV, 22, 23), то онъ долженъ принесть въ жертву козленка". Подъ этимъ княземъ можно разумѣть нашъ разумъ—princeps iste potest videri vis rationis, quae intra nos est. Сдѣлаетъ онъ какую-либо погрѣшность—и насъ заставитъ поступить не разумно, и мы должны бояться исполненія надъ нами изрѣченія Спасителя: „вы соль земли: если соль сдѣлается негодною, то она уже не имѣетъ

цѣны, выбрасывается за ворота и попирается ногами людей". Такъ и съ жертвеннымъ даромъ разума. Но и душа едина, говорится (Лев. 4. 28), если она согрѣшила, да приноситъ козу"—по тому упомянутому выше распредѣленію жертвъ. (Доселѣ опять толкованіе *морально-мистико-аллегорическое*). Но можетъ быть слушатели скажутъ: древнимъ было легче, чѣмъ намъ, ибо тѣмъ прощался грѣхъ, если они только приносили жертву, какъ то требовалъ обычай. А у насъ отпущеніе грѣховъ собственно одно, которое получается чрезъ крещеніе. Послѣ него нѣтъ мѣста милосердію и прощенію. Но для христіанина, за котораго умеръ Христосъ, прилична болѣе строгая дисциплина—decet quidem districtionis esse disciplinae christianum, pro quo Christus mortuus est. За тѣхъ приносились овцы, козлы, волы и мука пшеничная, а за тебя принесенъ Сынъ Божій и послѣ этого ты еще будешь потворствовать грѣху? Однако это не должно тебя ввергать въ отчаяніе, а напротивъ, должно влечь къ высшей ревности по добродѣтели. Ты слышалъ, какое большое число жертвъ приносилось за грѣхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ; теперь послушай, какія отпущенія грѣховъ даются въ Евангеліи. Первое есть крещеніе во отпущеніе грѣховъ. Второе есть отпущеніе ради смерти мучениковъ. Третье является плодомъ милостыни. Ибо Спаситель говоритъ (Лук. II. 41): „отъ сущихъ дадите милостыню, и се вся чиста вамъ будутъ". Четвертое бываетъ тогда, когда и мы прощаемъ грѣхи нашимъ братьямъ. Ибо Господь говоритъ (Матѳ. IV, 14): „аще отпущаете человѣкомъ согрѣшенія ихъ, отпуститъ и вамъ Отецъ вашъ небесный". Онъ же учитъ насъ молиться: „остави намъ долги наши, яко же и мы оставляемъ должникомъ нашимъ". Пятое отпущеніе грѣховъ получаемъ мы тогда, когда отвращаемъ грѣшника отъ его злыхъ путей, ибо такъ учитъ священное писаніе (Іаков. V, 20): „отвративый грѣшника отъ заблужденія пути его, спасетъ душу отъ смерти и покрыетъ множество грѣховъ". Шестое прощеніе грѣховъ истекаетъ изъ обилія любви, какъ говоритъ Самъ Господь (Лук. VII, 47): „глаголю ти, отпущаются грѣхи ея мнози, яко возлюби много", и Апостолъ говоритъ (I Петр. IV, 3), что любовь покрываетъ множество грѣховъ. Есть еще седьмое отпущеніе грѣховъ, хотя и трудное и тяжелое; оно дается тогда, когда грѣшникъ омываетъ ложе свое слезами и эти слезы день

и ночь служатъ для него хлѣбомъ, и когда онъ не стыдится исповѣдать пресвитеру Господню грѣхи свои и искать въ этомъ цѣлительнаго средства. Такъ исполняется то, что говоритъ апостолъ Іаковъ (V,15): „болитъ - ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше елеемъ во имя Господне, и молитва вѣры спасетъ болящаго и возставитъ его Господь и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему“. Непосредственно за этимъ Оригенъ снова берется за прерванную нить своей аллегоріи. „Такимъ образомъ, продолжаетъ онъ, если ты получилъ крещеніе во отпущеніе грѣховъ, то ты принесъ тельца, ибо крестился въ смерть Христа. Если ты претерпѣлъ мученичество, то принесъ козла, ибо препобѣдилъ первовиновника грѣха — діавола. А если ты давалъ милостыню и былъ милосердъ къ бѣднымъ, то ты принесъ на священный алтарь жирныя внутренности. Когда ты отъ сердца простилъ своему брату его грѣхъ и одолѣлъ кипѣніе гнѣва и усмирилъ твой духъ кротостью и простотою, то будь увѣренъ, что тогда ты принесъ въ жертву овна, или ягненка. А когда день и ночь ты провелъ въ поученіи заповѣдямъ закона Господня, если отвратилъ грѣшника отъ грѣховъ его, призвалъ его послѣ отложенія злобы къ простотѣ голубя, привелъ его въ общество святыхъ, подобно тѣмъ горлицамъ, тогда ты принесъ въ жертву пару горлицъ и двухъ птенцовъ голубиныхъ. А если твое сердце переполнено тою любовію, которая выше вѣры и надежды, такъ что любишь своего ближняго какъ себя самого, по слову Писанія: „больше себя любви никто же имать, аще кто душу свою положитъ за други своя“, познай тогда, что ты принесъ въ жертву пшеничный хлѣбъ, испеченный въ елеѣ любви безъ всякой закваски злобы и коварства, въ прѣсномъ хлѣбѣ простоты и истины. А если ты сильно огорченъ, исполненъ слезъ и жалобъ, изможділъ свое тѣло, изсушилъ свои кости постомъ и воздержаніемъ всякаго рода, тогда знай, что ты принесъ пшеничную муку, испеченную на сковородѣ, или въ печи. И такимъ образомъ по Евангелію ты будешь приносить болѣе истинныя и лучшія жертвы, чѣмъ какія былъ въ состояніи приносить по закону Израиль“.

Эта почти въ полномъ видѣ приведенная гомилія представляетъ наглядное изображеніе особенностей способа проповѣдей Оригена. Мы видѣли, какъ ораторъ слова Левит. IV,3 ст. сна-

чала разсматриваетъ просто по его историческому содержанію и выходя изъ буквальнаго смысла словъ, даетъ ему цѣлесообразное назидательное объясненіе. Но затѣмъ онъ тотчасъ переходитъ къ довольно искусному аллегорическому объясненію еврейскихъ жертвъ (телецъ былъ для него сначала „плотскою гордостью“, а потомъ онъ означаетъ „принесеннаго въ жертву Христа“) и обрядовъ при жертвоприношеніяхъ. Онъ самъ считаетъ свою аллегорію слишкомъ смѣлою, но оправдывается неизбѣжною обязанностью изъ безплодныхъ, повидимому, для назиданія при историческомъ объясненіи словъ текста извлекать высшій смыслъ. Его разсужденія объ отпущеніи грѣховъ въ христіанствѣ въ противоположность законамъ іудейства вполнѣ умѣстны. Для христіанъ того времени, еще постоянно устремлявшихъ свои взоры на Ветхій Завѣтъ и на іудейскія учрежденія, и державшихся того убѣжденія, что все христіанское только въ другомъ видѣ должно находиться и въ іудействѣ — подобныя объясненія Оригена были и назидательны и цѣлесообразны. Впрочемъ Оригенъ рѣдко останавливается на нравственныхъ примѣненіяхъ съ такою продолжительностью, какъ въ изложенномъ мѣстѣ. Эта гомилія показываетъ также, какъ Оригенъ, то искусно и мѣтко, то не совсѣмъ кстати цитуетъ мѣста св. Писанія. Наконецъ она даетъ и одно изъ доказательствъ того, что мораль Оригена не только очень строга, но также имѣетъ въ виду внѣшнія покаянныя упражненія.

Какимъ образомъ Оригенъ обращается въ своихъ бесѣдахъ съ тѣми мѣстами св. писанія, которыя онъ называетъ камнями преткновенія и соблазнами, показываетъ между прочимъ его 5-я гомилія на книгу Бытія—о Лотѣ и его дочеряхъ. Проповѣдникъ отчасти извиняетъ грѣхъ Лота и его дочерей и въ мистически - аллегорическомъ изъясненіи находитъ смыслъ этого факта, который сообщается св. Писаніемъ безъ какого бы то ни было порицанія. Гомилія начинается разсказомъ о посольствѣ ангеловъ къ Лоту и соотвѣтствующимъ нравоученіемъ. „Были посланы ангелы, чтобы наказать жителей Содома. Но сначала они должны были спасти Лота за его странно-пріимство... Услышите объ этомъ вы, избѣгающіе странныхъ, какъ враговъ. Лотъ, живя въ Содомѣ, никакихъ другихъ добрыхъ дѣлъ не сдѣлалъ, и лишь за гостепріимный пріемъ чужестранцевъ избѣгъ огня и жупела. Въ домъ, открытый для странни-

ковъ, пришли ангелы; а въ жилища, закрытыя для нихъ, проникъ огонь". Затѣмъ ораторъ объясняетъ, что Лотъ занимаетъ такъ сказать средину между добродѣтельными и безбожными. Это потому, что онъ поселился въ такомъ грѣховномъ городѣ, какъ Содомъ. Нѣкоторые думаютъ, что Содомъ, до согрѣшенія жителей его, былъ подобенъ раю, вслѣдствіе чего Лотъ и поселился въ немъ,—но Оригенъ опровергаетъ это мнѣніе. Затѣмъ онъ снова возвращается къ Лоту и считаетъ его и его жену лицами аллегорическими. „Ибо развѣ велико было преступленіе въ томъ, что жена Лота, взволнованная и устрашенная, оглянулась на пожаръ? И было-ли бы въ такомъ случаѣ соразмѣрное отношеніе между виною и наказаніемъ? Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, признать грамматически-историческій смыслъ Оригенъ находитъ невозможнымъ, неприличнымъ. Но такъ какъ законъ духовенъ и все, что было съ древними, происходило прообразовательно и иносказательно, то Лотъ, который не оглянулся назадъ, знаменуетъ высшую духовную разумность, между тѣмъ какъ жена его есть образъ плоти. Плоть всегда стремится ко грѣху, всегда, даже когда душа стремится къ своему спасенію, озирается назадъ и ищетъ своихъ удовольствій. Caro est enim, quae respicit semper ad vitia, quae, cum animus tendit ad salutem, illa retrorsum respicit et voluptates requirit. Соляной столбъ указываетъ здѣсь, кажется, на неразуміе женщины, такъ какъ соль означаетъ мудрость, которой недостаетъ женщинѣ". Затѣмъ проповѣдникъ обращается къ проступку Лота и его дочерей. „Едва-ли кто можетъ настолько извинять Лота, чтобы считать его совершенно не виновнымъ. Однако я не считаю его и виновнымъ въ такой мѣрѣ, въ какой могутъ обвинять его иные. Ибо онъ лишилъ своихъ дочерей невинности не хитростію и не насиліемъ, а вслѣдствіе того, что былъ самъ обольщенъ обманомъ. Къ тому же обольщеніе это едва-ли бы имѣло успѣхъ, если бы онъ былъ въ состояніи трезвости. По этому онъ, кажется мнѣ, отчасти виноватъ, но отчасти заслуживаетъ и извиненія, именно настолько, насколько онъ былъ чуждъ разнузданной страсти и самъ не искалъ удовлетворенія ея, равно какъ и на желаніе дочерей не добровольно согласился. Въ нѣкоторой степени, кажется мнѣ, даже само писаніе оправдываетъ Лота, когда говоритъ: „Онъ не зналъ ничего

о томъ, ни когда спалъ съ ними, ни когда всталъ". Но этого нельзя сказать о дочеряхъ его, такъ какъ онѣ намѣренно лукаво обманули своего отца. Онъ былъ настолько не трезвъ, что ничего не помнилъ. Смотрите, до чего доводитъ пьянство, смотрите, какой позоръ проистекаетъ отъ нетрезвости! Послушайте и остерегитесь вы, которые не только поблажаете пороку, но и дѣлаете изъ него обычай. Пьянство обмануло того, кого Содомъ не могъ обмануть. Тотъ, кого сѣрный пламень не сожегъ, сожигается пламенною страстью женщинъ. Такимъ образомъ Лотъ хитростію, а не по доброй волѣ былъ обманутъ (arte, non voluntate deceptus). По этому онъ занимаетъ средину между грѣшниками и праведниками, на что, между прочимъ, указываетъ и то, что онъ отдѣлился отъ Авраама и водворился въ Содомѣ. Но и поступокъ дочерей, мнѣ кажется, нужно разсматривать съ большею внимательностію. И онѣ кажутся мнѣ не совсѣмъ заслуживающими обвиненія. Ибо Писаніе ясно сообщаетъ, о чемъ онѣ между собою говорили. „Нашъ отецъ, говорили онѣ, старъ и никто же есть на земли, иже внидетъ къ намъ... преспимъ съ нимъ и возставимъ отъ отца нашего сѣмя (Быт. XIX, 31 — 37). Отсюда открывается, что дочери Лота слышали нѣчто о кончинѣ міра чрезъ огонь, но по причинѣ невѣжества не знали, что кромѣ опустошенной огнемъ страны Содома есть еще много на землѣ не сожженнаго пространства. Онѣ слышали, что въ концѣ міра земля и всѣ стихіи будутъ уничтожены огнемъ (decoquenda). И вотъ онѣ видятъ сѣрный пламень, видятъ все опустошаемымъ. Къ тому же мать ихъ погибла, и такъ какъ имъ пришло въ голову, что снова наступили времена Ноя, то и подумали, что только онѣ съ своимъ отцемъ сохранены для продолженія человѣческаго рода. Онѣ, по этому, охотнѣе рѣшились на меньшее преступленіе, чѣмъ большее—утратить надежду на потомство чрезъ сохраненіе цѣломудрія. Къ тому же онѣ не повторили преступленія". Затѣмъ ораторъ даетъ слѣдующее нравственное примѣненіе: „Ужасаюсь высказать, что я чувствую; я боюсь, что нецѣломудріе ихъ было цѣломудреннѣе цѣломудрія многихъ. Пусть жены испытаютъ себя и спросятъ, для того-ли только они вышли замужъ, чтобы рождать дѣтей, и воздерживаются ли онѣ послѣ зачатія. Тѣ обвиняются въ нецѣломудріи; но онѣ, послѣ того, какъ зачали, не ищутъ снова

объятій мужа. Между тѣмъ, нѣкоторыя женщины (мы не на всѣхъ указываемъ, а нѣкоторыхъ) — я сравню ихъ съ безсловесными животными—подобно звѣрямъ безъ различія и не переставая ищутъ лишь удовлетворенія своей похоти. Но даже звѣри, лишь только они зачали, не совокупляются". Далѣе слѣдуетъ новое оригинальное аллегорическое разсужденіе. „Я знаю нѣкоторыхъ, которые Лота понимаютъ въ отношеніи къ лицу Христа, а дочерей его—какъ образъ двухъ Завѣтовъ. Но тотъ, кто знаетъ, что говоритъ Писаніе объ Аммонитянахъ и Моавитянахъ, которые происходили отъ племени Лота, не легко согласится съ такимъ мнѣніемъ. Ибо какъ можно относить ко Христу то, что было съ тѣми—что они не входили въ храмъ до третьяго и четвертаго рода? Я, напротивъ, вижу въ Лотѣ образъ закона. Подъ его женою разумѣю я тотъ народъ, который послѣ избавленія своего изъ Египта и отъ преслѣдованія Фараона, какъ бы изъ пламени Содома, стремился однако къ египетскимъ котламъ съ мясомъ и къ луку и огурцамъ, и который, оглянувшись назадъ, погибъ въ пустынѣ". Защитивши аллегорическій способъ объясненія вообще, ораторъ продолжаетъ: „Лотъ послѣ того взошелъ на гору и жилъ тамъ съ своими двумя дочерьми въ пещерѣ. Это значитъ: законъ возвысился, когда онъ, благодаря построенному Соломономъ храму, былъ украшенъ, когда появился домъ Божій, домъ молитвы, который однако безбожные превратили въ вертепъ разбойниковъ. Лотъ, повторяю, жилъ въ пещерѣ съ своими двумя дочерьми. Изъ нихъ одна знаменуетъ Іерусалимъ, а другая—Самарія. Дочери Лота хотятъ насадить плотскій родъ и наполнить вселенную безчисленнымъ потомствомъ. Онѣ, поэтому, заставляютъ упиться своего отца до самозабвенія, это значитъ, что онѣ теряютъ свой духовный смыслъ и руководятся только плотскимъ смысломъ. Поэтому онѣ и зачали, и родили такихъ сыновей, которыхъ отецъ и не желалъ, и не могъ признать. Однако отнюдь не было согласно съ закономъ, чтобы такіе сыновья родились плотски; но только тогда, когда законъ былъ усыпленъ, могло произойти такое потомство, которое не могло входить въ церковь Божію". Это, говоритъ Оригенъ, есть аллегорическое значеніе Лота, его жены и дочерей. Но не не возможно изъ этой исторіи, по его мнѣнію, извлечь „нѣчто и болѣе священное". Подобныхъ не въ мѣру изысканныхъ и натянутыхъ аллегорическихъ толкованій можно

бы привести еще нѣсколько [215]). Въ виду приведенныхъ примѣровъ аллегорій Оригена, нельзя удивляться тому, что язычники, какъ напримѣръ Порфирій (въ своемъ сочиненіи „contra christianos“) смѣялись надъ христіанами. „Христіане, говоритъ Порфирій, дѣтски-наивно обходятся съ писаніями іудеевъ; и когда въ нихъ нѣтъ смысла и разумнаго объясненія, они находятъ себя вынужденными давать натянутыя толкованія, не имѣющія съ ними никакого сродства и также мало годныя для объясненія темнаго, какъ и для чести ихъ изобрѣтателей. На то, что Моисей написалъ простыми обыденными словами, христіане смотрятъ какъ на имѣющее яко бы небесное происхожденіе, какъ на заключающее въ себѣ образы, загадки и великія тайны. Ихъ напыщенный смыслъ и слабый разумъ хочетъ насъ увѣрить, что въ такихъ рѣчахъ заключаются чудныя глубины. Эти смѣшныя объясненія обязаны своимъ происхожденіемъ человѣку, котораго въ молодые годы моей жизни я видѣлъ во главѣ ученыхъ. Я имѣю въ виду Оригена, который заслужилъ такое громкое имя между христіанскими учителями“ [216]). Впрочемъ краснорѣчіе Оригена самъ Порфирій вообще хвалитъ. Онъ именно говоритъ: Cum enim (Origenus) Ammonii, qui aetate nostra in maximo fuit pretio, auditor esset, plurimum in eloquentia et disciplinis omnibus apud eum magistrum progressus est. Своей мистико-аллегорической манеры проповѣдникъ не покидаетъ даже въ заключеніяхъ своихъ проповѣдей, гдѣ повидимому не должно быть мѣста чему-либо другому, кромѣ простаго христіанскаго нравоученія. Въ заключеніи бесѣды о Лотѣ и его дочеряхъ онъ говоритъ: „Не оставь безъ вниманія, слушатель мой, того, что я сказалъ выше о нравственномъ смыслѣ этой исторіи! Старайся и ты избѣжать земнаго пламени и пожара и подняться на высоту познанія (ad scientiae altitudinem—христіанскаго гносиса), какъ бы на вершину горы! Берегись, чтобы и тебя не соблазнили и не взяли въ плѣнъ тѣ двѣ сестры, пустое тщеславіе и его старшая сестра—надменность, которыя никогда тебя не покидаютъ и поднимаются съ тобою на высоту горы! Смотри, чтобы тѣ дочери тебя не напоили и не усыпили и не заключили-бы тебя, потерявшаго способность чувствовать и мыслить, въ свои объятія! Онѣ называются нашими дочерьми, потому что не отвнѣ къ намъ приходятъ, а изъ

нашей внутренней природы и изъ поступковъ нашихъ происходятъ. Поэтому особенно берегись, какъ бы тебѣ не родить отъ нихъ сыновей; ибо всѣ тѣ, которые отъ нихъ родятся, не войдутъ въ церковь Господню. Если ты хочешь рождать, то рождай въ духѣ, ибо „кто сѣетъ въ духѣ, тотъ пожнетъ отъ духа жизнь вѣчную“. Если ты хочешь обнимать, то обнимай премудрость и ее называй своей сестрою, чтобы и она сказала о тебѣ: „кто исполняетъ волю Отца моего небеснаго, тотъ мой братъ и моя сестра и моя мать“ (Мѳ. XII, 50). Эта премудрость есть Христосъ нашъ Господь, которому слава и держава во вѣки вѣковъ. Аминь“.

Слѣдуетъ, впрочемъ, сказать, что не всѣ мистико-аллегорическія толкованія Оригена такъ изысканны, какъ въ приведенныхъ примѣрахъ. Вотъ образецъ тѣхъ же толкованій лучшаго достоинства. Во 2-й гомиліи на книгу Бытія (которая отчасти имѣется еще на греческомъ языкѣ) проповѣдникъ говоритъ о построеніи Ноева ковчега. „Попытаемся, послѣ молитвы тому, кто одинъ можетъ снять покрывало съ Ветхаго Завѣта, говоритъ проповѣдникъ, отыскать духовный смыслъ повѣствованія о величественномъ построеніи ковчега. Я полагаю, насколько мое слабое разумѣніе достаточно, что потопъ, который, въ конецъ погубилъ тогдашній міръ, есть образъ кончины міра. Самъ Господь указалъ на это въ словахъ (Лук. XVII, 26. 27): „какъ было во времена Ноя, такъ будетъ и во дни Сына человѣческаго. Тогда ѣли, пили, женились и посягали, до дня, когда Ной вошелъ въ ковчегъ и пришелъ потопъ и потопилъ всѣхъ ихъ“. Здѣсь онъ ясно указываетъ, что потопъ, который былъ, и конецъ міра, который еще будетъ, имѣютъ одинъ и тотъ же видъ. Какъ тогда дано было повелѣніе строить ковчегъ и взять туда не только сыновей и своихъ присныхъ (proximos), но и различнаго рода животныхъ, такъ и нашему Ною, единому праведному и единому совершенному, Господу Іисусу Христу, сказано (dictum est) Отцомъ Его, чтобы онъ строилъ ковчегъ изъ деревъ четыреугольныхъ и далъ ему размѣры, наполненные небесными святынями (sacramentis). И онъ соорудилъ ковчегъ и построилъ въ немъ клѣтки, въ которыхъ должны были помѣщаться различные звѣри. Такимъ образомъ народъ, который спасается въ церкви,

подобенъ тѣмъ людямъ и звѣрямъ, которые были спасены въ ковчегѣ. И такъ какъ не всѣ одинаково заслуживаютъ спасенія и не всѣ въ равной мѣрѣ успѣваютъ въ вѣрѣ, то ковчегъ тотъ не одну комнату имѣетъ, но въ немъ нижній ярусъ раздѣленъ на два отдѣленія, а верхній — на три, а кромѣ того каждое помѣщеніе еще отдѣляется отъ другихъ, чтобы показать, что, хотя въ церкви всѣ содержатъ одну вѣру и принимаютъ одно крещеніе, однако не всѣ занимаютъ одно мѣсто, но каждый по мѣрѣ своихъ силъ. Тѣ именно, которыя живутъ по премудрости совершенныхъ и не только могутъ владѣть собою, но и другихъ обучаютъ,—а такихъ немного найдется,—указываются въ тѣхъ немногихъ, которые спасаются съ самимъ Ноемъ и въ непосредственной съ нимъ близости; такъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ, нашъ истинный Ной только немногихъ имѣетъ въ своей непосредственной близости, только немногихъ чадъ и знаемыхъ, которые способны понимать призывъ Его быть участниками въ его премудрости. Это тѣ, которые поднялись на самую высшую ступень, въ самый верхній ярусъ ковчега введены. Впрочемъ множество неразумныхъ животныхъ и даже звѣрей принято также въ ковчегъ, въ нижній этажъ, — это тѣ по большей части, грубость которыхъ еще не смягчена сладостью вѣры. Нѣсколько выше этихъ находятся тѣ, которые, хотя еще мало умудрились, однако большею частію сохранили простоту и невинность. А поднимаясь по ступенямъ жилищъ все выше, мы достигаемъ, наконецъ, Ноя, что въ переводѣ значитъ—покоя, или праведнаго, который есть Іисусъ Христосъ. Къ древнему Ною, конечно, не можетъ быть вполнѣ примѣнено то, что отецъ его Ламехъ (Бытія 5, 29) сказалъ о немъ, какъ о миротворцѣ; это названіе лучше примѣняется къ „духовному Ною“, ко Христу, который воистину принесъ человѣчеству миръ.—Этотъ отрывокъ именно тѣмъ замѣчателенъ, что въ немъ съ особенною ясностію члены церкви раздѣляются на три класса: плотяныхъ, нравственныхъ (душевныхъ) и духовныхъ (совершенныхъ). Только послѣднихъ онъ считаетъ достойными быть близъ Христа. Просто нравственные должны довольствоваться болѣе низменнымъ положеніемъ. Увлеченіе ли аллегоріей привело его къ этому не совсѣмъ правильному разграниченію, или предвзятая уже мысль была источникомъ и самой аллегоріи? [217]).

Что въ священномъ писаніи содержится много невозможнаго и невѣроятнаго и что это касается и Новаго и Ветхаго Завѣта, и законовъ ветхозавѣтныхъ, и заповѣдей новозавѣтныхъ, и ученія и историческихъ разсказовъ, Оригенъ старается подтвердить многочисленными примѣрами. Все, говоритъ онъ, что разсказывается въ книгѣ Бытія о сотвореніи міра, о грѣхопаденіи, о судѣ Божіемъ въ саду Эдемскомъ, только тогда получаетъ истину и смыслъ, когда толкуется нравственно и мистически. Изъ Моисеевыхъ законовъ большая часть, если понимать ихъ буквально, или нелѣпы или невозможны для исполненія. Нелѣпо напримѣръ запрещеніе ѣсть коршуна, такъ какъ никто и безъ того не сдѣлаетъ этого, исключая развѣ крайней необходимости; къ тому же еще никогда люди не могли поймать грифа (Gryphus) (здѣсь очевидно Оригенъ обыкновеннаго коршуна смѣшиваетъ съ баснословнымъ грифомъ). Между тѣмъ законодатель запрещаетъ ѣсть его. Нелѣпа также заповѣдь — убивать дѣтей, не обрѣзанныхъ въ восьмой день послѣ рожденія. Никогда непроисходившимъ въ дѣйствительности Оригенъ считаетъ разсказъ о Сарѣ и Авимелехѣ. „Ибо какое назиданіе давалъ бы намъ— читателямъ разсказъ о такомъ патріархѣ, который не только обманывалъ Авимелеха, но и допустилъ до позора жену свою? какъ могла бы назидать насъ такая жена, которая была предоставлена позору по милости презрѣнной уступчивости своего мужа? Пусть думаютъ такъ іудеи и тѣ, которые подобно имъ, держатся буквы, а не духа“. То, что разсказывается о египетскихъ бабкахъ повивальныхъ, онъ равнымъ образомъ не признаетъ за дѣйствительно бывшее [218]). Невѣроятно, что Іисусъ по приказанію Бога и Моисея написалъ на камнѣ все Второзаконіе [219]), такъ какъ израильтянамъ пришлось бы долго стоять въ ожиданіи, пока будетъ вырѣзанъ на камнѣ весь законъ, и такъ какъ это вообще невозможно.—Подобнымъ образомъ Оригенъ разсуждаетъ и о нѣкоторыхъ евангельскихъ разсказахъ. „Ложь“ (mendacium), говоритъ онъ [220]), то, что Іоаннъ разсказываетъ про Господа, который сказалъ своимъ ученикамъ: если вы имѣете вѣру, то не только сдѣлаете то, что я сдѣлалъ, но и больше того сдѣлаете. Ибо гдѣ ученики сдѣлали бо́льшее? Есть-ли что больше воскрешенія мертвыхъ? А когда апостолы сдѣлали больше этого (пусть даже Павелъ воскресилъ Тавиѳу)? — Совершенно неразумны при буквальномъ пониманіи,

заповѣди: „Никого не привѣтствуй на пути“; подставляй и лѣвую ланиту тому, кто ударилъ тебя въ правую; ибо всякій не изкалеченный ударяетъ правою рукою по лѣвой ланитѣ. Почему нужно вырывать правое око, если у каждаго два глаза? и такъ далѣе. Истинный смыслъ всего этого духовный, говоритъ Оригенъ; а если нельзя устранить противорѣчія, заключающагося въ буквальномъ смыслѣ, то лучше отказаться отъ евангельской вѣры, какъ отъ не духовной. — Для самаго поверхностнаго взгляда ясно, какъ неправильны и отчасти основываются на непониманіи многія такія возраженія Оригена. И если не принять во вниманіе основныя принципы Оригеновскаго способа толкованія Писанія, то трудно было бы себѣ объяснить, какъ могъ этотъ даровитѣйшій человѣкъ допускать такія странныя и по истинѣ чудовищныя объясненія.

Для болѣе непосредственнаго знакомства съ проповѣдями Оригена приводимъ одну (если не самую слабую, то самую краткую) изъ нихъ въ полномъ ея составѣ и видѣ [221]).

«Гомилія на слова Іереміи: *Азъ насадихъ вы виноградъ плодоносенъ, весь истиненъ: како превратился еси въ горечь, виноградъ чуждій* (Іер. XI, 21 — 22).

Богъ смерти не сотворилъ и не веселится Онъ о погибели живыхъ. Ибо все создалъ для того, чтобы оно существовало; и цѣлы роды міра, и нѣтъ въ нихъ яда губящаго; нѣтъ царства адова на землѣ (Прем. Сол. I, 13—14). Послѣ сего реченія немного далѣе говорится о томъ, откуда вошла смерть: Завистію діавола смерть вошла въ міръ (Прем. Сол. XI, 14). Итакъ все наилучшее въ насъ сотворилъ Богъ; а порочность и грѣхи создали мы сами. Подобно сему и въ настоящемъ чтеніи пророчества (Іереміи) Богъ, какъ бы недоумѣвая, говоритъ имѣющимъ въ душѣ горечь, противную той сладости, которою снабдилъ ее: какъ ты превратился въ горечь и сдѣлался виноградникомъ инымъ? Значеніе же этихъ словъ таково: хромыхъ не создалъ Богъ, а всѣхъ сотворилъ съ ногами прямыми; какая же была причина тому, что многіе захромали? Богъ сотворилъ всѣ члены здоровые; по какой же причинѣ нѣкоторые изъ нихъ немощны и негодны? Не одного перваго человѣка, но и всякаго человѣка душа создана по образу Божію. Ибо изреченіе «сотворимъ человѣка по образу и по подобію нашему» простирается на всѣхъ людей. И какъ образъ Божій въ Адамѣ старше того образа перстнаго, который онъ принялъ на себя, когда согрѣшилъ: такъ и во всѣхъ человѣкахъ оный образъ старше

сего худшаго образа. Если же мы, будучи грѣшными, приняли на себя образъ перстнаго человѣка, то посредствомъ покаянія воспріимемъ образъ и небеснаго (Христа), по которому создана тварь. Вѣдь насъ грѣшныхъ обличаетъ слово Бога: какъ ты превратился въ горечь, и сдѣлался виноградникомъ инымъ? Ибо я насадилъ тебя, какъ виноградникъ плодоносный и весь добротный». И прежде мы сказали, и теперь для вящшаго пониманія повторяемъ, что Богъ насадилъ виноградникъ хорошій, то есть, душу далъ праведную, но сама она развратилась, противясь волѣ Создателя своего. Я насадилъ тебя, виноградникъ плодоносный, и весь добротный, не частію добротный, частію же съ изъяномъ, а весь добротный. Какъ же ты переиначился, когда я всего тебя создалъ виноградникомъ добротнымъ? Какъ ты превратился въ горечь, и сталъ виноградникомъ совершенно инымъ?

Послѣ сего слѣдуетъ (у пророка): если ты умоешься нитромъ и подбавишь мыльнаго былія; останешься грязенъ по причинѣ беззаконій твоихъ, предо мною, говоритъ Господь. Ужели подумалъ бы кто, что надобно только взять мыльное быліе, выростающее изъ земли, и умыться отстоемъ его, чтобы очистить душу отъ грѣховъ? Нѣтъ, вся сила—въ словѣ Божіемъ, глаголющемъ душѣ, обратившейся въ горечь и сдѣлавшейся виноградникомъ инымъ. Надобно знать, что это слово имѣетъ всякую силу и такую крѣпость, что можетъ очищать пороки, и загрязненному возвращать прежнюю цвѣтность. Ибо живо слово Божіе и дѣйственно, и острѣйше есть паче всякаго меча обоюду остраго (Евр. IV, 12). Въ этомъ словѣ есть и тотъ нитръ, и то мыльное быліе, коими очищаются нечистоты. Впрочемъ не всякій грѣхъ исцѣляется имъ, будь въ немъ нитръ, будь въ немъ мыльное быліе: напротивъ, есть грѣхи, кои не омываются ни тѣмъ, ни другимъ. По сему-то сказано душѣ, воображающей, что она можетъ омыться нитромъ и мыльною травою: «аще умыешися нитромъ и приложиши себѣ травы мыльныя, пороченъ еси въ беззаконіяхъ твоихъ предо мною, рече Господь Богъ. Какъ нѣкоторыя язвы излечиваются пластыремъ, а иныя елеемъ, другимъ же нужны перевязки, а есть и такія язвы, о коихъ сказано: нѣсть пластыря приложити, ниже елеа, ниже обязанія, земля ваша пуста, гради ваши огнемъ пожжени (Исаія 1, 6, 7): такъ есть такіе грѣхи, которые марaютъ душу, и для очищенія ихъ человѣкъ нуждается только въ словѣ, что съ мыльнымъ быліемъ. Но есть и такіе грѣхи, которые врачуются иначе, потому что нельзя сравнивать ихъ съ мараніемъ. Посему Господь скверну сыновъ и дщерей Сіонскихъ, и кровь Іерусалимску очиститъ отъ среды ихъ духомъ суда, и духомъ

зноя (глава IV, 4). Если ты только замарался грѣхомъ, то омоетъ Господь нечистоту твою, какъ нечистоту сыновъ и дочерей Сіона; а если грѣхи у насъ смертные, то не можемъ мы очиститься ни нитромъ, ни мыльнымъ быліемъ; тогда намъ надобенъ судъ, надобенъ огонь.

Посему Іисусъ креститъ,—кстати припоминаю реченіе,— Духомъ святымъ и огнемъ (Луки III, 16), не всякаго Духомъ святымъ и огнемъ, а святаго Духомъ святымъ, согрѣшившаго же послѣ увѣрованія и принятія Духа святаго очищаетъ огнемъ. Блаженъ, кто крещенъ Духомъ святымъ, и не нуждается въ крещеніи огнемъ. А нуждающійся въ крещеніи огненномъ убогъ. Іисусъ же имѣетъ то и другое. Ибо изыдетъ жезлъ изъ корене Іессеова, и цвѣтъ отъ корене его взыдетъ (Исаіи XI, 1), жезлъ для наказуемыхъ грѣшниковъ, цвѣтъ для праведниковъ. Равнымъ образомъ, Богъ есть огонь поядающій и свѣтъ: огонь для грѣшниковъ, свѣтъ для праведныхъ и святыхъ. Еще: блаженъ участвующій въ воскресеніи первомъ, то есть сохранившій крещеніе Духа святаго Но кто спасается во второмъ воскресеніи? Крещаемый огнемъ тѣмъ огнемъ, который испытаетъ его и пожжетъ дрова, сѣно и хворостъ. Послѣ всего этого сказаннаго, прилежно читая слова Писанія, сложимъ ихъ въ сердцѣ своемъ, и потщимся сообразовать съ ними жизнь свою, да очистившись предъ исходомъ, сколько можемъ, и приготовивши дѣла свои къ исходу, будемъ взяты на небо со святыми, и спасемся о Христѣ Іисусѣ, которому слава и держава во вѣки вѣковъ. Аминь» [222]).

§ 53. *Общія замѣчанія о значеніи Оригена въ исторіи проповѣди.*

Эти постоянныя и неизбѣжныя въ каждой проповѣди изысканія аллегорическаго смысла священнаго писанія, нерѣдко слишкомъ натянутыя и часто неправильныя, были бы утомительны для читателя и слушателя, если бы, сами по себѣ свидѣтельствуя о замѣчательной силѣ мысли, изобрѣтательности и блескѣ остроумія проповѣдника, они не перемежались рядомъ отдѣльныхъ, иногда прекрасныхъ мыслей, то догматическихъ, то, чаще, нравоучительныхъ. Проповѣдникъ помнитъ, что въ проповѣди онъ несетъ „служеніе не изъясненія священнаго писанія, а назиданія церкви“, и потому часто обращается къ нравоученію, хотя и не въ такой мѣрѣ часто, какъ этого можно пожелать отъ проповѣди. Это нравоученіе содержится въ про-

повѣдяхъ Оригена и въ видѣ объясненія нравоучительнаго смысла словъ свищеннаго писанія, и въ видѣ отдѣльныхъ эпизодовъ, независимо отъ толкованія текста. Мы уже указали раньше нѣсколько примѣровъ его нравоученій. Приведемъ еще нѣсколько, но уже такихъ, которыхъ нельзя ставить въ упрекъ проповѣднику. Вотъ онъ объясняетъ первые стихи 1-й гл. 1-й кн. Царствъ. *Бысть человѣкъ отъ Армаѳема.* Почему сказано *человѣкъ*? Потому, что слово Божіе разумѣетъ здѣсь не всѣхъ насъ, рабовъ грѣха, а одного праведника. Одинъ праведникъ достоинъ назваться въ полномъ смыслѣ слова человѣкомъ. А мы постоянно переходимъ отъ скорби къ радости, отъ безпокойства къ равнодушію, отъ заботъ о нашихъ духовныхъ интересахъ къ исканію богатствъ и славы. Дискъ луны не такъ измѣнчивъ, какъ наше сердце, предающееся безчисленнымъ страстямъ. Только одинъ праведникъ всегда одинъ и тотъ же; онъ такъ сказать участникъ Божественной неизмѣняемости, въ немъ одна мысль, одна воля, одно чувство,—совершенное единство какъ въ его лицѣ, такъ и въ жизни". Мысли прекрасныя, хотя и мало имѣющія отношенія къ объясняемому тексту, „*Бысть человѣкъ отъ горы Ефремли.* И такъ праведникъ не изъ долины, не изъ какого-либо низменнаго мѣста, но—съ горы, съ высоты, т. е. отъ Бога. Праведникъ этотъ называется Элкана—что значитъ „владѣніе Божіе". И точно, человѣкъ, который не двоится, постоянно въ добрѣ, есть владѣніе Божіе, а не дьявольское. Писаніе добавляетъ, что Элкана имѣлъ двухъ женъ—Анну и Ѳенеллу. *Ѳенелла* значитъ обращеніе, *Анна*—благодать. И такъ, кто хочетъ стать владѣніемъ Божіимъ, тотъ долженъ соединить этихъ двухъ супругъ и достигать обращенія къ добру посредствомъ благодати. Плодомъ этого двойнаго брака будутъ дѣла правды и святости". „Когда тѣло получаетъ рану, когда въ немъ повреждается кость, или нервы разрываются, то довольно одного часа, одной минуты, чтобы все это случилось. Какъ медленно, напротивъ, выздоровленіе! Какой тогда бываетъ рядъ болѣзней и страданій! Образуются опухоли на мѣстѣ раны и все тѣло приходитъ въ болѣзненное состояніе. А когда та же рана и тотъ же изломъ возобновляются и на томъ же мѣстѣ: какая мука въ продолженіе всего леченія! Такъ и душа: каждый разъ, когда грѣшитъ, получаетъ рану, ибо грѣхи—

тѣ же стрѣлы и мечи, и также ранятъ. Душа не только подвергается дѣйствію этихъ стрѣлъ, она испытываетъ также и переломъ ноги, когда запутывается въ разставленныя ей вражескія сѣти. О, еслибы мы могли видѣть, какъ нашъ внутренній человѣкъ получаетъ язвы чрезъ каждый грѣхъ и въ какомъ мѣстѣ онъ разможженъ дурными бесѣдами! Ибо и самые мечи ранятъ не такъ сильно, какъ языкъ. И такъ душа уязвлена языкомъ, уязвлена мыслями и дурными желаніями, она разбита и разстроена дѣлами грѣха. Если бы и могли видѣть все это и чувствовать мученія души уязвленной,—вѣрно мы противились бы грѣху до самой смерти. Но одержимые демонами или помраченные умомъ не чувствуютъ своихъ ранъ. Алчное желаніе мірскихъ благъ и упоеніе, съ которымъ мы предаемся порокамъ, мѣшаютъ намъ понимать, какое страшное опустошеніе производитъ грѣхъ въ нашей душѣ[α 223]).

Надъ всѣмъ этимъ разнообразнымъ ученіемъ экзегетическимъ, догматическимъ, нравоучительнымъ, перемѣшаннымъ какъ мозаика въ проповѣдяхъ Оригена, иногда рельефно обозначается одна возвышенная, истинно-проповѣдническая тенденція: взглядъ на религію Іисуса Христа какъ на основное начало всей жизни человѣка во всѣхъ ея направленіяхъ, которое должно развиваться во всей дѣятельности человѣка, возвышать ее и усовершать, такъ сказать одухотворить всю земную жизнь человѣчества. Онъ постоянно напоминаетъ христіанамъ о святости и высотѣ ихъ званія, ведетъ постоянную войну со всѣмъ, что можетъ омрачить чистоту души, созданной по образу Божію и возсозданной Христомъ. Цѣлію всѣхъ его разсужденій служитъ внутренній человѣкъ, котораго проповѣдникъ старается образовать своими наставленіями, сдѣлавъ внутреннее единеніе вѣрующей души съ Богомъ навсегда непоколебимымъ основаніемъ нравственной дѣятельности. Постепенное восхожденіе отъ плоти къ духу, перерожденіе изъ человѣка плотскаго въ человѣка духовнаго, созданнаго въ правдѣ и преподобіи истины—такова суть нравоученія Оригена. Внѣшняя праведность сама по себѣ не имѣетъ цѣны, если не служитъ выраженіемъ души, приближающейся къ Богу посредствомъ любви. Въ этомъ смыслѣ онъ часто сравниваетъ отношенія вѣрующаго ко Христу съ отношеніями супруговъ. Онъ становится истинно-краснорѣчивымъ, когда ведетъ рѣчь объ

образѣ Божіемъ, который человѣкъ носитъ въ себѣ и котораго черты должны отражаться въ немъ во всей красотѣ. „Вы должны сдѣлать блистающимъ въ своей душѣ образъ Божій,— тотъ образъ, о которомъ Богъ-Отецъ говоритъ сыну: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію. Сынъ Божій есть художникъ—творецъ этого образа, и самъ образъ принадлежитъ такой великой кисти, что хотя можетъ быть помраченъ грѣхами, но не можетъ быть изглаженъ. Мы покрыты прахомъ земли, но образъ Божій существуетъ въ насъ. Когда пожеланіе ослѣпляетъ васъ, вы сообщаете ему земной видъ; вы присоединяете къ нему другой, когда свирѣпствуетъ въ васъ алчное желаніе золота; потомъ третій, когда говоритъ въ васъ жажда мщенія. Гордость, нечестіе, всѣ роды зла, суть различные цвѣта, въ которые вы окрашиваетесь для того, чтобы представить въ себѣ земной образъ, не похожій на образъ Божій; а когда вы изгладите эти краски, которыя коварство разлило въ душѣ, возсіяетъ въ васъ вновь образъ созданный Богомъ... Каждый изъ насъ пишетъ въ своей душѣ, и Богъ также пишетъ въ ней. Мы своею рукою пишемъ росписку нашихъ грѣховъ, а писаніе Христа напечатлѣвается на плотяныхъ скрижаляхъ нашего сердца, не чернилами, а Духомъ живаго Бога. Рукописаніе согрѣшеній нашихъ Спаситель раздрялъ на крестѣ, воды крещенія изгладили оное. Перестаньте же писать новые списки своихъ грѣховъ, не возобновляйте того, что уничтожено; ограничьтесь письмомъ Бога, писаніемъ Духа Святаго“ [224]).

Наконецъ со всѣми недостатками проповѣдей Оригена насъ окончательно миритъ глубокое и смиренное благоговѣніе, которымъ постоянно одушевленъ проповѣдникъ, самое искреннее и задушевное религіозное чувство, съ которымъ онъ постоянно относится къ предмету своей рѣчи. „Потомство Авраама наконецъ займетъ владѣніе своихъ противниковъ. Но къ чему послужитъ то, что сѣмя Авраамово, Христосъ, покорилъ вражескія твердыни, если мой градъ не имѣетъ части въ Его наслѣдіи? Если въ жилищѣ моей души, которая есть градъ великаго царя, не исполняются Его законы и постановленія? Къ чему послужитъ то, что Христосъ побѣдилъ весь міръ и овладѣлъ твердынями своихъ враговъ, если его враги не побѣждены въ моей душѣ, если не побѣжденъ тотъ ихъ законъ

во удѣхъ моихъ, противовоюющъ закону ума моего, который дѣлаетъ меня рабомъ грѣха? Потщимся же доставить Христу побѣду надъ Его врагами въ насъ самихъ—въ нашемъ тѣлѣ и нашей душѣ, дабы послѣ этой побѣды онъ обитель у насъ себѣ сотворилъ. Тогда мы раздѣлимъ съ нимъ славу, сіяющую какъ звѣзды неба, тогда и мы получимъ благословеніе чрезъ Христа, нашего Спасителя, Которому честь и слава во вѣки вѣковъ, аминь". Такъ заключаетъ проповѣдникъ IX бес. на кн. Бытія. Въ XIII бес. на Исходъ, объяснивъ мистическій смыслъ предметовъ скиніи, онъ заключаетъ свою рѣчь такою трогательною молитвой: „Спасителю Іисусе! сотвори, да удостоюсь быть чѣмъ-либо для украшенія *Твоей* скиніи! Желалъ бы, если возможно, чтобы во мнѣ Ты обрѣлъ то злато, которымъ можно покрыть чертогъ и изъ котораго можно сдѣлать семисвѣщникъ. При недостаткѣ злата, я хотѣлъ бы имѣть въ себѣ хоть не много сребра, пригоднаго для устроенія колоннъ въ твоемъ храмѣ. Если и этого не обрѣтется во мнѣ, удостой меня быть частію той мѣди, изъ которой изваяны были животныя, служившія для украшенія храма [225]).

Подводя итогъ всему сказанному объ Оригенѣ, мы приходимъ къ слѣдующимъ общимъ заключеніямъ о его значеніи въ исторіи проповѣди:

1) Со времени Оригена, подъ воздѣйствіемъ его примѣра, проповѣдь въ первые *получаетъ право гражданства въ литературѣ*. Онъ первый сталъ назначать свою проповѣдь не для произносенія только среди слушателей, но и для чтенія, первый позволилъ записывать и самъ началъ издавать ихъ, въ ихъ подлинномъ видѣ проповѣдей, безъ передѣлки ихъ въ трактаты, какъ это было съ его современникомъ Кипріаномъ на Западѣ.

2) Оригенъ первый закрѣпилъ проповѣдь за словомъ Божіимъ, сдѣлавъ библейскій текстъ не только исходнымъ пунктомъ собесѣдованія и источникомъ аргументаціи, но и заимствуя изъ него всецѣло содержаніе. Чрезъ это для послѣдующаго времени прочно установился принципъ, въ силу котораго проповѣдь перестала быть продуктомъ личнаго субъективнаго творчества и пониманія, а сдѣлалась выраженіемъ церковнаго ученія, проповѣдію ex cathedra. Хотя въ его проповѣди субъек-

тивнаго пониманія больше, чѣмъ у кого либо, но принципъ его проповѣди—всецѣло объективный.

3) Своею проповѣдническою дѣятельностью Оригенъ внесъ въ общехристіанское сознаніе массу новыхъ идей, экзегетическихъ, догматическихъ, нраво-учительныхъ, способствовалъ въ высшей степени плодотворному возбужденію и обновленію христіанской мысли и жизни.

4) Оригенъ создалъ особый типъ проповѣди—типъ экзегетической гомиліи, сдѣлавшійся господствующимъ въ его время и въ послѣдующее, и въ основныхъ своихъ чертахъ сохранившійся въ церкви на всѣ времена, какъ одна изъ нормъ христіанской проповѣди.

5) Мы выше уже упоминали о врагахъ Оригена и упрекахъ, какіе дѣлались ему при жизни; какъ тогда, такъ и по смерти его въ IV и V вѣкѣ, его обвиняли въ ереси; вражда къ нему возрасла до того, что спустя два вѣка послѣ перваго осужденія, его осудили снова, не столько его лично, сколько его ученіе. Но, смотря на его погрѣшности, къ которымъ еще больше прибавилось погрѣшностей со стороны его неразумныхъ послѣдователей, Оригенъ имѣлъ непререкаемое, громадное и во многихъ отношеніяхъ благотворное вліяніе на судьбы христіанства, его ученія и церковной жизни, и никакое время не отъиметъ отъ этого по истинѣ великаго человѣка часто къ нему примѣняемаго эпиграфа: *ὅιον γοῦν τὸν λόγον, τοίονδε φάσι τὸν τρόπον· καὶ ὅιον τὸν τρόπον, τοίονδε καὶ τὸν λόγον ἐπεδείκνυτο!* [226]). И окончательной характеристикой его останутся эти прекрасныя его слова о самомъ себѣ: et si mirerer ego hodie magnum aliquem et summo Pontifice dignum sensum proferre, ita ut ex iis omnibus, quae loquimur et docemus, esset aliquid egregium, quod summo Sacerdoti placere deberet, poteret fortasse fieri, ut Angelus, qui praeest ecclesiae, ex omnibus dictis nostris eligeret aliquid, et loco primitiarum Domino de agello cordis mei offerret. Sed ego me scio non mereri, nec conscius sum mihi, quod talis sensus inveniatur in me, quem dignus judicet Angelus, qui nos excolit, offerre pro primitiis vel pro primogenitis Domino. Atque utinam tale sit, quod loquimur et docemus, ut non pro verbis nostris condemnari mereamur [227]).

§ 54. *Современные Оригену проповѣдники.*

Кромѣ нѣкоторой части произведеній Оригена, отъ III вѣка исторія сохранила для насъ имена и часть церковно-учительныхъ твореній небольшаго числа болѣе знаменитыхъ церковныхъ учителей Церкви Восточной и Западной, Григорія Неокесарійскаго, Ипполита Римскаго, Діонисія Александрійскаго, Меѳодія Патарскаго, Кипріана Карѳагенскаго Піерія и др. Уже другія *сочиненія* ихъ—не проповѣдническія—суть не простыя наставленія въ церковной вѣрѣ, но глубоко-ученыя произведенія христіанской литературы, въ которыхъ эти отцы Церкви занимаются изслѣдованіемъ самыхъ основаній вѣры и свою защиту церковнаго ученія утверждаютъ съ одной стороны на изслѣдованіи священнаго писанія, съ другой—на критикѣ современныхъ ученій и теорій антихристіанскихъ и антиправославныхъ, приражавшихся вѣрѣ со стороны язычества и ереси. Такъ *Ипполитъ* въ глубоко-ученомъ своемъ изслѣдованіи φιλοσοφούμενα и въ другихъ сочиненіяхъ представляетъ блестящую критику не только христіанскихъ ересей, но и древней языческой философіи, особенно Платона, чтобы доказать состоятельность христіанскаго ученія предъ самыми широкими требованіями человѣческаго разума; *Григорій* Чудотворецъ въ похвальномъ словѣ Оригену далъ блестящій образецъ примѣненія ораторскаго античнаго искуства въ области рѣчи христіанской; *Діонисій* опровергаетъ эпикурейско-атомистическое ученіе о происхожденіи и судьбѣ міра, борется ученымъ образомъ съ Савелліанами и Хиліастами; *Меѳодій* въ своихъ сочиненіяхъ является не только глубокимъ философомъ, но и блестящимъ публицистомъ своего времени, направляя свою рѣчь во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ спеціально противъ современныхъ языческихъ доктринъ, приражавшихся юному христіанскому обществу и борясь съ врагами ихъ оружіемъ—діалектикой; *Піерій* былъ достойнымъ преемникомъ Оригена по Александрійскому училищу, и уже одно названіе его „меньшій Оригенъ“ достаточно характеризуетъ его міровоззрѣніе и методъ ученія. При самомъповерхностномъ знакомствѣ съ письменною церковно-учительною дѣятельностію этихъ отцовъ Церкви становится понятнымъ, какимъ образомъ христіанство еще за долго до того времени, когда высшая государственная власть въ лицѣ Императора оказала ему внѣш-

нее, содѣйствіе, въ эпоху самыхъ жестокихъ гоненій и самой отчаянной полемики послѣднихъ язычниковъ, одержало одною своею внутреннею силою и состоятельностію рѣшительную и окончательную нравственную побѣду надъ язычествомъ: вся дѣйствительная умственная сила и все дѣйствительно-научное пониманіе вещей были на его сторонѣ. И что особенно заслуживаетъ вниманія, эта умственная зрѣлость была въ III вѣкѣ достояніемъ не однихъ только названныхъ избранныхъ лицъ, а въ значительной степени и всего общества христіанскаго, по крайней мѣрѣ на Востокѣ: сочиненія исчисленныхъ отцовъ Церкви писаны не для язычниковъ только, а и для внутреннихъ потребностей Церкви, для самихъ вѣрующихъ.

