Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

В. В. Бурега
архимандрит Симеон (Томачинский)

ГОМИЛЕТИКА

Учебник бакалавра теологии

Рекомендовано Учебным комитетом
Русской Православной Церкви

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
Номер ИС Р17-721-3475

Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Издательский дом «Познание»
Москва
2018

УДК 27-475.2
ББК 86.372-4я7
Г 64

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р18-810-0355

В. В. Бурега, архимандрит Симеон (Томачинский)

Г64 Гомилетика : учебник бакалавра теологии / В. В. Бурега, Симеон (Томачинский), архимандрит. — М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2018. — 452 с.

ISBN 978-5-906960-00-9

Предлагаемая вниманию читателя книга написана в соответствии с учебной программой курса «Гомилетика» для духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Структура настоящего учебного пособия в основном следует сложившейся традиции. В нем рассмотрены как общетеоретические, так и практические вопросы церковного проповедничества.

Учебник соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования. Он адресован студентам как духовных семинарий, так и светских вузов, осуществляющих подготовку учащихся в рамках образовательного стандарта по теологии, а также всем интересующимся историей религии, культурологией и религиоведением.

УДК 27-475.2
ББК 86.372-4я7

ISBN 978-5-906960-27-6

© В. В. Бурега, 2018
© Симеон (Томачинский), архимандрит, 2018
© Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2018
© Издательский дом «Познание», 2018

Содержание

Введение 9

Глава 1. Развитие гомилетики как науки 15

§ 1.1. Общие сведения о гомилетике 15

§ 1.2. Учение о проповеди в I–III вв. 18

1.2.1. Проповедничество Христа Спасителя 18
1.2.2. Церковная проповедь в апостольский век и в ранней Церкви (I–II вв.) 21
1.2.3. Ориген и зарождение теории церковной проповеди 23

§ 1.3. Теория проповеди в Восточной Церкви в IV–XV вв. 28

1.3.1. Новые тенденции в церковной проповеди в IV в. 28
1.3.2. Мысли о проповеди св. Иоанна Златоуста 33
1.3.3. Проповедничество в Византии в VI–XV вв. 35

§ 1.4. Теория проповеди в Западной Церкви в IV–IX вв. 38

1.4.1. Учение о проповеди блаженного Августина 38
1.4.2. «Правило пастырское» св. Григория Двоеслова 45

§ 1.5. Гомилетическая наука в Русской Православной Церкви 49

1.5.1. Зарождение гомилетической теории. Архимандрит Иоанникий (Галятовский) 49
1.5.2. Гомилетические воззрения архиепископа Феофана (Прокоповича) 55
1.5.3. Состояние гомилетики в XVIII в. 60
1.5.4. Развитие гомилетики в XIX — начале XX в. 64
1.5.5. Русская гомилетика после 1917 г. 75

Глава 2. Понятие о проповеди 79

§ 2.1. Общее понятие о проповеди 79

§ 2.2. Проповедь и Библия 80

2.2.1. Евангелие как проповедь 81
2.2.2. Проповедь как возвещение и свидетельство 82
2.2.3. Керигма 85
2.2.4. Слово жизни 87

§ 2.3. Проповедь и Церковь 89

§ 2.4. Проповедь и ораторское искусство 91

2.4.1. Отношение к светскому красноречию в Древней Церкви 92

2.4.2. Вопрос о взаимоотношении проповедничества и ораторского искусства в гомилетической науке 96

Глава 3. Личность проповедника 99

§ 3.1. Проповедь как личное свидетельство 99

§ 3.2. Проповедь в слове и в деле 101

§ 3.3. Кто имеет право произносить проповедь? 105

3.3.1. Учительство в Древней Церкви 105

3.3.2. Канонические правила о проповедниках 109

3.3.3. Современная практика 112

3.3.4. Женщины и проповедническое служение 115

Глава 4. Проповедь в контексте православного богослужения 117

§ 4.1. Проповедь как литургический акт 117

§ 4.2. Место произнесения проповеди 119

4.2.1. Проповедь в «домашних церквах» 119

4.2.2. Проповедь с горнего места 121

4.2.3. Проповедь с амвона 124

4.2.4. Практика Русской Церкви 126

§ 4.3. Время произнесения литургийной проповеди 129

4.3.1. Проповедь в рамках литургии слова в Древней Церкви 129

4.3.2. Современная практика литургийной проповеди 131

§ 4.4. Проповедь на неевхаристических богослужениях 136

4.4.1. Проповедь во время вечернего богослужения 136

4.4.2. Проповедь при крещении и венчании 140

4.4.3. Надгробные проповеди 144

Глава 5. Содержание проповеди 152

§ 5.1. Христоцентричность проповеди 152

§ 5.2. Вероучение и нравоучение в проповеди 155

§ 5.3. Библейское содержание в проповеди 160
5.3.1. Проповедь и годичный круг библейских чтений 160
5.3.2. Особенности проповеди на Евангельские и Апостольские зачала 164
5.3.3. Ветхий Завет в проповеди 167
§ 5.4. Литургическое предание как предмет проповеди 171
5.4.1. Богослужение как проповедь 171
5.4.2. Богослужебный материал как иллюстрация в проповеди 172
5.4.3. Разъяснение смысла богослужения в рамках проповеди 174
§ 5.5. Проповедь в честь Божией Матери 176
§ 5.6. Агиография в проповеди 178
5.6.1. Агиография и христоцентричность проповеди 178
5.6.2. Агиография и «народное христианство» 181
5.6.3. Опасность формализма в агиографической проповеди 185
5.6.4. Проблема исторической достоверности в агиографической проповеди 187
§ 5.7. Публицистическое содержание в проповеди 189
5.7.1. Проповедь и современность: общие замечания 189
5.7.2. Публицистический элемент в святоотеческой проповеди 192
5.7.3. Публицистическая проповедь в XIX — начале XX в. 194
5.7.4. Проповедь и вызовы XX–XXI вв. 199
5.7.5. Проповедь и политика 200
Глава 6. Форма проповеди 206
§ 6.1. Халкидонский принцип по отношению к проповеди 206
§ 6.2. Композиция и план проповеди 209
§ 6.3. Классические формы проповеди 212
6.3.1. Гомилия (беседа) 212
6.3.2. Слово 222
6.3.3. Поучение 225

§ 6.4. Подходы к структуре проповеди в XX — начале XXI в. 228
6.4.1. Дедуктивная проповедь 228
6.4.2. Индуктивная проповедь 233
6.4.3. Нарративная проповедь. «Петля Лоури» 237
6.4.4. Драматургическое построение проповеди 241

Глава 7. Подготовка проповеди 245

§ 7.1. Таинственный процесс рождения проповеди 245

§ 7.2. Способы изложения проповеди 249
7.2.1. Чтение или произнесение? 250
7.2.2. Заучивание проповеди наизусть 254
7.2.3. Импровизация 256
7.2.4. Экспромт 265

§ 7.3. Этапы подготовки проповеди 268
7.3.1. Копилка проповедника 268
7.3.2. Работа с библейским текстом 271
7.3.3. Составление плана и написание текста проповеди 278

§ 7.4. Подготовка вступительной части проповеди 281
7.4.1. Задачи и свойства вступления 282
7.4.2. Возможные варианты вступления 284

§ 7.5. Подготовка заключительной части проповеди 292
7.5.1. Задачи и свойства заключения 293
7.5.2. Возможные варианты заключения 296
7.5.3. Умение вовремя закончить речь 301

Глава 8. Произнесение проповеди 303

§ 8.1. Требования естественности 303

§ 8.2. Язык проповеди 305

§ 8.3. Стиль проповеди 307

§ 8.4. Голос проповедника 310
8.4.1. Человеческий голос и голосовой аппарат 310
8.4.2. Дикция 312
8.4.3. Сила голоса 314
8.4.4. Высота голоса 316

8.4.5. Темп речи 317
8.4.6. Паузы 319
§ 8.5. Владение телом 321
8.5.1. Невербальная составляющая общения 321
8.5.2. Выход на амвон. Движения проповедника 323
8.5.3. Выражение лица. Глаза 325
8.5.4. Жестикуляция 326
8.5.5. Возвращение в алтарь после проповеди 329
§ 8.6. Продолжительность проповеди 330

Глава 9. Жизнь проповеди после ее рождения 337

§ 9.1. Жизнь проповеди после проповеди 337
9.1.1. Уникальность события проповеди 337
9.1.2. Запись проповеди в Древней Церкви 338
9.1.3. Особенности записанной проповеди 339
9.1.4. Проповедь в эпоху Интернета 343
§ 9.2. Анализ проповеди 346
9.2.1. Проповедь как общение 346
9.2.2. Оценка со стороны собратьев 348
9.2.3. Оценка со стороны паствы во время произнесения проповеди 349
9.2.4. Оценка со стороны паствы после произнесения проповеди 353
9.2.5. Способы осуществления обратной связи 354
9.2.6. Собственный анализ 360

Приложения 363

Приложение 1. Гомилетика в католицизме и протестантизме 365

§ 1.1. Схоластическая проповедь 365
1.1.1. Рождение схоластической проповеди 365
1.1.2. Расцвет схоластической проповеди (XIII–XV вв.) 368
§ 1.2. Теория проповеди в эпоху Ренессанса 376
1.2.1. Иоганн Рейхлин 376

1.2.2. Эразм Роттердамский 377
§ 1.3. Протестантские подходы к проповеди и католическая реформа 382
1.3.1. Мысли о проповеди Мартина Лютера 383
1.3.2. Взгляд Кальвина на проповедь 387
1.3.3. Филипп Меланхтон и рождение «протестантской схоластики» 390
1.3.4. Католическая реформа и проповедничество 394
§ 1.4. Гомилетика в XVII–XVIII вв. 399
1.4.1. Католическая проповедь в эпоху барокко 399
1.4.2. Пиетизм. Учение о проповеди Филиппа Якоба Шпенера 402
1.4.3. Проповедь в эпоху Просвещения 406
1.4.4. Классицизм и теория проповеди во Франции 409
§ 1.5. Развитие теории проповеди в XIX в. 413
1.5.1. «Теория красноречия» Генриха Августа Шотта 413
1.5.2. «Систематическая риторика» Франца Теремина 415
1.5.3. Теория «религиозной речи» Ф. Шлейермахера 418
1.5.4. «Гомилетика» Александра Швейцера 422
1.5.5. Гомилетика в Католической Церкви в XIX в. Йозеф Юнгманн 424
§ 1.6. Развитие гомилетики в XX в. 427
1.6.1. Протестантская гомилетика в XX в. 427
1.6.2. Теория и практика проповеди в Католической Церкви в XX в. 440
Приложение 2 449
Темы рефератов 449
Темы докладов 450
Практические и творческие задания 450

Введение

Если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению? (1 Кор. 14, 8). Если военачальник не сумеет вдохновить свое войско, кто пойдет на битву?

Это верно и в отношении духовной брани, где предводителем выступает священник. И поскольку слово — главное оружие в духовной битве, трудно преувеличить значение гомилетики, или искусства проповеди.

По сути, все обучение в семинарии должно вести к тому, чтобы пастырь мог словом созидать свою словесную паству и вести ее «на источники вод». Все изучаемые предметы — катехизис, догматическое богословие, история Церкви и т. д. — разумеется, важны и сами по себе, но для священника они имеют особое значение в его служении благовестия. Что толку, если пастырь знает все тонкости вероучения, но при этом не может рассказать о них своим прихожанам, не способен вдохновить их на трудную дорогу к Царствию Небесному, не умеет объяснить законы духовной жизни?

Все полученные в семинарии знания не могут лежать мертвым грузом в голове у священника, а должны стать фундаментом его проповеди. По большому счету, оценивать итоги обучения в духовной школе нам бы следовало не по количеству усвоенной информации (в наш век Интернета получение нужных сведений не представляет никаких затруднений), а по тому, как она вербализируется будущим пастырем, насколько он способен донести до людей слово Божие — коротко говоря, по его проповеди. *От избытка сердца говорят уста* (Мф. 12, 34). И речь идет не об извитии словес, не о «благочестивом многоречии», а о живом слове, которое *острее всякого меча обоюдоострого* (Евр. 4, 12).

С другой стороны, некоторые представители нашего духовенства считают, будто сама по себе хиротония делает их выдающимися проповедниками. И даже приводят слова Христа в Евангелии: *Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить, ибо Святый Дух научит вас в тот час, что должно говорить* (Лк. 12, 11–12).

Однако в этих словах Христа речь идет об исповедании веры в совершенно особых обстоятельствах, в экстремальных условиях, когда нужно свидетельствовать о своем уповании перед лицом властей, не боясь смерти. Понятно, что такой подход не может распространяться на все случаи жизни. К церковной проповеди можно и должно готовиться, чтобы не подпасть под осуждение, ясно выраженное в Священном Писании: *Проклят, кто дело Господне делает небрежно* (Иер. 48, 10).

Прекрасный пример усердной подготовки к проповеди мы видим в лице недавно почившего всероссийского пастыря архимандрита Иоанна (Крестьянкина). По воспоминаниям его письмоводителя Татьяны Сергеевны Смирновой, отец Иоанн чрезвычайно ответственно подходил к проповедничеству и очень тщательно готовился к произнесению каждого слова с амвона. В еще не изданных мемуарах Т. С. Смирновой повествуется: «Отец Иоанн буквально вынашивал тему, но когда мысли ложились на бумагу, тут-то и начинались правки…».

После длительного процесса написания проповеди работа не заканчивалась. «Я заставала отца Иоанна за чтением проповеди с карандашом в руках, а в тетради появлялись какие-то черточки, точки и значки. Позднее, получив текст для прочтения, интересовалась значением этих пометок. На что он отвечал, что размышлял, как произносить проповедь, где сделать паузу, где повторить фразу, на чем акцентировать внимание слушающих», — пишет Т. С. Смирнова[1].

---

[1] Воспоминания переданы непосредственно Т. С. Смирновой авторам настоящего учебника.

Архимандрит Иоанн (Крестьянкин), будучи уже всенародно почитаемым старцем, всегда выходил из алтаря, чтобы послушать проповеди молодых священников — настолько велико было его благоговение перед словом с амвона. И сам отец Иоанн перед произнесением проповеди всегда читал особую молитву преподобного Симеона Нового Богослова. В ней он просил Господа научить его произнести проповедь и для собственной пользы, и во спасение души слушающих.

Святитель Иоанн Златоуст в своих словах «О священстве» указывал, что пресвитеру наиболее надо заботиться о силе слова: «Это вместо лекарства, это вместо огня, это вместо железа; нужно ли прижечь или отсечь, необходимо употребить слово; если оно нисколько не подействует, то все прочее напрасно. Им мы восставляем падшую и укрощаем волнующуюся душу, отсекаем излишнее, восполняем недостающее и совершаем все прочее, что служит у нас к здравию души» (Слово 4)[1].

Апостол Павел в послании к своему ученику Тимофею говорит: *Занимайся чтением, наставлением, учением*. И потом добавляет: *Так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя* (1 Тим. 4, 13, 16).

В своей знаменитой речи в афинском Ареопаге апостол Павел дал замечательный пример проповеди, обращенной к языческому миру с его скептицизмом и снобизмом. Такая проповедь всегда лежит в поле напряжения между двумя полюсами: максимальной доходчивостью и бескомпромиссным свидетельством, опорой на признанные слушателями авторитеты и возведением к принципиально новому пониманию вещей, похвалой слушателям и ненавязчивым обличением их нравов.

Апостол Павел не обратил всех афинян в истинную веру: большая часть как раз осталась при своих взглядах. Казалось бы, это провал проповедника, неудача, ошибка. Но слова апостола о воскресении все же не были тщетными: *Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними* (Деян. 17, 34).

---

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 453.

В наши дни замечательный пример проповедничества являет Святейший Патриарх Кирилл, который рассказывал, что избрал девизом своей жизни слова прокимна: «Благовестите день от дне спасение Бога нашего». Очевидно, что пример Предстоятеля Русской Церкви побуждает и все духовенство более усердно трудиться в этом направлении.

Церковная проповедь открыта не для одних лишь выдающихся ораторов — к ней призван каждый архиерей и священник. Смиренное сознание своего несовершенства вкупе с постоянным усердием в проповеднических трудах может принести даже значительно большие результаты, чем природная одаренность. Ведь и Демосфен, шепелявый от природы, лишь собственным старанием и постоянными упражнениями добился столь впечатляющих успехов на риторическом поприще, что его имя стало нарицательным. А Цицерон, хоть и блистал на ораторском возвышении, но был уловлен чрезмерным славолюбием, о чем повествует Плутарх: «Жажда славы способна смыть истинное знание точно краску, и долгим общением с толпой отпечатать в душе государственного мужа все ее страсти, если только он не бережет себя с величайшей бдительностью»[1].

Поэтому и святитель Иоанн Златоуст в дополнение к главному качеству священника — силе слова — прилагает второй необходимый компонент — презрение похвал. Только оба этих качества вместе приносят нужный результат: «Если презирающий похвалы не преподает учения, *растворенного благодатью и солью* (Кол. 4, 6), то он лишается уважения у народа, не получая никакой пользы от своего великодушия; а если исправный по этой части будет прельщаться славой рукоплесканий, то произойдет одинаковый вред и для народа, и для него самого, как старающегося по пристрастию к похвалам говорить более для удовольствия, нежели для пользы слушателей» (О священстве. Слово 5)[2].

---

[1] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания / В 2 т. М.: Наука, 1994. Т. 2. С. 356.

[2] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 462.

В последние годы появилось несколько книг, посвященных церковной проповеди. Однако с появлением нового общесеминарского Учебного плана возникла особая необходимость в практическом учебнике по гомилетике, который соответствовал бы новой программе. Именно по этой причине в рамках общецерковного проекта по созданию новейших семинарских учебников под руководством митрополита Волоколамского Илариона была начата работа по написанию настоящего учебника гомилетики.

По благословению председателя рабочей группы митрополита Илариона авторский коллектив было поручено возглавить ректору Курской духовной семинарии, преподавателю Московской духовной академии, кандидату филологических наук, архимандриту Симеону (Томачинскому). Основным автором выступил проректор по научно-богословской работе Киевской духовной академии, кандидат богословия, кандидат исторических наук, профессор Владимир Викторович Бурега, который в 2004–2008 гг. преподавал гомилетику в Московской духовной академии и семинарии и опубликовал ряд исследований, посвященных теории и практике проповедничества. Также в создании учебника принимал участие преподаватель гомилетики Курской духовной семинарии, магистр богословия, иерей Константин Аристов.

Специально для целей создания нового учебника профессор Московской духовной академии, кандидат богословия, игумен Дионисий (Шленов) перевел с новогреческого труд Иоанна Фундулиса «Гомилетика», изданный в Салониках в 2002 г. Это позволило учесть в деле преподавания гомилетики опыт православной Греции.

Структура настоящего учебного пособия в основном следует сложившейся традиции. В нем рассмотрены как общетеоретические, так и практические вопросы церковного проповедничества.

Первая глава посвящена истории гомилетической науки. В ней представлены сведения о развитии гомилетики с первых веков христианства до начала XXI в. В специальное приложение в конце

книги выделены сведения о становлении гомилетики в инославных конфессиях (католицизме и протестантизме).

Вторая глава учебного пособия посвящена богословскому учению о проповеди, в третьей рассмотрен вопрос о личности проповедника, а четвертая рассматривает проповедь в контексте православного богослужения. Главы с пятой по восьмую посвящены, соответственно, содержанию, форме, подготовке и произнесению проповеди.

Особенностью настоящего учебного пособия является девятая глава, посвященная жизни проповеди после ее произнесения. Здесь повествуется о том, как слушатели воспринимают проповедь, какие существуют формы обратной связи между проповедником и аудиторией, каковы особенности распространения проповеди в письменном виде, а также в аудио- и видеоформате. Особо сказано о столь актуальной теме как современная проповедь в сети Интернет. Ранее эти вопросы в православных русскоязычных курсах гомилетики практически не рассматривались.

Митрополит Волоколамский Иларион в своем докладе на Архиерейском Соборе в храме Христа Спасителя в Москве 2 февраля 2015 г. подчеркнул: «Наша задача — дать студентам духовных семинарий, обучающимся на бакалавриате, такие учебные пособия, которые были бы написаны на современном уровне». По словам владыки Илариона, это касается не только самого учебного материала, но и методологии преподавания.

Данный учебник гомилетики соответствует новой программе по этой дисциплине. Остается надеяться, что он сможет изменить само отношение к гомилетике как якобы второстепенному малозначительному предмету. И пусть не все станут новыми златоустами и демосфенами — зато каждый пастырь выполнит свой долг по благовестию спасения Бога нашего.

Глава 1. Развитие гомилетики как науки

§ 1.1. Общие сведения о гомилетике

Гомилетика — это наука о христианской церковной проповеди. Ее название происходит от греческого глагола ὁμιλέω, обозначавшего в классическую эпоху *быть связанным (с кем-либо), быть хорошо знакомым (с кем-либо), собираться (в собрание)*. В новозаветную эпоху это слово стало обозначать *созывать на собрание, произносить речь в собрании*. Производное от этого глагола существительное ὁμιλία (рус. *гомилия*), первоначально означавшее просто *общение*, в церковной лексике стало обозначать *беседу в церковном собрании* или *проповедь*. Прилагательное ὁμιλητική, являющееся непосредственным предшественником термина *гомилетика*, можно перевести как *умение общаться с людьми, умение вести беседу*.

До XVII в. термин *гомилетика* по отношению к науке о проповеди не употреблялся. Ранее теорию и практику церковной проповеди обычно именовали *священным красноречием, церковной риторикой, искусством проповеди* и т. п. (*лат.* rhetorica divina, rhetorica ecclesiastica, ars concionandi, ars praedicandi).

Появление термина *гомилетика* было связано со спорами о форме и содержании проповеди, которые разгорелись в Западной Европе после начала Реформации. Сторонники протестантизма выступали за реформу церковной проповеди. Например, Мартин Лютер призывал к отказу от схоластической тематической проповеди, считая нормой для церковной кафедры безыскусную экзегетическую беседу (*гомилию*), которая была господствующей формой проповеди в первые века христианства. Лютер также призывал к отказу от привнесения в проповедь светского красноречия и к восстановлению тесной связи между проповедью и Писанием.

В этом контексте следует понимать появление термина *гомилетика*, которым стали обозначать науку о церковной проповеди. В самом этом термине содержалось указание на ту программу возрождения проповеди, которая была выдвинута сторонниками церковной реформы. Со второй половины XVII в. этот термин все чаще употребляется как в протестантской, так и в католической среде и постепенно становится общепринятым.

В русской богословской науке термин *гомилетика* закрепился лишь в XIX в. При этом русские богословы порой его критиковали. Например, профессор Киевской духовной академии В. Ф. Певницкий писал, что такое наименование науки о проповедничестве есть «не точное и не обнимающее всего предмета»[1]. Певницкий полагал, что название *гомилетика* отсылает лишь к одной из возможных форм церковной проповеди (*гомилии*), не учитывая другие ее формы. Средневековые наименования науки о проповедничестве он считал более емкими. Потому свой курс по теории и практике проповеди проф. Певницкий назвал не *гомилетикой*, а *церковным красноречием*[2].

Несмотря на критику, термин *гомилетика* прочно вошел в современный богословский лексикон.

В основу курсов гомилетики разные авторы в разные эпохи полагали различные принципы систематизации материала. Например, в позднем Средневековье, когда гомилетику рассматривали как «священную риторику» (то есть как приложение общих законов ораторского искусства к церковной проповеди), структура курса церковного красноречия заимствовалась из риторики. Наука о проповеди разделялась обычно на пять частей: изобретение (inventio), расположение (dispositio), изложение (elocutio), память (memoria) и произнесение (pronuntiatio). Такой подход отражал взгляд на гомилетику как на чисто практическую дисциплину, задача которой — дать священнику руководство в деле благовестия.

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики // Труды КДА. 1893. № 1. С. 4.

[2] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. Киев, 1906. 296 с.

Однако в Новое время теоретики проповеди начинают уделять больше внимания богословскому учению о проповеди. В результате в XIX в. сложилась несколько иная структура курса гомилетики. Отныне в ней стали выделять три основные части: 1) гомилетика **фундаментальная**, 2) гомилетика **материальная** и 3) гомилетика **формальная**. Такая структура курса гомилетики была принята и в русской богословской науке в XIX — начале XX в.

Фундаментальная гомилетика занимается основополагающими вопросами, связанными с церковной проповедью (сущность церковной проповеди, ее цели и задачи, роль проповеди в домостроительстве спасения, личность проповедника, взаимоотношение в проповеди харизматического вдохновения и естественных человеческих сил, связь проповеди с богослужением и т. д.). Этот раздел гомилетики можно также назвать «богословием проповеди».

Материальная гомилетика занимается вопросом о содержании («материи») проповеди. Здесь рассматривается вопрос о том, *что* должен говорить проповедник. Особое внимание в этом разделе уделяется источникам проповеди (библейским, патристическим, агиографическим, литургическим и т. д.) и особенностям их использования.

Формальная гомилетика сосредотачивается на проблемах построения, подготовки и произнесения проповеди. Она призвана решить вопрос о том, *как* нужно проповедовать. Здесь рассматривается все, что касается внешних характеристик проповеди (ее композиция, стиль, язык, продолжительность, использование риторических приемов, поведение проповедника на амвоне и т. д.). Поскольку в современной богословской науке проповедь понимается не как монолог проповедника, а как особый акт межличностного общения (коммуникации), сегодня в формальной гомилетике уделяется особое внимание взаимодействию между проповедником и аудиторией.

Хотя современные авторы учебных пособий по гомилетике не всегда строго придерживаются указанной структуры, тем не менее внутренняя логика изложения материала в большинстве

книг по теории и практике проповеди именно такова. Сначала рассматриваются общие богословские вопросы, связанные с проповедничеством, затем вопрос о содержании проповеди и, наконец, практические вопросы, связанные с подготовкой и произнесением проповеди.

В русской гомилетической науке во второй половине XIX — начале XX в. в отдельное направление выделилась история проповедничества. Сегодня история проповедничества обычно рассматривается как самостоятельная учебная дисциплина, имеющая свои цели и задачи. В общие курсы гомилетики, как правило, включают лишь основные сведения об истории проповедничества и становлении гомилетики как науки.

§ 1.2. Учение о проповеди в I–III вв.

1.2.1. Проповедничество Христа Спасителя

Господь наш Иисус Христос во все времена был, есть и будет Предметом церковной проповеди. *Мы проповедуем Христа Распятого*, — говорит апостол Павел (1 Кор. 1, 23). В то же время Христос Спаситель является для нас и высочайшим образцом, идеалом Проповедника. Господь пришел на землю для того, чтобы спасти род человеческий от греха, проклятия и смерти. Он принял человеческое естество, претерпел крестные страдания, был погребен, воскрес и вознесся на небеса. Однако неотъемлемой частью Его спасительного подвига было и учительство.

В течение трех с половиной лет своего общественного служения Иисус Христос постоянно учил народ. Неоднократно Господь говорил, что пришел на землю для проповеди Царства Небесного. Так, жителям Капернаума Он говорил: *И другим городам благовествовать Я должен Царствие Божие, ибо на то Я и послан* (Лк. 4, 43). Тогда же Господь говорил своим ученикам: *Пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедывать, ибо Я для того пришел* (Мк. 1, 38). И практически все слова Спасителя, донесенные до нас евангелистами, являются проповедью.

По содержанию проповедь Иисуса Христа есть откровение всесовершенной Истины. Господь Сам есть Истина, Путь и Жизнь (Ин. 14, 6). Проповедуемое им слово не есть результат обучения или усвоения истины. Это плод всецелого обладания истиной. Отсюда и главные характерные черты проповеди Спасителя.

Как свидетельствовали слушатели, Господь говорил *со властью*: *И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью* (Лк. 4, 32). Эта власть есть плод полного обладания истиной. Несмотря на то, что Иисуса говорил о самых возвышенных истинах, Его проповедническое слово всегда было простым и общедоступным. В проповеди Христа Спасителя неразделимо присутствуют вероучение и нравоучение (как сказали бы сегодня, теория и практика). Учение Спасителя неотделимо от Его жизни.

В проповеди Христа Спасителя содержится основополагающий принцип христианского проповедничества всех времен. Однажды, после того как Господь предложил народу притчи, Он спросил, поняли ли Его слушатели, и услышав в ответ, что поняли, Он произнес: *Всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое* (Мф. 13, 52). Эти слова указывают на приспособление возвышенного учения к способностям слушателей. Господь всегда ведет человека от известного к неизведанному. Он не игнорирует то религиозное мировоззрение, тот религиозный опыт, который имеют Его слушатели. Наоборот, Господь находит в человеке то основание, на котором можно строить новое здание. Так, опираясь на Ветхий Закон, Он дает ему новый, возвышенный, духовный смысл: *Не нарушить пришел я, но исполнить* (Мф. 5, 17).

Понятно, что никакое описание, никакая систематизация не может вместить всю глубину проповеди Христа Спасителя. Тем не менее мы можем выделить несколько форм проповеди Христа Спасителя:

1. *Экзегетическая проповедь.* В Своем проповедническом служении Господь следовал традиции синагогального богослужения. Он посещал собрания иудеев, читал Писание и пояснял его. В чет-

вертой главе Евангелия от Луки повествуется о том, как Господь прочел в синагоге отрывок из Книги Пророка Исаии и предложил собравшимся его толкование. Нагорную проповедь также можно считать экзегетической. В ней Господь, по сути, предлагает новую интерпретацию ветхозаветных заповедей. В этом отношении важно отметить, что Спаситель использует Ветхий Завет как отправную точку. Но это делается не для того, чтобы доказать какое-то из утверждений, а чтобы продемонстрировать иудеям, что учение Христа не противоречит Закону.

2. *Притчи.* Это форма беседы вполне традиционна для Востока, для культуры тех людей, которые слушали Иисуса. Зачастую притча является единственной формой, способной выразить высшие истины. В этом Господь также примыкает к ветхозаветной традиции. Однако эту традицию Он расширяет, обогащает и развивает. В истории человечества не было ни одного учителя, который бы использовал форму притчи столь систематически и последовательно. В христианской традиции после Иисуса Христа ни один из проповедников не дерзал подражать Ему в этом искусстве.

3. *Сентенции (краткие нравственные наставления).* Из уст Спасителя нередко исходили краткие нравственные истины, поражающие своей очевидностью, не требующие обоснований и доказательств. Например: *Каким судом сидите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить* (Мф. 7, 2). *Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* (Мк. 2, 17). *Если не обратитесь и не будите как дети, не войдете в Царство Небесное* (Мф. 18, 3). *Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь* (Мф 12, 50).

4. *Беседы.* Сюда относятся беседы с Никодимом, с самарянкой, с иудеями. Это живое общение, диалог, имеющий вопросно-ответную форму.

5. *Речи (монологи).* Например, поучение о Страшном суде. Есть ряд речей Господа, не имеющих одной общей темы (Мф. 21–25; Ин. 4, 31–38; 5, 19–47; 13, 13 и сл., 14–17). Как правило, это либо проро-

ческие речи, либо обличения. Это не последовательное раскрытие темы по заранее обдуманному плану, а скорее ряд мыслей и изречений, каждое из которых может рассматриваться самостоятельно.

Мы видим, что проповедничество Иисуса Христа по своей форме примыкало к ветхозаветной пророческой традиции, развивало и обогащало эту традицию. В Его публичных речах мы не видим следов заимствования античного ораторского искусства. Внешне слово Христа всегда выглядело как простое и безыскусное. Но всегда оно было наполнено особой внутренней силой.

1.2.2. Церковная проповедь в апостольский век и в ранней Церкви (I–II вв.)

Апостольская проповедь была органичным продолжением проповеднического служения Христа Спасителя.

В Книге Деяний мы встречаем запись семи бесед апостола Петра (Деян. 1, 15–22; 2, 14–36; 3, 12–26; 5, 29–32; 10, 34–44; 11, 4–18; 15, 7–11) и шести бесед апостола Павла (13, 16–41; 14, 15–18; 17, 22–32; 20, 17–36; 22, 1–22; 26, 2–23). Большинство из этих бесед имеют миссионерский характер, они обращены не к членам Церкви, а к внешним. Что касается бесед внутрицерковных, то их всего несколько: речь Петра к апостолам перед избранием Матфея на место Иуды, речь Петра на Апостольском соборе и речь Павла к ефесским пресвитерам. Как мы видим, среди записанных в Деяниях апостольских бесед нет ни одной фиксации собственно богослужебной проповеди.

У апостола Павла можно встретить ряд важных наставлений о проповеди. Содержанием проповеди должно быть свидетельство о явившемся во плоти Мессии. В Первом Послании к Тимофею Павел пишет: *Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе… Внушая сие братиям, будешь добрый служитель Иисуса Христа* (1 Тим. 3, 15; 4, 6). Но задача проповедника заключается не только в том, чтобы излагать учение. Он также должен побуждать слушателей менять свою жизнь.

В Послании к Титу Павел пишет: *Сие говори, увещавай и обличай со всякою властью* (Тит. 2, 15). А Тимофею он пишет об этом более подробно: *Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием* (Тим. 4, 2). Проповедник должен не только *говорить* (то есть излагать учение), но и *увещать* (то есть убеждать, побуждать к исполнению заповедей, к реализации учения в своей жизни), и *обличать* (указывать на отступления от истины и на нечестивую жизнь).

Характерно, что в Послании к Титу апостол Павел пишет, что это нужно делать *со властью*, а в Послании к Тимофею, что *с долготерпением*. Проповедник должен сочетать в себе эти два качества — духовную власть и смирение.

Вполне очевидно, что апостолы не ставят во главу угла для проповеди ораторское искусство: «Проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша *утверждалась* не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2, 4, 5). Апостол Павел также призывает Тимофея и Тита уклоняться бабьих басен (буквально — мифов) и родословий, а также *глупых и невежественных состязаний*, рождающих ссоры и распри (2 Тим. 2, 23; Тит. 3, 9).

В Новом Завете мы практически не встречаем указаний на какие-то попытки синтеза вдохновения и образованности в деле проповеди. Возможно, подобного рода синтез имел место в лице Аполлоса. О нем сказано: *муж красноречивый, сведущий в Писаниях... говорил и учил о Господе правильно* (Деян. 19, 24–25). Аполлос был родом из Александрии, что может указывать на его эллинскую образованность. Возможно, коринфяне предпочли его самому Павлу именно по причине особого красноречия. Но это практически единственное (причем непрямое) указание на синтез проповеди и античной риторики.

В послеапостольский период (II в.) христианская проповедь сохраняет безыскусственный характер. В немногочисленных дошедших до нас гомилетических памятниках этого периода

отсутствует строгий тематический подход, четкий план и аргументация. Церковное слово остается импровизированным. В это время в христианах живет уверенность в том, что Дух Божий, согласно обетованию Господа (Мф. 10, 19–20), дает проповедникам способность говорить в собрании верующих, и потому проповедь есть всецело дар благодати Божией. Поэтому произнесение заранее написанной проповеди воспринималось либо как недоверие проповедника Божественному обещанию, либо как желание сказать что-то от себя, а не по внушению свыше. Во II в. проповедь не воспринимается как литературное произведение и потому не записывается.

1.2.3. Ориген и зарождение теории церковной проповеди

То отношение к проповеди, которое зафиксировано в апостольских посланиях и в памятниках мужей апостольских, фактически исключает какую бы то ни было гомилетическую теорию. Потому в I–II вв. мы не встречаем в дошедших до нас памятниках христианской письменности теории «церковного красноречия».

Появление такой теории связывают обычно с именем **Оригена (185–254)**. Именно он сделал первый шаг к пересмотру взгляда на проповедь как исключительно на результат действия в проповеднике Святого Духа. Ориген первым высказал взгляд на проповедь не только как на свидетельство наития свыше, но и как на плод личного творчества. Ориген призывал дидаскалов (церковных учителей) к напряжению всех своих умственных сил, применению всех своих знаний, всего образования в деле подготовки гомилий.

Хотя Ориген не оставил трудов по теории проповеди, в отдельных его высказываниях можно видеть принципиально новый взгляд на церковную проповедь. «Нет ли между нами пророчества, которое не все имеет от Бога, но нечто творит и из себя самого? Такое пророчество несомненно существует. Это видно из слов апостола: *ревнуйте о дарах больших* (1 Кор. 12, 31), *особенно же о том, чтобы пророчествовать* (1 Кор. 14, 1). Здесь, очевидно, разумеется не то пророчество, о котором говорит евангелист: *закон и*

пророки до Иоанна (Лк. 16, 16), а то, о котором сказано: *кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание, утешение* (1 Кор. 14, 3). Такого пророчества, без сомнения, надо достигнуть через приготовление и обучение, и если по нему стремятся право, серьезно, истинно веровать, то, конечно, за ним дается нам и тот дар пророчества, который исходит непосредственно от Бога»[1].

Проповедь, по Оригену, — это сочинение, требующее предварительного обдумывания и определенной обработки внешней формы. Ориген неоднократно подчеркивал, что ораторское искусство резко контрастирует с простотой апостольской проповеди, которая была *не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы* (1 Кор. 2, 4). В то же время он признавал, что и риторическое искусство может служить Евангельской истине.

Проповеди самого Оригена по форме достаточно просты. При этом исследователи видят в гомилиях Оригена продолжение, развитие и христианизацию античной традиции ораторского искусства. Ориген был прежде всего учителем, занимавшимся исследованием и интерпретацией текстов. Также в его проповедях заметно стремление оказать на слушателя эмоциональное воздействие с целью побудить его к изменению жизни.

Для Оригена совершенной проповедью является та, в создании которой одинаково участвуют все силы души и которая точно так же оказывает равномерное воздействие на все способности слушателя. Колоссальный авторитет Оригена способствовал постепенному распространению этого нового взгляда на проповедь во всей Церкви.

Ориген первым стал предназначать свою проповедь не только для произнесения, но и для последующего чтения. С шестидесятого года его жизни проповеди Оригена стали записывать скорописцы, специально присутствовавшие в храме. Но и ранее он сам издавал часть своих бесед в письменном виде. В результате Ориген

---

[1] Цит. по: *Барсов Н., проф.* История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885. С. 200.

стал первым проповедником, от которого сохранился значительный корпус записанных проповедей.

По свидетельству блаженного Иеронима, от Оригена осталось более тысячи бесед. Однако после его осуждения на V Вселенском Соборе большая часть его наследия была утрачена. До наших дней сохранилось около 200 полных текстов его бесед и еще несколько отрывков. Но даже такой объем сохранившихся проповедей абсолютно беспрецедентен для доникейского периода. Сам этот факт является ярким свидетельством нового отношения к проповеди. Проповедь становится не только устным словом, но и литературным произведением, то есть произведением искусства.

С именем Оригена связано и окончательное оформление гомилии как господствующей формы церковной проповеди. Ориген тесно связал проповедь со Священным Писанием. Для него проповедь — это исключительно гомилия, то есть экзегетическая беседа. Проповедник должен постичь и ясно изложить смысл прочитанного в храме священного текста.

Именно так поступал и сам Ориген. Все его проповеди — это гомилии, в которых прочитанный в храме текст Писания истолковывается стих за стихом. Исходя из объема сохранившихся бесед, можно предположить, что их произнесение занимало от получаса до часа. В начале беседы может быть небольшое вступление. В заключении всегда есть славословие и «Аминь».

Формирование гомилии как формы проповеди тесно связано с теми экзегетическими принципами, которых придерживался Ориген. Он особо подчеркивал, что Писание подобно Воплотившемуся Слову Божию. Как во Христе под покровом плоти скрывалось Божество, так и в Писании под покровом буквы скрывается дух. Если внешний (буквальный, исторический) смысл Писания открыт для плотского зрения, то внутренний смысл постигается духовным образом. Он открывается лишь верным чадам Церкви, в которой живет Дух Божий[1].

---

[1] Подробнее см.: *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Гомилии на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2004. № 2. С. 94–118.

Постижение глубинного смысла Писания Ориген считал плодом особого озарения. Потому проповедник должен не только быть образованным, но и должен вести высокую, чистую жизнь. Однако проповедь достигает успеха лишь тогда, когда и ее слушатели оказываются достойными озарения. При таком взгляде на суть проповеди постижение истины лишь отчасти связано с внешним словом. Поэтому и внешние формы проповеди в деле постижения духовного смысла Писания играют второстепенную роль[1].

Наряду с этой двухчастной экзегетической моделью у Оригена встречается и модель трехчастная. Он учил, что все в мире подчинено закону троичности. Бог есть Троица, человек состоит из трех частей — тело, душа и дух; история подразделяется на три периода — закон, пророки и Евангелие. Так и в каждом стихе и даже в каждом слове Писания заключено три смысла — *буквальный* (или исторический, который соответствует телу), *нравственный* (соответствует душе) и *духовный* (таинственный, мистический): «Так как Писание состоит из тела, которое видимо, и души, которая в нем познается, и из духа по образу тени небесных вещей, то не будем невнимательны ко всему этому, призывая в молитвах Того, Кто дал тело, душу и дух Писания. Тело принадлежит тем, которые жили прежде нас, душа принадлежит нам, а дух — тем, которые в будущем веке наследуют блаженную жизнь, достигнут небесной истины. Да, душе, а не букве должны мы посвящать свои искания. Сделавшись способными распознать душу, мы можем возвыситься и до духа» (На книгу Левит. V, 1, 5)[2].

Как видно из этих слов, трехчастная модель имела для Оригена и особое эсхатологическое измерение. «Тело» Писания было доступно тем, кто жил в этом мире до прихода Христа. «Душа» Писания открыта современным христианам. А «дух» открыт тем, ко-

---

[1] *Castango A. M.* Origen the Scholar and Pastor // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Edited by Mary B. Cunningham, Pauline Allen. Leiden — Boston — Köln: Brill, 1998. P. 67–68.

[2] Цит. по: *Барсов Н., проф.* История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885. С. 244.

торые в будущем унаследуют жизнь вечную и сподобятся жизни в блаженных обителях небесных.

Двухчастная и трехчастная экзегетические модели в трудах Оригена не конфликтуют между собой, а дополняют друг друга. По замечанию проф. А. И. Сидорова, «типология и аллегория в экзегезе Оригена были теснейшим образом связаны, представляя собой по сути дела только разные грани единого духовного смысла Священного Писания, раскрывать который он считал главной задачей толкователя»[1].

Экзегетическая модель Оригена давала церковному слову четкую структуру. В своих гомилиях он сначала излагал буквальный исторический смысл Писания, после чего стремился проникнуть в скрытые смыслы библейского текста. Ориген отдает должное буквальному пониманию текста, используя сюжеты и персонажи Ветхого и Нового Завета в качестве нравственных примеров для слушателей. Тем не менее буквальное толкование является для него самым низким. Куда более значимо постижение таинственного смысла Писания. В некоторых местах Писания (в Ветхом Завете), по его мнению, исторический смысл мог вообще отсутствовать. Ориген полагал, что Бог позволил внести в Писание сюжеты, не имеющие под собой исторической основы, чтобы они служили исключительно для нравственного назидания и духовного тайноводства. Пристрастие Оригена к аллегоризму привнесло в проповедь много искусственного, дало простор фантазии, натянутым, оторванным от жизни толкованиям.

Рассуждения Оригена о тайных смыслах Писания далеко не всегда были понятны простому слушателю его гомилий. Поэтому он был вынужден искать такие методы изложения, которые бы делали его речь доступной. Однако, как видно из самих гомилий, экзегетический метод Оригена нередко встречал неприятие со стороны как слушателей, так и церковных иерархов. По мнению сов-

---

[1] *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Гомилии на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2004. № 2 (40). С. 118.

ременных исследователей, его аллегорическая экзегеза могла культивироваться лишь в узком кругу интеллектуалов[1].

Тем не менее проповедническое наследие Оригена открыло новую эпоху в истории Церкви. Если ранее мы видим в основном жестко отрицательное отношение к ораторскому искусству, то после Оригена в Церкви постепенно возобладала иная точка зрения. Все чаще церковные писатели считают допустимым использование церковными проповедниками общих законов риторики, однако при этом проповедники не должны впадать в крайности светского ораторства.

§ 1.3. Теория проповеди в Восточной Церкви в IV–XV вв.

1.3.1. Новые тенденции в церковной проповеди в IV в.

IV в. открыл новую эпоху в жизни Церкви, обусловившую и новые тенденции в церковной проповеди. Во-первых, Церковь перестала быть гонимой. Христианство стало в империи религией большинства. Соответственно, и церковная проповедь перестает быть словом, обращенным к узкому кругу последователей Христа. Отныне она обращена к большей части общества. Проповедь становится общественным явлением. Церковное слово вызывает большой общественный, культурный и даже политический резонанс.

Однако при внешнем принятии христианства большинством греко-римского общества отнюдь не был упразднен античный уклад жизни, по сути своей несогласный с христианством. Поэтому несмотря на то, что большинство населения империи приняло христианское учение, значительная часть вошедших в Церковь людей вовсе не реализовывала это учение в своей жизни. Это стало особым вызовом для Церкви. В доникейскую эпоху такой проблемы для Церкви еще не существовало. Теперь же необходимо было

[1] *Castango A. M.* Origen the Scholar and Pastor // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Edited by Mary B. Cunningham, Pauline Allen. Leiden — Boston — Köln: Brill, 1998. P. 73.

постоянно побуждать христиан к отказу от прежнего (языческого) образа жизни и к строго христианскому поведению. Это привело к формированию особого моралистического (или нравственно-практического) направления в проповеди. Наиболее ярким примером этого направления являются проповеди святителя Иоанна Златоуста, которые и по сей день считаются эталоном христианского учения о нравственности.

Во-вторых, IV в. положил начало многовековой борьбе Церкви за сохранение чистоты вероучения. Конечно, ереси возникали и прежде. Однако после Миланского эдикта ереси становятся не только фактом богословской мысли, но и фактом общественно-политической жизни. Борьба с ними, опровержение основных тезисов различных еретических движений становятся постоянным элементом проповедничества. Так появляется догматико-полемическое направление проповеди. Полемические проповеди на вероучительные темы имеются практически у всех отцов Золотого века.

В-третьих, в IV в. появляется монашество как особый институт внутри Церкви. Вместе с этим развивается и аскетическая письменность, обращающая внимание прежде всего на внутренний мир человека, на пути духовного совершенствования, борьбу со страстями. Важно отметить, что уже в уставе преподобного Пахомия Великого († 348) молодым насельникам монастырей вменялось в обязанность обучение грамотности. Также в уставе упоминается о занятии монахов письмом. Все это свидетельствует о высоком уровне образованности насельников монастырей, их начитанности в Священном Писании и церковной литературе. В уставе говорится, что настоятель монастыря должен не менее трех раз в неделю предлагать собравшейся братии свои поучения (см. правила 21, 172 и 173)[1].

Известно, что в пустыню нередко уходили и епископы, упражнявшиеся прежде в церковном слове (например, Милий, епископ

[1] Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892. С. 95, 130–131.

Сузский, впоследствии мученик, † 341). Сюда могли приходить и другие высокообразованные люди (например, Серапион и Макарий были прежде ухода в пустыню начальниками огласительного училища в Александрии). Все это привело к формированию аскетического направления в церковной проповеди. Если вспомнить о том, что с IV в. монахов начинают поставлять во епископы и постепенно этот обычай укрепляется в Церкви, то становится понятным, что аскетическая проповедь оказала влияние и на проповедь ряда выдающихся отцов Церкви (в пустыне подвизались свв. Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Златоуст).

Наконец, в связи с появлением Миланского эдикта и массовым обращением в христианство возникает необходимость в систематической подготовке новообращенных к Таинству крещения. Это обусловило развитие катехизической (огласительной) проповеди, классическим примером которой служат поучения святителя Кирилла Иерусалимского, произнесенные в 347 году. (Подробнее о катехизической проповеди говорится в § 5.2.)

В IV в. происходит дальнейшее развитие внешней формы церковной проповеди. Проповедь все более подпадает под влияние светского ораторского искусства. В результате наряду с уже оформившейся в доникейский период *экзегетической* беседой (гомилией) появляется и постепенно получает все большее распространение *тематическая* проповедь. Все чаще в храмах звучат слова, посвященные определенным пунктам вероучения, праздникам, святым или особым поводам (освящение храма, епископская хиротония, погребение выдающегося человека и т. п.). Сами эти жанры были заимствованы из светского красноречия.

Появляется и так называемая *смешанная* форма проповеди. Ее развитие связывают прежде всего с именем святителя Иоанна Златоуста. Его беседы на тексты Священного Писания, как правило, четко делятся на две части. Первая часть является классической гомилией, в которой библейский текст толкуется стих за стихом. Вторая часть представляет собой тематическую беседу, в которой

последовательно разбирается одна из тем, выбранных в проанализированном библейском тексте.

Выдающиеся проповедники Золотого века имели классическое образование и активно применяли принципы светской риторики в церковной проповеди. Это характерно, в частности, для «великих каппадокийцев»: святителей Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского. Но у некоторых авторов приверженность правилам светской риторики носила самодовлеющий характер.

Для другой группы проповедников было характерно полное отвержение светского ораторства. Эти проповедники придерживались традиций предшествующего периода, настаивая на простоте и безыскусности проповеди. Такой подход был характерен прежде всего для монастырской (аскетической) проповеди. В поучениях отцов-пустынников практически отсутствует тематизация и искусственная аргументация. Их беседы состоят, как правило, из афоризмов и изречений, сильных своей непосредственной очевидностью, неоспоримой истинностью. К этому типу проповеди следует отнести поучения преподобных Антония Великого, аввы Исаии, Макария Египетского, Нила, Марка, а также гомилии, надписанные именем св. Евсевия Александрийского. Однако подлинность многих из этих сочинений и по сей день вызывает в науке дискуссии.

Тем не менее эти крайние подходы (как полное отвержение, так и полное принятие светской риторики) не стали господствующими в Церкви. Наибольшее распространение получил компромиссный подход, предполагавший сохранение в проповеди разумного баланса между ее традиционной простотой и харизматичностью, с одной стороны, и заимствованием принципов светского красноречия, с другой. Именно такой взвешенный подход характерен для свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и других отцов. В их проповедях хорошо видно знакомство со светской риторикой. Но при этом они органично продолжают древнюю традицию церковной гомилии.

Вопросу о взаимоотношении между проповедничеством и законами риторики уделено особое внимание в сочинениях церковных писателей IV–V вв. Так, св. Василий Великий, обучавшийся у известного софиста Ливания, сформулировал общий подход Церкви к восприятию античного наследия в своей знаменитой беседе «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений» (Беседа 22). Святитель советует брать примеры добродетелей из античной культуры, отвергая при этом все то, что ведет ко греху, подобно пчеле, которая садится только на благоуханные цветы. Этот общий принцип он распространяет и на античное ораторское искусство, которое должно быть заимствовано Церковью с рассуждением.

Сходные мысли высказывает в своих проповедях и св. Григорий Богослов. Обличая чрезмерное увлечение современных ему церковных проповедников светским ораторством, он, тем не менее, подчеркивал, что подлинное красноречие подобно драгоценному жемчугу. Подлинное слово «чище злата, дороже многоценных камней, ценнее тканей». Дар слова он называет своим главным богатством, ради которого он готов отказаться от всего своего имения и стать «счастливым купцом» (Слово 6)[1]. Однако дар этот приобретается большими усилиями. В надгробном слове своему брату Кесарию св. Григорий рассказывает с восторгом о том, как Кесарий осваивал науки и приобретал обширные знания (Слово 7)[2]. Тем самым св. Григорий утверждал ценность классического образования для христиан.

Несмотря на то, что в IV–V вв. мы видим на Востоке расцвет проповедничества, здесь практически полностью отсутствует в систематическом виде теория церковной проповеди. В сочинениях отцов Церкви этого периода мы видим лишь отдельные мысли, касающиеся церковной проповеди. Для этого периода была типичной ситуация, когда церковные иерархи в юности получали классическое образование, знакомясь в том числе и с законами красноре-

[1] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 1. М., 1843. С. 221–222.

[2] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 1. М., 1843. С. 245–247.

чия. И затем, приступая к пастырскому служению, они старались творчески применять эти знания в деле проповеди. Таким образом, обычной подготовкой для проповедника было светское образование в русле античной традиции. Специального обучения церковному проповедничеству мы в это время не видим.

1.3.2. Мысли о проповеди св. Иоанна Златоуста

О церковной проповеди **св. Иоанн Златоуст (сер. IV в. — 407)** говорит прежде всего в своих словах «О священстве», которые считаются основным сочинением в восточной патристике, посвященным пастырскому служению. По сообщению Сократа Схоластика, слова «О священстве» были написаны вскоре после посвящения св. Иоанна в сан диакона, т. е. около 381 г. В современной науке предлагались и более поздние датировки: 386/387 г. или 390/391 г. Это сочинение имеет форму диалога, который автор ведет со своим другом Василием. Собеседника св. Иоанна иногда ошибочно отождествляют со св. Василием Великим. Однако в самом тексте слов «О священстве» нет ясных указаний на то, кем именно является этот собеседник. Потому некоторые исследователи предлагали либо отождествить его с другими известными современниками св. Иоанна Златоуста, либо вообще считать его вымышленным персонажем.

Мысли о церковной проповеди св. Иоанн высказывает в 4-м и 5-м словах. Прежде всего Златоуст подчеркивает, что слово как таковое является главным орудием пастыря Церкви: «Вот орудие, вот пища, вот превосходное растворение воздуха! Это вместо лекарства, это вместо огня, это вместо железа; нужно ли прижечь или отсечь, необходимо употребить слово; если оно нисколько не подействует, то все прочее напрасно. Им мы восставляем падшую и укрощаем волнующуюся душу, отсекаем излишнее, восполняем недостающее и совершаем все прочее, что служит у нас к здравию души» (Слово 4, 3)[1]. В данном случае речь идет не только о проповеди, но о пастырском слове как таковом.

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 453.

Что же касается проповедничества, то св. Иоанн очень ясно фиксирует современную ему ситуацию. Он сообщает, что молящиеся в храме в его время напоминали, скорее, «зрителей, присутствующих на мирских зрелищах». Христиане, выросшие в античном обществе, «привыкли слушать не для пользы, а для удовольствия, представляя себя как бы судьями трагиков или игроков на кифаре». Потому светское ораторство, которое всегда признавалось в Церкви излишним, многими рядовыми христианами прямо одобрялось (Слово 5, 1)[1].

Златоуст подчеркивает, что слово проповедника не нужно отождествлять с ораторской речью. Не нужно требовать от пастырей «изящества речи Исократа, силы Демосфена, важности Фукидида и высоты Платона». Св. Иоанн отдает приоритет не форме проповеди, а ее содержанию. Священник может быть неискусен в слове, но он не может быть «невеждою в познании и верном разумении догматов» (Слово 4, 6)[2].

Но все же Златоуст не отвергает ораторское искусство как таковое. Он настаивает на том, что пастырь обязательно должен упражняться в слове. Даже самые даровитые проповедники должны постоянно совершенствовать свое искусство: «Так как сила слова не дается природой, но приобретается образованием, то хотя бы кто довел ее до высшего совершенства, и тогда он может потерять ее, если постоянным усердием и упражнением не будет развивать этой силы. Таким образом, образованнейшие должны более трудиться, нежели менее образованные; ибо нерадение тех и других сопровождается не одинаковым ущербом, но у первых он столько важнее, сколько различие между тем, чем владеют те и другие» (Слово 5, 5)[3].

Святой Иоанн призывает успешных проповедников не принимать людской похвалы и не обращать внимания на клевету, которую могут возвести на них из зависти. Проповедник должен

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 462.

[2] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 458.

[3] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 464.

стремиться угодить Богу, «ибо это должно быть у него правилом и единственной целью тщательнейшего составления поучений, а не рукоплескания и похвалы… Для него достаточное и наилучшее утешение в трудах есть то, если он может сознавать в самом себе, что он составлял и направлял свои поучения на благоугождение Богу» (Слово 5, 7)[1].

1.3.3. Проповедничество в Византии в VI–XV вв.

Количество дошедших до нас проповедей VI–VII вв. этого периода несравнимо с огромным массивом гомилетических памятников IV–V вв. Также и качество проповедей VI–VII вв. заметно уступает текстам, дошедшим до нас из Золотого века. Вполне возможно, что переписчики последующих веков предпочитали тиражировать проповеди более авторитетных ранних авторов, нежели переписывать творения своих современников, которые заведомо уступали эталонным образцам.

19-е правило Трулльского Собора (692 г.) предписывает епископам произносить проповеди «по вся дни, наипаче же во дни воскресные». При этом проповедникам предписывается не преступать «положенных уже пределов и предания Богоносных отцов». Писание в проповеди необходимо толковать согласно святоотеческой традиции. Более того, соборное правило говорит о том, что лучше преподавать народу поучения авторитетных отцов, нежели заниматься составлением собственных слов[2]. В этом правиле явным образом новые проповедники с их «собственными словами» противопоставляются святоотеческому эталону. Древние образцы однозначно признаются более ценными, чем собственные измышления современников.

По всей видимости, причиной издания этого правила послужило стремление ограничить вольности проповедников и поставить заслон излишнему проникновению в церковную проповедь

---

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 466.

[2] Правила (ΚΑΝΟΝΕΣ) Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. СПб., 1911. С. 490.

светского красноречия. Вполне очевидно, что это правило не было запретом на произнесение проповедей собственного сочинения. В последующие века было создано немало оригинальных проповедей. И, конечно же, слово назидания в храмах никогда не ограничивалось лишь чтением классических святоотеческих творений. Тем не менее с этого времени нормой для проповедников становится следование классическим образцам прошлого. В проповеди все чаще встречаются прямые ссылки на святоотеческую письменность. Многие новые проповеди представляют собой переработку древних образцов или подражание им. Соборное постановление также способствовало появлению и распространению сборников образцовых проповедей, которые служили опорой для проповедников.

Важно отметить и заметные перемены в жанровом разнообразии проповедей, относящиеся к VI–VII вв. Еще менее распространенными становятся экзегетические гомилии, уступая место тематическим видам проповеди. В связи с постепенным уходом в прошлое практики крещения взрослых также становятся менее распространенными катехизические и тайноводственные поучения. Если в IV–V вв. значительную часть гомилетического наследия составляют полемические проповеди (против ариан, несториан, монофизитов и т. д.), то с VI в. все больше внимания в проповеди уделяется ангелологии и чудесам. В связи с развитием литургического года более важную роль в жизни Церкви начинают играть проповеди на праздники и дни памяти святых. Именно праздничные проповеди и панегирики в честь святых в наибольшей степени развивали античную традицию хвалебных речей (*энкомиев*, греч. — ἐγκώμιον). Праздничные проповеди VIII–IX вв. во многом близки к гимнографической поэзии. Фактически можно говорить о тесной взаимосвязи между проповедничеством и развитием гимнографии. Поэтому современные исследователи порой считают нецелесообразным четкое разграничение этих жанров. Кроме того, проповедь оказывала влияние на иконографию и выбор изображений в монументальном искусстве[1].

[1] Оксфордское руководство по византинистике / Ред. Э. Джеффрис, Дж. Хэл-

Современные исследователи специально подчеркивают, что именно в этот период в Византии проповедь становится особым литературным жанром. Ее воспринимают уже не только как устную речь, но и как литературное произведение, которое тиражируется и читается вне контекста его произнесения. По всей видимости, существовал особый жанр «настольных проповедей» — назидательных произведений, написанных в форме проповеди, которые при этом никогда не произносились, а предназначались исключительно для приватного чтения. В сохранившихся гомилетических текстах различить эти жанры практически невозможно[1].

За период с VII по XV в. до нас дошли значительные корпусы проповедей таких восточных авторов как св. Софроний Иерусалимский († 638), св. Андрей Критский († 740), прп. Иоанн Дамаскин (VII–VIII вв.), св. Герман Константинопольский († 740), прп. Феодор Студит († 826), св. Фотий Константинопольский († 896), св. Георгий Никомидийский (IX в.), прп. Симеон Новый Богослов († 1022), архиеп. Феофан Керамевс († 1152), св. Филофей Коккин († 1379), св. Григорий Палама († 1359), св. Николай Кавасила († 1397/1398). Сохранилось также значительное количество гомилетических памятников, авторство которых остается неустановленным или спорным.

Следует отметить, что при всем многообразии восточнохристианской церковной литературы в Византии, по всей видимости, не существовало специальных сочинений, посвященных теории и практике церковной проповеди. В Византии считалось, что к произнесению церковной проповеди человека готовит общее гуманитарное образование (в частности, освоение риторики). Поэтому

дон, Р. Кормак; пер. с англ. В. В. Швец; гл. ред. С. Б. Сорочан; ред. А. Н. Домановский, П. Е. Михалицын, А. Г. Чекаль, А. А. Роменский; пер. и адапт. указателя А. Н. Домановский. Вып. 2. Харьков, 2015. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Том 4). С. 905, 909, 911.

[1] Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Edited by Mary B. Cunningham, Pauline Allen. Leiden — Boston — Köln: Brill, 1998. P. 1.

способность к составлению риторических произведений была квалификационным требованием для кандидатов в священство.

Для успешного проповедничества кандидат в священство должен был предварительно получить образование в сфере светского красноречия и впоследствии научиться применять общие законы риторики к церковной проповеди. Именно так поступали проповедники Золотого века, и именно их пример должен был вдохновлять проповедников последующих веков. Также в обучении искусству проповеди в Византии центральную роль играли гомилетические образцы, тиражировавшиеся в специальных сборниках.

§ 1.4. Теория проповеди в Западной Церкви в IV–IX вв.

1.4.1. Учение о проповеди блаженного Августина

Еще с первых столетий существования Церкви между христианскими Востоком и Западом существовали заметные различия. Если на Востоке проявляли больший интерес к отвлеченным богословским вопросам, то на Западе преобладал интерес к практическим аспектам христианской жизни. В Древнем Риме испытывали пиетет перед греческой культурой, и потому греческий язык долго оставался языком Церкви и в западной части империи. Христианская латынь более развивалась не в Риме, а в Северной Африке (в Карфагене). Это существенно повлияло и на развитие латинского проповедничества.

Первые значительные латинские гомилетические памятники относятся лишь к концу IV в. Это проповеди свв. Зенона Веронского и Амвросия Медиоланского. Как известно, именно под влиянием св. Амвросия обратился в христианство **блаженный Августин, епископ Иппонский (354–430)**, с именем которого связана первая попытка изложить в систематическом виде принципы христианского проповедничества.