Въ высшей степени замѣчательно то обстоятельство, что всѣ сохранившіяся до нашего времени въ полномъ составѣ проповѣди учениковъ Оригена не только однородны по предмету, но и представляютъ поразительное сходство по внѣшней формѣ и по частнымъ свойствамъ изложенія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ лишь сличить „слово на Богоявленіе“, Ипполита, съ словомъ на тотъ же день Григорія Чудотворца и съ словомъ „на Срѣтеніе“, Меѳодія. Это ясно указываетъ на прочно установившійся уже въ этомъ вѣкѣ во всей Церкви новый типъ проповѣди, типъ, съ одной стороны находящійся въ генетическомъ соотношеніи и близкомъ сродствѣ съ видами учительства предшествующаго времени, съ другой—представляющій новый моментъ дальнѣйшаго поступательнаго развитія проповѣди. Съ типами предшествующаго періода его сближаетъ присущій ему въ значительной мѣрѣ элементъ профитійный, который выражается: а) въ выборѣ предмета проповѣди: Ипполитъ въ Римѣ, Григорій въ Неокесаріи, Меѳодій въ Патарахъ или Тирѣ—*всѣ говорятъ въ своихъ проповѣдяхъ по поводу главныхъ моментовъ изъ жизни Спасителя міра* — Благовѣщенія, Срѣтенія Господня и Богоявленія и соединенныхъ съ ними обстоятельствъ новозавѣтной священной исторіи—*о величіи лица и дѣла Богочеловѣка, о высокомъ нравственномъ достоинствѣ его, и о величіи благъ, дарованныхъ имъ человѣчеству*[228]); б) въ необыкновенной силѣ чувства и лирически-восторженнаго, энтузіастическаго—истинно-профитійнаго—одушевленія, съ какимъ они говорятъ объ этихъ предметахъ, вообще въ истинно-профитійной концепціи предмета рѣчи, вполнѣ соотвѣтствующей его харак-

теру и выражающей ту же горячность религіознаго чувства и живой вѣры, какими характеризуется настроеніе Церкви первобытной (такъ что за отсутствіемъ фактовъ профитійной проповѣди I и II вѣковъ вообще, по проповѣдямъ этихъ трехъ отцовъ мы можемъ составить о ней понятіе); в) въ преобладающихъ, соотвѣтственныхъ такимъ предметамъ проповѣди и такой ихъ концепціи, *способахъ* рѣчи: въ возвышенномъ полетѣ творческой фантазіи—въ видѣ высокохудожественныхъ просопопей и другихъ фигуральныхъ оборотовъ рѣчи, напримѣръ единоначатія, молитвенныхъ и гимнологическихъ обращеній и возваній. Поступательное движеніе къ дальнѣйшему развитію проповѣди и стремленіе къ образованію новаго ея типа выразилось у этихъ трехъ проповѣдниковъ: а), въ окончательномъ закрѣпленіи проповѣди за библейскимъ текстомъ, какъ первоисточникомъ и главнымъ основаніемъ всѣхъ проповѣдническихъ мыслей и всей ихъ аргументаціи, въ тематическомъ пріуроченіи всей рѣчи къ одному избранному рѣченію изъ дневнаго евангельскаго или апостольскаго чтенія: всего этого отнюдь не было ни въ свободномъ субъективномъ творчествѣ проповѣди профитійной, ни въ простыхъ поученіяхъ первоначальной дидаскаліи; но при этомъ, однако, эти проповѣди отнюдь не представляютъ собою гомилій Оригеновскаго типа, такъ какъ въ нихъ не все дневное чтеніе стихъ за стихомъ объясняется, съ цѣлію одного лишь выразумѣнія смысла священнаго Писанія, а лишь нѣсколько избранныхъ рѣченій изъ него, даютъ тему проповѣди; на гомилійной основѣ, т. е. на объясненіи одного или двухъ стиховъ, болѣе важныхъ и существенныхъ въ дневномъ чтеніи, проповѣдникъ обыкновенно развиваетъ рядъ самобытныхъ богословскимъ идей, непосредственно въ текстѣ не содержащихся; б),—въ томъ, что существенную часть содержанія проповѣди составляютъ именно эти самобытныя идеи и оригинальное, болѣе или менѣе глубокое, богословствованіе, въ одномъ стройномъ и искусномъ очеркѣ группирующее ученіе догматическое и отчасти нравственное, по законамъ истинно ораторскаго творчества и художественности.

Такимъ образомъ проповѣди названныхъ трехъ учителей III вѣка, сохраняя, по своему психологическому источнику, основной концепціи предмета и способамъ изложенія, генетическое соотношеніе съ первобытными видами церковно-учитель

ной рѣчи; составлявшими плодъ духовныхъ благодатныхъ дарованій, въ тоже время стоятъ вполнѣ на уровнѣ требованій гомилетики Оригена: это не простыя безъискуственныя „наставленія и увѣщанія“ первоначальной дидаскаліи, а въ полномъ смыслѣ слова высоко-художественныя, христіански - ораторскія рѣчи, составляющія плодъ сколько вдохновенія ораторскаго генія, столько же—тщательнаго прилежанія къ обязанностямъ пастырски-учительскаго христіанскаго знанія и образованія.

Изъ вышесказаннаго читатель видитъ, что во взглядѣ на церковное учительство III вѣка на Востокѣ мы существеннымъ образомъ расходимся съ досточтимымъ кіевскимъ гомилетомъ В. Ѳ. Пѣвницкимъ. Онъ въ проповѣдяхъ, приписываемыхъ Ипполиту, Григорію Чудотворцу и Меѳодію, видитъ горькіе плоды плохой риторики позднѣйшихъ временъ, бездарнаго примѣненія правилъ античнаго ораторства въ области христіанскаго учительства, и потому, считая ихъ недостойными названныхъ великихъ учителей Церкви, отрицаетъ ихъ подлинность. Мы считаемъ эти проповѣди всѣ несомнѣнно принадлежащими этимъ отцамъ, и отнюдь не допускаемъ въ ихъ происхожденіи какого-бы то ни было вліянія языческаго ораторства, а видимъ продукты непосредственнаго религіознаго творчества, произведенія наивнаго безъискуственнаго профитійнаго воодушевленія и энтузіазма, въ которомъ нѣтъ ничего искуственнаго и дѣланнаго, а имѣется одно лишь непосредственное чувство и фантазія, свойственныя профитіи, по самой природѣ этого рода первобытной христіански - учительной рѣчи. Въ нижеслѣдующемъ изученіи самыхъ проповѣдей читатель найдетъ наши соображенія и доводы, на которыхъ мы думаемъ основать свое мнѣніе.

Совсѣмъ другое явленіе представляетъ учительство третьяго вѣка на Западѣ. Въ произведеніяхъ Кипріана, этого законодателя церковно-религіозной жизни и христіанскаго учительства западной Церкви III вѣка, а равно и въ произведеніяхъ Арнобія и Лактанція, хотя не бывшихъ проповѣдниками, но имѣвшихъ, безъ всякаго сомнѣнія, большое вліяніе на ходъ и характеръ латинской проповѣди, мы видимъ прежде всего не что иное, какъ именно воздѣйствіе античной риторики въ ея лучшемъ видѣ и смыслѣ и полное отсутствіе какихъ бы то ни было признаковъ и слѣдовъ профитіи. Если не всѣ, то

главныя внѣшнія достоинства и красоты рѣчи Киприана проистекаютъ не изъ религіозно - субъективныхъ источниковъ, не ими обусловливаются, а происходятъ именно изъ внѣшняго риторическаго образованія. Замѣчательно стройная и правильная внѣшняя структура его трактатовъ, риторическія красоты слога и языка, на сколько они оказывались умѣстными въ церковной учительной рѣчи, именно здѣсь, во внѣшнемъ риторическомъ образованіи, находятъ себѣ объясненіе. Такимъ образомъ православный Христіанскій Западъ и въ III вѣкѣ не зналъ профитіи, какъ не зналъ ея во второмъ вѣкѣ, если не считать за профитію неподдѣльный паѳосъ и искреннюю энтузіастическую горячность и запальчивость рѣчей Тертулліана.

§ 55. *Св. Григорій Чудотворецъ (211 — 270 г.* [229]).

Молодой Неокесаріецъ, сынъ богатыхъ родителей—язычниковъ, по имени Ѳеодоръ, вмѣстѣ съ братомъ своимъ Аѳинодоромъ, послѣ первоначальнаго образованія въ своемъ отечественномъ городѣ и столь обычнаго въ то время peregrinatio academica по центрамъ учености (между прочимъ посѣтивъ и Александрію, славившуюся философіей и медициной), намѣревался отправиться въ Бейрутъ, чтобы изучать право въ тамошней знаменитой юридической школѣ и затѣмъ посвятить себя адвокатурѣ или вообще гражданской юридической службѣ. На пути, въ Кесаріи Палестинской, они встрѣтились съ урожденцемъ Кесаріи—каппадокійской, Фирмиліаномъ, и отъ него узнали, что въ Кесаріи Палестинской живетъ и учительствуетъ великій наставникъ христіанскій, имя котораго гремѣло по всему Востоку — Оригенъ. Не долго разсуждая, всѣ трое рѣшаются отправиться къ нему. Послѣ первой же бесѣды съ Оригеномъ, они оказались „какъ птицы, пойманныя въ клѣтку“: привлекательная сила глубокаго энциклопедическаго ума Оригена подѣйствовала на нихъ такъ обаятельно, что они забыли Бейрутъ и римское право, и рѣшились быть учениками Оригена. Цѣлыхъ пять лѣтъ страстно преданный наукѣ юноша Ѳеодоръ, позже въ крещеніи получившій имя Григорія, провелъ неотступно при Оригенѣ, пользуясь его руководствомъ въ высшемъ научномъ образованіи. О томъ, каковъ былъ курсъ Оригена, мы уже говорили: основной тенденціей его было возможно-большее, все-

стороннее изученіе свѣтскихъ наукъ съ цѣлію примѣненія ихъ къ задачамъ и цѣлямъ христіанскаго Богословія. Въ похвальномъ словѣ Оригену, Григорій подробно знакомитъ съ методомъ курса Оригенова, а вмѣстѣ съ тѣмъ подробно показываетъ, какъ путемъ критическаго изученія философскихъ системъ и другихъ наукъ, онъ вполнѣ свободно и сознательно пришелъ къ убѣжденію въ неизмѣримомъ превосходствѣ философіи христіанской предъ міровоззрѣніями языческими. Возвратившись (въ 239 г.) въ Неокесарію великимъ знатокомъ внѣшней мудрости, осмысленной подъ угломъ зрѣнія великаго христіанскаго учителя, и великимъ энтузіастомъ Христіанства, Григорій отложилъ свой прежній помыслъ о блестящей юридической карьерѣ среди языческаго общества и отдалъ себя на служеніе Церкви. Вопреки своему желанію вести жизнь уединенную, аскетическую, онъ Федимомъ, епископомъ Амасійскимъ, посвященъ былъ въ перваго епископа своего роднаго города и около тридцати лѣтъ подвизался въ немъ на пользу Церкви. Когда онъ принялъ епископство, не болѣе семнадцати человѣкъ было христіанъ въ Неокесаріи, но въ первый же день его служенія его паства, по словамъ Григорія Нисскаго, составила „народъ“, а когда онъ скончался, язычниковъ въ Неокесаріи оставалось не болѣе, чѣмъ сколько было въ ней при началѣ его епископской дѣятельности христіанъ. Служеніе его было не для своей только паствы, но для всей Церкви. Евсевій (Ц. И. VI, 30) называетъ его „славнѣйшимъ изъ епископовъ нашего времени“, а Григорій Нисскій замѣчаетъ, что вся жизнь его въ священствѣ была не чѣмъ инымъ, какъ непрестаннымъ подвигомъ и борьбою—противъ всѣхъ силъ противника“ [230]). Василій Великій, называющій, подобно Григорію Нисскому, Григорія Неокесарійскаго не иначе, какъ великимъ, въ книгѣ о св. Духѣ говоритъ, что онъ подобно нѣкоему свѣтозарному великому свѣтилу озарялъ всю Церковь Божію, имѣя страшную силу надъ демонами,—самые враги за чудеса, которыми онъ сопровождалъ свое ученіе, называли его вторымъ Моисеемъ. Во всякомъ словѣ и дѣлѣ его просіявалъ какой-то свѣтъ—знакъ небесной силы, ему сопутствовавшей. „И донынѣ, добавляетъ Василій, велико уваженіе къ нему всѣхъ туземныхъ жителей, всегда свѣжа въ церквахъ память о немъ, неувядающая отъ времени“. (Тв. Вас. въ рус. пер. ч. III, стр. 346—

347). Василій и Григорій хорошо знали, то, о чемъ говорили: свои свѣдѣнія о Неокесарійскомъ епископѣ они получили изъ самаго достовѣрнаго и близкаго источника—отъ своей бабки, св. Макрины, жившей въ Неокесаріи при Григоріѣ и принесшей съ собою въ Кесарію полученный отъ него символъ, по которому она обучала своихъ внуковъ христіанству. Авторитетъ Григорія для всей церкви доказывается его присутствіемъ на соборѣ Антіохійскомъ (противъ Павла Самосатскаго (въ 264 г.) вмѣстѣ съ его другомъ и товарищемъ по ученію, Фирмиліаномъ, епископомъ Каппадокійскимъ, и братомъ Григорія Аѳинодоромъ, еписк. Понтійскимъ, — его каноническимъ посланіемъ, принятымъ всею Церковію со времени Трульскаго собора и—главное—его символомъ, даннымъ ему чрезъ откровеніе, бывшимъ руководствомъ въ вѣрѣ для всей Церкви до самаго символа Никейскаго. Шестой вселенскій соборъ усвоилъ ему названіе Чудотворца (Thaumaturgus).

Общій очеркъ проповѣднической дѣятельности св. Григорія даетъ Григорій Нисскій въ своемъ похвальномъ словѣ ему. Въ этомъ очеркѣ онъ особенно полно характеризуетъ не храмовое-богослужебное, а частное учительство его. „Плачущій получалъ отъ него утѣшеніе, юноша — вразумленіе, старикъ былъ наставляемъ приличными рѣчами, рабовъ онъ училъ повиноваться господамъ, владѣльцевъ человѣколюбиво обращаться съ подчиненными, бѣднаго онъ училъ, что единственное дѣйствительное богатство есть добродѣтель, богатому доказывалъ, что онъ только приставникъ имѣнія, а не собственникъ. Женамъ, дѣтямъ, отцамъ преподавалъ пристойныя наставленія, будучи всѣмъ вся“ [231]). Но и относительно общественной—церковной проповѣди Григорія Чудотворца у Григорія Нисскаго есть указаніе ея главныхъ предметовъ: это—откровенное ученіе о Богѣ и Христѣ, откровенное не въ смыслѣ только библейскаго, но и своего, полученнаго чрезъ личное и непосредственное и чрезвычайное откровеніе: о священствѣ (по поводу поставленія пресвитера въ Команахъ), о будущей блаженной жизни праведныхъ, о Богѣ-Творцѣ и Промыслителѣ, которому подвластны стихіи (по поводу наводненія, остановленнаго чудомъ св. Григорія).

Проповѣдей съ именемъ Григорія сохранилось до нашего времени очень мало [232]): три слова на Благовѣщеніе Пресвятой

Богородицы, слово на Богоявленіе, слово на день всѣхъ святыхъ и отрывки изъ слова о Троицѣ. Подлинность и этихъ немногихъ его гомилетическихъ произведеній большинствомъ изслѣдователей или заподозривается, или и совершенно отрицается. Такъ о словахъ на Благовѣщеніе говорятъ, что онѣ содержатъ въ себѣ такія восторженныя похвалы Божіей Матери, которыя несвойственны не только третьему, но и четвертому вѣку,—которыя могли имѣть мѣсто въ христіанской литературѣ лишь послѣ Ефесскаго собора, послѣ того какъ церковію, вопреки еретикамъ, отрицавшимъ въ Іисусѣ Христѣ воплотившагося Бога и потому его Пречистой Матери усвоявшимъ названіе не Богородицы, а Христородицы, узаконено было именовать ее именно Богородицей; во второмъ изъ словъ на Благовѣщеніе встрѣчается даже самое названіе Θεοτόκος— Богородица, которое будто-бы раньше Ефесскаго собора не было вовсе употребительно, почему эту проповѣдь Риккардъ приписываетъ Проклу, архіепископу Константинопольскому, съ произведеніями котораго она сходна по цвѣтистости и риторичности; а нашъ отечественный патрологъ преосвященный Филаретъ Черниговскій [233]), считаетъ произведеніемъ другого Григорія Неокесарійскаго, жившаго во времена VII вселеннаго собора, принимая въ соображеніе то обстоятельство, что въ древне-славянской рукописи Румянцевскаго музеума она значится подъ именемъ Григорія *архіепископа* Неокесарійскаго (Григорій Чудотворецъ былъ-де лишь епископъ). Третье слово на Благовѣщеніе *Монфоконъ* помѣщаетъ между сомнительными (spuria) сочиненіями Златоуста [234]), а *Камбефизъ* категорически приписываетъ его этому святому отцу. Слово на Богоявленіе не можетъ, говорятъ, принадлежать Григорію Чудотворцу потому, что въ немъ встрѣчается слово ὁμοούσιος [235])— единосущный, сдѣлавшееся извѣстнымъ будто-бы лишь послѣ перваго вселенскаго собора и не употребленное самимъ Григоріемъ въ его символѣ, несомнѣнно ему принадлежащемъ, хотя употребить здѣсь это слово ему было бы вполнѣ естественно при изложеніи ученія о св. Троицѣ. Затѣмъ всѣ эти слова, по мнѣнію В. Ѳ. Пѣвницкаго [236]), представляютъ такое различіе въ слогѣ и языкѣ въ сравненіи съ подлинными сочиненіями Григорія Чудотворца, что никоимъ образомъ не могутъ принадлежать одному съ ними автору, относясь къ произведе-

ніямъ той эпохи греческой церкви, когда въ проповѣди сдѣлался господствующимъ риторизмъ, когда создавались церковныя пѣснопѣнія, такъ какъ гимнологическая форма и риторизмъ рѣчи составляютъ отличительныя черты всѣхъ проповѣдей, приписываемыхъ Григорію.

Мы съ своей стороны если и не рѣшаемся категорически утверждать, какъ несомнѣнное, принадлежность этихъ проповѣдей Григорію, то отнюдь не находимъ въ тѣхъ соображеніяхъ, какія обыкновенно высказываются, достаточныхъ основаній для категорическаго отрицанія ихъ подлинности. Что касается словъ ὁμοούσιος и Θεοτόκος, то несомнѣнно, что лишь со времени Никейскаго и Ефесскаго соборовъ эти слова получили *догматическое* значеніе въ Церкви и *терминологическое* въ Богословіи; но отсюда еще не слѣдуетъ, что этихъ словъ *не было вовсе въ употребленіи* въ церковномъ учительствѣ и богословскихъ сочиненіяхъ до этихъ соборовъ. То самое, что эти слова употребляются названными соборами, служитъ скорѣе доказательствомъ принадлежности разсматриваемыхъ проповѣдей Григорію, чѣмъ основаніемъ для отрицанія ихъ подлинности: соборы въ своихъ вѣроопредѣленіяхъ лишь выражали вѣру Церкви и утверждали своей санкціей и авторитетомъ прежде существовавшую практику православныхъ вопреки еретическимъ новшествамъ, и въ частности усвояли символическое и терминогическое значеніе тѣмъ или инымъ словамъ и названіямъ всего чаще именно въ силу употребленія этихъ словъ наиболѣе авторитетными учителями Церкви въ предшествующее время. Такимъ образомъ и названіе ὁμοούσιος и Θεοτόκος, выражающія именно православныя понятія о предметахъ, могли быть въ употребленіи, и какъ видимъ изъ словъ Григорія, дѣйствительно были въ употребленіи у православныхъ учителей Церкви и до соборовъ Никейскаго и Ефесскаго. Что касается гимнологической концепціи предмета рѣчи въ проповѣдяхъ Григорія и риторическаго изложенія въ нихъ, то какъ та такъ и другая изъ этихъ чертъ опять-таки говорятъ скорѣе въ пользу принадлежности этихъ проповѣдей Григорію, чѣмъ противъ нея. Несправедливо гимнологическое творчество Церкви пріурочивать къ какимъ-либо позднѣйшимъ вѣкамъ, напримѣръ VII-му и VIII-му: оно начинается съ самаго начала церкви (Мѳ. XXVI, 30, Мар. XIV, 26), и чѣмъ ближе ко времени Іисуса Христа, тѣмъ больше имѣетъ значенія въ

общемъ составѣ христіанскаго культа. Во времена апостола Павла, каждый являвшійся въ церковное собраніе *имѣлъ свой псаломъ* (1 Кор. XIV, 26), т. е. религіозный гимнъ, имъ самимъ импровизированный или составленный; у апостола Павла въ посланіяхъ уже находятся нѣкоторые гимны и обще-церковнаго употребленія [237]). Гимнологическое субъективное творчество составляетъ одну изъ принадлежностей первобытной церкви, одно изъ чрезвычайныхъ благодатныхъ дарованій, существовавшихъ въ ней, на ряду съ глоссолаліей и профитіей, почему чѣмъ больше гимнологическаго элемента въ проповѣди, тѣмъ болѣе древнею она должна быть признана. О Григоріѣ мы знаемъ, что онъ въ III вѣкѣ одинъ изъ всѣхъ извѣстныхъ учителей церкви этого времени обладалъ этими дарованіями, именно даромъ чудотвореній, — почему и названъ Чудотворцемъ (Thaumaturgus) еще шестымъ вселенскимъ соборомъ; но онъ обладалъ не однимъ этимъ даромъ, а также даромъ откровенія, какъ это извѣстно изъ обстоятельствъ происхожденія его символа, о которыхъ разсказываетъ Григорій Нисскій. А будучи проповѣдникомъ для язычниковъ, онъ, конечно, обладалъ и даромъ глоссолаліи и профитіи, чѣмъ только и можно объяснить обращеніе ко Христу во время одного его епископства цѣлой Неокесарійской области, послѣ того, какъ при вступленіи его на епископію его паства состояла всего лишь изъ семнадцати человѣкъ. Въ профитійномъ характерѣ его учительства нужно искать объясненія и того, почему такъ мало проповѣдей его сохранилось до насъ. На то же происхожденіе ея указываютъ Василій В. и Григорій Нисскій. Первый говоритъ: „гдѣ дадимъ мѣсто Григорію Великому *и словамъ его? Не съ апостолами ли и пророками?* Говорю о мужѣ, который ходилъ въ единомъ съ ними Духѣ, во все время жизни шествовалъ по слѣдамъ святыхъ, во всѣ дни тщательно преуспѣвалъ въ жизни евангельской... Преобидимъ истину, не сопричисливъ къ приснымъ Божіимъ сего мужа, который *такую пріялъ благодать слова въ послушаніе вѣры во языцѣхъ* (Римл. I, 5)“. Григорій Нисскій, разсказывая происхожденіе символа Григорія Чудотворца, замѣчаетъ: „онъ не прежде осмѣлился *проповѣдывать слово, какъ нѣкоторымъ явленіемъ была открыта ему истина*“. Когда Божія Матерь съ Іоанномъ Богословомъ въ стройныхъ и краткихъ словахъ изрекши символъ скрылись

изъ глазъ, Григорій „оное откровеніе заключилъ въ письмена и по оному послѣ проповѣдывалъ Слово Божіе въ Церкви". Проповѣди, ему приписываемыя, имѣютъ именно этотъ смѣшанный характеръ: на дидаскалійной основѣ мы видимъ въ нихъ слѣды глассолалійнаго энтузіазма и профитійной восторженности, выражающейся въ гимнологической концепціи предмета, напоминающей В. Ѳ. Пѣвницкому акаѳисты позднѣйшаго времени. Его проповѣди представляютъ именно образецъ того типа, о которомъ мы говорили выше (§ 27, стр. 106). Но представляя въ себѣ большую или меньшую долю профитійнаго элемента, который ставитъ ее ближе всѣхъ его современниковъ къ проповѣди первобытной, проповѣдь Григорія Чудотворца главнымъ образомъ есть дидаскалія, плодъ спокойной рефлексіи и богословскаго и ораторскаго образованія, полученнаго имъ въ школѣ Оригена, осуществленіе его новаго гомилетическаго принципа, обязывающаго церковнаго учителя не просто полагаться въ дѣлѣ проповѣди на вдохновеніе свыше, но и прилагать къ этому дѣлу самостоятельный трудъ и тщаніе (§ 44). Отсюда—ораторскій характеръ сохранившихся до насъ проповѣдей Григорія и тотъ риторизмъ, который г. Пѣвницкій считаетъ признакомъ болѣе поздняго происхожденія этихъ проповѣдей. Отвергать подлинность слова на Благовѣщеніе на томъ основаніи, что этого праздника не существовало въ III в., также несправедливо: не было *праздника* какъ особаго, нарочитаго дня въ году, посвященнаго чествованію этого событія; но евангельское повѣствованіе о Благовѣщеніи было читаемо, конечно, на Богослуженіи, какъ читались разсказы и другихъ евангельскихъ событій, и если эти послѣдніе, напримѣръ исцѣленіе разслабленнаго и слѣпорожденнаго, вызывали соотвѣтственныя рѣчи: что удивительнаго, если и событіе Благовѣщенія Пресв. Дѣвѣ вызвало проповѣдь? Какъ на доказательство того, что проповѣди, приписываемыя Григорію, не принадлежатъ ему, г. Пѣвницкій указываетъ еще на отличіе слога этихъ проповѣдей отъ слога прочихъ его сочиненій. Въ послѣднихъ „рѣчь ясная безъ фигуральныхъ пріемовъ, полная спокойствія", тогда какъ слогъ проповѣдей отличается драматизмомъ, фигурами олицетворенія и единоначатія, составляющими будто-бы характеристическую черту византійскаго риторизма позднѣйшаго времени, родона-

чальникомъ котораго былъ Проклъ, преемникъ Златоуста. Относительно различія, какое существуетъ между *проповѣдями* и *сочиненіями* Григорія, мы замѣтимъ, что если оно и существуетъ, то обусловливается тѣмъ естественнымъ различіемъ, какое узаконяется самымъ характеромъ этихъ двухъ совершенно отличныхъ одинъ отъ другаго родовъ словесныхъ произведеній, по самому ихъ предмету и цѣли. Не странно-ли требовать *ораторской* концепціи предмета отъ „каноническаго посланія“, составляющаго памятникъ церковно-юридическій, фактъ церковно-административной дѣятельности епископа? Тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно символа, который, представляя собою точную и общеобязательную формулу членовъ вѣры, не можетъ содержать въ себѣ элементовъ ораторства. Но даже и здѣсь, въ символѣ, развѣ не слышится истинно профитійная концепція предмета въ этомъ лирическомъ монологѣ, въ одной такъ сказать фразѣ, въ одномъ округленномъ періодѣ, обнимающемъ все содержаніе вѣры?

«Единъ Богъ, Отецъ Слова живаго, премудрости и силы самосущей, образа вѣчнаго, совершенный родитель совершеннаго, Отецъ Сына Единороднаго. Единъ Господь, единый отъ единаго, Богъ отъ Бога, образъ и выраженіе Божества, Слово дѣйственное, мудрость, содержащая составъ всего, и сила, зиждущая все твореніе, истинный Сынъ истиннаго Отца, невидимый невидимаго, нетлѣнный нетлѣннаго, безсмертный безсмертнаго, вѣчный вѣчнаго, и Единъ Духъ Святый, отъ Бога исходящій, посредствомъ Сына являющійся людямъ, жизнь, въ которой причина живущихъ, Святой источникъ, Святыня, подающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, который надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, который чрезъ все: Троица, совершенная, славою, и вѣчностію, и царствомъ нераздѣльная и неразлучная, почему нѣтъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни привходящаго, чего бы прежде не было, и что вошло бы послѣ. Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа, но Троица непреложная, неизмѣнная, всегда одна и таже».

Относительно фигуръ просопопеи и единоначатія мы уже сказали отчасти выше: чѣмъ ближе къ первымъ временамъ Церкви, тѣмъ они свойственнѣе проповѣди, насколько она продолжала удерживать въ себѣ элементъ профитіи, рѣчи энтузіастической, въ которой и та и другая фигура является характерною принадлежностію. Просопопея встрѣчается еще въ Еван-

геліи (Мѳ. XXV, 34 и др.); а обращенія содержатся даже въ похвальной рѣчи Оригену, несомнѣнно подлинномъ произведеніи Григорія.

Болѣе силы имѣютъ возраженія противъ подлинности „слово о всѣхъ святыхъ“, найденнаго въ первый разъ въ 1770 г., въ которомъ содержится похвала собственно св. мученикамъ,— и которое, если бы оно было подлиннымъ, нужно было-бы признать первою по времени проповѣдью съ этимъ содержаніемъ. Упоминаніе проповѣдника о томъ, что онъ приступаетъ къ слову „будучи умоленъ отъ отца“, т. е. отъ епископа, никоимъ образомъ не можетъ быть объяснено въ смыслѣ благопріятномъ предположенію о томъ, что авторъ его—Григорій Чудотворецъ. Равнымъ образомъ смиренное заявленіе проповѣдника въ началѣ рѣчи о своей необразованности (ἀπαιδευσία) и грубости языка (ἀγροικίζουσα γλῶσσα), хотя и согласное съ тѣмъ, что говоритъ о себѣ Григорій въ похвальномъ словѣ Оригену (§ 1), можетъ быть примѣнено къ Григорію лишь въ томъ смыслѣ, если признаемъ подлинными его слова на Благовѣщеніе и Богоявленіе, въ которомъ это замѣчаніе можетъ быть до нѣкоторой степени отнесено къ мѣстамъ этихъ словъ, имѣющимъ характеръ профитійной безъискуственности при силѣ чувства, какія указываются г. Пѣвницкимъ [238]). Эти мѣста по нашему мнѣнію вполнѣ оправдываютъ то, что говоритъ здѣсь о себѣ Григорій: въ нихъ онъ не искусный ораторъ, а восторженный профетъ, „по природѣ не предрасположенный къ эллинскому искуству“, и „не владѣющій тою изящною и украшенною рѣчью, которая употребляетъ отборныя и изысканныя слова“. Отрывокъ изъ слова о Троицѣ, найденный и изданный недавно Маи, хотя и охотнѣе признается изслѣдователями подлиннымъ произведеніемъ Григорія, на томъ основаніи, что ученіе о Троицѣ Чудотворецъ, по свидѣтельству Нисскаго, проповѣдывалъ „первѣе всего“, не имѣетъ особеннаго значенія, содержа въ себѣ мысли, тождественныя съ содержаніемъ его символа, нѣсколько пространнѣе изложенныя. Такимъ образомъ намъ остается остановиться на похвальномъ словѣ Григорія Оригену [239]). Смиренное и благоговѣйное религіозное чувство, характеризующее Григорія, и обиліе эпизодически излагаемыхъ нравоученій сообщаетъ этому произведенію Григорія весь характеръ религіознаго поученія; какъ панегирикъ, оно обнаруживаетъ въ авторѣ

замѣчательную находчивость и искуство характеристики [240]). Важно оно и по содержащемуся въ немъ ученію: кромѣ ученія о Божествѣ втораго Лица св. Троицы, въ немъ говорится о наслѣдственномъ поврежденіи человѣческой природы (первородномъ грѣхѣ) и объ ангелѣ-хранителѣ. Для непосредственнаго знакомства съ характеромъ учительства Григорія, приводимъ нѣсколько отрывковъ изъ похвальнаго слова Оригену и изъ слова на Богоявленіе.

«Если что въ особенности отклоняетъ меня отъ рѣчи и побуждаетъ меня хранить молчаніе, то это самый предметъ, о которомъ я предположилъ говорить, — намѣреваюсь и боюсь. Я думаю говорить о мужѣ, который повидимому человѣкъ и такимъ является, но который могущимъ видѣть величіе его природы представляется вполнѣ приготовленнымъ къ переселенію въ божественный міръ. Я не намѣренъ говорить ни о родѣ, ни о воспитаніи тѣлесномъ, ни о силѣ, ни о красотѣ... А что въ немъ богоподобнаго, что приближающаго къ Богу заключено въ его видимой и смертной природѣ, что влечетъ его неудержимо къ уподобленію Богу, — вотъ о чемъ я думаю. Я намѣреваюсь коснуться великихъ дѣлъ, и при этомъ возблагодарить Бога за то, что мнѣ даровано встрѣтиться съ этимъ мужемъ, сверхъ всякаго чаянія людей, какъ другихъ, такъ и меня самаго, никогда не предполагавшаго и никогда не надѣявшагося ни на что подобное, и вотъ я, малый и неразумный, намѣреваюсь коснуться такихъ вещей, неосмотрительно выступаю, и стѣсняюсь, и желалъ бы лучше молчать. И хранить молчаніе мнѣ кажется безопаснѣе всего: иначе, подъ предлогомъ благодарности, по своей не разсудительности говоря о великихъ и священныхъ вещахъ слабо и недостойно, я не только не достигну истины, но изображая ихъ по своему разумѣнію, могу унизить ихъ въ глазахъ другихъ, которые подумаютъ, что въ самомъ дѣлѣ онѣ таковы, тогда какъ слабая рѣчь скорѣе исказила ихъ, не могши сравниться въ силѣ съ дѣлами. Но твои доблести, дорогая глава, не могутъ быть ни умалены, ни закрыты: въ нихъ, какъ онѣ являются, скорѣе видно божественное и не поколебимое, и ничто изъ нихъ не можетъ быть умалено нашею слабою и недостойною рѣчью...

Страшнымъ дѣломъ мнѣ кажется неблагодарность. И если облагодѣтельствованный не старается возблагодарить за благодѣяніе по крайней мѣрѣ словомъ, когда не можетъ сдѣлать этого иначе, то это иризнакъ человѣка или безумнаго, или нечувствительнаго къ благодѣяніямъ, или забывчиваго. А у кого есть чув-

ство и сознаніе полученнаго благодѣянія, тотъ, если не сохраняетъ памяти о немъ въ послѣдующее время, и если не приноситъ какимъ нибудь образомъ благодарности оказавшему благо, тотъ и грубъ, и неблагодаренъ, и нечестивъ, и виновенъ въ преступленіи, котораго нельзя простить ни великому, ни малому... Великіе, одаренные талантами душевными, должны по силамъ воздавать своимъ благодѣтелямъ великія и блистательныя похвалы, соотвѣтственно большему избытку и великому богатству, имъ данному, а малымъ и сидящимъ въ тѣснотѣ не нужно ни безпокоиться о себѣ, ни нерадѣть о долгѣ, ни падать духомъ отъ того, что они не могутъ принести ничего достойнаго. Какъ бѣднымъ, но благодарнымъ, имъ нужно воздавать честь своему благодѣтелю по мѣрѣ своихъ силъ, соразмѣряя приношеніе не съ богатствомъ того, котораго чтутъ они, а съ своимъ собственнымъ имуществомъ, и это приношеніе ему, можетъ быть, будетъ пріятно и вожделѣнно не менѣе великихъ и крупныхъ приношеній, если только приносится съ большимъ усердіемъ и отъ чистаго сердца. Такъ въ священныхъ книгахъ разсказывается, что когда одна незначительная и бѣдная жена, наряду съ богатыми и знатными, приносившими отъ избытка своего великіе и значительные вклады, положила одну самую малую лепту, но принесла все, что имѣла, то заслужила похвалу за то, что ея даръ больше другихъ. Священное Писаніе, какъ видно, достоинство и величіе дара измѣряетъ не количествомъ приносимаго вещества, внѣшняго человѣку, но расположеніями и намѣреніями приносящаго. И такъ не нужно намъ уклоняться отъ выраженія благодарности изъ-за напраснаго страха о томъ, что наша благодарность не можетъ сравняться съ благодѣяніями; но, напротивъ, намъ нужно возъимѣть смѣлость и постараться воздать, если не равныя почести, то покрайней мѣрѣ такія, какія мы можемъ принести. Если наша рѣчь не выразитъ всего, что требуется, по крайней мѣрѣ она коснется нѣкоторой части дѣла и насъ освободитъ отъ вины въ неблагодарности. Безчестно по истинѣ совершенное молчаніе; такъ какъ легковѣрному дается поводъ думать, будто нельзя сказать ничего достойнаго, а доброе дѣло попытка принести воздаяніе, хотя бы сила приносящаго благодарность была ниже достоинства и заслуги, вызывающихъ благодарность. Поэтому я не буду молчать, хотя и не могу говоритъ соотвѣтственно съ достоинствомъ хвалимаго; но буду гордиться, если представлю все, что отъ меня возможно. И такъ настоящая моя рѣчь дань благодаренія...

Отъ Бога нисходятъ къ намъ всѣ блага, и съ него должно начинать намъ свои благодаренія, гимны и хвалы... Вознесемъ же первѣе

всего наши хвалы и величанія Царю и Попечителю всѣхъ, неизсякаемому источнику всѣхъ благъ, который и въ настоящемъ случаѣ врачуетъ нашу немощь, и который одинъ можетъ восполнить недостающее. Вознесемъ хвалы Ходатаю и Спасителю душъ нашихъ, единородному Слову Его, Зиждителю и Правителю всѣхъ... Признавая Его общимъ правителемъ всѣхъ людей, мы въ часности исповѣдуемъ Его своимъ руководителемъ, отъ дней нашего дѣтства. Онъ всегда былъ благимъ питателемъ и попечителемъ нашимъ, и какъ прежде, такъ и нынѣ, меня и питаетъ, и наставляетъ, и руководитъ. Кромѣ всего прочаго Онъ устроилъ для меня и то, что я сблизился съ этимъ мужемъ, что для меня важнѣе всего. Ни родомъ, ни кровною человѣческою связью я не былъ связанъ съ нимъ, и не имѣлъ къ нему другихъ близкихъ отношеній, — не былъ его землякомъ и совершенно не принадлежалъ къ одному съ нимъ племени (что у многихъ изъ людей бываетъ поводомъ къ дружбѣ и единенію). Но божественное и премудрое Промышленіе привело въ одно мѣсто людей незнакомыхъ, далекихъ, чужестранныхъ, весьма отдаленныхъ одинъ отъ другаго, которыхъ раздѣляли цѣлыя страны и множество горъ и рѣкъ, и устроило чрезъ то для меня это спасительное соединеніе: къ этому единенію, полагаю, оно свыше направляло меня отъ первыхъ дней моего рожденія и воспитанія. Какъ это случилось, долго было бы объ этомъ воспоминать, хотя бы я и не пытался все подробно пересказать, ничего не опуская; но оставляя многое, я вкратцѣ хотѣлъ бы припомнить хоть не многое...

Минуя другіе труды и занятія, могу-ли я выразить словомъ ту мудрость, ту обдуманность и осторожность, съ какою онъ преподавалъ намъ богословіе, и проникнувъ во внутреннее расположеніе этого мужа, указать, съ какимъ умѣньемъ и съ какимъ запасомъ знаній онъ излагалъ намъ свое ученіе о Богѣ, оберегая насъ, какъ бы мы не подверглись какой-либо опасности въ этомъ самомъ важномъ и необходимомъ дѣлѣ, — въ познаніи первой Причины всего? Онъ располагалъ насъ такъ философствовать, чтобы мы, собирая всѣ, какія существуютъ, писанія древнихъ философовъ и поэтовъ, ни одного изъ нихъ не устраняли и не отвергали (тогда еще мы не могли имѣть самостоятельнаго сужденія) за исключеніемъ тѣхъ, которые принадлежали атеистамъ, отвергавшимъ, вопреки общему здравому смыслу человѣческому, бытіе или провидѣніе Божіе. (Такихъ нельзя читать, чтобы какимъ-нибудь образомъ случайно не осквернилась душа наша, собираясь воздать поклоненіе Богу, когда услышитъ слова, противныя богопочтенію. Ибо людямъ, приходящимъ во храмъ для по-

клоненія Богу, совершенно нельзя прикасаться ни къ чему нечестивому. Итакъ ни одной изъ этихъ книгъ рѣшительно не должно быть въ рукахъ людей благочестивыхъ). Остальныя сочиненія онъ рекомендовалъ намъ доставать и читать, не предпочитая и не разбирая ни рода, ни достоинства книги, и не обращая вниманія на то, еллинъ или варваръ написалъ ее. Это умно и совершенно справедливо: иначе, если мы выслушаемъ и примемъ за истину одно какое-либо мнѣніе тѣхъ или другихъ, хотя бы въ самомъ дѣлѣ оно не было истиннымъ, и если оно вторгнется въ нашу душу, то оно обольщаетъ насъ и соотвѣтственно своему качеству измѣняетъ наши воззрѣнія, такъ что мы не можемъ ни отстать отъ него, ни измѣнить его; при этомъ съ нами дѣлается тоже, что съ крашеной шерстью, искуственный цвѣтъ которой, разъ ей данный, остается съ нею навсегда. Ибо чрезвычайно сильная и вкрадчивая вещь слово человѣческое: когда оно, приправленоо софизмами, достигаетъ до слуха, тогда напечатлѣваетъ и утверждаетъ въ умѣ, что хочетъ, и когда оно чѣмъ разъ займетъ кого, тѣ начинаютъ любить то, какъ истину. И оно, часто ложное и обманчивое, остается внутри насъ, и подобно какому-нибудь владѣтелю земли, заставляетъ сражаться за себя того, кого обольстило. Легко уловима опять и весьма податлива на представленія и склонна къ соглашенію душа человѣческая. Прежде, чѣмъ разсудить и изслѣдовать, она весьма безпечно предается ложнымъ представленіямъ и мнѣніямъ, полнымъ заблужденія и вовлекающимъ въ заблужденія принимающихъ ихъ, уклоняясь отъ точнаго испытанія или по причинѣ тупости и слабости своей, или по причинѣ утонченности словъ. Этого мало. Но если-бы другое какое-либо ученіе захотѣло исправить душу, увлеченную извѣстнымъ мнѣніемъ, она уже не допускаетъ его и не позволяетъ ему переубѣдить себя, такъ какъ прежде воспринятое мнѣніе господствуетъ въ ней и управляетъ ею, на подобіе какого-либо неумолимаго тирана...

Любомудрствовать всѣ хотятъ... Но даже отличные, умнѣйшіе и способнѣйшіе изъ еллиновъ обыкновенно такъ философствовали: на что каждый изъ нихъ набредетъ сначала, увлекаемый какимъ либо стремленіемъ, то одно онъ считаетъ истиннымъ, а ученія прочихъ философовъ объявляетъ ложью и глупостью. А съ нами не случилось того, что со многими другими: онъ не склонялъ насъ къ одному какому-либо изъ философскихъ ученій, не считалъ справедливымъ и не желалъ, чтобы мы останавливались на одномъ ученіи. Напротивъ, онъ проводилъ насъ по всѣмъ ученіямъ, и не хотѣлъ, чтобы какое-либо мнѣніе, высказанное елли-

нами, оставалось намъ неизвѣстнымъ. Но знакомя насъ съ философскими системами, онъ шелъ вмѣстѣ съ нами, или впереди насъ, и какъ бы велъ насъ за руку, какъ это бываетъ во время пути, если встрѣчается гдѣ какая кривизна, или яма, или попадается опасное и обманчивое мѣсто. Онъ представлялъ изъ себя опытнаго и искуснаго руководителя, которому, отъ долговременнаго занятія философіей, не было въ ней ничего неизвѣстнаго и незнакомаго, и онъ, твердо стоя на высотѣ, простиралъ оттуда свои руки тѣмъ, которые готовы были погрузиться, и поднимая ихъ вверхъ, спасалъ ихъ отъ опасностей. Что было у каждаго философа добраго и истиннаго, то онъ собиралъ и выставлялъ намъ, а что было ложнаго, то онъ, разбирая, отвергалъ, какъ многое другое, такъ въ особенности то, что относится къ богопочтенію.

Возстань, дорогая глава, заканчиваетъ свою рѣчь Григорій, и теперь отпусти насъ, съ мольбами припадающихъ къ тебѣ. Ты сохранялъ насъ своими священными ученіями, когда мы жили при тебѣ, охраняй насъ своими молитвами и послѣ, когда мы разлучимся съ тобою. Передай и поручи насъ приведшему насъ къ тебѣ Богу, во-первыхъ благодаря Его за все, что прежде мы видѣли отъ Него, и потомъ умоляя Его и въ будущемъ, постоянно и всюду, руководить насъ, не оставлять насъ своими внушеніями. Молись, что бы мы, оставивши тебя, получили отъ Него нѣкоторую замѣну и утѣшеніе, именно, чтобы Онъ послалъ намъ ангела, который былъ бы для насъ добрымъ вождемъ и спутникомъ. Проси еще Его, чтобы Онъ, допускающій наше отшествіе, опять привелъ насъ къ тебѣ: это одно послужитъ для насъ самымъ большимъ утѣшеніемъ» [241]).

Изъ слова «на Богоявленіе».

Мужи, возлюбленные Христу и любящіе общеніе и братство! Удостойте и нынѣ благосклоннаго вашего вниманія мою бесѣду, и, отверзши слухъ свой, какъ бы нѣкія двери, внемлите моей спасительной проповѣди о крещеніи Іисуса Христа, совершившемся на рѣкѣ Іорданѣ, дабы вамъ сильнѣе возлюбить Господа, низшедшаго къ намъ до такой степени. Хотя торжество Богоявленія или откровенія Спасителя нашего прешло уже; но благодать его всегда пребываетъ. Посему постараемся ею насытить и усладить ненасытимыя сердца (въ дѣлахъ спасенія такая ненасытимость похвальна). И такъ прейдемъ всѣ изъ Галилеи въ Іудею и изыдемъ вмѣстѣ со Христомъ; ибо блаженъ тотъ, кто шествуетъ вмѣстѣ съ Путемъ жизни. Изыдемъ,—и мысленными стопами достигнемъ Іордана, чтобы зрѣть, какъ Тотъ, Кто не имѣетъ нужды

въ крещеніи, крещается отъ Іоанна Крестителя, дабы даровать намъ благодать крещенія. Изыдемъ,—и узримъ образъ нашего возрожденія, который напечатлѣлся въ сихъ водахъ.

«Тогда приходитъ Іисусъ отъ Галилеи на Іорданъ ко Іоанну, креститися отъ него» (Мат. 3, 13). Какая кротость и смиреніе Господа! Какое снисхожденіе! Небесный Царь приходитъ ко Іоанну—своему предтечѣ, не будучи окруженъ воинствомъ ангельскимъ и не предпосылая предъ Собою вѣстниковъ, то есть безтѣлесныхъ силъ; но подобно простому и обыкновенному воину Онъ приходитъ къ собственному своему воину, приступаетъ къ нему, какъ бы кто нибудь изъ среды простаго народа; въ числѣ плѣнниковъ обрѣтается Искупитель ихъ и Судія; къ погибшимъ овцамъ присоединяется добрый Пастырь, который ради заблудшей овцы низшелъ съ неба, и между тѣмъ не оставилъ неба; съ плевелами смѣшалась небесная пшеница, произросшая безъ человѣческаго сѣмени.

Іоаннъ Креститель, увидѣвъ Его, узналъ, что это дѣйствительно Тотъ самый, котораго онъ исповѣдалъ и почтилъ, бывъ еще во чревѣ матери, ради котораго онъ такъ рано, преступивъ предѣлы естества, взыгрался въ материей утробѣ. Опустивъ свою руку, и преклонивъ свою голову, какъ возлюбленный рабъ Господень, Іоаннъ сказалъ Ему: Азъ требую тобою креститися, и Ты ли грядеши ко мнѣ (Мат. 3, 14)? Что дѣлаешь Ты, Господи? Для чего превращаешь порядокъ вещей? Для чего, наравнѣ съ рабами, отъ раба Твоего просишь того, что свойственно рабамъ? Для чего желаешь получить то, въ чемъ не имѣешь нужды? Для чего Ты меня, твоего раба, подавляешь столь великимъ снисхожденіемъ и смиреніемъ? Азъ требую тобою креститися; но Ты не имѣешь нужды креститься отъ меня. Меньшее благословляется отъ большаго и сильнѣйшаго; а не большее благословляется и освящается отъ меньшаго. Свѣтильникъ возжигается отъ солнца, а не солнце воспламеняется отъ свѣтильника. Глина получаетъ образованіе отъ скудельника, а не скудельникъ—отъ глины. Тварь обновляется Творцемъ, а не Творецъ управляется тварью. Больной врачуется отъ врача, а не врачъ принимаетъ наставленія отъ больнаго. Бѣдный беретъ взаемъ у богатаго, а не богатый у бѣднаго. Азъ требую Тобою креститися, и Ты ли грядеши ко мнѣ? Но Іисусъ въ отвѣтъ сказалъ Іоанну: Остави нынѣ: тако бо подобаетъ намъ исполнити всяку правду (Мат. 3, 15). Остави нынѣ: умолкни, креститель! и дай дѣйствовать Мнѣ. Научись желать того, чего желаю Я. Научись послужить Мнѣ въ томъ, къ чему Я обязываю тебя; и не углубляйся чрезмѣрно въ испытаніе того, что Я хочу

сдѣлать. Остави нынѣ. Не проповѣдуй еще о Моемъ Божествѣ; не возвѣщай еще твоими устами Моего царства, дабы тиранъ, узнавъ о семъ, не оставилъ своего намѣренія, которое онъ принялъ противъ Меня. Позволь діаволу приступить ко Мнѣ такъ же, какъ онъ приступаетъ къ простому человѣку; позволь ему сразиться со Мною, дабы онъ могъ получить себѣ должную язву. Дай Мнѣ исполнить мое намѣреніе и желаніе, для котораго Я пришелъ на землю. Таинственно и сокровенно то, что нынѣ совершается на Іорданѣ. Сокровенно здѣсь то, что Я дѣлаю сіе не для своей нужды, а для уврачеванія уязвленныхъ. Таинственно и сокровенно то, что въ сихъ водахъ, возраждающихъ человѣчество, еще прежде указаны потоки небесные. Остави нынѣ. Когда увидишь, что Я, какъ Богъ, буду дѣйствовать въ своихъ твореніяхъ по своему произволенію, тогда прославь то, что уже совершено. Когда увидишь, что Я очищаю прокаженныхъ; то проповѣдуй обо Мнѣ, какъ о Творцѣ природы. Когда увидишь, что Я хромыхъ дѣлаю быстроногими, тогда и ты, ускоривъ умственное шествіе, настрой языкъ твой къ прославленію Меня. Когда увидишь, что Я изгоняю демоновъ, то почти Мое царство. Когда увидишь, что Я однимъ словомъ извожу мертвыхъ изъ гробовъ, то, вмѣстѣ съ воскресшими, и ты прославь во Мнѣ Виновника и Подателя жизни. Когда увидишь Меня сѣдящимъ одесную Отца, то признай и исповѣдуй во Мнѣ Бога, сопрестольнаго, совѣчнаго и единочестнаго Отцу и Святому Духу. Остави нынѣ: тако бо подобаетъ намъ исполнити всяку правду. Я законодатель и Сынъ законодателя: и потому Мнѣ прежде всего нужно самому исполнить заповѣданное, а потомъ уже повсюду являть опыты Моей власти. Мнѣ должно прежде исполнить законъ, и тогда уже сообщать благодать. Мнѣ должно прежде произвести тѣнь, и потомъ уже самую истину. Мнѣ должно положить конецъ Ветхому Завѣту, и потомъ уже проповѣдывать Новый, начертать его на сердцахъ человѣческихъ, скрѣпить Моею кровію и запечатлѣть Моимъ духомъ. Мнѣ должно взойти на крестъ и на немъ пригвоздиться, претерпѣть въ этомъ естествѣ все, что только оно можетъ претерпѣть, моими страданіями уврачевать страданія другихъ, и древомъ изцѣлить ту язву, которая нанесена людямъ посредствомъ древа. Мнѣ должно низойти въ самую глубину преисподней, ради содержимыхъ тамъ мертвецовъ. Мнѣ должно тридневною смертію Моей плоти истребить и уничтожить долговременное владычество смерти. Мнѣ должно возжечь свѣтильникъ Моего тѣла для тѣхъ, кои сидятъ во тьмѣ и сѣни смертной. Мнѣ должно взойти туда съ плотію, гдѣ Я пребываю по божеству.

Мнѣ должно привести къ Отцу царствующаго во Мнѣ Адама. Мнѣ должно нынѣ креститься симъ крещеніемъ, и послѣ преподать всѣмъ людямъ крещеніе Единосущной Троицы. Возложи же на Меня нынѣ, креститель, свою десницу, такъ какъ Марія уготовила Мнѣ для рожденія свое чрево. Погрузи Меня нынѣ въ струи Іорданскія, подобно тому, какъ родившая повила Меня младенческими пеленами. Преподай Мнѣ крещеніе такъ же, какъ Дѣва преподовала Мнѣ млеко. Прикоснись моей главѣ, предъ которою благоговѣютъ и которой покланяются серафимы. Коснись десницею твоею той главѣ, которая соединена съ тобою союзомъ крови. Коснись того, что по естеству можетъ быть держимо. Коснись того, что для сего и уготовано Мною и Отцемъ. Коснись Моей главы; ибо кто только съ благоговѣніемъ прикоснется къ ней, тотъ никогда непотерпитъ кораблекрушенія. Крести Меня, Который водою, Духомъ и огнемъ имѣю крестить вѣрующихъ; водою, которая можетъ омыть грѣховныя нечистоты; Духомъ, который можетъ попалить терніе беззаконій...» [242]).

§ 56. *Ипполитъ* [243]).

Объ обстоятельствахъ жизни этаго, уже при жизни своей знаменитаго проповѣдника и богослова, извѣстно весьма немного. Прежде, чѣмъ сдѣлаться пресвитеромъ и потомъ епископомъ, онъ былъ сенаторомъ. Въ какой именно мѣстности онъ епископствовалъ—съ точностію не опредѣлено. Евсевій, исчисляя ученыхъ мужей Церкви III вѣка, замѣчаетъ объ Ипполитѣ: „также (принадлежитъ къ числу ученыхъ мужей) Ипполитъ, и самъ предстоятель *какой-то другой церкви*“ (Ἱππολύτος ἕτερας του καὶ αὐτὸς προεστὼς ἐκκλησίας). Іеронимъ въ каталогѣ замѣчаетъ столь-же неопредѣленно: „Ипполитъ, епископъ *какой-то церкви*, однако-жъ имени города я не могъ узнать“ (Hippolitus, cujusdam ecclesiae episcopus, nomen quippe urbis scire non potui). Позднѣйшіе писатели—*Георгій Синкеллъ* (VIII в.), *Зонара* (XII в.), *Никифоръ Каллистъ* (слѣдующій указанію *Анастасія*, римскаго апокрисіарія), называютъ его епископомъ Римской гавани (portus romani episcopus), подъ которою ученые разумѣли то Остію [244]), то Аденъ, въ послѣднемъ случаѣ иногда признавая его даже митрополитомъ Аравіи [245]). Въ позднѣйшее время, послѣ откры-

тія дотолѣ неизвѣстнаго сочиненія Ипполита φιλοσοφούμενα, на основаніи данныхъ, содержащихся въ этомъ сочиненіи, указывающихъ на продолжительное и непосредственное участіе Ипполита въ дѣлахъ римской церкви своего времени, именно въ теченіе первыхъ десятилѣтій III в., пришли къ тому убѣжденію, что Ипполитъ былъ тѣмъ, что позже на западѣ называлось „антипапой“, именно былъ епископъ Римскій [246]), избранный православнымъ интеллигентнымъ меньшинствомъ римскихъ христіанъ, но не признанный большинствомъ, слѣдовавшимъ ереси Ноэта, которую поддерживали папы Зефиринъ (201 — 218 гг). и Каллистъ (219 — 223 гг.), полемика противъ которыхъ составляетъ значительную часть содержанія его сочиненій, въ особенности его философуменовъ [247]). Скончался мученически, когда именно—неизвѣстно. Фотій (bibliotH. cod. CXXI) называетъ Ипполита ученикомъ Иринея (μαθητὴς Εἰρηναίου), но неизвѣстно, въ какомъ смыслѣ: въ смыслѣ-ли непосредственнаго слушателя пастыря ліонскаго (въ бытность его въ Малой Азіи, или уже во время его епископства въ Ліонѣ), или-же въ смыслѣ его подражателя и ученика по духу своихъ твореній. Фотій же говоритъ, что самъ Ипполитъ, въ книгѣ противъ ересей свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ заимствовалъ опроверженіе ихъ изъ бесѣдъ Иринея—ὁμιλούντος Εἰρηναίου. Въ еще болѣе близкихъ, чѣмъ къ Иринею, отношеніяхъ представляется Ипполитъ къ своему великому современнику Оригену, которому, по словамъ Фотія, подражалъ въ своихъ бесѣдахъ съ народомъ (προσομιλεῖν τῷ λαῷ κατὰ μιμήσιν Ὠριγένους). Ипполитъ пользовался громкою извѣстностью, какъ учитель и богословъ, нетолько на Западѣ, но и на Востокѣ, гдѣ его сочиненія переводились на нѣсколько языковъ. Западъ почтилъ его почестію единственною, которой не удостоивался до него ни одинъ епископъ: ему воздвигнутъ былъ, вѣроятно, вскорѣ послѣ его смерти, прекрасный мраморный монументъ, представляющій одно изъ первыхъ, по времени и по достоинству, произведеній христіанскаго искусства: памятникъ этотъ, изображающій Ипполита сидящимъ на епископскомъ престолѣ, по сторонамъ котораго начертанъ перечень его сочиненій, найденъ былъ на Веровомъ полѣ близь Рима въ 1551 году.