Блж. Августину принадлежит трактат «De doctrina christiana»[1], состоящий из четырех книг. Первые две книги и 25 глав (из 56) третьей книги были написаны в 396–397 гг. И лишь спустя тридцать лет (в 426–427 гг.) были написаны остальные главы третьей книги и вся четвертая книга. Таким образом, блж. Августин завершил работу над этим сочинением за три года до своей смерти. Первые три книги посвящены проблеме толкования Священного Писания, а четвертая повествует о том, как следует сообщать народу найденный смысл Писания. Именно в четвертой книге изложено учение о церковной проповеди.

Чтобы правильно понять учение блж. Августина о проповеди, следует помнить, что до своего обращения в христианство он был учителем риторики. Поэтому неудивительно, что первый вопрос, который он ставит в четвертой книге своего трактата, — это вопрос о соотношении светского ораторского искусства и церковной проповеди.

Августин подчеркивает, что в его сочинении читатель не найдет изложения правил риторики. Законы ораторского искусства, по его мнению, следует изучать отдельно и желательно в молодости. Несмотря на то, что Августин определяет риторику как «искусство убеждать других и в истинном, и в ложном», он все же считает, что «правила риторики нужны и полезны» (Гл. III, с. 240)[2]. При этом Августин подчеркивает, что одаренный человек может скорее овладеть красноречием, читая и слушая знаменитых ораторов, «нежели через точное исполнение правил ораторского искусства» (Гл. IV, с. 243). Таким образом, блж. Августин вполне разделяет традиционный для церковных писателей IV–V вв. взгляд на риторику как на первую ступень подготовки к церковному проповедничеству.

---

[1] Обычно это название переводят на русский язык как «Христианская наука», хотя более корректно было бы его перевести как «О христианском учении».

[2] Здесь и далее цитаты из четвертой книги «De doctrina christiana» приводятся по изданию: *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. Номер главы и страница издания указываются по тексту в скобках.

Идеальная проповедь — это та, в которой мудрое содержание соединено с внешним изяществом: «Что лучше сладости, когда она в то же время и спасительна, и спасительности, которая вместе и сладка? Ибо в таком случае, чем вожделеннее сладость, тем скорее и легче спасительность приносит пользу» (Гл. VIII, с. 252). Тем не менее, говоря о содержании и форме проповеди, Августин настаивает, что содержание имеет в проповеди однозначный приоритет. «К званию проповедническому скорее способен тот, кто может рассуждать и говорить мудро (sapienter), хотя бы и не мог говорить красноречиво (eloquenter); ибо таковой может быть истинно полезным для слушающих, хотя и не столько, сколько бы принес им пользы, если бы обладал вместе и даром красноречия» (Гл. VII, с. 248). Если мудрость и без красноречия может принести пользу, то красноречие, не оплодотворенное мудростью, никогда не приносит никакой пользы, а лишь причиняет вред.

Мудрость проповедник должен черпать из Священного Писания. Причем для тех, кто не чувствует в себе особых дарований, блж. Августин рекомендует заучивать наизусть библейские цитаты: «Ибо чем беднее видит он самого себя в отношении к собственным дарованиям, тем нужнее ему обогащаться знанием слова Божия, чтобы то, что он говорит своими словами слабо, подкреплять силой Писания» (Гл. VIII, с. 250).

Августин несколько раз подчеркивает, что риторика не *создает* законы ораторского искусства, а *фиксирует* их. Красноречие, по Августину, рождается естественным путем. Талантливые и одаренные ораторы произносят яркие речи не потому, что они используют заранее выученные законы, а потому что действуют по вдохновению. А те, кто желает подражать талантливым ораторам, изучают их речи, пытаясь извлечь из них законы красноречия. Так рождается риторика.

Поэтому для Августина совершенно естественно, что ветхозаветные пророки или же апостолы Христовы, которые не изучали законов красноречия, по вдохновению свыше произносили яркие речи, где при внимательном изучении можно найти подтвержде-

ние законов ораторского искусства. У авторов библейских книг, как утверждает Августин, мудрость естественным образом соединена с красноречием. Они не обучались ораторскому искусству. Искусство красноречия приходило к ним само. Выраженная ими истина сама находила для себя изящную форму: «Здесь одна простая мудрость исходит из ... груди мудреца, а красноречие следует за ней как неотлучная раба, не будучи нисколько звана к ней» (Гл. X, с. 255). Чтобы подтвердить этот тезис, Августин проводит детальный анализ Книги пророка Амоса, а также некоторых мест из Посланий апостола Павла, стремясь показать, что в этих текстах присутствуют различные риторические фигуры, которые авторы употребили неосознанно.

Блж. Августин делает из этого вывод, что Сам Дух Святой вдохновлял авторов священных текстов. И именно благодаря вдохновению свыше они смогли создать тексты, которые не только наполнены мудростью, но и отмечены внешним совершенством формы. Поэтому христианский учитель, который хочет достичь успеха в деле проповеди, должен прежде всего обращаться с молитвой к Богу, от Которого исходит мудрость: «Ни помощь самых святых людей, ни даже содействие святых ангелов одни сами собой никого вполне и правильно не выучивают тайнам, относящимся к внутренней жизни с Богом, если кто не будет от Бога научен Богом (ср. Ин. 6, 45), к Которому взывает псалмопевец: *научи меня исполнять волю Твою, потому что Ты Бог мой* (Пс. 142, 10)» (Гл. XXXIV, с. 293).

Однако это не означает, что проповедь полностью является плодом действия Святого Духа. Августин специально подчеркивает, что в проповеди происходит соработничество Божественной благодати и человеческих усилий: «Как врачевства телесные, прилагаемые людям от людей же, приносят пользу только тем, которым доставляет здоровье Бог, Могущий и без лекарств уврачевать, и хотя лекарства без помощи Божией не действительны, однако ж люди и употребляют их, и усердное доставление оных во всяком случае почитается делом милосердия и благодеяния; так и пособия науки, преподаваемые рукой человека, тогда только приносят

пользу душе, когда делает их полезными сам Бог, который не от людей и не через человека мог, если бы восхотел, дать человеку самое Евангелие» (Гл. XXXIV, с. 293–294).

Главное требование к проповеднику — это доступность изложения: «Для христианского наставника первый и главный долг — во всех своих поучениях быть сколько возможно вразумительным и говорить с такой ясностью, что разве только самый беспонятный человек был бы не в состоянии понимать нас» (Гл. XXII, с. 273). Поэтому Августин не советует посвящать проповедь вопросам сложным и утонченным.

Цель проповедника — не глубокое исследование предмета, а максимально ясное его изложение. Ясность изложения для Августина важнее, чем изящество речи. В идеале проповедник должен сочетать одно с другим. Но все же изящество может быть принесено в жертву ясности. Проповедник может даже отступать от чистоты и возвышенности языка, если это необходимо для ясности изложения. Общедоступность проповеди не должна страдать ни при каких условиях.

В сочинениях Цицерона и Квинтилиана указывается три цели оратора: *учить* (docere), *услаждать* (delectare) и *увлекать, побуждать* (movere, permovere)[1]. *Учение* направлено к разуму, *услаждение* действует на чувства слушателя, а *побуждение* — на его волю. Пытаясь приложить эти три цели к церковной проповеди, блж. Августин устанавливает однозначный приоритет docere, то есть *учения*. Для него главная задача проповедника — *научить*. Августин полагает, что само по себе здравое учение может подвигнуть человека к изменению жизни даже без специального увещания со стороны проповедника.

Хотя идеалом, конечно же, является органичное сочетание всех трех аспектов ораторства в церковной проповеди, тем не менее блж. Августин считает, что проповедник не должен специально стремиться услаждать слух своей аудитории. А побуждать к кон-

[1] См., например: *Цицерон*. Оратор. 6, 21; Об ораторе. II, 27, 42–44; *Квинтилиан*. Риторические наставления. III, 5.

кретным действиям нужно лишь тех слушателей, которые не хотят делать то, что они делать обязаны. Таким образом, вторая и третья задачи оратора (*услаждать* и *увлекать*) для проповедника не являются обязательными. Августин трактует их лишь как дополнение к задаче первой и основной — *учить*.

Эту точку зрения Августина теоретики церковной проповеди неоднократно критиковали, считая ее упрощенной. Например, профессор В. Ф. Певницкий полагал, что если в проповеди оставить лишь задачу научения, то она может превратиться в «простой урок, простое разъяснение дела или сообщение сведений, полезных слушателям... Проповедь перестает быть ораторским произведением и становится наряду со всяким дидактическим сочинением, как бы ни было оно сухо изложено»[1]. Певницкий настаивает, что в проповеди должны присутствовать все три составных части ораторского искусства: и содержание, и внешнее изящество, и побуждение к действию.

Рассматривая вопрос о применимости законов светского красноречия в церковной проповеди, блж. Августин также предлагает свою интерпретацию учения о трех стилях речи (простом, умеренном и высоком). Это учение в развернутом виде было сформулировано Цицероном. Он писал, что истинный оратор — это тот, кто «умеет говорить о низком просто, о высоком важно и о среднем умеренно»[2]. Цицерон, таким образом, полагал, что стиль речи должен соответствовать содержанию. Чем серьезнее содержание — тем возвышеннее стиль речи.

Блж. Августин подчеркивает, что такой критерий неприемлем для церковной проповеди, ведь в ее содержании нет ничего поверхностного, в ней все важно. Поэтому он устанавливает соответствие между тремя стилями речи и тремя задачами оратора. Простой стиль соответствует учению, умеренный — услаждению и возвышенный — побуждению: «Церковный оратор должен употреблять простой стиль там, где учит чему-нибудь в важном предмете; уме-

[1] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики // Труды КДА. 1893. № 1. С. 29–30.

[2] *Цицерон.* Оратор. 29.

ренный или средний там, где что-либо хвалит или порицает; а где нужно побуждать к действию и где мы беседуем с такими людьми, которые должны действовать, но не хотят, там предметы важные необходимо требуют слога высокого, соразмерного потребности убедить упорные умы. Отсюда один и тот же предмет важный излагается просто, когда ему учат; умеренным или средним стилем, когда описывают его качества; выражается возвышенно, когда стараются привлечь к этому предмету уклонившееся от него чувство слушателя» (Гл. XXXVIII, с. 300–301). То есть, по Августину, об одном и том же предмете оратор должен говорить по-разному в зависимости как от своих целей, так и от состояния аудитории.

Августин иллюстрирует этот тезис примером. Догмат о Пресвятой Троице можно излагать различными стилями речи. Если цель проповедника — научить слушателей, «тогда он должен выражаться одним только простым слогом, чтобы предмет сам по себе неудобопостижимый представить насколько возможно вразумительнее». Если проповедник желает прославить в своем слове Бога Троицу, то ему больше подойдет умеренный стиль, который Августин считает «прекрасным и блистательным». И, наконец, если слушатели не почитают Бога или поклоняются идолам, то необходимо с ними говорить «языком возвышенным, чтобы показать, как велико это зло, и чтобы отвратить от него людей» (Гл. XXXVIII, с. 301–302). Проповедник должен уметь в одной проповеди использовать разные стили, чтобы сделать свое слово более привлекательным для слушателя.

Блж. Августин полагает, что в проповеди более всего уместны стили простой и возвышенный. А стиль умеренный, отличающийся внешней изящностью и потому льстящий слуху, должен употребляться как можно реже. Умеренный стиль, по Августину, направлен лишь на то, чтобы оратор нравился слушателям. Но такую цель он считает недостойной церковного проповедника. Августин неоднократно подчеркивает, что проповедник должен действовать на слушателя не внешним украшением речи, а истиной и

правдой. Если в проповеди представлено истинное учение, то оно и без внешних прикрас достигнет сердца слушателя.

От Августина сохранилось около 500 проповедей, большинство которых были обращены к пастве в Иппоне. Вполне очевидно, что блж. Августин стремился воплотить в своей проповеднической практике те принципы, которые изложил в «De doctrina christiana». Его проповеди отличаются простотой и безыскусностью. Несмотря на то, что Августин был талантливым ритором, он почти не проявляет в проповеди своего владения светским красноречием. Он стремился не воздействовать на эмоции слушателей, а прежде всего учить их. Блж. Августин считал приоритетными пастырские задачи, стоящие перед проповедью.

1.4.2. «Правило пастырское» св. Григория Двоеслова

«Правило пастырское» (лат. «Regula pastoralis») **св. Григория I Великого (Двоеслова), папы Римского (ок. 540–604)** является одним из лучших святоотеческих сочинений по пастырскому богословию. Оно было написано св. Григорием в конце 590 — начале 591 г. Трактат состоит из четырех частей. Первая посвящена тому, какими качествами должен обладать пастырь, вторая повествует о том, какую жизнь должен вести пастырь, третья посвящена пастырской проповеди и четвертая — смирению и сознанию пастырем своего недостоинства. Третья часть занимает в трактате центральное место. По своему объему она составляет примерно две трети всего сочинения.

«Правило пастырское» — это наставление, адресованное пастырям и тем, кто готовит себя к пастырству. Потому текст уделяет главное внимание личности пастыря. В «Правиле» отсутствуют отвлеченные теоретические рассуждения. Здесь даются конкретные наставления о том, каким должен быть пастырь. Поэтому в своем трактате св. Григорий не предлагает целостного учения о церковной проповеди. Он лишь говорит о том, как в проповедничестве раскрывается, реализуется и достигает своего максимального рас-

крытия пастырское служение. Св. Григорий считал проповедничество самой важной пастырской обязанностью.

Первое условие успеха проповедника — это его чистая, святая, образцовая жизнь: «И язык изменяет на кафедре тем, которые учат одному, а заняты бывают другим» (Кн. I, гл. 1, с. 6)[1]. Как подчеркивает св. Григорий, высоконравственная жизнь проповедника усиливает действие его слова, а «нравственная слабость» проповедника может совсем разрушить действие его проповеди. «Проповедь устная удобнее и вернее проникает в сердца слушателей, когда слова проповедника подтверждаются примерной жизнью его: словом он только убеждает и побуждает к делу, а примером как бы помогает и участвует в деле» (Кн. II, гл. 3, с. 34).

Таким образом, пастырь проповедует не только словом с кафедры, но и всей своей жизнью. Св. Григорий подчеркивает, что слово и жизнь проповедника — это фактически две составляющих единой проповеди, цель которой — побудить паству к изменению своей жизни. «Пасомые алчут и жаждут чистого учения, но поскольку это учение у пастырей их омрачено и опозорено безнравственной их жизнью, то они поневоле питаются гнилым хлебом и пьют грязную воду» (Кн. I, гл. 2, с. 8).

Вторая составляющая успеха проповедника — это его природный талант. Поэтому св. Григорий настаивает, что люди, которые отмечены таким талантом и при этом ведут благочестивую жизнь, не должны уклоняться от пастырского служения: «Если такие люди, быв призываемы к высокому посту служения, отказываются от принятия его, то они сами от себя отнимают и губят собственные дарования свои, которые получили не для себя только, но и для других» (Кн. I, гл. 5, с. 14).

Св. Григорий полагает, что если человек, имеющий необходимые для пастырского служения дарования, отказывается от него

---

[1] Здесь и далее все цитаты из «Правила пастырского» приведены по изданию: *Григорий Великий-Двоеслов, св.* Правило пастырское, или О пастырском служении. К., 1872. Номер книги и главы, а также страница указанного издания приводятся по тексту в скобках.

ради уединенной и созерцательной жизни (то есть ради монашеского подвига), он согрешает: «Судя беспристрастно, они без всякого сомнения настолько же делаются виновными, насколько могли бы принести пользы, если бы вступили в общественное служение. И какой тут смысл у того, кто, имея возможность соделаться полезнейшим для ближних своих и многих собратий, предпочитает свою частную выгоду уединения общей многоплодной пользе, когда и сам Единородный Сын Отца Небесного явился в мир из недр Отчих не для Своих каких-либо выгод, а для спасения многих» (Кн. I, гл. 5, с. 16).

Св. Григорий говорит о том, что пастырь должен готовиться к каждой своей проповеди. Это замечание весьма важно, поскольку в нем раскрыт взгляд на проповедь как на плод личных усилий проповедника. Ему содействует благодать Святого Духа, но именно *содействует*. У св. Григория мы не встречаем взгляда на проповедь как на результат исключительно благодатного озарения. Успешная проповедь предполагает внимательную подготовку, которая должна касаться и содержания проповеди, и ее внешней формы.

«Пастырь, готовясь к проповеди, должен внимательно и с предосторожностью обдумывать, что он намеревается предложить своим слушателям, чтобы какой-нибудь неправославной мыслью или вычурностью речи не возмутить и не оскорбить их совести» (Кн. I, гл. 4, с. 41). Что же касается формы, то проповедник и о хорошем не должен говорить «без меры и без разборчивости». «Ибо часто проповедь теряет свою силу и действительность, когда в сердцах слушателей остаются одни бессодержательные слова болтливости проповедника, и сама эта неразборчивая болтливость роняет его в глазах слушателей и мешает ему быть для них полезным» (Кн. I, гл. 4, с. 42).

Рассуждая о побудительных мотивах к проповеди, св. Григорий указывает, что проповедник должен быть движим состраданием к своей пастве. Пастырь в своем сострадании не должен забывать и о простых житейских нуждах своей паствы: «Нельзя одобрить и тех пастырей, которые посвящают свои занятия исключительно од-

ним духовным предметам, так что внешние нужды паствы для них как бы не существуют» (Кн. II, гл. VII, с. 63). Если же проповедник игнорирует повседневные нужды слушателей, то «пасомые… как бы в праве будут отворачиваться от кафедры проповедника, когда он отворачивается от их насущных потребностей жизни» (Кн. II, гл. VII, с. 64).

Вся третья книга «Правила пастырского» посвящена вопросу о том, как должен меняться характер проповеди в зависимости от аудитории: «Всякое слово учителей должно быть приспособлено к качествам и свойствам состояния слушателей, так чтобы каждому из них предлагаемо было свое, ему свойственное и вместе с тем не отступало от общих требований назидательности» (Кн. III, гл. 1, с. 82).

Чтобы пояснить необходимость для проповедника внимательно относиться к слушателям, св. Григорий употребляет следующий яркий образ: «Ибо что такое напряженные умы слушателей, как не струны — если могу так выразиться — натянутые на музыкальном инструменте, к которым различно прикасается рука искусного игрока, чтобы от различных соприкосновений образовалась одна стройная, гармоническая, музыкальная песнь? И струны издают мелодические звуки потому именно, что приводятся в движение одним орудием, но не одинаковыми ударами. Таким образом и всякий пастырь Церкви, как учитель и руководитель своей паствы, чтобы пригодным быть для всех и каждого к созиданию их спасения, должен трогать и назидать сердца слушателей своих одним учением, но не одним и тем же тактом или размером» (Кн. III, гл. 1, с. 82–83).

Обозначив этот общий проповеднический принцип, далее св. Григорий в тридцати шести главах подробно говорит о том, как следует общаться с разными категориями слушателей: мужчинами и женщинами, богатыми и бедными, слугами и господами, мудрыми и скудоумными и т. д. Следует признать, что содержащиеся здесь десятки советов относятся больше к пастырскому общению, нежели к проповеди как таковой. Выйдя на проповедническую кафедру, пастырь одновременно сталкивается с разными категориями лю-

дей. И применить здесь одновременно все многочисленные советы св. Григория становится невозможно.

Как писал профессор В. Ф. Певницкий, уделивший особенное внимание исследованию наследия св. Григория Двоеслова, «обилие... случаев, показанных в Наставлении св. Григория,... заслонило собой другие широкие стороны предмета... Внимание св. Григория, устремленное в одну сторону, опустило из вида цельное и широкое проявление проповеди, направленной к многообъемлющему кругу человеческих обществ, и если впоследствии обратилось к полноте стоящей перед ним задачи, то сказало о ней мало и неопределенно»[1].

«Правило пастырское» св. Григория оказало значительное влияние на понимание пастырского служения. Так, на Западе эта книга в течение многих веков считалась обязательной к прочтению для всякого, кто желал принять священный сан. Майнцкий Собор (813 г.) признал «Правило пастырское» наиболее важной книгой после Библии и канонических постановлений. Есть свидетельства о том, что в IX в. в Западной Церкви даже был обычай давать в руки «Правило пастырское» кандидату во епископы во время хиротонии. Ставленник при этом давал клятву хранить это правило и воплощать в своей жизни.

§ 1.5. Гомилетическая наука в Русской Православной Церкви

1.5.1. Зарождение гомилетической теории. Архимандрит Иоанникий (Галятовский)

О существовании специальных трудов по теории проповеди в Русской Церкви до XVII в. ничего не известно. По всей видимости, обучение искусству проповеди в ту эпоху осуществлялось по проповедническим образцам.

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Гомилетика Св. Григория Двоеслова // Труды КДА. 1865. № 1. С. 71–72.

Еще с домонгольского периода на Руси известны славянские переводы святоотеческих проповедей. Кроме того, были созданы и отечественные образцы церковного красноречия высокого уровня. К ним относятся прежде всего «Слово и законе и благодати» митрополита Киевского Илариона, проповеди свт. Кирилла Туровского, слова архиепископа Серапиона Владимирского, беседы прп. Феодосия Печерского и др.

В XV в. появился славянский перевод «Учительного Евангелия» Константинопольских патриархов Каллиста (1350–1354, 1355–1362) и Филофея (1354–1355, 1362–1376). Эта книга представляла собой сборники образцовых проповедей на все недели церковного года. Прототипом для нее считается труд еп. Константина Преславского (IX в.). Начиная с XVI в. «Учительное Евангелие» неоднократно издавалось типографским способом и получило широкое распространение в пределах Киевской и Московской Руси.

Хотя проповедническая практика XVI в. остается малоизученной, все же принято считать, что в то время в пределах Киевской митрополии в храмах звучали в основном чтения из «Учительных Евангелий» либо проповеди, подготовленные по этим образцам. Полностью оригинальные проповеди были редкостью.

Новые тенденции в церковной жизни отмечаются начиная с последней четверти XVI в. В эти годы среди православного населения Речи Посполитой активно развивается братское движение. При братствах создаются школы, которые стремятся сформировать образовательную систему, опирающуюся на православную традицию. Необходимость вести эффективную полемику с католиками и протестантами заставляет православных пересмотреть и подходы к церковной проповеди.

Именно на рубеже XVI–XVII вв. наряду с традиционной проповедью по «Учительным Евангелиям» в Киевской митрополии начинает звучать и оригинальная проповедь. К этому времени в рамках Католической реформы были сформированы новые подходы к проповеди, которые благодаря иезуитам быстро распространились

на территории Речи Посполитой. Это повлияло и на православную церковную проповедь.

В 1615 г. в Киеве была создана Братская школа, которую св. Петр Могила в 1632 г. преобразовал в коллегию. Могилянская школа, ставшая впоследствии Академией и стяжавшая славу первого высшего учебного заведения Православного мира, была устроена по образцу иезуитских коллегий. Св. Петр Могила и его единомышленники стремились осуществить синтез западной образованности и православной церковности. В результате «могилянского синтеза» была создана особая богословская традиция, которая характеризуется активным заимствованием западных теологических новаций. Эта открытость к посттридентскому латинскому богословию проявилась и в сфере гомилетики. В XVII в. в Киеве через посредство польской католической проповеди заимствуют практику барочного проповедничества, которая нашла отражение и в трудах по теории проповеди.

Первым руководством по гомилетике, появившимся на Руси, принято считать работу **архимандрита Иоанникия (Галятовского; ок. 1620–1688)** «Наука альбо способ зложеня казаня» («Наука, или Способ составления проповеди»). Архимандрит Иоанникий был воспитанником Киево-Могилянской коллегии и ярким представителем могилянской богословской школы[1]. В 1659 г. в Киеве о. Иоанникий издал сборник своих проповедей «Ключ разумения», в приложении к которому и была помещена «Наука альбо способ зложеня казаня». В ней излагались как общие принципы построения проповеди, так и конкретные практические рекомендации для проповедников.

«Наука» Иоанникия Галятовского написана под решающим влиянием латинских руководств по теории проповеди. По мнению современного украинского исследователя профессора Р. В. Радышевского, трактат Галятовского в ряде мест дословно повторяет

[1] О его жизни и литературном наследии см.: *Яковенко Н.* У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. К., 2017. 704 с.

сочинение профессора иезуитской коллегии в Полоцке Мацея Сарбевского «О совершенной поэзии» («De perfecta poesi», 1620-е гг.)[1].

«Наука» Галятовского — это пособие по тематической проповеди. Автор специально подчеркивает, что в основу проповеди следует полагать *тему* («θему»): «Кто хочет казане учинити, найперше мает положити з Письма Святаго θему, которая есть фундаментом всего казаня»[2]. Под «θемой» Галятовский понимает текст Священного Писания, который указывается в начале проповеди. Этот текст может быть взят и из святоотеческой или богослужебной литературы.

Любопытно, что Галятовский допускает проповедь и без темы (то есть без начального текста). Он поясняет, что такие проповеди обычны для святых отцов. Однако, по замечанию о. Иоанникия, «того стилю казнодеи теперешнего веку редко заживают»[3]. Также, как свидетельствует Галятовский, проповедники его времени не произносили проповедей, посвященных общедоступному толкованию Евангелия. Эти замечания свидетельствуют об отказе проповедников XVII в. (как католических, так и православных) от древнего жанра гомилий, который был вытеснен тематической барочной проповедью.

Проповедь, по Галятовскому, должна делиться на три части: *экзордиум* (или *початок*), *наррация* (или *повесть*) и *конклюзия* (или *конец*). Во вступлении (экзордиуме) проповедник должен указать свою *пропозицию*, т. е. «поставленье умысла своего, що поставил и умыслил на казаню мовити, и показати, о чым хочет казане мети»[4].

---

[1] *Radyszewśkyj R.* Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. Część I. Kraków, 1996. S. 147.

[2] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 241.

[3] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 244.

[4] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 241.

Как видно из этих слов, именно пропозиция — это и есть тема проповеди в современном понимании.

Наррация — это самая обширная и самая важная часть проповеди. Именно здесь раскрывается заявленная тема. К наррации «стягаются» все остальные части проповеди. В конклюзии (заключении) проповедник подводит итог своей речи и побуждает слушателей следовать положительным примерам и отвращаться от греха.

Все части проповеди должны согласовываться с «θемой», вытекать из нее как из источника. Галятовский поясняет, что во всех трех частях проповеди должно звучать именно то, что заявлено в начальном тексте. В основной части (наррации) проповедник должен говорить лишь о том, что анонсировано в пропозиции. Галятовский образно поясняет, что всякий строитель, обещающий царю построить роскошный дворец и затем строящий совсем иное здание, навлекает на себя гнев монарха. Так и проповедник, обещающий людям одно, а затем рассказывающий другое, не будет любим слушателями, «и жадной мудрости ему не припишут»[1].

Для лучшего раскрытия темы Иоанникий Галятовский советует проповеднику разделить ее на части и затем в наррации о каждой части «особно поведати»[2]. Каждый свой тезис проповедник должен подкреплять Писанием, или свидетельством церковных учителей, или примером, или подобием, или иным доказательством. Тезисы, никак не доказанные, будут восприняты как недостоверные или прямо ложные.

О том, как именно следует раскрывать тему в основной части, о. Иоанникий специально не говорит. Он лишь приводит в пример различные варианты построения наррации, встречающиеся в его собственных проповедях, и предлагает читателю брать их за образец.

---

[1] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 241об.

[2] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 242.

Важен и совет Галятовского о том, как священнику искать «материю» своей проповеди. Он рекомендует проповеднику читать Библию, жития святых и святоотеческие толкования Писания (прежде всего свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, Феодорита Кирского, Иоанна Дамаскина и Ефрема Сирина). Также он рекомендует читать современных проповедников, у которых можно найти «достатечную материю».

Кроме того, Галятовский считает необходимым читать и внецерковные источники: «гистории и кройники о розмаитых панствах и сторонах», а также книги «о зверох, птахах, гадах, рыбах, деревах, зелах, каменях и розмаитых водах, которыи в морю, в реках, в студнях и на иных местцах знайдуются». Все это Иоанникий Галятовский рекомендует не только читать, но и «нотовати» (то есть записывать, конспектировать), чтобы затем использовать в проповеди[1].

Иоанникий Галятовский предлагает активно использовать в проповеди *концепты* (парадоксальные уподобления, способные поразить слушателя). Этот прием был им заимствован из практики католических барочных проповедников. Особенно много наставлений относительно концептов содержится в той части «Науки», где речь идет о надгробных речах.

В проповеди на погребении концептом может служить герб умершего, его имя или фамилия. Проповедник, указав на герб, может предложить его духовное истолкование. Например, меч и оружие, которые обычно изображают на аристократических гербах, Галятовский предлагает истолковать как символы духовного оружия, которым усопший «боронився от неприятелей душевных»[2]. Имя и фамилия усопшего также могут быть истолкованы символически. Галятовский предлагает найти библейский текст, который

---

[1] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 246об.

[2] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 248об.

можно было бы увязать с найденным концептом. Например, если умершего зовут Моисеем, то проповедь может быть произнесена на текст: *Моисей же взыде на гору Божию* (Исх. 19, 3).

Основой для концепта могут быть место и время погребения. Например, если усопший скончался в понедельник, то Галятовский предлагает проповеднику сказать о том, что понедельник — это ангельский день, а значит ангелы взяли в свои руки душу умершего, чтобы привести ее на небо.

Материалом для концепта могут служить и данные внешних наук. Например, проповедник может рассказать во введении к проповеди, что «натуралисты» пишут о хамелеоне. Хамелеон постоянно меняет цвет, «бо розныи фарбы на себе берет». И мир сей также может быть назван хамелеоном, поскольку есть изменчивый и непостоянный[1]. Из этого сопоставления может вырасти надгробная речь, посвященная тому, как умерший избегал мира сего. Таким образом, концепт должен оказать особое воздействие на чувства слушателей, расположив их к духовным размышлениям.

Вполне очевидно, что реализация советов о. Иоанникия Галятовского ведет к созданию проповеди в духе барочной литературы. Библейский текст используется в ней лишь как внешняя декорация, а витиеватость речи зачастую господствует над содержанием.

1.5.2. Гомилетические воззрения архиепископа Феофана (Прокоповича)

С 1680-х гг., когда в Киевской академии окончательно сформировался полный курс преподаваемых наук, сведения о церковном красноречии помещались в общие курсы риторики. Гомилетики как отдельной учебной дисциплины в Киево-Могилянской академии не существовало. Сам по себе этот факт свидетельствует о широком использовании в проповеди законов светского красноречия.

Профессор КДА Н. И. Петров указывает шесть киевских рукописных латиноязычных курсов риторики конца XVII — первой

[1] *Иоанникий Галятовский, иером.* Ключ разумения священником законным и свецким належачый. К., 1659. Л. 248.

половины XVIII в., в которых имеются специальные разделы о церковном красноречии. Наиболее ранний из них относится к 1688 г. и, возможно, принадлежит Стефану Яворскому. По замечанию Н. И. Петрова, этот курс очень близок к «Науке» Иоанникия Галятовского и в значительной мере заимствован из книги французского иезуита Николы Коссена (Nicolas Caussin, 1583–1651)[1].

Особого внимания заслуживает курс «О риторическом искусстве» (*De arte rhetorica*) иеромонаха (впоследствии — архиепископа) **Феофана Прокоповича (1681–1736)**, относящийся к 1706 г.[2] Он заметно отличается от предшествующей ему могилянской традиции. Фактически Прокопович стремился реформировать подходы к церковному красноречию. Его «Риторику» принято относить к «умеренному барокко»[3].

Прокопович активно критикует крайности барочного проповедничества, призывая к отказу от них. Польские иезуитские коллегии он называет «фабриками испорченного красноречия»[4]. Особенно жесткой критике Феофан подвергает польского проповедника Томаша Млодзяновского (1622–1686), который был одним из наиболее известных католических проповедников в Речи Посполитой в XVII в. Прокопович настоятельно рекомендует использовать

---

[1] *Петров Н. И.* Из истории гомилетики старой Киевской академии // Труды КДА. 1866. № 1. С. 92–93.

[2] Издание латинского текста см. в: *Feofan Prokopovič.* De arte rhetorica libri X [Texte imprimé]: Kijoviae 1706 / mit einer einleitenden Untersuchung und Kommentar herausgegeben nach zwei Handschriften aus den Beständen der Kiever Zentralen Akademie-Bibliothek von Renate Lachmann; Handschriftenredaktion Bernd Uhlenbruch / Köln: Böhlau, 1982. CXI, 515 str. (Slavistische Forschungen, B. 27; Rhetorica slavica, B. II). Украинский перевод (в сокращении): *Феофан Прокопович.* Про риторичне мистецтво // Філософські твори. Т. 1. К., 1979. С. 103–433.

[3] *Кибальник С. А.* О «Риторике» Феофана Прокоповича // XVIII век. Сб. 14: Русская литература XVIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 199.

[4] *Петров Н. И.* Из истории гомилетики старой Киевской академии // Труды КДА. 1866. № 1. С. 102.

в качестве образцов святоотеческие проповеди (прежде всего св. Иоанна Златоуста), а не современных польских ораторов.

Уже после своего переезда в Санкт-Петербург архиеп. Феофан попытался внедрить новые подходы к проповеди во всей Русской Церкви. В частности, он внес во вторую часть составленного им «Духовного регламента» специальный раздел «О проповедниках слова Божия» (раздел 23). Здесь кратко повторены те принципы церковного красноречия, которые ранее были изложены в «De arte rhetorica». Поскольку «Духовный регламент» вплоть до 1917 г. имел в Русской Церкви статус официального нормативного документа, изложенные в нем идеи получили высокий авторитет.

Архиеп. Феофан уделял главное внимание содержанию проповеди. О ее форме он писал совсем немного. Он подчеркивал, что в проповеди необходимо говорить «о покаянии, исправлении жития, о почитании властей, паче же самой высочайшей власти царской, о должностях всякого чина»[1]. И в своих теоретических построениях, и в проповеднической практике архиеп. Феофан стремился приблизить проповедь к жизни, преодолеть ее схоластическую отвлеченность.

При этом он не избежал другой крайности. Большинство его сохранившихся проповедей произнесены по различным внецерковным поводам и тесно связаны с государственной жизнью России времен Петра I. Он реагирует в проповеди на реформы Петра, всячески их защищая. Так, архиеп. Феофан оправдывает введение нового календаря, разъясняет необходимость создания флота, восхваляет военные победы Петра и внедрение Синодальной системы церковного управления.

Архиеп. Феофан не отвергал ораторское искусство в применении к церковной проповеди. Он писал, что святители Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Григорий Нисский были хорошо знакомы с риторикой и активно использовали это знание в проповеднической деятельности. Потому и нам не стоит чуждаться риторики: «Ничто не препятствует, чтобы наукой и правилами образованный голос

[1] Духовный регламент. М., 1897. С. 64–65.

был орудием и органом божественного возвещения, лишь бы только заявлял себя скромно, осмотрительно, благоговейно и набожно, так чтобы проповедник считал своим только звук и оболочку слов, а силу речи приписывал Богу»[1]. При этом проповедник должен избегать излишнего увлечения приемами красноречия.

Весьма характерно, что архиеп. Феофан распространяет на церковную проповедь ту же классификацию, которая существует в светской риторике. Церковное красноречие (как и светское) он подразделяет на три вида: изъяснительное, совещательное и судебное. Изъяснительное церковное красноречие, по архиеп. Феофану, охватывает проповеди на праздники Господские, Богородичные и дни памяти святых. Совещательное церковное красноречие — это нравоучительная проповедь, в которой раскрывается красота добродетели и показывается отвратительность порока. В «совещательных» проповедях священник должен убедить слушателей отвратиться от греха и следовать путем добродетели. Судебное церковное красноречие — это проповеди, посвященные обличению или даже проклятию еретиков и врагов Церкви.

Архиеп. Феофан особо обсуждает вопрос о необходимости полагать в основание проповеди «тему» (то есть библейское изречение). Мы видели, что в барочной традиции такой текст считался для проповеди обязательным. И предшественники Феофана (в частности, архим. Иоанникий Галятовский) призывали полагать библейские изречения в основание проповеди.

Как пишет сам архиеп. Феофан, в его время проповедь без такой темы считалась «непристойной и несовершенной». Он указывает, что этот обычай стал «вредным» и принес «много вреда как ораторам, так и слушателям». Проповедники, стремясь во что бы то ни стало отыскать начальный текст для своей речи, все чаще стали выбирать изречения, которые сочетались с проповедью «как ослиная голова с ослиным туловищем». А слушатели, лишь услышав начальный библейский текст, полагают, что все об этом тексте

[1] Цит. по: *Петров Н. И.* Из истории гомилетики старой Киевской академии // Труды КДА. 1866. № 1. С. 111.

уже знают и потому «многие выходят из храма», не желая слушать непривлекательную проповедь. Поэтому архиеп. Феофан призывает священников «не следовать толпе проповедников», но употреблять начальный текст в проповеди лишь в тех случаях, когда это уместно (например, в воскресных проповедях, посвященных толкованию Евангельских зачал)[1].

Особое внимание архиеп. Феофан уделяет вопросу о допустимости в проповеди шуток. Это связано с тем, что в барочной проповеди шутки были обычным явлением. Архиеп. Феофан считал шутки в проповеди неуместными и допускал их использование лишь в отдельных случаях. Например, шутка допустима, когда проповедник видит утомление слушателей. Он может употребить шутку, чтобы привлечь внимание. Также шутка допустима, когда проповедник говорит о еретиках. Однако ни в коем случае нельзя шутить над предметами Священного Писания, нельзя отпускать шуток в адрес святых («разве только когда рассматривается их прежнее состояние, когда они еще не были святыми»).

Архиеп. Феофан призывает обличать в проповеди грехи общества, не переходя при этом на лица. Священник не должен в проповеди мстить тем, кто нанес ему обиду. Проповедники, сводящие счеты со своими противниками в проповеди, «бездельники суть» и их следует «жестокому наказанию подвергать»[2].

Если проповедник (особенно начинающий) обличает пороки своих слушателей, он не должен употреблять второе лицо множественного числа (не должен говорить «вы»). Необходимо говорить лишь в первом лице («так говорить: не имеем страха Божия, нет у нас любве ко ближнему; немилосердны есмы, друг друга обидим»[3]). Проповедник не должен отделять себя от своей паствы.

---

[1] *Петров Н. И.* Из истории гомилетики старой Киевской академии // Труды КДА. 1866. № 1. С. 121–122.

[2] Духовный регламент. М., 1897. С. 65.

[3] Духовный регламент. М., 1897. С. 66.

Если слово проповедника оказывается успешным и приносит народу пользу, он не должен превозноситься и хвалиться, поскольку «обращение сердец дело Божие есть»[1].

Особо архиеп. Феофан говорит о поведении проповедника на амвоне: «Не надобно проповеднику шататься вельми, будто в судне веслом гребет. Не надобно руками всплескивать, в боки упиратися, подскакивать, смеятися, да не надобе и рыдать; но хотя бы и возмутился дух, надобе, елико мощно, унимать слезы: вся бо сия лишня и неблагообразна суть, и слышателей возмущает»[2].

Труды архиеп. Феофана существенно повлияли на развитие русской проповеди в XVIII в.

1.5.3. Состояние гомилетики в XVIII в.

После учреждения Святейшего Синода (1721 г.) высшая церковная власть начинает уделять особое внимание вопросу проповедничества. В «Духовном регламенте» проповедь Слова Божия рассматривается как главная обязанность пастыря. Здесь прямо указывается, что «пастырский чин» установлен Богом именно для того, «дабы от Священнаго Писания научал вверенное себе стадо»[3].

При этом в «Духовном регламенте» констатируется, что в Церкви Российской «мало есть... таковых пресвитеров, которые бы наизусть могли проповедать догматы и законы Священнаго Писания». Поэтому в регламенте говорится о необходимости издавать специальные книги, содержащие поучения для народа, которые священники, неспособные к составлению собственных проповедей, могли бы читать на богослужении.

В частности, предполагалось издать три «книжицы небольшия»: первая — «о главнейший спасительных догматах веры нашея, тако ж и о заповедях Божиих, в Десятословии заключенных»; вторая — «о собственных всякаго чина должностях» и третья — «в

[1] Духовный регламент. М., 1897. С. 66.

[2] Духовный регламент. М., 1897. С. 67–68.

[3] Духовный регламент. М., 1897. С. 23.

которой собранныя будут с разных Святых учителей ясныя проповеди». Предполагалось, что эти книги будут в систематическом порядке прочитываться в храме: «В день воскресный или в праздничный на утрени прочесть часть малую от первой, а в другой ряд часть от второй книжицы, а в тот же день по обедни прочесть слово от третей книжицы о том же самом, о чем чтение было и на утрени. И тако едино и тоеже учение, слышанное на утрени и подтвержденное на обедни, может лучше в памяти слышащих затвердитися»[1].

Таким образом, «Духовный регламент» фактически предполагал создание новых проповеднических образцов, опираясь на которые приходские священники (особенно те, которые не имеют образования) могли бы обучаться проповеди. Однако эта инициатива в полной мере не была реализована. Лишь при императрице Елизавете в 1740-е гг. Святейший Синод предпринял попытку подготовить к изданию душеполезные книги, о которых говорилось в «Духовном регламенте». Например, в эти годы по поручению Синода в Киеве велась работа по написанию книги «О собственных всякого чина должностях», которая должна была содержать пространные разделы об обязанностях епископов и пресвитеров, в которых особое место уделялось проповедничеству как главной пастырской обязанности[2]. Но эта работа не была доведена до конца[3].

Воплощение в жизнь программы, обозначенной в «Духовном регламенте», относится лишь к годам правления Екатерины II (1762–1796), когда публикуются книги указанных трех типов[4]. Кроме того, была издана и специальная книга, посвященная пастырскому служению — «Книга о должностях пресвитеров приходских»

---

[1] Духовный регламент. М., 1897. С. 24–25.

[2] *Здравомыслов К. Я.* Оглавление на книжицу о должностях: приложение к напечатанной в январской книжке статье «О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии» // Христианское чтение. 1905. № 3. С. 402-419.

[3] Подробнее см.: *Здравомыслов К. Я.* О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. № 1. С. 87–100.

[4] См.: *Одинцов Н. К.* К вопросу о сочинении и издании учительных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. № 8. С. 184–196.

(1776 г.). Ее авторами были св. Георгий (Конисский), архиепископ Могилевский, и Парфений (Сонковский), епископ Смоленский.

Как указывали сами авторы, «Книга о должностях...» предназначалась прежде всего для священников, не имеющих образования. Она должна была им «подать понятие» о сути пастырского служения[1]. Указом Святейшего Синода от 1798 г. эта книга также была предписана в качестве учебного пособия для богословских классов академий[2]. Книга выдержала множество переизданий и вплоть до середины XIX в. считалась одним из главных пособий по пастырскому богословию.

Авторы книги выделяют четыре обязанности («должности») священника: научение паствы словом, научение примером личной жизни, священнодействие и молитва. В книге специально подчеркивается, что научение словом предполагает не только и даже не столько богослужебную проповедь, но и частные беседы с прихожанами, общение с ними при посещении их домов, а также преподавание основ веры в церковных школах.

В «Книге о должностях...» мы не находим цельного учения о богослужебной проповеди. Ей посвящены лишь отдельные наставления. Авторы указывают, что не стремились изложить законы церковного красноречия. Они отмечают, что составление проповедей «зависит от обыкновенных риторических правил» и требует специального обучения. Потому тем, кто желает «искусным быти» в проповеди, авторы советуют обратиться к специальным трудам по риторике. Такой взгляд на церковное красноречие вполне типичен для XVIII в. и полностью укладывается в подходы к обучению проповедничеству в академиях и семинариях того времени.

В «Книге о должностях...» дается лишь общее наставление, что проповедники должны «весьма беречься», чтобы их целью не становилось «приобретение похвал, славы, чести или другой какой корыстишки». Проповедник должен трудиться исключительно для

---

[1] О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. С. 223.

[2] См., например: *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-Греко-Латинской академии. М., 1855. С. 296.

славы Божией и «созидания слушателей». В подтверждение этого тезиса приводятся выдержки из сочинений свв. Иоанна Златоуста и Григория Двоеслова, в которых говорится о бескорыстии как о важнейшей черте проповеднического служения[1].

Что касается преподавания гомилетики, то в течение XVIII в. в учебных заведениях Русской Церкви сохранялся взгляд на церковное красноречие как на составную часть общего курса риторики. В Киево-Могилянской академии и в семинариях гомилетика в этот период все еще не выделялась в отдельный предмет. Даже в курсах риторики далеко не всегда присутствует специальный раздел, посвященный церковному красноречию.

В этот период особенную роль в развитии гомилетики как науки сыграли московские духовные школы. Это связано с деятельностью **митрополита Московского Платона (Левшина, 1737–1812)**, назначенного в 70-е гг. XVIII в. директором Спасских школ, выросших из Московской Славяно-греко-латинской академии. Будучи выпускником Славяно-греко-латинской академии, в 1757 г. он остался при ней преподавателем и еще в юности заслужил репутацию «второго Златоуста» и «московского апостола» за воскресные беседы о православном вероучении. Митрополит Платон стал одним из лучших русских проповедников, оставив обширное гомилетическое наследие.

Помимо личного примера, митрополиту Платону «удалось систематизировать гомилетическое наследие и выработать основные теоретические понятия»[2]. Главные принципы гомилетики изложены в предисловии митрополита Платона к собранию его проповедей.

Студенты духовных школ должны были произносить собственные проповеди в храмах за богослужением. «Для обучения

---

[1] О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. С. 42–44.

[2] *Первушин М. В.* Митрополит Платон (Левшин) и Спасские школы // Московской Духовной Академии 325 лет: Юбилейный сборник статей. Том 1. Книга 1. История Московской Духовной Академии (1685–1995). Сергиев Посад; Москва, 2010. С. 89.

преподавателям рекомендовалось читать студентам наряду с проповедями митрополита Платона речи Ломоносова, Сумарокова и Державина, а также Цицерона, Лактанция и Иеронима»[1]. На богослужениях в городских храмах по указанию митрополита Платона должны были проповедовать и сами преподаватели.

Как показывают новейшие исследования, несмотря на меры, предпринятые как Святейшим Синодом, так и некоторыми епархиальными архиереями, далеко не все приходские священники к концу XVIII в. были способны произносить проповеди собственного сочинения. Можно думать, что регулярное произнесение таких проповедей было скорее исключением, чем правилом[2].

1.5.4. Развитие гомилетики в XIX — начале XX в.

Новый этап в развитии гомилетики в Русской Церкви связан с реформой духовного образования, осуществленной в начале XIX в. Устав духовных академий 1809–1814 гг. предполагал, что срок обучения в них будет составлять четыре года, которые разделялись на два периода по два года. Первые два года составляли философский класс, третий и четвертый годы обучения — богословский класс. Двухлетний богословский класс включал в себя «богословие толковательное» (герменевтика), «богословие созерцательное» (догматическое), «богословие деятельное» (нравственное), «богословие обличительное» (сравнительное), «богословие собеседовательное» (гомилетика) и каноническое право. Таким образом, гомилетика отныне рассматривалась как составная часть богословского курса, а не курса риторики, как это было ранее.

Типовой конспект преподавания богословских наук, составленный в СПбДА в 1814 г. и впоследствии разосланный Комиссией духовных училищ в другие академии, предполагал, что в течение

---

[1] Там же. С. 89–90.

[2] Например, о ситуации с проповедничеством в пределах Киевской митрополии см.: *Прокоп'юк О. Б.* Проповідництво у Київській митрополії XVIII століття між освітою та адміністративним примусом // Київська Академія. Вип. 10. К., 2011. С. 185–201.

третьего года обучения должно преподаваться догматическое богословие вместе с герменевтикой. Остальные разделы богословия (включая гомилетику) изучались на четвертом году обучения.

Такая структура обучения способствовала постепенному выделению гомилетики в самостоятельную дисциплину. Для преподавания гомилетики («богословия собеседовательного» или «церковной словесности») в духовных академиях начинают назначать отдельных преподавателей.

Огромное значение для развития духовного образования в целом и гомилетики в частности имела деятельность выдающегося иерарха XIX века, **святителя Филарета (Дрозова, 1782-1867), митрополита Московского**. Еще будучи студентом Троицкой семинарии, Василий Дроздов, будущий святитель, получил ответственное послушание проповедовать в Трапезной церкви Троице-Сергиевой лавры. Тогда же его заприметил и начал оказывать свое покровительство митрополит Платон (Левшин), говоривший о своем ученике так: «Я пишу по-человечески, а он пишет по-ангельски»[1].

В 1808 г. будущий святитель начал читать в Троицкой семинарии курс высшего красноречия и риторики. Иеромонах Филарет в 1810 г. первым в Петербургской академии стал проводить лекции на русском языке — до этого все преподавание велось на латинском. Затем, уже будучи ректором Санкт-Петербургской духовной академии и членом Комиссии духовных училищ, он принял активное участие в реформе духовного образования, о которой говорилось выше. Реформа предполагала в том числе переход к преподаванию богословских дисциплин на русском языке. В 1821 г. архиепископ Филарет был переведен на Московскую кафедру, где до конца своих дней проявлял особую заботу о московских духовных школах. Святитель оставил после себя замечательное го-

[1] *Цыпин В., прот., Козлов М., прот.* Святитель Филарет и московские духовные школы // Московской Духовной Академии 325 лет: Юбилейный сборник статей. Том 1. Книга 1. История Московской Духовной Академии (1685–1995). Сергиев Посад; Москва, 2010. С. 119.

милетическое наследие, которое поныне остается образцом для проповедников.

Первый фундаментальный курс гомилетики в новой перспективе был подготовлен профессором Киевской духовной академии **Яковом Косьмичем Амфитеатровым (1802–1848)**[1]. Он преподавал церковную словесность в КДА в течение без малого двадцати лет (с 1829 по 1848 г.). В 1846 г. вышла в свет его книга «Чтения о церковной словесности, или Гомилетика»[2]. На создание этого труда его вдохновила проповедническая деятельность св. Иннокентия (Борисова), занимавшего должность ректора КДА с 1830 по 1839 г. По воспоминаниям современников, «до г-на Амфитеатрова церковной гомилетики почти не было, а он, без преувеличения говоря, создал и обработал свою науку по мысли и побуждению преосвященного Иннокентия»[3].

Профессор М. М. Тареев, который был известен своим критическим отношением к предшествовавшей ему гомилетической традиции, тем не менее дал высокую оценку труду Я. К. Амфитеатрова: «Ничего подобного этому сочинению история русской гомилетики прежде не имела. Когда переходишь от наших старинных гомилетик к этому поистине классическому труду, то чувствуешь себя вступившим в область, в некоторых отношениях совершенно новую: это сердечность и проникновение святоотеческим духом»[4].

---

[1] См. о нем: *Аскоченский В. И.* Амфитеатров, Яков Косьмич, ординарный профессор Киевской д. академии: (Биографический очерк). К., 1857. [4], 155 с., 1 л. факс.; *Кутепов Н. М.* Я. К. Амфитеатров и его «Чтения по церковной словесности». СПб., 1896. [1], 134 с.; *Волков А. А.* Амфитеатров Я. К. // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 206; *Ткачук М. Л.* Амфітеатров Я. К. // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія: в 2 т. Т. 1: А–К. К., 2015. С. 103–105.

[2] *Амфитеатров Я. К.* Чтений о церковной словесности, или Гомилетика. К., 1846. Ч. 1. 276 с. Ч. 2. 302 с.

[3] Воспоминания о преосвященном Иннокентии (Борисове), как ректоре КДА // Труды КДА. 1895. № 4. С. 637.

[4] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Сергиев Посад, 1903. С. 14.

По замыслу Я. К. Амфитеатрова, полный курс гомилетики должен был состоять из трех частей: «О материи церковного собеседования», «О характере церковного собеседования» и «О видах и родах поучений». Подобным образом строился курс риторики в гимназии. Однако Амфитеатров успел довести до конца лишь первые две части «Чтений». Следуя предшествующей традиции, профессор Амфитеатров в своей книге стремился не столько раскрыть сущность проповедничества «в его жизненном обнаружении, сколько научить искусству проповедничества соответственно принципиальным его законам»[1]. Поэтому «Чтения» в большей мере представляют собой практическое пособие по составлению и произнесению проповедей.

Хотя Амфитеатров в значительной мере переносил на гомилетику правила риторики, его книга положила начало преодолению западного влияния в гомилетической науке и послужила основой для формирования самобытной церковной проповеди в России. Книга проф. Амфитеатрова до начала XX в. оставалась одним из наиболее авторитетных руководств по гомилетике на русском языке. Прочие курсы гомилетики, изданные во второй половине XIX в., лишь следовали линии, выработанной Амфитеатровым.

Одним из главных представителей этой линии был преемник Амфитеатрова по кафедре профессор **протоиерей Назарий Фаворов (1820–1897)**[2]. Он занимал в КДА кафедру церковной словесности с 1849 по 1862 г. По настоянию ректора КДА архим. Антония (Амфитеатрова) прот. Н. Фаворов подготовил к печати «Руководство к церковному собеседованию»[3]. За этот труд автор был удостоен степени доктора богословия (21 августа 1862 г.). За период

[1] *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и современном состоянии. М., 2002. С. 35.

[2] См. о нем: *Корольков И. Н., прот.* Протоиерей Назарий Антонович Фаворов (Некролог) // Труды КДА. 1897. № 3. С. 454–487; *Ткачук М. Л.* Фаворов Н., прот. // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія: в 2 т. Т. 2: Л–Я. К., 2016. С. 695–698.

[3] *Фаворов Н., прот.* Руководство к церковному собеседованию, или Гомилетика. К., 1858. [4], VIII, 259 с.

с 1858 по 1914 г. «Руководство» прот. Н. Фаворова выдержало 12 изданий и вплоть до 1917 г. являлось нормативным семинарским учебником по гомилетике.

Формирование нового направления в русской гомилетической науке связано с именем профессора КДА **Василия Федоровича Певницкого (1832–1911)**[1]. Он преподавал гомилетику более сорока лет (с 1862 по 1906 г.). Главной заслугой проф. Певницкого является последовательное применение в гомилетике исторического метода. Он опубликовал ряд сочинений, посвященных истории церковного проповедничества и гомилетической науки, охвативших период от святых апостолов до гомилетов XIX в. Его очерки о жизни и проповеднической деятельности мужей апостольских, Оригена, свв. Григория Чудотворца, Максима Туринского, Льва Великого, блаженного Августина стали существенным вкладом не только в гомилетическую науку, но и в патрологию. Докторская диссертация Певницкого «Св. Григорий Двоеслов, его проповеди и гомилетические правила» (К., 1871) и по сей день остается единственным русскоязычным исследованием, специально посвященным гомилетическому наследию свт. Григория.

Благодаря Певницкому в КДА сформировалась программа преподавания гомилетики, в которой особое внимание уделялось святоотеческому гомилетическому наследию. На базе глубокого изучения истории проповедничества проф. Певницкий издал фундаментальное сочинение по теории проповеди «Церковное красноречие

[1] *Титов Ф., прот.* Заслуженный ординарный профессор КДА Василий Федорович Певницкий // Труды КДА. 1905. № 12. С. 485–504; *Его же.* Заслуженный ординарный профессор КДА Василий Федорович Певницкий (Некролог) // Труды КДА. 1911. № 9. С. 145–179; *Фоменко Н., прот.* Пятидесятилетний юбилей заслуженного ординарного профессора КДА Василия Федоровича Певницкого // Труды КДА. 1905. № 12. С. 505–544; *Гроссу Н., прот.* Профессор Василий Федорович Певницкий как гомилет // Труды КДА. 1911. № 9. С. 207–230; *Маркелл (Павук), игум.* Жизнь и деятельность профессора Киевской Духовной Академии Василия Федоровича Певницкого // ТКДА. № 11. К., 2009. С. 133–159; *Кузьміна С. Л.* Певницький В. Ф. // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія: в 2 т. Т. 2: Л–Я. К., 2016. С. 387–390.

и его основные законы»[1], ставшее итогом его многолетних научных и педагогических трудов. Книга представляет собой попытку возврата к святоотеческому подходу в церковном проповедничестве. Отвергая схоластический взгляд на церковную проповедь, проф. Певницкий настаивает на том, что главной отличительной чертой проповеднического слова должно быть не соблюдение отвлеченных правил составления и произнесения проповеди, а внутреннее «одушевление» проповедника: «Проповедник-оратор берет истину христианскую из мертвой книги, оживляет ее своим дыханием и дает ей движение, и она, направляемая, находит путь к сердцу слушателей и действует на них тем быстрее и сильнее, чем более проповедник вносит своей душевной силы и энергии в оживление истины, служащей предметом его слов»[2].

Певницкий также признает по существу неверным подход проф. Я. К. Амфитеатрова к решению вопроса о содержании проповеди. В книге последнего содержится достаточно подробное перечисление «материй проповеднического слова» (то есть возможных тем для проповеди). Певницкий настаивает на том, что тематическим средоточием церковной проповеди должна быть весть об Иисусе Христе, Распятом и Воскресшем, «Которого проповедник ни на минуту не должен опускать из внимания. От этого пункта, как радиусы от центра, должны расходиться до далекой окружности многообразные сочетания разных представлений, вызываемые нуждами слушателей и потребностями времени... Все, что бы ни говорил проповедник, должно иметь связь с словом крестным»[3]. Таким образом, несмотря на то, что Певницкий воздерживался от прямой критики своих предшественников, его книга объективно

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. [4], IV, 296 с.

[2] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 40.

[3] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 96.

представляет собой принципиальное переосмысление подходов к построению курса гомилетики.

В Санкт-Петербургской духовной академии наиболее заметный вклад в развитие гомилетики сделал профессор **Николай Иванович Барсов (1839–1903)**[1], преподававший словесность с 1863 по 1889 г. Он является автором ряда исследований по истории и теории церковной проповеди. В частности, значительную научную ценность представляют собой его «Лекции по православной христианской гомилетике».

Особое внимание в своих публикациях Барсов уделил истории развития проповеди в первые четыре века существования Церкви Христовой. Широкую известность получила его фундаментальная монография «История первобытной христианской проповеди» (1885 г.), охватившая период от апостольского века до начала IV столетия. Отдельные исследования проф. Барсова посвящены проповедничеству свв. Григория Ниского, Григория Богослова, Ефрема Сирина. Ему также принадлежит ряд очерков о русских проповедниках XIX в. и несколько сочинений, посвященных методике преподавания гомилетики в семинариях. В 1884 г. проф. Барсов участвовал в работе комиссии по пересмотру и изменению семинарских учебных программ, оказав значительное влияние на формирование учебной программы по гомилетике. Его полный курс академических лекций по гомилетике не был издан и сохранился лишь в рукописях и литографиях.

Особенное место в истории русской гомилетики на рубеже XIX–XX вв. занимает фигура ректора Санкт-Петербургской духовной академии, будущего первенствующего члена Святейшего Синода и правящего архипастыря столицы Российской империи — **митрополита Антония (Вадковского)**. Его недолгий пери-

---

[1] См. о нем: *Родосский А.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов Петербургской духовной академии: 1814–1879 годы. СПб., 1907. С. 34–40; *Чистович И.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 157–158, 208–209; *Бовкало А. А.* Барсов Н. И. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 357–358.

од ректорства (1887–1892) оставил о владыке память, как о самом любимом ректоре за всю историю учебного заведения, а пять лет в конце XIX века уже многие современники считали золотым временем Петербургских духовных школ[1]. С точки зрения искусства проповеди это время ознаменовалось коренным переломом в подходе к задачам и практике гомилетики.

На посту ректора столичной Академии владыка продолжил научные изыскания в том же направлении, которое он избрал в годы своей учебы и преподавания в Казанской духовной академии[2]. Его научные и публицистические статьи публиковали журналы «Православный собеседник», «Православное обозрение», «Странник», «Христианское чтение» и «Церковный вестник». Изданные статьи в 1892 г. были собраны в одну научную работу и опубликованы отдельной книгой «К истории христианской проповеди. Очерки и исследования»[3].

Труд владыки Антония носит более исторический характер и состоит из трех крупных разделов: «Из истории древней христианской проповеди», «Из истории древне-болгарской проповеди» и «Из истории древне-русской проповеди». Первый раздел включает в себя главы о проповеди апостолов и мужей апостольских. Завершает раздел рассмотрение проповеднических трудов Василия Великого. Второй раздел посвящен истории древне-болгарской проповеди, где автор детально рассмотрел фигуру болгарского епископа Константина и его «Учительное Евангелие», оценивая его роль в истории славяно-русского проповедничества. Третий раздел труда освещает историю древне-русской проповеди. Здесь подробно разобраны «Поучения Феодосия Печерского к народу русскому», история проповеди и проповедников в домонгольский период, поучения митрополита Киевского и всея Руси Фотия, а также гоми-

---

[1] *Сергиевский С. П.* Митрополит Антоний (Вадковский) и его значение в истории Русской Церкви. Курсовое соч. Л.: ЛДА, 1951. С. 12.

[2] М. Б. Антоний митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Петроград: тип. О-ва распр. религ-нрав. просвещ., 1915. С. 68.

[3] Там же. С. 67.

летика Иоаникия Галятовского в связи с характеристикой южнорусской схоластической проповеди.

В силу занимаемой должности и по собственному расположению владыка Антоний произносил много слов и проповедей, которые в 1890 г. вышли единым сборником под названием «Слова и речи Антония, епископа Выборгского, ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии». Эта книга выдержала три издания. Последнее вышло в 1912 г. под названием «Речи, слова и поучения».

Необходимо отметить, что основной вклад владыки в развитие гомилетики носит не теоретический, но практический характер. Подлинный переворот и выразился в быстром и энергичном переходе студентов Академии к практическому служению, которое ставило своей задачей не складировать накопленные знания за стенами духовной школы, а выносить их в массы.

В этом отношении стоит упомянуть, что в 1887 г. зародилось студенческое общество проповедников, деятельность которого утвердил владыка ректор. Общество установило тесные взаимоотношения между Академией и «Обществом распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви», которое возглавлял протоиерей В. Н. Орнатский[1].

Уже по смерти владыки это событие называли исторической заслугой. Совместными усилиями Академия и Общество устраивали публичные лекции для «интеллигентных слушателей» с целью выяснения православного взгляда на богословские вопросы, которые взбудоражили столичное общество под действием идей Владимира Соловьева и Льва Толстого.

Интересным явлением стал труд еще одного преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии — «Гомилетика» профессора **Николая Константиновича Никольского (1863–1936)**[2]. Материал в этом учебнике преподнесен в необычной форме, в виде

---

[1] М. Б. Антоний митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Петроград: тип. О-ва распр. религ-нрав. просвещ., 1915. С. 61.

[2] *Никольский Н. К.* Гомилетика. Санкт-Петербург, 1903. 462 с.

беседы преподавателя со своими воспитанниками, причем автор обращает особое внимание на состояние современной проповеди.

В Московской духовной академии в XIX в. заметный след в развитии гомилетики оставил профессор **Василий Федорович Кипарисов (1849–1899)**. Он преподавал гомилетику с 1875 по 1898 г., после чего вышел на пенсию по состоянию здоровья. В преподавании гомилетики проф. Кипарисов придерживался исторического метода, уделяя особое внимание истории проповеди. Специально он сосредотачивался на рассмотрении святоотеческой проповеди, анализируя наследие восточных проповедников от Оригена до св. Иоанна Златоуста. Также в своем курсе проф. Кипарисов уделял внимание месту проповеди в современной ему приходской жизни.

Проф. В. Ф. Кипарисов прожил лишь 49 лет. Хотя он не оставил систематического курса гомилетики, все же его перу принадлежит несколько важных трудов по истории проповеди. В частности, он написал фундаментальное исследование, посвященное проповедничеству митрополита Макария (Булгакова)[1]. Но особую ценность имеет работа проф. Кипарисова, посвященная проблемам проповеднической практики в Русской Церкви в XIX в.[2] Здесь рассмотрены основные сложности, с которыми сталкивались проповедники в Синодальный период, и высказаны важные мысли о возможных путях к улучшению приходской проповеди.

В конце XIX — начале XX в. было издано несколько полных курсов гомилетики, предназначенных для использования в учебном процессе в духовных семинариях. Это, в частности, курсы

---

[1] *Кипарисов В. Ф.* Митрополит Макарий (Булгаков) как проповедник. Сергиев Посад, 1893. 229 с.

[2] *Кипарисов В. Ф.* Об условиях существования современного русского проповедничества // Прибавления к Творениям св. отцов. 1884. Ч. 33. Кн. 2. С. 650–699; Ч. 34. Кн. 3. С. 222–283; Ч. 35. Кн. 2. С. 601–676.

М. А. Чепика[1], **А. И. Юрьевского**[2] и **Г. И. Булгакова**[3]. Преподаватель Курской семинарии Г. И. Булгаков в своей книге сумел емко и систематично изложить разные стороны гомилетической науки.

В самостоятельное направление в русской церковной науке оформилось изучение истории проповедничества. Кроме профессоров В. Ф. Певницкого и Н. И. Барсова заметный вклад в его развитие сделал преподаватель Киевской духовной семинарии **протоиерей Матфей Поторжинский (1837–1891)**[4].

В начале XX в. заметным событием стала публикация гомилетических очерков профессора Московской духовной академии **Михаила Михайловича Тареева (1867–1934)**[5]. Сначала они увидели свет на страницах «Богословского вестника», а затем были изданы отдельной книгой под названием «По вопросам гомилетики» (1903 г.)[6]. Тареев предпринял попытку радикального пересмотра устоявшихся подходов к церковной проповеди. Он активно критиковал семинарские пособия по гомилетике и призывал к полному отказу от использования в проповеди приемов ораторского искусства. Тареев полагал, что проповедь должна вернуться к Евангельской простоте и безыскусственности.

Особое место в истории русской гомилетики занимает **архиепископ Амвросий (Ключарев, 1820–1901)**[7]. Этот выдающийся

---

[1] *Чепик М. А.* Опыт полного курса гомилетики. М., 1893. 401 с.

[2] *Юрьевский А. И.* Гомилетика, или Наука о пастырском проповедании слова Божия. К., 1903. VIII, 495 с.

[3] *Булгаков Г. И.* Теория православно-христианской пастырской проповеди (Этика гомилии): Очерк систематического курса. Курск, 1916. VIII, 168 с.

[4] См. о нем: Протоиерей Матвей Поторжинский [Некролог] // Киевские епархиальные ведомости. 1891. № 13. Часть неофициальная. С. 279–280; *Сапонов А. О.* Поторжинський М., прот. // Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: енциклопедія: в 2 т. Т. 2: Л–Я. К., 2016. С. 472–473.

[5] См. о нем: *Бродский А. И.* Михаил Тареев. СПб., 1994. 80 с.

[6] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики: Критические очерки. Сергиев Посад, 1903. 188 с.

[7] См. о нем: *Буткевич Т., прот.* Высокопреосвященный Амвросий, архиепископ Харьковский: Биографический очерк. Харьков, 1902. [2], 349 с., 13 л. ил.;

проповедник отстаивал необходимость возрождения импровизированной проповеди. Во время служения на Харьковской кафедре архиепископ Амвросий подготовил к печати книгу «Живое слово», посвященную теории проповеднической импровизации. Впервые она увидела свет на страницах журнала «Вера и разум» (в 1884–1885 гг.), а впоследствии несколько раз выпускалась отдельными изданиями[1]. Эта книга принципиально отличается от отечественных пособий по гомилетике, вышедших в свет в XIX в. В ней автор делится с читателем своим богатым проповедническим опытом. Все выдвигаемые в книге теоретические положения преосвященный Амвросий иллюстрирует примерами, взятыми из жизни. «Живое слово» породило обширную полемику в периодических изданиях о дальнейших путях развития русской проповеди и сыграло важную роль в преодолении схоластического наследия в отечественной гомилетической науке.

1.5.5. Русская гомилетика после 1917 г.

В послереволюционный период творческое развитие отечественной гомилетики было насильственно прервано. Отечественные авторы второй половины XX в. в основном опирались на труды дореволюционных ученых, стремясь актуализировать их наследие в новых исторических условиях. Из сочинений по гомилетике этого периода можно выделить труды **протоиерея Александра Ветелева (1892–1976)**. С 1945 г. он читал лекции по гомилетике в Московском православном богословском институте (с 1946 г. — Московская духовная академия). В 1949 г. Ученый совет МДА присвоил ему ученую степень магистра богословия за сочинение «Гомилетика (курс академических лекций по теории и практике церковно-православного проповедничества)». Этот курс остался неизданным и сохранился лишь в машинописи.

Бурега В. В. Служитель Живого Слова // *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 5–22.

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Живое слово. Харьков, 1892. 126 с. Переиздано в: *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 23–108.

Протоиерей А. Ветелев опубликовал несколько десятков статей и проповедей в церковных периодических изданиях. Как выпускник дореволюционной Казанской духовной академии профессор Ветелев стал одним из тех, кто олицетворял преемственность традиции отечественного духовного образования.

В 1970-е гг. в МДА была проведена масштабная работа по составлению тематического указателя основных святоотеческих творений для использования его при составлении проповедей. Эта работа послужила основой для составления пятого, шестого и седьмого томов **«Настольной книги священнослужителя»**[1], которые посвящены практическим вопросам церковной проповеди. В пятом томе «Настольной книги» также помещен краткий теоретический очерк «Основы церковной проповеди»[2].

В 1999 г. в свет вышел учебник по гомилетике **архиепископа Полоцкого и Глубокского Феодосия (Бильченко)**[3], который стал важным звеном в подведении итогов развития русской гомилетической науки. В 2013 г. учебно-методическое пособие по гомилетике издал также преподаватель Смоленской духовной семинарии **игумен Тарасий (Ланге)**.

Вопросы и задания

1. Опишите историю появления термина гомилетика в Западной Европе и России.
2. Охарактеризуйте существующие принципы систематизации материала в основе курсов гомилетики различных авторов.
3. Раскройте основные характеристики проповедничества Христа Спасителя.

---

[1] Настольная книга священнослужителя. Т. 5. М., 1986. 814 с.; Т. 6. М., 1988. 880 с.; Т. 7. М., 1994. 799 с.

[2] Настольная книга священнослужителя. Т. 5. М., 1986. С. 7–33.

[3] *Феодосий (Бильченко), еп.* Гомилетика: Теория церковной проповеди. Сергиев Посад, 1999. 325 с.

4. Назовите и опишите известные формы проповеди Иисуса Христа.
5. Какие качества проповедника отмечал апостол Павел?
6. Назовите характерные черты христианской проповеди во II в.
7. Раскройте влияние взглядов Оригена на зарождение теории церковной проповеди.
8. Как соотносятся двучастная и трехчастная экзегетические модели в трудах Оригена?
9. Назовите и охарактеризуйте новые тенденции в церковной проповеди в IV в.
10. В каких работах и каким образом изложены мысли о проповеди св. Иоанна Златоуста?
11. Охарактеризуйте специфику развития проповедничества в Византии в VI–XV вв.
12. Каким образом решается вопрос о соотношении светского ораторского искусства и церковной проповеди в работах блаженного Августина?
13. Какие три цели оратора отмечены в сочинениях Цицерона и Квинтилиана? Каким образом трактует их блаженный Августин?
14. Какие условия в сочинении «Правило пастырское» св. Григория Двоеслова называются составляющими успеха проповедника?
15. Раскройте влияние работы «Правило пастырское» св. Григория Двоеслова на историю Церкви и развитие представлений о ее проповеди.
16. Приведите примеры общих принципов построения проповеди и конкретные практические рекомендации для проповедников, изложенные в работе архимандрита Иоанникия (Галятовского) «Наука, или Способ составления проповеди».

17. Приведите аргументы, подтверждающие влияние трудов архиепископа Феофана (Прокоповича) на развитие русской проповеди в XVIII в.
18. Охарактеризуйте состояние гомилетики в XVIII в.
19. Назовите основных деятелей русской гомилетической науки XIX–XX вв.

Глава 2. Понятие о проповеди

§ 2.1. Общее понятие о проповеди

Проповедь — центральное понятие гомилетической науки. В широком смысле слова под *проповедью* принято понимать *распространение каких-либо идей, знаний, учений или верований, которое осуществляет их убежденный сторонник.* С этой точки зрения проповедью может быть названо распространение не только религиозных, но и любых иных взглядов. Соответственно, под *христианской проповедью* в широком смысле следует понимать *распространение христианами своей веры.* Такой проповедью может быть названо не только слово проповедника, произнесенное за богослужением, но и преподавание Закона Божия в школе, выступление представителя Церкви в средствах массовой информации, беседа с заключенными в пенитенциарных заведениях и многое другое. Поскольку многовековая история Церкви привела к разграничению различных сфер проповеднической деятельности, сегодня разные виды христианской проповеди изучаются в рамках различных церковных наук (гомилетика, миссиология, пастырское богословие, педагогика и т. д.).

Гомилетика изучает в первую очередь *богослужебную проповедь*, что является рабочим понятием этой науки. Богослужебная проповедь — это *речь священнослужителя или другого лица, уполномоченного церковной властью, обращенная к богослужебному собранию и направленная на утверждение членов Церкви в вере и побуждение к жизни в соответствии с верой.* Богослужебная проповедь призвана способствовать достижению человеком духовного совершенства, вхождению в полноту жизни во Христе.

Проповедь — это устное слово, вне зависимости от того, записан ее текст или нет. Несмотря на то, что проповеди могут публиковаться и тиражироваться различными способами, эти формы употребления являются вторичными по отношению к фундаментальной функции проповеди: быть прямым наставлением, обращенным к конкретным людям в конкретное время. (Бытование проповеди в разных контекстах после ее произнесения будет рассмотрено в главе 9.)

Для понимания функций и свойств богослужебной проповеди необходимо понять, как она связана со Священным Писанием и с Церковью. Особого рассмотрения заслуживает вопрос о взаимоотношениях между проповедью и ораторским искусством. В отдельных главах будут также рассмотрены вопросы о личности проповедника и о взаимоотношении между проповедью и богослужением.

§ 2.2. Проповедь и Библия

Исторически устная христианская проповедь предшествует появлению текста Нового Завета. Апостолы и их ученики возглашали слово Божие до появления четырех Евангелий и других текстов, которые со временем вошли в канон Нового Завета. Церковь и ее проповедь существовали до появления Нового Завета как строго определенного набора канонических текстов. И когда апостолы апеллируют к Писанию, то они имеют в виду не Новый Завет, а Писание, доставшееся Церкви от иудеев, то есть Ветхий Завет.

Христианская проповедь никогда не сводилась лишь к трансляции и экзегезе священных текстов. Ее главное содержание всегда было в провозглашении Царства Божия, пришедшего в силе. Апостолы свидетельствовали о Христе как Сыне Божием, явившемся в мире, умершем и воскресшем. Они открывали абсолютно новые истины, которые никак не могли быть сведены лишь к особой интерпретации ветхозаветных текстов. Именно такое понимание проповеди зафиксировано в Новом Завете, где для обозначения проповеднической деятельности употребляются различные терми-

ны. Каждый из них имеет свои смысловые оттенки, но в целом они лишь дополняют друг друга.

2.2.1. Евангелие как проповедь

Наиболее всеобъемлющим термином, обозначающим в Новом Завете проповедническую деятельность как Самого Иисуса Христа, так и Его апостолов, является термин *Евангелие* (εὐαγγέλιον, в русском тексте это слово может передаваться не только как *Евангелие*, но и как *благовествование*, *благовестие*).

В новозаветной лексике слово *Евангелие* никогда не обозначает написанный текст. Это всегда устное слово, провозвещающее Царство Божие. Христос приходит на землю, чтобы проповедовать *Евангелие Царствия Божия* (Мк. 1, 14).

В Посланиях апостола Павла слово *Евангелие* часто употребляется как синоним слова *проповедь*. Евангелие — это весть о пришествии в мир Христа, Его страданиях, крестной смерти, воскресении, о Его Втором пришествии и о Суде. *Вы знаете,* — обращается Павел к Филиппийцам, — *что в начале благовествования* (буквально — *Евангелия*), *когда я вышел из Македонии, ни одна церковь не оказала мне участия подаянием и принятием, кроме вас одних* (Флп. 4, 15). Здесь *Евангелием* прямо названа апостольская проповедь. Такой же смысл вкладывает апостол Павел в это слово и в других своих посланиях. Например, обращаясь к коринфянам, он пишет: *Мы... достигли и до вас благовествованием* (буквально — *Евангелием*) *Христовым* (2 Кор. 10, 14; ср.: Флм. 1, 13; 2 Тим. 1, 8 и др.).

Евангелие, хотя оно и проповедуется людьми, не является плодом человеческого ума. Оно открыто Самим Богом. Евангелие — это откровение тайны, о которой *от вечных времен было умолчано, ... но которая ныне явлена, и ... по повелению вечного Бога возвещена всем народам* (Рим. 14, 24–25). Таким образом, проповедь — это богоустановленное делание. Апостолы проповедуют Евангелие по прямому повелению *вечного Бога*.

Евангелие — это не просто рассказ о Боге и Его Сыне Иисусе Христе. Евангелие — это слово, преображающее мир. В Послании к Римлянам апостол Павел говорит, что его проповедь — это *священнодействие Евангелия Божия* (ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ; Рим. 15, 16). Себя самого он именует *служителем* (буквально *литургом*, λειτουργὸν) Иисуса Христа. Священнодействие апостола заключается в том, что он, проповедуя у язычников, призывает на них Святой Дух, Который, нисходя на людей, освящает их и делает жертвой, которая угодна Богу (Рим. 15, 15–16).

Церковные писатели конца I — II в. сохраняют такое же понимание термина *Евангелие*. Для них Евангелие — это именно устное свидетельство о Христе, это слово проповеди. Лишь к III в. происходит определенное переосмысление этого термина и под Евангелием начинают понимать письменную фиксацию апостольской проповеди. В связи с этим под проповедью Евангелия все чаще понимают провозглашение и интерпретацию новозаветного текста. Однако и в современной богословской терминологии Евангелие — это не только новозаветный текст, но и Благая Весть о Христе в самом широком смысле слова.

Проповедник несет в мир не книгу, но свидетельство о спасении. И это свидетельство есть Евангелие. Записанный текст — это лишь наиболее надежная фиксация Евангелия, но она не вмещает в себя всего Евангелия, как не может вместиться в текст Сам Христос. Потому Евангелие неисчерпаемо: в разные эпохи оно звучит по-своему, каждое поколение открывает в нем новые смыслы. Читая Евангелие, человек восходит ко Христу, открывает для себя Христа. И это всегда новая встреча, для каждого своя. Поэтому и проповедь Евангелия — это всегда живое слово, приводящее ко Христу новых людей.

2.2.2. Проповедь как возвещение и свидетельство

Еще один термин, которым в новозаветном тексте обозначается проповедническая деятельность, — это глагол καταγγέλλω. В русском тексте Нового Завета он обычно переводится как *пропо-*

ведовать, возвещать. В Послании к Филиппийцам апостол Павел пишет: *Одни по любопрению проповедуют (καταγγέλλουσιν) Христа не чисто, думая увеличить тяжесть уз моих; а другие — из любви, зная, что я поставлен защищать благовествование. Но что до того? Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться* (Флп. 1, 16–18). В Первом послании к Коринфянам читаем: *Так и Господь повелел проповедующим Евангелие (τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν) жить от благовествования (τοῦ εὐαγγελίου ζῆν)* (1 Кор. 9, 14).

Одно из наиболее важных высказываний апостола Павла о проповеди мы встречаем в Послании к Колоссянам. Приведем это место полностью:

Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь, которой сделался я служителем по домостроительству Божию, вверенному мне для вас, чтобы исполнить слово Божие, тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его, Которым благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы, Которого мы проповедуем (καταγγέλλομεν), вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе; для чего я и тружусь и подвизаюсь силою Его, действующею во мне могущественно (Кол. 1, 24–29).

Слово Божие — это тайна, которая была сокрыта от людей. Ныне же она открыта во Христе, Которого проповедуют апостолы. Цель проповеди — научить всякого человека Божественной премудрости и возвести к духовному совершенству. В этих словах апостола проповедническая деятельность вписана в масштабную картину Божественного домостроительства. Проповедь становится ключевым событием на пути человека в Царство Христа.

Также в новозаветной лексике для обозначения проповедничества употребляется глагол ἀπαγγέλλω — *рассказывать, говорить, возвещать*. Наиболее важный фрагмент, в котором мы встречаем этот глагол, это первые стихи Первого Послания Иоанна Богосло-

ва: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем (ἀπαγγέλλομεν) вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем (ἀπαγγέλλομεν) вам, чтобы и вы имели общение с нами: а наше общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом* (1 Ин. 1, 1–3).

Здесь мы видим такое же возвышенное свидетельство, как и в приведенном тексте из Послания к Колоссянам. Апостолы видели и даже осязали Слово Жизни, ставшее плотью. И ныне они возвещают это Слово всему миру. Через проповедь слушатели вовлекаются не просто в общение с апостолами, они восходят к общению с Отцом и Его Божественным Сыном. Здесь вновь очень ясно подчеркивается, что проповедь не просто сообщает слушателю информацию о Христе, она становится чем-то гораздо большим. Это слово Жизни, это дверь в *вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам.*

Еще один термин, который используется в Священном Писании для обозначения проповеднической деятельности — это глагол διαμαρτύρομαι (*свидетельствовать*). В Книге Деяний мы несколько раз встречаем этот глагол именно в таком значении: *Они же, засвидетельствовав (διαμαρτυράμενοι) и проповедав слово Господне, обратно пошли в Иерусалим и во многих селениях Самарийских проповедали Евангелие* (Деян. 8, 25). *Он повелел нам проповедывать людям и свидетельствовать (διαμαρτύρασθαι), что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых* (Деян. 10, 42). *А когда пришли из Македонии Сила и Тимофей, то Павел понуждаем был духом свидетельствовать (διαμαρτυρόμενος) Иудеям, что Иисус есть Христос* (Деян. 18, 5). В этих цитатах отражено внутреннее содержание проповеди апостолов. Их проповедь всегда была *свидетельством* о том, что *Иисус есть Христос*. Именно на этом свидетельстве созидается Церковь. Всякий, вступающий в Церковь, исповедует Иисуса Сыном Божиим.

Порой для обозначения проповеди используется также глагол λαλέω (*говорить*). Этот глагол употребляется в Новом Завете очень часто для обозначения любых речей и бесед. Но в случае, когда кто-либо публично говорит о Христе, его речь становится проповедью. Например, в Послании к Филиппийцам читаем: *и большая часть из братьев в Господе, ободрившись узами моими, начали с большею смелостью, безбоязненно проповедывать (λαλεῖν) слово Божие* (Флп. 1, 14).

2.2.3. Керигма

Еще один новозаветный термин, которым обозначается апостольская проповедь, — κήρυγμα (*керигма*). Это существительное встречается в Новом Завете 9 раз. Кроме того, несколько десятков раз в Новом Завете употребляется глагол κηρύσσω (*проповедовать, возвещать*), который является однокоренным с существительным κήρυγμα.

Этот термин имеет особую добиблейскую историю, на которую следует обратить внимание. В классическом древнегреческом языке κήρυγμα — это объявление, возвещенное через специального глашатая. Сам же глашатай по-гречески именовался κῆρυξ. В античной мифологии Керик (Κῆρυξ) — это сын Гермеса, от которого произошел род глашатаев.

Соответственно, глагол κηρύσσω изначально имел значение *занимать должность глашатая, быть глашатаем*. Именно в таком значении его употребляет Гомер. В эпоху Гомера κῆρυξ — это человек, особо приближенный к правителю или к военачальнику. Глашатаю доверяли публичное оглашение важных решений. Постепенно этот социальный аспект роли глашатая был утрачен, и от глашатая уже требовалась не близость к правителю, а лишь хороший громкий голос. Потому и слово κῆρυξ постепенно стало обозначать не только глашатая, но и просто *крикуна*.

Глашатай в Древней Греции не должен был заботиться о том, как слушатели воспринимают его слово. Он лишь возвещал волю правителя. Его миссия заключалась в том, чтобы «вручить»

слушателям послание (передать информацию). При этом сам глашатай мог быть совершенно чужд тому, что содержится в послании.

Вполне очевидно, что новозаветные авторы переосмыслили античное представление о роли глашатая. В Новом Завете служение проповедника неизмеримо выше, чем просто функция глашатая, доставляющего распоряжения и делающего объявления. В Посланиях к Тимофею апостол Павел называет себя проповедником (κῆρυξ) и поясняет, какая именно на него возложена миссия: *Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех. Таково было в свое время свидетельство, для которого я поставлен проповедником (κῆρυξ) и Апостолом, — истину говорю во Христе, не лгу, — учителем язычников в вере и истине* (1 Тим. 2, 5–7; ср.: 2 Тим. 1, 8–11).

Из этих слов видно, что служение проповедника (христианского глашатая) предполагает не только *возвещение* истины, но и *научение* истине. В цитированном отрывке слова *проповедник*, *апостол* и *учитель* употреблены как синонимы. Проповедник не просто оглашает сообщение, но и наставляет в вере и истине своих слушателей.

В посланиях апостола Павла термин *керигма* практически тождественен *Евангелию*. Например, в Рим. 16, 24 Павел говорит, что Бог укрепляет верных *по благовествованию* (буквально — *Евангелию*) *моему и проповеди* (τὸ κήρυγμα) *Иисуса Христа*. То есть Евангелие и керигма оказывают на верных одинаковое действие. Потому все то, что говорит апостол Павел о керигме, может быть отнесено и к Евангелию.

Характерно, что в русском синодальном тексте κήρυγμα может переводиться не только как *проповедь*, но и как *благовестие* (то есть буквально *Евангелие*). Например, именно такой перевод мы встречаем в 2 Тим. 4, 17: *Господь же предстал мне и укрепил меня, дабы через меня утвердилось благовестие (κήρυγμα)*.

Апостол Павел подчеркивает, что его керигма — это не просто вербальное (словесное) сообщение. Проповедь (керигма) — это

явление духа и силы (1 Кор. 2, 4). В конечном счете действенность проповеди находится во власти Бога, а не человека. Проповедью Бог спасает мир, а значит керигма — это важнейший аспект сотериологического процесса.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992) подчеркивал, что апостольская керигма является критерием подлинности Писания. Именно на основании соответствия керигме Церковь включала тот или иной текст в новозаветный канон. Например, евангелисты Марк и Лука не принадлежали к близкому кругу учеников Христа, но их Писания вошли в канон, поскольку в них зафиксирована керигма, восходящая к Петру и Павлу. Точно так же Послание к Евреям может не принадлежать перу Павла, но оно содержит его керигму, поэтому включено в канон. В этом понимании керигма — это свидетельство, восходящее к очевидцам Христа. И именно керигма является основой для рождения Писания, но не наоборот[1].

2.2.4. Слово жизни

Во Втором Послании к Тимофею апостол Павел пишет, что через *благовестие* (буквально — *Евангелие*) Господь призывает мир к *жизни и нетлению* (2 Тим. 1, 10), а в Послании к Филипийцам он называет благовестие *словом жизни* (Фил. 2, 16). В высочайшем смысле это определение (*слово жизни*) должно быть отнесено к творческому слову Создателя, которым был сотворен мир (*Бог сказал: да будет... И стало так*; Быт. 1). Однако поскольку человек сотворен по образу Божию, то животворная сила сообщена и человеческой речи. По выражению архиепископа Амвросия (Ключарева), проповедь — это «слово, дающее, возбуждающее и направляющее жизнь»[2]. Однако творческая сила человека ограничена. Человек не может создавать новые сущности, он может лишь придавать уже

---

[1] *Мейендорф И., прот.* Живое Предание: свидетельство Православия в современном мире. СПб., 1997. С. 15–16.

[2] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди / Сост. В. В. Бурега. М., 2006. С. 35.

сотворенным сущностям новые качества. Это касается и силы человеческого слова. Оно способно созидать в людях *новое качество жизни*.

Именно *жизнь* является и источником, и содержанием, и конечной целью проповеди. Жизнь в Самом Себе имеет лишь Бог: *как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5, 26). Поэтому Христос был не просто Учителем жизни, а Подателем жизни: *Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком* (Ин. 10, 10). Проповедь Господа была животворящей, она даровала слушателям жизнь: *Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь* (Ин. 5, 24). Более того, Христос называет Самого Себя Жизнью: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14, 6).

Слово проповедника имеет свой источник во Христе, целью слова является приобщение слушателей ко Христу, то есть вхождение *в жизнь во Христе*. Проповедник побуждает слушателей открыть свои сердца для принятия этой жизни. И в этом стремлении приобщиться жизни *с избытком* (Ин. 10, 10) проповедник и паства становятся едиными.

Итак, проповедь в Новом Завете понимается как устное слово о пришествии в мир Христа и Его спасительных деяниях. Эти истины открыты Самим Богом, и потому слово проповеди — это не плод человеческого ума, а откровение свыше. Проповедь нельзя сводить лишь к передаче информации, но она дает наставление в вере и побуждение к жизни по вере. Проповедь должна преобразить человека, она руководит человеком на пути к духовному совершенству.

Проповедь — это спасительное событие, поскольку она открывает Царство Небесное. Проповедь постоянно продолжает дело спасения в человеческой истории.

Апостольская проповедь — это свидетельство о том, что Иисус есть Христос. Всякий, кто отвечает на это свидетельство верой, входит в общение со Христом. Принимающий слово проповеди

исповедует Иисуса Христа Сыном Божиим и вступает в Церковь. Таким образом, конечная цель проповеди — приобщить человека к полноте жизни во Христе, к жизни *с избытком* (Ин. 10, 10).

§ 2.3. Проповедь и Церковь

Проповедь возвещает спасение, пришедшее в мир во Христе. Исток проповеди — это явление Бога в человеческой истории. Опыт встречи с Богом во Христе побуждает к свидетельству, к проповеди. Апостолы свидетельствовали о том, что видели Слово, ставшее плотью и обитавшее с людьми (Ин. 1, 14).

Проповедничество является естественным состоянием Церкви. Сам по себе опыт встречи со Христом предполагает свидетельство об этом опыте. Апостолы не могли не говорить о том, что пережили, не могли не проповедовать. В Книге Деяний Петр и Иоанн в ответ на запрет проповедовать отвечают: *Мы не можем не говорить того, что видели и слышали* (Деян. 4, 20). Апостол Павел также ясно свидетельствовал: *Горе мне, если не благовествую* (1 Кор. 9, 16).

Опыт обретения спасения неизбежно раскрывается в нашем жизненном пространстве и в нашем языке. Потому свидетельство о событии спасения — это языковое явление, то есть устное слово. Проповедь все новыми и новыми словами выражает опыт спасения и вовлекает в этот опыт все новых и новых людей.

Проповедь представляет собой акт общения, коммуникативное событие. Проповедь обязательно предполагает слушателя. Однако слушатель — это не просто «получатель информации». Проповедник стремится изменить слушателя, оказать на него особое воздействие. Поэтому проповедь формирует особые отношения между проповедником и аудиторией, и в этих новых отношениях слушатель вовлекается в продолжающееся событие спасения.

Св. Иоанн Богослов пишет, что его свидетельство о Слове жизни вводит слушателей в общение с апостолами, при этом сами апостолы пребывают в общении *с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом* (1 Ин. 1, 3). Так проповедь устанавливает новые отношения

не только между говорящим и его слушателями, но и между Богом и человеком.

Человек, слышащий слово проповеди и принимающий его, входит не только в общение со Христом, но и с другими людьми, принявшими Христа. Проповедь неизбежно рождает *общину верных*. Процесс рождения общины как результат проповеди ясно представлен в первых главах Книги Деяний.

Плоды проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы описаны здесь следующим образом: *Услышав это* [т. е. проповедь], *они* [иудеи, пришедшие в Иерусалим на праздник] *умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братия? Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа... Итак охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч. И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах* (Деян. 2, 37–42).

Мы видим, что проповедь апостолов оказывает влияние на ум, чувства и волю слушателей (они *умиляются сердцем*). Всякий, *охотно принимающий слово*, крестится и присоединяется к общине верных, то есть к Церкви. Так проповедь в буквальном смысле рождает Церковь. Затем все, вошедшие в Церковь, пребывают в *учении апостолов*. То есть слово проповеди продолжает звучать и внутри Церкви: община и далее живет проповедью, она хранит слово и возвещает его миру.

Таким образом, проповедь неразрывно связана с Церковью. Проповедь создает Церковь и затем продолжает жить в Церкви. Община верных постоянно свидетельствует о том, что спасительные действия Бога постоянно продолжаются в Церкви. Тем самым в общение со Христом вовлекаются все новые и новые люди.

Церковь как община верных, созданная проповедью, сама становится живой проповедью. Апостол Павел называет Коринфскую общину *письмом Христовым*, которое читают и узнают все люди. Община рождена через служение Павла. Однако сам апостол по-

лучает свою способность быть служителем Нового Завета от Бога. Поэтому общину созидает не человек, но Дух Бога Живого (2 Кор. 3, 2–6). Община проявляет себя вовне не только словом, но и делом. Всякое ее служение миру есть продолжение проповеди. Это и есть то письмо Христово, которое можно *узнать* и *прочесть*.

Проповедь не является частной беседой двух или многих людей. Проповедь — это слово Церкви, она звучит от имени Церкви, выражая ее учение и ее упование. Поэтому проповедник должен получить от Церкви особую санкцию на свое служение. Публичность проповеди также предполагает, что она обращена к миру как таковому, то есть ко всему обществу. Христиане, слышащие проповедь, затем руководствуются услышанным в своей жизни. Их общение с теми, кто живет вне Церкви, также становится трансляцией проповеди, вовлекающей общество в коммуникацию Евангелия. Это означает, что и сегодня важнейшим способом распространения Евангелия остается устное общение. Евангелие и сегодня продолжает распространяться из уст в уста, несмотря на тиражирование печатной Библии.

Таким образом, проповедь рождает Церковь и в то же время она является публичным словом Церкви. Церковь живет проповедью, и проповедь живет в Церкви. Проповедь является постоянным свидетельством Церкви о спасении, совершающемся во Христе.

§ 2.4. Проповедь и ораторское искусство

Богослужебная проповедь — это устное слово проповедника, обращенное к богослужебному собранию. То есть это *речь*, которую произносит один человек, обращаясь к группе других людей. Поэтому с формальной точки зрения проповедь выглядит как один из видов публичного красноречия.

Антропологической предпосылкой проповедничества, как и любого вида ораторского искусства, является феномен человеческой речи. Речь выражает мысли и чувства человека и служит прежде всего средством обмена информацией между людьми. Но в то же время речь может быть средством воздействия одной че-

ловеческой воли на другую, то есть средством убеждения. Именно для обозначения речи как средства убеждать в латинском языке использовался глагол *oratio*, от которого происходит словосочетание *ораторское искусство*. В античности ораторская речь не только считалась одним из видов искусства, но и была тесно связана с политической деятельностью. В задачи оратора входило умение подчинять своей воле народные массы и мотивировать их на те или иные действия.

Цель проповедника также состоит в том, чтобы с помощью устной речи воздействовать на ум, чувства и волю слушателей, побуждать их к определенным действиям. Поэтому в истории неоднократно высказывалось мнение о том, что проповедь по своей сути ничем не отличается от светского красноречия и фактически является лишь одним из видов ораторства.

2.4.1. Отношение к светскому красноречию в Древней Церкви

В Новом Завете проповедники никогда не отождествляются с ораторами. Мы не встречаем в новозаветном тексте свидетельств о привлечении инструментария светской риторики к делу христианской проповеди. Более того, апостолы прямо отвергают использование ораторского искусства в деле проповеди.

Например, в Первом Послании к Коринфянам апостол Павел пишет: *И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на силе Божией.* И далее в той же главе Павел еще раз подчеркивает: *Возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, сообразая духовное с духовным* (1 Кор. 2, 4–5, 12). Здесь можно видеть прямой отказ от искусства красноречия, которое занимало важное место в античной культуре. Павел указывает на однозначный приоритет сверхъестественного источника проповеди.

Намек на античных ораторов с явным оттенком критики можно усмотреть в следующих словах апостола Павла: *Слово наше к вам не было то да, то нет. Ибо Сын Божий, Иисус Христос, проповеданный у вас нами... не был да и нет, но в Нем было да* (2 Кор. 1, 18–19). Говорящий то *да*, то *нет* — это и есть античный ритор, заботящийся более о внешней форме слова, нежели о его содержании. Павел подчеркивает, что проповедники слова Божия не таковы.

Сам язык Нового Завета существенно отличается от эстетических канонов античной риторики. И, как мы уже отмечали, в первые века существования христианства церковная проповедь носила безыскусственный характер.

Восприятие Церковью античного красноречия было осложнено тем, что первые века христианства совпали с развитием так называемой второй софистики (ее зарождение обычно относят к началу II в.). Это течение вошло в историю как упадок риторического искусства. Для софистов этого периода характерно стремление к «саморекламе» и внешним украшениям пустых речей. Софисты славились своим умением доказывать то, в чем сами они не были уверены, а также умением с одинаковой убедительностью доказывать прямо противоположные суждения. Особо популярны были пародийные похвальные речи в честь ничтожных предметов: комара, мухи, дыма и т. д.

Софисты разъезжали с гастролями по всей Римской империи. Как отмечает М. Гаспаров, их «поездки и выступления совершались с великой роскошью, слава предшествовала оратору и шла за ним по пятам, рукоплескания на его выступлениях доходили до настоящих вакханалий. Оратор считался воплощением человеческого идеала, поэтому преклонение перед ним было всеобщим, римские наместники уступали ему дорогу, а народ избирал его своим ходатаем в самых важных делах. Отсюда — неслыханное тщеславие софистов... Отсюда и небывалые примеры зависти и конкуренции»[1].

---

[1] *Гаспаров М. Л.* Вторая софистика. Жанры и представители // История всемирной литературы. Т. 1. М., 1983. С. 493.

Такой подход к публичным речам вступал в противоречие с тем, как видели цели и задачи риторики древнегреческие философы и римские ораторы. Классическая античная риторика была искусством убеждать массы посредством яркого слова. Основой риторической теории были труды Платона (диалоги «Горгий» и «Федр») и Аристотеля («Риторика»). Практическое приложение общих принципов красноречия в наибольшей полноте было осуществлено в сочинениях Марка Туллия Цицерона (106–43 до Р. Х.). Целостную систему ораторского искусства сформировал Марк Фабий Квинтилиан (ок. 35 — ок. 96), который специально подчеркивал, что цель оратора — убеждать человека в том, что честно, или в том, что должно быть.

Для Цицерона и Квинтилиана освоение искусства красноречия являлось важнейшей составной частью формирования личности. И сам ритор должен был выступать как учитель и воспитатель народа. Однако софисты II–III вв. были скорее артистами, которые организовывали в городах концертные выступления и потому относились к числу известнейших и богатейших людей своего времени. Они развлекали зрителя, а не воспитывали.

Этот общекультурный контекст помогает понять, почему в раннехристианскую эпоху Церковь считала ораторские приемы абсолютно неприемлемыми в деле проповеди слова Божия. Античную риторику христиане воспринимали как негативное порождение языческой культуры. Отвержение ораторского искусства было лишь частным случаем отвержения христианами языческого мира как такового.

Жесткие высказывания ранних церковных авторов против языческих ораторов следует понимать именно как критику софистического красноречия. Например, св. Киприан Карфагенский в Послании к Донату подчеркивал: «Пусть щеголяет богатое красноречие своей изворотливостью в судебных местах и в публичных речах, произносимых среди народных собраний. Где идет речь о Господе Боге, там чистое и искреннее слово ищет доказательств для веры не в силе красноречия, а в самой вещи. Итак, ожидай от

меня не красноречия, а силы, не речей, прикрашенных витиеватыми оборотами, какими увлекается толпа, а безыскусственного, сильного простой истиной слова о благодати Божией»[1]. Здесь видно, что античный ритор для св. Киприана — это человек, льстящий слуху толпы, развлекающий публику пустыми речами. Он является прямой противоположностью христианского проповедника.

Однако игнорирование теории красноречия как таковой вело к тому, что образованные слои античного общества свысока смотрели на проповедников Евангелия как на необразованных и некультурных простаков. Блаженный Августин, вспоминая о своем первом опыте чтения Священного Писания, говорил, что он был неприятно удивлен простотой его стиля: «Оно показалось мне недостойным даже сравнения с достоинством цицеронова стиля. Моя кичливость не мирилась с его простотой; мое остроумие не проникало в его сердцевину» (Исповедь. Кн. 3, V)[2]. Таким же простым и непривлекательным казалось для образованных греков и римлян безыскусное слово христианской проповеди.

Поэтому неудивительно, что уже в сочинениях Оригена встречается мысль о возможности заимствования христианами инструментария ораторского искусства. Однако настоящий переворот в христианском проповедничестве произошел в IV в., когда в Церковь вошло множество людей, обучавшихся ораторскому искусству в школах Афин, Александрии, Антиохии, Рима. С этого времени церковная проповедь испытывает решающее влияние античного красноречия, что наиболее ярко проявилось в наследии отцов-каппадокийцев и св. Иоанна Златоуста.

---

[1] *Сщмч. Киприан Карфагенский.* Таинство единства Церкви: Сб. писем. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 30–31.

[2] *Августин Аврелий.* Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергиенко. Общая редакция и статья А. А. Столярова. М., 1997. С. 38–39.

2.4.2. Вопрос о взаимоотношении проповедничества и ораторского искусства в гомилетической науке

Для гомилетики вопрос о взаимоотношении между проповедничеством и ораторским искусством является одним из ключевых. Как отмечал профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. И. Барсов (1839–1903), в истории гомилетики можно видеть постоянную борьбу двух направлений, которые он называл *профетическим* и *риторическим*[1]. Приверженцы первого настаивали на всецело харизматическом характере проповеди, а приверженцы второго трактовали проповедь лишь как вид ораторского искусства.

«Риторическая» интерпретация проповеди встречалась и в православном богословии. Мы уже отмечали, что до XIX в. в духовных учебных заведениях Русской Церкви не существовало гомилетики как самостоятельной учебной дисциплины. Считалось, что в проповеди священник должен применять те знания и умения, которые он приобретает в курсе риторики.

Автор одного из дореволюционных учебников по гомилетике М. А. Чепик дает такое определение проповеди: «Проповедь есть словесное произведение, отрасль всеобщей словесности, особый род того вида словесных произведений, который известен под именем красноречия... С другой стороны, проповедь как церковное красноречие имеет свои особенности в содержании и изложении, которыми она отличается от других видов словесных произведений»[2]. Как мы видим, проповедь здесь трактуется как один из видов красноречия, отличающийся от других его видов лишь особенностями содержания и изложения.

Приверженцы такого взгляда на проповедь подчеркивают, что она является плодом естественных сил человека и направлена на решение просветительских и дидактических задач. Эти задачи про-

---

[1] *Барсов Н. И.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 283.

[2] *Чепик М.* Опыт полного курса гомилетики. М., 1893. Цит. по: *Барсов Н. И.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. С. 7.

поведник вполне может решить при помощи инструментария риторики. А значит, к проповеди вполне приложимы нормы *совещательного* красноречия (когда проповедник увещевает верующих) и *эпидейктического* (когда он восхваляет что-либо).

Однако такой взгляд на проповедь является как минимум неполным. К тому же он фактически не согласуется с тем, как понимается проповедь в Новом Завете. На рубеже XIX–XX вв. в русском православном богословии происходит отказ от взгляда на проповедь как на произведение ораторского искусства (и, соответственно, на гомилетику как на «церковную риторику»).

В частности, профессор Н. И. Барсов с особой силой настаивал на том, что проповедь — это плод действия в Церкви Святого Духа. И в этом отношении она не может быть скована никакими законами красноречия. Привести человека ко Христу может и совсем безыскусное слово проповедника. Профессор Барсов даже писал, что благодать Святого Духа является «продуктивной силой» проповеди. По его мнению, именно благодать, которая подается в таинстве священства, является той силой, которая рождает проповедь. При этом Н. И. Барсов подчеркивал, что это не означает отказа от использования естественных сил проповедника. Наоборот, благодать, подаваемая в таинстве, врачует *немощная* и восполняет *оскудевающая*. Это значит, что «проповедник вещает свое слово не по одному лишь непосредственному воздействию благодати, а лишь под ее руководством»[1].

Профессор Барсов писал, что «отношение христианской храмовой проповеди к ораторскому искусству таково же, как отношение Божества к человечеству в природе Богочеловека, благодати и свободы в духовно-нравственной жизни индивидуума: они идут рука об руку — нераздельно, но и неслиянно»[2].

---

[1] *Барсов Н. И.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 10.

[2] *Барсов Н. И.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 14.

Таким образом, Барсов предлагал смотреть на проповедь как на *богочеловеческое действие*, в котором естественные силы человека укрепляются и восполняются благодатной помощью свыше. Это означает, что в дело подготовки и произнесения проповеди человек вкладывает все свои силы и дарования. Поэтому проповедь может быть названа плодом человеческого творчества. Однако при этом успех проповеди не может зависеть лишь от человеческих усилий. Проповедник нуждается в Божественной помощи.

Этот общий богословский принцип позволяет понять и взаимоотношения проповеди с ораторским искусством. В деле проповедничества вполне допустимо использование инструментария риторики. Однако при этом гомилетика не тождественна риторике.

В проповеди человек (проповедник) действует в *синергии* (*сработничестве*) с благодатью Святого Духа. Поэтому проповедь не только научает и наставляет человека, но и вводит его в общение со Христом. Проповедник может использовать в деле проповеди инструментарий ораторского искусства, так же как он может использовать опыт других наук. Однако эта человеческая составляющая проповедничества обязательно должна восполняться Божественной помощью.

Вопросы и задания

1. Назовите и охарактеризуйте термины, которыми обозначается проповедническая деятельность в Священном Писании.
2. Аргументируйте, почему проповедничество является естественным состоянием Церкви.
3. Охарактеризуйте отношение к светскому красноречию в Древней Церкви.
4. Назовите и опишите два направления развития гомилетической науки.

Глава 3. Личность проповедника

§ 3.1. Проповедь как личное свидетельство

Проповедь несет в мир свидетельство о Христе. Однако это всегда личное свидетельство. И потому важным является не только содержание этого свидетельства, но и личность свидетеля, проповедника. Нельзя отделить проповедь от того, кто ее произносит. Слушатель не просто воспринимает слова. Он слышит речь конкретного человека. Слышит не только, *что* сказано, но и видит, *кем* это сказано. Во время проповеди устанавливается *личный контакт* между проповедником и аудиторией.

Проповедь всегда персональна. Слово о Христе проповедник пропускает через свою личность, а значит личность проповедника всегда включена в благовестие. Строго говоря, проповедь, в которой нет личности, просто невозможна. Хотим мы того или нет, наша личность со всеми ее достоинствами и недостатками всегда проявляется в наших словах, в наших делах, во всем нашем внешнем облике. Потому и проповедник не просто произносит слова, но раскрывает перед слушателями свою личность.

Встреча каждого человека со Христом уникальна, и свидетельство каждого человека о Христе неповторимо. Как писал профессор М. Тареев, «в христианском проповеднике на первом месте внутренняя действительная жизнь его, внутренний подвиг. Здесь не искусство, а самая жизнь духовная. Посему рассматривать проповедь изолированно от духовной жизни проповедника значит ложно понимать проповедь. Первый вопрос гомилетики, ее краеугольный камень — это вопрос о том, каков должен быть проповедник»[1].

---

[1] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 21–22.

Можно сказать, что вся жизнь проповедника должна быть проповедью, должна быть цельным свидетельством о Христе.

Конечно, проповедь не может быть свободна от человеческой немощи, от различных ошибок и проявлений несовершенства пастыря. Но в проповеди именно через человеческую немощь открывается сила Божия, действующая на сердца слушателей. Проповедник призван стремиться к максимальной самоотдаче, призван относиться к делу проповеди с максимальной ответственностью. Но ему всегда важно помнить, что его усилия должны быть увенчаны Божественной помощью.

Поскольку проповедник, как правило, является и духовным пастырем своих слушателей, между ним и аудиторией существуют особые доверительные отношения. Всем своим пастырским служением священник должен постараться построить такие отношения с прихожанами, которые бы стали прочной основой для проповеди. Если аудитория доверяет проповеднику, то она слушает его с особым вниманием.

Порой проповедник пытается установить близкие отношения со слушателями, включая в проповедь истории из своей жизни. Тем самым проповеди придается исповедальный характер. Проповедник раскрывает перед прихожанами не только свои мысли, но и свои чувства и переживания. Порой это может помочь сделать отношения с аудиторией более глубокими. Искренний рассказ о личном опыте проповедника оказывает на слушателей особое эмоциональное воздействие. Аудитория чувствует, что ей доверяют нечто очень важное, и это создает эффект «личного присутствия».

Однако тут всегда есть риск превратить проповедь в рассказ о себе. Если «самораскрытие» проповедника будет чрезмерным, это, наоборот, лишь оттолкнет слушателя. Поэтому упоминания о себе и о своем опыте должны быть в проповеди нечастыми и ненавязчивыми. Ведь проповедь — это не исповедь проповедника. Всякое упоминание в проповеди о себе должно быть проникнуто подлинным смирением. Проповеднику не следует превозносить свой опыт, представлять его как нечто уникальное. Свои размышления он не

должен навязывать как единственно верные. В противном случае слушатели не без оснований заподозрят проповедника в эгоизме, а это не углубит, а, наоборот, разрушит его отношения с аудиторией.

Чтобы избежать подобных крайностей, нужно всегда помнить, что проповедник призван свидетельствовать о Христе и приводить слушателя ко Христу. Каждый проповедник говорит о Христе свое личное живое слово. Но при этом проповедь приобщает слушателя не к личному опыту проповедника, а к той жизни, которую дарит Христос и которая наполняет слово проповедника. В результате проповедь рождает в слушателе новый опыт, который не тождественен опыту говорящего. При этом оба они пребывают в таинственном общении со Христом в Святом Духе.

Проповедник приобщает слушателей не к своему личному опыту, а к опыту Церкви. Субъектом проповеди является вся Церковь, вся община верных, ведь поручение идти в мир для свидетельства о Христе дано всей Церкви. Поэтому проповедуют не отдельные люди, проповедует Церковь, которая уполномочивает этих людей на служение.

§ 3.2. Проповедь в слове и в деле

В библейском понимании *свидетельство* — это глубоко личностный акт. Христос свидетельствовал о Пославшем Его Отце не только словами, но и всей жизнью: *дела, которые Отец дал Мне совершить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня* (Ин. 5, 36). Точно так же и проповедник, свидетельствующий о Христе, должен нести это свидетельство всей своей жизнью.

В основе проповеди лежит встреча проповедника со Христом, которая преображает его жизнь, и уже затем эта преображенная личность раскрывается в проповеди. Таким образом, свидетельство является плодом прикосновения к истине. Истина настолько охватывает человека, что он просто не может не делиться ею с окружающими. *Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного*

(Мф. 5, 16), — говорит Христос Своим ученикам. Свет Христов, пронизывающий христиан, становится лучшим свидетельством о Спасителе мира.

Апостол Павел призывает своего ученика Тимофея быть *образцом для верных* не только *в слове,* но и *в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте* (1 Тим. 4, 12). Также и в Послании к Титу он призывает показать *в себе образец добрых дел, в учительстве чистоту, степенность, неповрежденность, слово здравое, неукоризненное, чтобы противник был посрамлен, не имея ничего сказать о нас худого* (Тит. 2, 7–8). Свидетельство в слове и свидетельство в жизни не могут быть отделены друг от друга. *Усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным,* — пишет апостол к коринфянам (1 Кор. 9, 26–27). Слово проповеди не может иметь силу в устах недостойного проповедника.

Мысль о том, что чистая жизнь — это лучшая проповедь Христа, является общепринятой в святоотеческой литературе. Св. Иустин Философ (ок. 100–165) в «Первой апологии» рассказывает, как язычники меняли свою жизнь, видя перед глазами пример христиан: «Он [Христос] увещевал нас терпением и кротостью отводить всех от постыдных дел и пристрастия ко злу. Это я могу показать на многих из наших [т. е. христианах], которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что насмотрелись строгости жизни своих соседей, или тем, что видели в спутниках чудное терпение в перенесении обид, или из опыта узнали нравы тех людей, с которыми соприкасались по делам» (1 Апол. 16)[1].

Св. Иоанн Златоуст в 4-м Слове о священстве особо подчеркивает, что пастырь должен учить не только словами, но и делами: «Это совершеннейший способ учения, когда и делами, и словами приводят поучаемых к той блаженной жизни, которую предписал Христос... Иное зависит от дел, а иное от слова, и каждая из

[1] *Св. Иустин Философ и Мученик.* Творения. М., 1995. С. 46.

этих двух частей имеет нужду одна в другой, чтобы здание было совершенно»[1].

Св. Григорий Великий (Двоеслов) в «Правиле пастырском» много говорит о высоконравственной жизни проповедника, которая усиливает действие его слова: «Проповедь устная удобнее и вернее проникает в сердца слушателей, когда слова проповедника подтверждаются примерной жизнью его: словом он только убеждает и побуждает к делу, а примером как бы помогает и участвует в деле» (Кн. II, гл. 3)[2].

Слово и жизнь проповедника — это фактически две составляющие единой проповеди, цель которой — побудить паству к изменению своей жизни: «Каждый проповедник должен учить более делами, нежели словами, указывая своим последователям не столько витиеватостью красноречия, сколько примером доброй жизни путь и цель, куда они должны идти и к чему стремиться» (Кн. III, гл. 42)[3]. Если же жизнь пастыря не соответствует его слову, то и проповедь его становится не только малоуспешной, но и греховной: «Пасомые алчут и жаждут чистого учения, но поскольку это учение у пастырей их омрачено и опозорено безнравственной их жизнью, то они поневоле питаются гнилым хлебом и пьют грязную воду» (Кн. I, гл. 2)[4].

Блаженный Августин также особо подчеркивал, что главное условие успеха проповеди — это добродетельная жизнь проповедника: «Как бы ни была возвышенна проповедь наша, но в действительной победе над слушателями всегда более веса и силы имеет жизнь проповедника, нежели слово его… Люди не внимают с покорностью тому, кто сам не внимает себе, и вместе с проповедни-

---

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 460.

[2] *Григорий Великий-Двоеслов, св.* Правило пастырское, или О пастырском служении. К., 1872. С. 34.

[3] *Григорий Великий-Двоеслов, св.* Правило пастырское, или О пастырском служении. К., 1872. С. 242.

[4] *Григорий Великий-Двоеслов, св.* Правило пастырское, или О пастырском служении. К., 1872. С. 8.

ком пренебрегают слово Божие, которое проповедуется им» (De doctrina christiana. Кн. IV, гл. 59–60)[1].

О том, что жизнь священника должна соответствовать его проповеди, говорит и книга «О должностях пресвитеров приходских», которая в XVIII–XIX вв. считалась в Русской Церкви одним из наиболее авторитетных трудов по пастырскому богословию: «Есть ли же житие твое евангельской проповеди не будет сообразно, то поучения твоя, хотя бы народу и полезныя были, но тебе в тяжкое осуждение имеют быть. Но по большой части таковых поучения и пред народом не токмо студена бывает и недействительна, ... но и развратительна еще, понеже наводят многим подозрение, веру быти баснею, а добродетель виною только лихоимания» (Гл. 48)[2].

Мысль о неразрывной связи проповеди с жизнью проповедника постоянно звучит и в классических трудах по гомилетике. Так, проф. М. Тареев пишет: «Только слово того проповедника, который сам живет так, как учит жить других, может быть искренним, а искренность есть необходимое условие действия слова на волю слушателей»[3]. В другом месте он также подчеркивает, что «проповедник должен помнить, что, проповедуя неискренно, живя противно тому, чему сам же учит, он разрушает одной рукой то, что созидает другой, он противодействует силе Божией... Давая возможность своим слушателям сказать ему: *врач! исцели самого себя* (Лук. 4, 23), проповедник тем самым отталкивает слушателей от Христа и его проповеди»[4].

---

[1] *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 344, 346.

[2] О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. С. 69.

[3] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 23.

[4] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 47–48.

§ 3.3. Кто имеет право произносить проповедь?

3.3.1. Учительство в Древней Церкви

В целом ряде мест Священного Писания упоминаются *учителя* как люди, преподающие назидание другим членам Церкви. Вполне очевидно, что в апостольский век *учитель* — это не иерархическая степень. Апостол Павел пишет: *Иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями, далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки* (1 Кор. 12, 28). Как мы видим, апостол Павел не отождествляет учителей ни с пророками, ни с апостолами. Также он ясно различает *дар учительства* и *дар управления*.

Тем не менее уже в апостольский век учительство постепенно соединяется с епископским служением. В частности, апостол Павел в своих пастырских посланиях рекомендует поставлять в епископскую степень тех, кто имеет дар учительства. Например, в Первом Послании к Тимофею он говорит, что кандидат в епископы должен быть *учителен* (1 Тим. 3, 2). А в Послании к Титу пишет, что епископ должен обязательно держаться *истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать* (Тит. 1, 9).

Во II в. связь проповеднической деятельности с административной еще более укрепилась, а в III в. проповедь становится уже почти исключительно обязанностью клира. Учителями паствы отныне являются епископы и пресвитеры.

Видимо, начиная с III в. на Востоке складывается практика, когда епископы поручают наиболее даровитым пресвитерам быть постоянными проповедниками на епископских богослужениях. Ориген был именно таким проповедником при епископах Феоктисте Кесарийском (в Кесарии Палестинской) и Александре Иерусалимском. В IV в. в Кесарии Каппадокийской при епископе Евсевии проповедническое служение нес св. Василий Великий. А св. Григорий Богослов был проповедником при своем престарелом

отце, епископе Назианза. В Антиохии при епископе Флавиане в течение двенадцати лет проповедником был св. Иоанн Златоуст (в то время еще пресвитер).

Несмотря на то, что обычай назначения пресвитеров-проповедников, которые постоянно произносили проповеди в присутствии епископа, стал на Востоке к IV в. нормативным, на Западе такая практика не получила распространения. Так, например, когда в 391 г. Гиппонский епископ Валерий (который по происхождению был греком и потому с трудом произносил проповеди по-латыни) назначил при себе постоянным проповедником пресвитера Августина (ставшего в будущем знаменитым учителем Церкви), то западные епископы отнеслись к этому отрицательно. В Северной Африке, как и на всем латинском Западе, считалось недопустимым, чтобы пресвитер проповедовал в присутствии епископа. Характерно, что епископ Валерий, оправдывая свои действия, ссылался на то, что на Востоке такой обычай является общепринятым.

В одном из своих писем блаженный Иероним критикует западный обычай не допускать пресвитеров до проповеди в присутствии епископа. «В некоторых церквах, — пишет он, — есть очень плохой обычай, что пресвитеры в присутствии епископов молчат и ничего не говорят, как будто бы эти последние или не любят, или не удостаивают выслушивать их. *Если же другому из сидящих будет откровение*, говорит апостол Павел, *то первый молчи. Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение* (1 Кор. 14, 30–31)... *Сын мудрый* — слава отцу (Притч. 10, 1). Епископ может радоваться своему суду, если избрал Христу таких священников» (Письмо 49)[1].

Однако в том же IV в., когда на Востоке начались напряженные догматические споры, здесь также предпринимались попытки ограничить право пресвитеров на проповедническую деятельность. Например, после того как пресвитер Арий впал в ересь и породил смуту во всей Церкви, в Александрии пресвитерам было вообще

[1] Творения блаженного Иеронима Стридонского в русском переводе. Ч. 2. К., 1894. С. 63.

запрещено проповедовать. Церковный историк Созомен (ок. 400–450) так писал об этом: «У александрийцев проповедует один только городской епископ, обычай, которого прежде не было и который появился, говорят, с того времени, как Арий, будучи пресвитером, начал беседовать о предметах веры и вводить новости» (Церковная история. VII, 19)[1].

Таким образом, в Древней Церкви проповедническое служение возлагалось на епископов, которые по своему усмотрению могли делегировать право произнесения проповеди также и пресвитерам. Другие лица в Древней Церкви до проповеднической кафедры не допускались.

В частности, диаконам не дозволялось произносить проповеди за богослужением. Об этом ясно говорится в «Апостольских постановлениях» (памятник, относящийся к IV в.): «Повелеваем, ... чтобы пресвитер только учил, возносил [т. е. совершал Евхаристию], крестил, благословлял народ, а диакон чтобы прислуживал епископу и пресвитерам, т. е. исправлял должность диаконскую, но отнюдь чтобы не совершал прочего» (Кн. III, 20)[2]. Диаконам разрешалось лишь читать в храме поучения других авторов. Обычно это случалось тогда, когда епископ или пресвитер сам не мог произнести проповедь.

Например, известно, что св. Григорий Великий (Двоеслов) по болезни часто не мог произносить проповеди. Поэтому он их писал заранее и поручал прочитывать за богослужением своему диакону. В частности, из его сорока бесед на Евангелие двадцать были прочитаны в храме диаконом.

Одним из известных исключений из этого правила был прп. Ефрем Сирин. Он отказался принимать пресвитерский и епископский сан и остался до конца жизни лишь диаконом. При этом он был известен своей ученостью и даром слова. Поэтому епископы разрешали ему произносить проповеди в храмах.

[1] *Эрмий Созомен Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851. С. 518.

[2] Цит. по изданию: Апостольские постановления в русском переводе. Казань, 1864.

Что касается мирян, то уже с III в. они, как правило, не допускались до произнесения проповедей за богослужением. В этом отношении весьма важное свидетельство приводит Евсевий Кесарийский. Он пишет, что когда Ориген, еще будучи мирянином, удалился из Александрии в Палестину, то епископы Феоктист Кесарийский и Александр Иерусалимский «просили его беседовать с общиной и разъяснять ей Священное Писание», несмотря на то, что тогда «он еще не был рукоположен в священника». Однако это вызвало недовольство Александрийского епископа Димитрия, который написал Феоктисту и Александру, что в Церкви нет такого обычая, чтобы миряне проповедовали в присутствии епископа.

В ответном письме Феоктист и Александр ссылались на обычай прежних времен, по которому епископы приглашали даровитых мирян произносить проповеди (Церковная история. VI, 19)[1]. Этот спор между епископами показывает, что в III в. обычай допускать мирян до проповеднического служения постепенно ушел в прошлое.

В V в. особую полемику вызвал вопрос о возможности произнесения проповеди монахами, не имеющими священного сана. Поскольку монашеская среда в определенной степени повлияла на Востоке на усиление монофизитства, св. Лев Великий, занимавший Римскую кафедру, выступил резко против допуска простых монахов до проповеднической кафедры. В одном из его писем читаем: «Как гражданская власть обязана строгими мерами укрощать публичные мятежи и смятения, так долг священнической власти не давать монахам проповедовать против веры, и всеми мерами противиться тому, чтобы они не смели присваивать себе принадлежащее священникам». В другом письме св. Лев предостерегал, «чтобы кроме священников Господних никто не смел присваивать себе права учить и проповедовать, монах ли то будет или мирянин, и как бы кто ни славился своим знанием. Хотя и желательно, чтобы все сыны Церкви разумели справедливое и здравое, но не позволительно, чтобы кто-нибудь, стоящий вне священнического

[1] *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 217.

чина, присваивал себе степень проповедника, когда в церкви Божией все должно быть в порядке, чтобы в одном теле Христовом и лучшие члены исполняли свою должность, и низшие подчинялись высшим»[1].

3.3.2. Канонические правила о проповедниках

Канонические правила Православной Церкви ясно говорят о проповеди как об обязанности епископов и пресвитеров. Так, 58-е апостольское правило гласит: «Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людях, и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Если же останется в сем нерадении и лености: да будет извержен». 19-е правило Трулльского Собора (691 г.) предписывает предстоятелям Церквей произносить слова назидания для клира и народа во всякое время, особенно в дни воскресные. 2-е правило VII Вселенского Собора гласит, что кандидат в епископы должен быть испытан в знании Священного Писания и в умении «учить порученный ему народ». Тот же, кто к этому не способен, «да не рукополагается».

64-е правило Трулльского Собора содержит прямой запрет на проповедь мирян: «Не подобает мирянину пред народом произносити слово, или учити, и тако брати на себя учительское достоинство, но повиноватися преданному от Господа чину, отверзати ухо приявшим благодать учительского слова и от них поучатися божественному... Аще же кто усмотрен будет нарушающим настоящее правило: на четыредесять дней да будет отлучен от общения церковного». Епископ Никодим (Милаш) полагает, что это правило касается лишь проповеди на догматические темы: «Кроме епископов и священников, никому больше, по божественному праву, не дозволено ... произносить публичные проповеди догматического содержания». При этом епископ Никодим полагает, что епископ имеет власть допустить мирянина до проповеди в храме, если «дело не ка-

---

[1] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Средневековые гомилетики // Труды КДА. 1893. № 6. С. 191.