Первоклассный христіанскій богословъ-догматистъ и полемистъ, Ипполитъ былъ знаменитѣйшимъ изъ проповѣдниковъ

своего времени. Евсевій причисляетъ его къ лучшимъ церковнымъ учителямъ III вѣка (λογίοι καὶ ἐκκλεσιαστικοὶ ἄνδρες); бл. Іеронимъ называетъ его мужемъ краснорѣчивѣйшимъ и искуснѣйшимъ въ словѣ (vir disertissimus), и не знаетъ чему въ немъ болѣе удивляться, общей-ли учености, или знанію св. Писанія; Фотій хвалитъ его за ясность рѣчи (сод. CCII), не лишенной и аттическихъ красотъ (ἡ φράσις αὐτοῦ τὸ σαφὲς, ὅτι μάλιστα οἰκειουμένη, πρέπει ἂν ἑρμηνεῖα ει καὶ τοὺς ἀττικοὺς δύτι μάλα θεσμούς δυσωπεῖται). До насъ сохранились отъ него два цѣлыхъ слова, именно слово на Богоявленіе и слово на еретика Ноэта, и значительное число небольшихъ отрывковъ изъ нѣсколькихъ проповѣдей не сохранившихся. Изъ этихъ отрывковъ болѣе значительные суть: изъ слова объ Елканѣ и Аннѣ, на слова книги Пѣснь Пѣсней, на слова псалма: Господь пасетъ мя; на псаломъ XXIII, на начало книги пророка Исаіи, изъ слова о раздѣленіи талантовъ, изъ слова о двухъ разбойникахъ и другія,—вообще по заглавіямъ и отрывкамъ извѣстно до двадцати проповѣдей Ипполита. Въ одной изъ надписей на его памятникѣ, который изображаетъ его сидящимъ на проповѣднической каѳедрѣ, можетъ быть именно потому, что проповѣдничество было его главною дѣятельностію, содержится указаніе, хотя не ясное, на то, что онъ изъяснялъ въ гомиліяхъ все священное писаніе (ὠδαὶς πάσας τὰς γραθάς: вмѣсто слова ὠδαὶς, которое въ примѣненіи къ св. писанію не имѣетъ смысла, Бунзенъ читаетъ „ὁμιλίαι“); Фотій (cod. CXXI) говоритъ, что онъ бесѣдовалъ къ народу по подражанію къ Оригену (προσομιλεῖν τῷ λαῷ κατὰ μιμήσιν Ὠριγένους), т. е. какъ поясняетъ Фотій же въ другомъ мѣстѣ (bibl. cod. CCII) объяснялъ св. писаніе „послѣ его чтенія“ на Богослуженіи, въ гомиліяхъ, въ которыхъ, впрочемъ, „не дѣлалъ другаго толкованія, какъ только такое, какое необходимо для того, чтобы не уклониться отъ смысла“ читаннаго (κατὰ λέξιν οὐ ποιεῖται τὴν ἀναπτύξιν, πλὴν τὸν γούνγε ὡς ἔπος ἔιιεπιν, οὐ κατατρέχει). Небольшіе по объему, отрывки экзегетическаго содержанія, какіе встрѣчаются у древнихъ писателей и изданы въ разное время [248]), съ именемъ Ипполита, вѣроятно составляютъ остатокъ этихъ гомилійныхъ толкованій св. Писанія Ипполитомъ. Наконецъ Іеронимъ упоминаетъ о его „словѣ въ похвалу

Господу Спасителю", которое онъ произносилъ въ присутствіи Оригена [249]).

Какъ проповѣдникъ, Ипполитъ является предъ нами прежде всего представителемъ профитіи, въ той ея формѣ, о какой говоритъ Оригенъ (см. выше стр. 200), т. е. профитіи уже сближающейся и сливающейся съ искуственною дидаскаліей. О томъ, что онъ былъ учитель-профетъ, мы можемъ предполагать уже потому, что на его памятникѣ ему приписывается сочиненіе *о благодатныхъ дарованіяхъ* (de charismatibus, apostolica traditio), по предположеніямъ ученыхъ [250]) вошедшее въ составъ постановленій апостольскихъ и составляющее въ нихъ I и II главы VII книги. Здѣсь онъ различаетъ „умѣнье поучать", „слово мудрости" и „слово знанія" отъ различенія духовъ и отъ „предвидѣнія будущаго", и называетъ дарованіемъ отъ Бога и то, если кто *вѣруетъ въ догматы не просто и безъ разсужденія, но по обсужденіи и убѣжденіи* (οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἄλογως, ἀλλὰ κρίσει καὶ πληροφορείᾳ) [251]). Такова именно проповѣдь самого Ипполита, и намъ кажется, что въ этихъ словахъ Ипполитъ дѣлаетъ характеристику именно самого себя; въ такомъ случаѣ, очевидно, проповѣдническая теорія Ипполита составляетъ уже значительный шагъ впередъ въ сравненіи (см. § 29) съ ученіемъ о проповѣди его учителя Иринея. Что касается самыхъ проповѣдей Ипполита, то въ нихъ профетическій характеръ его учительства выражается прежде всего въ выборѣ предметомъ для своихъ разсужденій послѣднихъ судебъ церкви и міра и посмертной участи людей: этими вопросами, которымъ въ I-мъ вѣкѣ посвящалъ свою профетію самъ апостолъ Іоаннъ Богословъ (въ апокалипсисѣ) онъ занимается: 1) въ сочиненіи *о Христѣ и антихристѣ* (ἀπόδειξις περὶ Χριστοῦ καὶ ἀντιχρίστου) [252]); 2) въ словѣ къ Еллинамъ „о причинѣ всего" (ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας λόγου τοῦ ἐπιγραμμένου κατὰ Πλατῶνα περὶ της τοῦ πάντος αἰτίας),— было-ли произнесено съ церковной каѳедры это „слово" къ Еллинамъ, трудно судить, такъ какъ изъ него имѣется лишь отрывокъ [253]), и единственнымъ признакомъ его гомилетическаго характера служитъ обычное для проповѣдей его доксологическое окончаніе—„Ему-же слава и держава во вѣки вѣковъ, аминь" (δόξα καὶ κράτος εἰς ἀιῶνας τῶν ἀιῶνων ἀμήν); 3) въ отрывкѣ изъ комментарія на книгу пророка Даніила, ко-

торый представляетъ уже вполнѣ профитійное (въ смыслѣ профитіи I-го вѣка) т. е. личное, индивидуальное сужденіе Ипполита о судьбахъ церкви, для котораго въ символическомъ ученіи церкви нѣтъ основаній: здѣсь ожидаемое пришествіе антихриста онъ относитъ къ пятисотымъ годамъ отъ Рождества Христова, такъ какъ міру, по его мнѣнію, назначено существовать всего шесть тысячъ лѣтъ (соотвѣтственно шести днямъ творенія міра Богомъ), по прошествіи которыхъ должно послѣдовать его разрушеніе. Замѣчательно, что при этомъ профетъ III вѣка ссылается на великаго профета-апостола, творца Апокалипсиса, и для своихъ гаданій о будущности церкви видитъ основаніе въ этой священной книгѣ. „Тогда наступитъ суббота, говоритъ онъ, то есть покой, день святой, въ который почилъ Богъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, суббота — типъ и образъ будущаго царства святыхъ, когда они воцарятся со Христомъ, грядущимъ съ неба, какъ говоритъ св. Іоаннъ въ Апокалипсисѣ“ [254]). Сюда-же относится отрывокъ изъ слова „о воскресеніи и нетлѣніи“ [255]). Фотій справедливо, конечно, отрицаетъ въ этихъ гаданіяхъ Ипполита о судьбахъ міра и церкви, характеръ истиннаго пророчества, полученнаго чрезъ откровеніе; но хотя проповѣдь Ипполита не имѣла главнаго свойства профитіи I-го вѣка, именно происхожденія предсказаній будущаго чрезъ Божественное откровеніе, тѣмъ не менѣе самое усвоеніе себѣ права великимъ учителемъ III вѣка дѣлать гаданія о будущемъ міра и церкви, по образцу апокалипсическихъ, показываетъ, что христіанское учительство III вѣка даже по содержанію не чуждо было склонности сохранить за собою профитійный характеръ. Но и въ I-мъ вѣкѣ, какъ мы знаемъ (см. выше, стр. 81), профитійная проповѣдь не была исключительно пророчествомъ о будущемъ, какъ и вообще даже въ ветхомъ Завѣтѣ пророки не были лишь предсказателями будущаго: существенною чертою ея былъ восторженно-энтузіастическій способъ ученія о предметахъ вѣры и нравственности, какъ плодъ наибольшаго постиженія смысла и неизмѣримо-высокаго достоинства этого ученія. Въ этомъ смыслѣ Ипполитъ является истиннымъ профетомъ, когда предметомъ своего ученія дѣлаетъ неизмѣримое величіе личности Спасителя міра и благъ, дарованныхъ имъ человѣчеству. Таковы его „слово въ похвалу Господа Спасителя“, до насъ не со-

хранившееся, и другое, дошедшее до насъ въ полномъ составѣ— „слово на Богоявленіе“. Намъ кажется, что напрасно историки проповѣди превозносятъ это слово за его яко-бы *внѣшне-ораторскій характеръ*, находятъ въ немъ признаки *внѣшне-риторическаго* образованія Ипполита и стремленіе къ „аттическому“ способу рѣчи: то возвышенно-лирическое воодушевленіе, которымъ проникнуто это слово отъ начала до конца, и которое выражается въ поистинѣ художественномъ олицетвореніи и превосходномъ перифразѣ рѣчей Іисуса Христа и Предтечи—отнюдь не дѣланная искусственная риторическая фигура просопопеи, а не что иное, какъ безъискуственное, непосредственное, вдохновенное выраженіе именно-профитійнаго энтузіазма. Столь-же профетически, т. е. съ тою-же энтузіастическою горячностію и съ тѣмъ-же истинно-профитійнымъ, т. е. высочайшимъ и глубочайшимъ постиженіемъ Богооткровенныхъ истинъ, защищаетъ Ипполитъ въ „словѣ противъ Ноэта“ основные догматы христіанства—Троичность лицъ въ Богѣ и Божество Сына Божія. Даже въ небольшихъ фрагментахъ, какъ напримѣръ въ отрывкахъ изъ слова на Элкану и Анну [256]) и на Пѣснь Пѣсней [257]), онъ говорилъ тою-же восторженною профетическою рѣчью и о томъ-же величіи благъ христіанства: «скажи мнѣ, о блаженная Марія, что зачала ты во чревѣ, и что носила въ дѣвственной утробѣ? Это было перворожденное Слово Божіе, съ неба нисшедшее въ тебя и образовавшееся въ утробѣ въ первороженнаго человѣка: перворожденное Слово Божіе явилось соединившимся съ первороженнымъ человѣкомъ“. „Приведи мнѣ, Самуилъ, юницу въ Виѳлеемъ, и покажи Царя, рожденнаго отъ Давида, покажи Его, помазаннаго отъ Отца въ Царя и священника“. „Сотвореннаго изъ земли и связаннаго узами смерти, говорится въ отрывкѣ изъ гомиліи на пѣснь пѣсней, Господь освободилъ изъ ада преисподняго. Пришедши свыше, Онъ поднялъ на высоту лежащаго долу. Онъ благовѣстникъ мертвыхъ, искупитель душъ и воскресеніе мертвыхъ. Онъ явился помощникомъ связаннаго человѣка, сдѣлавшись подобнымъ ему; перворожденное Слово посѣщаетъ въ Дѣвѣ праотца Адама. Духовный взыскиваетъ земнаго въ матерней утробѣ, вѣчно Живый—умершаго чрезъ непослушаніе; небесный зоветъ земнаго въ горняя; Благородный хочетъ одарить свободнаго раба чрезъ

собственное повиновеніе. Онъ обращаетъ въ адамантъ человѣка, обратившагося въ землю, и сдѣлавшагося пищею змѣя, и его, повѣшеннаго на древѣ, объявляетъ господиномъ надъ побѣдителемъ, и такимъ образомъ чрезъ древо оказывается побѣдоносцемъ". Какъ ни велика сила мысли и разсужденія у Ипполита въ „философуменахъ" и другихъ сочиненіяхъ, выше ея въ нихъ сила чувства и истинно-профитійнаго энтузіастическаго воодушевленія предметомъ рѣчи, величіемъ вполнѣ уже опознаннаго догмата вѣры. Въ проповѣдяхъ Ипполита мы не видимъ основной черты первоначальной профитіи—чрезвычайнаго благодатнаго дара; но всѣ прочіе ея признаки присущи имъ. Эти проповѣди мы можемъ разсматривать какъ видоизмѣненіе профитіи первобытной, еще во второмъ вѣкѣ уже утратившей видимые признаки чрезвычайнаго благодатнаго дарованія, но и теперь еще, въ III вѣкѣ, когда началось уже стремленіе ея къ совершенному объединенію и отождествленію съ дидаскаліей, въ полной мѣрѣ иногда сохраняющей тѣ ея свойства, какія возникали и развивались изъ собственно-человѣческихъ субъективныхъ-психологическихъ основаній: возвышеннаго лирическаго воодушевленія и энтузіазма и смѣлаго полета мысли въ область созерцанія.

Впрочемъ ученикъ Иринея, охранителя и горячаго защитника (см. § 29) простѣйшихъ видовъ первоначальной христіанской дидаскаліи—Іустино-Тертулліановскихъ „увѣщаній и наставленій", образцами которыхъ служатъ „ученіе двѣнадцати апостоловъ" и посланія Игнатія, Поликарпа и Климента Римскаго,—обучавшійся дѣлу проповѣди по бесѣдамъ самого Иринея (общественнымъ ли, или тольло приватнымъ, изъ свидѣтельства Фотія—*ὁμιλούντος Εἰρηναίου*—не видно), Ипполитъ умѣетъ говорить съ ясностію, простотою и спокойствіемъ способа ученія первобытно-дидаскалійнаго—времени мужей апостольскихъ. Таковы, напримѣръ, нѣкоторыя мѣста въ словѣ противъ Ноэта. „Не будемъ невѣрными, чтобы не исполнилось на насъ сказанное (Исаіи LIII, стр. 1). Будемъ вѣровать согласно преданію апостольскому, что Богъ Слово сошелъ съ неба во св. Дѣву Марію, чтобы воплотившись, взявши душу человѣческую, причастную разума, сдѣлавшись совершеннымъ человѣкомъ, кромѣ грѣха, возставить падшаго Адама и даровать безсмертіе вѣрующимъ въ Него. Во всѣхъ мѣстахъ намъ показано слово

истины, что одинъ Отецъ, у котораго пребываетъ Слово, чрезъ которое Онъ все сотворилъ, и которое въ послѣдокъ времени послалъ Онъ для спасенія людей. О Немъ проповѣдывали законъ и пророки, что Онъ придетъ въ міръ. Какъ проповѣдано, такъ и исполнилось: отъ Дѣвы и Духа Святаго явился совершенный человѣкъ, имѣющій небесное, какъ отчее Слово, и земное, отъ древняго Адама, какъ воплощенный отъ Дѣвы. Такимъ образомъ пришедши въ міръ, явился Богъ во плоти, будучи совершеннымъ человѣкомъ; ибо Онъ не чрезъ призракъ или измѣненіе, но истинно сталъ человѣкомъ. Будучи Богомъ, Онъ не отказывается отъ человѣческаго: алчетъ и утомляется, утомляясь жаждетъ, устрашаясь бѣжитъ, молясь скорбитъ, спитъ на возглавіи, какъ Богъ имѣя неусыпную природу; отказывается отъ части страданій пришедши для того въ міръ; въ тугѣ обливается потомъ, и отъ ангела укрѣпляется укрѣпляющій вѣрующихъ во имя Его. Распростершій небо, какъ шатеръ, пригвождается іудеями ко кресту; восклицая ко Отцу, предаетъ Ему духъ свой, будучи неотдѣлимъ отъ Отца. Все же Онъ сдѣлалъ для насъ, для насъ сдѣлавшись такимъ же, какъ и мы. Ибо грѣхи наши носитъ, и о насъ болѣзнуетъ (Ис. LIII, 4), какъ сказалъ Исаія. Сей есть Іисусъ Назарянинъ, который на бракѣ въ Канѣ Галилейской претворилъ воду въ вино, который укротилъ взволнованное море, ходилъ по водѣ, какъ по суху, даровалъ зрѣніе слѣпому отъ рожденія, воскресилъ Лазаря изъ мертвыхъ на четвертый день его смерти, творилъ различныя чудеса, отпускалъ грѣхи. Изъ за него солнце померкло, день пересталъ свѣтить, разсѣлись камни, разорвалась завѣса, поколебались основанія земли, открылись гробы и воскресли мертвые... Онъ дуновеніемъ даетъ ученикамъ Духа, и входитъ къ нимъ при затворенныхъ дверяхъ. Онъ въ виду апостоловъ, взятъ облакомъ на небо и сѣдитъ одесную Отца, и имѣетъ судить живыхъ и мертвыхъ. Онъ — Богъ, для насъ сдѣлавшійся человѣкомъ, которому Отецъ покорилъ все. Ему слава и держава со Отцемъ и Св. Духомъ во святой Церкви, и нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь“ [258]).

Отъ Оригена Ипполитъ усвоилъ гомилійный способъ проповѣди, т. е. пріурочивалъ болѣе или менѣе, подобно Оригену, свое собесѣдованіе съ народомъ къ объясненію книгъ св. Писанія. Но, разсказывая объ этомъ, Фотій даетъ ясно понять,

что Ипполитъ, однако, не увлекся гностически-спекуляти вными тенденціями Оригеновскаго экзегезиса — „не дѣлалъ другаго толкованія, говоритъ Фотій, какъ только такое, какое необходимо для того, чтобы не уклониться отъ его (подлиннаго) смысла“. Этотъ тактъ, это чувство мѣры и послушаніе вѣрѣ Церкви („будемъ вѣровать согласно преданію апостольскому“, говоритъ онъ въ словѣ противъ Ноэта), вопреки почти всеобщему увлеченію примѣромъ Оригена со стороны церковныхъ учителей, до самого Василія Великаго, составляютъ великую заслугу Ипполита и ставятъ его какъ учителя Церкви, выше самого Оригена. Чуждый глоссолалійнаго субъективизма, оставшійся вѣрнымъ первобытному профитійному энтузіастическому вдушевленію величіемъ и благами Христіанства, усвоивъ основныя черты гомилійнаго метода Оригена и избѣжавъ его ошибокъ, Ипполитъ въ общемъ составѣ своей вѣроучительной и научно-богословской дѣятельности, является истиннымъ представителемъ той раціонально-искуственной дидаскаліи, которую лишь проектировалъ Оригенъ,—принося на служеніе вѣрѣ церковной глубоко-ученое, основательное и остроумное, теоретическое Богословствованіе, соединенное съ полемикой. Его „бесѣда противъ ереси нѣкоего Ноэта“ (ὁμιλία εἰς τὴν ἀίρεσιν Νοητοῦ τινός, или по латинскому чтенію—homilia de Deo trino et uno, et de mysterio incarnationis, contra haeresim Noeti), есть уже какъ бы предвѣстіе и предначатіе догматической проповѣди Аѳанасія, двухъ Григоріевъ, Василія Великаго и Астерія, и въ ней онъ, какъ и въ философуменахъ, опередилъ полнотою и глубиною изслѣдованія предмета, свое время на цѣлое столѣтіе.

Наконецъ мы не имѣемъ основанія не вѣрить свидѣтельству Фотія о томъ вліяніи, какое имѣло на рѣчь Ипполита знакомство съ аттическимъ краснорѣчіемъ, котораго Ипполитъ, какъ выражается Фотій, „не стыдился“, т. е. не игнорировалъ и не пренебрегалъ въ своей собственной проповѣднической практикѣ, хотя не сравнялся съ нимъ, и не приблизился къ нему, можетъ быть потому, что не имѣлъ и желанія усвоить его своей проповѣди во всей полнотѣ (bibl. cod. CXXI и CCII). Хорошо и похвально со стороны ученика мужа апостольскаго это отсутствіе антипатіи къ пріемамъ ораторства и риторизма, какъ шагъ впередъ, какъ прецедентъ послѣ-

довавшаго вскорѣ послѣ него полнаго сближенія проповѣди съ ораторскою искуственностію античнаго краснорѣчія; но не менѣе заслуживаетъ одобренія и эта осмотрительность и сдержанность по отношенію къ нему Ипполита. Если въ первомъ случаѣ мы видимъ съ его стороны свойственное истинно просвѣщенному и образованному мужу отсутствіе предубѣжденій и любознательность, то во второмъ находимъ въ немъ мудрый тактъ и разумное чувство мѣры исполнителя совѣта апостольскаго: вся искушающе, добрая держите. Таковъ былъ этотъ человѣкъ мудрой мѣры и такта—мы сказали бы человѣкъ золотой средины, если бы aurea mediocritas не была характеристикой, извлеченной изъ языческой arte poetica. Какъ прекрасны эти слова „постановленій апостольскихъ. принадлежащія, если вѣрить ученымъ, не кому другому, какъ Ипполиту. „Кто повѣрилъ не просто и безъ разсужденія, но по обсужденіи и убѣжденіи, и тотъ получилъ дарованіе отъ Бога, равно какъ и тотъ, кто сохранился отъ всякой ереси". „Никто да не превозносится предъ братомъ, хотя бы былъ пророкомъ, хотя бы чудотворцемъ; ибо если дастъ Богъ, что нигдѣ уже не будетъ невѣрующаго, то излишне будетъ и всякая дѣйственность знаменій. Быть благочестивымъ зависитъ отъ благомыслія каждаго, а творить чудеса—отъ силы того, кѣмъ дѣйствуютъ они: первая принадлежитъ намъ самимъ, а послѣднее Богу. Епископъ да не превозносится предъ діаконами или пресвитерами, ни пресвитеры предъ народомъ, потому что собраніе составляется изъ тѣхъ и другихъ, ибо епископы и пресвитеры суть священники въ отношеніи къ нѣкоторымъ, и міряне суть міряне въ отношеніи къ нѣкоторымъ, и быть христіаниномъ зависитъ отъ насъ, а быть апостоломъ или епископомъ или другимъ чѣмъ не отъ насъ зависитъ, а отъ Бога, дающаго дарованія... Не всякій пророчествующій преподобенъ не всякій, изгоняющій бѣсовъ, святъ" [259])...

Такимъ образомъ этотъ глубоко-ученый богословъ и многосторонній ораторъ износитъ въ своей проповѣди изъ сокровищницы ума и сердца своего и *ветхая и новая*: удерживая генетическія отношенія къ первооснованіямъ и прототипамъ проповѣди, къ первобытной профитіи и дидаскаліи, онъ усовершилъ и возвысилъ ту и другую въ своей учительной практикѣ, примѣнительно къ теоріи Оригена, не безъ воздѣйствія

ораторскаго искуства, и является въ генетической исторіи проповѣди истиннымъ представителемъ тѣхъ типовъ проповѣди, какими характеризуется III-й христіанскій вѣкъ, составляющій переходный моментъ исторіи Церкви, посредствующее звѣно между Церковію первобытною и Церковію знаменитаго IV вѣка.

Непосредственное знакомство съ нижеслѣдующимъ текстомъ слова на Богоявленіе, въ виду вышесказаннаго, составляетъ дѣло необходимости для читателя.

Слово «на Богоявленіе».

Все, что сотворилъ Богъ и Спаситель нашъ, все, что только видитъ око и о чемъ размышляетъ душа, что изслѣдываетъ умъ и осязаетъ рука, что объемлетъ мысль и вмѣщаетъ природа человѣческая,—все это хорошо и — весьма хорошо. Ибо что прекраснѣе небесной тверди? что разноцвѣтнѣе земной поверхности? что быстрѣе теченія солнечнаго? что пріятнѣе луннаго сіянія? что удивительнѣе многосложной стройности свѣтилъ небесныхъ? что плодотворнѣе благовременныхъ вѣтровъ? что прозрачнѣе дневнаго свѣта? какое изъ животныхъ превосходнѣе человѣка? — Такъ, все, что сотворилъ Богъ и Спаситель нашъ, весьма хорошо. Равнымъ образомъ какой столько необходимъ для насъ даръ, какъ вода? Водою все омывается и питается, и очищается, и орошается. Вода содержитъ землю, производитъ росу, утучняетъ виноградъ, приводитъ въ зрѣлость класы, истребляетъ горечь въ виноградныхъ плодахъ, умягчаетъ маслину, услаждаетъ пальму, украшаетъ розу, испещряетъ цвѣтами фіалку, питаетъ въ прекрасной оболочкѣ лилію. Но для чего говорить много? Безъ вещества воднаго ничто изъ видимаго нами не можетъ существовать: вода столь необходима, что когда прочія стихіи имѣютъ жилище свое подъ сводами небесъ, она получила для себя вмѣстилище и надъ небесами. О семъ свидѣтельствуетъ самъ Пророкъ, взывая: «хвалите» Господа «небеса небесъ и вода, яже превыше небесъ». (Псал. 148, 4).

Но не симъ только ограничивается достоинство воды. Большая важность оной состоитъ въ томъ, что самъ Творецъ всѣхъ вещей—Христосъ низшелъ, какъ дождь (Ос. 6, 3), познанъ былъ, какъ источникъ (Іоан. 4, 14), распространился, какъ рѣка (Іоан. 7, 38), и крестился во Іорданѣ. Ибо сейчасъ мы слышали, что Іисусъ, пришедъ ко Іордану, крестился отъ него во Іорданѣ. Чудное дѣло! Безконечная Рѣка, веселящая градъ Божій (Псал. 45, 5), омывается немногою водою. Необъятный Источникъ, про-

изращающій жизнь для всѣхъ человѣковъ, Источникъ, неимѣющій предѣловъ, покрывается скудными, скоро изсякающими водами. Тотъ, который вездѣ присутствуетъ и все наполняетъ; Тотъ, который непостижимъ для ангеловъ и невидимъ для человѣковъ, — грядетъ ко крещенію по собственному благоизволенію. Слыша сіе, возлюбленный, ты не просто понимай сказанное, но созерцай здѣсь тайну нашего спасенія. По сей причинѣ и отъ естества воднаго не сокрылось то, что Господь, по своему человѣколюбивому снисхожденію, совершалъ въ тайнѣ: ибо «видѣша» Его «воды, и убояшася». Онѣ едва не выступили и не побѣжали отъ береговъ своихъ. Посему Пророкъ, еще задолго созерцая сіе событіе, вопрошаетъ: «Что ти есть море, яко побѣгло еси, и тебѣ, Іордане, яко возвратился еси вспять». Воды отвѣчаютъ: мы увидѣли Творца всѣхъ вещей въ образѣ раба, и не понимая сего таинственнаго домостроительства, мы подвиглись отъ страха.

Но что касается до насъ, то мы уже познали сіе домостроительство Господа, и прославляемъ Его милосердіе, что Онъ пришелъ спасти, а не судить міръ. Почему Іоаннъ, прежде не знавшій сего таинства, но послѣ познавшій, что Іисусъ истинно есть Господь, воззвалъ къ тѣмъ, которые шли къ нему креститься: рожденія ехиднова! Что вы такъ внимательно смотрите на меня? Я не Христосъ! Я служитель, а не Господь; я частный человѣкъ, а не царь; я овца, а не пастырь; я человѣкъ, а не Богъ. Рожденіемъ своимъ я разрѣшилъ неплодство матери, но не оставилъ дѣвства неплоднымъ. Я отъ нижнихъ, а не отъ вышнихъ. Я связалъ языкъ моего отца (Лук. 1, 20), но не изъяснилъ божественной благодати. Я узнанъ былъ матерію еще во чревѣ, но не предзнаменованъ звѣздою. Я бѣденъ и ничтоженъ, но грядетъ по мнѣ, иже предо мною бысть: по мнѣ въ отношеніи ко времени, а «предо мною»—въ отношеніи къ неприступному и неизглаголанному свѣту Божества. «Грядый по мнѣ, крѣпліи мене есть, ему же нѣсмь достоинъ сапоги понести: той вы креститъ Духомъ святымъ и огнемъ». Я нахожусь подъ властію, а онъ имѣетъ власть самобытную. Я грѣшникъ, а Онъ истребитель грѣховъ (Іоан. 1. 29). Я проповѣдую законъ, а Онъ предноситъ свѣтъ благодати. Я учу какъ рабъ, а Онъ судитъ какъ Господь. Мой одръ земля, а Онъ обладаетъ небомъ. Я крещу крещеніемъ покаянія, а Онъ даруетъ благодать усыновленія: Онъ креститъ васъ Духомъ святымъ и огнемъ; что вы устремляете на меня свои взоры? я не Христосъ!

Когда такимъ образомъ Іоаннъ говорилъ къ народу, когда сей послѣдній съ негерпѣніемъ ожидалъ увидѣть тѣлесными очами

какое либо необыкновенное зрѣлище, и когда діаволъ трепеталъ при столь важномъ свидѣтельствѣ Іоанна: вотъ является самъ Господь, въ простомъ видѣ, одинъ, безъ украшенія, безъ сопутниковъ, облекшись плотію человѣческою и скрывъ подъ оною достоинство Божества, да бы чрезъ то утаить оное отъ козней духовнаго дракона. Онъ не только приступилъ къ Іоанну, какъ Господь, сложившій съ себя царское величіе, но и какъ простой, повинный грѣху, человѣкъ, преклонилъ свою главу, дабы принять отъ него крещеніе. Почему Іоаннъ, увидѣвъ столь великое смиреніе, изумился, началъ удерживать Его, и, какъ вы недавно слышали, сказалъ ему: «азъ требую Тобою креститися, и Ты ли грядеши ко мнѣ». Что Ты дѣлаешь, Господи! Ты неправильно учишь. Иное я возвѣщалъ о Тебѣ, а иное Ты совершаешь. Иное діаволъ слышалъ, а иное видитъ. Ты крести меня огнемъ божественнымъ: чего ожидать Тебѣ отъ воды? Ты просвѣти меня Духомъ: а отъ твари что Тебѣ получить можно? Крести меня—крестителя, дабы познали Твое достоинство. Я, Господи, крещу крещеніемъ покаянія, и отнюдь не могу крестить приходящихъ ко мнѣ, если прежде не исповѣдуютъ грѣховъ своихъ. Пусть бы я и крестилъ Тебя, чтожъ будешь исповѣдывать предо мною? Ты истребитель грѣховъ, и однако-жъ хочешь креститься крещеніемъ покаянія? Пусть бы я дерзнулъ крестить Тебя, но самый Іорданъ не дерзнетъ приблизиться къ Тебѣ. «Азъ требую Тобою креститися, и Ты ли грядеши ко мнѣ»?

Что же отвѣчаетъ ему Господь?—«Остави нынѣ: тако бо подобаетъ намъ исполнити всяку правду». Оставь теперь, Іоаннъ; ты не мудрѣе Меня. Ты смотришь какъ человѣкъ, а я сужду какъ Богъ. Прежде Мнѣ самому надлежитъ дѣлать и потомъ уже учить. Я не дѣлаю ничего неблагоприличнаго: ибо Я облеченъ благолѣпіемъ. Удивляешься ли ты, Іоаннъ, что Я не явился въ блескѣ Моего достоинства? Правда, сколько частному человѣку неприлична царская порфира, столько, напротивъ, царю приличествуетъ воинское украшеніе: но ужели Я пришелъ ко врагу, а не къ другу? «Остави нынѣ: тако бо подобаетъ Намъ исполнити всяку правду». Я исполнитель закона, и ничего не хочу оставить въ немъ безъ исполненія, дабы послѣ Меня Павелъ могъ сказать: «кончина закона Христосъ въ правду всякому вѣрующему. Остави нынѣ: тако бо подобаетъ Намъ исполнити всяку правду». Крести Меня, Іоаннъ, дабы никто не презиралъ крещенія. Отъ тебя—раба Я крещаюсь, дабы никто изъ царей или князей не возгнушался принять крещеніе отъ смиреннаго священника. Допусти Меня сойти въ Іорданъ, дабы услышали свидѣтельство Отца, и

познали могущество Сына. «Остави нынѣ: тако бо подобаетъ Намъ исполнити всяку правду».—Тогда Іоаннъ допускаетъ Его: «и крестився Іисусъ, взыде абіе отъ воды: и се отверзошася Ему небеса, и видѣ Духа Божія сходяща яко голубя, и грядуща на Него. И се гласъ съ небесе, глаголя: сей есть Сынъ Мой возлюбленный о Немъ же благоволихъ».

Видишь, возлюбленный, сколь многихъ и сколь великихъ благъ лишились бы мы, если бы Господь, уступивъ убѣжденіямъ Іоанна, отрекся отъ крещенія! Доселѣ небеса были заключены; вышняя область оставалась неприступною. Мы сходили къ нижнимъ, но не восходили къ вышнимъ. Но одинъ ли Господь крестился? Нѣтъ! онъ въ то же время обновлялъ ветхаго человѣка, и возвратилъ ему царственное право усыновленія. Ибо тотчасъ «отверзошася ему небеса». Послѣдовало примиреніе видимаго съ невидимымъ: возвеселились невидимые небесные лики, уврачевались земныя немощи, открылось сокровенное, уничтожилась вражда. Ты слышалъ евангелиста, говорящаго: «отверзошася Ему небеса.» Небеса отверзлись ради трехъ чудныхъ вещей. Ибо въ то время, какъ крестился Женихъ — Христосъ, небесные чертоги долженствовали отверсть свои блистательные врата. Подобнымъ образомъ надлежало, чтобы врата небесныя возвысили верхи свои (Псал. 23, 7), когда Духъ святый сходилъ яко голубь, и гремѣлъ гласъ Отца. «И се отверзошася Ему небеса, и се гласъ съ небесе, глаголя: сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немже благоволихъ».

Возлюбленный рождаетъ Любовь, и Свѣтъ невещественный рождаетъ Свѣтъ неприступный. «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный»,—Сынъ, который явился на землѣ, не оставивъ нѣдръ Отца; Онъ явился и не явился. Ибо Онъ не то былъ, чѣмъ казался; иначе, если судить по внѣшности, то крещающій имѣетъ преимущество предъ Крещаемымъ. Того ради Отецъ ниспослалъ съ небесъ святаго Духа на Крещаемаго. Ибо какъ въ ковчегѣ Ноевомъ человѣколюбіе Божіе изображалось посредствомъ голубя: такъ и здѣсь Духъ, нисходя въ видѣ голубя, и какъ бы неся масличный плодъ, опочилъ на Томъ, о коемъ было свидѣтельствовано. Для чего-жъ такъ?—Для того, чтобы познали силу Отеческаго гласа, и повѣрили пророческому предсказанію, еще за долго воспослѣдовавшему. Какое же предсказаніе?—«Гласъ Господень на водахъ: Богъ славы возгремѣ, Господь на водахъ многихъ». Какой гласъ? «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о Немже благоволихъ». Сей, названный сыномъ Іосифа, есть Мой единородный Сынъ, по божественному существу. «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный. Хотя

Онъ алчетъ, но питаетъ тысячи; труждается, и упокояетъ труждающихся; не имѣетъ, гдѣ приклонить главу, и содержитъ все въ своей десницѣ; страждетъ, и врачуетъ немощи, терпитъ удары и даруетъ міру свободу; прободается копіемъ въ ребро и исправляетъ ребро Адама.

Но прошу васъ еще приложить вниманіе: ибо я хочу обратиться къ Источнику жизни, хочу созерцать Источникъ, источающій исцѣленіе. Безсмертный Отецъ послалъ въ міръ безсмертнаго Сына и Слово,—Сына, который пришелъ къ человѣкамъ, дабы омыть ихъ водою и Духомъ, и, возродивъ насъ къ нетлѣнію духовному и тѣлесному, вдохнулъ въ насъ Духа жизни, и облекъ въ нетлѣнное всеоружіе. И такъ, если человѣкъ содѣлался безсмертнымъ: то онъ содѣлается и причастникомъ божественнаго естества (2 Петр. 1, 4). Но если онъ, послѣ возрожденія водою и Духомъ святымъ, полученнаго имъ въ купели, дѣлается причастникомъ божественнаго естества: то и послѣ воскресенія изъ мертвыхъ онъ обрѣтается сонаслѣдникомъ Христовымъ (Рим. 8, 17). И такъ гласомъ проповѣдника взываю: придите всѣ племена языковъ къ безсмертію, даруемому въ крещеніи. Я благовѣствую жизнь вамъ, сидящимъ во тмѣ невѣденія. Придите отъ рабства къ свободѣ, отъ тираніи къ царству, отъ тлѣнія къ нетлѣнію. Но какъ, скажете, мы придемъ? Какъ? — Водою и Духомъ святымъ. Сія вода, соединенная съ Духомъ, есть та самая вода, которою орошается рай, утучняется земля, прозябаютъ растенія, раждаютъ животныя, словомъ, которою человѣкъ возрожденный оживотворяется, въ которой Христосъ крестился, на которую Духъ святый низшелъ въ видѣ голубя.

Это тотъ самый Духъ, который первоначально носился надъ водами, которымъ движется міръ, сохраняется твореніе и все оживотворяется,—который дѣйствовалъ въ пророкахъ сходилъ на Христа. Это тотъ Духъ, который дарованъ былъ апостоламъ въ видѣ огненныхъ языковъ. Это Духъ, котораго желалъ Давидъ, когда говорилъ: «и Духа Твоего святаго не отыми отъ мене». О семъ Духѣ возвѣщалъ и Гавріилъ Пресвятой Дѣвѣ: «Духъ святый найдетъ на тя. Симъ Духомъ святый Петръ изрекъ оное блаженное слово: «Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго». Симъ Духомъ утвержденъ камень Церкви (Мат. 16, 18). Сей-то Духъ Утѣшитель посылается къ тебѣ съ тою цѣлію, дабы показать тебѣ, что ты чадо Божіе.

И такъ приступи, человѣкъ; возродись, дабы получить усыновленіе Богу. Но ты скажешь: какимъ образомъ?—Если не будешь побѣждаемъ удовольствіями, если не будетъ господствовать надъ

тобою страсть гордости; если истребишь въ себѣ нечистоту и свергнешь съ себя бремя грѣховное; если совлечешься всеоружія діавола, и облечешься въ броню вѣры. Ибо тотъ, кто съ вѣрою входитъ въ сію баню возрожденія, отрицается сатаны и сочетавается со Христомъ, отвергаетъ врага, и исповѣдуетъ Христа своимъ Богомъ,—совлекается рабства и облекается въ усыновленіе. Онъ возвращается отъ купели крещенія—свѣтелъ, какъ солнце, блистая лучами правды. Что же всего важнѣе—возвращается сыномъ Божіимъ и сонаслѣдникомъ Христа. Ему слава и держава со всесвятымъ, благимъ и животворящимъ Духомъ Его, нынѣ и присно и во всѣ вѣки вѣковъ. Аминь [260]).

§ 57. *Діонисій Александрійскій* († 264 г.) [261]).

Другимъ непосредственнымъ ученикомъ Оригена былъ Діонисій, послѣ Иракла, сотрудника, а потомъ преемника Оригена по александрійскому училищу, бывшій начальникомъ этого училища, а съ 247 г. епископомъ александрійскимъ, не оставлявшій сношеній съ Оригеномъ въ продолженіе всей своей жизни, во время заключенія его въ тюрьмѣ (въ Декіево гоненіе) утѣшавшій его своимъ посланіемъ. Обратившись ко Христу путемъ свободнаго изслѣдованія язычества и сличенія его съ христіанствомъ и вслѣдствіе этого хорошо ознакомленный съ самыми основаніями и источниками языческихъ доктринъ и тѣхъ элементовъ ихъ, которые проникали въ область христіанства въ видѣ ересей, сохранившій и на все послѣдующее время для своей дѣятельности принципъ свободнаго критическаго отношенія ко всѣмъ вновь возникавшимъ ученіямъ, онъ въ своей дѣятельности является прежде всего въ высшей степени компетентнымъ многоученымъ защитникомъ православія противъ ересей и язычества. Время Діонисія было самое бурное и самое бѣдственное для Церкви, время жесточайшихъ гоненій на христіанство (гоненія Декія и Валеріана), величайшихъ общественныхъ бѣдствій (засуха, голодъ и моровая язва въ Сѣверной Африкѣ), время расколовъ и ересей и ожесточенной полемики противъ христіанства со стороны ученыхъ язычниковъ. На епископѣ Александріи, одного изъ главныхъ центровъ жизни церковной, какъ и государственной, лежали трудныя обязанности въ это время... Діонисій оказался вполнѣ на

высотѣ своего великаго призванія. Достойный ученикъ Оригена, человѣкъ многоученый и высоко-образованный, хорошо знакомый со всѣми явленіями въ области современной ему общественной мысли и жизни, онъ стоялъ на уровнѣ современныхъ ему потребностей Церкви и общества и великихъ задачъ архипастырскаго служенія въ Александріи, отзываясь своимъ компетентнымъ и энергическимъ словомъ на всѣ потребности церкви и имѣя большое вліяніе на благоустройство ея внутренняго быта и внѣшнюю судьбу. Его сочиненіе περὶ φύσεως, отрывки изъ котораго сохранились и до нашего времени, показываетъ въ немъ великаго христіанскаго ученаго, который могъ отражать нападенія современной ему языческой учености—натурализма и матеріализма—ея же оружіемъ; въ высшей степени замѣчательна его побѣдоносная борьба съ Новаціаномъ, Савелліанами, Непотомъ и хиліастами. Расколъ Новаціана былъ прекращенъ его усиліями и трудами на соборѣ антіохійскомъ (252 г.). Противъ Непота онъ написалъ сочиненіе, имѣвшее сильное дѣйствіе, а его послѣдователей—хиліастовъ онъ возсоединилъ съ церковію путемъ устныхъ преній. Противъ Савелліанъ онъ созывалъ соборы и писалъ посланія. Въ спорѣ о крещеніи еретиковъ онъ склонилъ на сторону своего мнѣнія Римъ; по вопросу о принятіи въ церковь падшихъ онъ подавалъ примѣръ всепрощенія и христіанской любви, возсоединяя падшихъ съ церковію по ходатайству исповѣдниковъ. Во время Декіева гоненія, спасая себя для церкви, Діонисій удалился въ потаенное мѣсто, но и оттуда продолжалъ управлять своею паствою, посылая къ ней наставительныя письма и довѣренныхъ пресвитеровъ. Въ гоненіе Валеріана (257 г.) онъ былъ сосланъ въ отдаленную пустыню и опять разобщенъ со своею паствою, но и самой ссылкой онъ воспользовался для блага церкви, обращая ко Христу жителей пустыни ливійской. Возвращенный при Галліенѣ (261 г.) въ Александрію, въ то время, когда она страдала отъ бѣдствій войны, потомъ голода, а затѣмъ—моровой язвы, онъ проявилъ величайшую энергію для помощи отечественному городу, которую оказывалъ безъ различія какъ вѣрующимъ, такъ и язычникамъ.

Имѣя въ виду тѣ разнообразныя смуты и бѣдствія, какія одолѣвали Александрію въ его время, легко понять, что соб-

ственно изустная проповѣдническая дѣятельность Діонисія не могла имѣть обширнаго примѣненія. Тѣмъ не менѣе всѣ свидѣтельства единогласно указываютъ на то, что это былъ знаменитѣйшій *проповѣдникъ-ораторъ*. Впрочемъ объ этомъ можно заключать уже a priori. Человѣкъ настолько образованный, какъ былъ образованъ Діонисій, стоявшій нѣкоторое время во главѣ всего христіанскаго образованія своего времени въ качествѣ наставника и начальника александрійскаго огласительнаго училища, будучи облеченъ саномъ пресвитера, а потомъ и епископа, не могъ не быть проповѣдникомъ, и безъ всякаго сомнѣнія, былъ проповѣдникомъ, и именно по свойству своего образованія, проповѣдникомъ въ родѣ Ипполита, т. е. не простымъ гомилетомъ, объяснителемъ библейскихъ чтеній на Богослуженіи, но и многоученымъ дидаскаломъ, а можетъ быть отчасти и ораторомъ, насколько можно предположить въ немъ врожденную склонность къ ораторству,—для ораторства искуственнаго, для ораторской обработки всѣхъ поученій ему не было времени. Если до насъ не дошло не только ни одной цѣлой его проповѣди, но ни одного даже отрывка изъ его проповѣдей, то это нужно объяснять, съ одной стороны, смутнымъ и бѣдственнымъ характеромъ его времени, въ особенности послѣдовавшимъ вскорѣ затѣмъ Діоклитіановымъ гоненіемъ, истреблявшимъ, между прочимъ, особенно памятники литературы христіанской, съ другой — отсутствіемъ въ его время въ Александріи обычая записывать поученія, каковой лишь возникалъ въ его время, но не въ Александріи, а въ Кесаріи, гдѣ онъ былъ вызванъ особенными достоинствами проповѣди Оригена. Правда, нѣкоторые усиливаются доказать, что то тотъ, то другой изъ фрагментовъ, сохранившихся съ именемъ Діонисія, есть отрывокъ его „слова“—проповѣди, устно произнесенной. Такъ Паниль указываетъ какъ на таковой, на отрывокъ, сохранившійся у Василія Великаго, въ его словѣ о Св. Духѣ (гл. 29),—причемъ Василій называетъ сочиненіе, изъ котораго отрывокъ этотъ заимствованъ— λόγος,—терминъ, въ вѣкъ Василія обозначавшій уже собственно проповѣдь тематизованную, ораторскую. Но оказывается, что этотъ отрывокъ заимствованъ изъ сочиненія Діонисія, извѣстнаго въ формѣ посланія: περὶ ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας, изъ котораго еще бо́льшіе отрывки сохранились у Аѳанасія [262]). Столь-же натянутымъ

нужно считать предположеніе, что изданный Routh'омъ отрывокъ изъ „объясненія“ Діонисія на книгу Іова есть отрывокъ гомиліи, на томъ основаніи, что въ этомъ отрывкѣ авторъ говоритъ, будто-бы, какъ-бы къ слушателямъ[263]). Мы не находимъ также правильнымъ относить, подобно г. Пѣвницкому, къ области проповѣди въ тѣсномъ смыслѣ слова „пасхальныя посланія“, которыя въ большомъ количествѣ составлены были Діонисіемъ и адресованы какъ къ своей церкви, такъ и къ разнымъ лицамъ другихъ церквей: это, по существу своему, памятники каноническіе, касавшіеся опредѣленія времени празднованія Пасхи, содержавшіе лишь эпизодически, во вступленіи и приложеніи, нравоучительный или догматическій и экзегетическій элементъ, а главнымъ образомъ—изображеніе современнаго положенія церковныхъ и общественныхъ дѣлъ, что и дало Евсевію поводъ сохранить ихъ въ отрывкахъ и возможность нарисовать по нимъ картину того времени. Правда, Іеронимъ говоритъ, что эти посланія писаны *„декламаторскимъ языкомъ“* (catolog. LXIX), а Евсевій, упоминая объ этихъ посланіяхъ, говоритъ, что въ нихъ Діонисій помѣщаетъ *„торжественныя слова* о праздникѣ Пасхи“ (VII, 20), но все-таки, по нашему мнѣнію, какъ этотъ внѣшній декламаторскій обликъ посланій, такъ и торжественный тонъ ихъ не дѣлаютъ ихъ проповѣдями, и они должны быть отнесены не къ области проповѣди устной, а къ области литературы или письменнаго учительства, подобно посланіямъ мужей апостольскихъ и діалогамъ о религіозныхъ предметахъ, писавшихся въ это время, въ родѣ „Октавія“ Минуція Феликса и „пира десяти дѣвъ“ Меѳодія.

По крайней мѣрѣ посланія меньше имѣютъ права быть относимыми къ проповѣдямъ, чѣмъ такъ называемые трактаты (напримѣръ tractatus Кипріана, на языкѣ котораго tractare, tractantes, обозначаетъ проповѣдь), которые могли быть, и по всей вѣроятности дѣйствительно были, какъ скажемъ далѣе, литературной переработкой устно произнесенныхъ проповѣдей и сохранили многія не только внутреннія, но и внѣшнія качества ихъ. Если даже въ свидѣтельствѣ Евсевія: „въ которыхъ (посланіяхъ) помѣщаетъ *торжественныя слова* о праздникѣ Пасхи“ подъ „торжественными словами (λόγοι) разумѣть собственно *проповѣди произнесенныя*, потомъ записанныя и вставленныя въ посланія, то и тогда онѣ должны быть разсматри-

ваемы сами по себѣ, и рѣчь здѣсь должна идти не о посланіяхъ, а о *словахъ*, вставленныхъ въ посланія.

Что касается самихъ посланій, то они и остаются посланіями, т. е. памятниками церковно-каноническими, а не гомилетическими, ибо, потому же свидѣтельству Евсевія, они имѣли своимъ предметомъ одни—изложеніе правилъ о времени празднованія и о самомъ празднованіи Пасхи, сообразно астрономическимъ вычисленіямъ, производившимся въ Александріи, а другія, писанныя изъ заточенія, извѣщали о бѣдствіяхъ, мученичествѣ и подвигахъ христіанъ, о дѣятельности пресвитеровъ и діаконовъ, о подвитахъ братолюбія, и т. д.

Такимъ образомъ, что касается проповѣднической дѣятельности Діонисія, то намъ остается довольствоваться предположеніемъ, имѣющимъ весь характеръ несомнѣнности, о томъ, что, какъ заявляетъ Іеронимъ [264]), это былъ „мужъ краснорѣчивѣйшій“, vir eloquentissimus, т. е. владѣвшій въ совершенствѣ, вполнѣ свободно, художественною живою рѣчью, вслѣдствіе, конечно, долгаго упражненія и навыка въ ней во время преподаванія въ Александрійскомъ училищѣ; что, какъ епископъ, онъ проповѣдывалъ возможно часто, какъ только позволяли смутныя обстоятельства его времени, препятствовавшія обычнымъ Богослужебнымъ собраніямъ христіанъ, при которыхъ только и возможна была проповѣдь,—вслѣдствіе чего Діонисій въ подобныхъ случаяхъ могъ бесѣдовать съ своей паствой, по его собственному выраженію, лишь „какъ чужеземецъ, чрезъ посланія“. Выражая сожалѣніе, что ему трудно бесѣдовать съ своей паствой *„даже чрезъ посланія“*, съ членами одной и той же церкви [265]), Діонисій даетъ понять, что когда не было препятствій къ устной бесѣдѣ, онъ бесѣдовалъ съ своею паствою усты ко устамъ, въ проповѣднической рѣчи, можетъ быть въ гомиліяхъ, памятникомъ которыхъ, можетъ быть, служитъ его толкованіе на Іова, составляющее въ такомъ случаѣ литературную переработку этихъ гомилій. Судя по тому, что Діонисій полемизировалъ съ Непотомъ и хиліастами, понимавшими апокалипсисъ буквально, можемъ предполагать, что онъ былъ сторонникомъ аллегорическаго метода толкованія, какъ ученикъ Оригена и какъ Александріецъ; затѣмъ мы можемъ дѣлать предположенія о характерѣ его рѣчей, на основаніи характера прочихъ его сочиненій; на основаніи его сочиненія *о природѣ*

(περὶ φίσεως), сохранившагося въ значительномъ отрывкѣ, можно предполагать, что когда приходилось ему въ проповѣдяхъ трактовать о предметахъ философскаго теоретическаго міросозерцанія и бороться противъ язычества и ересей — онъ говорилъ объ этихъ предметахъ съ высшею компетентностію, какъ спеціалистъ и знатокъ въ области научныхъ теорій; на основаніи пасхальныхъ посланій Діонисія, можно думать, что когда онъ говорилъ о явленіяхъ жизни и нравственныхъ вопросахъ, то говорилъ съ глубокимъ и сильнымъ чувствомъ и особенно съ изобразительностію и живописностію.

Слѣдуетъ упомянуть здѣсь также, что подобно Ипполиту, по свидѣтельству Фотія (bibl. cod. 232), онъ писалъ „похвальное слово Оригену, уже умершему, которое было препровождено имъ Θеоктисту, епископу Іерусалимскому, покровителю Оригена. Общее значеніе его въ исторіи церкви опредѣляется усвоеннымъ ему еще въ IV вѣкѣ названіемъ „великаго“ [266]).

§ 58. *Піерій, пресвитеръ и катехетъ* († 283 г.).

Піерій, послѣ Діонисія бывшій катехетомъ и начальникомъ Александрійскаго училища, по званію пресвитера былъ дѣятельнымъ проповѣдникомъ въ Александріи. О немъ мы имѣемъ свидѣтельства Евсевія, Іеронима и Фотія. Евсевій говоритъ о его крайней нестяжательности, о его чрезвычайныхъ занятіяхъ въ созерцаніи и изъясненіи Божественныхъ вещей и о *собесѣдованіяхъ во всенародныхъ церковныхъ собраніяхъ* [267]). Іеронимъ говоритъ, что онъ *съ великою славою училъ народъ и дошелъ до такого совершенства въ составленіи проповѣдей* и разныхъ сочиненій, что назывался младшимъ Оригеномъ“, — что онъ „отличался удивительнымъ аскетизмомъ и былъ подвижникомъ добровольной нищеты“, „былъ весьма свѣдущъ въ діалектическомъ и *ораторскомъ искуствѣ*“ и что отъ него осталось слово о пророкѣ Осіи, которое было произнесено имъ въ навечеріе Пасхи“ [268]). Въ предисловіи къ своему толкованію на книгу Осіи, Іеронимъ, упоминая объ этой бесѣдѣ Піерія, говоритъ, что она сказана безъ приготовленія и отличается краснорѣчіемъ. Фотій (157) разсказываетъ, что онъ читалъ книгу, содержащую двѣнадцать словъ Піерія (λόγους τὸ βιβλίον περιεῖχε δώδεκα). Г. Пѣвницкій сомнѣвается признать

всѣ эти слова за проповѣди, на томъ основаніи, что будто бы у Грековъ [269]) λόγος означаетъ вообще сочиненіе, а не устную рѣчь, произнесенную съ каѳедры. Сомнѣніе совершенно напрасное: мы знаемъ уже исторію этого гомилетическаго термина, знаемъ, что если во второмъ вѣкѣ это названіе примѣнялось къ письменнымъ христіанскимъ сочиненіямъ [270]), отличавшимся ораторскимъ характеромъ и написаннымъ по риторическимъ правиламъ составленія судебныхъ защитительныхъ рѣчей, то уже въ томъ же вѣкѣ оно прилагалось къ памятникамъ гомилетическаго происхожденія (λόγος τις ὁ σωζόμενος πλούσιος Климента Александрійскаго), а въ третьемъ, какъ видно изъ примѣра Ипполита (158) (λόγος εἰς θεοϑανείας) и Меѳодія (λόγος εἰς τὰ βάια), прямо прилагается къ устнымъ рѣчамъ проповѣдниковъ художественно-ораторскимъ. Такъ какъ нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы Піерій оставилъ какія-либо другія сочиненія, кромѣ проповѣдей, то въ свидѣтельствѣ Фотія слѣдуетъ подъ λόγοι разумѣть единственно проповѣди Піерія.