сается повреждения "учительного достоинства", исключительного достояния иерархии»[1].

Следует отметить, что несмотря на наличие канонических запретов, миряне-проповедники известны в истории Византии. Например, мы имеем ряд свидетельств о проповедничестве мирян в годы правления императора Льва VI Мудрого (886–912). Проповеди произносил сам император, а также два государственных чиновника при его дворе: Анастасий и Лев Хиросфакт. На рубеже IX–X вв. проповедничеством занимался Никита Давид Пафлагон, также не имевший священного сана. Кроме того, известен текст проповеди анонимного лаика, произнесенной в честь первой жены Льва VI императрицы Феофании. Хотя в целом все эти примеры являются лишь редкими исключениями из общего правила[2].

Особо следует подчеркнуть, что епископ при рукоположении обручается своей епархии. Это значит, что ему вверяется архипастырское (в том числе и проповедническое) служение в пределах конкретной церковной области, имеющей ясные географические границы. Совершение богослужения, а также произнесение проповеди епископом за пределами его епархии не допускается. Об этом говорят несколько канонических правил.

Например, 20-е правило Трулльского Собора прямо запрещает епископу «всенародно учить» в чужой епархии, устанавливая за нарушение этого постановления извержение из епископской степени. Патриарх Федор Вальсамон поясняет, что под это осуждение не подпадает епископ, который посещает чужую область с ведома местного архиерея. Он также пишет, что 20-е правило Трулльского Собора запрещает епископу именно *публичное* учительное служение в чужой области. Однако, как поясняет Иоанн Зонара, епископ не согрешит, «если к нему обратится с вопросом кто-либо из чужой

---

[1] Правила (ΚΑΝΟΝΕΣ) Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. СПб., 1911. С. 553–554.

[2] См.: Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Edited by Mary B. Cunningham, Pauline Allen. Leiden — Boston — Köln: Brill, 1998. P. 5–6, 12.

епархии частным образом, и он частным же образом на вопрос и ответит, и поучит»[1].

Интересным дополнением к указанной норме является 11-е правило Сардикийского Собора (347 г.), которое запрещает епископам пребывать «долгое время» вне пределов своей епархии. Здесь указывается, что, как правило, епископы приходили в чужие области, «ради тщеславия подвизаясь о собственной похвале». Проповедуя долгое время в пределах чужой епархии, они фактически уничижали местного епископа, указывая на то, что он «неискусен в учении». Поэтому отцы Сардикийского Собора установили недопустимость для епископа без особых причин находиться долгое время на территории чужой церковной области.

Точно так же и священник обязан произносить проповедь лишь в пределах своего прихода. Произнесение им проповеди в других храмах возможно только с согласия настоятелей этих храмов.

На закате византийской эпохи (в XIV — первой половине XV в.), когда в Церкви ощущался недостаток священников, способных произносить качественные проповеди, сложилась практика допуска к проповеди и тех, кто не имел священного сана, но при этом был известен даром слова и нравственной жизнью. Св. Симеон Солунский († 1429) полагал, что епископ может возводить таких людей в степень чтеца (то есть причислять к клиру) и после этого допускать до произнесения проповеди. Тем самым будет соблюдено 64-е правило Трулльского Собора, запрещающее мирянам проповедовать в храме, но в то же время будет принесена и польза церковному проповедничеству.

Этот обычай получил особое распространение на православном Востоке после османского завоевания. Дидаскалы (учителя), имевшие добрую репутацию, возводились в низшие церковные степени (чтецов и иподиаконов) и допускались на проповедническую кафедру. По мнению профессора В. Ф. Певницкого, этот обычай был заимствован и Киевской митрополией, где в XVI в. пропо-

[1] Правила (ΚΑΝΟΝΕΣ) Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. СПб., 1911. С. 493.

веднические функции могли исполнять учителя братских школ, не имеющие священного сана[1].

В Российской империи в Синодальный период (XVIII — нач. XX в.) существовали определенные ограничения для проповеднической деятельности приходского духовенства. «Духовный регламент», изданный в 1721 г. и остававшийся основным нормативным документом Российской Церкви вплоть до 1917 г., разрешал произносить проповеди только священникам, имеющим образование. Причем те из них, кто обучался в инославных (католических или протестантских) учебных заведениях, чтобы получить допуск к проповедничеству, должны были, согласно «Духовному регламенту», сдать соответствующий экзамен в духовной коллегии (то есть в Святейшем Синоде)[2].

3.3.3. Современная практика

Сегодня в Русской Православной Церкви сохраняется древняя практика, в соответствии с которой проповедническое служение возлагается прежде всего на епископов и пресвитеров. При совершении хиротонии епископ делегирует священнику право совершать таинства (кроме таинства рукоположения) и осуществлять пастырское попечение о рядовых членах Церкви. В молитве при иерейской хиротонии епископ произносит: «*Сам, Господи, и сего, его же благоволил еси на пресвитерский возыти степень, исполни Святаго Духа Твоего дара, да будет достоин... вествовати Евангелие царствия Твоего, священнодействовати слово истины Твоей*»[3]. Таким образом епископ испрашивает для священника дар Святого Духа, который будет содействовать ему в проповедническом служении. Из этого видно, что проповедь является одной из главных пастырских обязанностей.

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: Средневековые гомилетики // Труды КДА. 1893. № 6. С. 193.

[2] См.: Духовный регламент. М., 1904. С. 66.

[3] Чиновник архиерейского священнослужения. М., 1982. Кн. 1. С. 216–217.

Также к произнесению проповеди сегодня может быть допущен и диакон. Однако для него произнесение проповеди не является обязанностью. Диакон может произносить проповедь лишь по благословению епископа или настоятеля храма.

В отдельных случаях также допускается произнесение проповеди мирянами. С XIX в. в Русской Церкви сложилась традиция, в соответствии с которой все миряне, имеющие степень кандидата богословия, имеют не только право, но и обязанность произносить проповеди. Так, в храмах духовных академий и семинарий с XIX в. проповеди произносили все преподаватели, в том числе и миряне. Например, в Киевской духовной академии профессора-миряне в XIX — начале XX в., как правило, произносили проповеди в период Великого поста на Пассиях.

Практика проповеднической деятельности в других Поместных Православных Церквах может иметь свою специфику. Например, в Константинопольском Патриархате и в Элладской Православной Церкви существует обычай назначения *иерокириксов* (греч. ἱεροκήρυξ, букв. *священноглашатай*), главное служение которых заключается в проповеди слова Божия. Этот обычай оформился в Константинопольском Патриархате в османский период и получил особое распространение в XIX в. Иерокириксам поручалась церковная область, на территории которой они были обязаны систематически посещать все храмы с целью произнесения в них проповеди за богослужением.

Сегодня в греческих Церквах в каждой митрополии на служение иерокириксов назначаются безбрачные клирики (иеромонахи), имеющие богословское образование. Они получают право произносить проповеди во всех храма митрополии[1].

Иерокириксы не отягощены приходскими или административными заботами и потому могут более сосредоточенно посвятить себя исключительно проповедническому служению, в чем состоит

[1] Подробнее см.: Православная богословская энциклопедия / Под ред. Н. Н. Глубоковского. Т. 6. СПб., 1905. Ст. 323–324; Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 313.

главное преимущество этого церковного института. Назначение иерокириксов, путешествующих по епархиям и проповедующих в различных храмах, позволило в османский период сохранить богослужебную проповедь и обеспечить ее качество. И сегодня иерокириксы фактически восполняют недостаток образования и ораторских дарований рядовых священников.

Однако церковная проповедь по самой своей сути является одной из форм общения священника со своей паствой. Это важная часть пастырского душепопечения. Священник, произнося проповедь, воспитывает своих прихожан, ведет их к духовному совершенству. Иерокирикс, постоянно путешествующий по епархии, не имеет такой связи с конкретными общинами. Однако в ситуации, когда реалии приходской жизни далеки от идеала, хорошим стимулом для приходского духовенства могут стать образцовые проповеди, произносимые на приходе специально назначенными епархиальными проповедниками.

Особо следует сказать о допуске к проповеди воспитанников духовных семинарий и академий. В современной практике Русской Православной Церкви воспитанники семинарий начиная с третьего года обучения произносят проповеди перед своими соучениками во время вечерних молитв. А начиная с четвертого года обучения они могут произносить проповеди в храмах при духовных учебных заведениях за всенощным бдением и за литургией. Произнесение таких проповедей является частью практических занятий, направленных на приобретение навыков, необходимых для пастырского служения.

С согласия настоятелей приходов воспитанники духовных академий и семинарий могут произносить проповеди и в приходских храмах. Эта практика также имеет давнюю традицию. Например, в начале XX в. в Киевской духовной академии существовал студенческий гомилетический кружок. Его члены на своих собраниях обсуждали теоретические и практические вопросы проповедничества, а также упражнялись в подготовке и произнесении пропове-

дей. Члены кружка регулярно произносили проповеди на приходах Киева. Эта практика поддерживалась городским духовенством[1].

3.3.4. Женщины и проповедническое служение

В христианских богослужебных собраниях с апостольских времен с публичными поучениями и наставлениями могли выступать только мужчины. Женщины в Древней Церкви никогда не допускались до проповеднической кафедры. Об этом мы имеем ясные свидетельства в Новом Завете. Так, апостол Павел в Первом Послании к Коринфянам прямо говорит о запрете для женщин произносить речи в богослужебных собраниях: *Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви* (1 Кор. 14, 34–35). Эти слова апостола Павла в значительной степени отражают культурную ситуацию его времени, когда женщины не имели возможности получать образование наравне с мужчинами.

Сегодня ситуация изменилась. Женщины уже давно имеют свободный доступ к высшему образованию, в том числе и богословскому. Женщины, обладающие соответствующим образованием и способностями, могут проповедовать с университетской кафедры, выступать на радио, телевидении, в Интернете и т. п. Тем не менее канонический запрет на допуск женщин к произнесению проповеди за богослужением остается в силе.

Это не означает, что женщина находится в Церкви в неравноправном положении. Церковь всегда особо почитала женщин, выполнявших апостольское служение. Так, в лике святых почитаются равноапостольные Мария Магдалина, Фекла Иконийская, Апфия Колосская, царица Елена, просветительница Грузии Нина. На Руси

---

[1] См.: *Тихвинский В.* Из академической жизни: Гомилетический кружок КДА // Труды КДА. 1906. № 5. С. 159–166; *Остроумов С.* Из академической жизни: (Гомилетический кружок студентов КДА в 1906–1907 уч. г.) // Там же. 1907. № 8. С. 641–646.

в лике равноапостольных почитается святая княгиня Ольга. Все эти женщины, хотя и не произносили проповедей в храмах, совершали апостольский подвиг. Благодаря им Благая Весть достигла новых стран и народов.

В XX в. в Русской Православной Церкви множество женщин засвидетельствовали свою веру перед лицом жестоких гонений. В эпоху государственного атеизма большинство прихожан составляли именно женщины. Во многом благодаря им была сохранена церковная традиция. Сегодня женщины являются преподавателями основ православного учения в школах, трудятся в качестве преподавателей в богословских и духовных учебных заведениях. Женщины играют ключевую роль и в работе приходских школ (как для детей, так и для взрослых).

Таким образом, женщины-христианки продолжают нести в мир свидетельство о Христе наравне с мужчинами. Но при этом к пастырскому и проповедническому служению в православной традиции допускаются лишь мужчины.

Вопросы и задания

1. Объясните, каким образом живое слово проповедника призвано приобщать слушателей к жизни в Церкви.
2. Охарактеризуйте, как воспринимались в апостольский век дар учительства и дар управления.
3. Опишите имеющийся в Древней Церкви обычай допускать мирян до проповеднического служения.
4. Назовите имеющиеся канонические правила о проповеди и проповедниках.
5. Приведите примеры различных подходов к личности проповедника в современной практике.

Глава 4. Проповедь в контексте православного богослужения

§ 4.1. Проповедь как литургический акт

Гомилетика изучает проповедь, которая звучит во время богослужения. Поэтому прежде чем говорить о содержании и форме такой проповеди, важно понять, каковы взаимоотношения между проповедью и богослужением, в особенности между проповедью и евхаристическим богослужением (Божественной литургией).

В решении этого вопроса можно выделить две характерные крайности. Одна из них типична для протестантских церквей, которые либо полностью отбросили, либо существенно реформировали литургическую традицию прежних веков. Протестантская мысль обычно исходит из однозначного *приоритета проповеди над любым обрядом*. Именно проповедь является центральным событием протестантских молитвенных собраний.

Другую крайность можно встретить в истории Православной и Католической Церквей. Здесь проповедь нередко воспринималась как необязательное дополнение к литургии. Профессор Московской духовной академии В. Ф. Кипарисов свидетельствовал, что в первой половине XIX в. в Российской Церкви проповедь обычно воспринималась как «удлиняющий богослужение придаток»[1]. Даже люди с высшим богословским образованием высказывали тогда мысль о том, что проповедь за богослужением необязательна и даже излишня. Сторонники такого взгляда на проповедь подчеркивали, что православное богослужение с его насыщенной обряд-

[1] *Кипарисов В. Ф.* Об условиях существования современного русского проповедничества // Прибавления к Творениям св. отцов в русском переводе. 1884. Ч. 33. Кн. 2. С. 692.

ностью и глубокими литургическими текстами само по себе назидает человека лучше всякой проповеди. И сегодня в восприятии рядовых прихожан богослужение нередко считается полноценным и без произнесения проповеди. Фактически это означает *приоритет богослужения над проповедью.*

Обе указанные крайности исходят из того, что богослужение и проповедь — это два самостоятельных явления, которые могут существовать автономно, независимо друг от друга. Богослужение и проповедь в таком случае связаны лишь механически: либо проповедь становится своеобразной «вставкой» в богослужение, либо богослужение воспринимается исключительно как внешнее обрамление проповеди.

Современное богословие (и православное, и католическое, и протестантское) стремится преодолеть подобные крайности. Православные мыслители второй половины XX в. с особой настойчивостью подчеркивали, что проповедь не должна восприниматься вне литургического контекста, она должна быть органичной частью богослужения. Протопресвитер Александр Шмеман (1921–1983) писал, что проповедь — это «существенный литургический акт». Он называл проповедь «таинством Слова», совершаемым в собрании Церкви[1].

Мысль о неразрывном единстве проповеди и богослужения в современном богословии стала практически общепринятой. Божественная литургия являет в нашем мире Царство Божие, пришедшее в силе. Первая часть литургии («литургия слова») являет нам Царство в слове Евангелия и в проповеди. А во второй части литургии мы восходим к единению со Христом в Евхаристии. Однако вся литургия — это единое откровение Царства. Литургия — это движение к единству со Христом и во Христе. В этом евхаристическом восхождении слово проповеди играет важную роль.

В богослужебном собрании Церковь возвещает Евангелие. Как мы уже отмечали, в Священном Писании слово *Евангелие* никогда не означает писанный текст. *Евангелие* (*Благовестие*), о котором

[1] *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 89, 91.

говорят Христос и апостолы, — это устное слово проповеди, обращенное к падшему миру. Это слово, обновляющее, преображающее и спасающее мир. Это слово и сегодня *живо и действенно* (Евр. 4, 12). Потому на литургии должны звучать не только чтения из Нового Завета, но и слово проповеди. Священник, совершающий литургию, призван обращаться к собранию с *живым словом*, призван постоянно актуализировать слово Евангелия в жизни христианской общины.

Тесная связь проповеди с Евхаристией означает, что проповедь не может выпадать из общего строя богослужения. Она должна быть подлинным *литургическим актом*. Поэтому нам необходимо уделить особое внимание тому, где и когда должна звучать богослужебная проповедь.

§ 4.2. Место произнесения проповеди

4.2.1. Проповедь в «домашних церквах»

В апостольский век учительное слово к членам Церкви звучало в собраниях верных, проходивших в домах. Эти дома, как правило, были жилищами христиан, предоставлявших их для проведения собраний, и потому в Писании они именуются *домашними церквами* (οἶκος ἐκκλησία; см.: Рим. 16, 4; Кол. 4, 15; Фил. 1, 2). В Иерусалиме таковым был дом Марии, матери Иоанна Марка (Деян. 12, 12), в Ефесе — училище Тирана (Деян. 19, 8), в Риме — дома Акилы и Прискиллы (Рим. 16, 4; 1 Кор. 16, 19) и Гаия (Рим. 16, 23), в Колоссах — дом Нимфана (Кол. 4, 15). Домашние собрания христиан в греческом тексте Нового Завета именуются συναγωγή (слав. — *сонмище*, рус. — *собрание*; см.: Иак 2, 2) или ἐπισυναγωγή (слав., рус. — *собрание*, см.: Евр. 10, 25).

В домашних собраниях совершение Евхаристии было соединено с *вечерей любви* (*агапой*, греч. — ἀγάπη), т. е. особой братской трапезой. Как полагают современные исследователи, в I — начале II в. агапа завершалась причащением Святых Таин. Потому в источниках этого периода слова *агапа* и *евхаристия*

могут использоваться как синонимы. В то время молитвенные собрания христиан не имели строго установленной структуры и проводились в харизматическом духе. В Первом Послании к Коринфянам апостол Павел, говоря о евхаристических собраниях, упоминает и о беспорядках, случавшихся во время агап: *всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается* (1 Кор. 11, 21).

Из этого же Послания (гл. 12–14) видно, что в апостольский век в молитвенных собраниях практиковались разные виды речи, а именно: *глоссолалия* (дар языков; от греч. γλῶσσα — язык, λαλέω — говорить), *профития* (пророчество, греч. προφητεία) и *дидаскалия* (учительство, греч. διδασκαλία).

Относительно понимания сути глоссолалии, которая, видимо, была тогда широко распространена, среди современных исследователей нет единства. Высказываются разные интерпретации этого феномена. Во всяком случае, из рассказа апостола Павла о Коринфской общине можно сделать вывод, что глоссолалия была, безусловно, харизматической речью, непонятной для окружающих и требующей истолкования.

Пророчество (профития) — это также особая речь, произносимая по внушению Святого Духа, однако она (в отличие от глоссолалии) была понятна окружающим: *Кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение* (1 Кор. 13, 3). Что же касается *дидаскалии*, то это была обычная разумная речь, которая вполне соответствует современному понятию о проповеди[1].

Постепенно харизматические виды речи отходят на второй план и иссякают. В результате ко II в. дидаскалия становится практически единственной формой речи в христианских собраниях. Кроме того, в первой половине II в. евхаристия была отделена от агап. Все это способствовало выработке более строгого порядка богослужения и наложило отпечаток на проповедь.

---

[1] Подробнее см.: *Барсов Н., проф.* История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885. С. 79–93.

4.2.2. Проповедь с горнего места

На рубеже II–III вв. как на Востоке, так и на Западе появляются христианские храмы, как здания, специально построенные для совершения богослужения. Из Священного Писания видно, что в синагогах Писание читалось стоя, а истолковывалось сидя. Евангелист Матфей говорит о том, что Христос Спаситель произносил Нагорную проповедь сидя (Мф. 5, 1). Евангелист Иоанн Богослов также говорит о том, что Господь проповедовал в Иерусалимском храме сидя (Ин. 8, 2). Вполне очевидно, что в домашних церквах апостолы, а затем и их ученики также произносили свои поучения сидя.

В Древней Церкви во время храмового богослужения епископы также произносили проповеди, сидя на своей кафедре в алтаре. В III–VII вв. алтарь обычно был отделен от основной части храма невысокой перегородкой, на которой могла быть установлена решетка. Иконостасов, закрывающих алтарь от взора молящихся, тогда еще не существовало.

В восточной части алтарной апсиды (между престолом и восточной стеной) располагалась кафедра (греч. καθέδρα, слав. *седалище*) епископа, к которой с двух сторон примыкали скамьи для пресвитеров (в современной литературе они обычно именуются «синтроном», от греч. σύνθρονος — сопрестолие). С VI в. в Византии кафедра епископа и синтрон представляли собой каменную конструкцию в виде амфитеатра. На верхней ступени этого амфитеатра располагалось седалище епископа, рядом с которым восседали пресвитеры.

Сохранившиеся с тех пор синтроны позволяют сделать вывод, что кафедра епископа находилась на весьма значительной высоте (до 2 м). Например, в константинопольском храме святой Ирины синтрон настолько высок, что под ним сделан проход вдоль стены апсиды. Именно из-за своей высоты епископская кафедра получила наименование *горнего места* (греч. ἡ ἄνω καθέδρα, буквально *верхняя кафедра*). На таком возвышении епископ был хорошо виден всем молящимся. Именно с этого возвышения он обращался к

собравшимся в храме со словом назидания. Когда с кафедры звучала проповедь, народ подходил вплотную к алтарной преграде, чтобы лучше слышать проповедника.

О таком порядке произнесения проповеди мы встречаем свидетельства прежде всего в самих же гомилетических памятниках начиная с IV в. Например, св. Григорий Богослов в своем прощальном слове, обращенном к отцам Второго Вселенского Собора (381 г.), говорил: «Прости, кафедра — эта завидная и опасная высота! Простите, любители моих слов, простите, и эти народные течения и стечения, и эти трости, пишущие явно и скрытно, и эта решетка, едва выдерживающая теснящихся к слушанию» (Слово 42)[1].

В стихотворении «Сон о храме Анастасии» св. Григорий пишет: «Мне представилось, что сижу я на высоком престоле... По обе стороны ниже меня сидели пресвитеры, вожди стада, отличающиеся возрастом. В пресветлых одеждах предстояли диаконы, как образы ангельской светозарности. Из народа же одни как пчелы жались к решетке и каждый усиливался подойти поближе; другие теснились в священных преддвериях, равно поспешая и слухом и ногами; а иных препровождали еще к слушанию слов моих пестрые торжища и звучащие под ногами улицы»[2].

Св. Григорий Нисский в проповеди на Богоявление хвалит людей, пришедших в храм, и добавляет: «Признаюсь, что страдаю пастырским страданием: сидя на этом высоком седалище, желаю видеть собранное вокруг, как у подножия горной вершины стадо. И когда это случается, я полон удивительной радости, и слово для меня столько же приятный труд, как для пастыря пастушеские песни»[3].

В «Церковной истории» Сократа сохранился рассказ о том, как св. Иоанн Златоуст был возвращен из первой ссылки. В этом рассказе ясно видно, что обычным местом проповеди в то время

[1] *Григорий Богослов, св.* Творения. Т. 1. СПб., 1912. С. 601.

[2] *Григорий Богослов, св.* Творения. Т. 2. СПб., 1912. С. 81.

[3] *Григорий Нисский, св.* Творения. Т. 8. М., 1871. С. 1.

в Константинополе считали епископскую кафедру (то есть горнее место): «Многочисленные толпы народа вышли к нему навстречу и с величайшими почестями прямо повели его в церковь. Здесь народ просил его сесть на епископский престол и по обыкновению преподать предстоящим мир. Когда же Иоанн начал отказываться, говоря, что он может сделать это только по приговору судей и что прежние судьи должны наперед оправдать его, то народ еще более воспламенился желанием видеть Иоанна на епископском престоле и слышать его учение, — и наконец склонил его к этому. Иоанн сел на епископский престол и по обыкновению возвестил народу мир и даже, уступая необходимости, произнес поучение» (Кн. VI, гл. 16)[1].

Пресвитеры произносили проповеди, сидя на своих местах, расположенных по обе стороны от епископской кафедры в алтаре (т. е. восседая на синтроне).

Таким образом, в Византии поначалу сохранялся древний обычай, в соответствии с которым проповедь произносилась сидя. На Востоке обычно сидели и слушатели во время проповеди, хотя в дни больших праздников, когда храмы были переполнены, слушатели могли стоять.

В византийских источниках встречается немало свидетельств того, что слушатели сидели во время произнесения проповеди. Например, прп. Феодор Студит († 826) в «Огласительных» поучениях так описывает свою проповедь: «Подобно тому, как птенцы, сидя на гнезде, постоянно ждут от своей матери пищи, так вот теперь сидите и вы, чтобы послушать у меня смиренного моего неученого слова» (Великое оглашение. Ч. 2. Сл. XX)[2].

В то же время блж. Августин свидетельствует, что в его время в латинской Африке к слушанию проповеди был более строгий подход. Хотя проповедник, как правило, сидел, его слушатели обя-

---

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 259.

[2] Цит. по: *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. С. 18–19.

заны были стоять. В одной из своих бесед Августин хвалил обычай, существующий в церквах «в некоторых странах по ту сторону моря», в соответствии с которым в храмах делались сидения, чтобы люди могли сидеть во время проповеди. В другой беседе Августин замечает: «Я не буду долго удерживать вас, в особенности потому, что я сидя говорю, а вы стоя трудитесь»[1].

4.2.3. Проповедь с амвона

К V в. относятся первые свидетельства о том, что проповедники стали выходить из алтаря в центр храма, чтобы произносить проповедь с *амвона*. В то время амвоном (ἄμβων) называлось особое возвышение, расположенное в центре храма и предназначенное прежде всего для чтения с него Священного Писания. Поэтому, например, Созомен в своей «Церковной истории» называет амвон «возвышением для чтецов» (βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν; Кн. VIII, гл. 5; Кн. IX, гл. 2)[2].

Византийские амвоны представляли собой стационарные мраморные конструкции, которые богато украшались резьбой, скульптурой или мозаикой. В константинопольских храмах амвон обычно имел форму цилиндрического возвышения с примыкающими к нему с двух сторон лестницами.

Встречаются и иные конструкции амвона. Например, он мог быть полукруглым в плане сооружением, включающим небольшие лестницы. В кафедральных соборах амвоны могли выглядеть особенно пышно. Например, при императоре Юстиниане в храме Святой Софии в Константинополе над амвоном возвышался киворий на восьми колоннах, увенчанный крестом.

Конечно, выход проповедника в центр храма на возвышение был ответом на необходимость, чтобы все, пришедшие в храм, могли его видеть и слышать.

---

[1] Цит по: *Певницкий В. Ф.* Порядки и обычаи, соблюдавшиеся при сказывании проповедей в древней церкви (III–V веках) // Труды КДА. 1885. № 11. С. 372.

[2] *Созомен Эрмий Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851. С. 558, 612.

По свидетельству ряда церковных историков, одним из первых, кто стал произносить проповеди с амвона, был св. Иоанн Златоуст. Например, в «Церковной истории» Созомена читаем: «Народ так жаждал его речей и до того не мог насытиться его беседой, что, когда, вошедши в средину толпы, он садился на возвышении для чтецов и начинал учить, слушатели толкали и теснили друг друга, желая пройти вперед и стать к нему ближе, чтобы яснее слышать его беседу» (Кн. VIII, гл. 5)[1]. Сократ также упоминает, что св. Иоанн Златоуст обычно проповедовал с амвона, «чтобы лучше быть слышимым» (Церковная история. Кн. VI, гл. 5)[2].

В Константинополе это было воспринято как новшество, хотя ранее такая практика встречалась в Антиохии, откуда ее, вероятно, и принес в столицу Златоуст. Постепенно практика произнесения проповеди с амвона стала в Византии общепринятой и сохранялась здесь вплоть до XV в.

К V в. относятся свидетельства того, что для беседы с народом проповедник мог выходить к алтарной преграде или становиться на ступени, отделяющие алтарь от остальной части храма. Блаженный Петр Хрисолог (ок. 380–450) в одной из своих проповедей призывает слушателей внимать словам проповедника, «когда мы говорим с этой ступени или когда со священнического седалища трактуем о предмете, указываемом обстоятельствами времени» (Слово 173)[3]. Из этих слов можно сделать вывод, что во времена Петра Хрисолога (он был епископом в Равенне) проповедь могла звучать и с архиерейской кафедры, и с пресвитерского седалища, и со ступени перед алтарем.

О том, что подобная практика встречалась в V в. и в Галлии, мы имеем свидетельство в одном из произведений Сидония Аполлинария. В стихотворном благодарении епископу города Риезы Фавсту († ок. 490) он говорит:

---

[1] *Созомен Эрмий Саламинский.* Церковная история. СПб., 1851. С. 558.

[2] *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 244.

[3] Цит по: *Певницкий В. Ф.* Порядки и обычаи, соблюдавшиеся при сказывании проповедей в древней церкви (III–V веках) // Труды КДА. 1885. № 11. С. 365.

Или же, видимый всем, с высоты ступеней алтарных
Проповедь ты говоришь, и народа тесные толпы
Внемлют тебе, услыхав целебное слово закона[1].

Но все же вплоть до VIII в. нормативными местами произнесения проповеди в Византии были архиерейская кафедра (на горнем месте) и амвон (в центре храма).

После того, как на Востоке было побеждено иконоборчество, в византийских храмах активно развивается традиция установки высоких иконостасов, которые скрывают от взора молящихся горнее место и синтрон. В связи с этим архиерейская кафедра окончательно перестает быть местом проповеди. Отныне только амвон рассматривается как место, с которого к народу обращается проповедник.

С X–XI вв. синтроны имеют уже обычно лишь одну ступень и постепенно приобретают исключительно символическое значение. К XIV–XV вв. стационарный синтрон в храмах практически не встречается, вместо него во время литургии на горнем месте стали устанавливать переносные скамьи для священников и переносное архиерейское кресло.

С XV в. претерпевают изменения и амвоны в греческих храмах. Теперь их стали устанавливать не в центре, а в северной стороне храма, у ближайшей к алтарю колонны. Такие амвоны постепенно трансформировались в беседки, примыкающие к колонне, или в балконы, с которых читают Писание и произносят проповеди.

4.2.4. Практика Русской Церкви

После Крещения Руси в X в. амвоны византийского образца сооружают и в центре древнерусских храмов. Этот обычай сохранялся и в Московской Руси до XVII в. В ходе богослужебной реформы Патриарха Никона расположение амвона в центре храма было воспринято как нарушение, поскольку к тому времени эта традиция уже была забыта на Православном Востоке. В результате

[1] Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1970. С. 91.

к началу XVIII в. амвоны практически исчезли из центральной части русских храмов.

С этого времени в русской церковной традиции *амвоном* стали называть полукруглый выступ солеи у царских врат. По своим функциям во время богослужения он в целом соответствует византийскому амвону. Здесь читают Евангелие (при иерейском служении) и произносят ектении. В современной практике Русской Православной Церкви именно с этого амвона произносятся проповеди. Проповедник стоит на амвоне спиной к царским вратам и говорит, обратившись лицом к молящимся.

В современной русскоязычной церковной лексике также употребляется понятие *архиерейская кафедра (или архиерейский амвон)*. Это возвышение в центре храма, на котором епископ облачается перед Божественной литургией и где он остается до малого входа. При епископском служении диакон читает Евангелие именно отсюда. В некоторых случаях епископ может произнести поучение с архиерейской кафедры (например, на утреннем богослужении после полиелея).

В определенных случаях проповедь может произноситься и в других местах храма. Например, в Великую пятницу и Великую субботу в центре храма находится плащаница Христа Спасителя. Именно плащаница в эти дни становится центром, на который ориентировано богослужение. Поэтому и проповедник может произносить проповедь, стоя не на амвоне, а у плащаницы в центре храма.

Проповедь — это живое слово, и потому проповедник всегда должен быть открыт к вдохновению. Из истории известно немало случаев, когда проповедник, охваченный особым вдохновением, не сковывал себя жесткими правилами и не стоял на одном месте во время произнесения поучения.

Например, архимандрит Платон (Левшин, 1737–1812; впоследствии — Московский митрополит), произнося проповедь в Петропавловском соборе в Петербурге по случаю победы российского флота над турецким в Чесменской бухте (1770 г.), сошел с амвона,

подошел к гробнице императора Петра I, расположенной в соборе, и воскликнул: «Восстань теперь, великий монарх! Восстань и воззри на любезное изобретение твое!». Проповедник призывал Петра встать из гроба и увидеть славу созданного им флота.

Слова архимандрита Платона были произнесены с необыкновенным воодушевлением и потому произвели сильное впечатление на слушателей. Будущий император Павел I, который был еще мальчиком и стоял во время молебна возле своей матери императрицы Екатерины II, позже вспоминал, что сильно испугался и подумал, что прадедушка сейчас встанет из могилы[1].

Чрезвычайной свободой при произнесении проповедей был известен и св. Иннокентий (Борисов, 1800–1857). Одну из своих проповедей в Великую пятницу он начал такими словами: «Когда дети соберутся ко гробу отца или подданные ко гробу владыки, то после слез и сетования первым делом их бывает узнать последнюю волю умершего. В прошедшие дни, братие, и мы сетовали, воздыхали и молились, воспоминая страдания и смерть Господа нашего. Время теперь, окружая гроб Его, узнать и Его последнюю волю о нас. Быть не может, чтобы Он отошел от нас к Отцу, не оставив нам какого-либо завещания. Но се и книга завета на персех Его! Дерзнем, братие, дерзнем разгнуть сию священную книгу, да увидим и услышим, что *речет о нас Господь* (Пс. 84, 9)». С этими словами владыка Иннокентий сошел с амвона, подошел к плащанице, лежавшей в центре храма, взял с нее Евангелие, открыл Прощальную беседу Христа Спасителя, стал ее читать и толковать[2].

В другой раз, произнося проповедь в кладбищенской церкви в Вологде, св. Иннокентий сказал, что один лишь вид могил назидает лучше всякого слова. После этого он вышел из храма и закончил проповедь, шествуя с паствой среди могил.

---

[1] Историческая хрестоматия для изучения русской церковной проповеди / Сост. свящ. М. А. Поторжинский. К., 1879. С. 556–557.

[2] Полностью текст этой проповеди см. в: Образцы русской церковной проповеди XIX века / Сост. свящ. М. А. Поторжинский. К., 1882. С. 410–412.

Подобные неординарные действия проповедника, конечно же, не могут рассматриваться как норма. Но в то же время мы должны помнить, что Дух Святой живет в Церкви и вдохновляет проповедников. Нестандартные действия во время проповеди вполне могут иметь место и в наше время.

§ 4.3. Время произнесения литургийной проповеди

4.3.1. Проповедь в рамках литургии слова в Древней Церкви

Поскольку харизматический элемент был чрезвычайно силен в христианских собраниях в апостольский век, то применительно к этому периоду мы не можем говорить о каком-то строго установленном времени и порядке произнесения проповеди. Тем не менее мы имеем важные свидетельства того, когда могла звучать проповедь в домашних церквах. Одно из таких свидетельств сохранилось в двадцатой главе Книги Деяний.

Здесь рассказывается о том, как апостол Павел, находясь в Троаде, беседовал с верными в некой горнице. Автор Книги Деяний специально подчеркивает, что ученики собрались здесь *для преломления хлеба* (то есть для совершения Евхаристии). Видимо, собрание началось поздно вечером (поскольку в горнице уже горели светильники). Так как на следующий день Павел хотел уйти из Троады, то сначала он предложил собравшимся продолжительную беседу (*беседовал с ними и продолжил слово до полуночи*). Когда наступила уже глубокая ночь, юноша Евтих, сидевший на окне, уснул, выпал из окна и был *поднят мертвым*. После этого последовало чудесное исцеление Евтиха. Затем Павел преломил хлеб и вновь *беседовал довольно, даже до зари, и потом вышел* (Деян. 20, 7–11).

В русском Синодальном переводе в цитированных стихах Книги Деяний два раза употреблен один и тот же глагол — *беседовал*. Однако в греческом тексте здесь употреблены два разных глагола, возможно, подразумевающие две разные формы общения. Первый раз употреблен глагол διελέγετο (от него происходит существитель-

ное διάλόγος и, соответственно, русское слово *диалог*), а во второй раз употреблено причастие ὁμιλήσας (от которого происходит существительное ὁμιλία, рус. *гомилия*). Видимо, сначала в собрании христиан в горнице имел место диалог. Возможно, апостол Павел отвечал на вопросы собравшихся, разъяснял недоумения. Именно поэтому общение продлилось довольно долго (*до полуночи*). Затем (уже после полуночи) была совершена Евхаристия, во время которой Павел произнес *гомилию* (речь, посвященную раскрытию истин веры). *Гомилия* здесь может быть интерпретирована как проповедь в богослужебном собрании, примыкающая к ветхозаветной синагогальной традиции.

В III в., когда нормативным местом совершения богослужения становится храм, оформляется чин евхаристического богослужения. В нем четко видны две части. В первой поются псалмы, читается Писание и произносится проповедь, а во второй — совершается Евхаристия. Проповедь становится центральным местом первой части литургии, она неразрывно связана с Писанием. По мере формирования лекционарной системы (круга богослужебных чтений) проповедь приобретает форму беседы (гомилии) на прочитанный в храме отрывок из Писания (включает в себя последовательное стих за стихом его толкование).

В III–IV вв. обычным временем совершения литургии становятся утренние (дообеденные) часы. На первой части литургии (литургии слова), во время которой читалось и толковалось Писание, могли присутствовать все желающие: и те, кто уже принял крещение, и те, кто только готовился к крещению (оглашенные, катехумены), и те, кто просто интересовался христианским учением. «Апостольские постановления» устанавливают, что проповедь должна произноситься непосредственно после прочтения положенных отрывков из Священного Писания (Кн. II, гл. 57; Кн. VIII, гл. 5).

В IV–V вв., когда произошло массовое обращение в христианство, в позднеантичном обществе проповедь стала восприниматься многими как главный атрибут богослужения. Более того, многие

приходили в храм лишь для того, чтобы послушать проповедь. В этом можно видеть восприятие Церковью античной культурной традиций, в которой ораторское искусство занимало важное место.

Св. Иоанн Златоуст в своих проповедях неоднократно обличает обычай уходить из храма сразу после проповеди. Например, в 3-й беседе против аномеев он восклицает: «Невыразимое множество народа собралось теперь и с таким вниманием слушает речь, а в самый страшный час я часто ищу его и не вижу и сильно вздыхаю, что, когда беседует сослужитель ваш, вы показываете великое усердие и напряженную ревность, теснитесь друг перед другом и остаетесь до конца; когда же предстоит явиться Христу в священных Таинствах [то есть в Евхаристии], то церковь бывает пуста и безлюдна»[1].

Из этих слов видно, что во времена св. Иоанна Златоуста проповедь произносилась непосредственно после чтения Писания, а уже затем начиналась евхаристическая часть богослужения. И если верные покидали храм сразу после проповеди, то это фактически означало их отказ от участия в Евхаристии.

4.3.2. Современная практика литургийной проповеди

Литургийная проповедь с древности была связана с чтением Священного Писания и, как правило, посвящалась толкованию прочитанного библейского фрагмента. Поэтому проповедь произносилась сразу после чтения Писания. Сегодня в Русской Православной Церкви существуют различные традиции произнесения проповеди: после чтения Евангелия, после запричастного стиха (то есть непосредственно перед причастием), после отпуста. Рассмотрим каждую из этих практик.

Проповедь после чтения Евангелия в целом вполне соответствует внутренней логике евхаристического богослужения. Божественная литургия — это восхождение от земли на небо, от временного к вечному; и чинопоследование литургии ясно отражает это восхождение. Первая часть литургии (литургия слова) больше

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 521.

направлена к разуму человека. Здесь звучат антифоны, актуализирующие память о Божественных действиях в истории; поются тропари и кондаки, связанные с конкретным днем и празднуемыми событиями; читаются отрывки из Священного Писания, над которыми молящимся предлагается углубленно поразмышлять.

Вторая же часть литургии (литургия верных), начинающаяся с Херувимской песни, строится совершенно иначе. Херувимская песнь призывает молящихся отложить *всякое житейское попечение* и сосредоточиться на созерцании великой тайны Евхаристии, которая выходит за рамки времени и пространства. Поэтому вторая часть литургии является практически неизменяемой. Здесь Церковь вступает в вечность. Евхаристический канон возводит нас на небо и готовит к единению со Христом в Таинстве Причащения.

Греческий богослов Иоанн Фундулис (1927–2007), автор классического учебника по гомилетике, настаивает на том, что «единственное подобающее для произнесения литургической проповеди время — непосредственно после евангельского чтения»[1]. Это обусловлено как многовековой традицией Церкви, так и дидактическими целями. «Слушание чтений, в соответствии с педагогическим подходом, — отмечает Фудулис, — требует непосредственной герменевтической их обработки через гомилию, а гомилия предполагает чтение рассматриваемого текста до нее». Таким образом, литургическая гомилия по самой своей сути является органичным продолжением Евангельского чтения.

Однако в этом случае проповедь должна быть теснейшим образом связана с Евангельским чтением. Рассказ о празднике или о житии празднуемого святого здесь будет неуместен, равно как и публицистические элементы, апелляция к острым событиям современности, поскольку это может разрушить молитвенную атмосферу в храме. Гомилия после Евангелия призвана быть емкой, понятной и динамичной, как стрела, летящая в цель. В противном случае она может разорвать единство богослужения.

---

[1] *Φουντούλης Ιωάννης Μ.* Ομιλητική. Θεσσαλονικη, 2002. Σ. 138–140. Здесь и далее цитаты из этой книги приводятся в переводе игумена Дионисия (Шленова).

Порой настоятели храмов поощряют произнесение проповедей, посвященных толкованию апостольских чтений. Важно, чтобы такие проповеди регулярно звучали в храмах, поскольку тексты Апостольских посланий часто выпадают из поля зрения прихожан и остаются неосмысленными. Если литургийная проповедь посвящена апостольскому чтению, то допускается ее произнесение непосредственно после прочтения отрывка из Апостола (то есть перед чтением Евангелия).

Вторая традиция, широко распространенная в храмах Русской Православной Церкви, — проповедь после запричастного стиха. Эту практику обычно оправдывают исключительно практическими целями: такая проповедь помогает заполнить паузу в богослужении, которая образуется во время причащения священнослужителей в алтаре, и тем самым сэкономить время, а значит, сделать литургию немного короче. Уже сама по себе подобная аргументация свидетельствует о том, что практика произнесения проповеди после запричастного стиха не имеет серьезных богословских или литургических оснований. Потому И. Фундулис прямо называет эту практику «антилитургической».

Время исполнения запричастного стиха — это момент максимального сосредоточения верующих, приступающих к причащению Святых Таин. И ничто не должно отвлекать их от этого сосредоточения.

По замечанию И. Фундулиса, произнесение проповеди после запричастного стиха означает, что проповедь обращена не ко всему богослужебному собранию, поскольку священнослужители, которые в это время причащаются в алтаре, не могут слышать проповедь. Тем самым духовенство искусственно отделяется от молящихся, стоящих в храме. Однако в древности слову проповеди обязательно внимало все собрание, включая и клириков, находящихся в алтаре.

Проповедь и причастие — это два смысловых центра литургии. Но они не должны смешиваться, вытеснять или подменять собой друг друга. Проповедь и Евхаристия должны находиться в

органичном единстве. Такое единство, как мы видим, задано самой структурой богослужения. Поэтому важно было бы сегодня вернуться к древней практике произнесения проповеди непосредственно после чтения Евангелия.

Краткая проповедь после запричастного стиха может быть уместна лишь в том случае, если она готовит молитвенное собрание к принятию Тела и Крови Христовых. В таком случае проповедь не отвлекает молящихся от сосредоточенного ожидания причастия, а, наоборот, усиливает это сосредоточение. Произнесение же перед причастием проповеди, посвященной толкованию Евангелия, прочитанного в первой части литургии, выпадает из общего строя богослужения.

Третья практика — произнесение проповеди непосредственно после отпуста, перед целованием креста в завершение Литургии. Если ее произносит архиерей, то он говорит проповедь, опираясь на епископский жезл; пресвитер же произносит ее, как правило, с крестом в руках. Такая проповедь может быть посвящена как толкованию прозвучавшего на литургии Евангельского чтения, так и объяснению сути праздника, рассказу о подвиге святого, размышлению о той или иной христианской заповеди — и все это в контексте современности. Такая проповедь может быть более продолжительной, нежели гомилия, более острой и злободневной, с более выраженным публицистическим элементом.

В то же время проповедь после отпуста не разрывает богослужения и дает прихожанам напутствие для дальнейших размышлений о словах Священного Писания, о христианских заповедях, о своей жизни в современном мире. Поскольку она звучит в завершение богослужения, то лучше запоминается паствой. К тому же ее имеют возможность слышать не только прихожане, но и клирики.

Порой встречается практика произнесения двух и более проповедей во время одной литургии. Это вполне соответствует древней традиции. Например, в «Апостольских постановлениях» (IV в.) порядок литургийной проповеди описан следующим образом. После прочтения Евангелия «пресвитеры, по очереди, а не все

вдруг, пусть увещевают народ, а после всех их — епископ, который подобен кормчему» (Кн. II, гл. 57). Таким образом, за одним богослужением поучения могли произносить все служащие пресвитеры, после которых особую проповедь произносил еще и епископ.

Свидетельства о существовании такой практики можно встретить и в дошедших до нас проповедях того периода. Например, св. Кирилл Иерусалимский в конце своей беседы на Ин. 5, 2 (о расслабленном) говорит: «Слово завлекло нас к тому, что мы продлили слово и может быть учинили препятствие поучению пастыря нашего. Время же призывает нас к слушанию превосходнейшего слова»[1]. Из этих слов видно, что беседа произносилась св. Кириллом в бытность его пресвитером и предваряла проповедь епископа.

В современной практике во время совершения архиерейских богослужений на приходах порой после чтения Евангелия проповедует сам епископ, а после запричастного стиха еще одну проповедь произносит кто-то из священников по поручению епископа.

Но бывает и так, что епископ при посещении прихода произносит проповедь после отпуста, перед целованием креста в завершение литургии. А во время литургии (после чтения Евангелия или после запричастного стиха) проповедь произносит кто-то из назначенных заранее священников. Порой и приходские священники произносят краткие проповеди после отпуста.

При таком подходе проповедь во время литургии обычно посвящается библейским текстам, прочитанным на богослужении, а в слове после отпуста затрагиваются актуальные современные проблемы. Само время ее произнесения, предшествующее выходу людей из храма, подчеркивает особый напутственный характер такой проповеди. Обращаясь к молящимся после окончания богослужения, проповедник побуждает их к сохранению и реализации в повседневной жизни христианских заповедей, о которых они слышат в храме.

---

[1] Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. М., 1855. С. 393.

Однако при любом подходе ко времени произнесения проповеди необходимо стремиться вписать ее в общий контекст богослужения. Проповедь и богослужение должны быть органично взаимосвязаны.

§ 4.4. Проповедь на неевхаристических богослужениях

4.4.1. Проповедь во время вечернего богослужения

В Древней Церкви проповедь могла звучать в храме не только во время литургии, но и во время других богослужений. В частности, многие дошедшие до нас проповеди византийской эпохи были произнесены во время вечерних богослужебных собраний. Например, из текста бесед св. Василия Великого на Шестоднев видно, что как минимум три из них были произнесены в вечернее время. Также из текста этих бесед видно, что порой св. Василий мог произносить по две проповеди в один день (утром и вечером).

Ясные свидетельства произнесения проповедей в вечернее время есть и в беседах св. Иоанна Златоуста. Например, во время произнесения одной из его бесед на улице стемнело, и церковный служитель стал зажигать в храме светильники. Это отвлекло слушателей от проповеди, о чем сам Златоуст сразу же сказал: «Мы говорим вам о Писании, а вы, отвратив глаза от нас, устремили их на лампады и на зажигающего лампады. И какая это небрежность — оставив нас, смотреть на него! Я зажигаю огонь от Писаний, и на языке моем горит светильник учения. Этот свет важнее и лучше того света: мы зажигаем не фитиль, пропитанный елеем, как этот (человек), но воспламеняем души, пропитанные любовью к слушанию» (Восемь слов на Книгу Бытия. Слово 4)[1].

Тем не менее из бесед св. Иоанна Златоуста мы узнаем, что обычай собираться в храме для слушания поучений в послеобеденное время вызывал у многих прихожан неприятие. Среди христиан

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 747.

тогда было широко распространено мнение, что проповедь нужно слушать лишь утром и натощак. Как видно из слов самого Златоуста, его современники за обедом не только ели, но и, как правило, пили вино. Многие из них считали неприличным приходить в храм после такой трапезы.

В одной из бесед в Антиохии Златоуст говорит: «Вкусивший чувственной трапезы, кажется, подумал, что после чувственной пищи не должно идти к слушанию слова Божия. Но несправедливо так думают, потому что и Христос не сказал бы долгих и многих речей после Тайной Вечери, если бы это было неуместно; Он же, насытив неоднократно народ в пустыне, не предложил бы ему беседы после трапезы, если бы это было неприлично. А если нужно сказать что удивительное, так это то, что (после трапезы) всего полезнее — слушать слово Божье». Св. Иоанн призывает своих слушателей к умеренности. Он говорит, что если человек будет знать, что после обеда ему нужно прийти в храм для слушания проповеди, то он будет умеренным за обедом и не станет пить лишнего: «Когда будешь ты убежден, что после пищи и питья необходимо пойти и в (церковное) собрание, то, конечно, и невольно позаботишься о трезвости, и не впадешь в пьянство и объедение: забота и мысль идти в церковь учит принимать пищу и питье с должной умеренностью» (К антиохийцам по случаю низвержения статуй. Беседа 9)[1].

Особая традиция проповедничества существовала в монашеской среде. По свидетельству прп. Феодора Студита († 826), в монастырях на Востоке существовал древний обычай произнесения поучений, направленных на взращивание в насельниках обителей монашеских добродетелей. Это была особая аскетическая проповедь, начало которой было положено еще в IV в. Следуя этой традиции, и сам прп. Феодор, будучи настоятелем Студийской обители, регулярно обращался к братии со словами назидания, которые вошли в историю как «огласительные поучения», или просто «оглашения».

Как видно из текста этих оглашений, они произносились в храме два или даже три раза в неделю. Обычно прп. Феодор про-

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 110.

износил их после окончания утрени. Поскольку в соответствии с богослужебным уставом утреня совершалась рано утром (фактически ночью), то и оглашения звучали в храме ночью — перед рассветом. Характерно, что длительность таких оглашений была разной в разные периоды года. Это зависело от того, сколько времени оставалось от окончания утрени до восхода Солнца, когда совершался первый час. То есть чем короче была ночь, тем короче было и оглашение[1].

В современной практике Русской Православной Церкви накануне воскресных и праздничных дней в храмах и монастырях совершается всенощное бдение. То есть фактически и вечерня, и утреня совершаются в вечернее время. Сегодня на приходах относительно редко встречается обычай произнесения проповеди на всенощном бдении. Тем не менее важно обратиться к молящимся в канун воскресных и праздничных дней, чтобы разъяснить прочитанный отрывок из Евангелия или смысл празднуемого события.

Есть несколько моментов всенощного бдения, в которые может быть произнесена проповедь без нарушения общего строя богослужения. Так, в храмах при духовных учебных заведениях проповедь на всенощном бдении обычно произносится на утрени после пения тропарей на «Бог Господь...». В монастырской практике можно встретить обычай произнесения (или чтения) поучений на утрени после шестой песни канона (в том месте, где в Триодях помещается Синаксарий). Краткое поучение может быть произнесено и по окончании всенощного бдения (после отпуста).

Но чаще всего в приходской и монастырской практике проповедь на всенощном бдении произносится сразу же после полиелея (перед тем, как начнется помазание). Произнесение проповеди именно в этот момент богослужения имеет ряд преимуществ.

Во-первых, полиелей является кульминацией всенощного бдения. Именно на полиелее читается отрывок из Евангелия, звучит

---

[1] Подробнее см.: *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. С. 15–17.

величание святому или празднуемому событию. Поэтому уместно сразу же после полиелея обратиться к молящимся с пастырским словом, разъясняющим Евангельское чтение или смысл праздника. Во-вторых, обычно в приходской практике именно к полиелею в храм собирается наибольшее количество людей. Поэтому в такой момент проповедь будет обращена к максимальной аудитории. В-третьих, полиелей — это момент богослужения, когда в храме возжигаются все светильники (не только свечи и лампады, но и паникадило). Это момент, когда храм должен быть буквально залит светом. Поскольку всенощное бдение совершается в вечернее время, то бóльшую часть богослужения храм обычно погружен в полумрак. И если проповедник обращается к молящимся не на полиелее, а в другой момент богослужения, то он рискует общаться с аудиторией в темноте.

Пастырь должен также уделять особое внимание проповеди в период Великого поста. Это время покаяния и усиленной молитвы. В Великий пост люди чаще посещают храм, чем в другие периоды года. Причем именно в этот период по вечерам в храме совершаются особые неевхаристические богослужения, дающие возможность произнесения проповедей. Например, в первые четыре дня поста практически все прихожане, имеющие такую возможность, собираются на Великое повечерие с чтением канона св. Андрея Критского. Широко распространена традиция совершения так называемых пассий (чтение Страстных Евангелий с акафистом Страстям Христовым). На этих богослужениях священнику важно произносить проповеди, которые бы пробуждали в людях покаянное чувство, призывали их к самоуглублению и очищению сердца.

Великий пост должен быть для христианина временем внимательного изучения Священного Писания. Поэтому в Древней Церкви во время Великого поста проповеди могли посвящаться толкованиям отдельных книг Священного Писания. Например, именно в Великий пост были произнесены беседы св. Василия Великого на Шестоднев и беседы св. Иоанна Златоуста на Книгу Бытия.

Этот опыт может использоваться и в современных условиях. Священник может в дни Великого поста, когда в храмах собирается особенно много людей, предлагать им не отдельные проповеди, а продуманные циклы бесед, посвященные толкованию библейских книг. Можно произносить и циклы бесед, посвященных духовной жизни, покаянию, борьбе с грехом, другим важным нравственным темам.

Временем для произнесения проповеди могут служить и другие богослужебные чины. Сегодня в приходской практике часто встречается традиция совершения неевхаристических богослужений в будние дни. Например, в один из будних дней в вечернее время в храме могут совершаться молебны с чтением различных акафистов. На такие богослужения обычно собирается узкий круг постоянных прихожан храма. Это создает для священника хорошую возможность произносить проповеди, посвященные актуальным вопросам церковной жизни, говорить с прихожанами о том, что их особо волнует.

4.4.2. Проповедь при крещении и венчании

Особое место в жизни Церкви занимают чинопоследования, которые принято называть «требами» или «частными богослужениями». Такие названия связаны с тем, что эти богослужения совершаются по просьбе («по потребности») отдельных членов Церкви и потому обычно воспринимаются как ответ пастыря на «частные» (личные) нужды его прихожан. Чипонопоследования таких богослужений собраны в особой богослужебной книге — Требнике.

К наиболее часто совершаемым «требам» относятся крещение, венчание и отпевание. В советскую эпоху, когда открытое декларирование своей религиозности могло навлечь на человека притеснения со стороны государства, эти чинопоследования нередко совершались не в храме, а на дому, что еще более укрепило представление о них как о «частных» богослужениях.

Однако в современном богословии можно видеть отказ от такого понимания «треб». Всякое богослужение является действием

всей церковной общины. Крещение — это праздник вхождения в Церковь ее нового члена, это торжество Церкви, радующейся о рождении нового христианина.

Точно так же нельзя считать «частным» богослужением совершение таинства венчания. По самой своей сути венчание является публичным актом Церкви, провозглашающей создание новой христианской семьи. Публичность бракосочетания является важнейшим его атрибутом.

Погребение по своей сути — это прощание общины с ее членом, перешедшим в вечность.

В самих текстах «треб» отражено их понимание как деяний всей общины. И современным пастырям нужно стремиться преодолеть взгляд на «требы» как на «личное дело» отдельных членов общины. Церковь — это христианская семья. И если в ней радуется один член, то с ним радуется и вся община. И если скорбит один из членов Церкви, то и вся община разделяет с ним его скорбь (ср.: 1 Кор. 12, 26).

Сегодня в практике Православной Церкви крещение и венчание совершаются, как правило, вне Евхаристии и потому воспринимаются как неевхаристические богослужения. Однако древняя церковная традиция вписывала эти таинства в евхаристический контекст. Так, вступление в Церковь нового члена предполагало в древности совершение сразу трех таинств — крещения, миропомазания и Евхаристии.

Произнесение кратких поучений во время крещения, венчания и отпевания является необходимым. Эти службы совершаются в моменты важных жизненных событий, когда люди особо расположены к размышлению о смысле происходящего, да и о смысле жизни вообще. При этом значительная часть людей, присутствующих на таких богослужениях, обычно мало знакомы с христианским учением и с церковной традицией. Потому пастырь обязан обратиться к ним со словом назидания.

Такая ситуация накладывает на проповедника особую ответственность. Его слово во время совершения крещения, венчания или

отпевания может серьезно повлиять на отношение к Церкви малоцерковных людей, принимающих участие в этих обрядах. Удачное слово может стать началом для более полного вхождения человека в церковную жизнь. А плохо продуманное слово, бедное содержанием и блеклое по форме, может лишь оттолкнуть человека от Церкви.

Поскольку даже глубоко церковные люди сравнительно редко присутствуют при совершении крещений и венчаний, то бывает важно пояснять собравшимся смысл совершаемых обрядов. Например, довольно широко распространена практика кратких пояснений обрядов, совершаемых во время крещения. По ходу совершения таинства священник кратко поясняет присутствующим, что значит отречение от сатаны и сочетание Христу, в чем смысл помазания миром, пострижения волос и т. д. Эти пояснения не является проповедью в прямом смысле слова. Тем не менее они помогают установить контакт между священником и людьми, участвующими в таинстве, а также создают атмосферу доверия, в которой можно с бóльшим успехом произнести поучение по окончании совершения крещения.

Нужно помнить, что богослужение по сути своей является не только общением между человеком и Богом, но и общением людей между собой. И проповедь достигает успеха тогда, когда общение между священником и людьми, участвующими в таинстве, складывается в течение всего богослужения.

Если же говорить собственно о проповеди во время крещения, то ее целесообразно произнести после окончания совершения чинопоследования. Проповедь после крещения младенца не должна быть продолжительной. Едва ли присутствующие смогут сосредоточенно слушать неоправданно длинную проповедь.

Однако если крещение совершается над взрослым человеком, который готовился к этому таинству и подходит к нему с особой ответственностью, то проповедь может быть и более продолжительной. В любом случае исходя из своего пастырского опыта священник должен оценить атмосферу, сложившуюся во время совер-

шения таинства, и принять решение об оптимальной продолжительности проповеди.

Также и при совершении таинства брака поучение может быть произнесено по окончании чина венчания.

В проповедях после крещения и венчания не следует затрагивать слишком сложных и отвлеченных тем. Наиболее уместными в таких случаях являются поучения, касающиеся того, что волнует стоящих перед священником людей. После крещения младенца уместно, например, кратко сказать об обязанностях крестных родителей, а после венчания — о христианской семье и об обязанностях супругов.

Хорошим подспорьем при произнесении таких поучений могут быть обряды и символы, которыми наполнено богослужение. Например, проповедь на венчании может опираться на образ венцов, которые украшают новобрачных. Этот образ рождает множество важных смысловых коннотаций, закрепленных в церковном предании. Венцы — это и символ мученичества, и символ торжества. Отталкиваясь от этого насыщенного образа, можно создать глубокую и яркую проповедь. Не менее емкими образами являются и обручальные кольца, и общая чаша, из которой молодожены пьют вино.

Проповедь, произносимая после крещения и венчания, должна соответствовать эмоциональному настрою собравшихся в храме людей. И крещение, и венчание — это праздничные события. И для тех, кто крестился или вступил в брак, и для всех их родственников, и для всей церковной общины — это особый праздник. Потому и слово священника должно быть проникнуто чувством христианской радости. Содержание и форма проповеди должны соответствовать моменту и наполнять переживания собравшихся христианским смыслом.

4.4.3. Надгробные проповеди

Особо следует сказать о словах, произносимых на погребении. Надгробные речи — это древнейший жанр ораторского искусства. Так, в Древней Греции традиция произнесения надгробных слов (греч. — ἐπιτάφιος λόγος) была распространена как минимум с V в. до Р. Х. Как правило, это были речи в честь воинов, павших на поле боя, или в честь известных политических деятелей. В «Истории» Фукидида, например, сохранена знаменитая надгробная речь Перикла, произнесенная в память афинских воинов, павших в первый год Пелопоннесской войны (431/430 г. до Р. Х.).

В Древнем Риме произнесение надгробных речей (лат. — laudatio funebris) считалось обязательным атрибутом похоронных процессий. Некоторые исследователи даже полагают, что надгробная речь в Древнем Риме была главной частью похорон. Из сохранившихся речей, произносившихся при погребении знатных римлян, видно, что в laudatio funebris прежде всего указывались славные дела и добродетели умершего. Такое перечисление добродетелей было связано не столько с личностью умершего, сколько с его принадлежностью к роду. Земные дела покойного оратор представлял как дела, вписывающиеся в череду таких же славных дел его предков, к которым умерший присоединялся в загробном мире. Его добродетели и подвиги были особым «символическим капиталом» его рода — центральной ценностью античного римского общества.

Надгробные речи хранились в семейных архивах и впоследствии служили для реконструкции истории рода. Таким образом, надгробные речи в античном обществе были важным фактором сохранения исторической памяти. Требования, предъявлявшиеся к laudatio funebris, были обусловлены языческим культом предков[1].

---

[1] Подробнее см.: *Дементьева В. В.* Историческая память римлян как объект изучения современного антиковедения (новые работы о pompa funebris и imagines maiorum) // Известия Саратовского университета. 2009. Т. 9. Серия История. Международные отношения. Вып. 2. С. 36–43.

В первые три века после Рождества Христова в источниках отсутствуют упоминания о произнесении надгробных речей при христианских погребениях. Лишь с IV в., когда Церковь начинает широко усваивать античную культурную традицию, появляется практика произнесения надгробных проповедей. В частности, надгробные слова мы встречаем в наследии свв. Григория Богослова, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского и других церковных писателей. При этом в христианстве суть и назначение надгробных речей, конечно же, были существенно переосмыслены.

Из надгробного слова, произнесенного св. Григорием Нисским в Константинополе при прощании со св. Мелетием Антиохийским, внезапно скончавшимся во время работы Второго Вселенского Собора (в мае 381 г.), видно, что произнесение надгробных слов при епископском погребении было в то время вполне обычной практикой. Над гробом св. Мелетия прозвучало несколько речей, которые произносили «доблестные мужи, велегласно оплакавшие несчастие потери отца»[1]. Кроме того, в этих словах содержался «последовательный рассказ о трудах его, каким он был при начале их, каким в продолжении и каким при окончании»[2]. То есть, следуя античной традиции, надгробные слова по почившем епископе были фактически рассказом о его жизненном пути и церковном служении. Но в то же время эти христианские погребальные речи были проникнуты чуждой античному миру идеей «жизненного пути как восхождения к Богу и смерти как окончательного воссоединения с Ним»[3].

Уже в самом начале своего слова св. Григорий говорит о смерти св. Мелетия как о его восхождении в небесное Царство: «К числу апостолов присоединился у нас новый апостол, сопричтенный апостолам, ибо святые привлекли к себе подобного им по нравам, подвижники — подвижника, венчанные — венчанного, чистые сердцем — непорочного по душе, служители слова — провозвестника

[1] *Григорий Нисский, св.* Творения. Ч. 8. М., 1871. С. 377.

[2] *Григорий Нисский, св.* Творения. Ч. 8. М., 1871. С. 383.

[3] Житийная литература // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 287.

слова»[1]. Св. Григорий однозначно утверждает, что для почившего было лучше разрешиться и быть со Христом (Фил. 1, 23). Однако земная паства св. Мелетия осиротела. И потому слово св. Григория постоянно балансирует между пасхальной радостью о собрате, вошедшем в небесные обители, и глубокой скорбью от осознания чувства утраты.

Совершенно особое место в истории Церкви занимает надгробное слово, произнесенное св. Григорием Богословом в честь его друга св. Василия Великого (слово 43). В нем св. Григорий подробно описывает жизненный путь Василия, говорит о его родителях, годах учебы и церковного служения, рассказывает о своем знакомстве с Василием, характеризует его богословское наследие. В этом слове также содержатся размышления св. Григория об учености и подвижнической жизни.

Здесь мы также видим усвоение церковным сознанием античного наследия. Но в то же время, в отличие от античных надгробных речей, в слове св. Григория конкретные детали преобладают над общими местами. Его речь имеет ярко выраженный личностный характер. Он создает реалистичный, а не идеализированный портрет св. Василия. Это надгробное слово оказало сильное влияние на развитие византийской агиографии и считается одним из лучших памятников не только византийского ораторского искусства, но и житийной литературы.

Кроме слов в честь почивших церковных и государственных деятелей, сохранились и образцы надгробных слов, произнесенных известными проповедниками по случаю смерти их близких родственников. Так, св. Амвросий Медиоланский оставил не только слова на смерть императоров Валентиниана II и Феодосия, но и два надгробных слова в честь своего родного брата Сатира. А в наследии св. Григория Богослова присутствуют надгробные слова его отцу — епископу Григорию, брату Кесарию и сестре Горгонии.

Сегодня надгробные проповеди занимают важное место в пастырской практике. Потому священник должен учитывать специфи-

[1] *Григорий Нисский, св.* Творения. Ч. 8. М., 1871. С. 376.

ку таких проповедей. Прежде всего необходимо помнить, что надгробное слово не должно быть лишь *словом об умершем*. Надгробная проповедь, как и всякая христианская проповедь, это прежде всего *слово о Христе*. Стоя у гроба, священник несет собравшимся весть о спасении во Христе, о царстве славы, в которое призваны все мы. Но это, конечно же, не исключает и возможности (а порой и необходимости) сказать нечто о личности умершего.

Проповедник, произносящий надгробное слово, не должен уподобляться античным риторам, главная задача которых — восхваление добродетелей и подвигов умершего. Проповедник — это свидетель правды. В его слове не должно быть фальши, искусственности и неискренности. Заведомо преувеличенное описание доблестей почившего или наделение его явно вымышленными качествами абсолютно неприемлемо в проповедническом слове. Это не соответствует ни высоте проповеднического служения, ни особой строгости момента погребения.

Еще более неуместны в надгробной речи рассуждения о недостатках умершего или о его неблаговидных поступках. Проповедник должен помнить, что умерший уже предстал перед лицом Высшего Судии, и только Господь может вынести суд о жизни почившего.

Произнося надгробное слово, священник также не должен забывать о пастырской задаче утешения скорбящих. Как правило, у гроба стоят родственники, друзья и знакомые умершего. Поддержать их, обратить к ним слово утешения — это прямая обязанность пастыря. Священнику не подобает усиливать их эмоции, которые и без того могут быть на пределе. Наоборот, слово священника должно успокаивать.

Во все эпохи истории Церкви в надгробных словах встречается особый риторический прием — прямое обращение к усопшему. Так, св. Григорий Богослов завершает свое надгробное слово св. Василию Великому прямым обращением к почившему, которое перерастает в молитвенное воззвание к умершему другу: «Призри же на меня свыше, божественная и священная глава, и данного мне,

для моего вразумления, *жало в плоть, ангела сатаны* (2 Кор. 12, 7) утишь твоими молитвами или научи меня сносить его терпеливо, и всю жизнь мою направь к полезнейшему!»[1].

Особый случай личного обращения к умершему во время погребения мы встречаем в наследии святителя Филарета (Дроздова). Известно, что св. Филарет не любил произносить речей на погребениях. В его обширном гомилетическом наследии сохранилось лишь 8 надгробных проповедей. Одна из них — это «Беседа при гробе новопреставленной княжны Анастасии Михайловны Голицыной» (1854 г.).

В начале этой небольшой беседы святитель признается, что не любит проповедовать на похоронах, и поясняет почему: усопшим «не нужна... повесть о их жизни и похвала, исчезающая в воздухе: а благопотребна и полезна молитва о их вечном покое». Что же касается стоящих при гробе, то для них «зрелище смертных останков человечества ... вразумительнее и поучительнее всякого слова говорит о ничтожности всего земного, о неизбежной для каждого смерти, о невидимом мире, о сокровенной вечности, в которую ведет нас одна узкая дверь смерти».

Но далее митрополит поясняет, почему он делает исключение для княгини Анастасии Голицыной. И поясняет он это, прямо обращаясь к почившей: «Но ты, провожаемая ныне в вечность, благоверная княжна Анастасия, прежде отшествия твоего, неоднократно о пути и приготовлении к вечности, о благоустроении души, об очищении и возделании земли сердца, о благовременном насеянии в нем семян вечного покоя, так занимательно беседовала со мною, что мне трудно вдруг пресечь собеседование с тобою, и удержаться от малого, по крайней мере, последнего слова пред последним молчанием». То есть надгробное слово святитель трактует как продолжение бесед, которые он вел с княгиней при ее жизни. Митрополит просто не может прервать эти глубокие беседы и потому решается продолжить их и у гроба почившей[2].

[1] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 4. М., 1844. С. 139–140.

[2] См.: Русская гомилетическая хрестоматия, с краткими биографиями русских

В этом простом и искреннем обращении святителя к усопшей можно видеть глубокую христианскую веру в жизнь вечную. Митрополит Филарет смотрит на почившую как на восходящую в обители Небесного Отца. И он беседует о назначении жизни и о таинстве смерти как с ней, так и со всеми, кто пришел проводить ее в последний путь. Здесь обращение к умершей не воспринимается как риторический прием, не выглядит искусственным и вполне согласуется с христианским пониманием сути проповеди.

Хотя священник не должен усиливать и без того тяжелые переживания людей, стоящих у гроба, все же он не может игнорировать весь трагизм ситуации. Было бы ошибкой со стороны проповедника говорить о смерти как о чем-то само собой разумеющемся и потому незаслуживающем особых переживаний. Погребальный обряд — это предстояние перед лицом смерти. И проповеднику стоило бы использовать эту особую ситуацию, чтобы раскрыть глубину совершающегося таинства смерти.

В аскетической традиции размышление о смерти всегда считалось одним из важнейших средств для борьбы со страстями и воспитания в своем сердце добродетелей. Современный человек всячески вытесняет смерть из своего сознания. И, пожалуй, лишь в момент расставания с близкими людьми, в момент их погребения человек сталкивается с фактом смерти во всей его неотвратимости. Эта ситуация глубокого потрясения от встречи со смертью не может быть проигнорирована проповедником. Она буквально обязывает священника говорить о смерти, говорить о христианском понимании происходящего.

Погребальное слово, обращенное к стоящим у гроба, должно быть словом о смысле нашего земного пути. Оно призвано побуждать к размышлению над основополагающим вопросом человеческого бытия — вопросом о смысле жизни. Именно встреча со смертью часто побуждает человека к переосмыслению своего земного пути и радикальному изменению своей жизни. Проповедник,

---

пастырей-проповедников и характеристиками их проповедничества (XVIII–XIX в.) / Сост. прот. М. А. Поторжинский. К., 1899. С. 454–457.

произносящий надгробную речь, вдохновляет слушателей к такой жизни во Христе, которая превозмогает смерть.

Надгробная проповедь обязательно должна быть не только словом о смерти, но и словом о воскресении. Христианское погребение буквально пронизано идеей воскресения мертвых. Усопший (то есть *уснувший* до момента Страшного суда) восходит к Богу, для того, чтобы воскреснуть в последний день.

Библейские чтения при погребении мирян (1 Фес. 4, 12–17; Ин. 5, 25–30) говорят именно об этом — воскресении всех умерших в последний день. *И изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения* (Ин. 5, 29), — это, пожалуй, главная весть, которую Церковь хочет сообщить тем, кто стоит у гроба. Здесь содержится прежде всего глубокая правда о том, что на самом деле смерти (как прекращения бытия человека) просто не существует. У Бога все живы. Кроме того, эти слова евангелиста Иоанна побуждают нас жить так, чтобы достичь воскресения жизни.

Можно сказать, что в новозаветных чтениях во время погребения собраны воедино все главные мотивы, пронизывающие этот обряд: неизбежность смерти как разлучения души от тела; пребывание душ умерших в руках Божиих; вера в грядущее воскресение; стремление жить так, чтобы в вечности быть с Богом. В начале чтения из Послания к Фессалоникийцам апостол Павел особо подчеркивает, что не хочет оставить христиан в неведении о судьбе умерших, дабы они *не скорбели, как прочие, не имеющие надежды* (1 Фес. 4, 12). То есть слово апостола о загробной участи умерших — это слово надежды, в которой преодолевается скорбь. Точно так же и надгробное слово проповедника призвано быть словом христианской надежды.

Вопросы и задания

1. Раскройте значимость звучания проповеди на литургии слова.
2. Охарактеризуйте практику различных видов речи в молитвенных собраниях в апостольский век.
3. Расскажите об особенностях произнесения проповеди с горнего места.
4. В какое время и на каких территориях впервые появляется проповедь с амвона?
5. Опишите особенности произнесения проповеди в рамках литургии слова в Древней Церкви.
6. Объясните, почему проповедь после чтения Евангелия более соответствует внутренней логике евхаристического богослужения?
7. Охарактеризуйте традиции проповеди во время вечернего богослужения.
8. В чем заключается специфика произнесения проповеди в период Великого поста?
9. Какие особенности отличают проповедь при совершении крещения и венчания?
10. Раскройте своеобразие надгробной проповеди.

Глава 5. Содержание проповеди

§ 5.1. Христоцентричность проповеди

В гомилетической науке особое внимание всегда уделялось вопросу о содержании (предмете, материи) проповеди. Более того, именно содержание речи проповедника обычно считалось ее главным отличием от светских публичных речей. В святоотеческой литературе порой встречаются рассуждения о том, что содержание имеет в проповеди приоритет над ее формой. Например, блаженный Августин настаивал, что главным для проповедника является умение говорить прежде всего мудро, а не красиво. Он писал: «К званию проповедническому скорее способен тот, кто может рассуждать и говорить мудро (sapienter), хотя бы и не мог говорить красноречиво (eloquenter); ибо таковой может быть истинно полезным для слушающих, хотя и не столько, сколько бы принес им пользы, если бы обладал вместе и даром красноречия» (De doctrina christiana. IV, 7)[1]. Если мудрость и без красноречия может принести пользу, то красноречие, не оплодотворенное мудростью, никогда не приносит никакой пользы, а лишь причиняет вред.

Именно особое внимание к содержанию проповеди отличает гомилетику от риторики. По мнению протестантского богослова XVI в. Андреаса Гиперия, главное внимание проповедника должно быть сосредоточено на содержании его слова. Гиперий писал, что светская риторика учит тому, *как* нужно говорить; в то время как наука о проповеди сосредотачивается на том, *что* проповедник должен предлагать народу[2].

---

[1] *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 248.

[2] См.: *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 86.

В пособиях по гомилетике, созданных в протестантской среде, начиная с XVII в. «материальная гомилетика» (то есть учение о содержании проповеди) всегда предшествует «гомилетике формальной» (учению о форме проповеди). Тем самым устанавливается очевидный приоритет содержания проповеди над ее внешней формой. В современной гомилетической науке, хотя уже и отсутствует столь жесткое превозношение содержания над формой проповеди[1], все же вопросу о предмете проповеди по-прежнему уделяется особое внимание.

В Новом Завете ясно говорится о том, что проповедь — это слово о Христе. Проповедник несет в мир свидетельство об Иисусе, Который есть Христос, и о Его спасительных действиях. Проповедь — это слово о пришествии в мир Христа, о Его жизни, крестной смерти, воскресении и вознесении к Отцу и о грядущем суде. Проповедник свидетельствует о спасительных действиях Христа и призывает слушателей приобщиться спасению, дарованному во Христе.

Таким образом, проповедь по самой своей сути *христоцентрична*. Христос — это Центр человеческой истории, на Нем сосредоточена жизнь Церкви, а значит, Он является и Центром проповеди. Можно даже сказать, что Христос — это единый Предмет проповеди, ее единственное Содержание. Проповедь призывает весь мир в общение со Христом. Проповедь, в которой нет свидетельства о Христе, перестает быть проповедью.

Профессор М. М. Тареев писал: «Слушатели должны быть научены проповедником одному — учению Господа нашего Иисуса Христа, в нем одном должны быть наставлены, оно одно должно быть преподаваемо в проповеди. Учение Господа Иисуса Христа, как содержание проповеди, есть именно то, что "одно только нужно" и что "довольно" для целей проповеди. Такова основная идея *христианской* проповеди, раскрытие которой составляет гомилетический принцип в решении вопроса о предмете проповеди»[2].

---

[1] См. об этом в разделе 6 настоящего учебного пособия.

[2] *Тареев М. М., проф.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 57.

При этом в рамках богослужебной проповеди мы часто слышим изложение не только вероучительных истин, но и нравоучение, рассказы о церковных праздниках, житиях святых, рассуждения о современном состоянии общества и многое другое. В пособиях по гомилетике можно встретить объемные разделы, посвященные особенностям раскрытия в проповеди разных тем. Например, Я. К. Амфитеатров в своем курсе гомилетики писал, что перед взором пастыря открывается «бесчисленный ряд предметов проповеднических»[1]. Здесь под *предметами* он понимает множество возможных *тем* для проповеди.

Однако какие бы темы ни затрагивал проповедник в своей речи, он всегда должен помнить о *единстве* ее предмета, о *христоцентричности* ее содержания. Множественность возможных тем не должна отвлекать проповедника от выполнения его главной задачи — свидетельствовать о Христе.

Проповедник должен излагать учение о Христе именно так, как его исповедует Церковь. Проповедь — это продолжение апостольской керигмы. Апостолы не просто сообщали слушателям о жизни Иисуса или о его учении, они призывали к общению со Христом и вхождению в Церковь. Проповедь разрушает всякую ложь, ниспровергает идолов. Проповедь свидетельствует о том, что *нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 12).

Слово о Христе в проповеди — это слово Церкви, которая есть Тело Христово. Хотя проповедник и пропускает это слово через свой ум и обогащает его своим личным опытом, тем не менее это всегда слово Церкви. Проповедь не должна превращаться в личные размышления проповедника на богословские темы, оторванные от опыта Церкви. Проповедник обращается к народу не потому, что хочет поделиться своими мыслями и чувствами, а потому, что исполняет заповедь Спасителя. Профессор Н. И. Барсов писал: «Проповедь утрачивает свою природу, перестает быть проповедью, не

[1] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Киев, 1846. С. 55.

только когда перестает говорить о Христе и Его учении, но и тогда, когда в самом учении о Христе отрешается от символического учения Церкви и вдается в спекулятивные изыскания о вере»[1].

§ 5.2. Вероучение и нравоучение в проповеди

Обращаясь к апостолам после Своего Воскресения, Господь Иисус Христос говорит: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам* (Мф. 28, 19–20). В русском переводе этого широко известного текста два раза употреблен глагол *учить*. В греческом же оригинале здесь употреблены два разных глагола. В первом случае стоит μαθητεύσατε (от μανθάνω), во втором случае — διδάσκοντες (от διδάσκω). В этом филологическом различии можно видеть указание на два вида христианской проповеди.

Первый вид проповеди предшествует крещению (*научите все народы, крестя их*), а второй предполагает обращение к членам Церкви, то есть к тем, кто уже принял крещение (*уча их соблюдать все, что Я повелел вам*). Соответственно, первый вид — это огласительная (катехизическая, миссионерская) проповедь, предшествующая крещению и имеющая своей целью подготовку к нему; а второй — это пастырское душепопечение об уже крещенных людях.

Вполне очевидно, что проповедь огласительная и проповедь внутрицерковная принципиально отличаются по содержанию. Миссионерская проповедь обращена к людям, которые либо не имеют никаких предварительных понятий о христианстве, либо имеют о нем искаженное представление. Поэтому миссионерская проповедь должна сообщить человеку прежде всего основы христианского вероучения, а также по возможности опровергнуть те ложные понятия о христианстве, которые он мог усвоить в результате предшествующего воспитания и обучения. Таким образом,

---

[1] *Барсов Н. И., проф.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 11.

главное содержание предкрещальной проповеди — это *вероучение*, основные истины христианской веры.

Классическим образцом катехизической (огласительной) проповеди являются поучения св. Кирилла Иерусалимского (произнесены в 347 г. в храме Воскресения Христова в Иерусалиме). Здесь мы как раз и видим, во-первых, последовательное изложение основных истин христианской веры, а во-вторых, опровержение ложных интерпретаций Евангелия, которые существовали в ту историческую эпоху.

Слова св. Кирилла представляют собой единый цикл, имеющий четкий план. Этот план обусловлен текстом Символа Веры, который крещаемые должны были осмысленно произнести при крещении. Сам св. Кирилл говорил о принципиальном отличии своих огласительных слов от простых церковных проповедей (гомилий). Побуждая катехуменов (оглашенных) к внимательному слушанию огласительных слов, он говорит: «Не почитай этих поучений обыкновенными беседами. Ибо хотя и они хороши и достойны веры, но если мы что-нибудь опустим сегодня в них, то узнаем завтра. А учение, по порядку преподаваемое тебе о бане возрождения [т. е. о крещении], если сегодня будет опущено, то когда вознаградится?» (Предогласительное слово, 11)[1].

Из этих слов видно, что катехуменам сообщается учение, которое они должны усвоить на всю жизнь. Св. Кирилл не предполагает, что в будущем крещенным вновь будет в таком же последовательном порядке излагаться учение о вере. Поэтому упущенное ими во время катехизации будет сложно восполнить.

К содержанию внутрицерковной проповеди могут быть отнесены слова апостола Павла: *Мы проповедуем, вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе* (Кол. 1, 28). Таким образом, конечная цель проповеди — духовное совершенство человека, его вхождение в полноту жизни во Христе. Огласительная пропо-

[1] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 12.

ведь призывает к этому пути, указывает на него, а проповедь внутрицерковная поддерживает и наставляет человека на этом пути.

В словах св. Кирилла указано и еще одно важное различие между огласительной и внутрицерковной проповедью. Он несколько раз подчеркивает, что далеко не все истины веры могут быть сообщены оглашенным. Например, учение о церковных таинствах (прежде всего о Евхаристии) св. Кирилл раскрывает не в огласительных, а в тайноводственных словах, которые были обращены к людям, уже принявшим крещение.

Как мы видим, между огласительной и внутрицерковной проповедью существует ряд важных различий. Эти два вида проповеди обращены к разным категориям слушателей, имеют разные задачи и потому отличаются по содержанию. Перед крещением человеку сообщаются в систематическом порядке истины веры, а затем, когда он становится членом Церкви, проповедь должна побуждать его жить в соответствии со своей верой. Поэтому внутрицерковная проповедь должна быть прежде всего назиданием и побуждением к христианской жизни. Если в содержании катехизаторской проповеди преобладает *вероучение*, то в проповеди внутрицерковной должно преобладать *нравоучение*.

Изучение святоотеческого гомилетического наследия позволяет сделать вывод, что углубленное обсуждение в рамках проповеди богословских вопросов является скорее исключением, чем правилом. Проповедь как восточных, так и западных отцов носит по преимуществу либо экзегетический, либо нравоучительный характер. Примером обращения в проповеди к догматическим истинам могут служить слова о богословии св. Григория Богослова. Однако у его современников — свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста — в проповедях преобладает как раз экзегеза и нравоучение.

Блаженный Августин предостерегал проповедников от обращения к глубоким богословским темам. Он писал, что чрезвычайная трудность и утонченность таких тем может стать причиной «неудобовразумительности в речах». Поэтому подобные темы лучше «или вовсе никогда не… предлагать народу для слушания, или

предлагать весьма редко, в случае какой-либо необходимости... В беседах мы не должны щадить никакого труда для того, чтобы истины, даже самые трудные для разумения, но хорошо нами постигнутые, каким бы то ни было образом довести до понимания других, и во что бы то ни стало перелить оные в душу слушателя». Блж. Августин настаивал на том, что проповедь должна быть максимально простой и понятной, чтобы даже самый малообразованный слушатель мог ее уразуметь (De doctrina christiana. IV, 22–23)[1].

Такой подход к содержанию проповеди стал общепринятым. Архиеп. Амвросий (Ключарев), рассуждая о содержании проповеди, указывал, что далеко «не обо всем из христианского учения можно легко, основательно и правильно говорить и отчетливо выражаться». В частности, изложение в проповеди догматов веры или отвлеченных истин христианского нравоучения требует «развития обдуманного и осторожного и, как известно, строгой точности в употреблении принятых Церковью выражений». Он предостерегает начинающих проповедников от импровизаций на догматические темы. К ним можно приступать «только после многолетнего упражнения»[2].

Уже неоднократно говорилось, что проповедь должна не только раскрывать учение Церкви, но и побуждать слушателей жить в соответствии с этим учением. Поэтому нравоучение является неотъемлемой частью церковной проповеди. Именно нравоучение связывает Благую Весть с жизнью человека, слушающего проповедь. Нравоучение актуализирует евангельские истины здесь и сейчас, несет слово Евангелия к конкретным людям, живущим в конкретную историческую эпоху. Именно наличие нравственного назидания и побуждение к жизни по вере отличает проповедь от других видов публичных речей (например, от лекций на христианские темы).

---

[1] *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 273–274.

[2] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 93.

Как Новый Завет, так и церковные писатели первых пяти веков христианской эры предполагают, что крещение принимают, как правило, взрослые люди. И потому их крещению в обязательном порядке должна предшествовать катехизация. То есть прежде вступления в Церковь эти люди должны были слышать огласительную проповедь. Однако сегодня в практике Православной Церкви в большинстве случаев крещение совершается в младенчестве, и потому оглашение не предваряет крещение, а фактически должно следовать за ним.

Человек, крещенный в младенчестве, затем уже должен быть научен основам веры (либо в семье, либо в церковной школе). Но реально родители далеко не всегда прилагают усилия, чтобы привить ребенку знания христианского вероучения и основ христианской морали. В результате сегодня многие взрослые крещенные по сути остаются при этом *неоглашенными*. Эти люди являются полноценными членами Церкви и могут беспрепятственно посещать богослужения и участвовать в таинствах. Именно на таких людей сегодня направлена внутренняя миссия Церкви. Поэтому к ним должна быть обращена особая проповедь, которая сочетает в себе элементы оглашения (научения вере) и наставления в христианской жизни (нравоучения).

Присутствие сегодня в храмах значительного количества людей, не имеющих систематических знаний о христианском вероучении или имеющих о нем искаженные представления, вносит и еще одну важную коррективу в современное церковное проповедничество. В проповеди обязательно должен присутствовать и апологетический аспект. Проповеднику следует не только излагать истины веры и побуждать слушателей жить в соответствии со своей верой, но и обличать искажения христианской веры, которые мы видим вокруг, а также защищать христианское мировоззрение от той критики, которая звучит в его адрес.

§ 5.3. Библейское содержание в проповеди

5.3.1. Проповедь и годичный круг библейских чтений

Традиционно литургийная проповедь посвящается толкованию отрывков из Священного Писания, прочитанных за богослужением. Поэтому развитие проповеди в истории Церкви было тесно связано с формированием системы литургических библейских чтений.

Несмотря на то, что чтение Писания еще с апостольского времени было обязательным атрибутом богослужебных собраний христиан, ясной системы богослужебных чтений в первые века христианства еще не существовало. Св. Иустин Философ († ок. 165) так описывает христианское богослужение II в.: «В так называемый день солнца [т. е. в воскресный день] бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам» (Первая апология, 67)[1].

Как видно из этого важного свидетельства, объем библейского чтения во II в. не был фиксированным и определялся конкретной ситуацией («сколько позволяет время»). Сразу же после чтения предстоятель произносил проповедь, которая по содержанию была связана с прочитанным отрывком и имела своей целью «наставление и увещание» к исполнению библейских заповедей.

До IV в. была распространена практика последовательного чтения текста библейских книг (лат. *lectio continua*) без его разбивки на установленные фрагменты. С IV в. складывается практика строго установленных богослужебных чтений (*перикоп* или *зачал*). В связи с этим в разных поместных церквах формируются различные

[1] *Иустин Философ и Мученик, св.* Творения. М., 1995. С. 98–99.

системы деления библейского текста на фрагменты, читаемые за богослужением. Их принято называть *лекционарными системами*[1].

В современной практике Православной Церкви Евангелие от Матфея делится на 116 зачал, от Марка — на 71, от Луки — на 114, от Иоанна — на 67. Деяния святых апостолов и Послания имеют общее деление на 335 зачал.

Именно богослужебные зачала и определяют библейское содержание воскресных проповедей. Современная лекционарная система Православной Церкви рассчитана на годовой круг чтений, который начинается с праздника Пасхи. В первый период годового круга (от Пасхи до Пятидесятницы) на воскресных литургиях читаются отрывки из Евангелия от Иоанна, затем с 1-й по 17-ю неделю по Пятидесятнице — из Евангелия от Матфея, и, наконец, с 18-й по 32-ю недели — из Евангелия от Луки. В четыре подготовительных недели к Великому посту, а также в воскресные дни в период Великого поста установлены особые тематические чтения. Перикопы из Евангелия от Марка в последовательном порядке читаются на литургии в будние дни в период с 29-й по 32-ю неделю по Пятидесятнице.

Такая система богослужебных чтений лишь отчасти сохраняет древний принцип *lectio continua* (последовательного чтения библейских книг). Хотя на воскресных литургиях мы слышим выборочные чтения из Евангелия, все же эта выборка соответствует порядку расположения текстов в Писании.

Существующие ныне в Православной Церкви последовательности субботних, воскресных и седмичных чтений формировались в Византии независимо друг от друга. Потому, например, субботние и воскресные чтения прерывают последовательность евангельского и апостольского текстов в седмичных чтениях. Точно так же нет прямой связи между субботними и воскресными чтениями.

---

[1] Подробнее см.: *Ткаченко А. А.* Зачало // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 712–713; *Пентковский А. М., Макаров Е. Е.* Лекционарная система // Православная энциклопедия. Т. 40. М., 2016. С. 382–384.

Лекционарная система в византийский период имела своей целью систематическое научение христиан библейским истинам. Человек, регулярно посещавший храм, слышавший библейские зачала и их толкования в проповеди, должен был постепенно осваивать текст Священного Писания. Следует иметь в виду, что до появления книгопечатания (до середины XV в.) для подавляющего большинства прихожан книга как таковая была недоступной. И даже если простые горожане и крестьяне владели грамотой, прямого доступа к книге они тогда не имели. В этой ситуации роль проповеди в изучении Писания была ключевой.

Однако после изобретения книгопечатания, когда книга (в том числе и Священное Писание) постепенно стала доступной практически каждому желающему, все большую роль в жизни христиан начинает играть самостоятельное чтение и изучение Библии. В этой ситуации роль богослужебных чтений и проповедей трансформируется.

Сегодня богослужение уже не является основным источником сведений о библейском тексте. Любой желающий может самостоятельно прочесть Библию, которая легко доступна. Церковная же проповедь играет ныне важную роль в постижении смысла Писания рядовыми прихожанами. Говоря современным языком, именно проповедь должна задавать прихожанам «смысловую рамку» Писания.

Кроме того, слово проповедника должно играть ключевую роль в реализации библейских истин в повседневной жизни его слушателей. Поэтому и сегодня в большинстве случаев проповедь основана на библейских текстах, читаемых за богослужением.

Связь проповеди с лекционарной системой имеет очевидные преимущества. Фактически годичная система библейских чтений является целостной программой изучения новозаветного текста (о месте Ветхого Завета в богослужении мы скажем ниже). Священник, готовясь к воскресной проповеди, заранее знает, какой именно текст будет прочитан за литургией. Это заметно облегчает ему подготовку к проповеди. Библейские зачала существенно повлияли на

богослужебные тексты (особенно это касается великопостного периода). И потому проповедник в своих гомилиях может опираться не только на текст Библии, но и на его истолкование в церковных песнопениях.

По образному выражению, Ф. Крэддока, лекционарная система избавляет проповедника «от еженедельных тревог по поводу темы проповеди и дает пастве возможность получить более сбалансированное духовное питание»[1].

Но в то же время можно указать и определенные негативные стороны жесткой связи между проповедью и системой богослужебных чтений. Прежде всего лекционарная система рассчитана на регулярное (фактически ежедневное) присутствие человека на богослужении. Современный прихожанин, молящийся за литургией раз в неделю (в воскресные дни), слышит в храме лишь небольшую часть (менее половины) Евангельского текста. Многие важные новозаветные повествования остаются за пределами воскресных чтений, а значит, они не становятся темой для проповеди и прихожане лишены возможности услышать их толкование в рамках воскресных гомилий.

Кроме того, в нынешней лекционарной системе в воскресных чтениях присутствуют явные тематические пересечения. Например, в неделю 6-ю по Пятидесятнице на литургии читается повествование евангелиста Матфея об исцелении расслабленного в Капернауме (Мф. 9, 1–8). И тот же сюжет (но уже в изложении евангелиста Марка) читается во 2-е воскресенье Великого поста (Мк. 2, 1–12). В недели 12-ю и 30-ю по Пятидесятнице на литургии звучат практически идентичные чтения из Евангелий от Матфея и Луки о богатом юноше (Мф. 19, 16–26; Лк. 18, 18–27). В неделю 14-ю и 28-ю читается притча о званных на брачный пир в изложении евангелистов Матфея и Луки (Мф. 22, 1–14; Лк. 14, 16–24).

Но, пожалуй, наиболее серьезная проблема, которая подстерегает проповедника, связана с самим фактом ежегодного повторения одного и того же набора литургических чтений. Священник,

[1] *Крэддок Ф.* Проповедь: Пер. с англ. СПб., 2007. С. 106.

произносящий проповеди каждое воскресенье, рискует повторять из года в год один и тот же набор общих мест, связанных с одними и теми же отрывками из Евангелия. Это может привести к выхолащиванию живого содержания проповеди. И от пастыря требуется особое усилие, чтобы не допустить такой формализации проповеди.

5.3.2. Особенности проповеди на Евангельские и Апостольские зачала

Для того, чтобы проповеди на воскресные Евангельские чтения не превратились в замкнутый круг повторяющихся текстов, проповедник должен прежде всего постоянно углубляться в Евангельское повествование. Как правило, на воскресных литургиях звучат Евангельские притчи. Будучи иносказательными повествованиями, они обладают многозначностью. В них можно находить различные смыслы, а значит, на основе одного и того же Евангельского текста можно построить разные проповеди.

Для проповедника — это один из путей ухода от схематизации и формализма. Читая святоотеческие толкования, а также труды современных экзегетов, священник призван стремиться постоянно находить в библейском тексте новые смысловые аспекты, которые станут импульсами для новых проповедей.

Сосредоточенное изучение Евангельского текста позволяет проповеднику находить в каждом воскресном зачале сразу несколько тем для произнесения проповеди. Приведем лишь несколько характерных примеров.

Евангельское чтение в неделю 3-ю по Пятидесятнице взято из Нагорной проповеди (Мф. 6, 22–33). Это чтение содержит несколько изречений Спасителя, каждое из которых можно анализировать по отдельности, а значит, каждое из них может стать основой для отдельной проповеди. Так, в стихах 22–23 содержится иносказательное наставление о *светильнике*, просвещающем и очищающем тело (*Светильник телу есть око…*). На основе этих стихов можно

построить глубокую проповедь о духовной жизни и о необходимости блюсти чистоту душевную и телесную.

В стихе 24 содержится изречение о невозможности *служить двум господам*. Он может послужить основой для проповеди о верности Богу и о недопустимости идти на компромиссы со своей совестью.

Стихи 25–33 — это целостный смысловой фрагмент о том, как христианину следует относиться к земным заботам (*Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить...*). Здесь содержится несколько изречений, ставших крылатыми (о птицах небесных, которые ни о чем не заботятся; о полевых лилиях, которые одеваются лучше, *нежели Соломон во всей славе своей*; о том, что прежде всего нужно искать Царства Божия и правды Его, а остальное приложится). Этот фрагмент дает прекрасный материал для проповеди на тему об отношении к земным благам и земным заботам.

Рассказ об исцелении слуги сотника, который читается в 4-ю неделю по Пятидесятнице (Мф. 8, 5–13), также позволяет развивать в проповеди несколько самостоятельных тем:

- О нашем недостоинстве (на слова: *Господи! я недостоин, чтобы ты вошел под кров мой...* Мф. 8, 8).
- О вере как средстве вхождения в Царство Небесное (на слова: *Истинно говорю вам, и в Израиле не нашел я такой веры...* Мф. 8, 10).
- О призвании в Церковь всех народов (на слова: *Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном...* Мф. 8, 12).

Рассказ о богатом юноше (Мф. 19, 16–26; неделя 12-я по Пятидесятнице) дает возможность произнести проповеди на такие темы:

- Соблюдение заповедей и духовное совершенство (на слова: *Если хочешь быть совершенным...* Мф. 19, 21).
- Земное богатство и Царство Небесное (на слова: *Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие...* Мф. 19, 24).

• Божественная благодать и человеческие усилия в деле спасения (на слова: *Человекам это невозможно, Богу же все возможно...* Мф. 19, 26).

Из этих примеров видно, что практически каждое Евангельское зачало дает возможность построить несколько тематически разных проповедей. Причем все эти темы позволяют поместить проповедь в актуальный для слушателей контекст. Более того, каждую из этих тем можно раскрывать по-разному. Таким образом, если сосредоточенно изучать библейский текст, то можно избежать ежегодных тематических повторений в проповеди.

На каждый воскресный день установлено чтение не только Евангельского фрагмента, но и отрывка из Книги Деяний или Апостольских посланий. В период от Пасхи до Пятидесятницы читается Книга Деяний, затем Послания: Римлянам (с недели 2-й по неделю 7-ю по Пятидесятнице), Первое Коринфянам (недели 8–13), Второе Коринфянам (недели 14–19), Галатам (недели 20–22), Ефесянам (недели 23–27), Колосянам (недели 28–30), Первое Тимофею (недели 31–32). Таким образом, на воскресных литургиях в рамках апостольских чтений звучат фрагменты из восьми библейских книг.

В современной практике крайне редко можно услышать на воскресной литургии проповедь, посвященную апостольскому чтению. И потому, к сожалению, столь важный библейский ресурс практически не используется современными проповедниками. Это приводит к тому, что рядовые прихожане также сравнительно мало внимания уделяют Апостолу. Для них воскресное библейское чтение — это прежде всего Евангельское зачало, в тени которого Апостольские послания остаются малозаметными.

Конечно, проповеднику не нужно игнорировать Апостольские чтения. Избежать повторов и формализации воскресной проповеди можно как раз путем подготовки проповедей на чтение из Апостола. Например, можно последовательно несколько воскресений подряд произносить проповеди, посвященные той из книг апостола Павла, которая читается в этот период за богослужением. Такой

цикл проповедей стоило бы предварить краткими сведениями об этой книге, о поводе к ее написанию и о ее главной теме.

Чтения из Посланий апостола Павла, как правило, отличаются особой богословской глубиной. Они значительно труднее для понимания, нежели широко известные Евангельские тексты. Поэтому общедоступное их толкование крайне важно для рядовых прихожан. Произнося циклы проповедей на Павловы послания, священник должен стремиться формировать у прихожан целостное видение этих книг, давать слушателям ключ к дальнейшему самостоятельному их изучению.

Иногда проповедники пытаются увязать в единое тематическое целое перикопы из Апостола и Евангелия. Но здесь нужно помнить, что тематическая связь между этими двумя отрывками объективно заложена лишь в воскресных чтениях великопостного периода, в дни праздников и дни памяти святых. В большинство же воскресных дней года прямая тематическая связь между Апостольским и Евангельским чтением отсутствует. И проповедник, стремящийся увязать их в единое целое, иногда рискует установить искусственную связь между двумя библейскими текстами. А это может повлечь за собой не раскрытие, а наоборот, затемнение смысла обоих отрывков или даже искажение их смысла. Поэтому проповеднику надо быть предельно внимательным при подготовке к таким проповедям.

5.3.3. Ветхий Завет в проповеди

Особо следует сказать о ветхозаветных литургических чтениях. Христианское богослужение в апостольский век формировалось под решающим влиянием иудейского синагогального богослужения. И потому в собраниях христиан с самого начала их существования всегда читалось Писание. Однако в апостольский век под Писанием понимались Закон и Пророки (то есть Ветхий Завет). Именно Ветхий Завет изначально был единственным Писанием Церкви. Впоследствии к ветхозаветным чтениям стали добавляться и тексты христианского происхождения. Как видно из

приведенного выше свидетельства св. Иустина, во II в. за литургией читались как книги пророков (тексты Ветхого Завета), так и книги апостолов (тексты Нового Завета).

Впоследствии, когда на смену свободному последовательному чтению Священного Писания стали приходить строгие лекционарные системы, они также предполагали чтения и из Нового, и из Ветхого Завета. Например, в Сирии и Египте на литургии, как правило, звучало по четыре библейских фрагмента: из Закона, Пророков, Апостола и Евангелия (то есть два чтения ветхозаветных и два новозаветных).

В византийской и римской традициях литургия предполагала три чтения: Ветхий Завет, Апостол и Евангелие. Однако начиная с IV в. во всех Церквах наблюдается тенденция к отказу от ветхозаветных чтений на литургии. Например, с VII в. в Византии закрепляется практика двух чтений — из Апостола и Евангелия, которая сохраняется в Православной Церкви и по сей день[1].

Этот процесс вытеснения Ветхого Завета из христианского богослужения ставит перед нами принципиальный вопрос: является ли необходимой церковная проповедь на ветхозаветные тексты? Ведь мы уже отмечали, что христианская проповедь — это слово о Христе, это всегда проповедь Евангелия. Насколько этой задаче соответствует проповедь, посвященная анализу Ветхого Завета?

В христианской экзегетической традиции Ветхий Завет всегда понимался как прообраз Нового Завета. Его верное понимание возможно лишь в свете новозаветного откровения. Ветхий Завет вел еврейский народ ко Христу, готовил его к принятию Мессии. Потому Ветхий Завет, как и все Писание, — это слово о Христе. И проповедь по ветхозаветному тексту может и должна быть проповедью о спасении во Христе. Ветхий Завет в проповеди должен истолковываться в свете Нового Завета. Опора для такой проповеди есть уже в самом Евангелии.

Например, евангелист Матфей постоянно ссылается на Ветхий Завет, показывая, как в жизни Христа исполнились ветхозаветные

[1] Подробнее см.: *Кунцлер М.* Литургия Церкви. Кн. 2. С. 87–89.

пророчества. Нагорная проповедь Иисуса построена на основе закона Моисеева, который не отвергается, а восполняется более высокой христианской моралью. Послание к Евреям исходит из того, что Господь открывал Себя через пророков *многократно и многообразно*, но в последние времена в наивысшей степени открылся нам в Сыне, Который совершил Собою очищение грехов (Евр. 1, 1–3).

Есть и множество других примеров прямой интерпретации новозаветными авторами ветхозаветных текстов. Таким образом, в библейском тексте Ветхий и Новый Завет присутствуют в органичном единстве. А значит, и сегодня в храме может и должна звучать проповедь, основанная на ветхозаветных текстах.

Такая проповедь, конечно же, имеет свою специфику. Ветхозаветные тексты написаны гораздо раньше Нового Завета. Нас отделяет огромная временна́я дистанция от ветхозаветных событий. При этом в Ветхом Завете порой повествование куда более исторически конкретно, чем в книгах Нового Завета. Все это усложняет и понимание текста, и его интерпретацию в рамках проповеди.

Проповедник, произнося гомилию на основе Ветхого Завета, должен стремиться понимать библейский текст в свете той ситуации, в которой он написан. Ведь в каждой библейской книге отразилась и ситуация ее автора, и ситуация тех людей, которым он адресовал свой текст. Но наша ситуация сегодня принципиально иная. И потому проповеднику, произносящему гомилию на ветхозаветный отрывок, необходимо, во-первых, учитывать исторический контекст, в котором был написан этот текст; во-вторых, прочесть его в христианской перспективе и, в-третьих, понимать ситуацию слушателей. Однако сложность задачи не должна отталкивать от поиска ее творческих решений.

В современной практике Православной Церкви уставные чтения из Ветхого Завета звучат только в рамках вечернего богослужения. Прежде всего это так называемые *паримии* (от греч. παροιμία — поговорка, пословица, притча), читаемые в канун праздников и дней памяти святых. В такие дни на вечерне звучит по три отрывка из Ветхого Завета, которые тематически связаны с празднуемым со-

бытием. Однако место этих чтений в богослужении не способствует произнесению проповеди, построенной на их анализе.

Особые наборы ветхозаветных чтений звучат на вечерне в Великую Субботу (15 паримий), а также в навечерия Богоявления (13 паримий) и Рождества Христова (8 паримий). Но сразу же за этими чтениями следуют перикопы из Апостола и Евангелия. Так что и в этих случаях ветхозаветные тексты очень редко служат основой для проповеди.

Наиболее удобным поводом для произнесения проповедей на ветхозаветный текст являются великопостные богослужения. Великий пост — это единственный период богослужебного года, в который сохраняется традиция последовательного чтения ветхозаветных книг. С первой по шестую седмицу Великого поста в будние дни в храме последовательно читаются книги Бытия, Притч и Исаии.

Именно период Великого поста дает священнику наилучшую возможность произносить проповеди на ветхозаветные тексты. Богослужением, наиболее благоприятным для таких проповедей, является литургия Преждеосвященных Даров. Она соединяется с вечерней, на которой звучат чтения из Бытия и Притч, также из Книги Иова — в дни Страстной седмицы.

В Великий пост многие прихожане стремятся посещать не только воскресные богослужения, но и литургию Преждеосвященных Даров (в среду и пятницу). Сегодня все более заметной становится тенденция совершения таких литургий в уставное время (во второй половине дня). Это позволяет прийти в храм и тем, кто в будние дни трудится и не может присутствовать на богослужении утром.

Было бы важно соединить возрождение интереса к литургии Преждеосвященных Даров с возрождением проповеди на ветхозаветные книги. Это могло бы стать подлинным возвратом к святоотеческой традиции. Ведь в гомилетическом наследии отцов Золотого века заметное место занимают беседы на Ветхозаветные книги. Это ставшие знаменитыми беседы на Шестоднев и на Псалмы

св. Василия Великого, беседы на Бытие, Исаию, Иеремию и Псалмы св. Иоанна Златоуста и другие святоотеческие памятники.

§ 5.4. Литургическое предание как предмет проповеди

5.4.1. Богослужение как проповедь

Проповедь не может рассматриваться обособленно от богослужения. Проповедь — это литургический акт, она является органичной частью богослужения. Глубинное единство проповеди и литургии не только означает важную роль проповеди в богослужении, но и предполагает обратное — влияние богослужения на содержание проповеди.

Как отмечено ранее, содержание проповеди имеет непосредственную связь с лекционарной системой, которая, в свою очередь, является составной частью богослужебного годичного круга как целостной программы духовного назидания для членов Церкви. В воскресные дни, в дни великих праздников и в дни памяти святых церковная община молитвенно переживает важнейшие события библейской и церковной истории, погружается в библейские тексты, а также слышит их интерпретацию в церковных гимнах. Важной составной частью церковного назидания являются также богослужебные обряды, приуроченные к различным священным воспоминаниям.

В этой целостной программе назидания, которая воздействует на чувства человека, особое место отведено проповеди. Содержание проповеди не может существовать в отрыве от литургического контекста. Богослужебный круг фактически задает тематику проповеди. Вполне очевидно, что в праздник Рождества Христова проповедник должен говорить о приходе в мир Спасителя, в дни Страстной седмицы — о Его Крестных Страданиях, а в Пасхальный период — о Воскресении Христовом.

Таким образом, тематика проповеди естественным образом согласуется с теми воспоминаниями, которые установлены бого-

служебным кругом на каждый день года. И это заметно ограничивает проповедника в выборе темы. Но такое ограничение дает проповеднику и важное преимущество. Он получает возможность опереться на обширную и целостную программу духовного назидания, которую предлагает человеку Церковь.

Можно сказать, что все богослужение как таковое является проповедью, осуществляемой в разных формах (чтение, пение, зримые образы). Эта проповедь воздействует на все чувства человека, используя различные средства. Священник Павел Флоренский писал, что воздействие на молящихся оказывает буквально все, происходящее в храме, от чтения и пения до запаха ладана, богослужебных одежд и «своеобразной хореографии, проступающей в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей». Именно поэтому он называл богослужение «синтезом искусств», направленным на раскрытие перед человеком реалий духовного мира[1].

Но именно живое слово проповедника актуализирует богатство литургического предания для конкретного человека здесь и сейчас. Именно проповедник устанавливает связь между многовековой богослужебной традицией и современным человеком. Проповедь способствует тому, чтобы многовековой опыт Церкви стал опытом каждого человека, вошедшего в храм. Проповедь питается литургическим преданием, а литургическое предание с помощью проповеди проникает в ум и сердце современного человека.

5.4.2. Богослужебный материал как иллюстрация в проповеди

Нередко темой проповеди становится анализ и разъяснение смысла богослужебных обрядов и литургических текстов. Богатое содержание литургических текстов прекрасно раскрывает смысл церковных праздников. Например, каноны в праздники Пасхи, Рождества Христова и Богоявления основаны на пропове-

[1] См.: *Флоренский П., свящ.* Храмовое действо как синтез искусств // *Флоренский П. А.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 199–215.

дях св. Григория Богослова. Они полны глубоких размышлений о смысле библейских событий. Эти размышления может использовать и священник в праздничной проповеди.

Хорошей основой для проповеди могут служить тропари и кондаки праздников, в которых в краткой и емкой форме раскрыт смысл церковных торжеств. Глубоким богословским содержанием, поэтичностью и при этом простотой отличаются и тексты Октоиха, в основе своей восходящие к прп. Иоанну Дамаскину. Опираясь на них, можно строить проповеди в воскресные дни.

Богослужебные тексты могут стать иллюстрациями и для тематических проповедей. Например, тексты Триоди Постной помогают раскрыть тему о смысле и назначении поста. Также в Триоди содержится богатейший материал для проповедей о различных пороках и добродетелях. Текст Великого канона преподобного Андрея Критского дает неисчерпаемое количество иллюстраций для проповеди о покаянии. В нем также можно найти прекрасные поэтические образы, которые помогут сделать более яркими и образными воскресные гомилии на Евангельские зачала. Тексты праздника Пятидесятницы содержат глубокий богословский материал, который можно использовать для раскрытия в проповеди учения о Пресвятой Троице.

Наглядной иллюстрацией в тематической проповеди могут служить не только тексты, но и богослужебные обряды. Православное богослужение, возводящее человека к полноте богообщения, активно использует язык символов. Зачастую символические действия и обряды гораздо лучше раскрывают нам священную реальность, нежели богословские трактаты. В византийской традиции всегда преобладало *анагогическое* истолкование литургии[1]. И сегодня символы и образы, заимствованные из богослужения, позволяют обогатить и возвысить проповедь.

Например, чин великого водоосвящения актуализирует событие Крещения Христа в Иордане и сам по себе может служить ма-

[1] От греч. ἀναγογή — возведение. Анагогическое толкование раскрывает глубинный (духовный, мистический) смысл литургических действий.

териалом проповеди. В Неделю ваий (Вход Господень в Иерусалим) проповедь может опираться на обряд освящения ветвей, который позволяет собрать воедино и Евангельское повествование, и тропарь праздника (в котором ветви названы *знаменем победы*[1]).

Множество глубоких и ярких образов дарит проповеднику богослужение Страстной и Пасхальной седмиц. Чтение Страстных Евангелий, погребение плащаницы, шествие вокруг храма в Пасхальную ночь и многое другое — все это символические действия, которые проповедник может использовать в качестве иллюстраций. Эти внешние образы с особой силой воздействуют на молящегося, делая наше приобщение библейским событиям более зримым и осязаемым.

Важно, чтобы предлагаемые проповедником размышления об обрядах и символах опирались на святоотеческую традицию и учитывали современные научные знания о происхождении и сути богослужебных действий. Правильное привлечение в проповедь богослужебного материала не нарушает, а порой даже усиливает христоцентричность проповеди.

5.4.3. Разъяснение смысла богослужения в рамках проповеди

Однако порой возникает необходимость не просто использовать богослужебную традицию в качестве источника для иллюстраций, но и уделять в рамках проповеди внимание разъяснению смысла совершаемых в храме обрядов. К сожалению, следует признать, что порядок совершения богослужения и особенно его смысл остается сегодня малопонятным для значительного числа прихожан.

Понятно, что целостное усвоение порядка и содержания богослужения должно быть результатом систематического изучения литургики. Такое изучение может быть организовано в рамках воскресных школ, которые сегодня посещают и взрослые, и дети. Но

[1] *Тем же и мы, яко отроцы, победы знамения носяще...* Тропарь праздника Входа Господня в Иерусалим.

все же и в рамках церковной проповеди допустимо, а порой и необходимо предлагать слушателям разъяснения богослужения.

Особенно важно разъяснять подлинный смысл происходящего в тех случаях, когда в народе распространены суеверия, связанные с богослужебными обрядами. В современной жизни Русской Православной Церкви большое количество людей приходят в храм в дни, когда совершаются освящения воды, плодов, меда или пасхальных куличей. Среди тех, кто приходит в храм в эти дни, многие являются малоцерковными людьми. В их среде бытуют многочисленные заблуждения и суеверия, связанные с церковными обрядами.

Так, народное отношение к святой воде очень часто имеет оттенок магизма или даже оккультизма. Потому перед совершением обрядов освящения очень важно произнести хотя бы краткую проповедь, разъясняющую смысл происходящего. Такая проповедь как раз и должна представить слушателям христоцентричное толкование литургических обрядов и сформировать правильное их восприятие.

С проблемой непонимания литургических чинов священник постоянно сталкивается и при совершении так называемых «треб» (крещения, венчания, елеосвящения, отпевания, освящения зданий и т. д.). Мы уже отмечали, что во время этих богослужений священник может (а порой просто обязан) произносить проповеди, посвященные разъяснению смысла совершаемых обрядов.

Проповеди, посвященные разъяснению богослужения, могут звучать в храме в будние дни. Например, по распространенной традиции, в один из дней недели в вечернее время в храмах совершаются молебны с чтением различных акафистов. На таких собраниях священник может произносить циклы бесед, посвященных в том числе и разъяснению смысла богослужения. Неделю за неделей проповедник может произносить беседы популярного характера, посвященные порядку совершения литургии или других богослужений.

Было бы замечательно готовить и циклы проповедей о богослужении как таковом, о его роли в жизни христианина, о силе и важности молитвы церковной общины. Могут быть подготовлены и циклы бесед о суточном круге богослужения, порядке совершения таинств и т. д.

Таким образом, литургическая традиция дает проповеднику богатый материал для яркого и образного раскрытия самых разных тем. В свою очередь проповедь должна способствовать более осмысленному участию общины в богослужении.

§ 5.5. Проповедь в честь Божией Матери

В течение церковного года совершаются многочисленные праздники в честь Божией Матери (Рождество Богородицы, Введение во храм, Успение, Покров и др.), а также в честь ее чудотворных икон (Владимирская, Иверская, Казанская и многие другие). Прихожане, как правило, активно посещают в эти дни богослужения, что само собой предполагает произнесение проповеди. Поскольку в Священном Писании содержится совсем мало сведений о Пресвятой Богородице, то Евангельские чтения на богослужении сводятся, в основном, к двум отрывкам: о встрече с Елисаветой — на утрене, о Марфе и Марии — на Божественной литургии.

Очевидно, что при обилии Богородичных праздников невозможно каждую проповедь посвящать толкованию одного и того же Евангельского чтения. Проповедь в такие праздники, как правило, касается или богословского смысла праздника, если это, например, Введение во храм, или исторического повествования о заступлении Богоматери, или осмысления России как «Дома Пресвятой Богородицы». Могут быть и другие варианты — все зависит от тщательности подготовки проповеди и от благоговения пастыря к Царице Небесной.

Русский народ особенно почитает Божию Матерь, что выразилось в том числе в обилии различных Ее образов, многие из которых считаются чудотворными. Исследователь русского литургического творчества Ф. Г. Спасский пишет так: «Из того факта, что

ни одна национальная Церковь не имеет такого значительного числа празднований в честь Богоматери, как Русская, можно вывести вполне правильное заключение о преимущественном почитании Богородицы на Руси с древних времен»[1].

Понятно, что такая народная любовь к Царице Небесной требует и от проповедника особенных усилий в подготовке осмысленного и вдохновенного слова. Материалом для проповеди могут послужить исторические свидетельства, святоотеческие творения, живой духовный опыт. Весьма разнообразный материал дают богослужебные тексты, которых в русской традиции в честь Богоматери создано особенно много и которые, в отличие от других отечественных литургических произведений, носят большей частью оригинальный характер.

Так, служба Покрову Божией Матери, да и сам праздник, существуют только в русской традиции. «Все позднейшие исследователи единодушны в том, что праздник Покрова, не известный в Греции, несмотря на свою чисто константинопольскую тему, возник и прославлен на Руси», — пишет Ф. Г. Спасский[2]. В России существует множество храмов и монастырей в честь Покрова — достаточно назвать храм Покрова на Рву на Красной площади (более известный как собор Василия Блаженного) и знаменитую церковь Покрова на Нерли.

Само осмысление того, как поражение наших языческих предков-славян у стен Константинополя стало на Руси национальным торжеством и что это говорит о русском характере, может дать обильную пищу не для одной, а для множества проповедей в этот день.

Несомненно, почитание Богородицы пришло на Русь из Византии, чья столица, Константинополь, была посвящена Матери Божией. Именно о Константинополе говорится в богородичне из

---

[1] *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 3.

[2] *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 358.

Великого канона преподобного Андрея Критского: «Град Твой сохраняй, Богородительнице...». Однако на Руси почитание Божией Матери получило особое развитие. Беспристрастный разбор исторических фактов, иконописных свидетельств, литургических памятников свидетельствует о справедливости именования России как «Дома Пресвятой Богородицы».

Все это может быть использовано проповедником в его размышлениях о предстательстве Божией Матери. Поскольку празднование той или иной иконы Пресвятой Богородицы можно встретить в нашем календаре едва ли не каждый день, то совершенно естественно сказать, что мы проживаем с Божией Матерью весь литургический год. А значит, и проповедь в честь Богоматери имеет большое значение и должна отличаться особенной силой, дышать любовью к Царице Небесной.

Это не только не противоречит требованию христоцентризма в проповеди, но, напротив, утверждает этот принцип, поскольку Дева Мария остается Матерью для своего Божественного Сына. «Се Мати твоя» (Ин 19, 27), — вручил Ее Христос апостолу Иоанну Богослову, а в его лице — всем нам.

§ 5.6. Агиография в проповеди

5.6.1. Агиография и христоцентричность проповеди

На каждый день церковного года положено воспоминание того или иного святого, икон в честь Божией Матери или особых событий (Воздвижения Честного Креста, обновление храма Воскресения Христова в Иерусалиме и т. д.). Часто в основу проповедей в эти дни полагаются агиографические тексты, к которым следует отнести не только жития святых, но и сказания о праздниках, чудесах, обретении и перенесении мощей или о чудотворных иконах.

Агиографические сюжеты оказали решающее влияние на гимнографию. Сокращенные варианты житий вошли в богослужебные книги в виде синаксарей, которые предписывается читать в храме.

Потому неудивительно, что житийная литература служит сегодня важным источником проповеди.

Тем не менее в гомилетической науке порой высказывалось мнение, что проповеди, основанные на житийных сюжетах, нарушают принцип *христоцентричности*. Из русских богословов наиболее жестко писал об этом профессор М. М. Тареев: «Ныне обычное явление..., что содержанием... проповедей служит история праздника и житие празднуемого святого. Таким образом прихожане из года в год выслушивают по временам сказания пролога и четиих миней о жизни св. Фоки, именуемого Вертоградарем, прп. Спиридона, Просфорника Печерского, св. Иоанна Кущника, узнают о том, как был обретен крест Христов, с какого времени христиане стали особенно торжественно праздновать Сретение Господне, по какому случаю установлен праздник происхождения честных древ креста Господня и пр., а в то же время остаются невеждами в учении Господа нашего Иисуса Христа». Профессор Тареев настаивал, что слово Божие должно быть «единственным предметом проповеди», и утверждал, что священник, регулярно произносящий проповеди, посвященные житиям и истории праздников, фактически ничего не делает «для изложения народу учения Господа нашего Иисуса Христа»[1].

Едва ли можно согласиться со столь жестким отвержением агиографии как возможной основы для проповеди. Тем не менее важно помнить, что агиографические и эортологические темы не должны затмевать собой христоцентричное содержание проповеди. Почитание Божией Матери и святых возможно лишь в контексте нашего общения с Богом во Христе. А значит и проповедь, произносимая в дни праздников в честь Пресвятой Богородицы, святых, креста, а также в связи с воспоминаниями особых событий, всегда должна оставаться словом о спасении во Христе.

Сама по себе практика богослужебных собраний в дни памяти святых имеет за собой древнюю традицию. Она засвидетель-

[1] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 81–82.

ствована уже в источниках II в. К этому же времени относятся и древнейшие агиографические памятники — акты мучеников, составленные очевидцами их смерти с целью «сохранить для церкви достоверное описание страданий и победы подвижника»[1]. Древнейшим подобным памятником является Мученичество святого Поликарпа Смирнского († 156), которое стало образцом для многочисленных древнехристианских сказаний о мучениках.

Рождение традиции ежегодного поминовения мучеников впервые зафиксировано в Мученичестве св. Игнатия Богоносца (II в.): «Проведя несколько дней над его гробом в пении гимнов, христиане положили и впредь воспевать жизнь и страдания его, и при воспоминании о нем прославлять Господа Иисуса»[2]. На таких ежегодных собраниях в память о мученике, которые (если была возможность) проходили на месте его страданий или на его могиле, читались мученические акты.

Важно подчеркнуть, что, как видно из цитированного текста, воспоминание о мученическом подвиге всегда соединялось с прославлением Господа Иисуса. В этом как раз и раскрывается христоцентричность всякого богослужебного собрания. Христоцентричным должно быть и всякое агиографическое повествование. Напомним, что в греческом языке мученики именуются *свидетелями* (μάρτυς). Мученичество — это подвиг веры, это свидетельство о вере во Христа.

Не только мученик, но и всякий святой — это свидетель Христа. Читая повествование о подвижнике веры, мы сами укрепляемся в вере и приближаемся ко Христу.

---

[1] *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 12.

[2] Цит. по: *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. М., 2004. С. 68.

5.6.2. Агиография и «народное христианство»

Перед проповедником, произносящим слово в день памяти святого, стоит особая задача. Говоря о человеке, достигшем святости, он должен свидетельствовать о Христе. Недостаточно просто пересказать в проповеди житие. Необходимо показать, как Христос действовал в жизни этого человека; показать, как подобный нам человек вошел *в меру полного возраста Христова* (Еф. 4, 13).

Рассказ о святом должен быть рассказом о встрече со Христом, которая изменила жизнь человека. Такая проповедь способна оказывать особое эмоциональное воздействие на слушателя, побуждая его подражать святому. Разумеется, повествуя о мученике, проповедник не должен призывать слушателей к мученичеству; а рассказывая о древнем пустыннике, не должен побуждать всех уйти в пустыню. Каждого человека Господь ведет своим путем. И подражание святому заключается не в копировании внешних форм его подвига, а прежде всего в верности и доверии ко Христу, Ведущему нас в Царство Славы. Проповедь о святом призвана быть живым рассказом о живом человека, обретшем Христа. Лишь в таком случае она достигает сердец слушателей.

Используя в проповеди житийную литературу, проповедник должен хорошо знать особенности этой литературы, которые оказывают влияние и на проповедь. Прежде всего нужно помнить, что агиографические тексты, являясь частью церковного предания, не обладают такой же авторитетностью, что и книги Священного Писания или творения отцов Церкви. Жития относятся, как сказали бы сегодня, к литературе «популярного характера», т. е. литературе, рассчитанной на широкое распространение в церковном народе. Порой житие представляет собой фиксацию народной памяти о святом или об особых событиях в жизни Церкви.

В истории Церкви именно среди житийных текстов чаще всего выявлялись произведения, содержащие ошибочные или даже прямо нехристианские идеи. Так, уже в первые века христианства получили широкое хождение сказания об апостолах и мучениках, составленные в гностической среде. Через эти тексты в церковный

народ проникали идеи, чуждые или даже враждебные церковному учению. И в последующие времена нередко рассказы о святых, тиражировавшиеся в церковном народе, содержали еретические доктрины.

Потому неудивительно, что в канонах Вселенских и Поместных Соборов мы неоднократно встречаем жесткие запреты на чтение в церковных собраниях текстов сомнительного происхождения. Например, 63-е правило Трулльского Собора гласит: «Повести о мучениках, врагами истины лживо составленные, дабы обесславить Христовых мучеников, и слышащих привести к неверию, повелеваем, не обнародовать в церквах, но предавать оные огню. Приемлющих же оные, или внимающих оным, как будто истинным, анафематствуем»[1].