У тѣхъ же трехъ историковъ мы находимъ указанія на характеръ, внутренній и внѣшній, проповѣдей Піерія. Названіе его младшимъ Оригеномъ указываетъ не только на его популярность въ христіанскомъ обществѣ, но также на подражаніе его Оригену и на сходство съ нимъ въ общемъ направленіи богословскаго міровоззрѣнія и внѣшней манеры проповѣди. Дѣйствительно Фотій признаетъ ученіе Піерія благочестивымъ; но замѣчаетъ, что у него есть много такого, что уже не содержится Церковію, въ частности у него есть неправильныя мнѣнія о Св. Духѣ и повторены мнѣнія Оригена о предсуществованіи душъ... Затѣмъ изъ свидѣтельства же Фотія видно, что вслѣдъ за Оригеномъ онъ любилъ аллегорическое толкованіе Св. Писанія: въ словѣ на Осію Піерій разсуждаетъ о херувимахъ, сдѣланныхъ Моисеемъ и о камнѣ Іакова, „и хотя признаетъ, что они были сдѣланы, но суесловитъ, что они допущены были въ видахъ нѣкоего особеннаго домостроительства (οἰκονομίας λόγῳ συγχωρηϑῆναι): ихъ какъ бы не было совсѣмъ, или сдѣлано нѣчто иное, отличное отъ нихъ; ибо они не имѣли какой-либо видимой формы, а носили только одинъ видъ крылъ“ [271]). Внѣшнюю сторону проповѣди Піерія характеризуетъ тотъ же Фотій: „Фраза Піерія — ясная, прозр-

рачная, какъ бы текучая, непоказывающая ничего изысканнаго, но безъ приготовленія, ровно и легко, спокойно, безъ скачковъ движущаяся".

Изъ всего сказаннаго видно, что хотя отъ Піерія до насъ ничего не сохранилось, онъ былъ знаменитый проповѣдникъ-ораторъ, который съ полнымъ правомъ занималъ мѣсто среди блестящей плеяды церковныхъ учителей III в., окружавшихъ Оригена, усвоившихъ его міровоззрѣніе, научные и гомилетическіе принципы, и развивавшихъ свою церковно-учительную дѣятельность сообразно съ этими принципами.

§ 59. *Св. Меѳодій Тирскій.*

Св. Меѳодій, бывшій епископомъ сначала Патаръ и находившагося недалеко отъ этого города мѣстечка Олимпа Ликійскаго, а затѣмъ знаменитаго Тира Финикійскаго [272]), скончавшійся мученически въ преклонной старости предъ самымъ торжествомъ христіанства, въ 311 или 312 году, завершаетъ собою блестящую плеяду отцовъ церкви Восточной III вѣка, совмѣщавшихъ въ себѣ съ христіанскимъ образованіемъ ученость классическую и пользовавшихся отчасти правилами діалектики и риторики въ своей научно-литературной и проповѣднической дѣятельности противъ враждебныхъ церкви вліяній. Первую замѣтную особенность его церковно-учительной дѣятельности составляетъ то, что предметы ея всецѣло опредѣлялись и указывались спеціальными потребностями его паствы. Такъ Тиръ, главный городъ Финикіи, былъ, какъ извѣстно, однимъ изъ главныхъ центровъ грубо-чувственнаго языческаго культа Астарты (греческой Афродиты, латинской Венеры), вліяніе котораго сказалось, кажется, и въ области христіанства при образованіи ученія гностиковъ сирійскихъ— Валентиніанъ. Поэтому главное сочиненіе Меѳодія посвящено изложенію христіанскаго ученія о дѣвствѣ и чистотѣ тѣлесной, объясненію высокаго достоинства христіанской духовности, проявляющейся въ господствѣ духовно-нравственныхъ интересовъ существованія надъ грубо-чувственными влеченіями плоти. Это — *συμπόσιον*, „пиръ десяти дѣвъ",—классическое сочиненіе въ христіанской литературѣ по предмету, о которомъ оно трактуетъ: имъ пользовались въ послѣдствіи

какъ первоисточникомъ Григорій Нисскій (въ словѣ „объ образѣ и подобіи Божіемъ въ человѣкѣ“), Ареѳа и Андрей епископы Кесарійскіе (въ толкованіи на апокалипсисъ), изъ него дѣлаютъ выдержки Іоаннъ Дамаскинъ (въ „священныхъ параллеляхъ“) и патріархъ Фотій (bibliotheca cod. CCXXXIV). Затѣмъ цѣлую группу его произведеній составляютъ сочиненія противъ оригенистовъ, которыми изобиловала, должно быть, его епархія, такъ какъ Оригенъ, какъ извѣстно, въ послѣдніе годы своей жизни находился въ Тирѣ. Хотя Меѳодій, по словамъ Сократа (Ц. И. VI, 13), къ самому Оригену выражалъ уваженіе—въ одномъ изъ своихъ сочиненій, называемомъ «Ксеносъ» (до насъ несохранившемся), но противъ неразумныхъ его почитателей, неправильно истолковывавшихъ его идеи, считалъ необходимымъ вооружиться всею силою своей учености и остроумія. Сюда относятся сочиненія его: а) *о воскресеніи мертвыхъ* (противъ мнѣнія оригенистовъ, будто тѣла не воскреснутъ) и б) *о сотвореннномъ* (противъ мнѣнія оригенистовъ, будто міръ не имѣетъ начала и совѣченъ Богу), изъ котораго отрывки сохранилъ Фотій [273]).

Противъ сирійскихъ гностиковъ—Валентиніанъ написано Меѳодіемъ сочиненіе *о свободѣ воли*, въ которомъ опровергается ученіе мѣстныхъ еретиковъ его епархіи о матеріи, какъ началѣ, совѣчномъ Богу, и источникѣ зла въ мірѣ. Въ епархіи же Меѳодія жилъ и развивалъ свою литературную дѣятельность, направленную противъ Христіанства, знаменитый Порфирій. Меѳодій, по словамъ Іеронима (epistola ad magnum oratorem) [274]) написалъ противъ него сочиненіе, содержавшее въ себѣ до 10,000 стиховъ,—отрывки изъ котораго сохранились у Дамаскина въ его „параллеляхъ“ [275]). Но исчисленными сочиненіями Меѳодія не ограничивается общій итогъ его твореній. Извѣстно, отчасти лишь по названіямъ, еще нѣсколько его сочиненій, каковы толкованія на книгу Бытія и Пѣснь Пѣсней, о пиѳониссѣ, т. е. Аэндорской волшебницѣ — (объ этихъ сочиненіяхъ упоминаетъ Іеронимъ, какъ о „читавшихся повсюду“),—толкованіе на псалмы, на апокалипсисъ и на евангеліе. Нѣсколько сочиненій его извѣстны доселѣ лишь по славянскимъ переводамъ въ рукописяхъ Московской Епархіальной библіотеки, библіотеки Толстаго, а также въ Евѳиміевомъ сборникѣ библіотеки Волоколамскаго мо-

настыря: „о житіи и дѣяніи разумнѣ“ (кажется, часть сочиненія о свободѣ воли), о разлученіи яди (о различеніи родовъ пищи); о юницѣ мѣнимѣй (упоминаемой въ левитицѣхъ (въ книгѣ Левитъ), ея же пепломъ грѣшніи кропляхуся“; „о прокаженіи“; о „небеса повѣдаютъ славу Божію“; о „піявицѣ, сущей въ притчѣхъ (Притч. XXX, 15). Не менѣе характеристическую черту сочиненія Меѳодія, чѣмъ ихъ современный интересъ, составляетъ своеобразная форма нѣкоторыхъ изъ нихъ. Это—форма античнаго платоновскаго діалога, излюбленная литературная форма того образованнаго языческаго общества, для котораго въ большей и меньшей мѣрѣ назначались сочиненія Меѳодія, дѣлавшая общедоступными и общепонятными для нихъ самыя отвлеченныя и возвышенныя философскія разсужденія. Особенно удачно примѣнена эта форма въ сочиненіи о свободѣ воли (въ которомъ бесѣдуютъ Православный и Валентиніанинъ) отчасти—о „воскресеніи“ и о „сотвореніи“, а главнымъ образомъ въ „пирѣ десяти дѣвъ“, самое названіе котораго—*συμπόσιον* заимствовано отъ извѣстнаго діалога Платона. Какъ у Платона Аполлодоръ передаетъ, что, по разсказу Аристодема происходило на симпосіонѣ Сократа, такъ у Меѳодія по желанію Еввула, Грегора передаетъ одну за другою рѣчи или разсужденія, слышанныя ею на симпосіонѣ десяти дѣвъ, говоренныя въ похвалу цѣломудрію и дѣвству (причемъ, какъ замѣчаютъ, авторъ влагаетъиногда въ уста дѣвъ рѣчи не совсѣмъ имъ приличныя); въ заключеніе же всего одна изъ дѣвъ, Ѳекла, поетъ гимнъ въ честь небеснаго жениха — Христа, на что прочія дѣвы отвѣчаютъ припѣвомъ. Справедливо замѣчаютъ, впрочемъ, что античная форма діалога, столь умѣстно изъбранная Меѳодіемъ для популяризаціи его идей въ средѣ современныхъ ему мірянъ—язычниковъ, невыдержана у него въ „пирѣ десяти дѣвъ“ въ томъ отношеніи, что всѣ собесѣдующія говорятъ здѣсь одно и то же, въ одномъ и томъ же направленіи, тогда какъ античная форма діалога предполагаетъ разнообразіе мнѣній и противорѣчіе между собесѣдующими. Съ своей стороны мы дополнимъ, что рѣчи, произносимыя дѣвами въ похвалу дѣвства, разсматриваемыя каждая въ отдѣльности, суть не что иное, какъ проповѣди, почему они въ подлинникѣ и называются *λόγοι*—слова. Въ каждомъ изъ этихъ монологовъ

одушевленно-ораторски раскрывается какая либо сторона предмета.

Уже изъ сдѣланнаго выше краткаго перечня сочиненій Меѳодія видно, какой обширный и разнообразный кругъ предметовъ обнимало его богословско-философское міросозерцаніе и пастырски-учительное слово, и какъ обильна была его литературная производительность. А принимая во вниманіе высокое научное достоинство, современность по предмету, эрудицію и литературныя качества этихъ сочиненій, мы поймемъ, почему они въ свое время пользовались всеобщею распространенностію и высокимъ уваженіемъ,—почему Іеронимъ называетъ его „краснорѣчивѣйшимъ мученикомъ — disertissimus martyr, — составившимъ блестящія и стройныя книги рѣчей“,— [276]) Епифаній— мужемъ учительнымъ—ἀνὴρ λόγιος [277]), Анастасій Синаитъ—богатымъ мудростію, [278]) Андрей Кесарійскій, [279]) Іоаннъ Ѳессалоникійскій и Фотій—„великимъ“. *Поссини*, позднѣйшій издатель его сочиненій, говоритъ о немъ: „ни въ комъ изъ его современниковъ не соединялись обильнѣе тѣ дарованія, которыя могутъ сдѣлать человѣка превосходнѣйшимъ во всѣхъ отношніяхъ учителемъ священной науки, потому что великому богатству его природной и пріобрѣтенной мудрости соотвѣтствуетъ и плодовитость рѣчи, и высокое изящество изложенія, благодаря которымъ высокія его идеи переходятъ къ позднѣйшему потомству: однимъ словомъ какъ никто не мыслилъ глубже его, такъ не легко найти, кто бы и писалъ обильнѣе, краснорѣчивѣе и стройнѣе его“ [280]). Подобнымъ образомъ отзывается о Меѳодіѣ нашъ отечественный патрологъ, преосв. Филаретъ: „Меѳодій отличается блистательнымъ и яснымъ краснорѣчіемъ, склонностію къ діалектическому изслѣдованію предмета, любовію къ логическому построенію мыслей — аристотелевскою. О языкѣ „пира десяти дѣвъ“ Филаретъ, судья компетентный, замѣчаетъ, что вся пышность греческаго языка истощена въ этомъ сочиненіи: фантазія и краснорѣчіе — въ напряженной дѣятельности, чтобы облечь возвышенныя идеи въ достойныя украшенія» [281]).

Могло-ли случиться, чтобы святитель столь ревностный, многоученый и краснорѣчивый, не былъ проповѣдникомъ и проповѣдникомъ выдающимся?— Но—замѣчательная черта—о проповѣдяхъ Меѳодія свѣдѣнія весьма скудны: повидимому слава

его ученыхъ твореній затмила въ глазахъ его современниковъ и потомства его дѣятельность проповѣдническую.

Именно изъ произведеній Меѳодія собственно гомилетическихъ до нашего времени сохранились лишь двѣ цѣльныхъ проповѣди: слово въ недѣлю ваій и слово о Симеонѣ и Аннѣ (въ день Срѣтенія Господня) и отрывокъ изъ слова о мученикахъ. Кромѣ того ему приписывались прежде три отрывка изъ слова о крестѣ, признаваемаго нынѣ почти единогласно (за исключеніемъ преосвященнаго Порфирія [282]), ему не принадлежащими, на томъ основаніи, что въ нихъ упоминаются vexilla— военныя знамена съ изображеніемъ креста, получившія начало, какъ извѣстно, лишь во времена Константина Великаго („когда императоры увидѣли, что знаменіе креста употребляется на прогнаніе всѣхъ золъ, то придумали знамена, именуемыя по римски vexilla“) [283]). Но и относительно принадлежности ему издаваемыхъ доселѣ подъ его именемъ словъ высказываются нерѣдко сомнѣнія [284]). Нужно, думаютъ, признать одно изъ двухъ: или многоученый и остроумный истолкователь догматическихъ и нравственныхъ доктринъ Христіанства, антагонистъ Порфирія, валентиніанъ, оригенистовъ и эротическаго культа Астарты, вовсе не былъ въ соотвѣтственной его учености степени хорошимъ проповѣдникомъ, или же всѣ приписываемыя ему проповѣди вовсе не принадлежатъ ему. Оба слова „въ недѣлю ваій“ и „о Симеонѣ и Аннѣ“, представляя несомнѣнные признаки высокаго Богословскаго образованія, въ то же время суть не что иное, говорятъ, какъ произведенія плохой риторической школы и недостойны автора, о которомъ, какъ ученомъ Богословѣ и писателѣ, вся древность, въ особенности Іеронимъ и Фотій, оставили самые блестящіе отзывы. Оба слова составляютъ, говорятъ обыкновенно, не что иное, какъ неупорядоченный аггрегатъ цвѣтистыхъ, въ высшей степени риторическихъ фразъ, громоздящихся одна на другую иногда безъ должной логичгской внутренней связи, съ присоединеніемъ иногда совершенно излишняго обильнаго набора библейскихъ текстовъ, вплетаемыхъ въ рѣчь совершенно механически. Къ этому, продолжаютъ, присоединяется столь же искуственный и риторическій паѳосъ, выражающійся въ восклицательной и вопросительной формѣ рѣчи, въ діалогахъ, олицетвореніяхъ и обращеніяхъ. Паниль дополняетъ, что про-

повѣдникъ въ своихъ этихъ словахъ является многорѣчивымъ, напыщеннымъ, гоняющимся за аллегоріею и картинностію, жеманнымъ. Вообще по этому взгляду выходитъ, что приписываемыя Меѳодію проповѣди—суть продукты позднѣйшей византійской риторики, того времени, когда формальная античная риторика съ ея правилами укоренилась въ Церкви какъ опредѣленіе самого существа проповѣди, когда теорія Квинтилліана и Цицерона совершенно почти слилась и отождествилась съ ораторствомъ церковнымъ—христіанскимъ, искуственнымъ паѳосомъ и цвѣтистымъ языкомъ замѣнивши тѣ духъ и силу, которыя, по апостолу, составляютъ самую сущность христіанской проповѣди и существеннымъ образомъ отрицаютъ внѣшній риторизмъ, дѣланную искуственность, всякій видъ сочинительства. Этимъ, продолжаютъ отрицатели подлинности проповѣдей Меѳодія, объясняется то, почему особенно высоко цѣнитъ эти проповѣди Фотій, самъ въ своей теоріи и въ своей проповѣднической практикѣ горячій сторонникъ исключительно внѣшняго риторизма проповѣди, какъ существеннаго ея опредѣленія. Дальнѣйшія соображенія, на которыхъ основывается отрицаніе подлинности проповѣдей Меѳодія состоятъ въ слѣдующемъ: 1) въ обоихъ словахъ содержится по мѣстамъ, иногда, такое точное изложеніе ученія о Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, о приснодѣвствѣ Богоматери, о первородномъ грѣхѣ, о предстательствѣ за людей предъ Богомъ Богоматери и святыхъ, какого, утверждаютъ, не могло существовать въ III вѣкѣ, какое могло явиться лишь въ срединѣ или даже въ концѣ періода вселенскихъ соборовъ; 2) въ проповѣдяхъ этихъ встрѣчаются, какъ и въ словѣ, приписываемомъ Григорію Чудотворцу, слова: слово единосущное (ὁμοούσιος) Отцу“ и „Марія Богородица“ (Θεοτόκος), вошедшія въ употребленіе въ христіанской догматической терминологіи со времени I-го и IV-го вселенскихъ соборовъ, — почему они не могутъ принадлежать учителю Церкви III вѣка. Такъ говорятъ отрицатели принадлежности Меѳодію приписываемыхъ ему словъ „въ недѣлю ваій“ и „о Симеонѣ и Аннѣ“ — Паниль въ своей прагматической исторіи проповѣди (§ 72). Переводчикъ сочиненій Меѳодія на русскій языкъ, профессоръ Е. И. Ловягинъ въ предисловіи къ своему изданію суммируетъ существующія доказательства принадлежности этихъ словъ

Меѳодію, въ которой самъ онъ глубоко убѣжденъ. Слово о Симеонѣ и Аннѣ начинается замѣчаніемъ: „нѣкогда по возможности въ краткихъ словахъ мы изложили свои мысли о дѣвствѣ“—*πάλα ἱκανῶς, ὡς εἶον τε, διὰ βραχέων, τὰ περὶ παρφενείας ἐν τοῖς περὶ ἁγνείας συμπόσιοις*...—это замѣчаніе ясно обнаруживаетъ въ авторѣ слова о Симеонѣ и Аннѣ автора „пира десяти дѣвъ“, каковымъ былъ, неоспоримо, Меѳодій. Далѣе авторъ этого слова является въ немъ противникомъ Оригенистовъ, допускавшихъ возможность спасенія для демоновъ („не для призванія или возстановленія отпадшихъ отъ свѣта демоновъ, какъ думаютъ нечестивѣйшіе сообщники лукаваго, пришелъ Онъ (Іисусъ Христосъ) въ міръ [285])“, а такимъ именно противникомъ Оригенистовъ былъ именно Меѳодій, какъ видно изъ другихъ его сочиненій. Затѣмъ „въ словѣ о Симеонѣ и Аннѣ“ содержатся слѣдующія слова, указывающія, по мнѣнію Е. И. Ловягина, на современное Меѳодію Діоклитіаново гоненіе и на тѣ рмзмѣры, какіе имѣла уже церковь во второй половинѣ третьяго вѣка. „Радуйся, церковь каѳолическая, находящаяся во всей вселенной... Не бойся, малое стадо, треволненій врага, ибо Отецъ далъ тебѣ Царство и силу попрáть выю враговъ твоихъ“ [286]).

Съ своей стороны доводы досточтимаго издателя твореній Меѳодія въ пользу принадлежности ему словъ „въ недѣлю ваій и „о Симеонѣ и Аннѣ“ мы не считаемъ достаточными. Противники этой принадлежности могутъ не безъ основанія замѣтить, что когда проповѣдникъ приглашаетъ своихъ слушателей радоваться, то проповѣдь произнесена не въ эпоху жесточайшаго изъ гоненій, охватывавшаго всю церковь, и если, какъ говорится въ проповѣди, Богъ, въ то время, когда она произнесена, даровалъ уже своему малому стаду царство и силу попрать выю врага, то это можетъ указывать развѣ на эпоху внѣшняго торжества христіанства надъ язычествомъ, послѣ Константина, а отнюдь не на эпоху Меѳодія. Противъ Оригенистовъ вообще и тѣхъ или другихъ ихъ частныхъ мнѣній говорили много и въ гораздо болѣе позднее время. Когда въ началѣ слова о Симеонѣ и Аннѣ говорится о томъ, что „нѣкогда въ краткихъ словахъ говорено было о дѣвствѣ“—*ἐν συμπόσιοις*, то это замѣчаніе мало представляетъ данныхъ въ пользу мнѣнія о Меѳодіѣ, какъ авторѣ этого слова; во пер-

выхъ потому, что Меѳодій, какъ извѣстно, говоритъ о дѣвствѣ въ „пирѣ десяти дѣвъ“ не кратко (*διὰ βραχέων*), а на столько подробно, насколько то возможно—цѣлою книгой; во вторыхъ говорилъ о дѣвствѣ не *ἐν συμπόσιοις*, а *ἐν συμπόσιῳ*, почему выраженіе: *διὰ βραχέων—ἐν συμπόσιοις* указываетъ не на одно большое сочиненіе, каково „пиръ десяти дѣвъ“ Меѳодія, а на нѣсколько слѣдовавшихъ одно за другимъ краткихъ церковныхъ поученій, причемъ слово *συμπόσιοι*, какъ и думаетъ преосвященный Филаретъ, можетъ имѣть синонимическое значеніе съ *ὁμιλία* и, прибавимъ, съ лютеровымъ Tischreden. При томъ въ словѣ о Симеонѣ и Аннѣ проповѣдникъ хочетъ говорить *περὶ παρθενείας*, тогда какъ въ пирѣ десяти дѣвъ рѣчь идетъ *περὶ ἁγνοίας*. А если вышеуказанное начало слова и содержитъ въ себѣ указаніе своего автора именно на „пиръ десяти дѣвъ“, то, какъ видно изъ предъидущаго, обнаруживая не достаточное знакомство его съ этимъ сочиненіемъ Меѳодія, это указаніе можетъ дать поводъ къ предположенію, что неизвѣстный авторъ „слова“ произвольно приписываетъ себѣ твореніе великаго учителя III вѣка, ради вящшаго авторитета своего произведенія, т. е. что онъ допустилъ, какъ думаетъ Паниль, фальсификацію можетъ быть и съ благонамѣренною цѣлію,—примѣровъ такой благонамѣренной фальсификаціи было множество въ византійскомъ періодѣ церковной исторіи.

Какую бы цѣну, впрочемъ, мы ни придали существующимъ въ наукѣ доводамъ въ пользу подлинности словъ Меѳодія, есть соображенія и данныя, о которыхъ никто изъ защитниковъ подлинности словъ Меѳодія не упоминаетъ, но которыя, по нашему мнѣнію, доказываютъ эту подлинность съ несомнѣнностію. 1) При самомъ поверхностномъ знакомствѣ съ словами „о ваіяхъ“ и „о Симеонѣ и Аннѣ“ нельзя не замѣтить, что то и другое суть истинные образцы профитійной проповѣди III вѣка, совершенно однородные съ проповѣдями Григорія Чудотворца и Ипполита, какъ по содержанію, такъ и по изложенію. Въ томъ и другомъ словѣ истинно-профитійное содержаніе—прославленіе величія личности Іисуса Христа, высокаго достоинства дѣла искупленія и спасенія рода человѣческаго, которому представители христіанства и въ III вѣкѣ все еще не могутъ довольно надивиться и которое они продолжаютъ восторженно прославлять, а не изслѣдовать діалекти-

чески-научно, какъ это было обычно въ IV вѣкѣ. „По содержанію своему слово о Симеонѣ и Аннѣ, совершенно вѣрно говоритъ Е. И Ловягинъ, есть не что иное, какъ торжественный гимнъ хвалы и благодарности Богу Отцу, Спасителю нашему Іисусу Христу и Пресвятой Его Матери, и цѣль проповѣдника—пробудить подобныя чувствованія во всѣхъ слушателяхъ при воспоминаніи о радостномъ событіи срѣтенія Божественнаго Младенца въ храмѣ іерусалимскомъ". „Содержаніемъ слова въ недѣлю Ваій служитъ также прославленіе Христа Спасителя". 2) За профитійнымъ содержаніемъ обѣихъ проповѣдей и восторженно-энтузіастическимъ настроеніемъ чувствъ церковнаго учителя естественно слѣдуютъ соотвѣтствующіе имъ, столь же профитійные способы изложенія: гимнологія, просопопея, единоначатіе и т. д. Напрасно думаютъ видѣть въ этомъ способѣ рѣчи Меѳодія риторизмъ, какъ плодъ преднамѣренной заботы проповѣдника о риторическомъ украшеніи рѣчи и слѣдствіе воздѣйствія усвоенныхъ имъ правилъ ораторской риторики: совершенно напротивъ,—всѣ эти особенности его рѣчи суть не что иное, какъ вполнѣ безъискуственное и непосредственное выраженіе мыслей и чувствъ лирически-восторженнаго настроенія церковнаго учителя-профета. Потому-то эта мнимая „риторика" Меѳодія и кажется столь несовершенною и неудовлетворительною, когда судятъ о ней съ точки зрѣнія ораторской риторической теоріи, что она совершенно чужда самой мысли объ искусственномъ выполненіи ораторской теоріи, будучи неподдѣльнымъ, безъискуственнымъ, непосредственнымъ выраженіемъ восторженнаго — энтузіастическаго, т. е. профитійнаго, чувства. „Приносимыя нами хвалы тебѣ, святѣйшее и дивное жилище Божіе, не суть слова безплоднаго краснорѣчія, и не плодъ мірской лести и угодливости это славословіе тебѣ, Богохвальная и млекопитающая Бога, дающаго смертнымъ начало бытія посредствомъ рожденія, но свидѣтельство сущей истины" (стр. 131) — такъ характеризуетъ свои отношенія къ ораторству самъ Меѳодій. „Память святой Дѣвы превосходитъ всякое слово, величіе достоинствъ превышаетъ немощь нашу... Прибѣгнемъ къ посильной хвалебной пѣсни и въ восторгѣ будемъ ликовать"... „Торжественнѣйшій изъ проповѣдниковъ и величайшій изъ про-

роковъ, Исаія, повѣдай Церкви тайну этого славнаго торжества".

И такъ, по нашему мнѣнію, чтобы судить правильно по вопросу о проповѣдяхъ Меѳодія, нужно смотрѣть не на отдаленное, чрезъ нѣсколько столѣтій, послѣдующее, а на непосредственно предшествующее ему прошедшее. Въ генетическихъ отношеніяхъ къ предъидущему содержится объясненіе характера проповѣди III вѣка вообще, и въ частности доказательство подлинности проповѣдей Меѳодія. Ни мало не опровергаетъ нашего утвержденія то обстоятельство, что въ проповѣдяхъ Меѳодія можно найти весьма точно выраженное догматическое ученіе о Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, о приснодѣвствѣ Богоматери, о первородномъ грѣхѣ и прочее: во всемъ этомъ лучшій Богословъ III вѣка выразилъ лишь наличное современное ученіе Церкви,—не раскрылъ, а только выразилъ детально, эпизодически, отнюдь не дѣлая этого ученія предметомъ діалектическаго-многоученаго разсужденія, чтъ было бы, дѣйствительно, признакомъ уже позднѣйшаго происхожденія, напримѣръ IV вѣка. Едва-ли кто рѣшится доказывать, что вѣра церкви въ III вѣкѣ не содержала въ себѣ, уже какъ догматовъ, ученія о Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія, такъ и о приснодѣвствѣ Богоматери, о первородномъ грѣхѣ. Что касается словъ ὁμοούσιος и Θεοτόκος, то согласное употребленіе ихъ въ проповѣдяхъ Григоріемъ Чудотворцемъ и Меѳодіемъ, намъ кажется, можемъ служить доказательствомъ того, что эти слова, символизованныя догматически Церковію на I-мъ и IV вселенскихъ соборахъ, уже въ III вѣкѣ имѣли терминологическое значеніе по крайней мѣрѣ въ твореніяхъ Отцовъ Церкви. Въ виду всего вышеизложеннаго, намъ кажется, легче можно допустить предположеніе о порчѣ или позднѣйшихъ передѣлкахъ и вставкахъ въ проповѣдяхъ Меѳодія, какъ это дѣлаетъ преосвященный Порфирій относительно въ особенности слова о крестѣ, для объясненія какъ существующихъ, такъ и возможныхъ недоумѣній относительно ихъ, нежели отвергнуть ихъ принадлежность Меѳодію.

Несомнѣнно принадлежащій Меѳодію отрывокъ изъ слова о мученикахъ", сохранившійся у Ѳеодорита въ 1 діалогѣ, состоитъ весь изъ одной фразы: „мученичество такъ удивительно и вожделѣнно, что Самъ Господь, Сынъ Божій, не почитаю-

щій хищеніемъ быть равнымъ Богу, оказывая ему честь, пострадалъ, чтобы и этимъ даромъ увѣнчать человѣка, въ котораго Онъ сошелъ". Онъ важенъ въ томъ отношеніи, что представляетъ свидѣтельство третьяго вѣка о чествованіи, какъ святыхъ, мучениковъ, и о существованіи уже въ это время церковныхъ похвальныхъ словъ имъ.

Для нагляднаго знакомства съ способомъ проповѣдничества Меѳодія сдѣлаемъ нѣсколько выдержекъ.

Изъ слова о Симеонѣ и Аннѣ. „Нашъ святѣйшій праздникъ на раменахъ своихъ приноситъ и подаетъ роду человѣческому небесную радость, которой ожидали изъ рода въ родъ. Древнее прешло, и процвѣло новое и нестарѣющееся. Уже не господствуетъ болѣе суровое ученіе закона, но царствуетъ благодать Господня, обращая къ себѣ всѣхъ спасительнымъ долготерпѣніемъ. Не поражается какой-либо Оза, дерзнувшій прикоснуться къ неприкосновенному. Ибо самъ Богъ призываетъ, и кто будетъ бояться? Пріидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененные, взываетъ Онъ, и кто не поспѣшитъ? Господь пришелъ къ своимъ явно (п. с. XLIX, 3) и, какъ бы на очистилищѣ, въ одушевленномъ кивотѣ плоти шествуетъ по землѣ. Мытарь, коснувшійся этого кивота, признается праведнымъ. Блудница, приблизившаяся къ нему, дѣлается цѣломудренною. Прокаженный, подошедшій къ Нему, дѣлается здоровымъ. Никого Онъ не отвергаетъ, никого не отвращается. Сообщаетъ здоровье, не принимая вреда отъ больныхъ. Таковы дары новой благодати! Новое совершилось подъ солнцемъ, не бывшее прежде и не имѣющее быть послѣ... Что же я скажу достойное этого дня? Память св. Дѣвы превосходитъ всякое слово. Величіе ея достоинствъ превышаетъ немощь нашу. Прибѣгнемъ же къ хвалебной пѣсни и въ восторгѣ возликуемъ. Ты же, священнѣйшее собраніе, пребывай въ молчаніи, чтобы спокойно чрезъ посредство слуха, ввести въ пристань ума сокровища истины. Мы не смѣшное и шумное пиршество боговъ эллинскаго баснословія справляемъ, а воспоминаемъ нисшествіе къ намъ неприступной славы Того, Кто есть Богъ, сущій надъ всѣмъ".

„Исаія, торжественнѣйшій изъ проповѣдниковъ и величайшій изъ пророковъ, повѣдай Церкви тайну этаго торжества". (*Затѣмъ проповѣдникъ читаетъ слова Исаіи VI, 1 — 9, и*

продолжаетъ). Вникни возлюбленный въ силу сказаннаго, чтобы понять исполненіе тайнъ. Слыша слова пророка, перенесись мыслію и пламеннымъ чувствомъ, съ радостію и усердіемъ, къ славному Виѳлеему, и сравни пророчество съ событіемъ, ибо кто пристально посмотритъ на тамошнія событія, для того не нужны длинныя рѣчи, чтобы достигнуть познанія. *Все ясно для разумныхъ и справедливо для пріобрѣтшихъ знаніе* (притч. VIII, 9). Вотъ открыто предстоитъ Дѣва-Матерь, какъ престолъ для царя Саваоѳа, высокій и превозненный славою Создавшаго его. На немъ представь Господа, нынѣ пришедшаго къ тебѣ во плоти. Предъ этимъ дѣвственнымъ престоломъ поклонись Тому, Кто предпринялъ для тебя такой преславный путь. Посмотри вокругъ очами вѣры, и ты найдешь около Него царское священство серафимовъ... Представляя столь славныя, для тебя совершаемыя, дѣла въ Виѳлеемѣ, слушатель, присоединись съ радостію къ тѣмъ, которые величественно торжествуютъ на небесахъ твое спасеніе. Прославъ Господа всегда и вездѣ сущаго,.. скажи вмѣстѣ съ Моисеемъ: Онъ Богъ мой, и прославлю Его, Богъ Отца моего и превознесу Его!...

По истинѣ страшно совершившееся съ тобою таинство, Матерь-Дѣва!.. Когда Ты, Пресвятая, явилась міру какъ свѣтоносный день, и явила Солнце правды, то разсѣялась ужасная тьма, уничтожилась власть тирана, разрушилась смерть, ниспровергнутъ адъ, и вся вселенная наполнилась свѣтомъ чистой истины... По сему старецъ Симеонъ, сбросивъ немощь возраста и облекшись силою надежды, поспѣшилъ встрѣтить предъ лицемъ закона подателя закона, Божественное воплощеніе, богатаго въ бѣдности, предвѣчнаго въ младенчествѣ, невидимаго въ видимомъ, непостижимаго въ объемлемомъ, величайшаго въ маломъ видѣ, на небесахъ возсѣдающаго на царскомъ престолѣ и колесницѣ херувимской, непрестанно пребывающаго долу и горѣ, сущаго въ образѣ раба и въ образѣ Бога Отца, повинующагося и царствующаго надъ всѣмъ. Онъ весь исполнился желанія, весь надежды, весь радости, и сталъ уже самъ не свой... быстро всходитъ онъ въ священный храмъ, и не заботясь о храмѣ, распростираетъ объятія для Владыки храма, говоря: Тебя я желаю, Боже отцевъ и Господи милости, сподобившаго... возсоединить небесное съ земнымъ; на Тебя взираю, объемлющаго все своимъ словомъ, Тебя срѣтаю, владычествую-

щаго жизнію и смертію; Тебя ожидаю, преемника закона и законодателя; Тебя алкаю, воскрешающаго мертвыхъ; Тебя жаждаю, облегчающаго страждующихъ; Ты Богъ нашъ, Тебѣ поклоняемся, Ты святой храмъ нашъ, и къ Тебѣ мы возносимъ молитвы; Ты законодатель законовъ, и Тебѣ мы повинуемся; Ты Богъ первый, и прежде Тебя не было другаго Бога, родившагося отъ Бога Отца, и послѣ Тебя не будетъ другаго Сына у Отца, досточестнаго и Единосущнаго (ὁμοούσιον). Знать Тебя есть полная праведность, и признавать власть Твою—корень безсмертія (Прем. XV, 3). Ты для нашего спасенія камень краеугольный; Тебѣ подчинено все какъ виновнику, приведшему все изъ небытія въ бытіе; дающему твердое устройство неустроенному, держащему и сохраняющему сотворенное, Создателю различныхъ тварей, управляющему всѣмъ своею всемогущею и премудрою десницею, приводящему въ порядокъ всякое нестроеніе и соединяющему всѣхъ неразрывными узами согласія и мира: Тобою мы живемъ, движемся и существуемъ... Что славнѣе для царя блестящей порфиры и свѣтлой діадемы? Что величественнѣе для милосердаго Бога человѣколюбиваго воплощенія, свѣтлыми лучами озаряющаго сѣдящихъ во тьмѣ и сѣни смертной? Ты прекраснѣе сыновъ человѣческихъ, какъ Богъ и человѣкъ между людьми; ибо Ты при Божественномъ воплощеніи Твоемъ препоясалъ Себя правдою (Ис. XI, 5) какъ Самъ правда, веселіе и истина всѣхъ. И такъ веселись сегодня небо вмѣстѣ со мною; ибо сжалился Богъ надъ народомъ своимъ; кропите облака правду міру (Ис. 45, 8) и основанія земли возглашайте міръ находящимся во адѣ; явилось воскресеніе мертвыхъ; пусть и земля провозглашаетъ милость живущимъ на небѣ; ибо я исполненъ утѣшеніемъ и преизобильною радостію, ибо узрѣлъ Спасителя міра“...

Этотъ лирическій монологъ, намъ кажется, представляетъ истинный образецъ профитіи. За этою просопопеею слѣдуетъ въ словѣ другая: рѣчь Богоматери Симеону, въ которой, какъ особенность рѣчи профитійной, является фигура единоначатія. „Тогда Св. Богоматерь, принявъ объятіями святыхъ рукъ своихъ, какъ бы клещами животворящій уголь (Ис. VI, 6), принявшій плоть отъ пренепорочнаго ея жертвенника, подала его праведнику, говоря, мнѣ кажется, такъ: пріими, досточтимый старецъ и прекраснѣйшій изъ священниковъ, пріими

Господа; пріими сокровище неисчерпаемое и богатство неизсякаемое, пріими крѣпость неизъяснимую и силу непостижимую; соединись объятіями съ самобытною жизнію и живи; обними нетлѣніе и обновись; просвѣщайся, благоговѣйнѣйшій, солнцемъ правды. Не бойся скромности, не страшись кротости Его; не страшись смиренія и не изумляйся уничиженію Его. Не опаляетъ огонь благодати Господа моего, но просвѣщаетъ, праведнѣйшій. Пусть убѣдитъ тебя въ томъ, законовѣдущій, купина, прообразовавшая меня въ несжигавшемъ ее пламени; пусть убѣдитъ тебя, дѣтоводитель, росоносная пещь... Съ благодарностію пріими пришедшаго къ тебѣ Бога: Онъ истребитъ беззаконія твои и очиститъ грѣхи твои. На тебѣ пусть будетъ предъизображено очищеніе всего міра; въ тебѣ и чрезъ тебя пусть предвозвѣстится народамъ благодатное оправданіе. Ты достоинъ быть животворнымъ начаткомъ; ты пользовался закономъ—насладись благодатію; ты утомленъ письменемъ—обновись въ духѣ. Совлеки съ себя ветхое и облекись въ новое".

Далѣе, Симеонъ, принявъ въ объятія свои младенца Іисуса, еще разъ выражаетъ въ столь же прекрасномъ лирическомъ монологѣ свою благодарность Господу за дарованныя въ явленіи въ міръ Сына Божія блага; когда онъ съ такою неподдѣльно-восторженною рѣчью обращается къ Богоматери: „приносимыя нами хвалы тебѣ, святѣйшее и дивное жилище Божіе, не суть слова суетнаго краснорѣчія, и не плодъ мірской лести и угодливости это славословіе тебѣ": то, повторяемъ, эти слова въ устахъ Симеона, суть не что иное, какъ истинная характеристика всей проповѣди самого Меѳодія — эти гимнологическіе восторженные монологи—плодъ не риторики, а непосредственнаго профитійнаго одушевленія. Окончаніе проповѣди состоитъ изъ обращеній отъ лица самого проповѣдника къ городу великаго Царя и Богоматери, которыя дѣйствительно могли быть прототипомъ для позднѣйшихъ акаѳистовъ. „Радуйся вѣчно, нескончаемая радость наша. Ты начало, средина и конецъ нашего торжества; Ты драгоцѣнный перлъ царства, истинный тукъ всякой священной жертвы, одушевленный жертвенникъ хлѣба жизни. Радуйся сокровище любви Божіей, радуйся источникъ человѣколюбія Сына; радуйся осѣненная гора Св. Духа; Ты возсіяла Свѣтъ Солнца, родивъ въ концѣ временъ рожденнаго

отъ начала. Молимъ Тебя непрестанно памятуй, всесвятая Богородице (θεοτόκος) [287]) о насъ, хвалящихся Тобою и благолѣпными славословіями почитающихъ присноживущую и неизгладимую память Твою"... То, что мы извлекли здѣсь изъ слова о Симеонѣ и Аннѣ, вмѣстѣ съ нѣсколькими другими подобными эпизодами, которые, ради краткости, мы опустили, составляетъ, по нашему мнѣнію, первоначальный видъ этой проповѣди—профитіи, въ какомъ она была произнесена изустно. Кромѣ этого ряда просопопей и гимнологическихъ обращеній, въ словѣ содержится нѣсколько эпизодическихъ *разсужденій* догматическаго и нравоучительнаго характера, которыя, дѣйствительно, нѣсколько не гармонируютъ съ общимъ строемъ и колоритомъ цѣлаго слова. Они, думается намъ, вошли въ составъ проповѣди послѣ ея произнесенія, при литературной ея обработкѣ самимъ авторомъ. По крайней мѣрѣ эти догматическія и нравоучительныя мысли по содержанію вполнѣ достойны великаго богослова, какимъ былъ Меѳодій, и рѣшительно нѣтъ надобности предполагать, что они внесены въ составъ проповѣди другимъ кѣмъ-либо.

Совершенно тотъ же профитійно-гимнологическій характеръ имѣетъ нѣсколько меньшее по объему слово въ недѣлю ваій. „Благословенъ Богъ (εὐλογητὸς ὁ Θεὸς) [288]). Какъ въ золотой цѣпи, составленной изъ колецъ, взаимно соединенныхъ, каждое изъ нихъ держится другаго изъ соприкосновенныхъ съ нимъ, одно прикрѣплено къ другому и одно слѣдуетъ за другимъ, такъ въ ряду чудесъ, о которыхъ повѣствуютъ св. евангелія, одно ведетъ къ другому чтительницу празднествъ (φιλέορτον) Церковь Божію, и всѣ вмѣстѣ услаждаютъ ее пищею нетлѣнною, но пребывающею въ жизнь вѣчную. Посему и мы... послушаемъ, что скажетъ намъ Господь Богъ чрезъ пророковъ и евангеліе о настоящемъ святѣйшемъ праздествѣ. По истинѣ, Онъ скажетъ миръ народу Своему и избраннымъ Своимъ... Нынѣ вѣщанія пророковъ подобно трубнымъ звукамъ привели въ движеніе вселенную, преисполнили радостію и восторгомъ всѣ церкви Божіи и отвлекши вѣрныхъ съ поприща св. поста, отъ подвиговъ борьбы со страстями, возбудили ихъ пѣть гимнъ побѣды и новую пѣснь мира въ честь Побѣдителя Христа. И такъ пріидите, воспоимъ Господеви... восплещемъ руками... Никто не будь между нами съ мрачнымъ лицомъ, чтобы не подвергнуться осужденію вмѣстѣ

съ лукавыми гражданами, и именно съ тѣми, которые не хотѣли принять Господа своего Царемъ надъ собою... Нынѣ блаженный Давидъ, видя псалтирь свою въ рукахъ младенцевъ, радуется радостію, ликуетъ духомъ и торжествуетъ съ ними, и радостно взываетъ: благословенъ грядый!.. Спросимъ же его: скажи намъ, пророкъ, кто этотъ грядущій? Но Давидъ отвѣчаетъ, что нынѣ не ему, а младенцамъ предоставлено учить. Скажите же, дѣти, обращается къ нимъ проповѣдникъ, откуда у васъ это прекрасное усердіе?.. „Въ то время, какъ ученики радовались о чудесахъ ими видѣнныхъ... городъ пришелъ въ движеніе и говорилъ: кто это? стараясь возбудить слѣпую зависть противъ Господа славы (а подъ городомъ разумѣется древнее безпорядочное скопище синагоги). Неблагодарные спрашиваютъ: кто это? какъ будто еще не видѣли въ немъ благодѣтеля, славнаго Божественными чудесами. Видѣли и осязали въ чудесахъ, что чудодѣйствуетъ Богъ, и остаетесь въ невѣріи. Видѣли, что бывшій слѣпымъ отъ рожденія, исповѣдуетъ Бога, возвратившаго ему свѣтъ. Видѣли, какъ разслабленный, котораго недугъ жилъ и возсталъ вмѣстѣ съ нимъ, освобожденъ былъ отъ болѣзни однимъ словомъ. Смотрѣли на Лазаря, избѣгшаго смерти. Слышали, какъ Спаситель ходилъ по морю, приготовлялъ вино, не воздѣлывая винограда, безъ усилій доставлялъ хлѣбъ для насыщенія, прогонялъ демоновъ, возвращалъ здоровье больнымъ. Улицы ихъ проповѣдывали о чудесахъ, пути ихъ возвѣщали ходящимъ о ихъ исцѣленіяхъ. Вся Іудея была преисполнена благодѣяніями. А они, услышавъ хвалебную пѣснь Богу, спрашиваютъ: кто это? О, безумные лжеименные учители! о невѣрующіе отцы, о безсмысленные старцы! Дѣти узнали Творца, а невѣрующіе отцы говорили: кто это? Юный и неопытный возрастъ прославлялъ Бога, а состарѣвшіеся спрашивали: кто это? Грудные младенцы богословствуютъ, а старцы богохульствуютъ“! Эта небольшая выдержка показываетъ, что Меѳодій умѣлъ говорить и общепонятно-просто.

§ 60. *Кипріанъ Карѳагенскій* [289]) *(† 258).*

Недалеко отъ развалинъ древняго Карѳагена, разрушеннаго во время первой пунической войны, возникъ новый Карѳагенъ,

основанный императоромъ Августомъ и сдѣлавшійся потомъ столицей римской Африки. Коммерческій духъ Карѳагена древняго ожилъ въ римской колоніи. Ея портъ, ея сады, ея великолѣпныя зданія приводили въ изумленіе иностранцевъ. Одна изъ его улицъ, носившая названіе Небесной, наполнена была величественными храмами, другая, улица банкировъ, блистала мраморомъ и золотомъ. Но среди матеріальнаго довольства здѣсь не было въ пренебреженіи и образованіе. Въ Карѳагенѣ были многочисленныя и знаменитыя школы, въ которыхъ обучались ораторскому искуству и философіи. На площадяхъ собирались толпы слушать знаменитаго ритора или софиста. Здѣсь остроумный Апулей читалъ о басняхъ и литературѣ Грековъ, тщеславясь рукоплесканіями ученаго города... Христіанство образовало здѣсь свой особый родъ ораторовъ, которые говорили съ неменьшею силою, но съ большею искренностію о предметахъ болѣе возвышенныхъ. Но ихъ слушали не на площади и не въ публичныхъ собраніяхъ, а въ пещерахъ и на гробницахъ мучениковъ. Христіанская вѣра, то терпимая, то гонимая, съ каждымъ днемъ пріобрѣтала новыхъ послѣдователей. Въ половинѣ III вѣка вся провинція Африка была усѣяна христіанскими храмами, и африканская церковь насчитывала болѣе двухъ сотъ епископовъ, раздѣляясь на три округа соотвѣтственно гражданскому—административному дѣленію: собственно Африку, Нумидію и Мавританію. Каждая изъ провинцій, имѣя и нѣсколько епископовъ, состояла подъ надзоромъ старѣйшаго—Примаса, а во главѣ всей Африканской церкви стоялъ епископъ Карѳагенскій [290]).

Въ это время жилъ въ Карѳагенѣ Ѳасцій Кипріанъ, сынъ богатыхъ и знатныхъ родителей, получившій наилучшее научное образованіе, особенно риторическое, и самъ, не столько ради матеріальныхъ интересовъ, сколько изъ любви къ словесному искуству, занимавшій должность наставника краснорѣчія въ Карѳагенскомъ училищѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ занимавшійся адвокатурой. Избытокъ денежныхъ средствъ, наслѣдственныхъ и пріобрѣтенныхъ, давалъ ему возможность жить весело и роскошно; но это былъ одинъ изъ тѣхъ, интелигентныхъ язычниковъ, которыхъ не мало было въ это время, — людей, которыхъ роскошь и нѣга хотя и прельщала, но не наполняла всего ихъ существованія, которые благодаря высокому умственному

развитію, чувствовали пустоту современной имъ мірской жизни и искали исхода изъ этой пустоты въ сферѣ жизни умственной, духовной. Кипріанъ рано ознакомился съ христіанствомъ—его ученіемъ и жизнію, но долго колебался присоединиться къ Церкви. Лишь будучи не менѣе сорока пяти лѣтъ, онъ склоненъ былъ вступить въ Церковь однимъ изъ своихъ знакомыхъ, христіанскимъ пресвитеромъ Цециліемъ. Въ посланіи къ Донату Кипріанъ подробно и живо изображаетъ тотъ психическій процессъ, который привелъ его къ обращенію въ христіанство, и самый актъ благодатнаго возрожденія, совершавшійся въ его душѣ во время его нахожденія въ числѣ оглашенныхъ, когда онъ жилъ вмѣстѣ съ Цециліемъ, въ его домѣ, занимаясь изученіемъ св. Писанія, равно какъ во время и послѣ крещенія. Къ перемѣнѣ религіи онъ приведенъ былъ сознаніемъ своей грѣховности и недостаточности собственныхъ силъ найти себѣ утѣшеніе и успокоеніе. Лишь въ христіанскомъ крещеніи онъ надѣялся получить совершенное обновленіе своего внутренняго человѣка. И дѣйствительно, сдѣлавшись христіаниномъ, онъ ощутилъ въ себѣ высшій свѣтъ, сверхъестественнымъ образомъ совершенно возстановившій его силы, давшій ему новую духовную жизнь. Сдѣлавшись христіаниномъ, онъ совершенно перемѣнилъ свой образъ жизни и сталъ удивлять всѣхъ строгостію къ себѣ и непорочностію жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не замедлилъ посвятить свой талантъ—оратора и писателя—на служеніе Церкви. Одновременно съ посланіемъ къ Донату, какъ думаютъ, написанъ имъ трактатъ „о суетѣ идоловъ“. Таковъ былъ тогда обычай: ученые язычники, по обращеніи въ христіанство, первою обязанностію своею считали публично, въ литературномъ произведеніи, высказать причины, по которымъ перемѣнили свою религію, чтобы доказать искренность и сознательность своего обращенія и вмѣстѣ съ тѣмъ содѣйствовать торжеству познанной ими истины чрезъ такое открытое ея исповѣданіе. Вѣроятно, вскорѣ за этимъ сочиненіемъ, хотя можетъ быть уже въ санѣ пресвитера (что видно изъ посвященія этого сочиненія «сыну», т. е. духовному сыну, сыну по духу, Квирину), написано имъ другое сочиненіе того же апологетико-полемическаго характера—„три книги свидѣтельствъ противъ іудеевъ“.—Такой образованный и вмѣстѣ благочестивый мужъ, какъ Кипріанъ, не могъ долго оставаться въ зва-

ніи простаго христіанина. Народъ хорошо зналъ въ это время каждую сколько-нибудь выдающуюся личность въ Церкви, и общее уваженіе къ Кипріану обратилось въ общее желаніе видѣть его въ клирѣ; черезъ годъ послѣ крещенія онъ былъ уже пресвитеромъ, а еще черезъ годъ (249 г.), когда умеръ карѳагенскій епископъ Донатъ, народъ шумно избралъ его въ епископы: aut Cyprianus, aut nullus. Такое скорое, послѣ обращенія изъ язычества, избраніе въ епископы было не совсѣмъ согласно съ канонами; но какъ успѣхи его въ духовной жизни не подчинены были заурядному ходу нравственнаго созрѣванія людей, такъ не почитали нужнымъ и его самого подчинять принятому порядку церковныхъ степеней.—Епископское служеніе Кипріана продолжалось около девяти лѣтъ—(249—258 г.). Не смотря на такую его относительную непродолжительность, Кипріанъ успѣлъ сдѣлать для Церкви такъ много, что имя его—одно изъ самыхъ славныхъ именъ въ исторіи Церкви. Наша обязанность сказать о его собственно церковно-учительной дѣятельности; но эта дѣятельность его такъ тѣсно связана съ его дѣятельностію вообще іерархическою, что прежде чѣмъ обратиться къ первой, необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній о его личномъ характерѣ, общемъ складѣ его богословскаго міровоззрѣнія и его іерархическихъ принципахъ. Во всей церковной исторіи едва-ли можно найти другую личность, характеръ которой такъ ярко и рельефно рисовался бы въ его твореніяхъ, какъ личность Кипріана. По складу своихъ духовныхъ силъ, по направленію и характеру своей дѣятельности, а равно и по ея результатамъ, это—типическій представитель христіанскаго сознанія западнаго человѣчества, какъ оно, это сознаніе, опредѣлилось и обозначилось въ это время, и какъ оно затѣмъ развивалось во все послѣдующее время въ западной латино-романской половинѣ христіанскаго міра. Какъ между отдѣльными лицами бываютъ люди *идеи*, отвлеченной рефлексіи, и—люди дѣла, люди *практики*; такъ и въ ряду народностей, воспринявшихъ христіанство: Востокъ уже въ первые вѣка обнаружилъ специфическую наклонность и способность къ отвлеченному созерцательному Богословію, Западъ же сразу заявилъ свою спеціально-*практическую* тенденцію—къ организаціи церковнаго устройства и быта, къ выработкѣ правилъ нравственности и благоповеденія и вообще дисциплины

церковной. Какъ Оригенъ былъ геній теоретическаго христіанства, развившагося на Востокѣ, христіанства въ его отвлеченномъ міросозерцаніи и абстрактныхъ доктринахъ; такъ Кипріанъ былъ геній практическаго христіанства, развившагося на Западѣ, христіанства въ его церковной организаціи и внѣшней житейской дисциплинѣ.

Хотя при избраніи въ епископы Кипріанъ встрѣтилъ противодѣйствіе пресвитерства, и хотя вообще и въ послѣдующее время, особенно когда онъ, въ Декіево гоненіе самъ удалявшійся изъ Карѳагена, по возвращеніи обнаружилъ особенную строгость къ *падшимъ* и стремленіе ограничить самомнѣніе и преувеличенное представленіе своихъ заслугъ со стороны *исповѣдниковъ*, пресвитерство сдѣлало ему немало хлопотъ и затрудненій: тѣмъ не менѣе несправедливо было бы думать, что понятія Кипріана о значеніи епископской власти въ Церкви, которыя онъ развилъ въ своихъ сочиненіяхъ и осуществилъ въ своихъ дѣйствіяхъ, образовались подъ вліяніемъ какого бы то ни было рода личныхъ впечатлѣній и отношеній. Агитація, направленная лично противъ Кипріана, скоро затихла, кагда Кипріанъ въ особомъ посланіи выяснилъ всю необходимость своего удаленія изъ Карѳагена на время гоненія, въ продолженіе котораго онъ не переставалъ управлять Церковію, ободрять и утѣшать ее... Въ выработанной Кипріаномъ системѣ церковной организаціи прежде всего сказалось вліяніе ученія мужей апостольскихъ—Климента, Игнатія, Поликарпа, Иринея,—о епископѣ и значеніи его для церкви. Затѣмъ м. б. въ этомъ отношеніи имѣлъ значеніе его взглядъ на церковь какъ на фактическое осуществленіе принципа ветхозавѣтной теократіи, въ которой первосвященникъ занималъ первое мѣсто послѣ Бога. Изъ этого взгляда на тѣсную связь или послѣдовательность Новаго завѣта и Ветхаго возникло ученіе Кипріана *о единствѣ Церкви* и о неизбѣжномъ осужденіи тѣхъ, кто находится внѣ Церкви; источникъ этого единства церкви—въ единствѣ *іерархической власти*, строгой *организаціи*, основанной на силѣ этой власти, и въ неуклонно-выполняемой внѣшней *дисциплинѣ*, обусловливаемой этой организаціей. Отсюда становятся понятными его мысли: о значеніи крещенія еретическаго, о мѣрахъ къ возсоединенію съ церковію падшихъ, о значеніи авторитета исповѣдниковъ. Практическимъ умомъ своимъ Кипріанъ ясно и

отчетливо понималъ всю необходимость и пользу для Церкви въ это многомятежное время строгой организаціи и правильной дисциплины, и принявъ въ свои руки власть, которой не искалъ и не домогался, онъ твердо сталъ за ея права, за права церковной іерархіи. Протестантскіе историки много говорятъ противъ правильности и канонической законности его іерархическихъ принциповъ; но никто не рѣшался отказать ему ни въ ясности и методической выработанности этихъ принциповъ, ни въ послѣдовательномъ ихъ осуществленіи при твердости характера и безусловной чистотѣ намѣреній. Творецъ законченной теоріи единства Церкви и ея нормальмой организаціи, горячій защитникъ прерогативъ власти епископской, неумолимый и неутомимый борецъ противъ всего еретическаго и раскольническаго, Кипріанъ является въ церковной исторіи съ именемъ достойнѣйшаго представителя Церкви православной, улучшившаго и упрочившаго религіозно - нравственное состояніе не только своей паствы, но и всего современнаго ему Христіанскаго Запада.

Къ ораторству Кипріанъ имѣлъ отъ природы самыя замѣчательныя дарованія, которыя развилъ спеціальнымъ обученіемъ ораторскому искуству въ годы юности и практикой ораторства судебнаго въ годы, предшествовавшіе его обращенію въ христіанство. Это былъ практическій геній, полный идей, обладавшій діалектическимъ складомъ мысли, блестящей истинно-южной фантазіей, и — большою задушевностію и теплотою чувства. Чуждый особенной склонности къ умозрѣнію и къ углубленію въ теоретическое ученіе христіанства, питавшій нарочитое нерасположеніе къ спекулятивнымъ ухищреніямъ и извитіямъ мысли въ этой области, онъ однако, не смотря на то, что юношеское образованіе его было всецѣло языческое, былъ настолько знакомъ съ догматикой, что безъ труда могъ проводить существенное ученіе Церкви въ общее сознаніе и сдѣлать его достояніемъ общественной мысли въ своей паствѣ: онъ умѣлъ ясно и живо представить всякій предметъ, о которомъ брался говорить. Въ этомъ отношеніи онъ былъ едва ли не выше Амвросія Медіоланскаго, исторія служенія Церкви котораго нѣсколько однородна съ исторіей Кипріана. Гораздо больше, чѣмъ для христіанскаго вѣроученія онъ сдѣлалъ для внѣшняго устройства христіанской жизни своимъ разсудительнымъ и твердымъ умомъ, котораго не расходовалъ въ шумной

и бурной декламаціи, какъ это видимъ у его соплеменника Тертулліана. Избравъ этого своего предшественника по учительству на Западѣ для себя образцемъ и уважая его до того, что называлъ его не иначе, какъ своимъ учителемъ—da magistrum, говорилъ онъ, когда спрашивалъ сочиненія Тертулліана—онъ хотя и не сравнялся съ нимъ въ оригинальномъ творчествѣ и силѣ теоретическаго мышленія, ни въ блескѣ выраженія; но за то свободенъ былъ и отъ его недостатковъ: страстнаго запальчиваго ригоризма и необузданно-пылкихъ порывовъ фантазіи. Пріобрѣтя свои убѣжденія путемъ спокойнаго обдумыванія и размышленія, онъ твердо держался наличнаго такъ сказать пріобрѣтеннаго разъ навсегда ихъ состава. Поэтому разсужденіе его всегда спокойно, плавно, стройно, пріятно и иногда трогательно; онъ всегда господинъ своего предмета рѣчи и всегда умѣетъ ею производить то впечатлѣніе, какого желаетъ.

Особенно владѣлъ Кипріанъ теплотою и задушевностію чувства,—отсюда проистекаетъ у него полнота мыслей, избытокъ правильной и точной фразеологіи и образовъ. Мысли его правда, большею частію не оригинальны въ своемъ источникѣ и основаніяхъ, но оригинально у него ихъ развитіе и изложеніе, особенно когда онъ воодушевляется и впадаетъ въ лиризмъ. Извѣстной мысли онъ умѣетъ дать новый оборотъ и разсмотрѣть ее съ новыхъ сторонъ; мало заботясь о системѣ и методѣ, которые, впрочемъ, всегда болѣе или менѣе легко даются ему, помимо нарочитой заботы о нихъ, вслѣдствіе долговременнаго упражненія и навыка въ сочинительствѣ, онъ старается сдѣлать ее наглядною, раскрашиваетъ ее цвѣтами воображенія, рисуя картину за картиной. Такъ напримѣръ, когда въ сочиненіи „о смертности“ онъ говоритъ о небѣ, о вѣчномъ блаженствѣ, ожидающемъ мучениковъ, о таинственномъ общеніи Христа съ вѣрующими, когда въ своихъ посланіяхъ старается утѣшить томящихся въ темницахъ, то едва ли все это можно сдѣлать нагляднѣе и сильнѣе, чѣмъ какъ это находимъ у Кипріана. Сила давняго навыка къ литературно - ораторскому изложенію была въ немъ такъ велика, что не смотря на скудость времени для обработки своихъ сочиненій, не смотря на бѣдственныя внѣшнія обстоятельства, неблагопріятныя для авторства, почти во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ онъ постоянно

равенъ самому себѣ. Неудивительно, поэтому, что на его сочиненія всегда смотрѣли, какъ на произведенія ораторскія и съ этой точки зрѣнія находили у него разнообразныя достоинства. Лактанцій (instituon. lib. V, c. I) говоритъ: „Киприанъ— главнѣйшій и знаменитѣйшій (защитникъ истины), снискавшій себѣ великую славу искуствомъ ораторскимъ, написалъ многое, въ своемъ родѣ достойное удивленія. Это былъ человѣкъ ума подвижнаго, гибкаго, обильнаго, пріятнаго, и что особенно хорошо въ проповѣди, ума открытаго, такъ что трудно рѣшить, яснѣе-ли онъ былъ въ изложеніи своихъ мыслей, украшеннѣе ли въ изложеніи, или могущественнѣе въ убѣжденіи“ [291]). Іеронимъ [292]) находитъ его рѣчь похожею „на источникъ чистѣйшей и сладкой воды, мысль его свѣтлѣе солнца, самого его— краснорѣчивѣй самыхъ мучениковъ“. Августинъ называетъ его „яснѣйшимъ“ „убѣдительнѣйшимъ“ (doctorem lucidissimum) [293]) (doctorem suasissimum) „я не въ силахъ достойно прославить Киприана, съ сочиненіями котораго я не сравниваю моихъ трудовъ, умъ котораго я люблю, устами котораго восхищаюсь, прелести удивляюсь, предъ мученіями котораго благоговѣю“ [294]). Эразмъ, приводя эти слова, весьма кстати замѣчаетъ: „о, еслибы Августинъ также подражалъ его краснорѣчію, какъ удивлялся ему“.

Мы не имѣемъ отъ Киприана проповѣдей въ собственномъ смыслѣ, т. е. рѣчей, о которыхъ было бы засвидѣтельствовано, что они произнесены изустно въ храмѣ, предъ собраніемъ слушателей, хотя нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ, какъ пресвитеръ и потомъ епископъ, проповѣдывалъ изустно всегда, когда внѣшнія обстоятельства не препятствовали, что въ его бѣдственное для Церкви время случалось конечно не рѣдко,—и проповѣдывалъ именно какъ ораторъ, болѣе или менѣе по тѣмъ риторическимъ методамъ, какимъ былъ обученъ въ риторической языческой школѣ, къ какимъ привыкъ въ теченіе своей продолжительной адвокатской практики и отъ какихъ едва ли могъ отвыкнуть вполнѣ даже къ концу своей жизни. О занятіяхъ его проповѣдничествомъ съ каѳедры въ бытность его пресвитеромъ свидѣтельствуетъ его жизнеописатель Понтій (3 гл.): по его замѣчанію, Киприанъ „наблюдалъ святое искуство въ изображеніи жизни и подвиговъ святыхъ мужей для назиданія народа, желая открыть каждому изъ слушателей удобнѣйшій

способъ подражать добродѣтелямъ прославляемаго угодника Божія; но особенную назидательность получала проповѣдь его отъ того, что слушатели замѣчали во многихъ поступкахъ его самаго близкое подражаніе знаменитымъ дѣяніямъ изображаемыхъ имъ праведниковъ". Но хотя ни объ одномъ изъ дошедшихъ до насъ сочиненій Кипріана—ихъ, несомнѣнно подлинныхъ, насчитывается всего 66 посланій и 12 трактатовъ—нельзя сказать, что оно было устно произнесенною въ храмѣ рѣчью, однако по крайней мѣрѣ его трактаты могутъ и должны быть разсматриваемы какъ образцы западной проповѣди III вѣка: всѣ они написаны такъ, какъ могли быть написаны наилучшимъ пастыремъ-ораторомъ именно сочиненія, назначенныя для устнаго произношенія. Очень возможно, что если не всѣ, то нѣкоторые изъ его tractatus суть не что иное какъ устно произнесенныя, и затѣмъ (или и предъ тѣмъ) литературно изложенныя и обработанныя, проповѣди, потому что, какъ видно изъ приведенныхъ нами раньше [295]) его выраженій, относящихся спеціально къ устной проповѣди, tractare на его языкѣ означало изустно учить и разсуждать въ храмѣ предъ собраніемъ вѣрующихъ, почему и названіе tractatus можетъ быть понимаемо какъ синонимъ sermo, отъ котораго, въ такомъ случаѣ, какъ видъ проповѣди, tractatus отличается бо́льшею обстоятельностію, послѣдовательностію и глубиною изслѣдованія, а также бо́льшею внѣшнею художественностію, тогда какъ sermo характеризуется бо́льшею непосредственностію, простотою и элементарностію содержанія, почему должно быть признано моментомъ развитія формы проповѣди, слѣдующимъ за homilia, но предшествующимъ tractatus, за которымъ идетъ по степени тематизаціи греческое λόγος. Для того, чтобы быть проповѣдями въ полномъ смыслѣ слова, трактатамъ Кипріана не достаетъ лишь текста изъ священнаго писанія, помѣщаемаго въ началѣ, въ качествѣ исходнаго пункта рѣчи; затѣмъ всѣ прочія качества проповѣди ораторской, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія—правильная методическая структура рѣчи, одушевленное, живописное изложеніе; наставительная тенденція и увѣщанія, лирическое одушевленіе предметомъ рѣчи и сила чувства, аппаратъ доказательствъ, заимствуемыхъ главнымъ образомъ изъ священнаго писанія—однимъ словомъ всѣ качества, которыя мы привыкли видѣть въ проповѣдяхъ учителей,

научно и ораторски образованныхъ, присущи въ полной мѣрѣ трактатамъ Кипріана. Тѣ же внѣшнія и внутреннія качества проповѣдей находимъ и въ прочихъ его сочиненіяхъ, кромѣ трактатовъ, именно въ письмахъ. Ораторъ по природѣ, по образованію и по профессіи видѣнъ въ каждомъ штрихѣ твореній Кипріана, очевидно несмогшаго, да и нежелавшаго, отрѣшиться отъ лучшихъ качествъ, развившихся въ немъ по отношенію къ дару слова въ продолженіе предшествующей многолѣтней его дѣятельности и лишь нѣсколько видоизмѣнившихся подъ вліяніемъ христіанства въ лучшемъ смыслѣ, въ смыслѣ меньшей заботы объ искуственности и большей — о внутреннихъ достоинствахъ рѣчи.

Помазаніе—внутренній признакъ его слова, сила и ясность рѣчи—внѣшніе. Онъ совершенно избѣжалъ какъ изысканной напыщенности рѣчи, такъ той ея необработанной и грубой безхудожественной вульгарной простоты, которая отличаетъ латинскую рѣчь другихъ богослововъ — африканцевъ. Рѣчь Кипріана не обремѣняется неидущими къ дѣлу предметами, періоды правильны, стройны и не длинны, цитаты умѣренны и умѣстны; во всей рѣчи нѣтъ ничего жеманнаго и суетнаго; всегда она и вездѣ настолько же серьезна, важна, величава, насколько серьезны и важны предметы, о которыхъ онъ трактуетъ. Надъ всѣмъ господствуетъ чувство разумной любви и ревности о Богѣ: строгій и важный въ защитѣ прерогативъ церковной власти, терпѣливый и снисходительный, но отечески справедливый и заботливый, пастырски-ревностный, когда говоритъ къ падшимъ, заблуждающимся, невѣрнымъ, особенно задушевный и сердечный въ утѣшеніяхъ страждущимъ, онъ всегда держится въ равновѣсіи между крайностями, между непомѣрною суровостію и ригористическою притязательностію съ одной стороны, послабленіемъ и поступательствомъ своими правами съ другой. Человѣкъ разсудительнаго и трезваго ума, твердаго и послѣдовательнаго характера, онъ спокойно и съ силою отстаиваетъ пріобрѣтенныя тщательнымъ разсужденіемъ принципы и убѣжденія, безъ излишнихъ потугъ, безъ напрасныхъ порывовъ, но съ глубокою вѣрою въ ихъ истинность и правоту и съ горячею преданностію имъ. Августинъ вѣрно замѣтилъ, что stylus ejus habet quondam propriam faciem,

qua possit agnosci (epist. 93)—его слогъ имѣетъ свои специфическія качества, по которымъ всегда легко узнать автора.

Недостатокъ сочиненій Кипріана, на который обыкновенно указываютъ, относится къ толкованію имъ библейскихъ текстовъ. Хотя онъ удивляетъ тѣмъ, что уже въ самыхъ первыхъ своихъ сочиненіяхъ (противъ іудеевъ), написанныхъ почти немедленно по обращеніи, онъ обнаруживаетъ превосходное знаніе священнаго писанія, но за то даже въ послѣдствіи онъ-де пользуется мѣстами библіи совершенно произвольно. По его экзегезису самыя незначительныя побочныя обстоятельства получаютъ нерѣдко важное значеніе, на самомъ дѣлѣ имъ несвойственное. А если онъ это значеніе не можетъ вывести посредствомъ простаго экзегезиса, онъ иногда недостаточно основательно вводитъ въ свое толкованіе аллегорію. Такъ потопъ былъ, по его мнѣнію, прообразомъ крещенія, поднесеніе Мельхиседскомъ Аврааму хлѣба и вина—прообразомъ евхаристіи, четыре потока рая—четырехъ евангелистовъ; Раавъ блудница, голубица книги пѣснь пѣсней, Ной—символы Церкви и т. д. Въ трактатѣ о молитвѣ Господней онъ видитъ указаніе на таинство Св. Троицы въ томъ, что Даніилъ и три отрока становились на молитву въ 3-й, 6-й и 9-й часы дня: первый часъ, дойдя до 3-го, образуетъ троичное число, 4-й, 5-й и 6-й также образуютъ троичность, тоже 7-й, 8-й и 9-й. Тѣ же троичныя числа повторились въ исторіи апостола Петра и въ смерти Богочеловѣка... Вообще у Кипріана, какъ у большей части учителей его времени, Ветхій Завѣтъ—такое же свидѣтельство христіанства, какъ и Новый. Паниль кромѣ того обвиняетъ Кипріана, какъ намъ кажется, неосновательно (стр. 238, § 81) за чрезмѣрныя умствованія и за преувеличенную, по мѣстамъ, риторику...

Обращаясь къ частному обозрѣнію церковно-учительной дѣятельности Кипріана, мы не имѣемъ права долго останавливаться на письмахъ его, этихъ образцовыхъ произведеніяхъ такъ называемаго въ античной риторикѣ епистолярнаго краснорѣчія, хотя содержаніе ихъ отнюдь не фамиліарное и интимное, а общецерковное—учительное, догматическое, нравственное и главнымъ образомъ церковно-дисциплинарное. Они всецѣло относятся къ области догматики и каноники,—въ нихъ Кипріанъ главнымъ образомъ развиваетъ ту свою теорію церковной организаціи и дисциплины, о которой мы говорили

выше: рѣшаетъ вопросы о принятіи въ Церковь падшихъ, о перекрещиваніи еретиковъ (60, 61, 62), о взаимномъ отношеніи епископа, клира и народа, и т. д. Августинъ (de baptismo, contra Donat. V, 17) о всѣхъ ихъ замѣчаетъ, что они дышатъ необычайною пріятностію братской любви, и изливаютъ необычайную благодать: tanta ex eis jucunditas fraterni amoris exhalat, tanta dulcedo charitatis exuberat. Ближе другихъ къ области собственно проповѣднической стоятъ тѣ изъ его посланій, которыя адресованы къ мученикамъ и исповѣдникамъ и вообще во время гоненій къ клиру и народу (по русск. изд. письма 8, 10, 12, 17, 25, 28, 52, 64); трогательныя утѣшенія и наставленія, которыя онъ имъ предлагаетъ, дышатъ сильнымъ и глубокимъ пастырскимъ чувствомъ, которое сообщаетъ имъ вполнѣ церковно-ораторскій характеръ. Болѣе важное значеніе имѣетъ посланіе къ Донату о благодати Божіей, въ которомъ Кипріанъ разсказываетъ исторію своего внутренняго перерожденія изъ язычника въ христіанина и яркими красками рисуетъ нравственное растлѣніе міра языческаго. Риторически-художественная форма этого посланія, по замѣчанію Августина (de doctrina christ. IV, 14), представляетъ истинный образецъ той прекрасной литературной манеры, какой держался Кипріанъ прежде, чѣмъ предметомъ его разсужденій стали вопросы другаго свойства, измѣнившіе на свой ладъ и самую манеру его рѣчи. Дѣйствительно письмо это составляетъ такъ сказать послѣднюю дань Кипріана своему прошлому, въ томъ отношеніи, что носитъ на себѣ замѣтные слѣды подражанія одамъ Горація и заимствованія изъ нихъ, именно одамъ 2, 18, 3, 1. Впрочемъ подобныхъ заимствованій Кипріанъ не чуждъ былъ и въ послѣдующихъ сочиненіяхъ: такъ въ „книгѣ объ одеждѣ дѣвственницъ“ есть буквально приводимыя изъ Геродота (книга 1-я) слова Гигеса о женѣ Кандавла: „вмѣстѣ съ одеждою, которую женщина сбрасываетъ съ себя въ банѣ, она сбрасываетъ съ себя и стыдъ“ [296]). Изъ другихъ писемъ Кипріана заслуживаютъ вниманія письмо къ папѣ Корнилію по вопросу о принятіи въ церковь падшихъ: въ немъ замѣчательно величіе души и непреклонное мужество, съ какими онъ отстаиваетъ свой взглядъ на этотъ предметъ. „Я многое могъ забыть, о многомъ могъ умолчать; пусть они (падшіе) приходятъ, если раскаются; но если они думаютъ

возвратиться въ церковь угрозами и насиліемъ, если они страхомъ, а не слезами надѣются вновь обрѣсть Христа—то они обманываютъ себя. Священникъ съ евангеліемъ въ рукѣ... не можетъ быть побѣжденъ".

Обращаемся къ „трактатамъ" Кипріана. Сочиненіе „Объ одеждѣ дѣвственницъ" имѣетъ цѣлію не склонять вновь къ обѣту дѣвства, а указать образъ жизни и поведенія для дѣвственницъ соотвѣтственно данному уже ими обѣту. Необходимость этого указанія вызвана значительною деморализаціей между дѣвственницами, замѣченною епископомъ Карѳагенскимъ. Трактатъ „о падшихъ" написанъ художественно и ораторски, съ большимъ одушевленіемъ и теплотою чувства. Языкъ сочиненія благородный и возвышенный; проникнутая глубокою скорбію о падшихъ рѣчь его льется изъ самаго сердца. Трактатъ „о благѣ терпѣнія", замѣчательный по остроумному вступленію, показываетъ главнымъ образомъ различіе между терпѣніемъ стоическимъ и христіанскимъ. Сильный и мощный духъ Кипріана, вся крѣпость его христіанскихъ убѣжденій выразились въ этомъ трактатѣ съ особенною рельефностію. Трактатъ „о смертности" [297]) одно изъ лучшихъ произведеній Кипріана. Цѣлыя пятнадцать лѣтъ съ промежутками на всемъ пространствѣ Римскаго государства свирѣпствовала страшная моровая язва, занесенная изъ Ѳіопіи. Язычники обнаружили по этому случаю особенную ненависть къ христіанамъ, видя въ общественномъ бѣдствіи слѣдствіе гнѣва боговъ на нихъ за то, что они терпятъ въ своей средѣ христіанъ. Ораторомъ этого неудовольствія язычниковъ явился Деметріанъ, карѳагенскій судья, пріятель Кипріана. Но и христіанами овладѣли уныніе и ропотъ. Съ необычайнымъ остроуміемъ и силой доказавъ въ „посланіи къ Деметріану", что скорѣе это бѣдствіе есть выраженіе гнѣва истиннаго Бога за нечестіе и скверны язычества, Кипріанъ сказалъ два „слова" о томъ же къ своей паствѣ, изъ которыхъ лишь одно сохранилось въ видѣ трактата. Сѣтованіе на то, что поклонники истиннаго Бога страдаютъ отъ бѣдствія также, какъ и невѣдущіе его нечестивые, Кипріанъ успокоиваетъ такими соображеніями. Христіанинъ не для того становится вѣрующимъ, чтобы, сдѣлавшись свободнымъ отъ прираженія зла, наслаждаться лишь благами міра, и не зная никакого горя, прямо достигать вѣчной радости.

Пока носимъ это бренное тѣло, мы будемъ одинаково со всѣмъ остальнымъ человѣчествомъ выносить всѣ неудобства жизни плотской. Когда истощенная земля не даетъ больше плодовъ, голодъ ни для кого не дѣлаетъ исключенія; если корабль разбивается о подводные камни, бѣдствія кораблекрушенія всею тяжестію обрушиваются на всѣхъ одинаково. Когда городъ завоевывается врагомъ, побѣдитель одинаково безпощаденъ ко всѣмъ. Въ христіанинѣ всѣ страданія смерти отъ язвы должны лишь возвышать чувство вѣры и величіе духа... Главное же утѣшеніе страждущимъ Кипріанъ указываетъ въ тѣхъ наградахъ, которыхъ удостоятся страдальцы, сохранившіе мужество, терпѣніе и вѣру, въ жизни загробной. Впечатлѣніе этихъ утѣшеній и увѣщаній было сильное: всѣ классы христіанскаго общества соперничали другъ съ другомъ въ дѣлахъ милосердія, даже бѣдные дѣлали, что могли, трудами рукъ своихъ, всѣ стремились спасать другихъ, не различая между бѣдствующими язычниковъ отъ христіанъ, рискуя собственною жизнію. Трактатъ „о ревности и зависти“ показываетъ, какою замѣчательною способностію психическаго анализа обладалъ Кипріанъ, когда нужно было измѣрить природу порока и выяснить его частнѣйшія свойства. Источникъ и прототипъ зависти онъ видитъ въ дьяволѣ и считаетъ этотъ порокъ наиболѣе опаснымъ изъ всѣхъ. Трактатъ „о молитвѣ Господней“—одно изъ лучшихъ произведеній въ святоотеческой литературѣ, посвященной этому предмету, хотя и не настолько обширное и многоученое, какъ подобныя произведенія Тертулліана и Оригена. — Такой любвеобильный и сострадательный пастырь, какъ Кипріанъ, естественно, не могъ не предложить своей паствѣ ученіе „о милостынѣ“ и мы не знаемъ, у кого другого, кромѣ Златоуста и Василія Великаго, этотъ предметъ христіанскаго нравственнаго ученія былъ бы изложенъ съ большею обстоятельностію, всесторонностію и убѣдительностію, чѣмъ у Кипріана въ его прекрасномъ разсужденіи, озаглавленномъ: „книга о милостынѣ“. Всѣ же вообще двѣнадцать трактатовъ Кипріана суть классическія произведенія христіанской церковноучительной литературы по мыслямъ и по изложенію. Не дѣлая пересказа содержанія каждаго изъ нихъ и извлеченій, мы предпочитаемъ привести здѣсь одинъ трактатъ въ цѣломъ составѣ, который дастъ наглядное понятіе о складѣ мысли и учительной рѣчи Кипріана вообще.

О благѣ терпѣнія.

Намѣреваясь говорить съ вами, возлюбленнѣйшіе братья, о терпѣніи, и желая изобразить пользу его и выгоды, съ чего лучше всего начать мнѣ, какъ не съ указанія на необходимость въ настоящее время терпѣнія съ вашей стороны, для выслушанія меня, такъ чтобы терпѣніемъ могло сопровождаться и то, что нынѣ услышите, и то, чему научитесь, потому что поученіе и спасительное слово дѣятеля усвояется только тогда, когда съ терпѣніемъ выслушивается то, о чемъ говорятъ. Да и между различными мѣрами небеснаго благочинія, которыми дается правильное направленіе ученію, ведущему къ достиженію божественныхъ наградъ упованія и вѣры нашей, я не нахожу, возлюбленнѣйшіе братья, ничего столь важнаго и полезнаго для жизни, столь необходимаго для снисканія славы, какъ требованіе,—чтобы мы съ благоговѣніемъ и преданностію, опираясь на повиновеніи Господнимъ заповѣдямъ, преимущественно со всякимъ тщаніемъ хранили терпѣніе. Объ немъ заботились и философы, какъ они сами сознаются въ этомъ. Только ихъ терпѣніе также было ложно, какъ была ложна ихъ мудрость. Ибо могъ-ли быть мудрымъ и терпѣливымъ тотъ, кто не имѣлъ понятія ни о премудрости, ни о терпѣніи Божіемъ?

Что касается до насъ, то мы, будучи философами не на словахъ, а на дѣлѣ, цѣня премудрость не по одеждѣ, но по истинѣ,—мы, которые сознаніе добродѣтелей ставимъ выше тщеславія,—говоримъ не много, но живемъ какъ слуги и почитатели Бога,—мы должны въ духовномъ повиновеніи проявлять то терпѣніе, которому научаемся изъ божественныхъ наставленій. Эта добродѣтель у насъ обща съ Богомъ: отъ Него терпѣніе начинается; отъ Него слава и достоинство терпѣнія получаютъ свое происхожденіе. Начало и величіе терпѣнія отъ Бога. Человѣкъ долженъ любить то, что любезно Богу, и величіе Божіе предлагаетъ ему то благо, которое само любитъ. Если же Богъ—Владыка и Отецъ нашъ, то будемъ подражать терпѣнію Владыки и вмѣстѣ Отца, потому что какъ слуги должны быть покорны, такъ и дѣтямъ неприлично быть выродками. А каково и какъ велико терпѣніе въ Богѣ! Допуская съ необыкновеннымъ долготерпѣніемъ существованіе языческихъ храмовъ, построенныхъ людьми въ поношеніе Его величія и славы, допуская земные вымыслы и святотатственныя жертвоприношенія, Онъ возводитъ день и сіяетъ солнце одинаково какъ для добрыхъ, такъ и для злыхъ, и — когда орошаетъ дождями землю, никто не исключается изъ Его

благодѣяній, такъ что дожди безразлично изливаются сколько для праведныхъ, столько же и для неправедныхъ. При всегдашнемъ одинаковомъ ровномъ долготерпѣніи Его, мы видимъ, что по Его мановенію, злымъ и добрымъ, благочестивымъ и нечестивымъ, благодарнымъ и неблагодарнымъ, повинуются времена, служатъ стихіи, дуютъ вѣтры, текутъ источники, тучнѣютъ жатвы, созрѣваютъ виноградныя кисти, преизобилуютъ плодами сады, зеленѣютъ рощи, цвѣтутъ луга. И не смотря на то, что огорчаютъ Бога частыми, или лучше, постоянными оскорбленіями, Онъ умѣряетъ свое негодованіе и долготерпѣливо ожидаетъ однажды предопредѣленнаго дня воздаянія. Имѣя полную власть сотворить отмщеніе, Онъ лучше желаетъ продолжить терпѣніе, т. е. милостиво долготерпитъ и отлагаетъ на другое время, чтобы, если можно, слишкомъ далеко простертая злоба могла наконецъ измѣниться, и чтобы человѣкъ, зараженный пороками и злодѣяніями, хотя поздно обратился къ Богу, какъ Онъ самъ напоминаетъ о томъ, говоря: «не хощу смерти грѣшника умирающаго, но еже обратитися ему и жити» (Езек. 18, 32).

Для болѣе полнаго вразумленія нашего въ томъ, что терпѣніе есть дѣло Божіе и что каждый кроткій, терпѣливый и смиренный подражаетъ Богу Отцу, Самъ Господь, когда давалъ спасительныя заповѣди и, изрекая божественныя наставленія, велъ учениковъ къ совершенству, утвердительно сказалъ въ своемъ Евангеліи: «слышасте, яко речено есть, возлюбиши искренняго твоего и возненавидиши врага твоего. Азъ же глаголю вамъ: любите враги ваша и молитеся за творящихъ вамъ напасть, яко да будете сынове Отца вашего». Чада Божіи, по словамъ Господа, становятся совершенными и возстановленные рожденіемъ небеснымъ, по Его же указанію и ученію достигаютъ зрѣлости, если терпѣніе Бога Отца пребываетъ въ васъ и если подобіе Божіе, утраченное Адамомъ чрезъ грѣхъ, открывается и проявляется въ дѣлахъ нашихъ. Какова слава содѣлаться подобнымъ Богу! Каково и сколь велико счастіе—имѣть такія добродѣтели, которыя могутъ равняться съ Божественными достоинствами. И этому-то не словами только училъ, но все исполнилъ самымъ дѣломъ Богъ и Господь нашъ. Пришедши для того, какъ Самъ говорилъ, чтобы исполнить волю Отца, Онъ въ числѣ другихъ, достойныхъ удивленія, добродѣтелей своихъ, въ которыхъ выразилось божественное Его величіе, съ постоянною терпѣливостію проявлялъ отчее терпѣніе. Всѣ дѣйствія Его отъ самой минуты рожденія сопровождаются терпѣніемъ. Первѣе всего, нисходя съ небесныхъ высотъ на землю, Сынъ Божій не пренебрегаетъ облечься въ

плоть человѣческую и, самъ безгрѣшный, не гнушается понести грѣхи другихъ. Потомъ, отложивши безсмертіе, Онъ благоизволяетъ содѣлаться смертнымъ, чтобы, будучи невиннымъ, умереть для спасенія виновныхъ. Господь пріемлетъ крещеніе отъ раба и имѣющій даровать отпущеніе грѣховъ, Самъ не гнушается омыть тѣло въ купели возрожденія (Мѳ. 3, 15). Сорокъ дней постится Тотъ, Кто насыщаетъ другихъ, алчетъ и чувствуетъ голодъ, чтобы чувствовавшіе голодъ слова и благодати напитались небеснымъ хлѣбомъ. Вступаетъ въ борьбу съ искусителемъ діаволомъ и, довольствясь только показаніемъ побѣды надъ врагомъ, противоборствуетъ ему одними словами (Мѳ. 4, 2). Онъ не показывалъ своего господства надъ учеными, какъ надъ рабами, но будучи благосклоннымъ и кроткимъ, возлюбилъ ихъ братскою любовію; Онъ благоволилъ даже умыть ноги апостоламъ, чтобы примѣромъ своимъ научить, каковъ долженъ быть рабъ къ соравнымъ себѣ, когда Владыка явился таковымъ въ отношеніи къ рабамъ своимъ (Іоан. 13, 5). И нѣтъ ничего удивительнаго, что велъ себя такъ съ послушными Ему Тотъ, Кто, по своему долготерпѣнію, до послѣдней крайности терпѣлъ при себѣ Іуду, вкушалъ вмѣстѣ съ недругомъ пищу, зналъ домашняго своего врага, и однакожъ, не объявлялъ его, не отвергъ лобзанія предателя. А какое благодушіе и какое терпѣніе къ Іудеямъ? Ихъ — невѣрныхъ Онъ убѣжденіемъ склоняетъ къ вѣрѣ, — неблагодарнымъ оказываетъ услужливость, — отвѣчаетъ кротко пререкословящимъ, милостиво терпитъ гордыхъ, снисходительно уступаетъ преслѣдователямъ, — до послѣдняго даже часа крестныхъ страданій желаетъ обратить убійцъ пророковъ, постоянно противящихся Богу. Во время самыхъ страданій и крестоношенія, прежде чѣмъ настало безчеловѣчное убійство и пролитіе крови, сколько поносныхъ ругательствъ терпѣливо выслушано Имъ, сколько перенесено оскорбительныхъ насмѣшекъ? Подвергается заплеваніямъ ругателей Тотъ, который незадолго передъ тѣмъ плюновеніемъ своимъ отверзъ очи слѣпому; чье имя, для слугъ Его, служитъ теперь бичемъ на діавола съ его аггелами, Самъ испытываетъ бичеванія, — увѣнчевается терніемъ вѣнчающій мучениковъ неувядаемыми цвѣтами; поражается дланями (palmis) въ лице вручающій побѣдителямъ истинныя побѣдныя вѣтви (palmas), совлекается земной одежды одѣвающій другихъ одеждою безсмертія; напитывается желчію даровавшій намъ небесный хлѣбъ въ пищу, — напоевается отцомъ предложившій намъ для питья спасительную чашу. Онъ, неповинный и праведный, даже болѣе — Сущая невинность и правда, вмѣняется съ беззаконными, истина подавляется ложными свидѣтель-

ствами; судится Тотъ, который самъ имѣетъ сотворить судъ; Слово Божіе безмолвно ведется на закланіе. И въ то время, когда изъ за креста Господа приходятъ въ порядокъ небесныя свѣтила, когда трясется земля, день замѣняется ночью, солнце скрываетъ лучи и взоры свои, чтобы не быть вынуждену зрѣть злодѣяніе Іудеевъ, Онъ безмолвствуетъ, не возмущается и при самомъ даже страданіи не высказываетъ своего величія; до самаго конца непрерывно и неослабно претерпѣвается все, чтобы во Христѣ вполнѣ и совершеннѣйшимъ образомъ выявилось терпѣніе. И послѣ всего этого Онъ готовъ принять самыхъ убійцъ своихъ, еслибы только они обратились къ Нему: исполненный благоволительнаго терпѣнія и благодушный ко спасенію всѣхъ, Онъ ни для кого не заключаетъ церкви своей, — самыхъ противниковъ своихъ, богохульниковъ, всегдашнихъ враговъ имени своего удостоиваетъ не только прощенія, но и награды въ небесномъ царствѣ, если только они покаются въ преступленіи, если сознаютъ содѣянное злодѣяніе? Какое терпѣніе, какое благоснисхожденіе, можетъ быть больше? Кровію Христовою ожитворяется даже пролившій Кровь Христову. Таково и столь велико Христово терпѣніе; и если бы оно таковымъ не было, церковь не имѣла бы и апостола Павла. Потому, если и мы, возлюбленнѣйшіе братья, во Христѣ есмы и облекаемся въ Него; если Онъ есть путь нашего спасенія;—то слѣдуя за Христомъ по спасительнымъ стезямъ, будемъ подражать и добродѣтелямъ Христовымъ, какъ научаетъ тому св. апостолъ Іоаннъ говоря: «глаголяй во Христѣ пребывати, долженъ есть, якоже Онъ ходилъ есть, и сей такожде да ходитъ» Также апостолъ говоритъ въ своемъ посланіи: «Христосъ пострада по насъ, намъ оставль образъ, да послѣдуемъ стопамъ Его: Иже грѣха не сотвори, ни обрѣтеся лесть во устѣхъ Его: Иже укоряемь, противу не укаряше, стражда не прещаше: предаяше же себе судящему Его не праведно»,

Наконецъ извѣстно намъ, что Патріархи,—пророки и всѣ святые, которые преобразовательно носили образъ Христа; при похвалѣ за свои добродѣтели особенно дорожили похвалою за то, что съ твердымъ и постояннымъ спокойствіемъ духа хранили терпѣніе. Такъ Авель первый предначинающій и освящающій мученичество и страданія праведныхъ людей не сопротивляется, не противоборствуетъ убійцѣ брату, но кроткій и смиренный съ терпѣніемъ принимаетъ смерть. Такъ вѣрующій Богу Авраамъ, первый полагающій начало и основаніе вѣры, искушаемый въ сынѣ, не впадаетъ въ сомнѣніе, не медлитъ, но съ полнымъ благодушнымъ терпѣніемъ повинуется повелѣніямъ Божіимъ. И

Исаакъ, предъизобразившій жертвоприношеніе Господа, является терпѣливымъ, когда отецъ возлагаетъ его на жертвенникъ для закланія (Быт. 18 и 33). Іаковъ, прогнанный братомъ, терпѣливо уходитъ изъ земли своей, и потомъ съ сугубымъ терпѣніемъ, покорною прозьбою и миротворными дарами примиряетъ съ собою питающаго къ себѣ сильную злобу своего преслѣдователя (Быт. 33). Іосифъ, проданный и отверженный братьями, не только терпѣливо прощаетъ имъ, но и еще, когда они пришли къ нему, щедро и милостиво надѣляетъ ихъ безмездно пшеницею. Моисея часто презираетъ неблагодарный и вѣроломный народъ, едва не побиваетъ камнями, между тѣмъ онъ—кроткій и терпѣливый, объ немъ же ходатайствуетъ предъ Богомъ. А какое великое, достойное удивленія и чисто христіанское терпѣніе у Давида, родоначальника Христова по плоти! часто имѣлъ онъ возможность убить царя Саула, который преслѣдовалъ и желалъ убить его; однакожъ не смотря на все это, когда тотъ самъ попадался и когда его выдавали, онъ лучше желалъ спасти его, и не только не отплатилъ врагу зломъ за зло, но еще и отомстилъ за смерть его. Наконецъ всѣ убіенные пророки, всѣ мученники, знаменитые славною смертію, достигли вѣнцевъ небесныхъ чрезъ терпѣніе; потому что и нельзя получить вѣнецъ за болѣзни и страданія, если болѣзни и страданіямъ не предшествуетъ терпѣніе. Но, чтобы яснѣе и лучше выразумѣть, возлюбленнѣйшіе братья, какъ полезно и необходимо терпѣніе, нужно помышлять о томъ приговорѣ Божіемъ, который, при самомъ началѣ міра и человѣческаго рода, произнесенъ надъ Адамомъ, забывшимъ заповѣдь и преступившимъ законъ; тогда познаемъ, какъ мѣ должны быть терпѣливы въ этой жизни, мы, которые на то и рождаемся, чтобы терпѣть скорби и страданія. Сказано: «яко послушалъ если гласа жены твоея; въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой, дондеже возвратишися въ землю, отъ нея же взятъ еси: яко земля еси и въ землю отъидеши» (Быт. 3. 7—19). Всѣ мы подчинены этому приговору, доколѣ, чрезъ смерть, не отойдемъ изъ этого вѣка. Въ печали и стенаніи мы должны проводить всѣ дни жизни своей; въ потѣ и трудѣ намъ нужно ѣсть хлѣбъ. Отсюда—каждый изъ насъ, рождаясь и вступая въ этотъ міръ, начинаетъ слезами, и ничего еще невѣдая при самомъ рожденіи умѣетъ только плакать. Молодая душа тотчасъ при появленіи своемъ, по естественному предвѣдѣнію уже оплакиваетъ бѣдствія скоропреходящей жизни, плачемъ и стенаніемъ свидѣтельствуетъ о тѣхъ трудахъ и треволненіяхъ міра, въ которыя вступаетъ; потому что нужно проливать потъ и трудиться, доколѣ продолжается здѣшняя жизнь.

Проливающіе же потъ и трудящіеся только въ терпѣніи скорѣе всего могутъ найти себѣ отраду. Это утѣшеніе пригодно и необходимо и для всѣхъ, живущихъ въ этомъ мірѣ, но особенно необходимо для насъ, на которыхъ преимущественно направляетъ свои удары напутствующій діаволъ для насъ, которые ежедневно стоя на брани приходимъ въ изнеможеніе отъ противоборства съ закоренѣлымъ и опытнымъ врагомъ, и которымъ, по наставленію Господа, кромѣ различной и постоянной борьбы съ искушеніями, также въ борьбѣ съ гоненіями, нужно бросать отцовское наслѣдіе, попадать въ тюрьму, носить цѣпи, тратить жизнь, и, при помощи доблестнаго терпѣнія, переносить мечь, звѣрей, огонь, кресты и наконецъ всѣ роды мученій и казней, по слову Господа сказавшаго въ наше наставленіе: «сія глаголахъ вамъ да во Мнѣ миръ имете; въ мірѣ скорбни будете, но дерзайте, яко Азъ побѣдихъ міръ». Если же мы, отвергшись міра и діавола, очень часто подвергаемся оскорбленіямъ и вражескимъ нападеніямъ со стороны міра и діавола; то не тѣмъ ли болѣе должны мы дорожить терпѣніемъ, при помощи и содѣйствіи котораго можно бы переносить всѣ непріязни? Спасительна заповѣдь Господа и Учителя: «претерпѣвый, говоритъ, до конца той спасенъ будетъ»; и еще: «аще вы пребудете въ словеси Моемъ, воистину ученицы Мои будете. И уразумѣете истину, и истина свободитъ вы.

Нужно со всею терпѣливостію и усиліемъ заботиться о томъ, чтобы мы, получивши право на чаяніе истины и свободы, могли стяжать самую истину и свободу, такъ какъ то самое, что мы христіане, есть дѣло вѣры и надежды; но чтобы вѣра и надежда могли дать плодъ свой, для этого необходимо терпѣніе. Мы ищемъ не настоящей славы, но будущей, какъ о томъ напоминаетъ апостолъ Павелъ, говоря: «упованіемъ спасохомся, упованіе же видимое, нѣсть упованіе: еже бо видитъ кто, что и уповаетъ? Аще ли его же невидимъ, надѣемся, терпѣніемъ ждемъ» (Римл. 8. 24, 25). По этому ожиданіе и терпѣніе необходимы для того, чтобы исполнить начатое нами и чтобы, при благопоспѣшеніи Божіемъ, получить то, во что вѣруемъ и чего надѣемся. Наконецъ въ другомъ же мѣстѣ тотъ же апостолъ, научая людей праведныхъ и милосердыхъ, которые, отдавая имущество для приращенія Богу, скрываютъ себѣ сокровища на небѣ, чтобы и они также были терпѣливы, говоритъ въ наученіе: «тѣмъ же убо дондеже время имамы, да дѣлаимъ благое ко всѣмъ, паче же къ приснымъ въ вѣрѣ. Доброе же творяще да не стужаемъ си, во время бо свое пожнемъ» (Гал. 6. 10 и 9). Увѣщеваетъ, чтобы кто-либо не ослабѣлъ въ благотворительности по недостатку терпѣнія,

чтобы кто-либо, увлеченный или побѣжденный искушеніями, не остановился на половинѣ поприща хвалы и славы, и чтобы такимъ образомъ, когда начатое перестанетъ быть совершеннымъ, не погибло прошедшее, по Писанію: «правда праведника не избавитъ его, въ онь же день прельстится». Въ этихъ словахъ содержится увѣщаніе—сохранить терпѣніе и мужество, чтобы при помощи неослабнаго терпѣнія могъ увѣнчаться тотъ, кто въ доблестномъ стремленіи своемъ сталъ уже близокъ къ вѣнцу.

Терпѣніе не только хранитъ доброе, но и предотвращаетъ злое: благоугождая Духу святому и прилѣпляясь къ небесному и божественному, оно, укрѣпленное своими доблестями, отражаетъ дѣла плоти и тѣла, которыми препобѣждается и увлекается душа. Изъ многаго обратимъ вниманіе на немногое, чтобы изъ немногаго уразумѣть и прочее. Прелюбодѣяніе, ложь, человѣкоубійство—суть смертные грѣхи. Но пусть будетъ въ сердцѣ мужественное и неослабное терпѣніе; тогда ни освященное тѣло—храмъ Божій не осквернится прелюбодѣяніемъ, ни преданная правдѣ невинность не заразится ложью, ни рука, послѣ принесенія Евхаристіи, не осквернится мечемъ и кровью. Любовь есть союзъ братства, основаніе мира, крѣпость и утвержденіе единства: она больше вѣры и надежды, она предшествуетъ благотворенію и мученичеству, она вѣчно пребудетъ вмѣстѣ съ нами у Бога въ царствѣ небесномъ. Отними у нея терпѣніе, и она, какъ раззоренная, перестанетъ существовать. Отними у нея способность переносить и претерпѣвать, и она останется безъ корней и силъ. Апостолъ, говоря о любви, соединилъ съ нею переносчивость и терпимость. «Любы, говоритъ онъ, долготерпитъ, милосердствуетъ, любы не завидитъ; не превозносится, не раздражается, не мыслитъ зла; вся любитъ, всему вѣру емлетъ, вся уповаетъ, вся терпитъ. Такимъ образомъ онъ показываетъ, что любовь можетъ пребывать неизмѣнно твердою, потому что умѣетъ переносить все. И въ другомъ мѣстѣ: «терпяще, говоритъ, другъ друга любовію, тщащеся блюсти единеніе духа въ союзѣ мира». Этимъ потвердилъ, что ни единевіе, ни миръ не могутъ существовать, если братья не будутъ подкрѣплять другъ друга взаимно снисходительностію и если, при участіи терпѣнія, не будутъ поддерживать союза согласія. При томъ же, будучи не твердъ въ терпѣливости и переносчивости, могъ ли бы ты не клясться, не злословить, не требовать обратно похищеннаго у тебя, подставлять бійцѣ другую щеку, когда получилъ отъ него пощечину, прощать своему брату, согрѣшающему противъ тебя, не только семьдесятъ разъ седьмерицею, но и всѣ его прегрѣшенія? Мы

знаемъ, что Стефанъ такъ именно сдѣлалъ, когда, насильственно побиваемый отъ іудеевъ камнями, просилъ не отмщенія за себя, но прощенія убійцамъ. Онъ говорилъ: «Господи, не постави имъ грѣха сего». Таковъ дѣйствительно долженствовалъ быть первый Христовъ мученикъ, потому что онъ, предваряя славною смертію послѣдующихъ мучениковъ, былъ не только проповѣдникомъ страданія Господа; но и подражателемъ Его, исполненнымъ величайшаго терпѣнія кротости. Что сказать о гнѣвѣ, о раздорѣ, о притворствѣ, которыхъ не должно быть въ христіанинѣ? Пусть будетъ въ сердцѣ терпѣніе, и они не могутъ имѣть въ немъ мѣста,—а если бы они и попытались взойти въ него, то немедленно убѣгаютъ не находя тамъ для себя пристанища, такъ что остается мирнымъ то жилище въ сердцѣ, въ которомъ благоугодно обитать Богу. Наконецъ апостолъ, увѣщевая, говоритъ, въ наше наученіе: «не оскорбляйте Духа святаго Божія, имъ же знаменается въ день избавленія. Всяка горесть и гнѣвъ, и ярость, и кличь, и хула да возмется отъ васъ». Такъ, христіанинъ, освободившись отъ ярости и распри плотской, какъ отъ волненій моря, и начавши спокойно и мирно пребывать въ пристани Христовой, не долженъ допускать въ сердцѣ ни гнѣва, ни несогласія;—ему не позволительно ни воздавать зломъ за зло, ни ненавидѣть.

Терпѣніе также необходимо при различныхъ поврежденіяхъ плоти и при частыхъ и жестокихъ болѣзняхъ тѣла, которыми ежедневно поражается и страдаетъ родъ человѣческій. Ибо такъ какъ, въ слѣдствіе перваго преступленія заповѣди, погибла, вмѣстѣ съ безсмертіемъ, крѣпость тѣлесная, и вмѣстѣ съ смертью явилась слабость, и крѣпость можетъ быть возвращена не иначе, какъ только съ возвращеніемъ безсмертія; то необходимо стало бороться съ этимъ безсиліемъ и слабостью, а борьба эта можетъ поддерживаться единственно только терпѣніемъ. Для нашаго также искушенія и испытанія насылаются различныя скорби, и качество искушеній бываетъ многоразлично, каковы—ущербъ въ имуществѣ, жестокія лихорадки, страданіе отъ ранъ, потеря дорогихъ сердцу. Праведные же тѣмъ особенно и отличаются отъ нечестивыхъ, что нечестивый въ слѣдствіе нетерпѣнія жалуется и богохульствуетъ въ несчастіяхъ, а праведный терпѣніемъ снискиваетъ похвалу, какъ написано: «въ болѣзни будь великодушенъ, и въ уничиженіи своемъ долготерпи: яко во огни искушается злато и сребро.

Между тѣмъ я знаю, что очень многіе, или по тяжести жестокихъ обидъ, или по ожесточенію на тѣхъ, которые обижаютъ

ихъ и жестоко поступаютъ съ ними, желаютъ немедленнаго отмщенія. Почему въ концѣ нашей рѣчи нельзя не высказать того, что, при этихъ смутахъ волнующагося міра, намъ, подверженнымъ преслѣдованію со стороны какъ іудеевъ, такъ язычниковъ и еретиковъ, надлежитъ терпѣливо ожидать дня отмщенія и поспѣшною жалобою не ускорять возмездія (тѣмъ болѣе, что въ Писаніи сказано: «потерпи Мене, глаголетъ Господь, въ день воскресенія Моего во свидѣтельство; зане судъ Мой въ сонмища языковъ, еже пріяти царей, еже изліяти на ня гнѣвъ Мой» (Софон. 3, 8). Господь повелѣваетъ намъ потерпѣть и съ мужественнымъ терпѣніемъ ожидать дня будущаго отмщенія. Онъ же говоритъ въ Апокалипсисѣ: «не запечатлѣй словесъ пророчеству книги сея; яко время близъ есть. Обидяй, да обидитъ еще; и скверный, да осквернитъ еще; и праведный правду да творитъ еще; и святый да святится еще. Се гряду скоро, и мзда Моя со Мною, воздати коемужду по дѣломъ его» (Апок. 22, 10 — 12). Такимъ же образомъ и мученикамъ, вопіющимъ и съ ясною скорбію требующимъ немедленнаго отмщенія, повелѣвается ожидать и терпѣть, доколѣ скончаются времена и исполнится число мучениковъ. «И егда, сказано, отверзе пятую печать, видѣхъ надъ алтаремъ души избіеннмхъ за слово Божіе и за свидѣтельство, еже имѣяху. И вопиша гласомъ великимъ, глаголюще: доколѣ Владыка святый и истинный не судиши и не мстиши крови нашей отъ живущихъ на земли? И даны быша коемуждо ихъ ризы бѣлы, и речено бысть имъ, да почіютъ еще время мало, дондеже скончаются и клеврети ихъ и братія ихъ, имущіи избіени быти, якоже и тіи (Апок. 6, 9 — 11). О наступленіи же божественнаго отмщенія за кровь праведныхъ Духъ святый объявляетъ чрезъ Малахію пророка, говоря: «се день Господень грядетъ горящъ яко пещь и будутъ вси иноплеменницы и вси творящіи беззаконная яко стебліи, и вожжетъ я день Господень грядый, глаголетъ Господь (Малах. 4, 1). Тоже самое читаемъ въ псалмахъ, гдѣ предвозвѣщается пришествіе Судіи Господа, прославляемое величіемъ суда Его... И Исаія тоже предсказываетъ: «Господь Богъ самъ изведетъ, и сокрушитъ рать, воздвигнетъ рвеніе, и возопіетъ на враги своя съ крѣпостію. Молчахъ, егда и всегда умолчу». Кто же это, который говоритъ, что прежде онъ молчалъ, но не всегда молчать будетъ? Это Тотъ, Который «яко овча на заколеніе ведеся, и яко агнецъ предъ стригущимъ его безгласенъ, не отверзе устъ своихъ», это Тотъ Который «не возопилъ, ниже услышался внѣ гласъ Его. Это Тотъ, Который не противился, не противоглаголалъ, когда вдалъ плещи свои на раны и

ланиты своя на заушенія, лица же своего не отвратилъ отъ студа заплеваній; это Тотъ, Который ничего не отвѣчалъ, когда Его судили священники и старцы, и Который къ удивленію Пилата, хранилъ самое терпѣливое молчаніе. Да, это Онъ, Который, сохранивши молчаніе при страданіи, не умолчитъ потомъ при отмщеніи. Это Богъ нашъ, т. е. не всѣхъ, но Богъ вѣрныхъ и вѣрующихъ, Который не умолчитъ, когда открыто придетъ во второй разъ: потому что, будучи прежде сокровеннымъ въ уничиженіи, онъ открыко придетъ въ могуществѣ. Его Судію и отмстителя своего, который одинаково имѣетъ отмстить какъ за людей церкви своей, такъ и за всѣхъ отъ начала міра праведниковъ, Его то будемъ ожидать, возлюбленнѣйшіе братья. Кто слишкомъ желаетъ отмщенія за себя, пусть помыслитъ, что не отмщенъ еще Тотъ, кто творитъ отмщеніе. Богъ Отецъ повелѣлъ чтить Своего Сына и апостолъ Павелъ, помня божественную заповѣдь, излагаетъ это слѣдующимъ образомъ: «Богъ Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене; да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ». И въ Апокалипсисѣ, ангелъ Господень остановилъ Іоанна, когда тотъ хотѣлъ воздать ему божеское поклоненіе, говоря: «виждь, ни (не дѣлай сего), клевретъ бо твой есмь и братіи твоея; Іисусу-Господу поклонися». Вотъ каковъ Господь Іисусъ! и каково же Его терпѣніе, когда Онъ, покланяемый на небесахъ, еще не отмщевается на землѣ. Его терпѣніе, возлюбленнѣйшіе братья, будемъ имѣть въ виду при напастяхъ и страданіяхъ своихъ. Его пришествія будемъ ожидать съ полною покорностію. И не будемъ, по нечестивой и безстыдной поспѣшности, настаивать на томъ, чтобы намъ—рабамъ получить защиту прежде своего Владыки. Лучше будемъ непоколебимы и прилежны къ трудамъ, неослабно бдительны и, твердо пребывая во всякомъ терпѣніи, будемъ соблюдать божественныя заповѣди, чтобы, когда наступитъ опредѣленный день гнѣва и мщенія, получить намъ не наказаніе вмѣстѣ съ нечестивыми и грѣшниками, но—прославленіе вмѣстѣ съ праведными и боящимися Бога [298]).

§ 61. *Арнобій* [299]).