Чтобы не подпасть под это суровое осуждение, священник должен использовать при подготовке к проповеди только житийные тексты, одобренные церковной властью. Мы специально обращаем на это внимание, поскольку с конца 1980-х гг., после того как жесткие ограничения на издание религиозной литературы, действовавшие в советский период, были сняты, в свет вышло огромное количество литературы, которая внешне казалась вполне благочестивой, но при внимательном знакомстве с ней оказывалась противоречащей церковному преданию.

Среди таких изданий значительную часть составляли как раз жизнеописания подвижников благочестия XX в., почитавшихся в народе, но не причисленных Церковью к лику святых. Эти жизнеописания, как правило, составлялись на основании устного народного предания и зачастую издавались без санкции церковной власти. В таких изданиях могли встречаться не только рассказы сомнительной достоверности, но и следы народных верований, граничащих с язычеством и оккультизмом. Такие издания могли распространяться и через систему церковной книготорговли, получая тем самым видимость церковного одобрения. Нередко

[1] Цит. по: Правила (ΚΑΝΟΝΕΣ) Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. СПб., 1911. С. 550.

сюжеты, почерпнутые из таких книг, проникали и в церковную проповедь.

Церковное руководство неоднократно обращало внимание епископов и духовенства на эту проблему. Например, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий в 1997 г. на Епархиальном собрании Москвы с горечью констатировал: «К сожалению, несмотря на наши предупреждения, в ряде храмов по-прежнему продается литература, носящая неправославный характер, несущая суеверия»[1]. В 2004 г. на Архиерейском Соборе Патриарх Алексий также отметил «участившиеся случаи самочинного книгоиздания» и привел в пример литературу, посвященную Григорию Распутину и Ивану Грозному[2]. 25 декабря 2009 г. Священный Синод Русской Православной Церкви констатировал: «В ассортименте епархиальных магазинов, монастырских и храмовых лавок часто присутствует продукция, не получившая одобрения Церкви, а порой и сомнительная с точки зрения православного вероучения».

Чтобы решить эту проблему, в декабре 2009 г. Священный Синод установил обязательное рецензирование Издательским советом Русской Православной Церкви всех изданий, предназначенных для распространения через систему церковной (епархиальной, приходской, монастырской) книготорговли. В 2010 г. была создана коллегия по рецензированию и экспертной оценке церковных изданий, в состав которой вошли авторитетные священнослужители, ученые, богословы, специалисты в области издательского дела.

С этого времени вся печатная, аудио- и видеопродукция, выпускаемая церковными издательствами на территории Российской Федерации, в обязательном порядке проходит рецензирование в Издательском отделе. Изданиям, прошедшим такое рецензирова-

---

[1] Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к клиру и приходским советам храмов г. Москвы на Епархиальном собрании 16 декабря 1997 г. М., 1998. С. 29.

[2] Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 3 октября 2004 года [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/420130.html.

ние, присваивается гриф «Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви». И только издания, имеющие указанный гриф, могут распространяться через систему церковной книготорговли[1].

Автономные и Самоуправляемые Церкви (в составе Московского Патриархата) самостоятельно проводят экспертизу своих изданий. Так, в Украинской Православной Церкви с 2008 г. проводится обязательная богословская и литературная экспертиза изданий, предлагаемых к печати по благословению Предстоятеля Украинской Православной Церкви. Экспертиза осуществляется Издательским отделом Украинской Православной Церкви в сотрудничестве с Киевской духовной академией и Синодальной Богословско-канонической комиссией[2].

Таким образом, сегодня в Русской Православной Церкви фактически возрождена духовная цензура. Как отмечал Святейший Патриарх Кирилл в 2011 г., внедрение обязательной экспертизы изданий поставило «заслон на пути оккультной и псевдохристианской литературы», которая ранее могла появляться в системе церковной книготорговли[3]. Сегодня при подготовке к проповеди священнику желательно использовать издания последних лет, прошедшие экспертизу и получившие гриф Издательского Совета.

---

[1] Журналы заседания Священного Синода от 25.12.2009. Журнал № 114 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/976629.html.

[2] Журналы заседания Священного Синода Украинской Православной Церкви от 18.04.2008. Журнал № 5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://sinod.church.ua/2014/01/15/zasidannya-18-kvitnya-2008-roku/.

[3] Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе 2011 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/1402889.html.

5.6.3. Опасность формализма в агиографической проповеди

Отметим и еще одну проблему, связанную с использованием в проповеди агиографической литературы. Для того, чтобы сохранить христоцентричный характер проповеди, агиографическая проповедь должна стать рассказом о спасительном действии Бога, проявившемся в жизни конкретного человека. Однако сами по себе житийные тексты далеко не всегда бывают живыми и эмоциональными рассказами о подвиге святого. Жития святых, как отмечают современные исследователи, это «один из самых формализованных литературных жанров, основной характеристикой которого является следование канону, проявляющееся на всех уровнях произведения — структурном, стилистическом, идейном и символико-богословском»[1].

Большинство житий имеют типичную структуру, в которой используются устоявшиеся литературные приемы. Поскольку авторы житий всегда стремились к выявлению «сути и вневременного содержания подвига святого..., поэтому агиограф зачастую сознательно лишает своего героя индивидуальных, "земных" черт и оставляет в его образе лишь типическое и "небесное"»[2].

Формализация житийных текстов зачастую становится причиной такой же формализации проповеди, основанной на житиях. Нередко проповеди, посвященные, например, разным преподобным, жившим в совершенно разные эпохи и в разных странах, бывают похожи друг на друга как две капли воды. В результате житийный сюжет перестает выполнять ту задачу, ради которой он используется в проповеди. Он перестает быть рассказом об уникальном пути ко Христу, который прошел именно этот человек.

Формализация проповеди, посвященной житийным сюжетам, хорошо известна священникам, прошедшим курс обучения на дневных отделениях духовных семинарий. В практике духовных

---

[1] Житийная литература // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 283.

[2] Житийная литература // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 284.

школ на третьем году обучения в будние дни студенты произносят проповеди на вечерних молитвах. Как правило, эти проповеди посвящены житиям святых. Таким образом, проповеди на агиографические темы звучат в семинарских храмах по несколько раз в неделю. И очень часто такие проповеди имеют типичный недостаток — в них жизненный путь святого описывается формально и схематично. Очень редко начинающему проповеднику удается представить рассказ о святом живо и эмоционально. Потому, к сожалению, такие проповеди обычно получаются бесцветными и шаблонными.

Эта опасность формализации подстерегает и приходских священников, произносящих проповеди на агиографические темы. Чтобы ее избежать, проповедник должен уделить особое внимание подготовке таких проповедей. Фактически проповедник должен максимально «оживить» житийные тексты, максимально приблизить их к слушателю. Чтобы этого достичь, можно использовать при подготовке к проповеди не сами древние жития и не их редакцию, сделанную на рубеже XVII–XVIII вв. святителем Димитрием Ростовским, а современные переложения житийных памятников.

При подготовке к проповеди современному священнику лучше обращаться к житиям тех святых, которые наиболее близки к нам по времени своей жизни и в жизнеописаниях которых более рельефно отобразилась их эпоха. Как правило, такие тексты по своей стилистике заметно отличаются от древних житий, составленных в совершенно иных исторических условиях и ориентированных на совершенно иное общество.

Сегодня особой популярностью в церковном народе пользуются жизнеописания подвижников благочестия XIX–XX вв. Подлинными памятниками церковной литературы стали жизнеописания преподобного Паисия Величковского и преподобных Оптинских старцев. Чрезвычайно поучительными могут быть и жизнеописания святителей Филарета (Дроздова), Филарета (Амфитеатрова), Игнатия (Брянчанинова), Феофана Затворника, преподобного Серафима Саровского, святого праведного Иоанна Кронштадтского. Эти святые особенно почитаются в церковном народе. Их жизне-

описания являются ярким свидетельством действия Духа Святого в истории Церкви в новое время. Обстоятельства их жизни гораздо более понятны современному человеку, нежели византийские или древнерусские реалии. Потому и проповедник, используя их жизнеописания, может создавать яркие и живые проповеди, наполненные запоминающимися примерами из жизни.

Проповедник должен, конечно же, уделять особое внимание и житиям новомучеников и исповедников XX в. С 1989 г. и до сегодняшнего дня к лику святых причислено более 1 700 иерархов, священников, монахов и мирян, засвидетельствовавших свою верность Богу в годы атеистического советского режима. Подвиг мученичества и исповедничества, явленный Русской Церковью в XX в., стал важным вкладом во вселенское Православие. И сегодня Русская Православная Церковь прилагает особые усилия для распространения в народе почитания новомучеников и исповедников.

В 2011 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви не только особо подчеркнул необходимость совершения регулярных богослужений в честь новомучеников в местах их служения и мученических подвигов, но и предписал «проводить посвященные их памяти церковно-общественные мероприятия (конференции, форумы, съезды), а также вести просветительскую работу в высших учебных заведениях, школах, среди молодежи»[1]. Церковная проповедь, посвященная жизненному пути новомучеников и исповедников XX в., должна стать одним из важных средств сохранения в народе памяти об их подвиге.

5.6.4. Проблема исторической достоверности в агиографической проповеди

Отметим и еще одну проблему, связанную с агиографической литературой. Как известно, житийные тексты далеко не всегда соответствуют критерию исторической достоверности. Известный

[1] О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/1400907.html.

русский историк В. О. Ключевский, который специально занимался изучением житий русских святых, писал, что практически в любом житийном тексте присутствуют две составляющие. Во-первых, житие — «это ораторское произведение, церковная проповедь, предметом которой служат... религиозно-нравственные истины». Но, с другой стороны, религиозно-нравственные наставления в житии представлены «не в отвлеченном анализе или практическом приложении, а на известных исторических лицах и событиях». То есть житие всегда стоит на грани между историей и литературой.

Проанализировав значительный массив житийных текстов, Ключевский пришел к выводу, что в агиографическом дискурсе форма полностью господствует над содержанием. Именно форма житийного нарратива подчиняет его содержание «своим твердым, неизменным правилам». И именно форма повествования нередко становится преградой «между историком и историческим фактом, который заключается в житии»[1].

Проблемы исторической достоверности актуальны, увы, и для современной агиографии. Например, в 1990-е гг. в России получили широкое распространение жизнеописания старца Феодосия Кавказского[2], полные исторически недостоверных и даже откровенно вымышленных сюжетов. Подобные сюжеты можно встретить и в жизнеописаниях блаженной Матроны Московской[3].

По мере изучения материалов, связанных с гонениями на Церковь в XX в., все чаще выявляются досадные неточности и в житиях новомучеников и исповедников[4]. Потому священник, используя житийный материал в проповеди, должен относиться к нему с осо-

[1] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 358.

[2] В 1995 г. он был прославлен как местночтимый в Ставропольской епархии.

[3] См., например: *Лоевская М.* О блаженной Матроне и не только, или Проблемы современной житийной литературы [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.taday.ru/text/1317797.html.

[4] См. об этом, например: *Бурега В. В.* Собор святых Киевской духовной академии: установление празднования и иконография // Труди КДА. № 18. К., 2013. С. 190–193.

бым вниманием. Сегодня, когда в храме на богослужении значительную часть молящихся составляют люди с высшим образованием, недопустимо предлагать им в проповеди исторически сомнительные или прямо недостоверные сведения. Это не только вредит содержанию проповеди, но и подрывает авторитет проповедника.

Однако священник должен избегать и другой крайности. Зная недостатки агиографии, он порой стремится развенчать их прямо во время проповеди. Но амвон проповедника — это не университетская кафедра, а проповедь — это не профессорская лекция. Потому на амвоне нельзя заниматься «демофологизацией» житийных текстов. Задача проповедника — извлечь из жития духовный урок, помогающий слушателям восходить ко Христу. Конечно, проповедник не должен тиражировать недостоверную информацию, но он и не должен предлагать слушателям критический разбор житийных сюжетов. Научный анализ житий — это особая задача, которая решается в рамках специальных исследований, а не во время проповеди.

Проповедник призван найти золотую середину между некритичным тиражированием сомнительных сведений и полным отвержением житий как источника проповеди. Проповедник не должен впадать ни в крайности рационализма, ни в крайности легковерия. Ему необходимо выработать трезвый и взвешенный подход к агиографической литературе, который позволит обратить к людям с амвона такое же взвешенное и трезвенное слово.

§ 5.7. Публицистическое содержание в проповеди

5.7.1. Проповедь и современность: общие замечания

Слово *публицистика* имеет латинское происхождение. *Publicus* дословно значит *общественный*. Соответственно, к сфере публицистики принято относить тексты, посвященные актуальным общественным проблемам. Публицистический стиль речи типичен для средств массовой информации (газет, журналов, телевидения, радио, афиш, буклетов, интернет-сайтов и т. д.). Для него ха-

рактерна повышенная эмоциональность, широкое использование оценочных категорий, призывы к конкретным действиям.

Публицистика одновременно стремится удовлетворить и интеллектуальные, и эстетические запросы читателя (слушателя, зрителя). Актуальность тем, затрагиваемых в публицистической речи, предполагает, с одной стороны, вдумчивые размышления и логическое изложение мысли. Но в то же время, с другой стороны, публицистика предполагает выражение авторского отношения к описываемым явлениям и проблемам, что невозможно без использования эмоциональных средств языка. Это обуславливает использование в публицистической речи широкого спектра лексики: от научных терминов до обыденных и даже жаргонных выражений.

Публицистические тексты сосредотачиваются, как правило, на актуальных проблемах политической жизни, экономики, культуры, науки, образования и т. д. Публицистика играет важную роль в жизни современного общества, отображая существующий в нем плюрализм мнений. Публицистический стиль — это прежде всего стиль общественных дискуссий.

Для гомилетики представляет особую важность вопрос о допустимости и границах использования в проповеди публицистических тем. Изучение истории проповедничества показывает, что практически во все периоды истории Церкви современность присутствовала в проповеди. И в этом нет ничего удивительного. Присутствие современности в проповеди — это, скорее, норма, чем исключение.

Мы уже неоднократно подчеркивали, что церковная проповедь — это постоянная актуализация слова Божиего. Проповедь всегда обращена к конкретным людям, и достичь их сердец она может лишь в том случае, если проповедник учитывает жизненную ситуацию слушателей. Люди, приходящие в храм, приносят сюда свои тревоги и сомнения, свои устремления и переживания. Жизнь каждого человека протекает в конкретном историческом, культурном и социальном контексте. Все это в совокупности и создает его особую ситуацию. Проповедь несет слово Евангелия к

человеку именно в этой конкретной ситуации. Она призвана показать человеку путь ко Христу в реалиях его жизни. И поэтому проповедь всегда должна говорить о том, как быть христианином *здесь и сейчас.*

В гомилетической науке всегда особо подчеркивалась необходимость для проповеди быть актуальной и современной. Как писал еще в 1907 г. профессор Московской духовной академии протоиерей Димитрий Рождественский, «задача проповедника — не только быть верным неизменной евангельской истине, но и применять неизменное учение о спасении к непрерывно изменяющимся условиям времени и состоянию слушателей». Поэтому в проповеди присутствует два обязательных элемента: «неизменный, заимствуемый из слова Божия, и постоянно изменяющийся, привносимый личностью проповедника и обуславливаемый нуждами и запросами тех, кому преподается учительное слово»[1]. А профессор М. Тареев даже полагал, что если бы из проповеди были удалены все современные вопросы, то она стала бы «ненужной, излишней, проповедники могли бы ограничиваться чтением слова Божия»[2].

В протестантской среде распространено образное выражение, что проповедник должен держать в одной руке Библию, а в другой — свежую газету. Эта поговорка отражает постоянное стремление проповедника к христианскому осмыслению современности, желание увидеть все происходящее вокруг в свете слова Божия. При этом очень важно понимать, что священник не должен превращаться в журналиста, который излагает последние новости, не вдаваясь в их анализ. Задача проповедника состоит в последовательно христианском осмыслении процессов, происходящих в современном мире.

---

[1] *Рождественский Д., свящ.* Элемент современности в словах и беседах Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златоуста // Святитель Григорий Богослов. Сборник статей / Под ред. А. И. Сидорова. М., 2001.

[2] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 106–107.

5.7.2. Публицистический элемент в святоотеческой проповеди

Помещение проповеди в современный контекст предполагает оценку современности в свете Евангелия. Такая оценка как раз и составляет публицистический аспект проповеди. Потому неудивительно, что события, волновавшие общество, находили отражение в проповеди во все эпохи. В гомилетическом наследии отцов Церкви мы постоянно встречаем размышления о современной им общественной жизни, стихийных бедствиях, военных потрясениях и многом другом. Как писал профессор В. Ф. Певницкий, «Святые отцы ... обнаруживали особенную чуткость к запросам времени. Считая главной своей обязанностью изъяснение слова Божия, они прерывали рядовое изъяснение его текста, когда обстоятельства выдвигали перед ними вопиющие нужды времени, и посвящали свое слово разъяснению вопросов, волновавших современное им поколение»[1].

По общему признанию исследователей, наиболее яркое отражение современность нашла в беседах св. Иоанна Златоуста. Как писал профессор Н. И. Барсов, у св. Иоанна «критический анализ современных ему теоретических настроений мысли и практических стремлений достигает своего апогея, до того, что проповеди этого вселенского учителя служат лучшим источником для культурной и бытовой истории его времени»[2].

Много раз современность буквально врывалась в беседы св. Иоанна Златоуста. Например, поводом для известного цикла бесед, произнесенных им в 387 г. в Антиохии, послужил народный мятеж, случившийся после объявления о повышении налогов. Во время этого мятежа с постаментов были свергнуты бронзовые статуи императора и членов его семьи. В результате в Антиохию из Кон-

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 161.

[2] *Барсов Н. И., проф.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 334.

стантинополя был прислан начальник дворцовой администрации Кесарий и генерал Еллевих для подавления мятежа и ареста зачинщиков беспорядков.

В цикле бесед «О статуях» св. Иоанна нашла яркое отражение общественная жизнь Антиохии. Златоуст (который тогда был еще пресвитером) много говорит о нравственном состоянии антиохийского общества и о пороках, распространенных среди горожан. В последней беседе из этого цикла он сообщает, что Антиохийский епископ Флавиан добился от императора Феодосия милости для зачинщиков мятежа[1].

Важно отметить, что в своих проповедях св. Иоанн Златоуст не только обличал народные нравы и вскрывал язвы общественной жизни. Он обращался с довольно жесткими обличениями и к сильным мира сего. Как известно, он выступил с обличением императрицы Евдоксии, за что был лишен кафедры, отправлен в ссылку и умер по пути к месту изгнания. Таким образом, последовательные призывы к воплощению христианской нравственности в общественной жизни стоили ему жизни.

Современность присутствует и в проповедях свв. Григория Богослова и Василия Великого. Как правило, поводом для рассуждений на злободневные темы для них служили стихийные бедствия или военные нашествия. Например, беседа св. Василия Великого «Во время голода и засухи»[2] была произнесена в 369 г. в связи с голодом. Она посвящена взаимоотношениям в христианском обществе. Центральная мысль беседы достаточно проста: все скорби, которые обрушиваются на человеческий род, посылаются Богом для того, чтобы люди исправили свою жизнь. Обосновывая этот тезис, св. Василий напоминает многочисленные случаи того, как отступления Израиля от чистоты веры и его отпадения в язычество влекли за собой кары от Бога. Эта беседа св. Василия стала классической и в течение многих столетий служила источником

[1] Текст бесед см. в: *Иоанн Златоуст, св.* Полное собрание творений в двенадцати томах. Т. 2. Кн. 2. М., 1994. С. 5–250.

[2] *Василий Великий, свт.* Творения. Часть IV. М., 1846. С. 121–141.

вдохновения для многих проповедников. И хотя в ней речь идет о вполне конкретном бедствии (засухе и голоде), ясная и четкая концепция св. Василия была распространена на все вообще потрясения, которые могли случаться в истории.

Схожее содержание имеет и беседа св. Григория Богослова, произнесенная «после того, как град опустошил поля» (слово 15-е)[1]. Здесь он утешает своего отца, пораженного этим несчастьем, и рассуждает о причинах случившегося. Св. Григорий говорит, что стихийное бедствие является наказанием за грехи народа.

Именно в русле традиции, восходящей к свв. Василию Великому и Григорию Богослову, оценивали природные бедствия и общественные потрясения и древнерусские проповедники. Это видно, например, в «Слове о казнях Божиих», автором которого традиционно считают преподобного Феодосия Печерского, словах архиепископа Владимирского Серапиона (XIII в.), «Поучении по случаю бездождия» митрополита Киевского Фотия († 1431)[2].

Проповедники в разные эпохи стремились оценить современность в свете слова Божия и тем самым дать Евангельский ответ на ситуацию своих слушателей. Хотя это можно условно определить как *публицистический элемент* в проповеди, тем не менее упомянутые древние тексты, конечно же, нельзя назвать *публицистикой* в современном смысле этого слова.

5.7.3. Публицистическая проповедь в XIX — начале XX в.

Публицистический стиль в его современном понимании получил распространение в проповеди уже в новое время, когда Церковь столкнулась с новыми вызовами. Так, в истории Русской Церкви особое публицистическое направление в проповеди оформилось в 1850–1860-е гг. Причиной его появления были бурные

---

[1] *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 2. М., 1843. С. 47–69.

[2] Подробнее см.: *Бурега В. В.* О христианском понимании кризиса // Шлях до майбутнього через примирення. Матеріали конференції. Львів, 2011. С. 63–67.

перемены в жизни российского общества: великие реформы Александра II, развитие науки и техники, становление периодической печати, появление новых философских, естественнонаучных и социально-политических теорий. Традиционная для церковного сознания картина мира стала вступать во все больший конфликт с данными точных наук. Получили широкое распространение направления мысли, прямо отвергавшие Божественное откровение и противопоставлявшие себя Церкви. Все это побуждало Церковь к аргументированному ответу. И неудивительно, что появилась плеяда проповедников, принявших этот вызов и стремившихся с церковного амвона защитить церковное учение.

Наиболее яркими представителями публицистической проповеди считаются епископ Смоленский Иоанн (Соколов, 1818–1869), архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович, 1826–1890) и архиепископ Харьковский Амвросий (Ключарев, 1820–1901). Характерными чертами их проповедей были апологетическая направленность, стремление дать христианскую оценку новым явлениям общественной жизни, полемика с новомодными учениями и, как следствие, активное привнесение в проповедь научной терминологии.

Проповедники-публицисты имели широкую популярность в обществе. Например, одна из первых публицистических проповедей епископа Иоанна (Соколова) относится к февралю 1857 г., когда он, еще будучи архимандритом, произнес в Казанском соборе в Петербурге «Слово в неделю Православия и на вступление на престол государя Александра II»[1]. Эта проповедь поразила слушателей своей новизной и оригинальностью.

Архимандрит Иоанн рассуждал о православном понимании идеи общественного прогресса. Он противопоставлял подлинный прогресс прогрессу ложному. С одной стороны, архимандрит Иоанн признавал возможность и необходимость «заимствовать просвещение от других народов, опередивших нас на пути образования умственного». Но в то же время отвергал распространяемое «под

[1] Полный текст проповеди см. в: Христианское чтение. 1874. № 6. С. 199–202.

видом просвещения ... вольномыслие ума и сердца». Продолжая славянофильскую традицию, он призывал к развитию русского общества на основе самобытной традиции, тесно связанной с Церковью.

Эти, казалось бы, простые мысли вызвали необычайный восторг у слушателей. Сам факт обсуждения в проповеди актуальных современных вопросов был воспринят как смелое новаторство. По окончании богослужения слушатели благодарили проповедника, пожимали ему руку и просили как можно скорее опубликовать проповедь. Однако при ее публикации возник конфликт с духовной цензурой. И потому текст проповеди получил широкое распространение в рукописях[1].

Привлекая внимание образованного общества, публицистическая проповедь при этом оставалась малопонятной для простых прихожан. Архиепископ Никанор (Бровкович), любивший наполнить свои проповеди философской терминологией и сведениями из области разных наук, совершенно не сообразовывался с интеллектуальным уровнем своих слушателей. Епископ Иоанн (Соколов), произносивший публицистические проповеди в Петербурге и Казани, после назначения на епископскую кафедру в Смоленск фактически вернулся к традиционному проповедничеству на общехристианские темы. Для его провинциальной паствы публицистическая проповедь оказалась непонятной.

Увлечение проповедников-публицистов новыми течениями мысли не всегда выглядело умеренным. Например, в 1883 г. в Неделю сыропустную архиепископ Никанор (Бровкович) произнес проповедь, в которой жестко критиковал вегетарианство, набиравшее тогда популярность в обществе. Почти половину текста проповеди составили цитаты из статьи о научных основах питания. Вообще, проповеди архиепископа Никанора по содержанию и стилистике часто походили на научно-популярные статьи или литературные эссе. В своих проповедях он мог говорить о христианском отноше-

[1] *Барсов Н. И.* Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский, как проповедник // Христианское чтение. 1872. № 11. С. 422–423.

нии к идее прогресса, о пользе железных дорог, о романах Достоевского и Толстого, о стихах Пушкина. Его проповеди, как правило, достаточно обширны по объему и буквально перенасыщены научной терминологией.

Проповедники-публицисты порой затрагивали и острые социально-политические темы, что приводило к конфликтам с церковным начальством. Например, в 1857 г. архимандрит Иоанн (Соколов) должен был в Неделю Крестопоклонную (10 марта по старому стилю) произносить проповедь в Казанском соборе Петербурга перед началом выборов в дворянстве Санкт-Петербургской губернии. Он подготовил текст проповеди и подал его на рассмотрение Петербургскому митрополиту Григорию (Постникову). Свою проповедь он хотел посвятить самому злободневному вопросу тогдашней России — вопросу о крепостном праве.

Архимандрит Иоанн призывал дворян к христианскому отношению к крепостным. Он прямо сказал о недопустимости уравнивать крепостных крестьян «почти с бессловесными» (то есть с животными) или видеть в них не личности, а лишь вещи. Проповедник призвал дворян уважать в подвластных им крестьянах «достоинство человечества» и не превращать крепостных «в жертвы одной нашей безусловной воле и самоугождению, но жертвовать им силами и трудами; не отделять своего блага от их блага, но заключать одно в другом: себя совершенствовать, чтобы их усовершать; их счастье устроить, чтобы свое счастье упрочить». Отец Иоанн призывал помещиков видеть в крепостных образ Божий и относиться к ним по-христиански.

Когда митрополит Григорий ознакомился с поданным ему текстом, он запретил отцу Иоанну произносить эту проповедь, а также не допустил ее до печати. Впервые она была издана лишь после смерти епископа Иоанна (Соколова)[1].

---

[1] См.: *Иоанн (Соколов), еп.* Слово в Неделю Крестопоклонную и перед началом выборов в дворянстве С.-Петербургской губернии // Христианское чтение. 1870. № 4. С. 461–467.

Из этого краткого экскурса в историю публицистической проповеди можно видеть ее сильные и слабые стороны. Прежде всего публицистическая проповедь — это проповедь актуальная, посвященная проблемам, волнующим современное общество. Это проповедь, стремящаяся дать последовательно христианский ответ на вызовы современности. Как замечал проф. М. М. Тареев, современная жизнь выдвигает и такие вопросы, «на которые нет в слове Божием буквального ответа, но к решению которых надлежит еще применить слово Божие»[1]. И проповедник должен постоянно выполнять эту задачу. Он призван искать последовательно христианские ответы на современные вызовы. И это делает его проповедь публицистичной.

Но при этом всегда существует опасность, что публицистика захлестнет проповедника, и он начнет говорить не о вечном, а о скоротекущем. Главная угроза проповедника, обращающегося к публицистическим темам, это утрата христоцентричности проповеди. Задача проповедника — говорить о Христе и о следовании за Христом. Законы физики, общественное устройство или новые течения в философии и психологии не могут становиться темой проповеди. Данные светских наук проповедник может привлекать в проповедь лишь для того, чтобы свидетельствовать о Христе.

Таким образом, публицистика как таковая является не *содержанием проповеди*, а *одним из средств его раскрытия*. Как писал проф. М. М. Тареев, «словесное обнаружение современности в проповеди допускается лишь до того предела, пока она не становится содержанием проповеди»[2].

---

[1] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 69.

[2] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 116.

5.7.4. Проповедь и вызовы XX–XXI вв.

Общество всегда обращает к Церкви многочисленные жгучие вопросы. Но особенно острым это вопрошание становится в периоды общественных трансформаций. Протоиерей Д. Рождественский так описывал запросы российского общества, обращенные к Церкви в начале XX в. (непосредственно после революции 1905–1907 гг.): «Пастырей спрашивают, как христианину мыслить о свободе вероисповеданий, недавно объявленной и у нас; как в наше время относиться к театру; допустима ли в христианском государстве смертная казнь; как разрешить безобидно, в соответствии с Евангельским учением, рабочий вопрос; справедлив ли практикующийся в настоящее время способ пользования землею и пр.». Он также пишет, что в церковном обществе в революционные годы не было выработано единой позиции по этим злободневным вопросам. Это привело к идейному расслоению среди иерархов и духовенства. Церковь фактически оказалась не готова дать взвешенный ответ на эти вопросы.

Сегодня перед Церковью стоят не менее серьезные вызовы. В последние десятилетия в обществе активно обсуждаются вопросы научно-технического прогресса, взаимоотношений Церкви и государства, биоэтики, отношения Церкви к современной культуре и многое другое. Священник сегодня не может не затрагивать в проповеди эти злободневные темы. Но при этом он должен быть крайне осторожен в своих суждениях. Проповедник призван адекватно излагать те идеи, которые распространены в современном обществе.

Порой случается, что, рассуждая, например, об отношении Церкви к существующим теориям происхождения жизни на Земле, проповедник опирается на сочинения богословов XIX или начала XX в. В результате он воспроизводит взгляды, давно утратившие актуальность, а его проповедь, критикующая секулярные научные теории, превращается в борьбу с ветряными мельницами.

Сегодня, стремясь дать в проповеди ответ на злободневные вопросы, священник должен опираться на более современную

литературу. И здесь важнейшим пособием для него должен стать программный документ Русской Православной Церкви — Основы социальной концепции. Этот документ был принят Юбилейным Архиерейским Собором в Москве в августе 2000 г. Он как раз и призван дать ответ Церкви на актуальные вопросы современности. В отдельных разделах документа речь идет об отношении Церкви к политике, нации, государству, вопросам собственности, проблеме войны и мира, преступности, наказанию и исправлению, вопросам личной, семейной и общественной морали, проблемам биоэтики и экологии, светской науке, культуре и образованию, проблемам международных отношений, глобализации и секуляризму.

Важно подчеркнуть, что Архиерейский Собор утвердил этот документ как официальную позицию Московского Патриархата в сфере отношений с государством и светским обществом. Именно поэтому документ был введен в учебные программы духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Кроме того, Основами социальной концепции было рекомендовано руководствоваться духовенству в пастырской практике, «связанной с новыми явлениями жизни общества». Поэтому Собор признал необходимым широкое распространение документа, чтобы с ним могли ознакомиться все священнослужители и миряне Русской Православной Церкви[1]. Во исполнение этого Соборного определения священник, стремящийся рассмотреть в проповеди актуальные вопросы жизни Церкви в современном мире, должен руководствоваться Основами социальной концепции. Этот документ дает проповеднику важную богословскую опору в его суждениях.

5.7.5. Проповедь и политика

Мы уже отмечали, что светская публицистика в значительной степени сосредотачивается на вопросах не только общественной и культурной, но и политической жизни. Потому очень важно по-

[1] Определение Юбилейного Архиерейского Собора об «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/419776.html.

нять, может ли и если может, то в какой степени, политика присутствовать в проповеди?

Общий богословский подход предполагает, что любая сфера человеческой жизни может быть оценена в свете Божественного откровения. Любая сфера деятельности может быть освещена светом Христовым. Потому, с одной стороны, в случае если вопросы политической жизни захватывают христианскую общину и среди прихожан есть ясный запрос на формирование отношения к событиям политической жизни, то пастырь может в проповеди дать христианскую оценку этим событиям. Особенно актуально такое высказывание в периоды общественных потрясений.

Протоиерей Д. Рождественский вскоре после окончания революции 1905–1907 гг. писал, что «проповедник не может совершенно игнорировать интересующие современное ему общество вопросы, не только касающиеся области интеллектуальной, но и социально-экономической и политической. В особенности же пастырь-проповедник не должен быть безмолвным в периоды общественных волнений»[1]. Однако обращение к таким темам всегда должно быть мотивировано исключительно пастырскими задачами. Священник должен учить своих слушателей быть верными Христу в любых политических обстоятельствах, а не формировать в слушателях политическую позицию.

Проповедь не может превращаться в пропаганду каких бы то ни было социально-политических учений или идеологий. Как отмечал протоиерей Д. Рождественский, «не должен проповедник... авторитетом религии оправдывать и поддерживать национальные страсти и предрассудки и незаконные притязания по отношению к другим народам. Его слово может быть проникнуто любовью к Отечеству, но это чувство не должно стоять в противоречии с

[1] *Рождественский Д., свящ.* Элемент современности в словах и беседах Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златоуста // Святитель Григорий Богослов. Сборник статей / Под ред. А. И. Сидорова. М., 2001.

основным началом христианской нравственности; патриот всегда должен оставаться христианином»[1].

К сожалению, как в истории, так и в современной церковной жизни мы имеем немало примеров того, когда проповедники фактически использовали амвон для пропаганды той или иной идеологии, той или иной политической доктрины. В Русской Православной Церкви эта проблема стала особенно актуальной с конца 1980-х гг., когда еще в Советском Союзе началось возрождение состязательного политического процесса. С тех пор в странах бывшего СССР политическая борьба стала обычным атрибутом жизни общества.

После ряда конфликтных ситуаций, возникших в связи с участием духовенства в политической деятельности, Архиерейский Собор Русской Православной Церкви в 1997 г. принял решение о недопустимости для архиереев и священнослужителей участвовать в какой-либо предвыборной агитации, а также быть членами политических объединений, «уставы которых предусматривают выдвижение своих кандидатов на выборные государственные посты любых уровней». Собор определил, что в деятельности политических организаций могут принимать участие только православные миряне. Но при этом политические организации не могут «иметь благословения церковного Священноначалия и выступать от имени Церкви»[2].

В 2000 г. эта норма еще раз была подтверждена в Основах социальной концепции. Здесь также подчеркивалось, что Церковь должна призывать в проповеди к миру и сотрудничеству между людьми, придерживающимися различных политических взглядов. Потому Церковь «допускает наличие различных политических

---

[1] *Рождественский Д., свящ.* Элемент современности в словах и беседах Василия Великаго, Григория Богослова и Иоанна Златоуста // Святитель Григорий Богослов. Сборник статей / Под ред. А. И. Сидорова. М., 2001.

[2] Определение Архиерейского Собора 1997 г. «О взаимоотношениях с государством и светским обществом» [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://mospat.ru/archive/page/sobors/1997-2/414.html.

убеждений среди ее епископата, клира и мирян», за исключением таких, которые вступают в явное противоречие с учением Церкви и христианскими нравственными нормами (V, 2)[1].

В 2011 г. в документе Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «Практика заявлений и действий иерархов, духовенства, монашествующих и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах»[2] специально подчеркивалось, что для священнослужителей «недопустимо излагать личные политические взгляды с церковного амвона». Церковная проповедь не должна превращаться в политическую агитацию. Священник не имеет права заявлять от имени Церкви о поддержке «какого-либо государственного строя, какой-либо политической доктрины, какой-либо партии или политического лидера». Свою приверженность той или иной политической доктрине или партии священник может выражать только в частном общении, а также в ходе тайного голосования на выборах.

Особо важно подчеркнуть, что, запрещая политическую агитацию с амвона, цитированный документ считает необходимым для священника давать (в том числе и в рамках проповеди) «нравственную оценку политическим программам и заявлениям, особенно тогда, когда речь идет об открытой или скрытой пропаганде безбожия, нравственного релятивизма, пересмотра традиционных нравственных норм в личной, семейной или общественной жизни, о пропаганде греха, о нанесении ущерба историческим или культурным памятникам, о деградации или разрушении окружающей среды, о духовном или физическом здоровье людей, о воспитании подрастающего поколения, заботе о бедных, больных, престарелых, одиноких и страждущих людях».

---

[1] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html.

[2] Практика заявлений и действий иерархов, духовенства, монашествующих и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/1400896.html.

Таким образом, высказывания проповедника на злободневные темы не только желательны, но и необходимы. Однако они, во-первых, не должны нарушать принципа христоцентричности проповеди, а, во-вторых, обращение к подобным вопросам должно быть обусловлено исключительно пастырскими нуждами. Эти два важных условия устанавливают границы публицистических тем в проповеди.

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте основную идею христианской проповеди.
2. Назовите существующие различия между огласительной и внутрицерковной проповедью.
3. Опишите проповедь, сочетающую в себе элементы вероучения и нравоучения.
4. Назовите положительные и отрицательные стороны связи проповеди с лекционарной системой.
5. Раскройте особенности проповеди на Евангельские и Апостольские зачала.
6. Является ли необходимой церковная проповедь на ветхозаветные тексты?
7. Объясните, каким образом живое слово проповедника призвано актуализировать богатство литургического предания для конкретного человека здесь и сейчас?
8. Могут ли затрагиваться в проповеди литургические темы? Аргументируйте свой ответ.
9. В каких случаях в проповеди необходимо уделять внимание разъяснению смысла совершаемых в храме обрядов?
10. Раскройте значение и место агиографических и эортологических тем в проповеди.

11. Каковы особенности использования житийной литературы в проповеди?
12. Охарактеризуйте проблемы и опасности, присущие агиографической проповеди.
13. Объясните, что означает образное выражение о том, что в одной руке проповедника должна быть Библия, а в другой — свежая газета.
14. Расскажите о публицистическом элементе в святоотеческой проповеди.
15. Опишите сильные и слабые стороны публицистической проповеди.

Глава 6. Форма проповеди

§ 6.1. Халкидонский принцип по отношению к проповеди

Вопрос о форме проповеди неоднократно в истории Церкви становился предметом напряженных дискуссий. Особая забота о форме проповеди всегда воспринималась в Церкви как опасность ее превращения лишь в произведение искусства. И потому порой высказывалось нигилистическое отношение к форме проповеди.

Сторонники такого мнения полагали, что Благая Весть способна сама найти для себя нужные внешние формы. С этой точки зрения проповедник не должен заниматься созданием плана проповеди или ее специальной внешней обработкой. Он должен заботиться лишь о том, чтобы содержание проповеди соответствовало Божественному откровению. В подтверждение справедливости такого взгляда обычно указывают на простоту апостольской проповеди.

Однако можно считать доказанным, что новозаветные авторы не были безразличны к вопросам формы и поэтики текста. Они использовали различные литературные и риторические приемы в своих сочинениях. К тому же ранние христианские проповедники следовали примеру синагогальной проповеди, в которой также уделялось внимание ее внешней форме. Поэтому, строго говоря, полного пренебрежения внешней формой высказывания в Церкви никогда не существовало.

Другая крайность, которая также порой встречалась в истории Церкви, это стремление рассматривать проповедь лишь как один из видов ораторства, который должен быть полностью подчинен формальным требованиям риторики. При таком подходе успешность проповеди ставится всецело в зависимость от ее внешней формы.

С богословской точки зрения нельзя пренебрегать ни содержанием, ни формой проповеди. Нельзя полностью игнорировать заботу о внешней форме проповеди, равно как и нельзя допускать, чтобы внешняя форма подчиняла себе содержание проповеди. Обе эти крайности несут в себе серьезные угрозы для проповеднического слова.

Греческий теоретик проповеди И. Фундулис, прилагая к проповедничеству догматическую терминологию, называет пренебрежение внешней формой проповеди «гомилетическим монофизитством», а абсолютизацию формы проповеди в ущерб содержанию — «гомилетическим несторианством»[1]. Это образное выражение помогает нам понять богочеловеческую сущность проповеди. Ее содержание исходит из Божественного откровения. Однако откровение приходит к нам в форме человеческого слова. Высшим откровением Бога стало воплощение Сына Божия, в котором божественная и человеческая природы соединились неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Этот халкидонский принцип является универсальным для описания экклезиальной реальности. Церковь представляет собой богочеловеческий организм, и всё в Церкви (в том числе и проповедь) отмечено единством божественного и человеческого. Поэтому при подготовке проповеди необходимо уделять внимание не только ее содержанию, но и внешней форме.

Когда мы прилагаем к проповеди халкидонский принцип, это значит, что ее форма не должна восприниматься как что-то поглощенное содержанием и лишенное собственной активности. Форма активна, она может оказывать на слушателя не меньшее влияние, чем содержание речи проповедника. Форму проповеди можно сравнить с рамой, которая подчеркивает достоинства полотна и помогает сконцентрировать внимание. Точно так же и форма проповеди помогает пробудить и удержать интерес слушателей.

Форма проповеди не является нейтральной с богословской точки зрения. Она может как помогать выразить Благую Весть, так

---

[1] *Φουντούλης Ιωάννης Μ.* Ομιλητική. Θεσσαλονικη, 2002. Σ. 173.

и препятствовать этому. Вполне очевидно, что некоторые внешние формы более подходят для провозглашения Евангелия.

Кроме того, форма проповеди должна отвечать ожиданиям слушателей, быть адекватной той ситуации, в которой произносится проповедь. Очевидно, что надгробное слово и проповедь в день великого праздника будут отличаться не только по содержанию, но и по форме. Оригинальная проповедь с остроумным концом едва ли будет уместна на похоронах. А слово с привычным и предсказуемым развитием темы может вступить в диссонанс с праздничным настроением церковной общины в Пасхальную или Рождественскую ночь.

Проповеднику, который регулярно произносит проповеди в одной и той же аудитории, важно не только работать над разнообразием их содержания, но и над разнообразием форм. Неожиданная смена привычной формы проповеди — это хороший способ привлечь внимание слушателей, помочь им по-новому взглянуть на уже известную тему. Разнообразие форм проповеди — это еще один важный способ избежать выхолащивания живого содержания проповеди. Ведь одну и ту же тему, одну и ту же идею можно воплотить в разных проповеднических формах. И священник должен всегда помнить о необходимости избегать однообразия в поиске форм проповеди.

Следует подчеркнуть, что не существует какой-то определенной литературной формы, которая бы однозначно ассоциировалась с проповедью. Если, например, формы романа, поэмы или сонета известны и узнаваемы (хотя и они претерпевают изменения), то в отношении проповеди столь однозначного представления о ее нормативной форме не существует. В разные периоды истории Церкви можно видеть преобладание разных форм проповеди. Их выбор проповедниками всегда коррелировал с теми формами, которые были приняты в светском красноречии. На форму проповеди также оказывали влияние литературные жанры, популярные в разные эпохи. Творческий поиск новых форм проповеди — это постоянный процесс, свидетельствующий о живости Церкви.

§ 6.2. Композиция и план проповеди

Форма и содержание проповеди должны находиться в органичном единстве. Они взаимно влияют друг на друга, а порой даже обуславливают друг друга. Поэтому форма должна быть адекватной содержанию того послания, с которым пастырь желает обратиться к церковному собранию. Форма, не соответствующая содержанию, ведет к искажению послания. Тот факт, что у проповедника есть яркие идеи, еще не означает, что он сможет донести их до ума и сердца слушателей.

Поэтому подготовка проповеди, как и всякой публичной речи, предполагает особое внимание к ее *композиции* (от лат. *compositio* — составление, сочинение). В теории ораторского искусства под *композицией* принято понимать построение выступления, соотношение его отдельных частей и отношение каждой части ко всему выступлению как единому целому.

Основой для удачной композиции является тщательно продуманный *план* речи, то есть порядок изложения материала. Начинающему проповеднику совершенно необходимо составлять план проповеди. План для проповеди — как скелет для тела. Без заранее обдуманного плана проповедь не может быть последовательной и ясной. Даже опытный проповедник вряд ли сможет произнести хорошее слово без точно определенной темы и ясного представления о порядке ее изложения. По наблюдению архиепископа Амвросия (Ключарева), даже в тех случаях, когда успешная проповедь произносится экспромтом (то есть без предварительного составления плана), при ее анализе становится очевидным, что талантливый оратор на лету ухватил мысль и сумел мгновенно развернуть план речи[1]. Так что и в этом случае и тема, и план могут быть определены.

Наличие плана структурирует наше речевое сообщение и облегчает слушателю восприятие проповеди. Даже при наличии ясной основной мысли, но при отсутствии в повествовании четкого плана проповедь, как правило, не достигает цели. «После бес-

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 97.

порядочной речи в умах ... останется лишь смутное впечатление, а иногда на их [слушателей] устах явится и улыбка сожаления об ораторе», — замечает архиепископ Амвросий (Ключарев)[1].

Из сказанного становится понятным, зачем нужен план проповеди. Прежде всего план приводит в порядок мысли проповедника. А это, в свою очередь, защищает его от опасности отклониться во время произнесения от основной темы проповеди. Если при произнесении мысль проповедника постоянно переключается с одного предмета на другой, то восприятие такой речи становится затруднительным. Именно план предает речевому сообщению четкую структуру и тем самым облегчает его восприятие слушателями.

Хороший план должен обладать следующими *свойствами*:

Единство. Тема объединяет все части проповеди, а план представляет слушателям ее последовательное развитие. Тема должна содержать в себе не более того, что затем вы предлагаете в частях плана, и наоборот, во всех частях плана должны раскрываться лишь те мысли, которые заложены в теме. Это и придает проповеди единство. Речь проповедника должна быть проникнута главной идеей. Это многократно усиливает ее воздействие на слушателя. Единство плана концентрирует внимание аудитории, не рассеивает энергию слушателей на случайные отклонения, второстепенные детали и периферийные сюжеты. Кроме того, проповедь, проникнутая внутренним тематическим единством, легче запоминается и самим проповедником, и его аудиторией.

Полнота. Части плана должны раскрыть тему. Однако *раскрыть* не значит *исчерпать*. Строго говоря, исчерпать тему, вырастающую из Божественного откровения, просто невозможно. В святоотеческой литературе всегда подчеркивается неисчерпаемость смыслов, содержащихся в тексте Священного Писания. Стремление к исчерпывающему раскрытию смыслов даже самого небольшого отрывка из Библии может привести к смысловой перегруженности проповеди, что нарушит ее единство и затруднит ее восприятие. Речь, перегруженная информацией, подавляет слу-

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 97.

шателя. Поэтому полнота не должна превращаться в смысловую перегруженность проповеди.

Священник, готовясь к проповеди, должен ограничивать себя. Нет никакой необходимости втискивать в ближайшую воскресную проповедь все важные и глубокие идеи, родившиеся в голове проповедника. Ведь его задача не продемонстрировать свои знания, а научить слушателей.

Последовательность и симметричность. Части проповеди должны быть логически связаны друг с другом. А вся проповедь в целом должна быть последовательным раскрытием заявленной темы. Необходимо, чтобы каждая часть находилась в правильном отношении к теме и к другим частям проповеди. Именно эти отношения и обеспечивают успешную композицию. Несимметричной проповедь может стать, например, при слишком пространном вступлении и неоправданно короткой основной части. Особенно опасный вариант несимметричности — это слишком длинное заключение, которое размывает единство проповеди, затемняет, а не подчеркивает основные мысли проповедника.

Несимметричная проповедь внешне может быть уподоблена непропорционально сложенному человеческому телу. Такая непропорциональность сразу же бросается в глаза и свидетельствует, скорее всего, о нездоровье человека. Точно так же нарушения в соотношениях между частями проповеди не могут остаться незамеченными для слушателей и свидетельствуют о нарушении общей композиции.

Нельзя сказать, сколько именно частей должен содержать план проповеди. Тем не менее следует избегать ее излишнего дробления. Чем больше частей в плане, тем меньше у проповедника будет времени на изложение каждой из них. Слишком сложный и разветвленный план может привести к тому, что проповедь превратится лишь в поверхностное раскрытие многочисленных его пунктов и подпунктов. В таком случае скелет фактически заменит собой тело проповеди.

В истории Церкви сложилось несколько классических вариантов построения проповеди. К ним обычно относят *гомилию (беседу)*, *слово* и *поучение*. В современной гомилетической науке предлагаются также многочисленные иные варианты построения проповеди.

§ 6.3. Классические формы проповеди

6.3.1. Гомилия (беседа)

Наиболее древней формой христианской церковной проповеди является *гомилия* (от греч. ὁμιλία — беседа; лат. — homilia). Это аналитико-экзегетическая форма проповеди, предполагающая популярное разъяснение, комментирование, актуализацию и практическое приложение библейских текстов, прочитанных на богослужении. Гомилия неразрывно связана с перикопами, читаемыми на богослужении, и предполагает последовательный (стих за стихом) анализ библейского отрывка.

Истоки христианской гомилии восходят к ветхозаветному синагогальному богослужению, содержавшему в качестве обязательного элемента чтение и толкование отрывков из Священного Писания. Образцом для христианской гомилии служит прежде всего беседа, произнесенная Иисусом Христом в Назарете, представлявшая собой толкование отрывка из Книги пророка Исаии (Лк. 4, 16-22). Гомилией можно считать и беседу Иисуса с учениками по пути в Эммаус, которая также представляла собой истолкование ветхозаветных пророчеств (*И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании.* Лк. 24, 27). Как гомилия может быть интерпретирована и беседа, произнесенная апостолом Павлом на молитвенном собрании христиан в Троаде (*Взойдя же и преломив хлеб и вкусив, беседовал (ὁμιλήσας) довольно, даже до рассвета, и потом вышел.* Деян. 20, 11).

С III в. благодаря Оригену гомилия становится нормативной формой церковной проповеди. IV–VI вв. — это время расцвета гомилии, ставшей обязательной частью литургии. Именно от этого

периода до нас дошло подавляющее большинство классических святоотеческих гомилий. Наиболее известные циклы экзегетических гомилий (бесед) принадлежат свв. Василию Великому, Григорию Нисскому, Амвросию Медиоланскому, Августину Иппонскому, Иерониму Стридонскому, Григорию Великому (Двоеслову) и, конечно же, Иоанну Златоусту.

В позднесредневековой латинской традиции аналогом *гомилии* являлась *постилла* (лат. *postilla*). Этот термин происходит от латинского словосочетания *post illa verba Scripturae Sacrae* (*после сих слов Священного Писания*) и означает проповедь, произносимую непосредственно после чтения на литургии отрывков из Писания. Постилла (как и гомилия) предполагает объяснение прочитанного на богослужении библейского текста. Впервые термин *postilla* был употреблен в хронике Николая Тривета в XIII в. и вскоре стал латинским синонимом гомилии, которая противопоставлялась тематической проповеди. Со второй половины XIV в. постиллами стали также называть годовые циклы гомилий[1].

В эпоху Возрождения в практике Западной Церкви гомилия была вытеснена тематическими формами проповеди. Однако она была возрождена в протестантизме в XVI в. Так, Мартин Лютер настаивал, что богослужебная проповедь должна быть общедоступным толкованием Священного Писания. Именно в этом контексте следует понимать и появление термина *гомилетика*, который указывал на попытку вернуться к древнецерковной библейской проповеди.

Однако в эпоху Просвещения бóльшее распространение на Западе вновь получила проповедь тематическая. И в католицизме, и в протестантизме гомилия в это время воспринималась как проповедь для простого народа, посвященная элементарному разъяснению смысла Писания.

В практике Русской Церкви, испытавшей в XVII–XVIII вв. глубокое влияние схоластической гомилетики, долгое время норма-

[1] См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 24а (48). СПб., 1898. С. 708; Католическая энциклопедия. Т. 3. М., 2007. Ст. 1686.

тивной также считалась тематическая проповедь. Как пишет прот. М. Поторжинский, вплоть до конца XVIII в. гомилия (беседа) как форма проповеди в Русской Церкви «почти не существовала»[1]. Однако в XIX в. гомилия пережила новое рождение. Изучение святоотеческого наследия позволило по-новому взглянуть на эту древнюю форму проповеди. И сегодня в Православной Церкви звучат как тематические, так и экзегетические проповеди.

Возрождение гомилии коснулось и других христианских конфессий. Так, в современной практике Католической Церкви гомилия считается нормативной формой литургийной проповеди. В действующем Кодексе канонического права Католической Церкви особо подчеркивается, что «среди различных форм проповеди особое место занимает гомилия, представляющая собой часть Литургии» (канон 767)[2].

Гомилия фактически является продолжением и актуализацией литургийного библейского чтения. Задача гомилии — побудить слушателя реализовать слово Божие в своей жизни. В этом ее главная задача. Проповедник ставит слушателя с обстоятельствами его жизни перед реальностью откровения, воплощенного в библейском слове. Так гомилия достигает экзистенциального измерения.

Современный человек, к которому Благая Весть обращена точно так же, как и к христианам, жившим две тысячи лет назад, должен сам сделать выбор и последовать за божественным призывом, открытым ему в слове проповедника. Кроме того, гомилия имеет и мистериальное измерение. Она готовит человека к участию в Евхаристии, вновь и вновь обращая к нему весть о спасении и воскресении во Христе.

Жанр гомилии вполне доступен и начинающим, и опытным проповедникам. Он имеет целый ряд важных преимуществ. Поскольку гомилия тесно связана с перикопами, читаемыми на ли-

---

[1] Русская гомилетическая хрестоматия с краткими биографиями русских пастырей-проповедников и характеристикой их проповедничества (XVII–XIX вв.) / Сост. прот. М. А. Поторжинский. К., 1899. С. 611.

[2] Кодекс канонического права. М., 2007. С. 316.

тургии, это облегчает проповеднику выбор темы проповеди. Фактически тема богослужебной беседы заранее задана читаемым отрывком из Писания. План проповеди также во многом определяется перекопой. Структура прочитанного библейского отрывка становится и структурой гомилии. Проповедник анализирует библейский текст стих за стихом. Все это существенно облегчает для него подготовку к проповеди.

Проповедник, произносящий гомилию, должен, во-первых, прояснить все то, что может затемнять смысл Писания для современного человека. Это предполагает элементарный историко-филологический комментарий к тексту. Во-вторых, проповедник должен извлечь из текста нравственное назидание, актуальное для его слушателей.

Для анализа в рамках гомилии перикопа разбивается на фрагменты (которые не обязательно совпадают с библейскими стихами). Проповедь представляет собой последовательное разъяснение этих фрагментов. Структура классической гомилии выглядит примерно так:

1. Вступление.
2. Основная часть.

Фрагмент 1.

а) Историко-филологический комментарий;

б) Нравственное наставление.

Фрагмент 2.

а) Историко-филологический комментарий;

б) Нравственное наставление.

Фрагмент 3.

а) Историко-филологический комментарий;

б) Нравственное наставление.

...

Фрагмент N.

а) Историко-филологический комментарий;

б) Нравственное наставление.

3. Заключение.

Необходимость историко-филологического анализа в рамках гомилии обусловлена тем, что новозаветный текст был создан две тысячи лет назад в особой исторической ситуации и в особом культурном контексте. Его прямой смысл может быть далеко не всегда понятен современному человеку. Приведем лишь один классический пример.

Рассказ евангелиста Луки о богаче и Лазаре начинается словами: *Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон* (Лк. 16, 19). Для современного читателя слова *порфира* и *виссон* мало что значат. Однако для жителя Древнего Израиля они были наполнены особым содержанием.

Порфира (пурпур) — это ткань, окрашенная в багряный цвет. Краситель, который использовался для ее изготовления, извлекался при помощи особой технологии из морских брюхоногих моллюсков. Первооткрывателями этой технологии были финикийцы. Изготовление пурпура было самым прибыльным промыслом Финикии. Порфира ценилась буквально на вес золота, поскольку для того, чтобы изготовить несколько десятков граммов такого красителя, необходимо было добыть и переработать десятки тысяч моллюсков. Поэтому одеваться в порфиру мог себе позволить только очень богатый человек[1].

Виссон — это тончайшая ткань, употреблявшаяся для изготовления одежды первосвященников, царей и высших аристократов. В Египте в виссон заворачивали мумии фараонов. Эта ткань сочетала в себе легкость, тонкость и в то же время особую прочность. Ее состав остается до конца неустановленным. По одной версии, виссон — это льняная ткань; по другой, для ее изготовления использовались нити, выделяемые некоторыми моллюсками[2].

Таким образом, упоминание в евангельском тексте о порфире и виссоне должно было указать читателю, что здесь речь идет не просто о состоятельном человеке, а о человеке, стоящем на верх-

[1] См.: *Волков А. В.* Загадки Финикии. М.: Вече, 2004. С. 212–214.

[2] Толковая Библия, или Комментарий на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А. Г. Лопухина. М., 2009. Т. 1. С. 490.

них ступенях социальной иерархии. Но для современного человека порфира и виссон уже не являются такими смысловыми маркерами. И потому проповеднику, который анализирует притчу о богаче и Лазаре, нужно разъяснить слушателю ее исторический контекст.

Это, конечно, не означает, что проповедник должен читать прихожанам лекции по библейской истории, археологии и текстологии. В рамках гомилии он представляет лишь простой и общедоступный комментарий к тексту.

Однако сам по себе такой комментарий еще не делает речь священника проповедью. Проповедь — это слово о Христе. Историко-филологический анализ выступает лишь одним из условий, помогающих проникнуть в смысл текста. Проповедью речь становится лишь тогда, когда она побуждает нас соблюдать то, что заповедал Христос (Мф. 28, 20). Поэтому каждый фрагмент библейского текста проповедник должен снабдить не только историко-филологическим комментарием, но и нравственным назиданием.

Проповеднику не следует забывать о тематическом единстве проповеди. Гомилия не должна распадаться на череду мало связанных друг с другом комментариев и назиданий. Чтобы не разрушить в сознании слушателей целостное восприятие гомилии, проповеднику лучше ограничиться двумя-тремя наставлениями. Кроме того, необходимо стремиться, чтобы они были логически связаны один с другим. Целостность проповеди также обеспечивают вступление и заключение, которые должны очертить ее тематические рамки и собрать воедино те мысли, которые высказывает проповедник.

Святоотеческая экзегеза обычно усматривала в библейском тексте несколько смыслов, находящихся между собой в иерархической подчиненности. На поверхности лежит *буквальный* (*исторический*) смысл, за ним следует *нравственный*, и, наконец, в глубине сокрыт смысл *аллегорический*. Патристические тексты полны аллегорических толкований Священного Писания. Порой (особенно в александрийской традиции) аллегорическое толкование считалось единственно возможным, затмевая буквальный смысл текста.

Конечно, и современный проповедник может предлагать слушателям аллегорические толкования Писания. Однако делать это следует с максимальной осторожностью. Приводить аллегорическую интерпретацию Писания уместно прежде всего в тех случаях, когда Сам Господь дает аллегорическое толкование Своим словам или когда аллегорическое понимание текста является общепринятым, прочно вошедшим в церковную традицию; когда такое толкование отражено в богослужебных текстах.

Например, Сам Христос расшифровывает смысл притчи о сеятеле (Мф. 13, 1–23, 36–43), потому аллегорическое понимание этого текста заложено в самом Евангелии. Существуют и устоявшиеся аллегорические толкования других притч Христа. Например, блж. Феофилакт Болгарский в своем «Благовестнике» приводит расшифровку притчи о милосердном самарянине: впадший в разбойники — это Адам, а в нем — вся человеческая природа, Иерусалим — это рай, а Иерихон — смертность, разбойники — злые духи, священник и левит — Закон и Пророки, самарянин — Сам Христос, масло и вино — проповедь надежды и обличения, гостиница — Церковь, гостиничные — учителя церковные, два динария — Ветхий и Новый Завет. Проповеднику, обращающемуся к аллегориям, нужно знать и учитывать церковную традицию таких библейских толкований.

Хотя исторически гомилия была связана с библейскими текстами, она вполне может быть посвящена анализу и любого другого текста (например, богослужебного). По словам профессора протоиерея Н. Фаворова, «материей для беседы могут служить такие церковные тексты, как: Символ веры, молитвы, различные церковные песнопения, в своей краткой форме содержащие важнейшие христианские истины, как например догматики, или богородичны, заключающие в себе православное учение о соединении двух естеств в Иисусе Христе и о Пресвятой Деве Марии, как Богомате-

ри, тропари, кондаки и икосы, выражающие сущность церковных праздников»[1].

Нередко литургические тексты остаются малопонятными для современных прихожан. Это может быть связано и с особенностями византийской поэтики, в традициях которой написан основной корпус богослужебных текстов, и с трудностями восприятия церковнославянского языка. Потому в современной пастырской практике гомилии вполне могут быть посвящены литургическим текстам.

В основу проповеди в дни церковных праздников может быть положен анализ тропаря или кондака (особенно это актуально для Господских и Богородичных праздников, которым посвящены древние, богатые содержанием гимны). В субботу акафиста проповедь может быть посвящена анализу кондака «Взбранной Воеводе...», понимание которого нередко вызывает трудности у простых прихожан. Пасхальная проповедь может быть построена на текстах тропарей Пасхального канона, содержащих глубокие размышления о смысле праздника Пасхи. Во всех этих случаях проповедь будет строиться как традиционная гомилия. Избранный для анализа текст разбивается на фрагменты, каждый из которых разбирается по отдельности. Анализ текста может содержать и разъяснения историко-филологического характера, и нравственные наставления.

В гомилетической литературе обычно указывают не только на преимущества гомилии, но и на те опасности, которые она таит в себе. Главная угроза для проповедника, произносящего гомилию, заключается в утрате тематического единства проповеди. Сосредотачиваясь на комментировании отдельных фрагментов текста, можно потерять из виду общую картину. Особенно такая опасность актуальна в тех случаях, когда библейский текст сам по себе неоднороден и отсылает сразу к нескольким темам.

---

[1] *Фаворов Н., прот.* Руководство к церковному собеседованию, или Гомилетика. С. 88–94.

Избежать этой опасности помогает особая форма проповеди, которую можно назвать *смешанной* (или *экзегетико-синтетической*) *гомилией*. Иоанн Фундулис называет такую гомилию *высокой* (греч. ἀνωτέρα ὁμιλία), в то время как классическую гомилию он называет *низкой* (греч. κατωτέρα ὁμιλία). Смешанная (высокая) гомилия сочетает в себе аналитический (экзегетический) и синтетический (тематический) подходы. Основная часть такой гомилии состоит из двух разделов. В первом приводится толкование библейского текста, а во втором предлагается обширное нравственное наставление, извлекаемое из этого текста. В отличие от простой («низкой») гомилии здесь из библейского отрывка извлекается лишь одна тема, которой и посвящается нравственное приложение.

Таким образом, в первой части проповеди библейский текст разделяется на фрагменты, которые анализируются друг за другом. А во второй части предлагается целостное и развернутое наставление о каком-либо одном предмете веры или христианской нравственности. Во вступлении к такой проповеди желательно сразу же указать главную тему, которая получит раскрытие в основной части. Заключение должно подвести итог раскрытию основной темы.

Структура смешанной (высокой) гомилии выглядит примерно так:

1. Вступление.
2. Анализ библейского текста.
3. Вероучительное или нравоучительное наставление.
4. Заключение.

Если в простой гомилии предлагается несколько кратких назиданий, которые могут касаться разных вопросов веры и нравственности, то в высокой гомилии слушателю предлагается единое наставление, которое носит более глубокий характер. При таком подходе гомилия приобретает бóльшую целостность. В ней есть центральная тема, которая собирает воедино все ее части.

Такие гомилии являются типичными для св. Иоанна Златоуста. Его беседы на библейские книги, как правило, строятся именно по такой схеме.

Проповедник, желающий произнести гомилию, должен понимать, что его размышления над библейским текстом не являются дополнением к самому тексту. Библейский текст самодостаточен, и было бы наивно полагать, что проповедник может что-то к нему добавить. Еще более странным было бы надеяться в гомилетическом комментарии превзойти глубину анализируемого текста и представить слушателю нечто такое, что станет более содержательным, чем сам библейский фрагмент.

Задача проповедника состоит в другом. Он делится своими размышлениями над библейским текстом, вводит слушателя в прекрасный и таинственный мир слова Божия. Проповедник раскрывает свой опыт переживания Священного Писания и вовлекает в этот опыт слушателя. Он не навязывает слушателю единственное верное понимание текста, а всегда оставляет место для самостоятельного постижения слова.

Проповедник не может позиционировать себя как носителя тайного знания, ревниво охраняющего свою монополию на Писание. Наоборот, он должен представить открытую интерпретацию библейского текста, предполагающую постоянное углубление в Писание и открытие в нем новых смыслов. К такому углублению призван и сам проповедник, и каждый его слушатель.

Цель гомилии не в том, чтобы привлечь внимание к священному тексту на краткое время при совершении литургии, а в том, чтобы побудить слушателей к самостоятельному изучению Писания. В каком-то смысле гомилия подобна уроку, на котором учитель излагает лишь общие правила и законы, которые ученики затем должны научиться использовать самостоятельно.

Гомилия должна оставлять открытыми двери в мир Божественного откровения, обращенного лично к каждому человеку. Встреча каждого человека с Богом уникальна. И проповедник, раскрывая перед своими слушателями смыслы библейского текста, должен способствовать тому, чтобы такая встреча состоялась.

6.3.2. Слово

Слово (греч. — λόγος, лат. — sermo) — это *синтетико-тематическая* форма проповеди. Ее появление связано с теми процессами, которые происходили в Церкви начиная с IV в. В этот период окончательно оформляются лекционарные системы, предполагающие ежегодное повторение одного и того же круга перикоп. Это приводит к неизбежному ежегодному повторению однотипных циклов проповедей, что, естественно, рождает запрос на разнообразие церковного учительного слова. Поскольку в этот период все большее распространение получает крещение младенцев, из употребления постепенно выходит предкрещальная катехизация взрослых. Соответственно, становятся актуальными проповеди, посвященные основополагающим предметам веры, обращенные к тем, кто уже принял крещение.

С IV в. начинается эпоха доктринальных споров, родившая запрос на простое и ясное изложение церковного учения и его защиту от возможных еретических искажений. Кроме того, эпоха после Миланского эдикта отмечена активным восприятием Церковью античной культуры (в том числе и античной ораторской традиции).

Все эти предпосылки привели к появлению наряду с экзегетическими гомилиями и тематических проповедей, по своей форме близких к классическим ораторским речам. В основу таких проповедей полагается ясно обозначенная тема, которая раскрывается с возможной полнотой. Для построения такой проповеди привлекается инструментарий ораторского искусства.

Хотя появление слова как тематической формы проповеди относится к ранневизантийской эпохе, все же свое развитие такая проповедь получила на Западе в эпоху позднего Средневековья. В XII–XV вв. в Западной Церкви складывается традиция схоластической проповеди. В эту эпоху нормативной считается тематическая проповедь, в которой избранная тема должна раскрываться по законам формальной логики.

Главной отличительной чертой слова является методичность раскрытия темы. Классическая структура слова выглядит следующим образом:

1. Текст (Textus).
2. Вступление (Exordium).
3. Предложение (Proposicio).
4. Разделение (Partitio).
5. Изложение, исследование (Narratio, exegesis).
6. Приложение (Additio).
7. Заключение (Conclusio).

Латинские эквиваленты приведены здесь по той причине, что российская терминология является прямой калькой с латинской.

Текст — это изречение из Священного Писания, которое содержит в себе указание на тему слова. В качестве текста может быть использована и цитата из святоотеческих творений или богослужебных книг. Текст является отправной точкой для проповедника. Во время проповеди это изречение может и не произноситься. Однако в печатном варианте проповеди текст всегда указывается.

Библейский текст в начале проповеди не должен восприниматься лишь как дань традиции. Он не является внешним украшением. Текст — это не декорация, придающая слову признаки церковности. Наоборот, текст — это зерно, из которого вырастает проповедь. Он имеет прямое отношение к самой сути проповеди, а не лишь к ее внешнему обрамлению. Поэтому текст должен находиться в органичном единстве с основным телом проповеди. Изречение из Священного Писания может, например, указывать на общий принцип, частное приложение которого приводится в проповеди. Либо наоборот, изречение содержит конкретное проявление принципа, который будет раскрыт проповедником.

Поскольку начальный текст задает настрой всей проповеди, к его выбору следует подходить с особой внимательностью. Этот текст должен быть кратким, легко запоминающимся и содержащим ясную мысль. Как отмечал прот. М. Поторжинский, в основание проповеди нужно полагать такие тексты, «которые бы отличались

обилием мысли и полнотой содержания, так чтобы они давали и главную мысль, и второстепенные»[1].

На практике можно встретить проповеди, в основу которых положено изречение, состоящее всего лишь из одного слова (например, это проповеди на слова: *Жажду!* (Ин. 19, 28) или *Совершилось!* (Ин. 19, 30), посвященные крестным страданиям и смерти Христа). Но все же столь краткое изречение является, скорее, исключением, нежели правилом.

Вступление должно подготовить слушателя к восприятию проповеди. О том, как оно должно строиться, мы будем говорить отдельно (см. § 7.4).

Следующей частью слова является *предложение*. Здесь обозначается тема проповеди, причем обозначается кратко и точно (желательно одной-двумя фразами). Эта тема должна быть одна. Если же в теме формулируется два (и более) понятия, то они должны быть взаимосвязаны. Например, они могут составлять пару противоположностей (добродетель и противоположная ей страсть и т. п.).

В следующей части (*разделении*) указывается план, по которому будет раскрываться заявленная тема. То есть здесь тема *разделяется* на части, которые будут рассмотрены в проповеди одна за другой.

В схоластических руководствах по теории проповеди после предложения и разделения, прежде чем перейти к основной части, рекомендовалось вставить в проповедь *призывание*. Здесь проповедник мог обратиться к Богу, Божией Матери и святым с молитвой о помощи в раскрытии темы. Порой такое призывание могло быть обращено и к слушателям (с просьбой об их благосклонном внимании). В новое время в гомилетической науке отказались от обязательности подобных призывов. Они могут внести в проповедь элемент искусственности и даже театральности. Однако если

---

[1] Образцы русской церковной проповеди XIX века (с планами для импровизаций, с программой и образчиками внебогослужебных бесед и с правилами для современного нам проповедничества в Русской Церкви) / Составил свящ. М. А. Поторжинский. К., 1882. С. 708.

священник произносит проповедь в присутствии епископа или особых гостей, он может обратить призыв к ним, чтобы подчеркнуть особенность ситуации. В таких случаях наличие призывания становится оправданным.

Двумя главными частями слова являются *изложение* и *приложение*. В *изложении* последовательно раскрывается тема, заявленная в *предложении*, в соответствии с планом, указанным в *разделении*. *Приложение* (или *нравственное приложение*) должно установить связь между темой проповеди и аудиторией, к которой обращается проповедник. В этой части указывается, какие выводы нравственно-практического характера слушатели должны сделать из услышанного. В *приложении* проповедник должен побудить слушателей к конкретным действиям. Таким образом, именно *нравственное приложение* делает произносимую речь проповедью. В случае отсутствия в проповеди этой части она фактически становится лекцией на церковную тему.

В современной практике *предложение* и *разделение* как самостоятельные части проповеди встречаются редко. Как правило, тема формулируется прямо во *вступлении*. А *разделение* ее на составные части не всегда бывает уместным. Также далеко не всегда в основу проповеди полагается *текст*. Поэтому в современной практике нормативной является четырехчастная структура тематической проповеди:

1. Вступление.
2. Изложение.
3. Нравственное приложение.
4. Заключение.

6.3.3. Поучение

В XIX в. в русскоязычной литературе по теории проповеди кроме слова и гомилии (беседы) обычно выделяют и такую форму проповеди как *поучение*. Порой даже говорят о двух типах поучений: *катехизических* и *кратких*. Прот. Н. Фаворов, а вслед за ним и прот. М. Поторжинский под катехизическими поучениями

понимают особые циклы проповедей, в которых в последовательном порядке раскрываются основные истины православной веры. Прот. Н. Фаворов даже допускал, что такие циклы поучений могут звучать не в храме, а в учебной аудитории. Поэтому катехизические поучения он определял как «изложение главных предметов христианского учения в виде классических уроков»[1].

Примерами катехизических поучений являются, например, проповеди архиеп. Евсевия (Орлинского, 1806–1883)[2] или прот. Константина Стратилатова (1827–1878)[3]. Они являются авторами циклов поучений на Символ Веры, молитву Господню, заповеди Блаженства, Декалог, а также поучений о богослужении. Порядок проповедей в этих циклах полностью соответствует структуре «Пространного катехизиса» св. Филарета (Дроздова).

Такой тип поучений в XIX в. считался одним из способов христианского просвещения простого народа и потому особенно поддерживался церковными властями. Например, в 1867 г. Святейший Синод объявил конкурс на составление систематического сборника церковных поучений для простого народа. Из представленных в Синод многочисленных сборников лучшим как раз был признан сборник, составленный прот. К. Стратилатовым.

Таким образом, отличительной чертой катехизических поучений является не их *форма*, а *содержание*. Поэтому, как отмечал прот. М. Поторжинский, выделение катехизических поучений в особую *форму* проповеди лишено «строго логического основания»[4].

Под *краткими поучениями* в XIX — начале XX в. понимали небольшие по объему проповеди, адресованные простому народу

[1] *Фаворов Н., проф., прот.* Руководство к церковному собеседованию, или Гомилетика. К., 1857. С. 94.

[2] *Евсевий, архиеп. Могилевский.* Поучения, предложенные по порядку пространного катехизиса Православной Церкви. В трех книгах. СПб., 1863.

[3] *Стратилатов К., свящ.* Собрание церковных поучений для простого народа. Ч. 1–2. СПб., 1872.

[4] Образцы русской церковной проповеди XIX века (с планами для импровизации, с программой и образчиками внебогослужебных бесед и с правилами для современного нам церковного проповедничества в Русской Церкви) / Со-

и содержащие популярное изложение основополагающих истин веры и христианской нравственности. Как писал прот. М. Поторжинский, краткие поучения отличаются от катехизических лишь тем, что излагают эти истины «не последовательно, ... а отрывочно, по тому или другому поводу»[1].

Эта форма проповеди получила популярность благодаря проповедям прот. Родиона Путятина (1807–1869). Он был автором более 300 поучений, выдержавших множество переизданий. Одним из первых прот. Р. Путятин отказался от использования в приходской практике проповедей в форме слова (которые считались нормативными в первой половине XIX в.) и стал составлять краткие поучения, в которых с максимальной простотой излагались христианские истины. Эти поучения получили широкую популярность в народе и породили новый жанр церковной проповеди. Подобные краткие поучения стали составлять прежде всего сельские священники, обращавшиеся с амвона к малообразованным крестьянам.

В кратких поучениях редко затрагивались догматические и вообще богословские темы. Они, как правило, посвящались вопросам христианской морали. Особенностью таких проповедей является не только их краткость, но и свободная («безыскусственная») структура. Обычно они строились по тематическому принципу. В их основу полагалась одна простая идея, подлежащая раскрытию. Но при этом краткое поучение не имеет столь жесткого плана, как слово. Например, в нем могут отсутствовать вступление и заключение, а изложение темы и нравственное приложение могут меняться местами.

Примером такого свободного построения проповеди служит Огласительное слово св. Иоанна Златоуста, традиционно читаемое на Пасхальной заутрене. В нем как раз отсутствуют вступление и заключение, а нравственное приложение (призыв насладиться пас-

---

ставил свящ. М. А. Поторжинский. К., 1882. С. 707.

[1] *Поторжинский М., прот.* Образцы русской церковной проповеди XIX века. С. 711.

хальной трапезой) предшествует изложению главной темы (раскрытие сути празднуемого события).

§ 6.4. Подходы к структуре проповеди в XX — начале XXI в.

XX — начало XXI в. в науке о проповеди отмечены постоянным поиском новых форм проповеди, которые бы соответствовали тем переменам, которые происходят в общественном сознании. В результате в гомилетике можно наблюдать отход от классических форм проповеди. Мы укажем лишь на основные тенденции этих поисков.

6.4.1. Дедуктивная проповедь

До середины XX в. классическим являлось дедуктивное построение проповеди. *Дедукция* (от лат. *deductio* — выведение) — это метод мышления, движущийся от общего положения к частному умозаключению. Началом дедукции (посылом) является аксиома или гипотеза, за которой следует цепь умозаключений, приводящих к логическому выводу. Применение метода дедукции предполагает, что в основе проповеди лежит общая идея, которая ясно формулируется в самом ее начале. Затем проповедник истолковывает эту идею, обосновывает (доказывает) и соотносит с жизненной ситуацией слушателей.

При таком подходе проповедь понимается как последовательность аргументов или логических доводов в пользу центральной идеи. Идея подразделяется на логические части, которые в свою очередь делятся на подпункты и последовательно анализируются с привлечением инструментария формальной логики.

Дедуктивный подход активно применялся (и применяется) как православными проповедниками, так и католическими, и протестантскими. Классическим примером дедуктивного построения проповеди является описанная выше структура *слова*. Однако это далеко не единственный вариант дедуктивной структуры. Дедук-

тивный подход позволяет создать впечатляющее разнообразие форм проповеди.

Приведем лишь несколько примеров возможного построения проповеди, основанных на применении к главной теме различных логических операций.

Объяснение — доказательство — применение. В первой части такой проповеди раскрывается главная идея, во второй приводятся доказательства в ее пользу, в третьей проповедник побуждает слушателей использовать раскрытую истину в своей жизни. Вот как, например, может быть построена проповедь на тему о несении своего креста на слова: *Кто не берет креста своего и следует за Мною, тот недостоин Меня* (Мф. 10, 38):

1. Что значит нести свой крест?
2. Можно ли мыслить христианство без креста?
3. Несем ли мы свой крест?

Тезис — антитезис — синтез. В первой части проповеди обозначается евангельская истина или нравственный идеал, во второй приводится состояние современного мира и общества, явно не соответствующее идеалу; в третьей говорится о том, как нам жить в этой ситуации. Такая структура проповеди помогает точно раскрывать смысл христианских нравственных законов или церковных установлений. Например, проповедь о добродетели целомудрия может иметь такую структуру:

1. Что говорит Евангелие о целомудрии?
2. Как смотрит на это современное общество?
3. Как христианину следует к этому относиться?

Подобным образом может быть построена и проповедь о христианском понимании поста:

1. В чем смысл поста с христианской точки зрения?
2. Как относится к посту современное общество?
3. Как нам быть в этой ситуации?

Отрицательная и положительная точка зрения. Такая форма уместна в полемической или обличительной проповеди. В первой части излагается и обличается заблуждение, распространяемое кем-либо, во второй — излагается истинная точка зрения.

Например, по такому плану можно построить проповедь, посвященную словам: *Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее* (Мф. 16, 18). Сначала проповедник представляет ошибочные толкования этих слов, а затем указывает их понимание Православной Церковью.

Для простоты запоминания различных вариантов дедуктивного построения проповеди в гомилетической литературе порой дают этим формам образные названия. Так, например, профессор гомилетики Богословской школы Йельского университета **Гарольд Лаккок (Halford Luccock, 1885–1961)** в своем классическом учебнике «В мастерской церковного служителя»[1] предлагает целый ряд подобных названий. Например, «Лестница» (Ladder) представляет собой цепочку аргументов, каждый из которых логично вытекает из предшествующего. «Драгоценный камень» (Jewel) демонстрирует слушателю одну за другой различные грани центральной идеи. «Погоня» (Chase) предполагает, что проповедник ставит вопрос и вместе со слушателями ищет на него ответ. В результате проповедь имеет структуру: «Может быть это? — Нет. — А может вот это? — Нет. — Наверное, все же вот это? — Нет. — Тогда, наверное, вот это? — Да!».

Все эти формы являются по сути различными вариантами раскрытия главной идеи. Они позволяют заметно разнообразить проповедь.

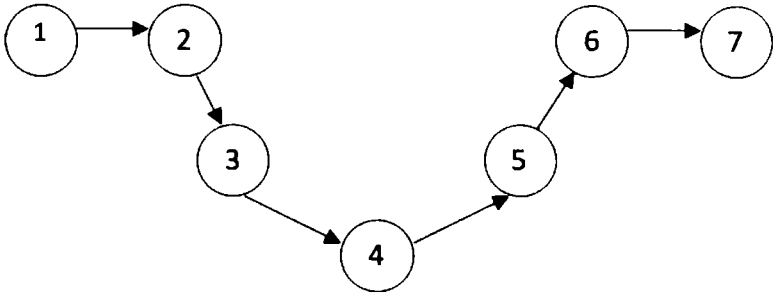
Подобный образный подход к построению проповеди можно встретить и у православных проповедников. Например, профессор Московской духовной академии **протоиерей Александр Ветелев (1892–1976)** одну из форм проповеди называл «Чаша». Вот как строится проповедь-чаша на тему о молитве:

---

[1] *Luccock H. E.* In the Minister's Workshop. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1944. 254 p.

1. Почему нам нужно молиться?
2. Что такое молитва?
3. Как мы относимся к молитве и почему?
4. Куда нас приведет жизнь без молитвы?
5. Чему нас учат примеры святых?
6. Как и когда мы должны молиться?
7. Заключение — молитва-призыв.

Прот. А. Ветелев писал, что такая структура отражает идею распятия и воскресения со Христом. Графическая интерпретация такой проповеди имеет вид «глубокой чаши с широким дном и пологими краями»:



«С левой стороны чаши к нам как бы спускается слово Божие, чтобы просветить, обновить и подвигнуть к возрождению (1, 2-й пункты плана). Слово Божие вскрывает всю тяжесть и гибельность нашего греховного положения (3, 4-й). Пробуждаемый примером святого наш дух начинает восходить к надежде (5, 6-й), и напряжение души разрешается молитвой (7-й пункт плана)», — писал прот. А. Ветелев[1].

Он приводит и другой пример построения проповеди по принципу «чаши»:

1. *Душе моя, востани, что спиши? Конец приближается, и имаши смутитися!*

2. Еще немного скоротечного времени пройдет, и настанет конец жизни.

[1] Настольная книга священнослужителя. Т. 5. М., 1986. С. 28–29.

3. Отчет за прожитое время будешь держать... Ответ за свою леность, за сделанные во всю жизнь грехи, тяжкие, ничем не прикрытые...

4. Какой будет стыд, какой ужас тебе, душа ленивая и беспечная...

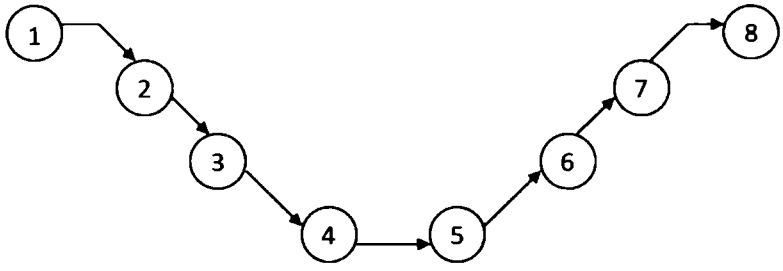
5. Вспомни, что прах во гробе не может искупить прегрешения новыми делами.

6. Молись, пока не поздно... Господи, неужели Ты забыл меня и совсем отвратил Лице Твое от меня?

7. А как стыдно приступить к Господу с такой мерзкой душой...

8. Но Он — единственная наша надежда и Источник Жизни. Молись.

Графическая интерпретация такой проповеди выглядит следующим образом:



Проповедь, построенная на последовательном раскрытии темы или идеи, имеет ряд преимуществ. Прежде всего наличие ясного послания, которое проповедник адресует слушателям, придает ему самому уверенность во время произнесения. Если в основу проповеди положена ясная идея, которая последовательно раскрывается, это помогает привлечь и удержать внимание слушателей, усилить их интерес. Если проповеднику удается приковать внимание аудитории к своей главной идее, то энергия слушателей во время проповеди уже не рассеивается на второстепенные сюжеты. Проповедь, построенная по дедуктивному принципу, легче запоминается проповедником и уменьшает его зависимость от рукописного текста.

В то же время в современной гомилетической литературе дедуктивный подход нередко критикуют. Обычно в качестве негативной стороны дедуктивной проповеди указывают на опасность схоластичности и искусственности. Проповедник, препарируя избранную тему по законам формальной логики, рискует потерять из виду реальных слушателей с их нуждами. Порой руководства, посвященные разбору вариантов дедуктивного развития темы, называют «кулинарными книгами по гомилетике», в которых даются оторванные от жизни рецепты «изготовления» проповеди. Проповедник, готовясь к проповеди, подобно домохозяйке выбирает рецепт, который ему по вкусу[1].

Тем не менее в подобных устойчивых вариантах построения проповеди воплощен многовековой опыт проповедничества. В них зафиксированы подходы, которые многократно использовались для создания успешных проповедей. К тому же, как мы видим, такой подход позволяет достичь заметного разнообразия в построении проповеди. Поэтому даже те, кто критикует дедуктивную структуру проповеди, не отрицают ее эффективности.

6.4.2. Индуктивная проповедь

С конца 1960-х гг. наблюдается новая тенденция в развитии гомилетики. Под влиянием новых подходов в риторике, психологии и теории общения на проповедь начинают все более смотреть как на особое *коммуникативное событие*, то есть как на акт общения между проповедником и слушателями. Если ранее в теории проповеди делался упор на умение проповедника отыскать и умело оформить главную идею проповеди, то теперь все более обращают внимание на необходимость понять особенности восприятия проповеди слушателями. Все более подчеркивается необходимость наличия в проповеди особого внутреннего движения, которое бы соответствовало внутреннему процессу слушания.

Важную роль в формировании нового взгляда на проповедь сыграла книга **Фрэда Крэддока (Fred Craddock, 1928–2015)** «Как

[1] *Робинсон Х.* Библейская проповедь / Пер. с англ. СПб., 2015. С. 21.

не имеющий власти». Впервые она была издана в 1969 г. и впоследствии неоднократно переиздавалась[1]. Вместо классической дедуктивной структуры проповеди Крэддок предложил использовать *индуктивную* структуру. Он подчеркивал, что при классическом подходе к построению проповеди практически отсутствует взаимодействие проповедника со слушателем, отсутствует диалог. Индуктивный же путь построения проповеди соответствует опыту слушания, а значит, исходит именно из необходимости взаимодействовать со слушателем.

Свое название индуктивная проповедь получила от *индукции* (лат. *inducere* — влечь за собой, установить) — процесса, противоположного дедукции. Индукция (в отличие от дедукции) предполагает переход от *частного* положения к *общему*. Индуктивное умозаключение может связывать частные предпосылки с заключением не только через строгие законы логики, но и через некоторые фактические, психологические и иные представления.

Если дедуктивная проповедь в начале декларирует свою главную мысль, которую затем обосновывает и защищает, то при индуктивном построении проповедник идет прямо противоположным путем. Главная идея формулируется лишь в конце, а основная часть проповеди постепенно ведет слушателя к раскрытию этой идеи. Проповедник и слушатели вместе движутся к кульминации проповеди. Фактически проповедь оканчивает не проповедник, а слушатель, который постигает ее послание лишь в самом конце. При индуктивном построении проповеди слушатель участвует в движении и обретении результата проповеди.

В этом и заключается главное преимущество индуктивной проповеди. Слушатели, пройдя определенный путь поиска, в конце сами приходят к важному выводу и потому чувствуют себя «первооткрывателями». Искусно построенная индуктивная проповедь обладает особой силой убеждения. На пути к главной идее проповедник постепенно рассеивает сомнения и склоняет аудиторию на

[1] См., например, 4-е издание: *Craddock F.* As One Without Authority. Chalice Press, 2001. 168 p.

свою сторону. Это особенно важно в тех случаях, когда идея проповеди не является самоочевидной и потому вызывает сомнение или даже неприятие слушателей.

Индуктивное построение проповеди можно также назвать *кульминационным*. Ее развязка (кульминация) наступает в самом конце. Поэтому в индуктивной проповеди нужно умело использовать динамику ожидания. Нельзя раньше времени высказывать ее главную идею. Раскрытие главного послания необходимо приберечь для завершения. Лишь в таком случае оно станет настоящей кульминацией проповеди. Ожидание развязки удерживает и направляет внимание слушателей.

Индуктивное (кульминационное) построение проповеди гораздо ближе восприятию современного человека, нежели отвлеченный анализ избранной темы. Сегодня наиболее эффективным средством тиражирования информации является, конечно же, телевидение. В телевизионных шоу, фильмах, спортивных программах и других медиапродуктах активно используется именно кульминационное построение. Телевизионная программа должна привлечь и удержать внимание зрителя до тех пор, пока в конце не наступит развязка. Современный проповедник обращается к аудитории, которая привыкла именно к такому («телевизионному») восприятию. Приверженцы индуктивной проповеди особо подчеркивают, что такая структура проповеди соответствует психологии современного человека.

Важно подчеркнуть, что кульминационное построение соответствует не только ожиданиям слушателя, но и естественному процессу подготовки проповеди. Создавая проповедь, проповедник постепенно собирает воедино различные мысли и идеи. В результате подготовки наступает своего рода озарение, когда проповедник постигает главную идею будущей проповеди. При индуктивном построении проповеди он тем же путем ведет и своих слушателей. Это обеспечивает особое воздействие проповеди на аудиторию.

Конечно, индуктивное построение проповеди рассматривалось в гомилетике и до появления книги Крэддока. Однако ранее индукцию воспринимали лишь как одну из абстрактных логических операций. Теперь же на нее стали смотреть с точки зрения человеческого опыта и межличностной коммуникации. Индуктивное движение в проповеди теперь рассматривается как естественный ответ на внутренние запросы слушателей.

В качестве классического примера индуктивной проповеди обычно указывают на проповедь апостола Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2, 14–36)[1]. Апостол обращался к иудеям, среди которых, скорее всего, были те, кто лично присутствовал при распятии Христа. Слушатели были заведомо скептически настроены, полагая, что апостолы пьяны (Деян. 2, 13). Главная идея проповеди Петра заключалась в том, что Иисус есть обетованный Мессия-Христос, о Котором говорит Писание. Однако он начинает свою проповедь вовсе не с этой идеи, а с описания проблемной ситуации. Иудеи не могли понять, что происходит с апостолами, которые говорят на непонятных языках. Петр поясняет, что это не результат действия алкоголя, а исполнение пророчества Иоиля (Иоиль. 2, 28–32). Затем он переходит к пророчеству Давида о воскресении Христа. После этого говорит, что воскресший Христос вознесся на небо и послал апостолам Духа, результатом чего и стал дар языков (*излил то, что вы ныне видите и слышите*). И лишь в конце Петр ясно формулирует свое главное послание: *Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли* (Деян. 2, 36).

В результате иудеи, которые только что насмехались над апостолами, изменили свое мнение: *Услышав это, они умилились сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братия?* (Деян. 2, 37). После этого Петр призвал своих слушателей покаяться и принять крещение. Так фактически было положено начало Церкви.

---

[1] См.: *Робинсон Х.* Библейская проповедь / Пер. с англ. СПб., 2015. С. 118–119.

Этот пример показывает, что лучшим началом индуктивной проповеди может служить указание на проблему, с которой столкнулись слушатели. Лучше, чтобы эта проблема раскрывалась на примере конкретной жизненной ситуации. Проповедник должен показать, что эта ситуация является лишь частным случаем более общей (глобальной) проблемы, которая касается не только нас. И затем, шаг за шагом, он должен от частного случая прийти к универсальной идее, лежащей в основе проповеди.

Таким образом, индуктивную проповедь лучше представлять не в виде строгого плана, а в виде последовательности шагов, которые ведут слушателя от частного случая к главной идее.

6.4.3. Нарративная проповедь. «Петля Лоури»

Естественным продолжением идеи об индуктивном построении проповеди стала концепция *нарративной проповеди* (от лат. *narratio* — рассказ, повествование). Конечно, проповедники всегда вплетали в свою речь истории, которые особо привлекают внимание слушателей. Это могли быть библейские повествования, агиографические сюжеты, рассказы об исторических событиях или повествования из повседневной жизни.

Однако концепт нарративной проповеди предполагает не просто использование в проповеди нарративного жанра (то есть не просто «рассказывание историй» в рамках проповеди). Речь идет о чем-то большем. Один из главных теоретиков нарративной проповеди **Юджин Лоури (Eugene Lowry, род. 1933)** настаивает на том, что проповеднику следует стремиться организовать движение в проповеди по примеру истории. Нарративная проповедь должна состоять из ряда драматических движений, направленных к развязке[1].

Такая проповедь имеет внутреннее сюжетное развитие. Она начинается с обозначения проблемы или какой-либо неоднозначности в человеческом опыте, продолжается исследованием этого

[1] См.: *Lowry E.* How to Preach a Parable: Designs for Narrative Sermons. Abingdon Press, 1989. 173 p.

противоречия, двигаясь к развязке, к которой проповедник и слушатель должны прийти вместе.

В 1980 г. Юджен Лоури в своей книге «Гомилетическая интрига: Проповедь как нарративная форма искусства»[1] предложил классическую структуру нарративной проповеди, которая широко используется современными проповедниками. Она выглядит следующим образом:

1. Ой! (Oops!)
2. Ах! (Ugh!)
3. Ага! (Aha!)
4. Ура! (Whee!)
5. Да! (Yeah!)

Первую часть («Oops!») Лоури также называет «Нарушение равновесия» (Upsetting the Equilibrium). Она должна родить в душе слушателя неоднозначность и неопределенность, то есть обозначить проблему. Однако речь идет не просто об интеллектуальной неопределенности, а о более глубоком экзистенциальном переживании. Слушатель должен осознать существование духовной проблемы, выводящей его из состояния внутреннего покоя. Первая часть проповеди должна состоять всего из нескольких предложений, в которых проповедник обозначает проблему. Это необходимо сделать максимально ярко и остро, чтобы увлечь слушателя, заинтриговать его.

Вторую часть («Ugh!») Лоури также называет «Анализ противоречия» (Analyzing the Discrepancy). Здесь проповедник вместе с общиной погружается в анализ обозначенной проблемы. Также здесь указываются возможные варианты решения проблемы, основанные на обыденном опыте. Проповедник показывает, что такой подход не помогает решить проблему. Это самая длинная часть проповеди. Это путь, которым проповедник ведет слушателей к заветной цели.

---

[1] *Lowry Eugene L.* The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form. Westminster John Knox Press, 1980. III, 100 p.; 2-е изд.: John Knox Press, 2001. XXI, 138 p.

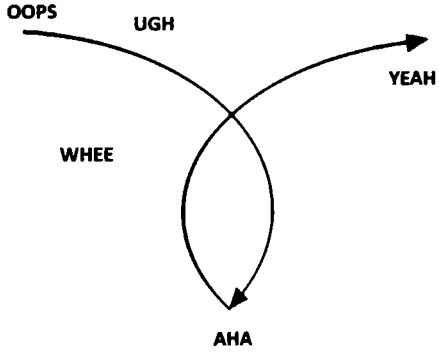
Третья часть («Aha!») также именуется «Подсказка ключа к решению» (Disclosing the Clue to Resolution). Здесь проповедник отвечает на вопрос «Почему?» и подсказывает общине путь к решению проблемы, который становится альтернативой по отношению ко всем ошибочным вариантам решения.

Четвертую часть («Whee!») Лоури также именует «Приобретением опыта Евангелия» (Experiencing the Gospel). Здесь, наконец, слушателям предлагается неожиданный альтернативный ответ, который исходит из Евангелия. Именно этот ответ оказывается единственно верным. Как замечает Лоури, Благая Весть не должна быть возвещена сразу же в начале проповеди. Необходимо пройти вместе с общиной определенный путь к Евангелию (этой цели служат первые три части проповеди). Только после осмысления проблемы и поисков ее решения Евангелие становится по-настоящему эффективным ответом на внутренний вопрос слушателей.

И, наконец, в четвертой части («Yeah!»), которую Лоури называет «Предвкушением последствий» (Anticipating the Consequences), проповедник показывает, что найденное решение вполне согласуется с нашей жизненной ситуацией. Евангелие меняет жизненную ситуацию слушателя, открывает ему новое будущее. Эта часть должна побуждать слушателя к обновленной жизни.

Сам Ю. Лоури графически изобразил эту структуру следующим образом:

Такую структуру порой называют «Петлей Лоури» (Lowry's Loop).



Во втором издании своей книги (в 2001 г.) Юджин Лоури предложил упростить эту структуру, объединив ее третью и четвертую части. Четырехчастная структура «Петли Лоури» выглядит следующим образом:

1. Ой! (Oops!)
2. Ах! (Ugh!)
3. Ага! (Aha!)
4. Да! (Yeah!)

А. В. Тихомиров замечает, что структура проповеди, предложенная Лоури, похожа на *рекламный ролик*. В классической рекламе сначала обозначается проблемная ситуация, затем показывается бесперспективность традиционных методов ее решения, затем предлагается товар, который поможет легко и просто справиться с проблемой, и в завершении следует сцена веселой и беззаботной жизни, в которой уже отсутствует поставленная в начале проблема. Но при этом А. Тихомиров указывает на принципиальное отличие проповеди от рекламного ролика. «В рекламе решение находится на том же самом уровне, что и решения "неработающие"... Нам же в проповеди важно найти *принципиально иное* решение вопроса или проблемы»[1]. Евангельский ответ на наш вопрос — это ответ неожиданный и парадоксальный. Иные решения потому и не работают, что не отрываются от земли. Слово же Евангелия открывает нам иной уровень бытия.

Сам Ю. Лоури сравнивал предложенную им структуру проповеди с *детективным романом*. Сначала создается интрига, затем сыщик долго и мучительно ищет преступника. В результате он раскрывает преступление, причем преступником оказывается тот, о ком этого нельзя было и подумать. В конце все участники событий, пережив особый опыт, возвращаются к прежней жизни уже другими людьми. Проповедник, как и хороший писатель, должен

[1] *Тихомиров А. В.* Вера от слышания: Пособие по гомилетике. Новосаратовка, 2015. С. 18.

умело сохранять интригу, чтобы слушатели не утратили интерес к повествованию.

Х. Робинсон называет такую структуру проповеди «индуктивно-дедуктивной». Центральная идея в такой проповеди высказывается не в начале (как при дедуктивном подходе) и не в конце (как при подходе индуктивном), а в середине. Такая проповедь становится «мостом над пропастью между личной нуждой человека, с одной стороны, и духовной истиной, с другой»[1].

6.4.4. Драматургическое построение проповеди

Идеи Фреда Крэддока и Юджина Лоури оказали решающее влияние на дальнейшее развитие гомилетики. Благодаря их книгам в США оформилось течение, которое принято называть *новой гомилетикой* (The New Homiletic). Ее главная отличительная черта — стремление найти такие внешние формы (структуры) проповеди, которые бы лучше всего соответствовали тому, что происходит в сознании слушателей во время произнесения проповеди. Еще одной характерной чертой «новой гомилетики» стало акцентирование внимания на внутреннем движении в проповеди. Если ранее хорошо продуманную проповедь сравнивали с прекрасной статуей или зданием, то теперь ее все более уподобляют танцу, симфонической музыке или драме.

Один из представителей «новой гомилетики» профессор **Дэвид Батрик (David Buttrick, род. 1927)** в своей книге «Гомилетика: сцены и структуры»[2] назвал такой взгляд на проповедь *феноменологическим*. Составные части проповеди он предложил именовать «сценами» (moves). По аналогии с тем, как в современной физике свет понимается как поток частиц и волн, Батрик предлагает понимать проповедь как поток единиц информации, мыслей. Проповедь проецирует этот поток в сознание слушателя, рождая в нем определенные картинки. Таким образом, хорошая проповедь по-

[1] *Робинсон Х.* Библейская проповедь / Пер. с англ. СПб., 2005. С. 122.

[2] *Buttrick D.* Homiletic: Moves and Structures. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 498 p.

добна диафильму, который движется от слайда к слайду. Каждый слайд раскрывает свою идею, но при этом все они вместе образуют для слушателя единое коммуникативное событие.

В 2000-е гг. идеи новой гомилетики получили творческое развитие в Германии в рамках так называемой *драматургической гомилетики*. Создатели этого направления профессора **Мартин Николь (Martin Nicol, род. 1953)** и **Александр Деег (Alexander Deeg, род. 1972)**[1] предлагают понимать проповедь как особое драматургическое действие, план которого подобен сценарию фильма.

Сторонники драматургической гомилетики подчеркивают, что проповедь, понимаемая как произведение искусства, не может сводиться лишь к манифестации некой своей главной мысли. Задача проповеди не в том, чтобы просто сообщить слушателю послание, а, скорее, в том, чтобы произвести на него определенное впечатление. Слушателям предлагаются истории и образы, которые подводят его к определенным размышлениям. М. Николь и А. Деег предлагают современному проповеднику ориентироваться на образный язык кино. Проповедь должна стать драматическим потоком, увлекающим слушателя. Она состоит не из статичных частей, а из отдельных сцен, проникнутых общим внутренним развитием. Как и всякое произведение искусства, проповедь при таком понимании становится открытой для различных толкований и интерпретаций. Она должна родить в слушателе внутренний процесс размышлений и поиска[2].

Мартин Николь рекомендует проповеднику при подготовке к проповеди продумать возможные ее элементы, которые затем должны быть объединены в целостное действо. Для этого проповедник (как это делают киносценаристы) может сделать карточки

[1] См. их работы: *Deeg Alexander, Nicol Martin*. Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik. Göttingen, 2005. 229 s.; *Nicol Martin*. Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen, 2005. 160 s.

[2] Подробнее см.: *Тихомиров А.* Танец слов. Базовые принципы драматургической гомилетики // III Международная научная конференция «Лютеране в России». К 500-летию Реформации (Омск, 22–23 апреля 2017 г.). Омск, 2017. С. 32–36.

с обозначением элементов (сцен) проповеди, расположить их на стенде и переставлять их местами до тех пор, пока не будет найдена наиболее удачная структура проповеди.

Каждая сцена может получить свой заголовок и иметь свои особые средства выражения. Между началом и концом каждой сцены должно быть напряжение, обеспечивающее внутреннее движение. Но и при таком драматургическом подходе к построению проповеди нельзя забывать, что структура проповеди должна соответствовать требованиям единства, целостности и пропорциональности.

Таким образом, в последние десятилетия в западной гомилетике предпринимались попытки найти такие формы проповеди, которые соответствовали бы процессам, протекающим в сознании слушателей. Теоретики проповеди все больше обращали внимание на изучение *психологии слушания*. Задача проповедника не просто подать слушателю хорошо структурированную информацию. Проповедник должен создать для слушателя *коммуникативное событие*. Проповедь — это не статичная форма. Чтобы оказать глубокое воздействие на слушателя, она должна обладать внутренним движением.

Однако, экспериментируя с внешними формами проповеди, нельзя забывать, что слово проповедника всегда должно быть *провозглашением* истины и *научением* истине. Структура проповеди призвана помочь решить эту главную задачу.

Вопросы и задания

1. Изложите основные условия, при которых создается органичное единство формы и содержания проповеди.
2. Назовите признаки хорошего плана проповеди.
3. Расскажите о гомилии как наиболее древней форме христианской церковной проповеди по следующему плану: история возникновения, особенности формы, периоды расцвета и вытеснения иными формами, задача гомилии, преимущества и опасности.

4. Сопоставьте структуры классической и смешанной гомилии.
5. Опишите классическую и четырехчастную структуры слова как тематической формы проповеди.
6. Охарактеризуйте катехизический и краткий типы поучения как форму проповеди.
7. Расскажите о дедуктивном методе построения проповеди. Приведите примеры.
8. Опишите индуктивную проповедь как особое коммуникативное событие. Раскройте своеобразие подготовки к ее произнесению.
9. Опишите современные подходы к построению проповеди, разрабатываемые в русле новой гомилетики.

Глава 7. Подготовка проповеди

§ 7.1. Таинственный процесс рождения проповеди

Церковные писатели IV–V вв. советуют пастырям Церкви тщательно готовиться к своим проповедям. Например, св. Григорий Богослов так рассуждал о высоте проповеднического служения: «Что же касается самого раздаяния слова (скажу напоследок о том, что составляет первую нашу обязанность, и понимаю слово Божественное и высокое, о котором ныне все любомудрствуют), то, ежели кто другой приступает к делу этому с дерзновением, и почитает его доступным для всякого ума, — я дивлюсь многоумию (чтобы не сказать: малоумию!) такого человека. Для меня кажется непростым и немалого духа требующим делом — каждому *давать в свое время меру* (Лк. 2, 42) слова, и с рассуждением вести домостроительство истины наших догматов» (Слово 3)[1].

Св. Иоанн Златоуст в пятом «Слове о священстве» пишет, что подготовка проповедей требует большого труда даже от того, кто достиг высокой степени совершенства в их произнесении: «Кто владеет великой силой слова (а ее у немногих можно найти), даже и тот не бывает свободен от непрестанных трудов. Так как сила слова не дается природой, но приобретается образованием, то хотя кто довел ее до высшего совершенства, и тогда он может потерять ее, если постоянным усердием и упражнением не будет развивать этой силы... Принявший на себя долг учительства не только должен трудиться для усовершенствования себя вообще, но, в частности, тщательно должен заботиться о составлении своих поучений»[2].

---

[1] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 1. М., 1843. С. 36–37.

[2] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. С. 464, 466.

Это мнение вполне разделяли и западные отцы. Так, св. Григорий Двоеслов в своем «Пастырском правиле» рекомендует духовенству тщательное приготовление к каждой проповеди, чтобы речь проповедника не была беспорядочно болтливой, чего может избежать лишь талантливый оратор. Подготовка, по его мнению, нужна еще и для того, чтобы проповедник не допустил какой-либо неправославной мысли (Кн. 1, гл. 4)[1].

Таким образом, проповедь — это сочетание личных усилий проповедника и Божественной помощи. Оба этих элемента одинаково важны для проповеди. Без благодатной помощи проповедь не может быть успешной. Но это никак не отменяет кропотливой работы пастыря по подготовке проповедей.

Подготовка проповеди является творческим процессом. Это личный путь, в котором воплощен опыт встречи проповедника со Христом. Выходя на амвон, проповедник свидетельствует об этом пути. Это не значит, что в проповеди он говорит о себе и своих переживаниях. Слово проповедника — это слово о Христе. Но если в этом свидетельстве нет личного опыта, проповедь не сможет достичь сердец слушателей.

О том, как проповедь рождается в душе проповедника, много и глубоко рассуждал проф. В. Ф. Певницкий. Он был убежден, что настоящим проповедником становится лишь тот, кто пережил личную встречу со Христом и кого пленило Евангелие. Особое внутреннее одушевление, которое становится плодом встречи с Живым Богом, толкает человека на проповедь. «Нужно не умом только, — пишет проф. Певницкий, — но и сердцем, и первее всего сердцем, воспринять спасительную истину Христову, нужно всецело проникнуться ею, и тогда она, выходя из глубины пламенеющего духа, согретая огнем одушевления, будет в устах проповедника силой, побеждающей умы и сердца людей»[2].

---

[1] *Григорий Великий-Двоеслов, св.* Правило пастырское, или О пастырском служении. К., 1872. С. 41–42.

[2] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 55.

В другом месте он так описывает таинственный процесс рождения проповеди: «Проповедник-оратор берет ее [христианскую истину] из мертвой книги, оживляет ее своим дыханием и дает ей движение, и она, им направляемая, находит путь к сердцу слушателей и действует на них тем быстрее и сильнее, чем более проповедник вносит своей душевной силы и энергии на оживление истины, служащей предметом его слов. Нужно, значит, не только сознать истину, но нужно перечувствовать ее, воспринять ее и переработать в лаборатории своего сердца, и уже перечувствованную, сделавшуюся достоянием его души, передать ее другим, и в этом случае само собой выльется из уст проповедника слово сердечное, такое слово, которое будет способно жечь умы и сердца людей. А без этого будут раздаваться с церковной кафедры слова, пожалуй, умные и рассудительные, но сухие и холодные, от которых не возгорится искра, тлеющая в душах слушателей, и они не будут тронуты холодным рассуждением проповедника»[1].

Успешной проповедь становится лишь тогда, «когда слово Божие переходит во внутреннее достояние человека, сливается с его духовным существом и составляет жизненный нерв его души... И вот в этом случае, когда сознание и чувство проникаются словом Божиим, в груди человека рождается сила, которая понуждает его вовне, среди собратий возвещать и распространять спасительные глаголы Божии, и тогда раздается его голос как голос проповедника, истинного посланника Божия — голос сильный, внушительный и влиятельный, проникающий до души и духа, членов же и мозгов»[2].

Митрополит Сурожский Антоний (Блум) сравнивал проповедь со стрелой: «Если слово, которое ты говоришь в проповеди, тебя ударяет в душу, если глубоко вонзается, словно стрела, в твое собственное сердце, оно ударит в чужую душу и вонзится в чужое сердце» (Беседа в Московской духовной академии, 25 декабря 1973 г.)[3].

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 37.

[2] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 55–56.

[3] *Антоний, митрополит Сурожский.* Пастырство. Таганрог, 2005. С. 24.

Проповедник, воспринявший истину, проникается ею и, образно говоря, вновь и вновь рождает Евангелие в своем слове, обращенном к людям здесь и сейчас. Слово Евангелия должно сначала охватить сердце проповедника и из книжной буквы превратиться в его личное «внутреннее слово». А затем (во время проповеди) оно касается разума и сердца слушателей, становясь и их внутренним словом.

Живая личность проповедника обращается к живым личностям — стоящим перед ним людям. В процессе этого общения, где незримо присутствует сам Бог, происходит возрождение человека к жизни во Христе. Поэтому проповедь — это не только общение проповедника с его слушателями. Это общение Бога с людьми, к которому их возводит проповедник.

Усвоение проповедником Евангельской истины — это особый подвиг, который требует аскетического усилия со стороны человека. На этот аспект внутреннего воодушевления, рождающего проповедь, особо обращал внимание проф. М. Тареев. Проповедник должен «опытно убедиться, что следование Христу действительно дает блага, обетованные Спасителем; он должен действительным переживанием приобщиться той духовной жизни, которая проистекает от Христа, внутренне сродниться со Христом, воспринять в себя от Его Духа Святого. Эта духовная опытность на языке Слова Божия называется помазанием от Св. Духа»[1].

В подтверждение своих слов проф. М. Тареев ссылается на аскетических писателей христианского Востока, в частности, на прп. Макария Великого, который писал: «Кто ведет речь о духовном, не вкусив того сам, тот уподобляется человеку, который при наступлении дневного зноя идет пустым полем и, томясь жаждою, описывает источник, струящийся водою, изображая себя пьющим, тогда как засохли у него уста и язык от палящей их жажды… Так, если ведут речь о совершенстве, о радовании или о бесстрастии не ощущавшие в себе их действенности и удостоверения их; то на деле

[1] *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 23.

не все бывает так, как они говорят. Иное дело — рассуждать о хлебе и о трапезе, а иное дело — есть и принимать в себя хлебную питательность и укрепляться всеми членами. Иное дело — на словах поговорить о самом сладком питии, а иное — пойти и почерпнуть из самого источника и насытиться вкушением сладкого пития. Так и в духовном; иное дело — одним ведением и умом объяснять себе сказанное, а иное дело — существенно, на самом деле, с несомненностью, во внутреннем человеке и уме иметь сокровище благодать, внушение и действие Святого Духа. Произносящие одни только слова мечтают и надмеваются своим умом» (Беседа 17)[1]. Образно говоря, проповедь не должна быть рассказом о духовной пище. Она сама должна стать такой пищей.

Таким образом, работа над внешней формой проповеди вырастает на фундаменте внутреннего опыта проповедника. Проповедник должен сам стремиться воплощать в своей жизни истину, которую он обрел во Христе. Без этого фундамента слово проповедника, даже если оно идеально оформлено, не достигает сердца слушателей. Но это вовсе не означает, что, готовясь к проповеди, священник может игнорировать законы публичной речи. И. Фундулис уподобляет внешнюю форму проповеди сосуду, в котором Благая Весть передается от человека к человеку[2]. Потому проповедник, готовясь к проповеди, должен уделять особое внимание не только ее содержанию, но и той форме, в которой будут воплощены его идеи.

§ 7.2. Способы изложения проповеди

Прежде чем говорить об этапах подготовки проповеди, следует сказать о существующих способах изложения проповеди. Выбор способа сообщения проповеди слушателю влияет и на порядок ее подготовки.

---

[1] Цит. по: *Тареев М. М.* По вопросам гомилетики. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 23–24.

[2] *Φουντούλης Ιωάννης Μ.* Ομιλητική. Θεσσαλονικη, 2002. Σ. С. 94.

7.2.1. Чтение или произнесение?

Принято выделять два принципиально отличающихся друг от друга способа изложения проповеди: *чтение* и *произнесение*.

Следует отметить, что в Церкви существует давняя традиция чтений, предусмотренных богослужебным уставом. Первые подробные сведения об этой практике и о ее соотношении с проповедническим словом содержатся в сочинениях прп. Феодора Студита († 826), прежде всего в его Малом и Великом оглашениях. В частности, прп. Феодор упоминает о том, что в монастырской практике на богослужении ежедневно звучали чтения из житий святых и из творений святых отцов.

Однако такие чтения не отменяли произнесения живой проповеди. Например, в Малом оглашении читаем: «Если бы вы и весьма много были утешаемы чтением божественных отцов, однако вы нуждаетесь во всяком случае и в нашем смиренном наставлении (διδασκαλίας), и, осмелюсь сказать, — более в этом, чем в том, так как то читается в историческом порядке, это же говорится в лице вам и предлагается для обличения» (Слово 80)[1]. А в Великом оглашении прп. Феодор пишет: «Благодаря слушанию боговдохновенных чтений, а до некоторой степени моим слабым оглашениям, вы поднимаетесь все выше и выше» (Слово 22)[2].

Преподобный Феодор указывает, что в храме постоянно звучат три вида чтений: 1) чтения из Священного Писания; 2) чтения из житий святых и 3) чтения из святоотеческих творений. Все эти чтения вместе с живым словом проповеди служат единой цели — восхождению слушателей к духовному совершенству.

Типикон предписывает чтение определенных святоотеческих творений в определенные периоды года. Например, во время Ве-

---

[1] Цит. по: *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. С. 3.

[2] Цит. по: *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. С. 3.

ликого поста предписывается чтение сочинений прп. Ефрема Сирина, Огласительных поучений прп. Феодора Студита, Бесед св. Иоанна Златоуста на Книгу Бытия, а также книги «Лавсаик». От Пасхи до Пятидесятницы предписывается чтение Бесед св. Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна. Кроме того, в Триодях Постной и Цветной помещены синаксарии, которые полагается читать во время утреннего богослужения.

Предписания об уставных чтениях регулярно встречаются в богослужебных книгах. Так, на Рождество Христово на утрени положено читать отрывок из Бесед св. Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна. В праздник Пятидесятницы — слово св. Григория Богослова на святую Пятидесятницу (Слово 41). В русской традиции в день памяти св. равноапостольного князя Владимира предписывалось читать в храме «Слово о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона.

Уставные чтения и проповедь образуют единую систему духовного научения. Все элементы этой системы имеют самостоятельную ценность и не могут заменять друг друга. Так, жития святых показывают примеры добродетели, а их творения устанавливают правила добродетельной жизни. Однако, как специально подчеркивает прп. Феодор, уставные чтения не могут учесть духовного состояния слушателей. В них примеры и учение о добродетели излагаются «безотносительно к... духовным нуждам наличных слушателей». Именно поэтому уставные чтения обязательно должны быть дополнены живым словом проповеди, которое обращено к конкретным людям и потому учитывает их нужды и их состояние[1].

В современной практике Русской Православной Церкви уставные чтения практически вышли из употребления. В богослужении мы видим лишь некоторые остатки некогда целостной системы таких чтений. Это, например, чтение слова св. Иоанна Златоуста

---

[1] *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой Церкви. С. 4.

на Пасху или чтение Жития прп. Марии Египетской на 5-й неделе Великого поста.

При этом в современном приходском богослужении получила заметное распространение практика *чтения священником проповедей других авторов*. Этот обычай также имеет давнюю традицию. Одно из первых упоминаний о нем содержится у блж. Августина. Он писал, что «нет греха и бесчестия заимствовать у других мудро и красноречиво написанные поучения, выучивать их на память и предлагать народу». Августин специально подчеркивал, что заимствовать проповеди у других авторов — это не кража: «Ибо крадет тот, кто похищает чужое, а слово Божие не есть чужое для тех, кои повинуются Богу... Если же добрые христианские наставники ссужают свои сочинения добрым же проповедникам, то здесь оба — и сочинители, и сказатели — проповедуют свое, а не чужое, поелику у обоих у них и Бог свой, Коему принадлежит то, что они проповедуют, и сочинения чужие делаются своими для тех, которые, не умея сочинить своих, живут чинно по чужим сочинениям» (De doctrina christiana. Кн. IV, гл. 62)[1].

Анализируя этот совет блж. Августина, проф. В. Ф. Певницкий пишет, что на христианском Востоке такой совет был бы немыслим: «В Греции, где много было проповеднических талантов и где красноречие стояло на высокой степени развития, считалось бы странным и унизительным, если бы кто-либо из учителей церковных выступал на кафедру не со своим, а с чужим словом, и едва ли такой проповедник возбудил бы к себе внимание слушателей: он скорее подвергся бы укоризнам и осуждению»[2]. По мнению Певницкого, совет блж. Августина свидетельствует о скудости проповеднических талантов в современной ему Западной Церкви.

Конечно, чтение с амвона проповеди другого автора не может быть признано нормативным. Оно допустимо лишь в исключи-

---

[1] *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 350–353.

[2] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики // Труды КДА. 1893. № 1. С. 45–46.

тельных случаях, когда священник не имел возможности подготовить проповедь самостоятельно.

У такого чтения есть целый ряд негативных сторон. Этот способ сообщения проповеди не является живым словом. Во время чтения текста чрезвычайно сложно установить контакт со слушателями. Чтение любой речи в любой аудитории создает неестественную атмосферу. Проповедник прикован к тексту, он не имеет возможности смотреть на слушателей и следить за их реакцией. Кроме того, читаемая проповедь всегда менее эмоциональна. Как правило, она суха, бесцветна и непривлекательна. Слушатель видит неуверенность проповедника в себе.

Священник, читающий чужой текст по бумажке, открыто свидетельствует о недостатке собственных знаний и опыта. Все это заметно снижает доверие к нему со стороны аудитории. В результате такая проповедь может оказать лишь незначительное воздействие на чувства и волю слушателей.

Проф. В. Ф. Певницкий подчеркивал, что от проповедника «требуется живое свидетельство божественной истины, согретое личным дыханием убежденной души и вынесенное ею из глубины сердца, преданного Богу». Чтение же чужой проповеди «прямо противоречит понятию о проповеди, как живом свидетельстве истины»[1]. Поэтому священнику лучше избегать чтения проповедей других авторов.

По вопросу чтения *своей, заранее написанной проповеди* существуют различные точки зрения. С одной стороны, несомненно, живое слово, произносимое проповедником, смотрящим в глаза слушателям, имеет значительно большую силу, нежели письменный текст, зачитываемый по бумажке. С другой стороны, известны примеры замечательных проповедников, которые говорили проповеди исключительно по заранее написанному тексту. Так поступали, например, святитель Московский Филарет (Дроздов) или архимандрит Иоанн (Крестьянкин). Правда, отец Иоанн с таким

[1] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики // Труды КДА. 1893. № 1. С. 45–46.

чувством и обращенностью к пастве зачитывал свои проповеди, что прихожане воспринимали его текст как живое слово.

7.2.2. Заучивание проповеди наизусть

Следующим способом изложения проповеди является *произнесение выученной наизусть проповеди другого автора*. Сегодня этот способ почти не встречается, но в XIX — начале XX в. подобная практика имела широкое распространение. В Синодальный период издавались многочисленные сборники образцовых проповедей, и приходские священники предпочитали зачитывать (или заучивать наизусть) образцовые проповеди, а не составлять их самостоятельно.

При таком подходе к произнесению проповеди снимается несколько недостатков, отмеченных выше. Проповедник видит слушателей, чувствует их реакцию, но поскольку слово его заучено наизусть заранее, он не может в нем уже ничего поменять, а, значит, контакт с аудиторией остается затруднительным. Заученный наизусть чужой текст не является живым словом. По замечанию проф. Певницкого, такая проповедь — это «слово мертвой книги, а не прочувствованное слово живого человека»[1].

В практике духовных школ студенты обычно *сами составляют тексты своих проповедей*, которые перед произнесением *заучивают наизусть или близко к тексту*. Такой подход к произнесению проповеди предполагает кропотливую работу над ее текстом. Автор не только тщательно обдумывает свою проповедь, но и полностью (дословно) записывает ее на бумаге. Здесь снимается еще несколько недостатков. Проповедь исходит из ума и сердца проповедника, она продумана и прочувствована, а значит, она проще достигает ума и сердца слушателей.

Но у этого вида проповеди также есть недостатки. Прежде всего способность заучивать наизусть большие нерифмованные тексты не одинакова у разных людей. Те, кому это дается с трудом, бу-

[1] *Певницкий В. Ф., проф.* Церковное красноречие и его основные законы. Киев, 1906. С. 270.

дут думать на кафедре не о том, что они произносят, а о том, как бы не сбиться и не забыть текст. Причем, забыв текст, можно попасть в безвыходное положение. Заучивание проповеди наизусть не дает возможности, пропустив вылетевшее из головы предложение, продолжить повествование дальше. Каждое новое предложение при таком виде запоминания связано с предыдущим. И если в памяти разрывается эта цепочка, то рушится вся проповедь.

Произнося заученный наизусть текст, проповедник лишается возможности реагировать на состояние слушателей. Составляя текст проповеди заранее, автор не может предугадать настроение аудитории. Он не знает, сколько людей придет в храм и какую часть из них будут составлять его постоянные прихожане. Он не может предвидеть, какая атмосфера будет в храме. Непредсказуема и реакция людей на проповедь. То, что кажется проповеднику интересным и актуальным, может оказаться малопривлекательным для слушателей. И наоборот, второстепенные идеи могут занять в умах паствы главенствующее положение.

Как писал блж. Августин, проповедники, «кои произносят поучения заранее приготовленные и слово в слово затверженные на память», когда видят непонимание со стороны слушателей, уже не могут «представлять исследуемый предмет с различных точек и облекать оный во всевозможные разнообразные виды речи» (De doctrina christiana. Кн. IV, гл. 25)[1].

Проповедь — это особый вид общения между пастырем и паствой. И это общение может не состояться, если с амвона звучит заранее заученный текст. Проповедь из акта общения может превратиться в монолог.

---

[1] *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 278

7.2.3. Импровизация

Слово *импровизация* происходит от латинского *improvisus*, что дословно значит *неожиданный, внезапный*. Под импровизацией принято понимать создание художественного произведения непосредственно в процессе его исполнения.

В гомилетике под *проповеднической импровизацией* понимается произнесение проповеди без ее детальной предварительной подготовки. Однако импровизация в гомилетике не исключает полностью процесса подготовки. Проповедник заранее избирает тему своей проповеди и продумывает ее план. Но сам текст проповеди рождается непосредственно в момент ее произнесения. Можно согласиться с тем, что подлинная импровизация имеет место в том случае, когда проповедник «знает то, *что* он скажет, и не знает того, *как* он скажет... Он не говорит, не зная предмета своей речи, иначе сказать, материальная основа его импровизации уже готова до момента импровизирования»[1].

Уже отмечалось, что в апостольский век в Церкви существовала только импровизированная проповедь. Лишь в III–IV вв. оформляется новый взгляд на проповедь, предполагающий ее тщательную предварительную подготовку. Однако, несмотря на это, большинство известных проповедников «золотого века» были импровизаторами. Импровизированные проповеди регулярно произносили святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и другие известные церковные ораторы. Их гомилии, дошедшие до нас, были записаны стенографами, которые специально присутствовали на богослужении.

Следы импровизированной речи часто встречаются в святоотеческих проповедях. Например, в восьмой «Беседе на Шестоднев» святой Василий Великий по недоумению слушателей замечает, что пропустил что-то в своем слове и под влиянием аудитории возвращается к пропущенному. А во втором «Слове о посте» он прямо говорит: «Не должно оставлять без внимания и того, что пришло

---

[1] *Ярушевич Б.* О проповеднической импровизации. Чернигов, 1913. С. 1.

мне на мысль недавно, когда говорил я сие»[1]. То есть содержание проповеди рождалось в сознании святителя непосредственно в момент ее произнесения.

Св. Иоанн Златоуст признается в своих гомилиях, что увлекся предметом своей речи и отступил от стройного порядка проповеди. Порой он, непомерно растянув вступление, просит слушателей извинить его рассеянность. В конце одной из гомилий на Книгу Бытия он признает, что проповедь оказалась слишком долгой, потому что его к этому подтолкнул «порядок самого повествования» (На Бытие. Беседа 57, 8)[2].

Таким образом, несмотря на то, что нормативной считалась тщательная подготовка проповеди, импровизированное слово всегда продолжало существовать в Церкви Христовой.