Арнобій († 325), урожденецъ проконсульской Африки, славился въ царствованіе Діоклетіана какъ языческій учитель риторики въ африканскомъ городѣ Сиккѣ и былъ извѣстенъ языческой полемикой противъ христіанства. По словамъ Іерони-

ма [300]), онъ обращенъ былъ въ христіанство чрезъ видѣніе. Когда епископъ прежде, чѣмъ крестить его, потребовалъ отъ него публичнаго засвидѣтельствованія искренности его обращенія, Арнобій отвѣчалъ на это требованіе (около 303 г,) „разсужденіемъ противъ язычниковъ“ (disputationes adversus nationes) въ семи книгахъ, которое, если не все сполна написано, то начато было имъ, ранѣе, около 295 г., что видно изъ самаго этого сочиненія (disput. I, 13, II, 71, гдѣ указываются 1048 и 1050 годы отъ основанія Рима; а также IV, 36, гдѣ Арнобій разсказываетъ, какъ отбирали отъ христіанъ и сожигали св. книги, согласно съ тѣмъ, какъ это дѣлалось при Діоклетіанѣ). Первыя двѣ книги сочиненія Арнобія имѣютъ предметомъ защиту христіанства — опроверженіе клеветъ на него, говорятъ о значеніи почитанія Распятаго, о чудесномъ распространеніи христіанства, о мученикахъ, о чудесахъ І. Х., о перемѣнахъ въ идеяхъ и нравахъ человѣчества, произведенныхъ христіанствомъ; III, IV и V книги оцѣниваютъ языческую миѳологію, разоблачая ея гнусности и нелѣпости; VI-я и VII-я—изображаютъ языческій культъ и языческія игрища,—авторъ здѣсь отвѣчаетъ на вопросъ: почему христіане не имѣютъ ни храмовъ, ни идоловъ и не совершаютъ жертвоприношеній (III, 34, VII). Истинное богопочтеніе выражается не въ жертвахъ, а въ познаніи истиннаго Бога (котораго Арнобій называетъ Deus Princeps, Deus rex, Rex summus), который отвергаетъ кровавыя жертвы, какъ недостойныя Его. Апологія Арнобія носитъ слѣды своего происхожденія отъ лица, только что обратившагося къ христіанству, едва лишь оглашаемаго и еще недостаточно изучившаго его. Подобно Клименту Александрійскому онъ хорошо знакомъ съ языческими мистеріями, изображаетъ и опровергаетъ ихъ едва ли не лучше, чѣмъ кто-либо изъ апологетовъ; подобно Аѳинагору и Татіану, онъ мастерски описываетъ всю тщету усилій осмыслить язычество чрезъ аллегорическое толкованіе миѳовъ (V, 32—39), вообще критика язычества у него сильнѣе, чѣмъ защита христіанства; изъ его апологіи больше видны причины его справедливаго недовольства язычествомъ, его нелѣпымъ и безнравственнымъ многобожіемъ, его философіей, которая не могла дать ему отвѣта на вопросы о загробной жизни и безсмертіи души,—чѣмъ по-

ниманіе всего высокаго достоинства христіанства и полноты его догматическаго ученія. Арнобій вовсе не знакомъ съ Ветхимъ Завѣтомъ и не имѣетъ яснаго представленія даже о догматѣ искупленія, ни о Троицѣ, ни о св. Духѣ,—что заставляетъ предполагать, что онъ не читалъ или мало читалъ и книги Новаго Завѣта. Поэтому его полемика противъ язычества вращается главнымъ образомъ на философской почвѣ.

Хотя Арнобій въ своей апологіи и замѣчаетъ, что ораторство съ его помпой нужно предоставить трибунамъ адвокатовъ и судьямъ форума, что когда рѣчь идетъ о высшихъ духовныхъ интересахъ, нужно заботиться не о томъ, чтобы нравиться искусною риторическою рѣчью, а о томъ, чтобы склонить къ исполненію нравственнаго закона; тѣмъ не менѣе его сочиненіе отличается совершенно ораторскими или, точнѣе, риторическими пріемами изложенія. О риторизмѣ Арнобія Іеронимъ [301]) не высокаго понятія: „Арнобій не ровенъ, излишне распространяется, и, не дѣлая раздѣленій въ своихъ сочиненіямъ, спутывается“—inaequalis est et nimius, absque operis sui partitione confusus. Языкъ его спеціалисты признаютъ [302]) темнымъ, наполненнымъ архаизмами и провинціализмами; но какъ о знатокѣ язычества, они отзываются о немъ съ уваженіемъ: изображая подробности изъ языческой миѳологіи и культа, Арнобій обнаруживаетъ обширную эрудицію и тактъ при выборѣ источниковъ, сообщая при этомъ не мало свѣдѣній о язычествѣ, ни у кого изъ другихъ авторовъ не сохранившихся. Какова бы ни была степень достоинства сочиненія Арнобія, своимъ ораторскимъ изложеніемъ, своимъ горячимъ одушевленіемъ и самымъ своимъ содержаніемъ оно должно было благотворно воздѣйствовать на образованіе западнаго учительства [303]).

§ 62. *Лактанцій* [304]).

Соплеменникъ и ученикъ Арнобія, Лактанцій, также былъ риторомъ. Его стихотвореніе—symposion обратило на него вниманіе императора Діоклетіана, который вызвалъ его (по однимъ въ 290 г., по другимъ—въ 301 г.) въ Никомидію для занятія въ тамошней общественной школѣ каѳедры риторики. Здѣсь онъ профессорствовалъ до 317 года, когда императоръ

Константинъ вызвалъ его къ себѣ въ Галлію для занятія съ его сыномъ Криспомъ. Замѣчательно, что не смотря на громкую извѣстность и на покровительство двухъ императоровъ, онъ всю жизнь свою терпѣлъ бѣдность и лишенія. Умеръ въ глубокой старости около 330 г.—Лактанцій принадлежитъ къ числу плодовитѣйшихъ писателей латинскаго запада. Онъ писалъ много и въ прозѣ, и въ стихахъ; но изъ всѣхъ его сочиненій сохранились лишь: 1) *Божественныя установленія*—institutiones divinae—обширное сочиненіе въ семи книгахъ; 2) о смерти гонителей Христовой Церкви (de morte persecutorum); 3) о домостроительствѣ Божіемъ (de opificio Dei) и 4) о гнѣвѣ Божіемъ (liber de ira Dei).

Всѣ древніе и новые критики очень высоко цѣнятъ творенія Лактанція. *Іеронимъ* въ письмѣ къ Павлину [305]) говоритъ, что его сочиненія — какъ бы нѣкій потокъ Цицероновскаго краснорѣчія—quasi quidem fluvius eloquentiae Tullianae. *Пик. Мирандола* († 1494) ставитъ его даже выше Цицерона [306]), находя, что онъ обильнѣе предметами и мыслями, не пріятенъ метромъ рѣчи, не менѣе его равенъ всегда самому себѣ и т. д. rebus et sententiis crebrior, nec numeris injucundior, nec fili aequabilitate et candore posterior, nameum elumbem et fractum Asianum et rocundantem causatus est (at Ciceronem). Другіе (Вил. Контеръ) находятъ, что чѣмъ Григорій Богословъ былъ между греками, тѣмъ Лактанцій между латинянами.

Это послѣднее замѣчаніе вполнѣ справедливо относительно слога и языка и вообще внѣшней структуры сочиненій Лактанція. Ясность рѣчи, чистота и правильность языка, изящество и художественность изложенія, разнообразіе формъ рѣчи, соотвѣтственное тому или другому характеру предмета—таковы выдающіяся свойства внѣшней стороны его сочиненій. То онъ сжатъ и кратокъ, то обиленъ и плодовитъ; то спокоенъ и ровенъ, то возвышенъ и даже восторженъ. Затѣмъ его хвалятъ за убѣдительность и умѣнье проникать въ душу читателя. Трактуя предметъ отвлеченный, теоретическій, Лактанцій начинаетъ обыкновенно съ доказательствъ самыхъ простыхъ, чтобы, затѣмъ, постепенно возрастать въ своей силѣ; доводы апріорическіе и силлогизмы чередуются у него съ тонкими и меткими отрывочными и эпизодическими замѣчаніями, съ обра-

щеніями къ чувству читателя. Въ полемикѣ онъ спокоенъ и сдержанъ, иногда даже уступчивъ, до тѣхъ поръ, пока не представится ему случай поразить противника неожиданнымъ быстрымъ и сильнымъ поворотомъ; тогда онъ обнаруживаетъ горячность и страстность, напоминающія лучшія страницы сочиненій Тертулліана. Сидоній Аполлинарій [307]) весьма удачно охарактеризовалъ его въ этомъ отношеніи, выразившись о комъ-то: созидаетъ, какъ Іеронимъ, разрушаетъ, какъ Лактанцій—instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius.

Одну изъ выдающихся особенностей рѣчи Лактанція составляетъ замѣчательно-правильная и искусная ихъ структура, выборъ хорошаго плана и расположенія мыслей. Онъ рѣдко уклоняется въ сторону отъ намѣченнаго предмета рѣчи; доказательства у него слѣдуютъ одно за другимъ по порядку ихъ важности и силы, начиная съ простѣйшихъ, и состоятъ какъ изъ апріорическихъ доводовъ и соображеній, такъ изъ сравненій, свидѣтельствъ св. писанія и авторовъ языческихъ, и изъ примѣровъ: вообще избравши предметъ, авторъ не оставляетъ его до тѣхъ поръ, пока не изчерпаетъ вполнѣ, слѣдуя въ развитіи мысли формуламъ и схемамъ Цицерона, обращая вниманіе на лица, обстоятельства и отношенія, обращаясь нерѣдко къ индукціи и доказательствамъ сложнымъ, выводимымъ изъ возможнаго, вѣроятнаго и дѣйствительнаго; искусно умѣя подмѣтить слабыя стороны противника и противорѣчіе его самому себѣ, нерѣдко „сыплетъ Плавтову соль на раны, нанесенныя имъ противнику“, т. е. иронизируетъ, хотя безъ злорадства и чванства. Все это разнообразіе разнохарактернаго содержанія сплетается у него въ одно стройное цѣлое чрезъ искусные и остроумные переходы отъ одного къ другому, при чемъ обилію и богатству мыслей соотвѣтствуетъ мастерское изложеніе, снабженное всѣми аттрибутами цицероновской стилистики—тропами, фигурами и т. д. Вообще Лактанцій въ нашихъ старыхъ риторикахъ не безъ основанія указывается какъ писатель образцовый по части выполненія всѣхъ правилъ риторики. Не будучи первоклассным Богословомъ, привнесши не особенно много новыхъ идей въ сокровищницу христіанской мысли (въ этомъ смыслѣ весьма удачно выразился о немъ Іеронимъ, когда замѣтилъ: „о, если бы онъ могъ такъ-же хорошо строить наше ученіе, какъ разрушаетъ чужое!“ —

utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit), онъ можетъ быть признанъ вполнѣ образцовымъ *писателемъ*, или, выражаясь современнымъ языкомъ, литераторомъ, популяризаторомъ христіанскихъ идей въ современномъ ему и послѣдующемъ поколѣніи западнаго христіанскаго общества.

Главное сочиненіе Лактанція — „божественныя установленія“ (institutiones divinae)—послѣдняя по времени, самая блестящая и самая обширная изъ христіанскихъ апологій. Оно состоитъ изъ семи книгъ, изъ которыхъ каждая имѣетъ особое заглавіе: о ложной религіи (de falsa religione), о происхожденіи заблужденія (de origine erroris), о ложной мудрости философовъ (de falsa sapientia), объ истинной мудрости и истинной религіи (de vera sapientia), о правдѣ (de justitia), объ истинномъ Богослуженіи (de vero cultu), о блаженной жизни (de vita beata). Принципъ, который полагаетъ онъ здѣсь въ основу своихъ разсужденій, отчасти напоминаетъ главное основоположеніе теоріи Климента Александрійскаго: въ язычествѣ не можетъ быть ни истинной религіи, ни истинной мудрости, потому что тамъ онѣ раздѣлены одна отъ другой, тогда какъ ни религію нельзя получить безъ мудрости, ни мудрость безъ религіи: именно въ христіанствѣ религія и мудрость нераздѣльны. Авторъ задается цѣлію—образованнаго читателя привести къ пониманію истинной мудрости, а неученаго — къ истинной религіи, указывая ту и другую въ христіанствѣ. Христіанство есть единственная истинная философія... Св. Писаніемъ Лактанцій пользуется мало, согласно съ Кипріаномъ думая, что этого рода свидѣтельства не имѣютъ доказательности для язычниковъ, и больше—мнѣніями языческихъ философовъ, поэтовъ, оракуловъ и сивиллъ. Въ первой книгѣ онъ, между прочимъ, объясняетъ, какъ всѣ языческіе боги суть не что иное, какъ олицетвореніе человѣческихъ страстей. Во второй книгѣ Лактанцій утверждаетъ, что призывая Юпитера и другихъ боговъ, язычники въ сущности не рѣдко молились единственному истинному Богу. Ложныя чудеса язычества онъ объясняетъ, подобно прочимъ апологетамъ, непосредственнымъ участіемъ демоновъ, власть которыхъ надъ людьми ведетъ свое начало отъ грѣхопаденія прародителей. Въ третьей книгѣ критикуется философія Пиѳагора, Сократа, академиковъ, Ци-

церона и т. д., и доказывается, что эти, взаимно одна другую уничтожающія, системы безсильны удовлетворить врожденному стремленію человѣка къ истинѣ. Съ четвертой книги начинается положительное объясненіе религіи собственно христіанской. Напрасно ищутъ философы истины: она дарована людямъ Богомъ чрезъ пророковъ, которые жили задолго раньше самыхъ древнихъ философовъ, а вполнѣ — чрезъ Сына Божія, возвѣщеннаго Духомъ Святымъ чрезъ пророковъ, рожденнаго отъ Дѣвы, подъявшаго страданія для того, чтобы дать людямъ образецъ всѣхъ добродѣтелей. Въ шестой книгѣ доказывается, что истинное Богопочтеніе состоитъ въ невинности и добродѣтели, которыя въ истинномъ своемъ значеніи возможны только въ христіанствѣ. Седьмая книга посвящена ученію о безсмертіи души, о воскресеніи тѣла, вѣчныхъ наградахъ и наказаніяхъ. Между прочимъ здѣсь авторъ выражаетъ ученіе хиліастовъ, которое раздѣлялъ еще Ипполитъ и многіе другіе въ III вѣкѣ: соотвѣтственно тому, какъ Богъ сотворилъ міръ въ *шесть* дней, существованіе его продолжится *шесть* тысячъ лѣтъ, слѣдовательно, чрезъ 200 лѣтъ (со времени автора) послѣдуетъ кончина міра, а послѣ того наступитъ тысячелѣтнее царствованіе Христово, соотвѣтствующее седьмому дню повѣствованія о твореніи—субботѣ (VII, 25). Изъ сказаннаго видно, что Лактанцій во многомъ слѣдовалъ уже обращавшимся въ христіанской литературѣ ученіямъ и понятіямъ, что его сочиненіе не стоитъ изолированно, и его идеи находятся въ близкомъ генетическомъ соотношеніи съ современною ему и предшествовавшею христіанскою литературою. Сочиненіе это, написанное въ періодъ времени отъ 316 по 322 годъ, посвящено императору Константину.

Книга о гнѣвѣ Божіемъ (de ira Dei), противъ Доната— есть не что иное, какъ дополненіе къ предъидущему сочиненію, именно къ кн. II, § 18. Здѣсь Лактанцій оправдываетъ употребленіе слова *гнѣвъ* въ примѣненіи къ Богу, что́ такъ скандализировало многихъ язычниковъ, особенно стоиковъ и эпикурейцевъ, учившихъ, что божество не гнѣвается. Лактанцій доказываетъ, что невозможно Бога представить безучастнымъ къ добру и злу, и что по своему правосудію онъ долженъ вознаграждать за одно и наказывать за другое. Приведя доказательства этой мысли, Лактанцій оканчиваетъ рѣчь

трогательнымъ увѣщаніемъ къ благочестію, которое сдѣлаетъ Бога изъ гнѣвающагося Владыки милостивымъ и кроткимъ Отцемъ. Іеронимъ былъ въ восторгѣ отъ этого сочиненія, называя его прекраснѣйшимъ—pulcherrimum opus [308]), написаннымъ въ одно время и ученою и изящною рѣчью [309]).

Книга о домостроительствѣ Божіемъ писана Лактанціемъ для его ученика Деметріана. Авторъ хочетъ доказать въ ней единство и всемогущество Божіе изъ устройства человѣческаго организма и способностей души. По формѣ это сочиненіе подражаетъ тускуланскимъ разговорамъ Цицерона и какъ бы дополняетъ четвертую книгу его „Республики“,—а по мыслямъ отчасти обнаруживаетъ въ авторѣ нѣкоторую наклонность къ стоицизму. Хотя самъ Лактанцій называетъ свою рѣчь въ этомъ сочиненіи грубымъ словомъ, произведеніемъ посредственнаго ума — rudibus paene verbis prout mediocritas ingenii tulit,—тѣмъ не менѣе Эразмъ не можетъ достаточно восхвалить языкъ этого сочиненія, которое считаетъ за образецъ обработки философскихъ вопросовъ въ христіанской литературѣ.

Книга „О смерти гонителей Христовой церкви къ исповѣднику Донату“, которую Іеронимъ, можетъ быть, съ большею основательностію озаглавливаетъ просто „о гоненіи“, отсутствуетъ въ первыхъ изданіяхъ сочиненій Лактанція, до 1679 г., когда Балюзъ нашелъ это сочиненіе въ одномъ древнемъ кольбертинскомъ кодексѣ съ именемъ Люція Цецилія; послѣднее обстоятельство подало поводъ Ле-Нурри отрицать принадлежность этого сочиненія Лактанцію; но Лестокъ, указавъ на то, что и другія сочиненія Лактанція изданы первоначально съ тѣмъ же именемъ Люція Цецилія, опровергъ мнѣніе Ле-Нурри сходствомъ слога этого сочиненія съ слогомъ несомнѣнно подлинныхъ сочиненій Лактанція. По содержанію это—апомнематическое сочиненіе, имѣющее цѣлію говорить фактами, а не ораторствовать, менѣе другихъ краснорѣчивое,—сочиненіе вполнѣ историческое въ смыслѣ правдивости и объективности разсказа, почему, какъ первоисточнику для исторіи гоненій, ему усвояютъ большое значеніе. Что касается степени его литературнаго достоинства, то хотя и здѣсь видѣнъ геній, но въ общемъ сочиненіе мало обработано и страдаетъ недостатками языка. Авторъ разсказываетъ о смерти Нерона, Домиціана, Валеріана, и въ особенности Діоклетіана, Галерія, Максенція и Максимина для того, чтобы

доказать, что Богъ не оставляетъ безъ праведнаго возмездія тѣхъ, кто преслѣдуетъ его чтителей. Лучшія мѣста здѣсь — описаніе кончины Максимина (гл. XLIX) и Галерія.

Наконецъ Лактанцію усвояется нѣкоторыми поэма о „страстяхъ Господнихъ“. Письма его, упоминаемыя папою Дамасомъ (epist. ad Hieronym.), не сохранились до насъ, какъ и его Ὁδιπορικόν—путеводитель, содержавшій описаніе его пути изъ Африки въ Никомидію, и многія другія сочиненія, исчисляемыя Іеронимомъ въ „каталогѣ“.

Недостатки сочиненій Лактанція: слабое знаніе еврейскаго языка, отчего у него встрѣчается ошибочное толкованіе текстовъ; неправильныя, даже для его времени, понятія изъ области естествознанія (напримѣръ, въ соч. de opificio онъ отрицаетъ существованіе антиподовъ); натянутое толкованіе нѣкорыхъ мѣстъ св. писанія (instit. IV, 17, т. 12),—за что папа Геласій не хотѣлъ признать его сочиненія подлинными; нѣсколько мѣстъ содержащихъ каррикатурное изображеніе мнѣній противниковъ (institut. III, 9) и мысли ошибочныя въ догматическомъ отношеніи, какъ напримѣръ ученіе о хиліазмѣ (instit. IV. 12, VII, 21) и отчасти ученіе о второмъ лицѣ Св. Троицы, гдѣ онъ впадаетъ въ субординаціонизмъ (instit. II, 9, IV, 6). Не смотря на эти недостатки, глубоко-назидательный характеръ его сочиненій и художественная, по истинѣ мастерская, рѣчь его дѣлали его, конечно, однимъ изъ наиболѣе вліятельныхъ писателей латинской церкви, вмѣстѣ съ Тертулліаномъ, Кипріаномъ и Арнобіемъ много способствовавшихъ ораторскому образованію западныхъ проповѣдниковъ въ III вѣкѣ. Для знакомства съ языкомъ и изложеніемъ Лактанція сдѣлаемъ нѣсколько выдержекъ изъ V книги—„о правдѣ“—сочиненія: „Божественныя установленія“.

«Они (язычники) обыкновенно признаютъ виновными тѣхъ, въ невинности которыхъ увѣрены, какъ будто-бы менѣе не справедливо было осудить дознанную, но не выслушанную невинность. Но какъ я уже сказалъ, они увидятъ, что нельзя же осуждать, если не выслушаютъ. Для того-то они мучатъ поклонниковъ Божіихъ, то есть, людей праведныхъ, убиваютъ ихъ, истребляютъ, будучи не въ состояніи отдать себѣ отчета, за что такъ сильно ихъ ненавидятъ, и сами заблуждаясь, гнѣваются на тѣхъ, кто шествуетъ истиннымъ путемъ. Въ то время, какъ можно-бы было

имъ еще исправиться, они поставляютъ заблужденія свои выше всякихъ вѣроятія достойныхъ фактовъ, обращаютъ жестокость на невинныхъ, и исторгаютъ жизнь у истинныхъ служителей Божіихъ, предавая ихъ тѣла различнымъ мукамъ. Съ такими-то людьми я рѣшаюсь теперь вступить въ споръ, и отъ пагубнаго предубѣжденія привлечь, если можно, къ истинѣ тѣхъ, кто находитъ болѣе удовольствія въ пролитіи крови, нежели въ услышаніи оправданій праведниковъ. Что же? Неужели мы проиграемъ дѣло?..»

«Ораторы и поэты тѣмъ опасны, что легко могутъ соблазнять неопытныхъ своими рѣчами и стихотвореніями, которыя подобны меду, прикрывающему ядъ. Я старался соединить мудрость съ Религіею, дабы искуства эти не могли вредить предающимся ученію, и дабы словесныя науки приносили Религіи и правдѣ пользу, а не вредъ, когда занимающіеся ими исполнены добродѣтели и истины. Хотя бы трудъ мой оказался и безполезнымъ для другихъ: то онъ будетъ полезенъ собственно для меня. Не должно однакожъ отчаяваться ни на чей счетъ. Можетъ быть мы будемъ говорить не однимъ только глухимъ. Злые духи не могутъ имѣть болѣе силы, нежели Святый Духъ. Дѣло еще не дошло до того, чтобы не нашлось благоразумныхъ людей, которые въ состояніи узрѣть свѣтъ истины и вступить на прямой путь, какой имъ указанъ будетъ. Нужно только подсластить медомъ чашу небесной премудрости, дабы разборчивые люди могли пить изъ нея горькія лекарства безъ досады, не взирая на горечь, въ нихъ скрывающуюся. Да и дѣйствительно первая причина, почему ученые и знатные люди не имѣютъ вѣры въ священное писаніе, состоитъ въ томъ, что пророки говорили и писали обыкновеннымъ простонароднымъ слогомъ; а потому они и презираются тѣми, которые не хотятъ ничего инаго ни слышать, ни читать, кромѣ того, что изящно изложено, и которые сохраняютъ въ сердцѣ своемъ только то, что прельщаетъ слухъ ихъ пріятными звуками. Все, что написано некраснорѣчиво, считаютъ они низкимъ, простымъ, негоднымъ; признаютъ за истину только то, что льститъ слуху, за достойное вѣры только то, что возбуждаетъ удовольствіе; видятъ въ истинѣ не сущность дѣла, но одни прикрасы. Они не вѣрятъ божественнымъ таинствамъ, потому что сіи послѣднія лишены румянъ, да и людей, ихъ преподающихъ, почитаютъ за грубыхъ невѣждъ или навѣрное за малоученыхъ. Правда, что между ими немного есть прямо краснорѣчивыхъ, и причина тому очевидна. Краснорѣчіе благопріятствуетъ нынѣшнему вѣку, увеселяетъ народъ и льститъ злымъ его дѣламъ, иногда старается бороться съ истиною, чтобы показать силу свою надъ умами,

ищетъ богатства, жаждетъ почестей и возвышенія, считаетъ нашу Религію и правила ея низкими и противными для себя, желая паче всего отличиться общею молвою и славою. Вотъ почему мудрость и истина имѣютъ часто недостатокъ въ своихъ защитникахъ, и даже кто изъ литтераторовъ за то возмется, не вполнѣ удовлетворяетъ ожиданію»...

«Любостяжаніе есть источникъ всѣхъ золъ: оно происходитъ отъ презрѣнія къ истинному величію Божію. Люди, обилующіе въ чемъ либо, не только перестали удѣлять другимъ избытки свои, но начали присвоивать и похищать себѣ чужое, будучи влекомы къ тому собственною корыстію. То, что прежде было въ общемъ употребленіи у всѣхъ людей, начало скопляться часто въ домахъ у немногихъ. Чтобы другихъ подвергнуть своему рабству, люди стали собирать себѣ въ одни руки первыя потребности жизни и беречь ихъ тщательно, дабы небесные дары сдѣлать своею собственностію, не для того, чтобъ удѣлять ихъ ближнему изъ человѣколюбія, котораго въ нихъ не было, но чтобъ удовлетворять единственно своему любостяжанію и корысти. Послѣ того составили они себѣ самые несправедливые законы подъ личиною мнимаго правосудія, посредствомъ которыхъ защитили противъ силы народа свое хищничество и скряжничество, дѣйствуя тутъ то насильствомъ, то богатствомъ, то злобою. Такимъ образомъ удалясь отъ всѣхъ слѣдовъ правды, сопровождаемой всегда человѣколюбіемъ, милосердіемъ и состраданіемъ, они пожелали ввести между собою гордое и надменное неравенство, возвысили себя наглымъ образомъ надъ другими людьми, и стали отъ нихъ отличаться одеждою и оружіемъ»...

«Но истинный Богъ, какъ чадолюбивѣйшій Отецъ, въ эти послѣднія времена послалъ вѣстника Своего, чтобы возстановить золотый вѣкъ и возвратить намъ изгнанную отъ земли правду, дабы родъ человѣческій не подвергался долѣе заблужденіямъ. Такимъ образомъ золотый вѣкъ возстановленъ и возвращена на землю правда, но только немногимъ сообщена лицамъ. Правда не иное что есть, какъ истинное и благочестивое поклоненіе единому Богу. Иной можетъ быть спроситъ: если дѣйствительно въ этомъ состоитъ правда, то почему сообщена она не всему роду человѣческому, и почему не всѣ народы приняли ее. Вопросъ, почему Богъ, ниспославши на землю правду, поступаетъ съ людьми не одинаково, подлежитъ важному разсмотрѣнію. Добродѣтель нигдѣ такъ не проявляется, какъ когда противопоставлены ей противоборствующіе пороки: она не можетъ быть иначе совершенна, какъ когда изощряется противностями. Богъ поставилъ добро и зло въ такое

положеніе, что качество добра познается изъ зла, а качество зла познается изъ добра: причина того и другаго также открывается отъ взаимнаго ихъ соотношенія. Возстановя правду, Богъ не исключилъ порока, дабы добродѣтель могла быть явна и видима. Какимъ образомъ терпѣніе могло-бы имѣть свою силу, когда бы ничего не было такого, что переносить надобно? Какой похвалы стоила бы вѣрность наша къ Богу, когда бы ни кто не сталъ отвращать насъ отъ Него? Онъ допустилъ, чтобы неправедные сильные люди принуждали другихъ дѣлать зло, и чтобы злыхъ людей было больше, нежели добрыхъ, дабы добродѣтель могла быть тѣмъ драгоцѣннѣе, чѣмъ будетъ рѣже»... «Положимъ, что правда, нами исповѣдуемая, ненастоящая правда. Желательно знать: если бы явилась та правда, какой они желаютъ: то какъ бы они ее приняли? Они терзаютъ и казнятъ тѣхъ людей, которыхъ сами считаютъ послѣдователями правды, за то только, что видятъ ихъ живущими добродѣтельно и праведно. Если бы они предавали смерти однихъ преступниковъ: то и тогда стоило бы того, чтобы правда отъ нихъ бѣжала, потому что она оставила землю не отъ чего инаго, какъ отъ омерзѣнія къ пролитію человѣческой крови. Но они тѣмъ паче достойны того, губя благочестивыхъ людей, и съ чтителями правды поступая хуже, нежели съ злѣйшими непріятелями. Преслѣдуя обыкновенныхъ непріятелей вооруженною рукою и угрожая имъ мечемъ и огнемъ, они тотчасъ прощаютъ ихъ, какъ скоро ихъ побѣдятъ, и въ самомъ пылу сраженія оказываютъ къ нимъ милосердіе, то есть, довольствуются тѣмъ, что лишаютъ ихъ только жизни или свободы. Но ничего нѣтъ ужаснѣе, какъ поступки ихъ съ тѣми людьми, которые зла не дѣлаютъ и дѣлать не умѣютъ. Кто дѣйствительно невиненъ, тотъ именно и считается самымъ виновнымъ. Какимъ же образомъ наипреступнѣйшіе люди смѣютъ толковать о правдѣ? Они, какъ хищные волки, терзаютъ смирное стадо Божіе; и алчность ихъ имѣетъ сѣдалище свое не въ желудкѣ ихъ, а въ сердцѣ. Злодѣйства ихъ противъ невинныхъ не покрываются мракомъ ночи, но производятся при солнечномъ сіяніи. Упреки совѣсти не мѣшаютъ имъ употреблять во зло священное имя правды, и произносить его устами, обагренными звѣрскою кровію. Чему приписать столь упорную и ожесточенную ненависть? Неужели истина въ самомъ дѣлѣ столько ненавистна, какъ говоритъ поэтъ (Теренцій), повидимому какъ бы одушевленный самимъ Богомъ? Или не приводитъ ли злыхъ людей въ смятеніе присутствіе добрыхъ и праведныхъ мужей? Можно кажется и то и другое предполагать. Дѣйствительно истина потому

только и ненавистна бываетъ, что тотъ, кто грѣшитъ, желаетъ имѣть свободный для грѣха доступъ, и ему нужно для удобнѣйшаго услажденія себя злыми дѣлами своими, чтобы ни кого не было такого, кому не нравится преступленіе. Злые люди не терпятъ иныхъ свидѣтелей своей злобы, кромѣ тѣхъ, которые ихъ одобряютъ; и кто жизнію своею ихъ уличаетъ, тѣми крайне тяготятся. Да и въ самомъ дѣлѣ, къ чему годятся безпокойные добродѣтельные люди, которыхъ примѣрная жизнь служитъ всегдашнимъ упрекомъ развратнымъ общественнымъ нравамъ! Зачѣмъ они подобно всѣмъ другимъ не грабители, не безстыдники, не прелюбодѣи, не клятвопреступники, не сребролюбцы, не обманщики? По вашему мнѣнію лучше всего сбыть съ рукъ такихъ людей, въ присутствіи которыхъ стыдно дѣлать зло, которые противятся и упорствуютъ передъ злодѣями, хотя не словами, потому что всегда молчатъ, то по крайней мѣрѣ дѣяніями своими, и которые, по видимому, какъ будто порицаютъ ихъ во всемъ томъ, въ чемъ съ ними не сходствуютъ. Впрочемъ нисколько не удивительно, что злодѣи поступаютъ такимъ образомъ съ людьми, когда Іудеи, вѣдавшіе Бога и имѣвшіе на Него надежду, по той же причинѣ возстали противъ Него Самого. Люди праведные должны подвергаться той же участи, какой подвергался и Самъ Учитель правды. Язычники изобрѣтаютъ всѣ средства истязаній противъ ненавидимыхъ ими людей, и, не довольствуясь лишеніемъ ихъ жизни, терзаютъ ихъ жесточайшимъ образомъ. Если случится, что кто-либо отъ страданій или отъ страха смерти или же отъ собственнаго малодушія, отречется отъ принятаго имъ вѣроисповѣданія, и согласится принесть жертву идоламъ: то они такого человѣка осыпаютъ похвалами и удостоиваютъ его почестей дабы примѣромъ его привлечь къ тому и другихъ. Но кто предпочтетъ вѣру всему и кто устоитъ въ своемъ богослуженіи, надъ такими людьми истощаютъ они все свое бѣшенство и терзаютъ ихъ всѣми орудіями мукъ, желая какъ бы упиться ихъ кровію. Они именуютъ ихъ отчаянными, потому что сіи кроткіе люди не щадятъ своей плоти. Но что быть можетъ отчаяннѣе и ожесточеннѣе, какъ мучить и рвать въ куски того, чья невинность тебѣ извѣстна? Кто лишенъ чувствъ человѣколюбія, тотъ отрекся и отъ всякаго стыда. Они обращаютъ на праведныхъ людей тѣ поношенія, какія самимъ имъ свойственны; называютъ злочестивыми тѣхъ, кто именно благочестивъ и гнушается пролитіемъ крови; и еслибъ они разсмотрѣли собственныя свои дѣла, и сколько нибудь уразумѣли поступки обвиняемыхъ ими въ злочестіи людей, то легко познали бы свое заблужденіе, и увѣрились

бы, что они гораздо болѣе заслуживаютъ быть подверженными той хулѣ и тѣмъ казнямъ, какія надъ другими исполняютъ. Не мы, но эти люди грабятъ по дорогамъ, разбойничаютъ на моряхъ, приготовляютъ яды, когда не могутъ умертвить кого силою. Они, а не мы, сбываютъ съ рукъ женъ своихъ, чтобы завладѣть ихъ приданымъ: изъ нихъ же бываютъ и жены, отравляющія своихъ мужей, чтобы выйти замужъ за любовниковъ. Они рожденныхъ ими дѣтей или умерщвляютъ, или подкидываютъ, когда сжалятся надъ ними. Они готовы любодѣйствовать съ своими дочерьми, сестрами, матерями и уже съ посвященными на служеніе богамъ дѣвами. Они вступаютъ въ заговоры противъ своихъ согражданъ и отечества, не страшась положенной за то казни. Они посягаютъ на святотатство и грабятъ храмы боговъ, которымъ покланяются. Они производятъ и всѣ другія легчайшія и обыкновеннѣйшія преступленія, какъ-то: поддѣлываютъ ложныя свидѣтельства, похищаютъ наслѣдства, настоящихъ наслѣдниковъ или истребляютъ, или устраняютъ, предаютъ тѣла свои на блудодѣяніе, вытерпливаютъ то, чего не вытерпитъ ни одна распутная женщина, оскверняютъ гнуснымъ образомъ благороднѣйшую часть своего тѣла, отрѣзываютъ желѣзомъ мужескіе свои органы для достиженія жречества, и такъ сказать торгуютъ своею жизнію; когда же достигнутъ почестей и сдѣлаются судьями, то позволяютъ подкупать себя деньгами, чтобъ или осудить невинныхъ, или оправдать виновныхъ. Наконецъ они отравляютъ ядомъ своимъ какъ бы и самое небо, когда земля не можетъ уже вмѣстить ихъ злодѣяній. Вотъ до чего простираются преступленія людей, покланяющихся многимъ богамъ. Какое мѣсто можетъ имѣть правда среди толикихъ безпутствъ? Я коснулся ихъ только издалека, не входя въ ближайшее объясненіе».

«Язычники видя, что сами они творятъ описанныя мною беззаконія, а мы ничего инаго не дѣлаемъ, кромѣ добра, могли бы кажется понять, что на нашей сторонѣ благочестіе, а на ихъ злочестіе. Да и какъ люди, во всѣхъ поступкахъ жизни своей держащіеся добраго пути, могутъ заблуждаться въ главнѣйшемъ предметѣ, то есть, въ Религіи? Злочестіе язычниковъ, къ богослуженію своему привязанныхъ, простирается на всѣ ихъ дѣянія. Впрочемъ быть не можетъ, чтобы тотъ, кто заблуждается въ жизни своей, не обманывался и на счетъ своей религіи, потому что благочестіе въ одной предохранило бы и другую отъ всякихъ преткновеній. Такимъ образомъ изъ поведенія той и другой стороны удобно узнать можно, какая изъ нихъ превосходнѣе».

«Не трудно доказать, почему поклонники боговъ не могутъ быть

ни правосудны, ни добры. Какъ могутъ не проливать крови люди, обожающіе Марса или Беллону? Какъ могутъ почитать родителей поклонники Юпитера, изгнавшаго отца своего, или любить дѣтей поклонники Сатурна, пожиравшаго своихъ сыновъ? Какой стыдъ могутъ имѣть обожающіе Венеру обнаженную, блудодѣйствующую такъ сказать со всѣми богами? Какъ имъ воздерживаться отъ воровства и хищничества, вѣдая обманы Меркурія, который учитъ, что обманывать есть похвальное искуство? Какимъ образомъ отстать имъ отъ любодѣянія, когда они обоготворяютъ Юпитера, Геркулеса, Бахуса, Аполлона и другихъ, которыхъ развратная и скверная жизнь не только извѣстна ученымъ людямъ, но возвѣщается и воспѣвается на театрахъ, дабы никто невѣдѣніемъ не отговаривался? Можетъ-ли кто изъ нихъ быть правосуднымъ, хотя бы по природѣ былъ и добръ, тогда какъ сами боги учатъ ихъ неправосудію? Угодить богу, тобою почитаемому, иначе нельзя, какъ дѣлая то, что ему благопріятно. Примѣръ его служить долженъ закономъ для тебя, и подражаніе дѣяніямъ его есть наилучшее богослуженіе, какое ты воздать ему можешь»...

«Что дѣлать съ людьми, именующими справедливостію кровожадные съ невинными поступки древнихъ тирановъ? Что дѣлать съ людьми, которые, будучи орудіями неправды и жестокости, хотятъ непремѣнно считаться правосудными, между тѣмъ какъ въ самомъ дѣлѣ они слѣпы, безумны и невѣжды? Неужели вамъ, погибшіе умы, правда такъ ненавистна, что вы равняете ее съ величайшими злодѣяніями? До того-ли невинность среди васъ исчезла, что для васъ кажется уже мало, когда вы осуждаете ее на обыкновенную смерть? Видно вы и не думаете, что наивысшій подвигъ состоитъ въ томъ, чтобы не дѣлать никакихъ преступленій, и всѣмъ злодѣяніямъ предпочитать чистую совѣсть. А какъ мы обращаемъ рѣчь ко всѣмъ вамъ, служителямъ боговъ, вообще: то позвольте оказать вамъ истинное благо; въ чемъ именно и состоитъ нашъ законъ, наша обязанность, наша Религія. Если мы кажемся вамъ умными, то подражайте намъ; а если глупыми, презирайте насъ, смѣйтесь надъ нами, когда хотите; для насъ и глупость наша не безполезна. Зачѣмъ вы насъ терзаете, зачѣмъ оскорбляете? Мы не завидуемъ вашей мудрости: мы любимъ свою глупость, и ею довольны. Мы увѣрены въ томъ, что для насъ полезно оказывать вамъ всякое добро, несмотря на то, что вы насъ ненавидите»...

«Мы подвергаемся всему сему по причинѣ злобы людей, находящихся въ заблужденіи. Ни одинъ какой-либо городъ, но вся вселенная, держится того мнѣнія, что добрыхъ и правдивыхъ людей

надлежитъ преслѣдовать, осуждать и предавать смерти, какъ злобныхъ нечестивцевъ. Фурій въ спорѣ своемъ противъ правосудія говоря, что нѣтъ такого человѣка, кто бы усомнился, на чьемъ мѣстѣ ему быть лучше, вѣроятно полагалъ, что мудрецу лучше снискивать молву вмѣсто добродѣтели, нежели добродѣтель вмѣсто молвы. Да сохранитъ насъ Богъ предпочитать ложъ истинѣ, и думать, что добродѣтель наша должна зависѣть отъ ложнаго мнѣнія народа, а не отъ совѣсти нашей и не отъ суда Божія. Не ужели какое внѣшнее счастіе можетъ насъ ослѣпить до того, что мы станемъ истинному благу со всѣми несчастіями предпочитать благо ложное съ мнимымъ благоденствіемъ? Пусть берегутъ цари царства свои и богачи богатства свои, какъ говоритъ Плавтъ. Пусть берегутъ мудрецы мудрость свою; а намъ да оставятъ наше безуміе, которое есть истинная мудрость, потому что сами мудрецы намъ по причинѣ сего безумія завидуютъ. Тотъ долженъ быть самъ безуменъ, кто безумному завидуетъ. Но язычники не считаютъ себя безумными за то, что безумнымъ завидуютъ. Впрочемъ забота и ревность ихъ насъ преслѣдовать, ясно показываютъ, что они не признаютъ и насъ безумными. Зачѣмъ употребляютъ они такія жестокости, какъ не изъ опасенія, что правда наконецъ возсіяетъ, и боги ихъ будутъ оставлены? Если же покланяющіеся богамъ мудры, а мы безумны: то за чѣмъ страшиться, что безумные увлекутъ за собою мудрыхъ?»...

«Число христіанъ безпрерывно умножается чтителями ложныхъ боговъ, и даже не убавляется отъ самыхъ жестокихъ гоненій; ибо хотя иные по слабости своей и приносятъ жертвы идоламъ, но не могутъ совершенно отвергнуть Бога и отступиться отъ истины. Кто же послѣ сего столько безуменъ и слѣпъ, чтобы не видѣлъ, на какой сторонѣ находится мудрость? Язычники однакожъ, будучи объяты злобою и бѣшенствомъ, не видятъ того, потому что считаютъ безумными тѣхъ, которые, имѣя возможность и волю избѣгнуть казней, охотно имъ подвергаются и идутъ на смерть, между тѣмъ какъ изъ того самаго могли бы они заключить, что не возможно существовать такому безумію, которое исповѣдуетъ такое множество людей по всему міру. Если бы и можно было предполагать, что женщины пріемлютъ Религію нашу по слабости своего пола, такъ какъ обыкновенно говорятъ, что это бабье легковѣріе: то мужчины конечно должны тутъ быть благоразумнѣе. Если дѣти, если юноши безразсудны: то по крайней мѣрѣ люди зрѣлаго возраста и старики имѣютъ здравый умъ. Если одинъ городъ безумствуетъ: то другіе безчисленные города не могутъ быть безумными. Если одна провинція, если одинъ народъ, ли-

шены разсудка: то всѣ другіе безъ сомнѣнія захотятъ быть и считаться благоразумными. Когда же божественный законъ пріемлется всѣмъ міромъ отъ востока до запада, когда люди всякаго пола, возраста, рода и племени, единодушно служатъ Богу и готовы претерпѣвать за свою вѣру всякія мученія и самую смерть: то язычники должны бы были понять, что люди поступаютъ такимъ образомъ не безъ причины, и что Религія ихъ имѣетъ прочныя и твердыя основанія, которыя побуждаютъ ихъ не только переносить охотно обиды и оскорбленія, но желать мукъ и подвергаться имъ даже до смерти. Мечтаютъ, что испровергли Религію, если кто изъ нашихъ впадетъ въ идолопоклонство; но тутъ такъ же открывается и невѣжество и злоба ихъ, потому что, кто имѣлъ несчастіе пасть, тотъ можетъ еще возстать посредствомъ покаянія, и нѣтъ подобнаго христіанина, столь мало привязаннаго къ Богу, который бы послѣ того не обратился къ Нему съ большею противъ прежняго ревностію, поколику можетъ, и не постарался бы утолить гнѣвъ Его. Воспоминаніе о содѣянномъ грѣхѣ и опасеніе подвергнуться заслуженной казни, дѣлаютъ его болѣе воздержнымъ и внимательнымъ. Вѣра его, возбужденная покаяніемъ, становится тверже, нежели какова была прежде паденія. Когда язычники сочтутъ, что боги ихъ прогнѣвались; то стараются укротить ихъ дарами, жертвоприношеніемъ и фиміамомъ. Богъ нашъ столько не милосердъ и не умолимъ, что никогда уже христіаниномъ тотъ быть не можетъ, кто изъ принужденія однажды богамъ ихъ поклонился? Не воображаютъ ли они, что кто одинъ разъ осквернилъ душу свою такимъ злодѣяніемъ, тотъ уже всегда добровольно станетъ совершать такое преступленіе, на которое покусился единственно отъ жестокихъ мученій? Кто по своей волѣ станетъ исполнять такую обязанность, къ которой вынужденъ крайнею несправедливостію? Кто, увидѣвъ тѣло свое покрытымъ ранами, не возненавидитъ еще болѣе тѣхъ идоловъ, за которыхъ получилъ величайшія казни и истязанія? По сему то, когда миръ дарованъ былъ божественной Религіи, всѣ отступившіе отъ нея снова къ ней возвратились, и къ нимъ прибавилось множество новыхъ поклонниковъ, увлеченныхъ чудесною ея силою. Видя, что скорѣе мучители устаютъ мучить, нежели мученики переносить мученія, люди должны были увѣриться, что единодушіе столь многихъ мучениковъ въ исповѣданіи вѣры своей, а равно ихъ терпѣніе, постоянство и презрѣніе самой смерти, не могутъ имѣть пустой цѣли, не могутъ происходить безъ особаго содѣйствія и вспомоществованія Божія. Ожесточенные разбойники и самые мужественные люди не въ состояніи

переносить подобныхъ мученій и испускаютъ вздохи и вопли отъ страданій, потому что недостаетъ у нихъ терпѣнія, ниспосылаемаго свыше. Напротивъ того между нами, не говоря о взрослыхъ мужчинахъ, дѣти и женщины выносятъ пытки въ молчаніи, и самый огонь не можетъ вынудить отъ нихъ жалобъ»... [310]).

§ 63. Знаменитые учители церкви II и III в., произведенія которыхъ не сохранились до нашего времени.

Къ числу извѣстныхъ церковныхъ учителей-проповѣдниковъ III в. должно отнести и св. Петра, бывшаго послѣ Піерія и Ахиллы начальникомъ александрійскаго училища и потомъ епископомъ александрійскимъ, въ 311 г. скончавшемся мученически. Евсевій называетъ его красою епископовъ не только по доблестямъ жизни, но и по своимъ занятіямъ въ св. писаніи, „божественнымъ сокровищемъ учителей Христовой Вѣры“ [311]). Такой отзывъ точнаго и осторожнаго Евсевія заслуживаетъ полнаго вниманія. Если отъ него до насъ ничего не сохранилось, то это объясняется обстоятельствами его времени — времени жесточайшаго изъ гоненій Діоклитіанова. Лишь весьма небольшой фрагментъ изъ его „*слова о пришествіи Спасителя*“ сохранился у Леонтія Византійскаго въ его книгѣ противъ Несторія и Евтихія. „И Іудѣ сказалъ: лобзаньемъ-ли предаешь Сына человѣческаго? Это и тому подобное и всѣ знаменія, какія Онъ сотворилъ, и силы, какія обнаружилъ, — все это доказываетъ, что Онъ Богъ, содѣлавшійся человѣкомъ. И такъ и то и другое совершенно ясно, и то, что Онъ естествомъ сдѣлался человѣкомъ“ [312]).

Кромѣ св. Петра, церковная исторія Евсевія сохранила для насъ имена еще нѣсколькихъ церковныхъ учителей II и III в., которые въ свое время были знамениты какъ проповѣдники, но произведенія которыхъ не сохранились до насъ. Это именно были:

1) *Св. Игнатій*, епископъ Антіохійскій, который, по свидѣтельству Евсевія, на пути въ Римъ, подъ строгимъ надзоромъ стражи, *своими устными бесѣдами и наставленіями* укрѣплялъ христіанъ тѣхъ городовъ, чрезъ которые проходилъ, увѣщевая всего болѣе беречься возникавшихъ тогда

ересей“ [313]). Отъ него сохранились лишь посланія, въ которыхъ онъ является строгимъ охранителемъ и защитникомъ апостольскаго ученія [314]). 2) *Пантенъ*, предшественникъ Климента по управленію Александрійскимъ училищемъ, который по словамъ Евсевія изъяснялъ Божественные догматы *живымъ словомъ* и письменно; 3) *Александръ*, епископъ Іерусалимскій, ученикъ Климента Александрійскаго, защитникъ Оригена, который въ проповѣди, произнесенной въ его присутствіи хвалитъ его „за кротость и благость“ и между прочимъ говоритъ іерусалимлянамъ: „я знаю, что вы привыкли слушать сладкія рѣчи вашего отца“. 4) Антіохійскій пресвитеръ *Доровей*, который во времена антіохійскаго епископа Кирилла (284—298), по замѣчанію Евсевія [315]), „умно объяснялъ священное писаніе, былъ человѣкъ ученѣйшій, не чуждый греческаго образованія, знакомый съ свободными науками и съ еврейскимъ языкомъ. 5) *Лукіанъ* пресвитеръ Антіохійскій, который, по сказанію Евсевія [316]), въ присутствіи царя Діоклитіана, „проповѣдалъ Царство Христово, словомъ, въ защитительной рѣчи“. 6) *Мелетій*, епископъ Понтійскій, преемникъ Григорія Чудотворца, котораго, по свидѣтельству Евсевія, ученые называли медомъ аттическимъ, краснорѣчію котораго Евсевій не могъ надлежащимъ образомъ надивиться. По словамъ историка „онъ былъ таковъ, какимъ только можно представить человѣка, совершеннѣйшаго во всѣхъ отношеніяхъ: во всѣхъ словесныхъ наукахъ онъ былъ самый искусный и самый ученый“ 7) *Макарій Магнитъ* (Μακάριος Μαγνήτος—Magnes) епископъ III вѣка (около 270 г.) неизвѣстно въ какой мѣстности, оставившій послѣ себя вполнѣ достойное современныхъ ему великихъ отцовъ апологетико-полемическое сочиненіе, преимущественно направленное противъ Порфирія, и писавшій бесѣды на книгу Бытія [317]). 8) *Архелай* († 280), епископъ Месопотамскій, по свидѣтельству Епифанія Кипрскаго, мужъ священный, лѣвша и правша въ рѣчахъ“ (такъ преосвященный Порфирій переводитъ слово περιδεξιός), отъ котораго, между прочимъ, сохранилась запись изустнаго состязанія или собесѣдованія его съ еретикомъ Манесомъ [318]). 9. *Малхій* (Malcho) пресвитеръ Антіохійскій (около 270 г.), по свидѣтельству Іеронима (катал. гл. 71), прекрасно обучавшій реторикѣ (rhetoricam florentissime docuit), котораго

Евсевій называетъ мужемъ учительнымъ—ἀνὴρ λογίος (Ц. И. VII, 29).

Много было, конечно, и другихъ проповѣдниковъ слова Божія во II и III вѣкѣ, которыхъ не только произведенія, но и самыя имена не сохранились до насъ. Но не мало, можетъ быть, такихъ произведеній невѣдомо для міра хранится доселѣ подъ спудомъ въ неразобранныхъ и неизслѣдованныхъ архивахъ и библіотекахъ Запада и Востока, какъ это доказываютъ недавнія и продолжающіяся еще открытія высокоуважаемаго высокопреосвященнаго Филоѳея Вріеннія и досточтимаго монсиньора Питры. Отъ дальнѣйшаго усердія ихъ и ихъ помощниковъ и продолжателей наука христіанскихъ древностей, намъ кажется, можетъ желать и ожидать еще многаго.

ПРИМѢЧАНІЯ.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1) См. напримѣръ *Th. Harnak* — Geschichte und Theorie der Predigt und der Seelsorge, Erlangen, 1878 г. §§ 1—7. Тоже у Паниля, Ленца, Лютца, Нессельмана и др.

2) О значеніи сочиненій Лорана и о его воззрѣніяхъ на историческое значеніе христіанства, см. статью С. М. Соловьева «Христіанство и прогрессъ», въ журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія за 1868 г. (августъ) и въ собраніи его сочиненій.

3) О Боклѣ, см. сочиненіе прот. Григорія Чельцова въ «Христіанскомъ чтеніи», за 1867 г. и отдѣльно: «Теорія Бокля и христіанское ученіе о Промыслѣ». Спб. 1884.

4) Мы не говоримъ здѣсь о томъ, какъ много могли бы дать—для исторіи собственно гражданской, бытовой, культурной—фактическихъ свѣдѣній произведенія христіанской церковной литературы. Прекрасно сказалъ Вильмень (tableau d'eloquence chretienne au IV siècle): «живыя и пламенныя рѣчи проповѣдниковъ несравненно лучше воспроизводятъ древній міръ, чѣмъ сама исторія». Въ самомъ дѣлѣ по проповѣдямъ Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоуста, напримѣръ, можно составить гораздо болѣе полную и вѣрную картину бытовой и гражданской, а отчасти и государственной жизни Греко-римскаго государства въ IV в., чѣмъ какая имѣется доселѣ въ наличности. Вся святоотеческая литература первыхъ пяти вѣковъ, начиная съ «Педагога» Климента Александрійскаго, есть не что иное, какъ грандіозная картина борьбы новаго міра со старымъ, въ области теоретическаго міровоззрѣнія и внѣшней жизни, и составляетъ спеціальный матеріалъ для исторіи цивилизаціи. Но современные историки не знаютъ и знать не хотятъ этого матеріала, считая его имѣющимъ значеніе исключительно для духовной школы. Лишь г. Стасюлевичъ, въ своей «Исторіи среднихъ вѣковъ» дѣлаетъ небольшія экскурсіи въ спеціально духовной литературѣ, да В. И. Ламанскій въ одной изъ своихъ статей (въ «Славянскомъ Сборникѣ»), также даетъ небольшой опытъ извлеченія фактическихъ данныхъ для исторіи греко-римскаго общества—изъ твореній св. отцовъ церкви. Насколько пользуются свято-отеческими твореніями историки западные — судить о томъ не беремся, но спеціальное, хотя бы библіографическое, рѣшеніе этого вопроса было бы неизлишне въ интересахъ науки. Съ своей стомы можемъ назвать здѣсь лишь нѣсколько сочиненій, именно: 1) Ge-

schichte der geistlichen Dichtung und kirchlichen Tonkunst in ihrem Zusammenhange mit der politichen und socialen Entwickelung. 1869 г. 2) Humanität und Christenthum, von *Kritzler*, Gotha 1866—7 г. 3) Christenthum und moderne Cultur, von *Hamberger*, Erlangen. 1863—1875 г. 4) Christenthum und Cultur, von *Dasselhoff*, Gotha. 1869 г. 5) Cultur und Christenthum, von *Conradi*, Viesbaden. 1868 г.

5) Всеобщая исторія литературы изд. В. Коршемъ, т. I, стр. 1686 г. Само собою разумѣется, что приводя эти слова, мы отнюдь не имѣемъ въ виду порицать лично ихъ автора, одного изъ лучшихъ знатоковъ литературы латинской, а хотѣли лишь характеризовать направленіе школы, которое они выражаютъ—направленіе господствующее въ нашей научной литературѣ.

6) Тамъ же, т. II, стр. 46.

7) Потому-то, такъ называемая «естественная исторія» не есть собственно исторія, какъ это давно уже замѣчено.

8) Мы не безъ причины указываемъ здѣсь на эти давнія явленія въ области проповѣди, готовыя, повидимому, повториться и въ наше время на западѣ и уже повторяющіеся въ Америкѣ, какъ узнаемъ о томъ изъ статей протоіерея Е. К. Смирнова: «О религіозной жизни въ Америкѣ» («Русскій Вѣстникъ» 1883 г.) и изъ книги А. П. Лопухина: «Жизнь за океаномъ» (1882 г.). Въ недавно (1883 г.) вышедшей книгѣ, достопочтеннаго бостонскаго ректора *Брока* (Brooks), во французскомъ изданіи имѣющей заглавіе: «Conferences sur la prédication (Paris, 1884 г.), мы имѣемъ уже самый горячій и энергическій протестъ противъ такого направленія проповѣди и по истинѣ блестящую апологію ея нормальнаго характера.

9) На этомъ основаніи и самая теорія проповѣди справедливо иногда раздѣляется на три части: принципіальную, матеріальную и формальную. Послѣднее слово гомилетической литературы: «Lehrbuch der Homiletik, von Alfred Krautz, Gotha, 1883, составлено именно по этому плану, также, какъ и извѣстная гомилетика Schweizer'a.

10) Приводимъ здѣсь полностію заглавія сочиненій, которыя ниже цитуются сокращенно:

I. Сборники и изданія святоотеческихъ твореній:

1. *Magna bibliotheca* veterum Patrum et antiquorum Scriptorum Ecclesiæ, primo a Marg. de la *Bigne* comp., postea studio Colon. Theolog. aucta, nunc vero addit. docentor. auctor. gr. et lat. locupl. Paris. 1764. 17 томовъ in fol.

2. *Maxima bibliotheca* veterum Patrum antiquorumqne Scriptorum Ecclesiæ, Lugd. 1677. 27 томовъ, in fol.

3. *Bibliotheca* veterum Patrum antiquorumqne Scriptorum Ecclesiæ locupl. et accurat. op. Andr. *Gallandii*, Venet. 1765—1775. 11 томовъ.

4. *Fr. Oberthür:* Opera omnia SS. Patrum Græcorum graece et latine. Virceb. 1777—1794. 15 томовъ.

5. *Его-же.* Opera omni ass. Patrum latinorum, Virceb. 1780—1791. 15 томовъ.

6. *B. Carderii.* Catena Græcorum Patrum in Lucam, gr. lat. Antwerp. 1628., — in Joannem, 1650, Expositio in Psalmos gr. lat. 3 тома. Antw. 1643—1646.

7. Collectio selecta SS. Ecclesiæ Patrum, complectens exquisitissima op. tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria, accurantibus D. A. B. *Caillau* cum D. M. N. S. *Guillon*. Paris. 1829. tt. I—XLIII и tt. LXX—LXXV.

8. I. S. *Assemani*, biblotheca orientalis Clementino-Vaticana, Rom. 1719—1728. Четыре тома.

9. *Franc. Combefisii* Auctuarium nov. Ecclesiæ græcæ Patrum, Paris. 1648.

10. *Его-жс.* Auctuarium novissimum bibl. græc. Patrum. Paris. 1672.

11. *Его-же.* Bibliotheca concionatoria. Paris. 1662, восемь томовъ, и Venet. 1749. Семь томовъ.

12. Bibliotheca Patrum Ecclesiast. latinorum selecta, cur. E. G. Gersdorf. Lipsiæ. 1838. 1 томъ.

13. *Photii.* Μυριοβιβλον s. bibliotheca. Изданія: 1621 г. (съ примѣчан. Гешелія), 1643 г. (съ примѣч. Гешелія и Шотта), 1653 г. (съ примѣч. Беккера) и 1824—5 г. берлинское.

14. *Augusti.* Chrestomathia patristica. Lip. 1812.

15. *Laur. Surius.* Thesaurus concionatorum, sive volumen homiliarum et cæt. Colon. 1579.

II. Источники церковно-историческіе и спеціально историко-гомилетическіе:

1. *Евсевій (Памфилъ) Кесарійскій.* Historiæ Ecclesiasticæ libri X. Изд. Cantabrig. 1720. Taurin. 1748; лучшее — Heinichen'a Lipsiæ. 1827—1828. Русское изданіе: сочиненія Евсевія Памфила, перев. с.-петербургской духовной академіи. Два тома. 1848—1849.

2. *Сократъ.* Historiæ Ecclesiast. lib. VII. ed. Reading, Cantabrig. 1720. и Taurin. 1748. Русскій переводъ — изд. с.-петербургской духовной академіи. 1850.

3. *Созомена.* Historiæ Ecclesiast. lib. IX. ed. Кембриджское. Reading. 1720.

4. *Θеодоритъ Кирскій.* Historiæ Ecclesiast. libri V. ed. Stud. Sismondi et Garnerii. Paris. 1642—1648. — ed. Schultze et Nœsselt. Halæ. 1769—1774. Русское изданіе—С.-петербургской духовной академіи. 1851.

5. *Филостopій.* Fragmenta historiæ Eccles. lib. XII. ed. Valesii. 1673.

6. *Евагрій.* Fragmenta historiæ Eccles. lib. IV. ed Valesii. 1673.

7. *Θеодоръ Чтецъ.* Fragmenta historiæ Eccles. ed. Valesii. 1673.

8. *Тирантій Руфинъ.* Historia Ecclesiastica ed. Romæ. 1740—41.

9. *Сульпицій Северъ.* Historia sacra lib. II. ed. Hier. de Prato. Veron. 1741.

10. *Аврелій Кассіодоръ.* Historia tripartita, ed. Garetii. Rothomag. 1679. Venet. 1729.

11. *Іеронимъ.* Catalogus scriptorum Ecclesiast. въ изд. его сочин. Romæ 1797—1803. Русскій переводъ въ собран. сочин. бл. Іеронима, т. V Кіевъ. 1880.

12. *Gennadii.* Lib. de script. Ecclesiast. ed. Vallarsius. Veronæ. 1735, и у Фабриція въ bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718.

13. *Isidorus Hispalensis.* Lib. de script. eccles. ed. F. Arevalus. Rom. 1797—1804, также у Фабриція въ bibloth. eccles. Hamb. 1718.

14. *Ildefonsus Toletanus.* Lib. de scriptor. ecclesiast., у Фабриція въ biblioth. eccles. Hamb. 1718.

15. *Honorius Augustodurensis* de luminatibus ecclesiæ, sive de scriptor. ecclesiast. у Фабриція, въ biblioth. ecclesiast. Hamb. 1718.

16. *Rob. Bellarmini.* Liber de scriptoribus ecclesiast. Colon. 1631.

17. *Ph. Labbé.* Nova bibliotheca manuscriptor. Paris. 1653.

18. *Du-Pin.* Nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques des six premiers siècles. Paris. 1613—1712. Десять томовъ in 4°.

19. *Tillemont.* Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles. Paris. 1693—1712. Шестнадцать томовъ.

20. *Guil. Cave.* Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria usqne ad sæculum XIV, et ab aliis manibus appendices duæ usque ad annum 1517. Edit. Genev. 1693—99. Genev. 1705. Basil. 1741. 1744. 1745. Oxon. 1700. 1743.

21. *Casim. Oudini.* Commentarii de Scriptoribus eccles. antiquæ usqne ad annum 1460, cum mult. dissertat. Lips. 1722. Три тома.

22. Remy *Ceiller.* Histoire generale des auteurs sacrés et ecclesiastiques des dogmes et des conciles. Paris. 1729—1763. Двадцать пять томовъ (въ томъ числѣ два тома указателей). *Новое изданіе 1860 г.*

23. Histoire litteraire de la France. Paris. 1733—1734; 1832, 1835. Томы I—XVIII.

24. *Le Nourry.* Apparatus ad biblioth. Patrum. Paris. 1715.

25. *Walchii* bibliotheca Patristica... Jen. 1770.

26. *Schonemann,* C. T. G. Bibliotheca historicolitteraria Patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium Magnum et Isidor. Hispaliens. Lipsiæ. 1792—94.

27. Преосвящ. Порфирій, бывшій Чигиринскій: «Проповѣдники въ четырехъ патріархатахъ восточныхъ и ихъ проповѣди». Въ журналѣ: «Труды Кіевской духовной академіи», 1879—80.

Второстепенныя пособія:

1. Camn. *Vitringa.* Sacrarum observationum libri IV. Francf. 1683—1708.

2. Hierolexicon s. sacrum dictionarium, in quo ecclesiæ voces elucidantur auct. Car. *Mareo,* Rom. 1677. Venet. 1712.

3. Jos. *Bingham.* Origines sive antiquitates Ecclesiæ, на англійскомъ языкѣ.—London. 1710 и 1726. Латинскій переводъ H. Gristhof, Halle, ed. 2-e. 1751—1761.

4. *B. Ferrarins.* libri III de ritu sacrarum eccles. veterum concionum. Mediol. 1620. Veron. 1731.

5. *Его-же.* De veternm acclamationibus et plausu, libri septem. Mediol. 1627.

6. *C. B. Petrus.* De applausibus declamatoriis, sive solemn. actib. public. declamatoriis ap. veteres applaudendi more. Rostoch. 1801.

7. *I Hildebrandt.* Dissertatio de veterum concionibus. Helmstadt. 1661.

8. *J. Cotta.* De jure docendi in conventib. Sacris. Tubing. 1755.

9. *Eggelink.* Exercitatio de veterum concione. Helmst. 1780.

10. *G. Wegner.* De postillis ecclesiast. Regiom. 1700.

11. *Gætze.* Commentatio de concionatoribus illustribus. Annaberg. 1700.

12. *Prussing.* Dissertatio theolog. de concionibus artificios. Rostoch. 1700.

13. *Fabricius.* De regular. eloquentiœ sacræ scriptoribus et historia. Leipz. 1748.

14. *Jos. Rom. Joly.* Histoire de la prédication, ou la maniére, dont la

parole de Dieu a été prêchée dans tous les siècles. Amsterd. et Paris. 1767.

15. *J. G. Walch.* Bibliotheca theologica selecta. Jen. 1757—1765.

16. *Weisenbach.* De eloquentia Patrum libri XIII. Девять томовъ. Vindetic. 1775.

17. *Cannabich.* Eloquentia Iudæorum et christianorum sacra, inde a Mose usque ad Carol. Magn. usitata, quatuor orationibns in conventibus sacris exposita. Leipz. 1806.

18. *Bellin de Ballu.* Histoire critique de l'eloquence cher les Grecs. Paris. 1813.

19. *Th. Tzschirner.* De claris oratinibus veteris ecclesiast. commentatio I—IX. Lips. 1817—1821.

20. *Его-же.* Opuscula academica edid. Jul. Fridr. *Winzer.* Lipsiæ. 1829.

21. *Willemain.* Melanges historiques et litteraires, Bruxelles. 1829.

22. *Его-же.* Tableau d'eloquence sacree au IV siècle, nouvelle edition. 1851.

О нѣкоторыхъ изъ этихъ изданій смотри подробныя замѣчанія въ статьяхъ С. Терновскаго въ «Правосл. Собесѣдникѣ»: «О Ефремѣ Сиринѣ (Прав. Соб. 1884 г.) и св. Аѳанасіѣ Великомъ (Прав. Соб. 1885 г.).

11) О состояніи человѣчества въ моментъ явленія Іисуса Христа въ мірѣ смотри *Чельцова* «Исторія христіан. церкви», 1861 г., ч. 1-я, стр. 1—29.

12) Этотъ вопросъ подробно разсмотрѣнъ *Златоустомъ* (бес. 2-я на начало кн. дѣяній; бес. XIV и XLVI на Мѳ.; первыя бесѣды на 1-е посл. къ Коринѳ., особенно 6-я бес.; на дѣян. бес. 40, на Іоан. бес. 24), *Августиномъ*—о градѣ Божьемъ, кн. 22 (по перев. «Трудовъ Кіевск. Акад.) и *Григоріемъ Богословомъ* («Слово о самомъ себѣ». Русск. изд., т. III, 202). Въ постановленіяхъ апостольскихъ (кн. VIII, 1, по русскому изданію, стр. 250, говорится: «если дастъ Богъ, что нигдѣ не будетъ невѣрующаго, то излишня будетъ наконецъ всякая дѣйственность знаменій» — *εἰ γὰρ δοθῇ μηκέτι εἶναι που ἄπιστον, περιττὴ λοιπὸν ἔσται πάσα σημείων ἐνεργεία.* Migne, p. c. c. s. gr., t. I, col. 1065.

13) Здѣсь вполнѣ умѣстно вспомнить, какъ разсуждалъ (о значеніи слова въ Христіанствѣ) другой великій «Богословъ» христіанства — Григорій Назіанзенъ, думавшій, что ипостасному Слову не можетъ быть лучшаго дара, какъ служеніе словомъ. «Сей даръ приношу я Богу моему, сей даръ посвящаю ему...» Смотри также его первое слово на Юліана (собр. соч. Григорія въ русск. перев. т. I, стр. 155). Подобнымъ образомъ Златоустъ въ бесѣдѣ на свое посвященіе говоритъ: «Начатки словъ надлежитъ посвящать Слову. Сей плодъ и намъ свойственнѣе, *и самому чтимому Богу пріятнѣе.* Сколько душа лучше земли, столько сіе произрастаніе лучше того (земнаго). Посему и пророкъ говоритъ: «возьмите съ собою словеса» (Осіи XIV, 3). Слово—жертва Богу самая великая, самая драгоцѣнная, всѣхъ жертвъ лучшая, какъ свидѣтельствуетъ и Давидъ (Пс. LXVIII, 3, 32). (Бесѣды къ антіохійскому народу. Рус. пер. С.-Петербургской Духовной Академіи, стр. 3—4). Невольно припоминается здѣсь также начало знаменитаго слова Филарета, митрополита московскаго, въ великую пятницу 1813 года: «чего теперь ожидаете вы, слушатели, отъ служителей слова? Нѣтъ болѣе слова. Слово, собезначальное Отцу и св. Духу, *начало всякаго слова живаго и дѣйственнаго,* умолкло...» Соч. Филарета, изд. 1873, т. 1, стр. 31.

14) Извѣстенъ единственный фактъ этого рода въ язычествѣ: пове-

лѣніе Юліана языческимъ жрецамъ ввести въ рядъ своихъ обязанностей проповѣдь язычества, по образцу проповѣди христіанской. Но затѣмъ ни въ одной изъ древнихъ религій не существовало лицъ, служеніе которыхъ состояло бы въ изложеніи и объясненіи религіознаго ученія (См. *Хрисанѳа—«религіи* древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству»)— ни въ жреческихъ категоріяхъ у древнихъ индусовъ (См. les livres sacrés d'orient, contenant... les lois Manou... traduit ou revus et publiés par G. Pauthier. Paris. 1841), ни у римлянъ, гдѣ ни flamines, ни virgines Vestæ, ни rex sacrificulus, ни augures, ни pontifices, отнюдь не имѣли своей профессіей учительства. У египтянъ Климентъ александрійскій (Strom. VI, 196 по изд. флорентійскому 1551 г.), кромѣ кантора, гороскопа, іерограмматa, столиста — называетъ и профета—προφητὴς, но это, очевидно въ смыслѣ лишь истолкователя прорицаній. Сравн. Геродота II, 37, 85, 143. Плутарха объ Изидѣ 3.

15) Въ словѣ на Юліана Григорій Богословъ спрашиваетъ: «гдѣ, у какихъ *жрецовъ* предписана греческая *образованность*, подобно тому, какъ предписано гдѣ и какимъ демонамъ приносить жертвы?» Тамъ же онъ доказываетъ, что словесныя науки и греческая образованность (τὸ ἑλληνίζειν) не есть достояніе языческой религіи.

16) См. въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1864 г., статьи П. И. Шалфѣева «Св. Григорій Богословъ, какъ учитель Вѣры».

17) «Православное Обозрѣніе», 1884 г., май—іюнь, стр. 216.

18) См. объ этомъ у св. Василія Великаго, по русскому изданію его твореній, ч. IV, стр. 318.

19) Подробнѣе объ этой формѣ учительства Іисуса Христа, см. въ статьѣ В. Ѳ. Пѣвницкаго (въ «Трудахъ Кіевской Академіи», за 1868 г.): «Іисусъ Христосъ какъ учитель».

20) См. творенія свят. Григорія Богослова, въ изданіи Московской Академіи, т. III, стр. 218.

21) См. напримѣръ *Lutz*, Handbuch der Katholischen Kanzelberedsamkeit, 1851, стр. 130—140. Впрочемъ подобную характеристику дѣлали и нѣкоторые изъ церковныхъ учителей, напримѣръ, бл. Іеронимъ въ письмахъ къ Павлину и къ «великому оратору»—см. по русск. изданію твореній Іеронима, ч. II, стр. 73, 129, 250.

22) На русскомъ языкѣ памятникъ этотъ изданъ въ «Трудахъ Кіевской Академіи 1884 г., ноябрь.

23) «Обыкновенная исторія». Романъ И. Гончарова. 1862 г., стр. 17.

24) Басни — *мивы* — очевидно означаютъ исторіи происхожденія языческихъ боговъ и героевъ; *генѣологіи Златоустъ* (бес. 1-я на 1-е къ Тим., по русск. изд., стр. 14) и *Іеронимъ* (въ объясненіи на посл. къ Титу) относятъ къ іудеямъ, которые любили-де исчислять своихъ дѣдовъ и прадѣдовъ. *Августинъ* (contra adversarium legis et prophetarum, libri duo) и *Амвросій* Медіоланскій разумѣютъ подъ генеологіями вымышленныя устныя преданія о ветхозавѣтныхъ лицахъ (которыя вошли въ талмудъ). *Иринеи* (противъ ересей, по русск. изд., стр. 3) и *Тертулліанъ* (contra Valentin.) видятъ въ генеалогіяхъ зарожденіе ученія гностиковъ объ эманаціи эоновъ. Іосифъ *Флавій* (contra Apion. 1, 7) о священникахъ іудейскихъ говоритъ, что они должны были вести свои генеологіи, чтобы доказать свое прямое происхожденіе отъ Аарона. *Полибій* — за 150 л. до Р. Х. (lib. IX, 2), говоритъ: πολλῶν γὰρ κατ' πολλαχῶς ἐξηριθμένον τὰ τε

περὶ τὰς γενεαλογίας καὶ μύθους. Стоикъ Annäus *Cornutus*, современникъ апостола Павла, въ сочиненіи περὶ φύσεος θεῶν, говоритъ: δεῖ δε μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους, μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ ἑτερον μεταφέρειν, μηδ' ἐι τι προσεπεπλάσθη ταῖς κατ' αὐτοὺς παραδεδομένας γενεαλογίας ὑπὸ τον и т. д. У Менандра (rhetorica græca, ed. Walz, 1836 г. vol. IX, p. 143 и сл.), генеологіей называется θεογονία. У *Герцога* Real-encyclop. 1866, t. 21, s. 281. *Rout*, t. 1, p. 222. Болѣе подробныя свѣдѣнія объ этомъ смотри *Троицкаго*: «Посланія апостола Павла къ Тимоѳею и Титу». Казань. 1884 г., стр. 263—273.

25) См. бес. на посл. къ Ефес., стр. 185.

26) — (стр. 72). См. творенія Ѳеодорита, въ русск. изданіи Московск. академіи, т. VII, стр. 438.

26) (стр. 78). Χάρισμα—по толкованію патріарха Фотія, означаетъ вообще такой даръ или благо, котораго естественнымъ путемъ получить нельзя, а только отъ Бога. Смотри преосвящ. Ѳеофана толкованіе на 2-е посл. къ Коринѳянамъ М. 1882 г. стр. 29.

Къ стр. 79, строкѣ 10. Въ книгѣ дѣяній сохранилось десять рѣчей апостольскихъ, именно рѣчи ап. Петра въ день Пятидесятницы (дѣян. II, 14 и сл.), при исцѣленіи хромаго (дѣян. III, 12—26), предъ іудейскимъ синедріономъ (дѣян. V, 29—32), предъ сотникомъ Корниліемъ (X, 34—43), къ апостоламъ о принятіи въ церковь язычниковъ (XI, 5—17), къ апостоламъ, по вопросу объ обрѣзаніи (XV, 7—21) четыре рѣчи апостола Павла: въ синагогѣ Антіохіи Писдійской (XIII, 16—41), въ аѳинскомъ ареопагѣ (XVII, 22—31), прощальная къ Ефесскимъ пастырямъ (дѣян. XX, 28) и оправдательная предъ игемономъ Феликсомъ (XXIV, 10—21) и одна рѣчь первомученика Стефана (дѣян. VII, 2 и слѣд.). За исключеніемъ рѣчей Петра предъ синедріономъ (очень, впрочемъ, краткой), о принятіи въ церковь язычниковъ и объ обрѣзаніи, и апостола Павла къ ефесскимъ пастырямъ, всѣ прочія, въ томъ числѣ и защитительная рѣчь апостола Павла предъ Феликсомъ, суть рѣчи миссіонерско-огласительныя по предмету, синтетически-экзегетическія по методу.

27) Въ церковно-учительной и экзегетической литературѣ слова: σοφίας и γνώσεως разумѣются не одинаково. Блаженный Ѳеодоритъ подъ σοφία разумѣетъ *научное знаніе*, а подъ γνωσις *искуство* ораторскаго изложенія. Другіе γνωσις относятъ къ изложенію въ проповѣди ученія догматическаго, а также пророчественнаго, σοφία—къ изложенію ученія нравственнаго и церковно-историческаго. Смотри объ этомъ въ сочиненіи М. А. Голубева: объясненіе 1-го посланія къ коринѳянамъ. Спб. 1861 г.

28) Смотри Paniel, Gesch. der Christl. Beredsamkeit, стр. 71 и сл.

29) Seque *sacramento* non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne adulteria, ne latrocinia, committerent, nefi dem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent, et cæt. См. *Plinii Caecilii secundi epistolæ. Halae. 1789. ep. X. 97.* Русскій переводъ — въ «Пропилеяхъ» Леонтьева, кн. V, отд. 1, стр. 122—123. Также у Терновскихъ въ ихъ сочиненіи: «Греко-восточная церковь въ періодъ вселенскихъ соборовъ». Кіевъ, 1883, стр. 531.

30) Изданіе Врієннія озаглавливается: Τοῦ ἐν ἁγιόις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος, ἐπίσκοπου Ρωμῆς ἁι δύω πρὸς Κορίνθιους ἐπιστολαί, ἐκ χειρογράφου της ἐν Φαναρίῳ Κων—πόλεως βιβλιοθήκης του παναγίου Ταφου νῦν πρωτον ἐκδιδομέναι ... ὑπο Φιλοθέου Βρυέννιου, μητροπολίτου Σερρων. Ἐν Κωνσταντινουπολει.. 1875. Русскій переводъ въ прежней, неполной редакціи, см. въ «Христіанскомъ Чтеніи»

1842 г., ч. II, стр. 43, и во II т. «Памятниковъ древней христіанской письменности», 1861, изд. прот. П. А. Преображенскимъ въ приложеніи къ «Православному Обозрѣнію».—Prakt. Theologie, *Th. Harnak*, 2 band, стр. 53. См. также in *Brieger's* zeitschrift für Kirchengeschichte band 1, heft 2, статью Адольфа Гарнака о томъ же предметѣ.

31) Разговоръ съ Трифономъ гл. 82 и 88: «У насъ и доселѣ есть пророческія дарованія. Можно видѣть среди насъ и женщинъ и мужчинъ, имѣющихъ дары отъ Духа Божія». Памятники христіанской письменности въ русск. пер., т. 3, М., 1862 г., стр. 284 и 295.

32) Противъ ересей, кн. V, гл. 6, § 1: «и мы слышали многихъ братьевъ въ церкви, которые имѣли пророческія дарованія и чрезъ Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенныя тайны людей и изъясняли тайны Божіи», св. Иринея, 5 книгъ противъ ересей, М., 1868, стр. 589.

33) Смотри по русск. изд. «Церковн. Исторіи» Евсевія, стр. 276 и 295. Въ первомъ случаѣ приводятся слова Иринея о благодатныхъ дарахъ въ церкви, значительно иначе, нежели какъ они читаются выше. Во второмъ приводится мѣсто изъ сочиненія Мильціада.

34) 1 аполог. гл. 67, стр. 108 по изд. «Православнаго Обозрѣнія».

35) Мы пользовались изданіемъ греческаго текста «постановленій апостольскихъ» (διατάγαι τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ρωμαίων ἐπίσκοπου τε καὶ πολιτοῦ ἡ καθολικὴ διδασκαλία), съ латинскимъ переводомъ, Миня, Patrol. curs. compl. ser. græca, t. 1, col. 554 и слѣд. Русскій переводъ: «Постановленія апостольскія въ русскомъ переводѣ І. Н. (т. е. Іоанна Новгородова, въ послѣдствіи архимандрита Иннокентія, ректора казанской академіи). Казань, 1864 г. По этому изданію цитованное мѣсто — кн. II, гл. 57, стр. 91, см. также кн. III, гл. 20, стр. 120.

36) Hist. eccles. III, 17,

37) Θеодорита, Ц. И. V, 38.

40) (Стр. 110). Т. е. изъ мірянъ: λαὸς противополагается слову κλῆρος.

38) Евсевій, Ц. И. VI, 19.

39) Πρεσβυτέριον — старѣйшинство, собраніе старѣйшихъ въ священствѣ, т. е. *епископовъ* (Зл. на 1 Тим., стр. 179) у іудеевъ — πρεσβύτερος не моложе 70 лѣтъ («Духъ Христіанина», 1862—1863, стр. 400). Паниль проводитъ чрезъ всю исторію проповѣди до IV в. параллель между учительствомъ христіанскимъ—церковнымъ и учительствомъ іудейскимъ — синагогальнымъ.

40) (Стр. 112). У грековъ именемъ ἐπίσκοπος обозначались лица, посылаемыя правительствомъ республики (Аѳинъ, Спарты) для надзора и контроля за ходомъ дѣлъ въ союзныхъ городахъ: οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ὑπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὸ παρ' ἐκείνοις πεμπομενοι.—'Επίσκοποι καὶ φυλακες ἐκαλοῦντο, οὓς δι Λακόνες ἁρμοστὰς ἐλεγον. Смотри реальный словарь классич. древности, Любкера, въ перев. Модестова, вып. 2, стр. 368. Также словарь *Svidas*, подъ словомъ ε π ι σ κ ο π ο ς.

41) Матеріалы для рѣшенія этого вопроса представляютъ сочиненія: 1) *Cannabich*, Eloquentia Judæorum et Christianorum sacra, inde a Mose usque ad Carol. M. usitata, quatuor orationibus in conventibus sacris exposita. Leipz. 1806; 2) *D-r Zunz*, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch. Entwickelt. Berlin, 1832; 3) W. *Bacher*, die Agada der Tanaiten, 1884; 4) *Wünche*, bibliotheca rabinica.

42) Справедливость требуетъ, впрочемъ, замѣтить, что происхожденіе въ христіанствѣ нѣкоторыхъ богослужебныхъ обычаевъ и обрядовъ отъ іудейства признавалось и нѣкоторыми отцами церкви. Такъ напримѣръ Амвросій медіоланскій въ объясненіи 1 Кор. XIV, cap. LXIV говоритъ haec traditio synagogæ est... и пр.

43) Apologet, XXXIX, Migne, patr. curs. compl. ser. lat. t. 1, col. 469.

44) *Migne*, patr. c. c. s. gr. t. 1, col. 718, по русск. изд., стр. 85.

45) Постановленія апостольскія кн. II, 57. Migne, patrol. curs. compl. ser. gr. t. I, col. 729, русск. переводъ, стр. 91.

46) VIII, 5—6, стр. 257. Migne, patr. curs. compl. t. 1, col. 1076.

47) Смотри «Памятники христіанской письменности», въ русск. переводѣ. Москва, 1867 г., стр. 427.

48) См. «Памятн. христіанск. письменности», въ рус. переводѣ, прот. П. А. Преображенскаго. Москва. 1868. *Иринея*, еп. Ліонскаго, пять книгъ противъ ересей, кн. 1, гл. X, § 2, стр. 45.

49) «Труды кіевской академіи», 1876, февраль, стр. 306 и 308.

50) Migne, patr. curs. compl. s. lat. t. 1, col. 469.

51) Постанов. апост. V, 19.

52) Possidius in vita Augustini, c. 15.

53) Gratianus, dist. 61, c. 8.

54) Baron. annal. 232, 12.

55) По русскому изданію стр. 233. Епископъ Пинитъ «съ своей стороны изъявляетъ желаніе, чтобы онъ (Діонисій Коринѳскій епископъ) преподалъ болѣе твердую пищу... дабы постоянно принимая млечную пищу слова, они (пасомыя Діонисія Коринѳскаго) мало по малу не состарѣлись въ дѣтской жизни».

56) Хорошо объ этомъ сказано у Гассе въ «Церковной Исторіи», русск. изданіе Н. Соколова, 1869 г., стр. 71 и 77.

57) Смотри соч. *Grimm*, Lexicon græco-latinum in libros N. T. 1879, стр. 308.

58) Orig. contra. Celsum VIII.

59) Климента Александрійскаго Strom lib. VII, Pædag. lib. III.

60) De idololatria c. VII.

61) Contra Celsum, l. VIII.

62) Assemanii chronikon Edessen, въ Bibl. oriental. t. 1, p. 391.

63) Смотри Любкера «словарь классической древности», переводъ Модестова, 1884 г., стр. 343, и слѣд.

64) Это названіе, кажется, не было въ употребленіи до Неокесарійскаго собора. Оно упоминается въ постановленіяхъ апостольскихъ. II, 59. См. у Гассе, «Церковная исторія», русск. переводъ. Казань, 1869, стр. 95.

65) См. постановленія апостольскія, въ русскомъ переводѣ. Казань, 1864 г., стр. 89—92. Сн. Исаіи VII, 11, Мар. XI, 15.

66) По русск. изданію, стр. 94—95.

67) Также стр. 295: VIII, 37 — «точно также утромъ». Тоже видно изъ 18-го правила собора Лаодикійскаго, изъ словъ Златоуста, въ 6-й бесѣдѣ, на 1 посл. къ Тимоѳею и Епифанія Кипрскаго (въ «изложеніи вѣры», гл. 23).

68) По русск. изданію, стр. 295.

69) «Мы собрали его кости и положили ихъ гдѣ слѣдовало. Туда, какъ только можно будетъ, мы станемъ собираться съ веселіемъ и ра-

достію и Господь соизволитъ намъ праздновать день его мученическаго рожденія».

70) Онъ приводится Ѳеодоритомъ въ 1-мъ его діалогѣ. Смотри *Migne*, patr. cursus compl. t. LXXXIII. Въ русск. переводѣ у Е. И. Ловягина: въ «полномъ собраніи твореній Меѳодія». Спб. 1877 г., стр. 257.

71) Постановленія апостольскія V, 19, по русск. изд., стр. 161.

72) По русск. изданію Преображенскаго: «Памятники древней христіанской письменности» — стр. 365—376.

73) Тамъ же, стр. 443.

74) *Іустинъ*, апологія I, гл. 32—37, апол. II, гл. 14, *Аѳинагоръ*, апол. гл. 27—30, *Тертулліанъ*, апологет. гл. 3, 9, 10, 30, 31, *Минуцій Феликсъ* въ началѣ Октавія, *Оригенъ* contra Celsum кн. I, III, IV, V, VIII, и др.

75) Іустинъ во II апологіи, Тертулліанъ, въ соч. «ad nationes», lib. I, c. 5, Климентъ Александрійскій въ Pædagogus, l. III.

76) Климентъ Александрійскій въ «Строматахъ» I, III, VII, Тертулліанъ въ соч. противъ Праксея, гл. 3, Епифаній — hæres. 52 и др. Климентъ Александр. педагог. l. III.

77) Евсевія IV, 23, Иринея III, 3.

78) Apologet. c. 39, Migne, patr. c. c. s. lat. s. I, col. 469.

79) Эти посланія, по русскому изданію твореній Кипріана (Кіевской Академіи) см. т. I, стр. 165 и 220. По латинскимъ изданіямъ, въ которыхъ въ общую нумерацію посланій Кипріана вводятся не только *его* письма, но и письма *къ нему*, нумера этихъ посланій другія: у *Марана* напримѣръ 52 и 61.

80) Тертулліанъ, въ сочиненіи «ad Martyr. (c. 1), упоминаетъ о томъ что «мученики не только изъ предстоятелей, но и изъ малообразованныхъ и низшихъ членовъ христіанскаго общества обращали свои увѣщанія къ совершеннѣйшимъ борцамъ», т. е. увѣщевали къ подражанію въ терпѣніи и доблести знаменитымъ мученикамъ.

81) De pallio c. 2: nullis vitiis adulor, nullis veternis parcor, nulli impetigini.

82) Соч. Тертулліана перев. Карнеева, 1847, ч. II, стр. 112.

83) De exhortat. castit. cap. VII. Mign. p. c. c. s. lat., t. II, col 922.

84) Epist. X, ad martyr. et confessor. По русск. изданію, т. I, стр. 49 и слѣд.

85) Тамъ же, liber de monogamia, cap. VII, col. 939. Liber de oratione cap. XXVIII, Migne, t. II, col. 1194. Сн. liber de baptismo, c. XVII, тамъ же col. 1219.

86) Antignosticus, стр. 257—258.

87) Epist. X, ad martyr. et confess., по русск. изданію, т. I, стр. 49 и слѣд.

88) Tertullian. ad martyr., c. 1.

89) De præscript. c. 41, de baptismo c. 17 и др.

90) De præscription. c. XIV: est utique frater aliquis doctor, gratia scientiæ donatus, aliquis inter exercitatos conversatus aliquis tecum, curiosus, tamen... Эти слова не совсѣмъ точно переводитъ Карнѣевъ: «у васъ есть братья, получившіе даръ ученія, наставленные превосходными учителями: они столько же любопытны, какъ вы и не отрекутся искать вмѣстѣ съ вами».

91) Письмо къ клиру Карѳагенскому, по русскому изданію 21-е, (т. I, соч. Кипріана, стр. 79). По изданію Пруд. Марана — письмо XXIV.

92) Посл. 56, по Марану 68, къ клиру и народу Испанскому, русск. изд., т. I, стр. 269.

93) Baron. annales, an. 270, n. 4 (на основаніи актовъ мучениковъ).

94) Такъ въ двухъ домахъ вѣрующіе собирались на межѣ Саллюстія.

95) Tertull. ad Scapnlam, c. 3.

96) *Baron.* acta Præxedis, an. 165, ult. annal. 286, n. 10. *Lactant.* lib V, c. 11.

97) *Tertull.* ad Scapnl. c. 3.

98) *Tertull.* apologeticus, c. 24. *Tertull.* apol. c. 25, *Lactant.* lib. II, cap. 2, lib. V, c. 20. Cæcalius у Минуція Феликса въ Octavius; *Arnobius* lib. VI, въ началѣ.

99) Ad Martyres, c. 2.

100) *Арнобій*, lib. IV, *Іеронимъ* ep. 12, ad Gaudentium, ep. 22 и др.

101) *Кипріанъ*, посл. 30 и 31 (по русскому изданію, по Марану — 33 и 34) Евсевій Ц. И. VII, 22 и др.

102) *Tertull.*, de corona milit., c. 3, de oratione, c. 23.

103) Для болѣе подробнаго ознакомленія съ этимъ предметомъ, имѣющимъ для насъ значеніе второстепенное, можетъ служить сочиненіе Ѳ. Смирнова (архим. Христофора) «о Богослуженіи въ христіанской церкви отъ временъ апостольскихъ до IV вѣка», въ «Трудахъ Кіевской академіи», 1873—1876 годовъ и отдѣльною книгою.

104) De spectaculis, c. II.

105) Кипріанъ посл. XII, по русск. изданію стр. 55, и др.

106) Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων... ὑπὸ Φιλοθέου Βριεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπολει. 1883. Русскій переводъ — въ «Трудахъ Кіевской академіи», 1884, ч. 3. Здѣсь же и изслѣдованіе о немъ К. Попова.

107) «Труды Кіевской академіи», 1884 г., т. III, стр. 366.

108) Смотри въ его изданіи προλεγομένα, стр. 10—20. Муральта статья объ «ученіи двѣнадцати апостоловъ» въ revue de theologie et philosophie, 1885. Май, стр. 279—283.

109) Texte und untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. B. II, 1884.

110) Русскій издатель этого памятника г. Поповъ подробно указываетъ параллельныя мѣста изъ св. Писанія или твореній мужей апостольскихъ, къ каждой мысли «ученія св. двѣнадцати апостоловъ».

111) См. Migne, Patr. curs. compl. ser. græca, t. XXVI, col. 1435; по русск. изданію твореній Аѳанасія (Московской академіи), т. XXI.

112) О немъ и его твореніяхъ смотри: *Иринея* противъ ересей III, 3; *Климента Александрійскаго* Stromat. I и IV, 18; *Оригенъ* de principiis II, 3, Hom. ad Ioann. I, 29; *Евсевій* Ц. И. III, IV, 15, 16, 34, 38, V, 6; *Епифаній Кипрскій* hæres. XXVII, 6; *Іеронимъ* катал. 15; *Руфинъ* præfatio in recognitiones Clem.; *Оптатъ Милев.* de schismate Donat. III, 3; *Августинъ* ep. LIII ad Generos. *Фотій* biblioth. cod. 126; *Dupin* bibl. des auteurs eccles. t. I, 30; *Oudin* script. eccl. t. I, p. 28; *Fabricins* bibl. gr. I, 5, c. 1, § 12 и др.; *Le Nourry* in app.. ad bibl. patr., t. I, diss. II, art 2—4; *Tillemont*, t. II; *Ceiller*, t. I; *Gallandi*, t. I, prolegomena у *Cotelier*, *Jacobson*, *Hefele*,

Dressel, *Hagemann* и *Holgenfeld*. Изданія его сочиненій: *Sunii*, Oxon. 1633; *Cotelecii*, Paris. 1672; *Clerici*, Austal. 1698 и 1724; *Issigii*, Lips. 1699; *Russelii*, Lugd. 1746; *Frey*, Basil. 1742; *Gallandii*, въ bibl. patrum, t. I, Venetii. 1765; *Migne*, Patrol. c. c. s. gr., t. I. Русскій переводъ, «Христіанск. чтен.», 1824, XIV и 1842, II; въ изданіи «Православн. Обозрѣнія»: «Писанія мужей апостольскихъ», М. 1866, пер. прот. П. А. Преображенскаго.

113) (Стр. 159). Свѣдѣнія объ этомъ кодексѣ см. въ сочиненіи протоіерея В. Г. Рождественскаго: «Историческое обозрѣніе св. книгъ новаго завѣта». Спб. 1878, стр. 119—122.

114) См. тамъ же, и «Труды Кіевской академіи», 1878, т. I, стр. 77.

115) Смотри въ изданіи Вріеннія προλεγώμενα, стр. 159—169.

116) *Grabe*, Spicil., t. I, p. 268; *Mohlers*, Patrologie, b. I, s. 65—67; *Hefele* (у Миня, patr. c. c. s. gr., t. I, col. 198); *Paniel*, pragmat. gesch., s. 106. П. А. Преображенскій, «Православн. Обозрѣніе», 1861 г., апрѣль, прил., стр. 161—2.

117) Ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν Θεὸν ἀληθείας ἀναγινόσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις... Изд. Вріеннія, стр. 140 (текста).

118) См. въ изданіи Вріеннія, стр. 167, прим. 15.

119) Эти слова заимствованы, очевидно, не изъ каноническаго евангелія, гдѣ имѣется лишь отвѣтъ Іисуса Христа саддукеямъ: по воскресеніи ни женятся, ни посягаютъ. Они взяты изъ апокрифическаго евангелія египтянъ, какъ видно, изъ строматъ Климента Александрійскаго (III, 13).

120) Съ этого слова начинается часть этой проповѣди, доселѣ неизвѣстная, обнародованная въ первые въ 1875 г. Вріенніемъ.

121) О немъ и его сочиненіяхъ *Евсевій* — Ц. И. VI, 6, и др. мѣста. *Іеронимъ* — каталогъ гл. 38. *Епифаній* — ересь 38. *Фотій* — bibl. cod. 110 и др. *Tillemont*, t. III. *Ceiller*, ed. 1860, t. II. *Moeler*, Patrologie, p. 430. *Fabricius*, biblioth. græc., ed. Harless, t. VII, notitia hist. litter. in Clement. Alexandr.; *Potter*, въ предисловіи къ его изданію твореній Климента, 1715; изъ Фабриція и Поттера перепечатано у Миня, patrol. c. c. ser. gr., t. VIII, съ присоединеніемъ новыхъ изысканій. Изъ новѣйшихъ сочиненій лучшее: *Freppel*, cours de l'eloquence chretienne, Clemeuce d'Alexandrie. Paris. 1866. На русск. языкѣ, *И. Ливанова:* Климентъ Александр. и его сочиненія въ «Православн. Обозрѣніи» 1867 г. — Климентъ Александр. какъ толкователь слова Божія «Воскресное чтеніе», XXV, 129. Филарета Черниговскаго «Историческое ученіе объ отцахъ церкви», § 84—88. Изданія сочиненій его: 1) ed. *Sylburg*, Heidelberg, 1592. 2) *Potter* (англиканскій богословъ), Oxon. 1715 и Venet. 1757; 3) *Oberthur* (gr. et lat.) въ его collectio patrum græcor., t. IV—VI; 4) ed *Klotz*, Lips. 1831—1834 (на одномъ греческомъ, по замѣчанію Альцога, крайне неисправное); 5) ed. *Migne*, patrologiæ c. c. s. gr., t, VIII и IX; 6) Clemens Alexandrinus... edit. *Hiller et C. S. Neumann*, 5 vol. Lips. 1885. На русскомъ языкѣ — слово о томъ, какой богачъ спасется, въ «Христіан. чтеніи», 1846, III и 1836, III. Отрывки изъ «*Педагога*» — въ «Воскресномъ чтеніи» XIV, стр. 136, 171, 179, 204.

122) Migne, l. VIII, col. 249.

123) См. Migne, p. c. c. s, gr., t. VIII, col. 681. На эти слова еще Николай де-Нурри, извѣстный патрологъ, указывалъ какъ на доказа-

тельство того, что «педагогъ» — литературная переработка проповѣдей. Migne, t. IX, col. 828—829.

124) Migne, t. VIII, col. 677.

125) Ibidem, t. VIII, col. 508.

126) Migne, patr. c. c. gr., t. IV, col. 608.

127) Cours de l'eloquence sacrée, Clement Alexandr., p. 274 и слѣд.

128) Первоначальныя свѣдѣнія о немъ находятся: у *Лактанція*, Divin. Institut. lib. V, c. 1, 4. По переводу Карнѣева, стр. 338 и 346. *Евсевія Кесар.* «Церковн. истор.», кн. II, гл. 2 (по русск. изданію, стр. 64); *Іеронима*, de viris illustrib. c. 53 и др. сочин.; *Августина*, de hæres. c. 86; *Викентія Леринск.*, Common. c. 24. Источникомъ свѣдѣній о немъ, для этихъ писателей, служили отчасти сочиненія самого Тертулліана (именно: de pallio c. 2, apologet., c. 9, 18, 23, 50, de pœnit., c. 4, 12, de resurr., c. 59, spectal., c. 19, de anima, c. 2, ad Scap., c. 5), отчасти преданіе. Изданія его сочиненій: 1) *Памелія* (Antwerp., 1579); *Heidelberg*'ское, 1596; *Francfurt*'ское, 1597; 2) Nicol. *Rigalt* Lutet., 1634 и 1641; *Semler*'а, (Halœ, 1770); *Oberthuer*'а (Wircab., 1780). Новѣйшее въ Patrologiæ cursus completus *Миня*, Series latina, t. I и II, лучшее изъ всѣхъ, ed. Gersdorf, 1839, На русскій языкъ его сочиненія переведены (не всѣ) Карнѣевымъ, въ 4-хъ частяхъ, 1847—1850 г., и кромѣ того, отдѣльно, посланіе къ Скапулѣ проконсулу («Христіанск. чтеніе», 1832, т. XIV) и ad nationes (въ «Трудахъ Кіевской академіи», 1876). За то весьма обширна литература изслѣдованій о немъ и о его богословіи, какъ на русскомъ, такъ на латинскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ. Изъ старыхъ сочиненій о Тертулліанѣ особенно извѣстны: vita Tertulliani avctore Jac. *Pamelio*, помѣщенное при его изданіи сочиненій Тертулліана (1579), за которыми слѣдуютъ трактаты о немъ у *Дю-пеня*, t. I, стр. 90 и сл.; *Тильемона*, t. III, стр. 196 и сл.; *Кавѣ*, hist. litterar., t. I, стр. 91; *Удена*, t. I, p. 214; *Cillier*, t. II, p. 374; *Fabricius*, biblioth. latin. III, p. 347; *Weissenbach*, El. Patr. vol. II, p. 1. Изъ новыхъ: Antignosticus, Geist des Tertullian's und Einleit in dessen schriften, 1849; сочиненія *Шлейермахера*, *Гефеле*, Tertullians als Apologet и *Фреппеля:* Tertullien,— cours d'eloquence sacrée. Изъ русскихъ сочиненій, кромѣ главы въ «Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви», Филарета Черниговскаго (т. I, 181—196); «Тертулліанъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя начала Богословія» («Труды Кіевской академіи, 1880), г. *К. Попова*. Въ этомъ сочиненіи исчислены подробно всѣ сочиненія о Тертулліанѣ, а равно изданія его сочиненій. Кромѣ этого сочиненія особеннаго вниманія заслуживаютъ: «ереси и расколы трехъ первыхъ вѣковъ христіанства, прот. А. М. Иванцова-Платонова, М. 1880 г., и подлежащія главы въ сочиненіяхъ К. И. Скворцова: «Философія отцовъ и учителей церкви», и архим. Сильвестра: «Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства». «Христіанск. чтеніе», 1842, II и III: «Жизнь Тертулліана съ разборомъ его сочиненій». Перечень нѣмецкихъ сочиненій о Тертулліанѣ, см. также у Paniel, Pragm. Geschichte der Christlichen Beredsamkeit, Leipzig, 1839, стр. 124 (примѣчаніе 40-е, къ § 54).

129) Advers. Gnost. Scorpiac., c. VII.

130) De resurrect. carnis, c. 52.

131) См. Migne, patr. curs. compl. ser. lat., t. I, col. 210—250.

132) De habitu mulier. c. 2, онъ утверждаетъ, что еслибы Богу угодно было, чтобы люди носили разноцвѣтныя одежды, то онъ повелѣлъ бы

овцамъ, отъ которыхъ берется шерсть на одежды, родиться пурпурными или желтыми. Тоже у Кипріана: *объ одеждѣ дѣвъ*, рус. изд. II, 134.

133) Іеронимъ, въ книгѣ о знаменитыхъ мужахъ LIII, (по русск. издан. сочин. Іеронима, ч. V, стр. 317). *Da magistrum*, говоритъ онъ, когда хотѣлъ читать сочиненія Тертулліана. Въ своей хроникѣ (ad anno 210), *Евсевій* говоритъ, что Тертулліанъ пользовался извѣстностію и уваженіемъ во всей церкви. Самый восторженный отзывъ о немъ дѣлаетъ Викентій Лиринскій, въ commonitorio 1, 24. Лактанцій не хвалитъ его за темноту рѣчи.

134) Въ VI томѣ сочиненій Тертулліана, по изданію Землера; этотъ index latinitatis Tertullianeæ перепечатанъ въ «Патрологіи» Миня (t. II).

135) Отнюдь, впрочемъ не всѣхъ, какъ заявляетъ преосвящ. Филаретъ (см. «Историческ. ученіе объ отцахъ церкви», § 80, прим. 49-е), а только нѣкоторыхъ.

136) О немъ и его ученіи см. *Иринея* Ліонскаго противъ ересей, кн. I, гл. 1—22, кн. II, гл. 1; *Тертулліана*, Liber adver. Valen. ad finem; *Епифанія* Кипрскаго, ересь, 13; *Θеодорита* Кирскій, tab. hæret., l. I, c. 7; *Cave*, hist. litter. I, 50; *Ceiller*, histoire generale des auteurs, t. II; *Schröck.* Kirch. Gesch., th. II; *Neander*, Kirch, Gesch., bd. I; *Гассе*, «Церковная исторія», русск. перев., 1869, стр. 60—63.

137) Strom. lib. IV, cap. XIII.

138) Migne, patrol. curs. compl. s. gr., t. I, col. 729 и 804, по русск. изданію, стр. 91 и 120.

139) См. также у Филосторгія въ Ц. И. III, 67.

140) Евсевій Ц. И., кн V, гл. 21 (стр. 698).

141) Ц. И. VII, 19, по русск. изданію, стр. 518.

143) Histor. eccles. XII, 34.

144) Евсевій, Ц. И. VI, 27, по русск. изданію, стр. 364.

145) Евсевій, Ц. И. VI, 19, по русск. изданію, стр. 353.

146) Григорій Неокесарійскій, въ похвальномъ словѣ Оригену (V), говоритъ: «Мать наша хотѣла, чтобы мы изучая другія науки, *какъ обыкновенно изучаютъ дѣти благородно рожденные и воспитанные*, въ тоже время ходили къ ритору...»

147) По словамъ Григорія чудотворца (въ похвальномъ словѣ Оригену, гл. VI). Оригенъ въ своихъ понятіяхъ о составѣ образованія, потребнаго христіанину, выходилъ изъ того убѣжденія, что «безъ философіи нельзя быть и истинно религіознымъ и благоговѣйно чтить Господа всѣхъ». Самъ Оригенъ, нерѣдко высказывался по этому предмету, въ томъ же смыслѣ, напримѣръ: въ XI бесѣдѣ, на книгу Исходъ.

148) См. «Труды Кіевской академіи», 1884, т. I, стр. 377—383.

149) Оригенъ, въ XI бесѣдѣ, на книгу «Исходъ», говоритъ: unde et nos si *forte aliquando invenimus aliquid sapienter a gentilibus dictum*, non continuo cum autoris nomine speronere debemus, convenit nos tumere superbia et spernere verba prudentium.

150) Евсевій VI, 27, по русск. изданію, стр. 364.

151) Постанов. апостольск. VIII, 2. По русск. изданію, стр. 251.

152) Евсевій Ц. И. VI, 36: «Оригенъ, имѣвшій уже болѣе 60 лѣтъ, и *чрезъ долговременное упражненіе весьма привыкшій говорить къ народу.*

153) Указаніе на это находится въ апологіи Оригена, составленной мученикомъ Памфиломъ, lib. I: «tractatus, quos pene quotidie in ecclesias

habebat ex tempore, quos et describentes notarii ad monumentum posteritatis tradebant. *Іероним*, ep. 18: Quo (Ambrosio) chartas sumptus, *notarios* ministrante, tam innumerabiles libros vere Adamantinus et chalcenterus noster explicavit.

154) Смотри Евсевія Ц. И. VIII, 1. «Кто и какъ опишетъ... эти многолюдныя собранія во всякомъ городѣ и стеченія въ молитвенныхъ домахъ, — отъ чего недовольствуясь уже зданіями старыми, христіане по всѣмъ городамъ стали строить вновь обширныя церкви». По русскому изданію, стр. 469.

156) Оригенъ, въ 11 бес. на «Исходъ», говоритъ: «Nemo potest audire verbum Dei, nisi prius fuerit sanctificatus, id est nisi fuerit sanctus corpore et spiritu, nisi vestimenta sua laverit. Ingressurus est enim paulo post ad cœnam nuptialem, manducaturus est de carnibus agni, potaturus est poculum salutoris.

156) (Стр. 199). Оригенъ въ comment. in epist. ad Romanos, lib. IX: hoc quidem *apud coeteros* valde impossibile videtur... Ita et perfectus sit in doctrina quis, et desit ei doctrinæ gratia, quæ ex Deo est, in nihilum reputabitur... Sed in his quæretur, si potest esse aliqua in nobis vel ex nobis prophetiæ species, quæ non tolum habeat ex Deo, sed aliquantulum etiam ex humanis studiis capiat.

157) Тамъ же въ comment. in epist. ad Romanos, lib. IX: in quo sicut acmulatur quis mysterium, et doctrinam, et exhortationem et cœtera, per hoc, quod adhibet erga hæc studium et laborem, ita et erga prophetiam fieri debere ostendit apestolus... Prophetia ergo dicitur apud Paulum, cum quis loquitur hominibus ad aedificationem, et cum loquitur ad exhortationem et consolationem. Въ бес. XII, на «Исходъ»: Si ergo docens et aedificans ecclesiam Dei, increpes tantummodo et arguas et castiges, et peccata populi exprobres, nihil autem consolationis proferas de scripturis divinis, obscurum nihil explanes, nihil scientiæ profundioris attingas, nec aliquid intelligentiæ sacratioris aperias... *ignis tuus incendit tantum modo, et non illuminat.* Et rursum si docens mysteria legis aperias, secretorum arcana siscutias, peccantem vero non arguas, negligentem non corripias, severitatem disciplinæ non teneas... *iquis tuus tantum illuminat, non accendit*».

158) Cum moralis in ecclesia sermo tractatur, tunc unicujus que intra semetipsum conscientia stipulatur, recognoscentis ex his, quæ dicuntur, propria peccata, et recordantis, si qua forte in occulto commiserit.

159) Ц. И. VII, 24, по русск. изданію, стр. 435.

160) Origenes, contra Cels.: «нужно научаться какъ отъ древнихъ іудейскихъ писаній, такъ не меньше и отъ писаннаго послѣ Іисуса и принимаемаго въ церквахъ за божественное». Тоже у Ипполита Homil. de consummat. sæculi, Migne, p. c. c. s. gr., t. X, col. 903, въ изд.. Ducaei, p. 357. Постанов. Апостольск., кн. II, гл. 59, кн. V, гл. 19, кн. VIII, гл. 5.

161) Творенія Аѳанасія, въ русск. изданіи, т. II, стр. 99.

162) Твор. Василія, въ русск. переводѣ, т. IV, стр. 383.

163) Твор. Григорія, въ русск. пер., т. III, стр. 135.

164) Тамъ же, стр. 202.

165) Въ посланіи къ Помпею, русск. пер., т. I, стр. 309: «oportet episcopus non tantum *docere*, sed et *discere*, quia et ille melius docet, qui quotidie crescit et proficit discendo meliora. Quod ipsum quoque idem apo-

stolus Paulus docet præmonens, ut si alii *sedendi* melius revelatum fuerit, prior taceat».

166) Твор. Кипріана, русск. пер., т. I, стр. 165: «quando is, qui libellus acceptus est, dicat: ego prius legeram et *episcopo tractante* cognoveram non sacrificandum idolis». Письм. къ Антоніану.

167) Посланіе къ Ѳиваритамъ (сочин. Кипріана въ русск. переводѣ, т. I, стр. 220: «Nec quisquam cum populum nostrum fugari conspexerit, metu persecutionis, et spargi conturbetur, quod collectam fraternitatem non videat, nec *tractantes episcopos* audiat. Т. I, стр. 49, письмо къ мученикамъ и исповѣдникамъ, просившимъ даровать миръ падшимъ: «Et credideram quidem, presbyteros et diaconos, qui illic præsentes sunt, *monere* vos et *instruere plenissime circa evangelii legem*, sicut in præteritum semper sub antecessoribus nostris factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes martyrum desideria consiliis suis et scripturarum præceptis gubernarent». Послāніе къ народу, стр. 53: «Quod quidem nostri *presbyteri et diaconi monere debuerant*, ut commendatas sibi oves foverent et *divino magisterio* ad viam deprecondæ salutis instruerent». Посланіе къ мученикамъ и исповѣдникамъ, стр. 49: «Nunc cum maximo animi dolore cognosco non tantum illic vobis non suggeri (sc. a presbyteris) divina præcepta, sed adhuc portius impediri.

168) Divin. Institut., lib. V, cap. 1: «Non credant (sapientes et docti et principes hujus sæculi) ergo divinis, qvia fuco carent, sed ne *illis*, quidem, qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes, aut certe parum docti. *Nam ut plane sint eloquentes* perraro contigit.

169) Possidii, vita Augustini, cap. 1, § 9.

170) Лактанцій, divin. institnt., lib. V, cap. 1: «Et ipsi (scriptnræ interpretatores) *sunt aut omnino rudes*, aut certe parum docti. Nam ut plane sint eloquentes, perraro contigit». Тамъ же: «Quod si accidit hoc ei (S. Cypriano) cujus eloquentia non insvavis est; quid tandem putamus eis accidere, quorum sermo jejunus est et ingratus; qui neque vim persuadendi, neque subtilitalem argumentandi, neque ullam prorsus acerbitatem ad revincendum habere potue runt? По переводу Карнѣева, стр. 338. Переводчикъ смягчилъ мысль подлинника; вмѣсто: «суть или всецѣло неискусны, или мало обучены» онъ говоритъ: «почитаютъ за грубыхъ невѣждъ или, навѣрное, за мало ученыхъ».

171) Хотя, слѣдуетъ замѣтить вопреки Амфитеатрову, ἀναγνώσις никогда не означаетъ собственно проповѣди.

172) Письмо къ Антоніану, по русск. изданію, т. I, стр. 159 и 160.

173) Письмо къ Помпею, I, стр. 165.

174) *De praescript., c. 3* и *c. 14:* «Si episcopus, si diaconus, si vidua, si doctor. — Frater aliquis doctor, gratia scientiæ donatus.

175) «Cum presbyteribus doctoribus — съ пресвитерами-учителями, мы испытывали чтецовъ». Письмо къ клиру Карѳагенскому, т. I, стр. 78.

176) Divin instit., lib. V, c. 1, nam ut plane sint eloquentes, perraro contigit, cujus rei causa in apetro est. Eloquentia enim sæculo servit, populo se jactare et in rebus malis placere gestit,... opes expetit, honores concupiscit, summum denique gradum dignitatis exposcit. Ergo haec quasi humilia despicit. 228. По переводу Карнѣева, стр. 337.

177) Посланіе къ Помпею, противъ Стефана (т. I, стр. 309): Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes, præcepta divina servantes, ut si in aliquo nutaverit et vacilaverit veritas, *ad originem dominicam* et ad evangelicam et

apostolicam traditionem revertamur, et inde surgat actus nostri ratio, unde et ordo et origo surrexit.

178) Т. I, стр. 6, посланіе къ Донату: «Пусть щеголяетъ богатое краснорѣчіе своею изворотливостію въ судебныхъ мѣстахъ и въ публичныхъ рѣчахъ, произносимыхъ среди народныхъ собраній. Гдѣ идетъ рѣчь о Господѣ Богѣ, тамъ *чистое и искреннее слово* —vocis pura sinceritas—ищетъ доказательствъ для вѣры не въ силѣ краснорѣчія, а въ самой вещи. И такъ ожидай отъ меня не краснорѣчія, а силы, не рѣчей, прикрашенныхъ витіеватыми оборотами, какими увлекается толпа, а безъискуственнаго, сильнаго, простого, истиннаго слова о благости Божіей».

179) Disputat. adv. gentes, lib. 1, 22, § 79. У Миня, p. c. c. s. l. t. v.

180) Lact. I, c. 4. По переводу Карнѣева—стр. 347.

181) *Литература о немъ*: 1) *Pamphyli martyris* apologia pro Origene,—въ opera Origenis, ed. *De-la-Rue*, t. IV и у *Migne*, patrol. cur. compl. ser graeca, t. VII; 2) *Григорія Неокесарійскаго*, oratio panegyr. in Origen., тамъ же, русскій переводъ (въ сокращеніи) въ «Трудахъ Кіевской академіи» 1883 г., въ статьѣ В. Ѳ. Пѣвницкаго о Григоріѣ; 3) *Евсевій* «Церковн. Ист.», кн. VI и «Хроника» II, 295. 4) *Іеронимъ*, въ книгѣ о знаменитыхъ мужахъ, гл. LIV (по русск. переводу, твор. Іеронима Кіевъ, 1880, т. V, стр. 317), у него же въ письмахъ: къ Паммахію и Павлѣ, къ Руфину II-е, къ Марцеллѣ, и въ апол. противъ Руфина; 5) *Епифаній Кипрскій* hæres. I, 64; 6) *Никифоръ Каллистъ*, hist. eccles., IV, 33, V, 4—5; 7) *Фотій*, bibliot. cod. 117—118; 8) *Centurion. Magdeburg.* cent. III, cap. 10; 9) *Ceiller*, hist. generale des auteurs eccles., по изд. 1860, t. II; 10 Dupin vol. I, 231; *Fabricius*, biblioth. græca I, lib. 5, c. 1; 11) *Oudin*, Script. eccles., t. I, p. 231; 12) *Tillemont*, memoir. eccles., vol. I, p. 231; 13) J. *Pici Mirandulani*, apologia pro Origene. Неблагопріятные отзывы объ Оригенѣ *Баронія* (въ annales ecclesiastici, 1588 sq.) и *Петавія* (de theologicis dogmatibus, 1644, sq.), вызвали появленіе сочиненій: 1) литтихскаго іезуита П. *Галлоа*—Halloix (Hallotius Leodensis) Origenes defensus, 1648 и 2) П. Д. *Гюэ* (P. D. *Huetius* episc. abringensis), Origeniana, 1679 (перепечатана въ изданіи соч. Оригена De-la-Rue, t. IV и у Миня, въ «Патрологіи» s. gr., t. XVII). Изъ новѣйшей литературы: 1) *Schnitzer*, Origenes über die Grundlehren des Glaubens wissenchaftlichen Biederherstellungs versuch, Stuttgartd, 1835; 2) de Trinitate Origenis. Monaster, 1838; 3) *Redepenning*, Origenes, eine Darstellung seines Lebens nnd seiner Lehre. Bonne, 1841—1846 (два тома); 4) Commentatio de Origenis Theologia et cosmologia. Каппенберга, 1846; 5) Nova apologia Origenis. Roma, 1865 (Винценци); 6) *Freppel*, Cours d'eloquence sacrée, Origene. Paris, 1868; 7) *Thomasius*, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschicte. Nurnberg, 1837; 8) F. Böhringer. Die Kirche Christi nnd ihre Zeugen. bd V. Origenes. Stuttgardt, 1874. *В. В. Болотова*: «Ученіе Оригена о св. Троицѣ». Спб. 1879. *Ѳ. Елеонскаго*: «Ученіе Оригена о Сынѣ Божіемъ и Духѣ святомъ». Спб. 1879. *В. Ѳ. Пѣвницкаго*: «Оригенъ, какъ проповѣдникъ («Труды Кіевской Духовной академіи», за 1879 г., т. I, стр. 161 и слѣд., т. III, стр. 295 и сл. и за 1880 г., т. I, стр. 395 и 523). Свящ. *Малеванскаго*: «Догматическая система Оригена («Труды Кіевской академіи», 1870—1871 г.). *Филарета*: «Историческое ученіе объ отцахъ церкви», § 89—95. *Дмитревскаго*: Александрійское огласительное училище. Казань, 1884 «Оригенъ» изъ Прессансе—«Труды Кіевской духовной академіи», 1865, II, стр. 265. Оригенъ, какъ проповѣдникъ,—изъ Фрешеля.

(«Труды Кіевской Духовной академіи», 1869, т. I, стр. 250). Въ исчисленныхъ русскихъ сочиненіяхъ указаны и многія другія сочиненія, въ которыхъ эпизодически трактуется объ Оригенѣ (Патрологія Мёлера; *Дорнера*: «Исторія ученія о лицѣ Іисуса Христа и др.»). *Изданія его сочиненій:* 1) Opera Origenis collect., recens., annot., illustr., cum indicibus gr. et lat. *ed. cor. Vinc. De-la-Rue*, 4 т. in fol. Paris, 1733—1759; Opera juxta exemplar parisienne gr. et lat. cura Fr. *Oberthür*, Wirceburg, 1780—1794, 15 томовъ, 8°; 3) Opera... juxta ed. De-la-Rue, denuo recens. emend. castig. C. H. Lommatsch. Berol. 1831—1843. (Одинъ греческій текстъ), in 8° 4); *Migne*, Patrol. curs. compl., tt. VI, VII, XI—XVII; 5) *Origenis*, hexaplorum quæ supersunt sive veterum interpretum græcorum in totum vetus testamentum fragmenta post flaminium Nobilium, Drusium, et et Montefalconium adhibita, etiam versione syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Fild, t. II, 2 Oxonii; 6) На русскомъ языкѣ: «Оригена... о молитвѣ», переводъ Н. Корсунскаго. Ярославль 1884 (Первоначально напечатано въ «Ярославскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ).

182) Вопросъ о личности учителя Оригена остается невыясненнымъ окончательно. Преосв. Филаретъ (§ 89) несогласенъ съ тѣмъ что это— Аммоній Саккъ; Редепеннингъ и Пѣвницкій думаютъ, что это былъ именно онъ, на что, прибавимъ, прямо указываетъ Порфирій (см. стр. 260).

183) Homil. 15 in vers. 12, cap. 19, Evang. Mathei, также противъ Цельса, lib. V, Евсевій «Церк. ист.» VI, 8. Епифаній — hæres, 64, 3.

184) Между учениками Оригена были: Ираклъ, Діонисій Александрійскій, Ипполитъ, Григорій Неокесарійскій съ братомъ Аѳенодоромъ, Піэрій.

185) Oper. Orig., t. I, p. 5—6. Іеронимъ въ посл. къ Марцеллѣ.

186) Твор. Іеронима, въ русск. переводѣ, т. I, стр. 174.

187) Епифанія, Haeres 64, cap. 63.

188) Евсевій, «Церк. ист.» VI, 23.

189) Смотри, наприм., *de principiis*, l. 1, c. VII, l. II, c. VIII, *comment. in Math.*, t. XII, § 40, III, *Genes.* l. VIII, § 5, l. XI, *in Levith*, l. V, VI, XII, *in Numer. in Jesu Nav.*, l. VIII, *in Osiam*, l. V, in Jerem., l. XII и др. О значеніи его въ исторіи развитія догматическаго ученія Церкви см. въ сочин. *Болотова:* «Ученіе Оригена о св. Троицѣ» и *Елеонскаго:* «Ученіе Оригена о Божествѣ Сына Божія и Духа святаго.

190) О значеніи его трудовъ по св. Писанію см. статью *Хупотскаго* подъ тѣмъ же заглавіемъ въ прибавлен. къ твореніямъ св. отцовъ, 1861, т. XX, и въ книгѣ прот. В. Г. *Рождественнаго*: «Историческое обозрѣніе св. книгъ новаго Завѣта», 1878, въ статьяхъ *Сольскаго*: «Чтенія по ветхому и новому завѣту, въ «Трудахъ Кіевской академіи».

191) См. «Труды Кіевской академіи», 1865, II, стр. 270. In henes. hom. XIII, § 3, in Levit. hom. I, § 1, in Ezech. hom. VI, § 8.

192) Biblioth. cod. 118.

193) Desid. *Erasmi* opera omnia, t. V, Ecclesiastes sive concionator evangelicus, lib. II, col. 857: «Vix unquam assurgit, sed *totus est in docendo*, nihil attingens affectuum, nisi si quos ipsa movet res, quod est Atticorum».

194) Paniel § 67.

195) In Levit. hom. III. 1 бес. на Царств.

196) Объ этомъ свидѣтельствуетъ Памфилъ; см. въ его apologia præfatio. Migne, part. c. c., t. XVII, col. 545. Есть на это указаніе и въ самыхъ гоми-

ліяхъ Оригена, напримѣръ, Patrol. c. c., t. XII, col, 215, 218, 224, 666. Въ первыхъ трехъ мѣстахъ Оригенъ укоряетъ слушателей, что они приходятъ внимать его слову *только* въ дни праздничные; въ четвертомъ мѣстѣ онъ упоминаетъ о томъ, что было говорено вчера.

197) Твор. Іерон. въ рус. пер. Т. 2, стр. 372. Письмо къ Паммахію и Опеану.

198) Подробнѣе указанія по этому вопросу см. у В. Ѳ. Пѣвницкаго, Труды К. Ак., 1879, т. I, стр. 186—201. Въ praefatio vers. comm. in ep. ad Romanos Руфинъ прямо говоритъ, что бесѣды на Навина, псалмы 36—38 и на Судей онъ переводилъ просто, такъ какъ находилъ на греч. языкѣ», бесѣды же на Бытія, Пѣснь Пѣсней, Исаію и посланіе къ Римлянамъ при переводѣ измѣнялъ.

199) См. въ ст. Пѣвницкаго, Труды К. Ак., 1880 г.

200) In Jezech. hom. XIII.

201) См. In levit. hom. VII, § 1, in Exod. hom. III, § 3, hom IV, § 1. In Numer. hom. XIV, § 1. In Ezechiel. hom. XIII, § 4.

202) Hom. XI in Numer. Оригенъ даже говоритъ: «зачѣмъ искать аллегоріи тамъ, гдѣ назидаетъ буква? *Иное* надобно сохранять совершенно такъ, какъ написано». Тѣмъ не менѣе въ другихъ мѣстахъ онъ энергически отстаиваетъ право аллегоріи для проповѣдника, напр., in Genes. hom. XIII, § 3, in Levit. hom. I, § 1, in Ezech. hom. VI, § 8 и въ др. мѣстахъ.

203) Philocalia 1, 51. In Levit. hom. XIII, § 3. In Exod. hom. I, § 1. Въ гомиліи XXXIX на Іеремію Оригенъ говоритъ: если *намъ* запрещено говорить слово праздное, подъ угрозою отвѣта за него въ день судный, то что мы должны думать о пророкахъ? Всякая буква въ бож. изрѣченіяхъ имѣетъ значеніе, и нѣтъ въ Св. Писаніи ни одной іоты, ни одной кавычки, которыя не производили бы своего дѣйствія въ умѣющихъ пользоваться силою буквы. Каждая трава имѣетъ свое свойство для здоровья, которымъ мы не пользуемся лишь до того, пока этого свойства не знаемъ.

204) Hom. V, § 1, 5. См. также de principis. l. IV, §§ 2, 8—12, in Genes. hom. II, § 6.

205) Anastasii Sinaitæ anagogicarum contemplationum lib. VII. Patr. Migne, t. XXXIII, col. 962.

206) Comm. in Math.

207) Contra Celsum. lib. VII, 20—21; homil. VII in Levit: si adsideamus literæ et secundum hoc vel quod Judaicis vel id, quod vulgo videtur, accipiamus, quæ in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verba gratia, vel Romanorum, vel Athenieusium, vel Lacedæmoniorum.

208) Fragm. e secundo tomo in Ev. sec. Math., p. c. c. Migne, t. XIII, col. 831.

209) In Exod. hom. I, in Num. hom XI.

210) Advers. Cels. III, 10, 25.

211) См. у В. В. Болотова, стр. 9—40.

212) Et primo velim videre, quæ sit ista differentia, quod alia quidem hominem dicit offerre, alia animam, alia pontificem, alia synagogam, alia principem, alia unam animam ex populo terrae.

213) Similam tantum habet, ex ipsa panes azymos offert a clibano, ex ipso in sortagine opus factum, vel in craticula oleo permittum.

214) Напримѣръ, in Genes. hom. VII и X, in Exod. hom. II, in Numer. h. XI, см. объ этомъ у *Гюэція*—Huetii Origeniana, quæst. XIII, и *Mosheimius* in comment. d. rebus christianorum ante Const. Magn. p. 629 и слѣд. Гюэцій горячій сторонникъ метода Оригена. Его примѣру слѣдуетъ и В. Ѳ. Пѣвницкій въ своихъ статьяхъ въ «Трудахъ Кіевской академіи», 1880: «объ Оригенѣ, какъ проповѣдникѣ».

215) См. также de principiis § 9—10, comment. in psalm. I, in Genes. hom. V, in Numer. hom. XI.

216) Contra Christianos lib. III.

217) De princ. IV, 15. Comm. in Johan. p. 162, comm. in Math. p. 652 (по изд. De-la-Rue). In henes. hom. VI.

218) In Exod. hom. II.

219) Hom. 9 на Іис. Нав.

220) In Isai. hom. VI. De princ. IV, 18.

221—222) Переводъ преосв. Порфирія, см. «Труды Кіевской академіи», 1879. ч. 2, стр. 484.

226) Евсевія, Ц. И. IV, 3.

227) In Num. hom. XI.

229) Первоначальныя свѣдѣнія о Григоріи: Евсевія Цер. Ист. VI, 30, VII, 14, 28. Григорія Нисскаго—слово о жизни Григорія Чудотворца, въ собраніи его сочиненій—русск. пер. т. VIII. Іеронима catalog. cap. 65, и epist. ad magnum oratorem, Фотій с. 106, 258 и 271. Изданія его сочиненій: Opera Graeco-Latina ed. *Vosz*, Paris 1622. *Gallandi* bibliotheca patrum, t. III, p. 385, *Миня* Patrologiae c. c., s. græca, t. X. Въ русскомъ переводѣ: слово на Богоявленіе въ «Хр. Чт.» 1827 г., двѣ бесѣды на Благовѣщеніе тамъ же 1837 и 1842 гг. Похвальное слово Оригену — «Труды Кіевской академіи» 1884 г. № 3. Изслѣдованія: *Du-Pin* bibliotheque des auteurs eccl., vol. I, p. 147, *Cave* t. I, p. 132, *Tillemont* hist. gener. des auteurs sac. t. III, p. 307, прибавл. къ Твор. Св. отцовъ въ русск. переводѣ, «Труды Кіевской академіи» 1884 г. ст. Пѣвницкаго.

230) Твор. Григорія Нисск. въ русск. пер. ч. 8, стр. 158.

231) Твор. Григорія Нисск. ч. 8, стр. 149. Твор. Василія въ рус. пер. ч. III, стр. 346—347. Твор. Григорія Нисскаго, ч. 8, стр. 159.

232) См. *Migne*, patr. curs. compl. s. gr., t. X, col. 1145—1206.

233) Истор. ученіе объ отцахъ Церкви I, 138.

234) Chrysostomi opera, t. II, Parisiis, 1780, col. 796—799.

235) См. Migne, patr. c. c. s. gr., t. X, col. 1184, 1188.

236) «Труды Кіевской духовной академіи» 1884, мартъ. Въ этой статьѣ содержится подробное изложеніе всѣхъ когда-либо высказывавшихся доводовъ противъ подлинности сочиненій Григорія.

237) Объ этомъ см. спеціальное разсужденіе въ сочин. Ѳ. Смирнова: «Христіанское Богослуженіе отъ временъ апостоловъ до четвертаго вѣка» въ «Трудахъ Кіевской академіи» 1875 и 1876 годовъ и отдѣльною книгой.

238) «Труды Кіевской академіи» 1884 г., т. 1, стр. 356—360.

239) Переводъ его, впрочемъ не полный, сдѣланъ В. Ѳ. Пѣвницкимъ. См. «Труды Кіевской академіи» 1884, т. I, стр. 368—387.

240) Преосвящ. Порфирій Успенскій въ своей статьѣ: «Проповѣдники въ патріархатѣ Константинопольскомъ («Труды Кіевской академіи» 1879,

III, 368) говоритъ о *двухъ* рѣчахъ Григорія въ честь Оригена; но это, очевидно, ошибка, въ которую авторъ былъ введенъ тѣмъ, что свидѣтельство Евсевія (Ц. И. VI, 30) и Іеронима (на псал. CLXV) относящееся, очевидно, къ тому же прощальному слову Григорія Оригену отнесъ къ особому сочиненію, что не вѣрно, какъ видно изъ сличенія упомянутыхъ свидѣтельствъ Евсевія и Іеронима съ текстомъ похвальнаго слова.

241) См. «Труды «Кіевской академіи» 1884 г., т. I, стр. 369 и сл.

242) См. «Христіан. чтеніе», 1833 г., т. I, стр. 3 и сл.

243) Первоначальныя свѣдѣнія о немъ: *Евсевія* «Церк. истор.», кн. VI, гл. 20 и 22, по русск. изд., стр, 355 и 396; *Іеронима* catalogus scriptorum eccles. c. 61, и его-же письмо 84; Георгій *Синкелл*ъ, Chronograph. ad ann. 215; *Зонара* annal. t. I, (ed. Paris) pag. 626; Никифоръ *Каллистъ*, lib. IV, cap. 31; Анастасій апокрисіарій римскій, epist. ad Theodorum, у Сирмонда, t. 3, p. 376; *Фотія*, bibliotheca, cod. 121 и 202. Старыя изслѣдованія о немъ: *Tillemont* memoir. ecclesiast. vol III, vie d'Hippolyte; *Fabricius*, bibliot. græc. lat. 5, c. 1, § 25; *Du-Pin* histoire gener. d. antiq. eccles. vol. I, p. 112; *Oudin*. Scriptor. eccles., t. I, p. 221; *Cave* hist. litt., ed Oxford, t. I, p. 102. *Изданія его сочиненій* дѣлались по частямъ въ XVII в. *Воссіемъ*, *Гудіемъ* и *Камбефизомъ*, въ XVIII в., *Фабриціемъ* и *Галланди*, въ нынѣшнемъ столѣтіи — *Маи* (Scriptorum veterum collectio nova, t. I, 1825, t. VII, 1833, t. IX, 1837) и *Минемъ*, Patrologiæ cursus compl., t. X, (ser. græca) и t. XVI (изд. въ 1860 г.), въ который вошло вновь открытое сочиненіе Ипполита φιλοσοφούμενα. Другое неизданное прежде сочиненіе: ὁ μικρὸς λαβυρίνθος напечатано у Routh'a — Reliquiæ sacræ, t. II. Новыя изслѣдованія о немъ: *Lumper'a* и *Ruggerii* (1771) — оба напечатаны у Миня; *Гэнелля*, De Hippolyto, Hötting, 1838; *Киммеля*, de Hippolyti vita et scriptis, Jena, 1839. *Бунзена*, Hippolytus und seine Zeit, Leipzig. 1852—53; *Деллингера*, Hippolytus und Kallistus, Regensb. 1853, *Фолькмара*, Hippolytus und die romischen Zeitgenossen, 1855. Въ русской литературѣ: Филаретъ, ученіе объ отцахъ церкви §§ 52—56, т. II, въ прибавленіяхъ къ «твореніямъ св. отцовъ» за 1846 г. въ «Правосл. обозр.», 1871 г. (ст. прот. П. А. Преображенскаго и Невоструева, въ предисл. къ изд. слова объ Антихристѣ, 1868 г. Лучшее сочиненіе объ Ипполитѣ у насъ—глава IV, сочиненія прот. А. М. Иванцова — Платонова: «ереси и расколы трехъ первыхъ вѣковъ христіанства», стр, 72—134. Здѣсь исчислены и оцѣнены критически всѣ изданія сочиненія Ипполита, а равно и вся наличная литература о немъ, не исключая небольшихъ статей въ ученыхъ заграничныхъ изданіяхъ.

244) Баронія (въ annal, ecclesiast. ad ann. 229, § 9, t. II), Руджіера (см. примѣч. 243-е) *Маистрис*ъ (въ соч. dissertatio de vita et scriptis Hippolyti, ep. portuensis, 1795), *Лумперъ*, *Бунзенъ* (см. прим. 243-е).

245) *Геласій* Кизическій (см. bibliotheca maxima Patrum, t. VIII, p. 704), *Ле-Муанъ* (prolegomena ad varia sacra, 1685); позже мнѣніе *Ле-Муана* повторяетъ *Каве* (въ Scriptorum ecclesiasticorum hist. litteraria, t. II, p. 102), *Спангеймъ* (въ Epitome isagogica ad histor. ecclesiast., t. I, p. 151 1689); *Баспажъ* (въ annal, politicoeccles., подъ 222 г., t. II, p. 288); *Удинъ*, (въ comment. de script. eccles., t. I, p. 222); *Дюпенъ* (biblioth. auct., t. I, p. 179) и *Ассемани* (въ biblioth. oriental., t. III, par. I, c. 7); къ этому же мнѣнію склонялись отчасти *Тильемонъ* (Memoir. pour servir à hist. eccle-

siast., t. III, p. 239 и 672) и *Селлье* (hist. gener.; t. II (по стар. изд.) с. 27, p, 317).

246) Римскимъ епископомъ его называютъ древніе мѣсяцесловы и древніе списки его сочиненій, *Евстратій*, пресвитеръ Константинопольскій (VI в.), *Леонтій* Византійскій (нач. VII в.), въ соч. de sectis (у Миня patr. c. c. s. gr., t. X, col. 575) *Анастасій* Синаитъ (Минь, t. 89, col. 301), Германъ Константинопольскій (Минь, t. X, col· 575), Дамаскинъ, Ѳеофилактъ и Кедринъ (у Миня же въ X т.)

247) См. Иванцова-Платонова: «ереси и расколы трехъ первыхъ вѣковъ христіанства». стр. 72—134.

248) Всѣ эти отрывки, сохранившіеся отчасти въ діалогахъ Ѳеодорита, отчасти у Евстаѳія и въ актахъ соборовъ, собраны у *Фабриція*, opera S. Hippolyti, t. I, p. 267, 281, t. II, p. 32 и 145; и у *Migne*, patr. c. c. s. gr., t. X, col. 861—867. Здѣсь же отрывки и изъ комментарій на разныя книги и мѣста св. Писанія, предлагавшихся, можетъ быть, также въ формѣ гомилій.

249) Catal. cap. 61: Scripsit προσομιλίαν de laude Domini Salvatoris, in qua præsente Origene se loqui in ecclesia significat. См. также соч. Іеронима, по русск. изд., т. II, стр. 253 и 260).

250) Migne, patrol. c., c. t. X, col. 637—688.

251) Migne, p. c. c. s. gr., t. I, col. 1065, сн. съ русск. изд. постановл. апост. Казань, 1868, стр. 248—249.

252) Migne, patr. cur. compl., t. X. 869.

253—254) Migne, t. X, col: 869.

255) Migne, patr. c. c. s. gr., t. LXXXIX, col. 301—302.

256) Migne, t. X, col. 864.

257) Тамъ же, col. 865.

258) Переводъ В. Ѳ. Пѣвницкаго, см. «Труды Кіевской академіи», 1882 г.. февраль, стр. 197—198.

259) Постановл. апостол. по русск. изд., 250—251.

260) «Христіан. чтеніе», 1883 г., ч. I, стр. 8—22.

261) *Первоначальныя свѣдѣнія* о Діонисіи: *Евсевія* Ц. Ист. кн. VI, гл. 29, 35, 40—42; 44—46; *Іеронимъ*, о знаменитыхъ мужахъ, гл. 69; *Tillemont*, t. IV, p. 242 и сл.; *Cave*, t. I, p. 192 и др. Изданія его сочиненій: *Gallandi*, bibliotheca Patrum, t. III, Simoni de Magistris, Romæ 1796; *Rout'a* Reliquiae sacrorum, Oxoniæ, 1814; Анжело *Мai*, collectio veterum auctorum, Romæ 1833 (здѣсь сочиненіе περὶ φύσεως—de natura); *Миня*, Patrologiæ c. c., s. gr., t. X. Въ русск. переводѣ: «Христіан. чтен.», 1850, ч. IV, (посланіе къ Павлу Самосатскому). Изслѣдованія о немъ: Филарета Черн. историч. ученіе объ отцахъ церкви, т. I, стр. 139. *Dittrich.* Dionysius der grosse von Alaxandrien. 1867. «Христіанск. чтеніе» 1872 г.: «Діонисій Великій и его творенія». *В. Ѳ. Пѣвницкаго*: сотрудники Оригена, «Труды Кіевской академіи», 1883 г., кн. 3.

262) Paniel, Pragm. Geschichte der christlichen Beredsamkeit § 70, стр. 211.

263) Тамъ же стр. 212.

264) Prolog. in lib. 18 in Jesaiam, t. III, p. 479, ed. Bededict.

265) Съ самыми пасхальными посланіями, равно какъ съ сочиненіемъ о природѣ, представляющимъ превосходный анализъ атомистической

теоріи происхожденія міра, обнаруживающій въ авторѣ и полное знаніе литературы вопроса—мнѣній, имъ обсуживаемыхъ, и силу самостоятельнаго положительнаго сужденія о немъ, можно познакомиться по отрывкамъ, переведеннымъ въ «Историч. ученіи объ отцахъ церкви», Филарета и въ статьѣ Пѣвницкаго («Труды Кіевской академіи», 1883, № 3).

266) Евсевія, VII, 1, 21; Василія Вел. 1-е канонич. посл. къ Амфилохію гл. 1-я, въ книгѣ правилъ, Максимъ исповѣдникъ in scholiis Diouys. Areopag.

267) Ц. И. VII, 32,

268) «О знаменитыхъ мужахъ», гл. LXXVI.

269) Можетъ быть В. Ѳ. Пѣвницкій подъ «греками» разумѣетъ языческую классическую литературу. Но и въ такомъ случаѣ ему, конечно, извѣстно, что словомъ λόγος въ античной литературѣ терминологически обозначаются спеціально-ораторскія произведенія Демосѳена—его знаменитыя филиппики, также рѣчи Исократа.

270) *Іустина*: λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας; съ его же именемъ, λόγος πρὸς ἕλληνας; *Татіана*: λόγος πρὸς ἕλληνας; Климента Александрійскаго λόγος προτρεντικὸς προς ελληνας. Терминологическое значеніе слова λογος, сказывается въ латинскомъ переводѣ λογος—oratio.

271) Biblioth. cod. CXIX.

272) Свѣдѣнія о немъ первоначальныя: *Іеронима*, Catalog. c. 83, *и* epist. 48 ad Pammachium; *Епифаній Кипрскій* о ересяхъ 64, cap. 63; *Григорій* Нисскій въ словѣ объ образѣ и подобіи Божіемъ; *Фотія*, biblioth. c. 234—237; Leo *Allatius* diatriba de Methodiorum scriptis Roma, 1656; *Леонтій Византійскій*, de sectis act. III, § 1; *Филарета* Черниговскаго «Историч. ученіе объ отцахъ церкви», § 74. «Прибавленія къ творен. св. отцовъ», ч. XVI, 1857. *Изданія его сочиненій: Cambefisius*, opera S. *Methodii*, Amphilochii et Andreæ Cret. Paris. 1644 и въ Auctario novissimo, t. I. Paris. 1672; *Allatius*, въ diatriba de Methodiorum scriptis изданъ «*Пиръ десяти дѣвъ*»; изъ этого изданія *Possini* перепечаталъ «Пиръ» въ своемъ Thesaurus asceticus. Paris. 1684. Полнѣйшее изданіе—Gallandi въ biblioth. veterum Patrum. Venetiæ. 1755 и 1781. *Миня*, Patrol. c. c. s. græca, t. XVIII. Paris. 1857. *Jahnius*, S. Methodii opera, Halis Saxonum. 1865. Русскій переводъ сдѣланъ проф. Е. И. Ловягинымъ, подъ заглавіемъ: «Св. Меѳодій епископъ и мученикъ, полное собраніе его твореній». Спб. 1877 г. Отдѣльно слово о ваіяхъ въ «Христіанскомъ чтеніи». 1837 г. У историческихъ писателей онъ называется то Патарскимъ, то Олимпійскимъ, то Тирскимъ. Патарскимъ называютъ его Леонтій Византійскій († 624) и Іоаннъ Дамаскинъ († 780), Олимпійскимъ — Сократъ (VI, 13) и Максимъ Исповѣдникъ († 662). Іеронимъ говоритъ, что онъ былъ «епископомъ Олимпа Ликійскаго, а потомъ Тира». Изъ сопоставленія этихъ свидѣтельствъ новѣйшіе ученые вывели гипотезу, что онъ былъ епископомъ сперва Патаръ и Олимпа (небольшаго города въ Ликіи), а потомъ Тира. Возраженіе, что въ древней Церкви не было обычая перемѣщать епископа съ одной каѳедры на другую устраняется словами 14 прав. апост., въ которыхъ содержится дозволеніе перехода епископа съ одной каѳедры на другую «если будетъ вина благословная» — «если епископъ можетъ большую пользу принести обитающимъ тамъ *словомъ благочестія*».

273) Каве думаетъ, что это отрывки не изъ особаго сочиненія Меѳодія, а изъ его толкованія на кн. Бытія.

274—276) См. по русск. изд., твор. Іеронима, т. II, стр. 252. Catalog. 83, толков. на Даніила, XIII,

277) Hæres, 64.

278) Hæxameron, l. II.

279) In apocalips, serm. XI.

280) Præfatio ad Methodii convivium, въ Thesaurus asceticus. Paris. 1684.

281) «Историч. ученіе объ отцахъ церкви», § 74.

282) Смотри «Труды Кіевской духовной академіи», 1879, III, стр. 14.

283) Отрывки эти изданы *Гретзеромъ* (Gretserus) а одинъ — *Миреемъ* (*Aubertus Miraeus*) и помѣщены у Галланди (p. 826). Преосв. Порфирій считаетъ фразу о vexilla позднѣйшей вставкой въ слово, принадлежащее по его мнѣнію, Меѳодію.

284) См. Paniel, Geschichte der chr. Beaedsamkeit, § 72, стр. 215.

285) Св. Меѳодій, полное собраніе его твореній. Спб. 1877. Е. И. Ловягина, стр. 135.

286) Тамъ же стр. 135.

287) Какъ видно здѣсь изъ контекста, слово θεοτόκος очень легко могло быть вставлено позже, если не признáемъ, что оно было употребительно въ вѣкъ Меѳодія.

288) Обычное у многихъ проповѣдниковъ начало проповѣди, предшествовавшее столь же обычному въ послѣдствіи началу проповѣди: «во имя Отца и Сына и Святаго Духа».

289) Свѣдѣнія *о* жизни Кипріана: первоначальныя — у *Іеронима*, о знаменитыхъ мужахъ гл. 67, и въ comment. in Jonam. prophet. c. 3; *Фотія*, библіотека, cod. 181; *Пруденціи*, de coron. hym. XIII; *Григорій Назіанзенъ*, похвал. слово Кипріану (полное собраніе сочиненій Григорія, въ русскомъ переводѣ, изданіе Московской академіи, 1842 г., т. IV, стр. 252); впрочемъ, здѣсь смѣшиваются два лица — еписк. Карѳагенскій и другой, епископъ Аѳинскій, или, по западнымъ, Антіохійскій,— см. объ этомъ у Филарета Черниговск., ч. I, стр. 118, и предисл. къ русск. переводу твореній Кипріана, стр. XCII, особенно же *vita S. Cypriani*, діакона *Понтія*, въ продолженіе года томившагося въ узахъ вмѣстѣ съ Кипріаномъ (изд. при сочиненіяхъ Кипріана, напримѣръ, у Балюзія и въ *actis S. Martyrum*, t. II): трудъ Понтія представляетъ лишь общій обзоръ жизни Кипріана съ панегиристич. оттѣнкомъ, — подробно излагаются лишь мученія Кипріана, по проконсульскимъ актамъ (acta proconsularia S. Cypriani, у Руинорта); *Du-Pin*, hist. ecclesiast, t. I; *Oudin*, Scriptores ecclesiast., t. I, *Tillèmont*, mem. hist. ecclesiast., t. IV; *Fabricius*, biblioth., lat. III; *Le-Clerc*, bibliotheque universelle, t. XII; *Cave*, hist. litter., t. I; *Weissenbach*, eloquent. Patrum, t. II, p. 35, 399; *Tricaleti*, bibl. man. Patrum, t. I, *Lumper*, hist. theolog. critic., t. IX; *Schönemann*, biblioth. hist. lit., t. I, p. 77, 399; La vie de S. Cyprien, par l'abbé *Gervaise*. Paris. 1727; J. J. *Reuchlin*, dissert. I—III, de doctrina Cypriani. Argent. 1751—1754. Издаваться начали сочиненія Кипріана едва-ли не раньше другихъ отцевъ, Церкви—первое изданіе относится къ 1471 г.; до половины XVI в. насчитываютъ до 86 изданій его твореній. Лучшими считаются: *Римольтово*, Paris, 1648 и вторично 1666 г. *Оксфордское* 1682, 1690 и 1699 гг. и особенно изданіе *Stephani Balusii* (opera S. Cypriani, stud. et labor. St. Balusii, absolvit unus ex monachis congregat. S. Mauri (Prudent. Maranus), Paris. 1726 г. Изъ иностранныхъ сочиненій о немъ новѣйшія: *Rettberg*

T. C. Cyprianus, Byschof von Carthogo. 1831. *Freppel*, cours de l'eloquence sacrée, fait á la Sorbonne, pendant l'année 1863—4. Русскій переводъ значительнаго числа писемъ и нѣсколькихъ трактатовъ печатался въ «Христіан. чтеніи» за разные годы (см. по указателю); полное собраніе сочиненій въ русскомъ переводѣ издано Кіевскою академіею въ двухъ томахъ 1860—1862 г. Изслѣдованіями о Кипріанѣ русская литература нескудна,— назовемъ нѣкоторыя: *жизнь св. Кипріана*, соч. Иннокентія, архіепис. Херсонскаго (въ «Христіан. чтеніи» за 1825 г. и въ полномъ собраніи его сочиненій 1874 г.) *Жизнь св. Кипріана*—въ прибавл. къ творен. св. отцовъ въ русскомъ переводѣ 1856 г. т. IV, *Оригенъ и Кипріанъ* (переводная статья) въ «Христіан. чтеніи» 1865 г. «Жизнь св. Кипріана», при кіевскомъ изданіи его твореній.—*Филарета Черниговск.* въ историч. ученіи объ отцахъ Церкви, т. I, стр. 118 (по изд. 1859 г.). Анализъ нѣсколькихъ сочиненій Кипріана, по Фрешелю въ «Трудахъ Кіевск. академіи» 1866 г.

290) Эти слова взяты изъ статьи «Оригенъ и Кипріанъ», въ «Христіанскомъ чтеніи», 1865.

291) Творенія Лактанція, переводъ Карнѣева. Спб. 1848. Ч. 1-я, стр. 338. Въ этомъ мѣстѣ, какъ и вообще у Карнѣева, переводъ больше вольный, чѣмъ точный и правильный. Въ подлинникѣ значится: «Unus præcipuus et clarus exstitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriæ professione quæsierat, et admodum multa conscripsit, in suo genere miranda. Erat enim ingenio facili, copioso, svavi, et quæ sermonis maxime est virtus, aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatior in eloquendo, an facilior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit.

292) Ep. ad Magnum, по кіевскому изданію твореній Іеронима, ч. II, стр. 251, 254: «какимъ блескомъ выраженія и мыслей какою сжатостію, отличается Кипріанъ». Также въ «каталогѣ», гл. 67 (по русск. изд. сочин. Іеронима, т. V, стр. 324): «творенія его ума свѣтлѣе солнца». Онъ же in Jesaiam, 60: instar fontis purissimi, dulcis incedit et placidus.

293) De perseverant; de doctrina chr. c. IV.

294) Contra Crescon. grammat. 2, 12.

295) Именно изъ посланій къ Антоніану (по русск. изданію т. I, стр. 165) и къ Ѳиваритамъ (т. I, стр. 220): *collectam fraternitatem* non videat, nec tractantes episcopos *audiat*.

296) См. по русск. издан. творенія Кипріана, т. II, стр. 138.

297) Подробный анализъ этого трактата по Фрешелю см. въ «Трудахъ Кіевской академіи», 1866 г., т. II.

298) См. по русск. изданію, твор. Кипріана, т. II.

299) Свѣденія объ Арнобіи и сужденія о немъ: *N. Le-Nourry*, у Миня, patrol. c. c. s. lat., t. V, col. 366 sq.; *Stockl*, Geschicht. der philosoph. im patrist. Zeitalter, p. 249; *Worter*, Lehre über Gnade um Freiheit, p. 448 sq; *Meyer*, de ratione et argumento Apologiæ Arnobii, Havniæ, 1815; *Moeler*, Patrologie, p. 906—916. Издатели его сочиненій: *Elmenhorst*, Hanov. 1603; *Salmasius* Lugduni, 1651, *Oberthur* (opera patr. latin., t. V); *Orelli*, Lipsiæ, 1816; *Hildebrandt*, Halle, 1844; *Oehler*, Lipsiæ, 1846; *Reiffercheid*, Vindob. 1875.

300) «Каталогъ», гл. LXXIX (по русск. изд., стр. 329) и «Хроника» подъ 325 годомъ, письмо къ Павлину, 54-е по русск. изданію (по другимъ 58-е). См. также сочин. Іеронима въ русск. переводѣ, т. V, стр. 138.

301) Посланіе (54-е) къ Павлину, см. русск. издан. сочиненій Іеронима, т. V, стр. 138.

302) И. В. Помяловскій въ изданіи: избранныя мѣста изъ латинскихъ христіанскихъ писателей. Спб. 1878 г., стр. 73.

304) О Лактанціѣ и его сочиненіяхъ см:: dissertationes Le-Nourry, Lestocq и другихъ у Migne, patrol. c. compl. t. VI и VII, а также сочиненія Штекля и Вертера, упомянутыя выше. Изданія его сочиненій:— ed. Gallaei, Lugdun. 1660,—ed. Walch, Lips. 1715,—ed. *Lebrun et Lenglet*— Dufresnoy, Paris, 1748, два тома,—ed. *Gallandi* biblioth. t. IV; болѣе полное— ed. Romae 1755;—ed. portat. par *Oberthur*, patr. latina, 2 тома; съ многочисленными параллельными текстами изъ Цицерона—ed. *Bunemann*, Leipz. 1739,—ed. Fritzsche, Leipz. 1842, ed. Migne, patrol. c. c. s. l. t. VI и VII. Всѣ сочиненія его переведены на русскій языкъ Карнеевымъ: Творенія Лактанція, писателя начала IV в., прозваннаго Христ. Цицерономъ. Спб. 1848, въ двухъ частяхъ (переводъ не совсѣмъ точный, какъ и всѣ переводы Карнеева: сличи, напримѣръ, съ подлинникомъ стр. 338 слова о Кипріанѣ). «О смерти гонителей Христовой Церкви» кромѣ того переведено въ «Христ. Чтеніи» 1833 г., т. III. Здѣсь же и краткое свѣдѣніе о немъ.

305) См. по русск. изданію, сочин. Іеронима, т. II, стр. 138.

307) Lib. IV, epist. 3.

308) Каталогъ, гл. LXXX, по русскому изданію, твор. Іеронима, т. V, стр. 330.

309) Comment. ep. ad Ephes.

310) Ц. И, IX, 6, VIII, 13

311) Patr. c. c. ser. græc., t. XVIII, col. 511—512.

312) Евсевія, Ц. И. III, XXXVI, по русск. изданію, 172.

313) Изданы на русск. языкѣ въ «Православн. Собесѣдникѣ», 1855, «Христіанск. чтеніи», за 1821 г. (т. I), 1827 (т. XXXI и XXXII), 1829, (т. XXXVI) и 1530 (т. XXXVII и XXXVIII) годы и въ «писаніяхъ мужей апостольскихъ», 1865.

314) Ц. И. VII, 32.

315) Ц. И. VIII, 13, IX, 6.

316) Migne, patrol. c. c. s. gr., t. X, col. 1375.

317) Migne, Patr. s. gr., t. X, col. 1405 sq. Epiph. hær. 60, § 8, статья преосв. Порфирія въ жур. «Труды Кіевской академіи», 1879, III, стр. 13.

318) Оканчивая изученіе проповѣди II и III вѣковъ, нелишнимъ считаемъ сообщить здѣсь нижеслѣдующія заглавія сочиненій, относящихся къ тѣмъ или инымъ предметамъ, о которыхъ у насъ шла рѣчь и трактующихъ о нихъ спеціально:

Къ § 2, стр.: *Schwarz, F. H. Chr.* Katechetik, oder Anleitung zu dem Unterricht der Jugend im Christenthum, Giessen, 1818. *Ackermann, C. F.* Grundlegung des Heils. Für christl. Katecheten und Prediger. Nürnberg, 1835.—Къ § 21, стр. 79: *Küper.* Das Prophetenthum des alten Bundes. Leipz. 1870. *Kranichfeld.* De iis, quæ in Vet. Testamento commemorantur, prophetorum Societatibus. Birolinæ. 1861. *Köster.* Die propheten des A. und N. Testaments. Leipz. 1838. *Köhler.* Der Prophetismus der hebrauer und die Mantik der griechen in ihrem gagenseitigen Verhaltniss. Darmst. 1860. *Knobel.* Der Prophetismus der Hebräer th. I—II. Breslau. 1837. *Keith*, les propheties et leur accomplissement litteral. Paris. 1838. — Къ § 27, стр. 107

Kestner, A. Die Agape oder der geheime veltbund der Christen von Klemens in Rom unter Domitians Regierung gestiftet. Jena, 1819. *Ohm, G.* Disputatio theologica historico—ecclesiastica de confirmatione catechumenorum. Francfurt. 1696. — Къ § 28, стр. 112, *Veber, Ferd.* System der altsynagogischeu palästinischen Theologie aus Targum, Midrach und Talmud. Nach des Verfassers Tode herausgg. v. Fr. Delitzsch und C. Schnedermann XXXIV. Leipzig. 1880. *Nork, Fr.* Rabbinishe Quelllen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen. Leipzig: 1839. *Mayer, B.* Das Judenthum in seinen Gebeten, Gebrâuchen, Gesetzen und Ceremonien. Regensburg. 1843.— Къ § 41, стр. 165: *Groot, P. H.* Disputatio de Clemente Alexandrino, philosopho Christiano. Groningæ. 1826. *Dressel, Alb. S. M.* Clementis Romani quæ feruntur homiliæ viginti nunc primum integræ. Textum ad Codicem Ottobonianum constituit, versionem Cotelerii passim correxit, eamque absoluit, selectas virorum doctorum notas suasque subjunxit A. R. M. Dressel. Cottingæ. 1853.—Къ § 41: *Brokhaus, C.* Avrelius Prudentius Clemens in seiner Bedentung für die Kirche Seiner Zeit. Leipzig. 1872. *Cognat, S.* Clement d'Alexandrie, sa doctrine et sa polemique. Paris. 1859. *Lipsius R. Ad.* De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio. Lipsiæ. 1855. *Laemmer, H.* Clementis Alexandrini de λογω doctrina. Commentatio historico-theologica. Lipsiæ. 1855. — Къ § 42, стр. 174: *Ehert, Ad.* Geschichte der christlich—lateinischen Literatur von ihren Aufängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen, 1 band: Von Minucius Felix bis auf die Zeit Constantins. Leipzig. 1874. *Hesselberg K.* Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt. Dorpat. 1840. *Ebert.* Tertullians Uerhältniss zu Minucius Felix. Leipz. 1868.— Къ § 44, стр. 195: *Schart, Dav.* De notariis ecclesiæ tum orientalis tum occidentalis. Dissertatio I: De nomine notarii et notes. De synonymis notariorum. De devisione notariorum. De origine not. eccles. Dissertatio II: De officiis not. eccles. Dissertatio III: De requisitis sev virtutihus not. eccles. De vitiis not. eccles. De dignitate not. eccles. De titulis not. eccles. Helmstadii. 1715. — Къ стр. 196. *Hartmann, A. Tb.* Sacra Jesu Christi natalitia. Paschatos solemnia pie celebranda; Pentecostes solemnia pie celebranda. Rostochii. 1825—1826. — Къ § 50, стр. 235: *Kirchhoff, Ad.* Plotini opera Græce. Lipsiæ. 1856. *Fromann, G. C. L.* De disciplina arcani, quæ in vetere ecclesia christiana obtinuisse fertur. Dissertatio historico-theologica. Jenæ. 1833. — Къ § 56, стр. 292: *Duncker, Lud, et Schneidevin, F. G.* S. Hippolyti episcopi et martyris refutationis omnium hæresium librorum decem quæ supersunt. Göttingæ. 1859.—Къ стр. 298: *Deylingius, D. S.* Irenaeus evangelicæ veritatis confessor actestis, a Renati Massueti pravis explicationibus vindicatus. 2 ed. Lipsiæ. 1721. *Mai, A.* Patrum Nova bibliotheca. Romæ. 1852—1871. Девять томовъ. (Hippoliti op. въ VII, p. 1). *Duncker, Lud.* Des heiliuen Irenegs Christologie im Zusammenhauge mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren. Göttingeu. 1843. *Stieren, S.* Irinæi episcopi Lugdunensis, quæ supersunt omnia. Tom. I: S. Irenæi episcopi Lgd. delectionis et eversionis facto cognominatæ agnitionis, seu contra omnes hæreses libri V. cum duabus tabulis specimina codicum continentibus. Lipsiæ. 1853. *Ziegler, H.* Irenäus der Bischof von Lyon. Berlin. 1871.— Къ § 57, стр. 307: *Dittrich.* Dionysius der Grosse v. Alexandrien. Eine Monographie. Freiburg im Br. 1867. — Къ § 60: *Kettberg, Fr.* Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Cartago. Göttingen. 1831. *Cyprien.* Les oeuvres de S. Cyprien, evéque de Cartage et Martyr. Trad en franc. par Lombert.

Tom. I—II. A. Rouen. 1716, — Къ § 62, стр. 354: *Lactantius, L. C.* L. C. Lactantii Firmiani divinarum institutionum adversus gentes, de falsa religione libri primi. Præfatio ad Constantinum imperatorem. Lugduni. 1661. *Pressensé, E.* Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne. Tom. I—II. Paris. 1858. *Moehler, J. A.* La patrologie, ou histoire litteraire des trois premiers siècles de l'Eglise chretienne. Paris. 1843. Нѣмецкій подлинникъ: Patrologie, oder christliche literätur-geschichte, bd. 1 die ersten drei Jahrhunderte (Clemens von Rom — Lectantius) Regensburg, 1640.

БОЛѢЕ ВАЖНЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строка	Напечатано:	Слѣдуетъ:
5	4 сверху	отрищаетъ	отрицаетъ
17	9 снизу	родовые	родовые,
18	12 сверху	ἄνθρώπον	ἀνθρώπον
19	7 »	ἀναγνώσις	ἀναγνώσις
24	4 »	ομιλίά	ὁμιλία
24	4 »	διδάσκάλίᾶ	διδὰσκαλία
27	9 сверху	12	11
27	1 снизу	предполагаемь	предполагаемъ мы
30	14 »	13	12
36	12 »	14	13
41	16 »	15	14
51	17 »	Христосу	Христу
51	4 снизу	παροιμία	παροιμία
56	15 »	εναγγελίζω	εὐαγγελίζω
67	9 »	οικοδομεία	δικοδομεία
68	5 сверху	и желаній	желаній
68	4 снизу	и мы	мы и
75	12 »	христіанств	христіанству
76	18 сверху	въ	къ
81	8 снизу	δίδασκαλίας	διδασκαλίας
82	19 »	πει θοῖς	πειθοῖς
84	11 сверху	ἔπινγώσις	ἐπιγνώσις
84	22 »	χριστδυ	Χριστοῦ
95	23 »	нионижже	ни о нихъ-же
97	4 »	²λέγγε	ἔλεγχε
97	4 »	ενιταγῆς	ἐπιταγῆς
97	4 »	περιφρονέιτο	περιφρονέιτω
106	17 снизу	глассолаловъ	глоссолаловъ
121	6 сверху	τυς σοφίας	τῆς σοφίας
122	13 снизу	πσευδωνυμος	φευδώνυμος
127	5 сверху	δώδικα	ϗώδεκα
127	9 »	λόγος	λόγος
127	13 »	мыслѣ	смыслѣ

Стран.	Строка	Напечатано:	Слѣдуетъ:
133	3 снизу	Marcian.	Marcion.
141	5 »	πιστοῦς	πιστοὺς
177	11 »	протворѣчія	противорѣчія
181	11 сверху	все	всѣ
183	6 »	своимъ	своихъ
187	12 снизу	видимону	видимому
191	4 сверху	τά... πραττεῖν	τὰ... πράττειν
196	15 »	простые [156])	простые
201	14 »	и	и о
220	1 снизу	что	то
221	7 сверху	τῶν	τῶν
224	3 »	видимъ	видитъ
225	2 »	одобрительно	не одобрительно
225	4 »	ведетъ	не ведетъ
230	20 »	денъ	день
249	6 »	смыскъ	смыслъ
249	12 »	онъ	Онъ
253	19 »	немъ	Немъ
256	2 »	и	и,
266	12 снизу	неибѣжныя	неизбѣжныя
267	20 сверху	тексту,	тексту.
267	16 снизу	постоянно	постояненъ
268	17 сверху	перемѣшаннымъ	перемѣшаннымъ,
268	28 »	мозаика	мозаика,
271	18 »	смотря	несмотря
280	7 снизу	та	та,
284	5 сверху	слово	слова
288	15 »	приправленоо	приправленное
294	7 »	φράσις	φράσις
294	8 »	ει	ἐι
284	15 снизу	ὠδαίς	ὠδαίς
294	6 »	ἔιιεπιν	ἐίπειν
295	17 сверху	ὀυδε	οὐδὲ
295	17 »	ἀλλὰ	ἀλλὰ
295	17 »	καἰ	καὶ
295	10 снизу	και	καὶ
295	8 »	κατὰ	κατὰ
295	8 »	τηϛ	τῆϛ
300	19 »	τὴν	τὴν
300	19 »	ἀίρεσιν	ἀίρεσιν
300	18 »	τἰνός	τινός.
301	13 сверху	апостольскихъ.	апостольскихъ»,
309	2 снизу	περἰ	περὶ
309	2 »	ἐλὲνχου	ἐλέγχου
312	11 »	младшимъ	«младшимъ
313	13 сверху	λὸγος	λόγος
320	4 »	τἀ	τὰ
324	19 »	п. с.	пс.
327	12 снизу	дія—	дія;

Стран.	Строка:	Напечатано:	Слѣдуетъ:
328	22 сверху	θεὸς	θεὸς
336	15 »	licidissimum)	licidissimum,
336	16 »	suasissimum)	suasissimum.
355	21 »	nameum	nam eum

ВЪ ПРИМѢЧАНІЯХЪ:

Стран.	Строка:	Напечатано:	Слѣдуетъ:
7	6 сверху	encycbop.	encyclop.
7	10 снизу	nefi dem	ne fidem
8	21 »	κλήρος	κλήρος
9	26 сверху	пасомыя	пасомые
10	2 снизу	вы	вы,
11	7 сверху	Scaplam	Scapulam
12	12 »	Mohlers	Möhler
13	28 »	Cillier	Ceiller
14	8 снизу	sperонere delemus... ...convenit	spernere debemus, et dicta, nec pro eo, quod legem, a Deo datam, tenemus, convenit
15	19 »	siscutias,	discutias,