Отечественная теория проповеди, которая берет свое начало лишь с середины XVII в., поначалу развивалась под решающим влиянием западной схоластической науки. В Синодальную эпоху проповедь трактовалась как заранее тщательно подготовленное литературное произведение. Более того, на рубеже XVIII–XIX вв. российское церковное законодательство устанавливает обязательную предварительную цензуру проповедей, произносимых за богослужением.

Так, в 1794 г. обер-прокурор Святейшего Синода А. И. Мусин-Пушкин в своем отношении на имя епархиальных преосвященных предложил ввести предварительную проверку проповедей. Причиной этого распоряжения было недовольство тем, что в проповедях порой обсуждались политические вопросы. Обер-прокурор специально подчеркивал, что проповедники не должны затрагивать политических вопросов, поскольку «политические дела совсем не относятся к проповеди Слова Божия»[3]. Развивая эту инициативу,

---

[1] *Василий Великий, св.* Творения. Ч. IV. М., 1993. С. 21.

[2] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 4. Кн. 2. СПб., 1898. С. 624.

[3] *Кипарисов В. Ф.* Об условиях существования современного русского проповедничества // Прибавления к Творениям св. отцов в русском переводе. 1884. Ч. 34. Кн. 3. С. 239.

22 марта 1800 г. Святейший Синод издал указ, предписывающий священникам и диаконам, произносящим проповеди собственного сочинения, представлять тексты этих проповедей прежде произнесения на рассмотрение специально назначенным цензорам[1].

Эту норму окончательно закрепил Устав духовных консисторий, изданный в 1841 г. Устав гласил, что священнослужители, получившие «надлежащее образование», должны произносить за богослужением проповеди собственного сочинения. Тексты этих проповедей должны были прежде произнесения подаваться благочинному или специально назначенному цензору. Если по каким-либо причинам проповедник не представил текст своей проповеди до произнесения, он должен был это сделать после произнесения (§ 9 Устава)[2]. Эта норма была сохранена и в новой редакции Устава духовных консисторий, изданной в 1883 г. Кроме того, издавались отдельные указы по епархиям, которые могли детализировать это общее требование Устава.

Таким образом, российское церковное законодательство XIX в. фактически не предполагало произнесения импровизированной проповеди. Священник, произносивший проповедь, текст которой не прошел цензуру, рисковал навлечь на себя гнев церковного начальства.

Пример такого конфликта мы встречаем в воспоминаниях профессора А. Л. Катанского (1836–1919). Его отец, служивший диаконом в одном из храмов Нижнего Новгорода, был ревностным проповедником, регулярно произносившим проповеди собственного сочинения. В соответствии с Уставом духовных консисторий он постоянно должен был подавать тексты своих проповедей на рассмотрение епархиального цензора. Однако он нередко произносил «непроцензурованные проповеди». Когда об этом стало из-

---

[1] *Кипарисов В. Ф.* Об условиях существования современного русского проповедничества // Прибавления к Творениям св. отцов в русском переводе. 1884. Ч. 34. Кн. 3. С. 240.

[2] Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. XVI. Отделение первое. СПб., 1841. С. 222.

вестно в консистории, то, несмотря на то, что тогдашний Нижегородский епископ Иеремия (Соловьев) благоволил к ревностному проповеднику, отец диакон был наказан денежным штрафом[1]. Похожую ситуацию уже с настоятелем храма описывает и Николай Лесков в своем романе «Соборяне».

Опасаясь подобной участи, многие из приходских священников либо вообще не произносили проповедей, либо выучивали наизусть и произносили с амвона проповеди других авторов, прошедшие цензуру. Тот же А. Л. Катанский вспоминал, что в XIX в. произнесение проповедей собственного сочинения «было далеко не обычным явлением, — даже и в среде городских священников и протоиереев нижегородских, не говоря уже о диаконах»[2].

Большинство выдающихся проповедников Синодального периода, как правило, воздерживались от импровизации на амвоне. Например, святитель Филарет (Дроздов) в течение своей долгой проповеднической практики почти никогда не произносил импровизаций и подвергал строгому порицанию тех священников, которые пытались импровизировать. Столь известные проповедники как архиепископы Димитрий (Муретов) и Никанор (Бровкович) тоже никогда не произносили непродуманных заранее и незаписанных поучений.

Потому неудивительно, что в российской гомилетической науке в XIX в. импровизация рассматривалась как исключение, которое может быть мотивировано лишь какими-то особенными обстоятельствами. Например, профессор Я. К. Амфитеатров, хотя и считал желательным, чтобы каждый проповедник мог импровизировать, но понимал это лишь в том смысле, что каждый священник должен уметь произнести проповедь в любой неожиданной ситуации, когда нет возможности подготовиться. Нормой же он считал проповедь, написанную заранее.

---

[1] *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010. С. 18.

[2] *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010. С. 18.

Одним из первых, кто попытался реабилитировать в церковном сознании импровизированную проповедь, стал **архиепископ Амвросий (Ключарев, 1820–1901)**. Он был пламенным и принципиальным защитником живого проповеднического слова. Вот как владыка Амвросий описывал ситуацию, сложившуюся в Русской Церкви в XIX в.: «Случайно, или лучше сказать, неожиданно появляющиеся у нас на церковной кафедре ораторы с живым словом большей частью оказываются в трудном и ложном положении. На них часто смотрят как на выскочек и людей с претензиями, им строго обращают в вину замечаемые в их речах недостатки... Самый закон наш не дает защиты столь естественным проповедникам учения Христова: на церковную проповедь *не писанную* нет разрешения в наших законах, и сами писаные проповеди подчинены цензуре. Поэтому всякий из наших проповедников-импровизаторов может трудиться только под защитой и личной ответственностью местного Преосвященного; в противном случае всегда может попасть под суд»[1].

Сам архиепископ Амвросий произносил почти исключительно импровизированные проповеди и считался одним из лучших проповедников своего времени. Стремясь систематизировать свой проповеднический опыт, он написал книгу «Живое слово», посвященную теории проповеднической импровизации. В ней автор делится своим богатым проповедническим опытом, иллюстрирует теоретические положения примерами, взятыми из собственной проповеднической практики.

Среди богословов начала XX в. необходимость возрождения проповеднической импровизации наиболее активно защищал профессор Московской духовной академии М. М. Тареев. Прежде всего он исходил из того, что проповедь как таковая должна быть плодом духовной опытности говорящего. Если такая опытность у человека есть, то он в любой момент может убежденно говорить о своей вере. Поэтому импровизация, по Тарееву, не является абсолютно спонтанным словом.

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 26.

Ее содержание проповедник всегда носит в себе. Импровизирует он лишь в отношении формы: «Мы представляем себе проповедника-импровизатора человеком, для которого привычны христианское настроение и христианский образ мыслей, у которого слова Евангелия постоянно в мыслях и на языке, который вникает в себя и в учение и занимается сим постоянно (1 Тим. 4, 16). Он ежеминутно готов дать ответ всякому вопрошающему его; он всегда приготовляется и приготовлен к изложению христианского учения»[1].

В поддержку импровизированной проповеди высказывался и протоиерей Григорий Дьяченко: «Простая проповедь от сердца, по примеру апостолов, не приготовленная и не записанная, — вот в чем правильная постановка проповеднического дела. Люди исказили дар слова, свободный как движение, и он стал труден. Созданы искусственные тормоза для его проявления, построены целые многосложные теории ораторской речи и церковного красноречия. Прочь все эти путы и тормозы! В последние восемь-десять лет начинают постепенно проходить старые предрассудки относительно проповедничества... Долой тетрадки, долой формализм, долой рутину! Пусть раздается живое слово, слово убеждения»[2].

Подобные суждения вызвали критику со стороны других авторитетных гомилетов. В частности, с ними не был согласен профессор В. Ф. Певницкий. Он настаивал, что импровизированные проповеди могут произносить лишь особо даровитые проповедники. Для большинства же приходского духовенства он считал необходимой тщательную подготовку проповеди[3].

Окончательный консенсус по вопросу о проповеднической импровизации в российской церковной науке так и не был достигнут. Эта дискуссия была прервана революцией.

---

[1] *Тареев М. М., проф.* По вопросам гомилетики: Критические очерки. Сергиев Посад, 1903. С. 170.

[2] *Дьяченко Г., прот.* Средства борьбы с антихристианским духом современного общества: Из посмертных бумаг // Странник. 1904. Т. 1. Ч. 1. Март. С. 399–421.

[3] *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. С. 291–292.

Современное законодательство Русской Православной Церкви не содержит норм об обязательной предварительной цензуре проповедей. Сегодня священник может свободно произносить с амвона проповеди собственного сочинения. В результате импровизированная проповедь в последние десятилетия получила широкое распространение в Русской Православной Церкви. Однако далеко не всегда это приводит к повышению качества проповеди.

Приведем некоторые практические советы относительно обучения импровизированной проповеди, опираясь на цитированную книгу архиепископа Амвросия (Ключарева).

Прежде всего начинающим проповедникам не следует произносить импровизации при большом количестве слушателей и в особо торжественные дни. Первые свои опыты лучше делать в более узком кругу. Оптимальную ситуацию в этом смысле представляют собой учебные проповеди в духовных семинариях, которые произносятся, как правило, в семинарских храмах или после вечерних молитв, перед такими же студентами, как и сам проповедник.

Желательно избегать импровизаций, если темой проповеди служат глубокие догматические или нравоучительные вопросы. Архиепископ Амвросий писал: «Не обо всем из христианского учения можно легко, основательно и правильно говорить и отчетливо выражаться в поучениях незаписанных и необработанных предварительно. Таковы догматы веры и отвлеченные истины христианского нравоучения, требующие развития обдуманного и осторожного и, как известно, строгой точности в употреблении принятых Церковью выражений... Поэтому необходимо при начале остерегаться импровизаций собственно догматического содержания и отвлеченного изложения нравственного учения. Только после многолетнего упражнения можно приступать к таким поучениям»[1].

Даже для импровизированной проповеди необходимо заранее составлять план. Начинающим проповедникам, чтобы развивать навык импровизированной речи, этот план можно записывать и произносить проповеди с использованием письменных заметок.

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 93.

Кроме пунктов плана в таких заметках могут быть и наиболее важные цитаты.

Заметки представляют собой схему, которая во время произнесения наполняется живым материалом. Проповедь произносится импровизированно, но при этом проповедник изредка поглядывает в свои заметки. Это «подглядывание» не должно быть слишком частым и навязчивым. Слушатели не должны видеть, что проповедник чрезмерно привязан к своей «шпаргалке». Нужно стараться записать все свои заметки с одной стороны небольшого листочка бумаги, чтобы затем во время произнесения не возникало сложностей с поиском в заметках нужного места.

Поскольку начинающий проповедник, выходя на амвон, всегда испытывает волнение, то наличие у него под рукой письменной «шпаргалки» заметно снижает уровень волнения. Видя перед собой листочек бумаги с планом проповеди, священник избавляется от страха потерять нить повествования, запнуться, забыть следующую мысль. И если поначалу проповедник будет полностью привязан к этой «шпаргалке», то затем он будет заглядывать в нее все реже и реже и в результате поймет, что она ему уже не нужна. Выработав навык произносить проповедь по заранее продуманному плану, проповедник постепенно избавится от необходимости иметь под рукой заметки и станет настоящим импровизатором.

Даже в случае произнесения импровизированной проповеди начинающему оратору необходимо тщательно продумывать и *заучивать наизусть* ее вступление и заключение. Как писал владыка Амвросий, проповедник-импровизатор, выходя на амвон, обязательно должен иметь наготове ее первое слово. Далее он уже сможет импровизировать, но вступление следует знать наизусть.

Перед выходом на амвон начинающие проповедники нередко чувствуют смешение мыслей и не видят в сознании ясной картины своей проповеди. Архиепископ Амвросий говорит, что этого не следует бояться. По образному выражению владыки, мысли лежат в голове проповедника «клубком»: «На клубке видны только верхние нитки, но тяните за конец нитки, развивайте клубок, и он

весь развернется... При импровизации вы чувствуете, как мысли в душе вашей сейчас родятся, переходят в образы, облекаются в слова; вы чувствуете совокупную живую работу ума, воображения и того дивного механизма, который называется даром слова... При импровизации для вас самих и для слушателей открывается сам ключ живой воды в душе вашей, и вы действительно произносите *живое слово*»[1].

Еще одно возникающее недоумение связано с тем, что начинающий проповедник-импровизатор не может оторваться от обдумывания своей проповеди даже во время богослужения. Не мешает ли это совершать богослужение, в особенности Божественную литургию?

Архиепископ Амвросий был убежден, что обдумывание проповеди нисколько не препятствует сосредоточенному совершению богослужения: «Наблюдающий за собой заметит здесь интересное явление: в душе одновременно происходят два течения, не мешающих одно другому; где-то там, в глубине головы, возникают, сортируются, складываются мысли, а в другой стороне идет молитвенное движение чувства, еще подогреваемого прошением помощи Божией в деле проповеди и озарения от благодати Таинства»[2].

Еще один немаловажный вопрос: что делать проповеднику, если во время произнесения проповеди он вдруг теряет нить своей мысли и не может вспомнить, что он хотел сказать дальше? Владыка Амвросий признается, что с ним не раз случался подобный, попросту говоря, «*столбняк*». Например, когда он был еще приходским священником, во время одного из богослужений в присутствии архиерея ближе к половине проповеди он «потерял содержание речи». Что же было дальше?

«Тут же, — пишет владыка Амвросий, — я и решился не подвергать себя стыду при огромном стечении народа, а как-нибудь выйти из затруднительного положения. Я остановился, вынул платок, утерся, помедлил несколько секунд, как бы желая

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 81–82.

[2] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 90.

передохнуть, и ухватился за первую мысль, которая представилась подходящей к самому случаю речи (которого уже нельзя забыть), не заботясь, она ли следует по плану или нет, и только принялся за ее выражение, как мгновенно возвратилась ясность взгляда на все предстоявшее содержание слова. Вышло нечто похожее на то, как иногда забудешь какое-нибудь имя, и потом вдруг неизвестно по какому закону оно само собой вспоминается. Речь окончена была благополучно, и этот опыт стал для меня самого руководящим на будущее время»[1].

Таким образом, по совету архиепископа Амвросия в случае, когда проповедник вдруг теряет нить своего повествования, ему прежде всего следует удержать себя от испуга и излишнего волнения. Нужно сделать небольшую паузу в речи. Для импровизированного слова такая пауза совсем не страшна.

Во время паузы проповедник должен ухватиться за первую возникающую в его сознании мысль, относящуюся к теме проповеди, и тут же ее озвучить. За это время он сможет успокоиться и припомнить дальнейший план проповеди. Владыка Амвросий был убежден, что проповедник, который по-настоящему готовился к проповеди, даже если он и забудет какую-либо мысль, но при этом не оробеет и совладает с собой, непременно сможет выбраться из досадного замешательства.

К мыслям архиепископа Амвросия можно добавить два небольших замечания. Во-первых, при импровизации важно сохранять особый настрой и сосредоточенность, чтобы не потерять нить повествования. Во-вторых, при развертывании одной мысли следует иметь в виду и следующую, чтобы плавно осуществить переход.

7.2.4. Экспромт

Слово *экспромт* происходит от латинского *exprom(p)tus* (готовый, скорый). В гомилетике под экспромтом принято понимать мгновенно возникающую проповедь, т. е. проповедь, предварительная подготовка которой полностью отсутствует.

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 88.

Жизнь дает различные поводы для произнесения экспромта. Священник может тщательно подготовить воскресную проповедь, однако в канун воскресного дня или непосредственно перед началом литургии вдруг станет известно о чрезвычайном происшествии, взволновавшем общество. И это заставит его отказаться от заранее продуманной проповеди. Например, если в ночь на воскресенье случится ураган, наводнение или крупный пожар, то люди, собравшиеся в храме, будут охвачены переживанием этого события. В таком случае священник может экспромтом произнести проповедь, посвященную осмыслению случившегося.

Но чаще всего поводом для произнесения экспромтов является совершение треб. При отпевании, крещении или освящении жилья для священника очень важно обратиться к собравшимся со словом назидания. Однако он, как правило, заранее не знает, перед какой аудиторией окажется и в каком настроении будут слушающие его люди. Особенно непредсказуемой бывает атмосфера при совершении отпеваний. В этой ситуации священник должен уметь почувствовать состояние собравшихся и произнести слово, соответствующее обстановке.

Если говорить о погребении, то, конечно, на общее настроение собравшихся влияет и возраст умершего, и его семья, и количество пришедших на похороны людей, и степень их воцерковленности, и место отпевания (храм, квартира, частный дом, двор, кладбище). «Просчитать» все это заранее практически невозможно. Поэтому священник должен быть крайне внимателен к атмосфере погребения, чтобы его слово достигло сердец слушателей.

Конечно, чем более опытен священник, тем больше он может иметь «домашних заготовок», родившихся в сходных обстоятельствах. Но все равно каждый конкретный случай уникален и потому ставит перед священником особые задачи.

Священнику, столкнувшемуся с необходимостью произнести экспромт при совершении требы, можно посоветовать произносить проповедь после совершения положенного молитвенного последования. Перед началом службы достаточно лишь одним пред-

ложением пригласить собравшихся к общей молитве. Участие в совместной молитве меняет людей. Это особенно актуально для отпевания. Молитва согревает сердца людей, успокаивает их чувства, готовит к восприятию слова священника. Во время молитвы священник должен просить Бога открыть ему то, что и как необходимо сказать стоящим перед ним людям. Священник должен внимательно прислушаться к своим внутренним переживаниям. Это поможет ему услышать в сердце то слово, которое необходимо обратить к собравшимся. Таким образом, время совершения положенного молитвенного последования становится для священника временем краткой подготовки к проповеди.

Экспромт не должен быть продолжительным. Он не должен длиться более 5 минут. Во время экспромта проповедник должен сосредоточиться лишь на одной идее, обратить к слушателям одно ясное послание. Крайне нежелательно затрагивать в экспромте более одной темы. Поскольку проповедник не имеет возможности тщательно продумать и подготовить свое слово, то умножение тем может привести к потере стройности проповеди, а значит, затруднит ее восприятие.

Конечно, экспромт может родиться в душе священника в момент совершения любого богослужения. Его сердце могут особым образом затронуть читаемые на литургии или на утрени библейские отрывки или же какие-то особо проникновенные богослужебные тексты (например, тропари Великого канона прп. Андрея Критского или канона, читаемого перед Плащаницей Спасителя в Великую Пятницу). Опытный проповедник, ощутив это особое вдохновение, может тут же создать из него проповедь.

Когда священник произносит экспромт, он, конечно же, мобилизует все свои знания и переживания, весь свой опыт. Он использует то, что когда-то читал, о чем когда-то размышлял. Поэтому экспромт лишь кажется внезапным и неожиданным. На самом деле он выражает то, что уже есть в душе проповедника.

Экспромт, конечно же, не является нормой. Это особый, исключительный вид проповеди. И начинающему оратору следует подходить к произнесению экспромтов с особой осторожностью.

§ 7.3. Этапы подготовки проповеди

Существуют различные методики подготовки проповеди. Конечно, есть особо одаренные проповедники, которые способны произносить яркие проповеди, не придерживаясь никаких строгих правил при их подготовке. Но в большинстве случаев проповедник нуждается в рекомендациях относительно процесса подготовки проповеди.

Эти рекомендации не должны убивать творческий процесс, который происходит в душе проповедника, готовящегося к проповеди. Методика подготовки лишь помогает организовать и упорядочить этот процесс. Проповедник, не обладающий особыми дарованиями, но, тем не менее, методично работающий над собой, обязательно совершенствуется. Если в начале пути подготовка проповеди для него представляется тяжким трудом, то впоследствии он вполне может прийти к тому, что проповедь станет для него радостным и благодатным занятием.

На пути к проповеди проповедник проходит два основных этапа. Сначала он занят поиском темы и содержания проповеди, а затем ее оформлением. Нельзя нарушать эту последовательность. Бессмысленно размышлять над формой проповеди, если не ясна ее тема. Форма лишь обрамляет то послание, которое проповедник стремится донести до своих слушателей.

7.3.1. Копилка проповедника

Поток жизни каждого человека уникален и неповторим. С нами ежедневно происходит множество событий. Мы читаем книги, смотрим фильмы, путешествуем, бываем на концертах и в музеях. Мы встречаемся и общаемся с разными людьми, становимся свидетелями неординарных происшествий. Все это проходит и через наш ум, и через наше сердце, рождая особые впечатления.

Священник, который регулярно произносит проповеди, должен с особым вниманием относиться и к себе самому, и к жизни вокруг. Все, что происходит с ним, все, что он видит или слышит, становится (порой даже незаметно для него самого) материалом для его проповеди. Поэтому проповедник, который желает произносить яркие и живые проповеди, который хочет быть интересным, должен, так сказать, коллекционировать те жизненные явления и ситуации, которые его окружают. Условно эту коллекцию мы назовем *копилкой проповедника*.

Проповедник может вести дневник, куда будет заносить все то, что, как ему кажется, затем пригодится в проповеди. Причем речь не идет о какой-то одной конкретной проповеди, которую он готовится произнести в ближайшее воскресенье, а о проповедничестве как таковом. Конечно, прежде всего в такую копилку должны заноситься мысли, рождающиеся при домашнем чтении Священного Писания, при размышлении над библейским текстом. Также здесь могут храниться выписки из святоотеческой и богословской литературы. Погружаясь в изучение Писания и церковной традиции, священнику желательно фиксировать свои впечатления.

Важно отражать в такой копилке и свои впечатления от встречи с произведениями искусства. Мы постоянно видим следы библейского текста в художественной литературе, изобразительном искусстве, музыке, театре, кинематографе, даже в современной популярной культуре. Когда проповедник сталкивается с опытом прочтения Библии в искусстве, это также следует отражать в копилке.

При внимательном отношении к тому, что священник смотрит, слушает и читает, он может со временем собрать яркую коллекцию примеров из мира искусства. Хорошо, если это будет не просто коллекция фактов, но и коллекция размышлений. Ведь всякое настоящее искусство предполагает диалог со зрителем (слушателем, читателем). Подлинное искусство всегда открыто к новым прочтениям. Поэтому каждый может открыть в нем что-то свое, прочесть его по-своему. И вдумчивый проповедник должен отражать в дневни-

ке-копилке свой личный опыт прочтения произведений искусства. Готовясь к проповеди, он сможет черпать из такой коллекции мысли, идеи, образы, которые позволят приблизить проповедь к уму и сердцу его слушателей. Важно, чтобы записи в копилке позволяли восстановить мысли, родившиеся в сознании проповедника.

В последние десятилетия практически исчезли границы между культурой элитарной и культурой массовой. Сегодня уже невозможно провести четкую грань между «высокой» и «популярной» культурой. Поэтому библейские мотивы в наше время можно неожиданно встретить в самых разных проявлениях культуры. Общеизвестно, что религиозные мотивы глубоко пронизывают творчество многих рок-музыкантов. Аллюзии или даже прямые отсылки к библейским текстам можно встретить и в рекламных роликах, и на первых полосах газет и журналов. Все это тоже может лечь в копилку проповедника и затем стать хорошим вспомогательным материалом.

Для проповеди очень важны иллюстрации. Нередко для того, чтобы оживить проповедь, проповедник начинает их специально изобретать. Но выдуманный «случай из жизни» не оживляет проповедь, а, как правило, вносит в нее сухость и искусственность. Реальный же рассказ из жизни, даже если он кажется совершенно банальным, делает проповедь именно живым словом.

Всякому проповеднику чрезвычайно важно иметь под рукой свою собственную копилку. Полезно эти записи структурировать и регулярно их просматривать. Также очень желательно снабжать эти выписки пометками относительно того, в какой проповеди они могут быть использованы (с каким библейским чтением, праздником или событием они могут быть соотнесены). Впоследствии, когда при подготовке к конкретной проповеди у проповедника родится ее главная идея, она станет стержнем, на который можно будет нанизать родственные идеи и впечатления, собранные в копилке.

Подобные копилки необходимы, чтобы не забыть то, что нам врезалось в память. Копилка проповедника — это то, что должно быть всегда под рукой; из нее всегда можно почерпнуть что-то яр-

кое и интересное. Собирание такой коллекции должно стать постоянным занятием проповедника.

Внимательное отношение к увиденному и пережитому должно быть отличительной чертой проповедника. Если воспитать в себе такую внимательность, то вся жизнь священника станет постоянным процессом подготовки проповеди. Все происходящее вокруг и пережитое в сердце будет закладывать основу для его проповедничества. На этой основе станет возможным рождение по-настоящему глубоких, не просто продуманных, но буквально выстраданных проповедей.

Опыт показывает, что регулярное пополнение копилки проповедника, постоянная фиксация нового знания и новых переживаний облегчает подготовку к каждой конкретной проповеди. Наличие постоянно пополняемой копилки сокращает время на подготовку проповеди, а также повышает ее качество.

Строго говоря, при таком подходе трудно определить, сколько именно времени затрачивает проповедник на подготовку. Ведь фактически вся его жизнь становится постоянной подготовкой к проповеди, перерастающей в постоянную *готовность*.

В тех случаях, когда ситуация требует произнесения проповеди без ее специального предварительного обдумывания, коллекция проповедника может дать ему важный материал для экспромта. Например, во время совершения богослужения (или требы) в душе проповедника может спонтанно родиться идея проповеди. Если он постоянно пополняет и просматривает свою копилку, то родившаяся идея, как магнит, притянет к себе подходящие мысли и иллюстрации. В результате будет рождена проповедь, которая лишь условно может быть названа «внезапной». На самом деле священник давно и серьезно к ней готовился, собирая свою копилку.

7.3.2. Работа с библейским текстом

Вчитывание в библейский текст. Обычно воскресная проповедь связана с библейским текстом, который звучит на литургии. Каждый священник заранее знает, какие именно Евангельские и

Апостольские тексты будут читаться в храме на протяжении всего года.

Потому и подготовку к воскресной проповеди нужно начинать с внимательного чтения библейского текста, который будет звучать в храме. Точнее, это должно быть не просто чтение, но *вчитывание в библейский текст*. Необходимо прочесть библейское зачало спокойно и вдумчиво, причем не один, а несколько раз. Желательно прочесть текст не только про себя, но и вслух. Поначалу даже не нужно его анализировать. Нужно просто к нему прислушаться. Ведь в Священном Писании к нам обращается Сам Господь, потому для начала нужно просто постараться расслышать этот Голос.

На этом этапе не нужно браться за чтение толкований и библейских комментариев. Позже проповедник еще обратится к ним. Но на этапе *вчитывания* нужно внимательно послушать сам библейский текст. Преждевременное чтение экзегетических трудов может, образно говоря, вытеснить непосредственное впечатление от самого текста. Поэтому сначала необходимо ясно ощутить свое личное впечатление от прочитанного библейского текста. Несмотря на то, что священник много раз слушал и читал этот отрывок из Библии, каждый раз его впечатление от прочитанного текста может быть особым.

Важно и то, что в процессе вчитывания проповедник мысленно ставит себя на место слушателя. Он размышляет над прочитанным, прислушивается к своим мыслям, фиксирует возникающие вопросы и недоумения. Эти вопросы и недоумения можно записать, чтобы потом вернуться к ним при составлении проповеди.

Понятно, что вчитывание в текст должно начинаться заранее. Уже в начале недели (то есть в понедельник) священник, зная, что в воскресный день ему предстоит произнести проповедь, связанную с конкретным зачалом, может прочесть этот отрывок и начать размышлять о нем. Хорошо положить себе за правило в понедельник всегда уделять время вчитыванию в библейский текст, по которому должна быть произнесена следующая воскресная проповедь. Это не отнимет много времени. Однако такое вчитывание станет нача-

лом едва заметного внутреннего процесса. Проповедник открывает сердце для слова Божия, и божественная благодать начинает в его сердце свою незримую работу.

Вчитывание в текст происходит не только в тот момент, когда мы сидим над Библией. Оно продолжается и тогда, когда мы заняты другими (казалось бы, совсем посторонними) делами. После того, как мы несколько раз сосредоточенно прочли библейский текст, слово Евангелия входит в наше сердце, образно говоря, «заражает» нас, становится закваской, из которой будет расти проповедь.

Вдумчиво прочитав текст несколько раз в понедельник, мы полагаем начало процессу подготовки проповеди. В течение дня нам достаточно просто не забывать о прочитанном, держать текст в уме. У нас неизбежно возникают ассоциации, мы вспоминаем другие тексты или какие-то жизненные ситуации. Потому уже на этапе вчитывания мы можем извлечь что-то из проповеднической копилки. Также желательно фиксировать все мысли и чувства, которые рождает в нас библейский текст.

Анализ текста. Если на этапе *вчитывания* мы лишь открываем себя для действия в нас слова Божия, то на этапе *анализа* проповедник должен более систематично и целенаправленно изучить библейский текст.

Библия — это текст особой сложности. Нас отделяют от библейского текста временна́я и географическая дистанция, разность в языке, мышлении и культуре. Анализ библейского текста нужен для того, чтобы, насколько возможно, сократить эту дистанцию. Герменевтика приближает к нам Библию и позволяет расслышать именно то, что хотели сказать авторы библейских книг.

Анализ библейского текста обычно включает в себя следующие элементы:

а) Прежде всего необходимо понять конкретный библейский отрывок в *контексте* всей Библии. Для этого нужно изучить параллельные места Священного Писания. Это сразу же сделает наше восприятие текста более объемным. Мы обязательно откроем в нем новые смысловые грани. Изучение параллельных мест за-

щищает нас от поверхностных, односторонних и даже прямо ошибочных выводов.

Если проповедник имеет для этого достаточную подготовку, то для него было бы очень полезно обратить внимание не только на перевод Библии, но и на оригинальный текст. Нередко при обращении к греческому тексту Нового Завета можно найти различные смысловые оттенки, которые невозможно передать в переводе. Когда же речь идет о ветхозаветных текстах, то мы можем столкнуться с существенными разночтениями, присутствующими в масоретском тексте и в Септуагинте.

Конечно, проповедник не должен проводить исчерпывающий текстологический анализ отрывка. Но порой смысловые оттенки, имеющиеся в разных переводах, также раскрывают новые грани смысла, позволяют более глубоко понять Библию. Ведь приступая к проповеди, мы должны быть уверены, что верно поняли мысль автора текста.

б) Необходимо понять *ситуацию*, в которой родился этот текст. Ситуацию здесь нужно понимать предельно широко. Это и общий исторический контекст; и политические и экономические обстоятельства, которые скрываются за этим текстом; это и культурный и интеллектуальный контекст, в котором вырос библейский автор; это и конкретные жизненные ситуации тех людей, которые в тексте упомянуты. Например, все эти контексты важны для правильного понимания притч, которые произносил Иисус Христос. Понимание ситуации позволяет правильно услышать библейское послание.

Библия — это собрание книг, написанных разными людьми в разные эпохи, в разных ситуациях. Эти книги предназначались для разных читателей. Переворачивая страницы Библии, мы в прямом смысле можем перемещаться в разные страны и исторические эпохи.

Изучая текст, следует учитывать не только исторический, но и, например, литературный и (что особенно важно) богословский контекст. Каждая библейская книга имеет свою внутреннюю логику. Авторы могут использовать разные жанры, по-разному распо-

лагать сходный материал и т. д. Авторы могли также исходить из разных богословских концепций. Например, общеизвестны особенности мышления святого Иоанна Богослова в сопоставлении с авторами синоптических Евангелий. В особой богословской перспективе написаны и Послания апостола Павла.

Проповедник должен чутко относиться ко всем этим нюансам. Это позволит ему не только расслышать то послание, которое вложил в свой текст священный автор, но и найти верный способ донести это послание до современного слушателя.

в) Необходимо изучить *церковную традицию* понимания этого текста. Библия живет в Церкви. Можно сказать, что Библия создана Церковью. Именно церковный разум, вдохновляемый Духом Святым, распознал книги, включенные в библейский канон, как слово Божие. Библия живет в Церкви и для Церкви. Поэтому Церковь постоянно вчитывается в Писание и несет его своим членам. Этот процесс предполагает постоянное толкование Писания. Каждое новое поколение, живущее в новой исторической ситуации, слышит Писание по-новому, раскрывает в нем новые смыслы.

Приступая к анализу текста, проповедник должен помнить, что он получает этот текст от Церкви, которая в течение двух тысяч лет вслушивается в этот текст, размышляет над ним. Поэтому, готовясь к проповеди, необходимо знать, как понималось и толковалось интересующее нас место Библии.

Обычно на толкование (экзегезу) смотрят как на что-то внешнее по отношению к библейскому тексту. Толкование воспринимается как дополнение к Писанию. Однако это не совсем так. Внимательное изучение Библии позволяет понять, что очень часто авторы священных книг занимаются истолкованием текстов, созданных до них и вошедших в канон. Так, Книга Второзаконие — это фактически новое истолкование закона Моисея. В Евангелиях мы постоянно встречаем интерпретации ветхозаветных текстов. Богословие апостола Павла базируется на экзегезе Ветхого Завета. Таким образом, процесс интерпретации священных текстов вплетен

в саму ткань Писания. И истолкование Церковью Писания продолжает этот процесс.

Проповедь при таком понимании экзегезы становится постоянным раскрытием смысла Писания для новых поколений христиан. Это не внешнее дополнение к Писанию, это жизнь Писания в Церкви. Поэтому углубление в церковную традицию понимания Библии — это органичная часть подготовки проповеди.

Конечно, священник не может (и не обязан) перед каждой проповедью изучать всю долгую историю прочтения Церковью конкретного библейского текста. Ему достаточно обратиться к классическим и наиболее авторитетным толкованиям. Например, важным подспорьем при анализе новозаветных текстов являются гомилии св. Иоанна Златоуста или толкования блж. Феофилакта Болгарского. Можно почитать и других авторитетных отцов Церкви, которые оставили экзегетические труды.

Важно ознакомиться и с толкованиями более близких к нам по времени экзегетов. Можно почитать проповеди других авторов, сказанные на этот же текст, а также заглянуть в различные пособия, содержащие материал для проповеди. Все это позволяет углубить наше понимание текста. Вглядываясь в церковную традицию, мы можем видеть, как библейский текст живет в Церкви, как он понимается в различных ситуациях и в различных контекстах.

Нельзя забывать, что Библия — это многослойный текст, в котором можно раскрыть множество смыслов. А значит, ни одно из толкований не может быть абсолютизировано и названо единственно верным. Никакое толкование не может исчерпать всех смыслов библейского отрывка.

г) Сопоставить текст с *современной ситуацией*. Процесс сокращения дистанции между библейским текстом и современной аудиторией предполагает не только погружение в библейский текст, но и изучение ситуации потенциальных слушателей проповеди. Церковная община уже обладает Писанием. А значит, библейский текст и община не чужды друг другу. Но при этом Писание звучит в Церкви всегда по-новому, каждому новому поколению оно откры-

вается в новой перспективе. И потому христиане всегда слышат Благую Весть как слово жизни, обращенное именно к ним и именно сейчас. А значит, всякое толкование Писания — это толкование, адресованное конкретным людям в конкретной ситуации.

Потому и проповедь — это не лекция, в которой мы сообщаем слушателю набор сведений о том, как родился тот или иной библейский текст и как его можно интерпретировать. Задача проповедника вовсе не в том, чтобы пересказать текст, снабдив его пояснениями. Он должен найти точки соприкосновения текста с ситуацией его слушателей. И именно в этом соприкосновении рождается проповедь. Только в этом соприкосновение рождается живое слово, обращенное к людям в конкретных жизненных обстоятельствах.

Образно говоря, после углубления в библейский текст и исследования его многообразных смыслов проповедник должен отстраниться от текста и вернуться в реальную жизнь. Только после такого отстранения можно создать актуальную проповедь, которая затронет сердца слушателей.

Пожалуй, одной из самых распространенных проблем проповеди является ее оторванность от реальной жизни. Очень часто проповедник говорит так, как будто стоящие перед ним люди живут в особом церковном мире; как будто за пределами церковных стен никакого мира не существует. Однако проповедь — это слово Божие, пришедшее в нашу жизнь. Проповедь должна быть местом встречи нашей жизни с Богом. И если этой встречи не происходит, значит, проповедь не достигает своей цели.

Поэтому необходимым элементом работы над библейским текстом должно стать ясное понимание того, какое отношение он имеет к нашей жизни. Вчитываясь в текст, просматривая параллельные места, изучая ситуацию, в которой этот текст родился, и традицию его толкования, мы должны понять, насколько наша сегодняшняя ситуация (точнее, ситуация общины, в которой будет звучать проповедь) близка к той, из которой к нам пришел этот текст. Быть может, эти ситуации аналогичны, а быть может, противоположны? Быть может, текст открывает перед нами

некоторую универсальную ситуацию, которая актуальна во все времена?

Воскресные евангельские чтения во многих случаях содержат притчи Христовы, которые хорошо известны прихожанам, и с ними уже связаны устойчивые ассоциации. Например, фарисей и фарисейство ассоциируются с лицемерием, а мытарь — со смирением; зерно со словом Божиим, а почва с сердцем человеческим; пшеница с добрыми делами, а плевелы — с грехом. Если проповедник, разъясняя притчу, просто повторяет эти устойчивые ассоциации, его проповедь будет скучной и банальной. Поэтому задача проповедника в том, чтобы найти в общеизвестном тексте новые грани.

В жизни человека есть нечто такое, что всегда «резонирует» в ответ на слово Евангелия. И проповедник должен найти эту «константу» человеческого бытия, которая актуальна в любых ситуациях.

Анализируя текст, проповеднику будет нелишним задать себе, казалось бы, элементарные вопросы: как влиял прочитанный библейский текст на читателей в прежние эпохи? какого отклика от читателя ожидал автор текста? к каким действиям этот текст должен побудить человека? Поиск ответов на эти вопросы помогает проповеднику увидеть в тексте нечто универсальное, разглядеть то главное, на что не влияет различие ситуаций.

7.3.3. Составление плана и написание текста проповеди

Проведя анализ текста по указанным направлениям, проповедник получит огромный материал. У него почти наверняка наберется множество мыслей, иллюстраций и ассоциаций, которые можно использовать в проповеди. Это позволяет перейти к созданию текста проповеди.

Первое, что должен сделать проповедник, приступая к созданию текста, — *определить тему*. Поиск темы проповеди — это творческое и в то же время аскетическое усилие. Всякий библейский отрывок поистине неисчерпаем. Он может служить основой

для размышлений на множество тем. В каждой Евангельской притче можно находить все новые и новые смыслы.

Преподобный Варсонофий Оптинский так говорил о Евангелии: «Там глубина, там смысл неисчерпаемый. Всего уразуметь нельзя. Подобно тому, как можно снимать с луковицы одну чешуйку, затем другую, затем третью и т. д. — вот то же и в Св. Писании; уразумел человек один смысл, за этим смыслом есть другой, более глубокий, за вторым третий, и т. д.»[1]. Поэтому проповедник должен выбрать лишь одну из тем, рождаемых библейским текстом. Остальные возможные темы нужно оставить за скобками и поместить в копилку. Возможно, через год, когда в храме вновь будет читаться этот отрывок, из копилки можно будет извлечь новую тему для проповеди.

Может случиться так, что текст сам по себе настолько захватил проповедника, что он решил произнести экзегетическую беседу (классическую гомилию), изложив в ней текст и лишь снабдив его комментариями. Но и в этом случае проповедник должен ограничить себя. Он должен определиться с тем кругом вопросов, которые он затронет в беседе. Не нужно стремиться исчерпать текст. Это просто невозможно. Не нужно стремиться обрушить на слушателя всё, что Вы знаете об этом тексте. Нужно выбрать лишь то, что представляется сегодня наиболее уместным.

Обнаружение темы проповеди — это не только результат мыслительной деятельности проповедника, но и дар свыше. Тема открывается проповеднику в ответ на его усилия по постижению библейского текста. Осознание проповедником темы своей речи рождает чувство соприкосновения с посланием, которое он должен донести до своих слушателей. Таким образом, проповедь становится в прямом смысле слова *со-бытием*. В ней раскрывается не только отклик проповедника на слово Божие, но и его опыт богообщения.

Проповедник — это *со-автор* проповеди. В процессе подготовки он постигает послание, которое обращено от Бога к конкрет-

[1] *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия: Опыт построения христианского миросозерцания. Кн. 3. СПб., 1996. С. 15.

ному богослужебному собранию и которое он затем оформляет в проповедь. В процессе подготовки послание облекается мыслями, чувствами и переживаниями проповедника, но оно при этом не перестает быть словом Божиим. Проповедь облекается в слова, обусловленные культурой и традицией. Именно из этих слов проповедник должен соткать Слово, то есть раскрыть непреходящую истину в новой ситуации. Несмотря на то, что нас отделяет от апостольского века две тысячи лет, мы проповедуем сегодня то же самое слово Божие.

Для начинающих проповедников может быть полезным написание полного текста проповеди. Когда мы кладем на бумагу свои мысли, они обретают ясность и четкость. Написание текста упорядочивает наши размышления, позволяет выделить в них главное и отбросить второстепенное.

Записи, которые проповедник делает на разных этапах подготовки к проповеди, выполняют разные функции. Значительная часть предварительных заметок просто оседают в копилке как результат анализа библейского текста. Однако с момента, когда священник не просто осознал тему проповеди, но и прочувствовал то послание, которое он желает вложить в свою речь, характер его записей меняется. Теперь проповедник оформляет послание, которое прозвучит на амвоне. Здесь приобретают важность четкий план и ясные формулировки. В результате на бумаге может появиться полный текст проповеди. Однако такая рукопись создается не для того, чтобы ее зачитывать в храме, а для того, чтобы глубже проникнуться идеями проповеди. Написанный текст — это лишь определенный *этап подготовки к произнесению* проповеди.

Сама по себе рукопись не есть окончательный результат труда проповедника. И автор не должен ставить перед собой цель — дословно воспроизвести рукопись на амвоне. Главное — воспроизвести ход своих мыслей, отразившийся в рукописи. Поэтому после создания рукописи не нужно заучивать ее наизусть. Достаточно внимательно прочесть написанное несколько раз и затем постараться произнести подготовленную речь, не заглядывая в текст.

Когда текст проповеди написан, можно составить его краткий план-конспект (который бы умещался на одном листочке) и затем порепетировать произнесение речи вслух, опираясь лишь на сделанный план. При такой репетиции проповедник заметит, что каждый раз он произносит речь по-новому. Один и тот же план, один и тот же ход мыслей каждый раз будет воплощаться в новые слова и выражения. Это признак того, что внутри проповедника продолжается невидимый процесс формирования проповеди. Завершится этот процесс во время произнесения проповеди в храме. Порой то, что звучит с амвона, существенно отличается от рукописи, созданной накануне. Тем не менее живое слово проповедника вырастает из тех мыслей и переживаний, которые он зафиксировал на бумаге.

План-конспект (опорные заметки), сделанный на основе полного текста проповеди, можно взять с собой на амвон. Это заметки, составленные *специально для устного выступления*. Проповедник должен легко находить в этом плане нужное место. Для этого можно использовать ручки (или маркеры) разных цветов. Правильно составленный и хорошо оформленный на бумаге план не будет барьером между проповедником и слушателями. Такого типа записи помогают священнику воспроизвести на амвоне внутренний процесс рождения проповеди и вновь пережить главное послание, заложенное в проповедь.

§ 7.4. Подготовка вступительной части проповеди

Существует известная поговорка, что о мастерстве театрального актера можно судить по тому, как он выходит на сцену и как уходит с нее. Это справедливо и по отношению к любому другому публичному выступлению. Начало и конец являются для оратора самыми трудными и в то же время самыми важными частями его речи. Ведь даже в простой беседе с малознакомым человеком самое трудное — это расположить его к себе в начале и добиться успеха в конце.

Церковная проповедь не исключена из этого общего правила. Наличие или отсутствие опыта у проповедника проявляется прежде всего в том, как он начинает и как заканчивает свои проповеди. Потому в гомилетике является общепризнанной чрезвычайная важность правильного построения вступления и заключения проповеди.

Составлению вступления и заключения следует уделять особое внимание. Необходимо их заранее тщательно продумывать. Первые и последние предложения проповеди (даже если эта проповедь будет импровизированной) лучше (а для начинающего проповедника — обязательно) заучивать наизусть.

При этом нужно помнить, что удачное начало и окончание проповеди не может быть результатом лишь механического использования жестких правил. Проповедничество — это творческий процесс. И лишь с опытом проповедник сможет ясно чувствовать, насколько удачными и гармоничными являются подготовленные им вступление и заключение проповеди. Однако для того, чтобы развить в себе это чувство, необходимо поначалу знать и использовать те методы построения начальной и заключительной частей речи, которые обычно используются опытными проповедниками.

7.4.1. Задачи и свойства вступления

Вступление должно решить несколько важных задач.

Во-первых, во вступлении должна быть заявлена *тема* или обозначена *проблема*, которой посвящена проповедь. И если слушатель не получил ясное представление о намерениях проповедника в самом начале его речи, то для него становится затруднительным восприятие основной части проповеди.

Во-вторых, вступление должно вызвать *интерес* к проповеди.

В-третьих, вступление призвано установить *контакт* между проповедником и слушателями. Это особенно важно, когда священник обращается к незнакомой аудитории. Нужно помнить, что людей интересует не только, *что* им говорят, но и *кто* с ними говорит. И именно во время вступительной части любой публичной

речи аудитория внутренне оценивает проповедника. Если же оратор мало знаком публике, то к нему обращено особое внимание.

Люди оценивают все: и его манеру говорить, и силу и высоту голоса, и наличие или отсутствие волнения, и взгляд, и выражение лица, и даже походку. То есть в начале проповедник не только анонсирует свою проповедь, но и представляет себя слушателям. Он должен стремиться уже первыми предложениями (даже первыми словами), произнесенными с амвона, расположить к себе слушателей. Как говорил еще Цицерон, вступительная часть публичной речи должна сделать слушателей *внимательными, благожелательными и послушными*.

Если к тому же проповедь произносится в непривычном помещении (например, в храме, который не является местом постоянного служения проповедника), то на вступление нужно обращать еще большее внимание. Именно во время первых предложений своей проповеди священник должен почувствовать настроение аудитории и оценить акустические возможности помещения.

Какими же свойствами должно обладать хорошее вступление?

Прежде всего это *краткость*. Длинное вступление утомляет слушателя, притупляет его внимание и в результате не решает своих задач. «Когда же он, наконец, начнет говорить?» — думает человек, стоящий в храме, если слышит затянутое вступление.

Еще одно свойство хорошего вступления — *эмоциональность*. Чтобы привлечь внимание и пробудить у слушателей интерес, проповедник обычно произносит первые предложения проповеди с особой эмоциональностью. Однако нельзя допускать, чтобы воодушевление, выказанное в начале проповеди, не соответствовало последующему эмоциональному настрою речи проповедника. Излишне эмоциональное вступление может вызвать у слушателя ожидания, которые затем не оправдаются, и в результате вся проповедь окажется неудачной. Поэтому эмоциональность вступительной части проповеди не должна быть чрезмерной.

Следующее свойство хорошего вступления — *ясность*. Если в основном тексте проповеди порой допустимы отклонения от темы

или многозначность образов, то для вступления это крайне нежелательно. Задачи, которые проповедник должен решить во вступительной части своей речи, понуждают к предельной ясности изложения.

И еще одно свойство, которым может обладать вступление, — это *неожиданность*. Ведь если вступление звучит буднично и прогнозируемо, оно вряд ли пробудит у слушателя интерес. Неожиданный образ или сюжет, звучащий из уст священника в начале проповеди, всегда привлекает внимание аудитории.

Итак, проповедник, выходя на амвон, должен во вступлении предельно *кратко*, *ясно* и *эмоционально* обозначить тему проповеди или проблему, которую он желает затронуть. При этом следует избегать преждевременного раскрытия темы. Вначале нужно указать цель, к которой направлена речь, но не обязательно указывать путь, по которому собирается двигаться оратор. Пробудившийся в слушателях интерес нужно сохранять и поддерживать в течение всей проповеди.

Исследования по теории ораторского искусства показывают, что в течение первых нескольких предложений, произнесенных оратором, у слушателей формируется отношение к его речи, которое затем довольно сложно изменить. Уже после первых предложений, произнесенных с амвона, у слушателя, как правило, формируется одна из трех следующих установок: 1) эту проповедь не стоит слушать; 2) эту проповедь можно послушать; 3) эту проповедь обязательно нужно послушать.

Когда проповедник начинает говорить, люди слушают его потому, что обязаны слушать. Удачное вступление должно превратить эту *обязанность* в *желание* слушать. Все это понуждает проповедника (в особенности начинающего) тщательно продумывать вступительную часть проповеди.

7.4.2. Возможные варианты вступления

В проповеднической практике можно встретить множество вариантов построения вступления. Укажем лишь некоторые из них.

1. *Библейская цитата.* Это древний, довольно распространенный способ начать проповедь. Нередко проповеди святых отцов и учителей Церкви начинаются именно таким образом. Цитата из Священного Писания звучит всегда ярко, эмоционально, возвышенно. Такое начало задает проповеди нужный тон, рождает в уме и сердце слушателя желаемый отклик.

Мы уже отмечали, что в основу традиционной тематической проповеди (слова), построенной по дедуктивному принципу, в обязательном порядке полагается библейская цитата. Текст Священного Писания рассматривается в таком случае как семя, из которого вырастает содержание проповеди. Однако библейской цитатой могут быть начаты и проповеди, имеющие иную структуру.

Гомилия, посвященная анализу библейского отрывка, также может быть начата библейским стихом, который выражает главную мысль анализируемого текста. Индуктивная проповедь, главная идея которой высказывается лишь в конце, может начинаться с библейской цитаты, указывающей на проблему, которая послужит отправной точкой для размышлений проповедника.

Например, проповедь перед совершением таинства исповеди уместно начать всегда актуальным призывом: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное!* (Мф. 3, 2; 4, 17). В проповеди перед крещением всегда актуально звучат слова Христа: *Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 5). Одну из своих проповедей в Великую Пятницу святитель Филарет Московский начал словом: *Совершишася!* (Ин. 19, 30). И эта библейская цитата, состоящая всего лишь из одного слова, затем была использована святителем как важный лейтмотив, пронизывающий всю проповедь[1].

2. *Святоотеческая или богослужебная цитата.* Для богослужебной проповеди вполне уместным является и вступление в виде цитаты, почерпнутой не из Писания, но из Предания Церкви. Предание — это воплощение многовекового опыта Церкви. В святоотеческих творениях, а особенно в богослужебных поэтических

[1] *Филарет, митр. Московский и Коломенский.* Творения. М., 1994. С. 91.

текстах, можно найти множество ярких образов, могущих послужить хорошей отправной точкой для построения проповеди.

Например, довольно часто Рождественская проповедь начинается словами: «Христос рождается — славите, Христос с небес — срящите!» (ирмос 1-го канона на Рождество Христово). Для проповеди на первой седмице поста после чтения канона Андрея Критского вполне уместной будет цитата из кондака: «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши?». В неделю Крестопоклонную: «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко!». На Пасхальной седмице проповедь можно начать словами Пасхального канона, который дает проповеднику бесчисленное множество прекрасных цитат: «Ныне вся исполнишася света — небо же и земля и преисподняя», «Сей нареченный и святый день, един суббот царь и господь», «Очистим чувствия и узрим непреступным светом воскресения Христа блистающася» и т. д.

3. *Поражающая цитата.* Мы отмечали, что для привлечения внимания проповедник может сделать вступление своей речи неожиданным. Этой цели можно достичь, если начать проповедь с цитаты из нецерковных источников. Особенно эффективным такое начало может быть в том случае, если проповедник обращается к интеллигенции или к людям, мало знакомым с церковной традицией.

Вот, например, как начал одну из своих проповедей протоиерей Александр Мень: «Один древний мудрец говорил: нельзя дважды войти в одну и ту же реку, потому что вода бежит, и через секунду это уже не та вода, а следующий поток. Пожалуй, что воду и можно остановить, хотя бы сделав плотину, но нельзя остановить время, которое бежит непрерывно. Час с чем-то назад мы собрались с вами здесь помолиться, а сейчас мы уже ближе к концу своей жизни на час. Нельзя остановить время — оно все уносит»[1].

А святитель Лука (Войно-Ясенецкий) в 1948 г. свою проповедь, посвященную проблеме взаимоотношений науки и религии, начал цитатой из книги одного из последователей Чарльза Дарвина,

[1] *Мень А., прот.* Свет во тьме светит. Проповеди. М., 1991. С. 186.

в которой утверждалась несовместимость науки с религиозным мировоззрением[1].

4. *Тематическое вступление (вступление, опирающееся на проблему).* Как сказано, во вступлении проповедник должен обозначить тему проповеди или поставить проблему. Здесь можно пойти разными путями. Например, можно прямо объяснить слушателям цель проповеди. Скажем, выйдя на амвон, священник сразу же произносит примерно следующий текст: «Дорогие братья и сестры! К сожалению, в нашем храме очень часто можно видеть, как люди небрежно и неблаговейно осеняют себя крестным знамением. Поэтому я и решил поговорить сегодня с вами о том, что же значит для нас крестное знамение. Когда и как мы должны осенять себя крестом?». И далее следует основная часть проповеди.

Такое прямое указание темы проповеди можно нередко встретить и в святоотеческой литературе. Вот как, например, начинается беседа святого Иоанна Златоуста о воскресении мертвых: «Прежде мы беседовали с вами о догматах и о славе Единородного Сына Божия, заграждая уста уничижающих Его достоинство и отчуждающих Его от Родителя. Сегодня хочу заняться учением преимущественно нравственным и предложить поучение вообще о жизни и поведении; вернее сказать, и эта беседа будет не только нравственная, но и догматическая, так как я намереваюсь изложить учение о воскресении»[2].

Или вот как начал одну из своих проповедей святитель Лука (Войно-Ясенецкий): «Меня просили объяснить притчу о неправедном домоправителе. Эта притча действительно требует объяснения. Уже один раз я вам ее объяснял, но вы забыли, или не все слышали, поэтому объясню опять»[3].

---

[1] *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Спешите идти за Христом! Проповеди в Симферополе (1946–1948). М., 2000. С. 169.

[2] *Св. Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1899. С. 465.

[3] *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Спешите идти за Христом! Проповеди в Симферополе (1946–1948). М., 2000. С. 156.

Но проблему можно обозначить и более утонченным способом. Например, в проповеди святого Григория Паламы на Неделю мытаря и фарисея во вступлении мы находим размышление о том, что враг рода человеческого может искусно ниспровергать тех людей, которые уже вложили в душу основание добродетели. И затем, повествуя о евангельской притче, святой Григорий показывает, как фарисей, положивший начало добродетельной жизни, был лишен ее плодов.

5. *Вступление из ситуации.* В тех случаях, когда повод для произнесения проповеди не совсем обычен, есть смысл во вступлении просто обозначить ситуацию, в которой в данный момент находятся слушатели. Таким необычным поводом может быть закладка или освящение храма, установка колоколов, начало учебного или нового года, престольный праздник, визит епископа на приход и т. п. В таких случаях вполне уместно просто описать ситуацию, побудившую людей собраться на богослужение. Достаточно сказать, например: «Сегодня мы собрались в храм, чтобы с молитвой начать новый учебный год». Или: «Господь сподобил нас окончить работы по сооружению в храме нового иконостаса, и сегодня мы собрались, чтобы поблагодарить Его за это».

Особенность ситуации может быть обусловлена и какими-либо сугубо литургическими причинами. Например, периодически случается совпадение в один день двух церковных праздников, что само по себе необычно и вполне заслуживает особого внимания. Проповедники нередко строят свои проповеди, отталкиваясь от подобных совпадений: праздник Благовещения может совпасть с днем Святой Пасхи, Рождество Христово с воскресным днем, неделя Крестопоклонная с днем памяти сорока мучеников и т. д.

Порой проповедник может обозначить во вступлении и ту нестандартную ситуацию, в которой оказался он сам. Интересные примеры подобного рода можно встретить у известных проповедников XX в. Вот, например, как 15 января 1948 г. начал свою проповедь святитель Лука (Войно-Ясенецкий): «Вчера пятичасовая служба так утомила меня, что я не успел приготовить проповедь,

не думал говорить сегодня, но меня укоряет Василий Великий, который ни одного дня не пропускал без проповеди, поэтому кое-что скажу вам»[1].

Несмотря на то, что само по себе вступление из ситуации является достаточно эффективным способом привлечь внимание слушателей, им нельзя злоупотреблять. К сожалению, в современной проповеднической практике почти стандартным является примерно такой вариант начала проповеди: «Сегодня Святая Церковь празднует такой-то праздник (чтит память такого-то святого, воспоминает такое-то событие, прославляет такую-то икону Пресвятой Богородицы и т. д.)». Или (во время совершения молебна или акафиста): «Вновь мы собрались в этот храм, чтобы почтить акафистным (или молебным) пением такого-то святого». Когда подобное вступление становится нормой, оно превращается в обыденность и потому не решает своих задач. Если вступление перестает быть неожиданным и превращается в регулярное повторение избитых фраз, оно не пробуждает интереса. Такое вступление не указывает тему проповеди и не ставит проблему. Оно лишь сообщает слушателям о том, что началась проповедь. При этом собравшиеся в храм люди и так знают, что пришли сюда по случаю такого-то праздника. Поэтому в приходской практике следует избегать частого использования подобных вступлений.

6. *Вступление из связи.* Этот вариант вступления предполагает установление связи между ныне празднуемым событием (или библейским чтением) и предыдущими или последующими торжествами церковного года (или другими библейскими чтениями). Особенно часто такой тип вступления встречается в проповедях, произносимых в период подготовки к Великому посту. В это время богослужения воскресных дней имеют тематическое единство. И потому уместно, начиная проповедь, актуализировать в сознании слушателей те наставления, которые они слышали в предыдущие

[1] *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Спешите идти за Христом! Проповеди в Симферополе (1946–1948). М., 2000. С. 90.

недели. Так же и в период Великого поста вступление из связи может быть эффективным.

Воскресные дни великопостного периода готовят нас к празднику Пасхи. Это вносит и в богослужение, и в проповедь особую динамику. Потому и здесь проповедник может указать либо на те наставления, которые Церковь предлагала в предшествующие недели, либо, наоборот, указать на приближающиеся дни Страстной недели и праздника Пасхи Христовой. Такого рода вступления способствуют формированию у слушателей целостного восприятия богослужебного круга.

Например, введение из связи может звучать так: «В прошлое воскресенье мы слышали в храме притчу о блудном сыне, напоминавшую нам о милосердии и долготерпении Божием, а сегодня Церковь предлагает нам чтение из Евангелия от Матфея о Страшном Суде. И мы невольно обращаемся мыслью ко Второму Пришествию Господа и связанному с ним справедливому воздаянию за все наши земные дела».

В Великую Пятницу можно начать проповедь так: «Еще несколько дней назад мы слышали, как Иерусалим встречал Иисуса восторженными возгласами: "Осанна! Осанна!", а сегодня из уст жителей того же города слышаться совсем другие слова: "Распни! Распни!"».

Интересным примером подобного вступления является проповедь митрополита Антония Сурожского, произнесенная 31 декабря 1978 г. на новогоднем молебне: «Сегодня вновь открываются врата времени и встает перед нашим взором наступающий Новый год. Через эти врата времени мы видим грядущее Рождество Христово, которое мы будем праздновать всего через неделю. И Рождеством Христовым в этот новый год времени вступает вечность»[1]. Здесь устанавливается смысловая связь не с минувшими, а с грядущими событиями.

---

[1] *Антоний, митр. Сурожский.* Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Проповеди. Клин, 1999. С. 14.

7. *Иллюстрация* или *случай из жизни.* В Евангелии мы видим, что Господь, сообщая людям сверхъестественные истины, иллюстрировал их простыми сценами из сельскохозяйственного быта. Иллюстрация делает истину наглядной, близкой, осязаемой. Использование иллюстрации во вступлении пробуждает интерес к проповеди, делает более ясным ее содержание. К тому же удачно подобранная иллюстрация придает проповеди особую красоту. При этом нельзя упускать из виду подчиненную роль иллюстраций, они не должны становится самоцелью.

Митрополит Антоний в 1977 г. в начале своей проповеди в Великую Субботу употребил следующую иллюстрацию: «Бывает, что после долгой, мучительной болезни умирает человек; и гроб его стоит в церкви, и, взирая на него, мы проникаемся таким чувством покоя и радости: прошли *мучительные* дни, прошло страдание, прошел предсмертный ужас, прошло постепенное удаление от ближних, когда час за часом человек чувствует, что он уходит и что остаются за ним на земле любимые. А в смерти Христовой прошло и еще *самое* страшное — то мгновение Богооставленности, которое заставило Его в ужасе воскликнуть: Боже Мой, Боже Мой, *зачем Ты* меня оставил?..»[1].

Хорошей иллюстрацией может служить рассказ о реальном случае из жизни. Таким случаем может быть что-то случившееся с нами на улице, в транспорте или в супермаркете. Это может быть и прозвучавшая по телевидению фраза известного общественного деятеля. При таком вступлении у слушателей создается чувство близкой сопричастности сказанному, актуальности поставленной темы для их повседневной жизни.

Пример такого вступления мы находим в проповеди святителя Тихона Задонского об уничтожении ежегодного празднества в честь Ярилы. В начале слова святитель рассказывает, как в первый понедельник Петрова поста он стал свидетелем языческого праздника на окраине Воронежа. Это вступление придало проповеди

[1] *Антоний, митр. Сурожский.* Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Проповеди. Клин, 1999. С. 266.

особую актуальность. Описанный случай имел место здесь, вот в этом городе, на глазах проповедника. И слушатели не могли остаться равнодушными к этому рассказу.

Протоиерей Александр Борисов в книге «Побелевшие нивы» приводит такой рассказ о начале проповеди при совершении крещения: «Священник, закончив молитву на освящение воды, вдруг обратился к крестным с совершенно неожиданным вопросом: "Кто является чемпионом мира среди мужчин в одиночном фигурном катании?". Кто-то неуверенно назвал английскую фамилию. "Верно, — сказал священник, — но, наверное, немногие из вас знают, что этот человек является членом одной американской группы, называющей себя "церковью сатаны"? Эти люди сознательно поклоняются силе зла, призывают на помощь себе силы, противящиеся Христу. А вот вы сегодня вступаете в союз с Самим Иисусом, вы отрекаетесь от служения злу и избираете служение добру — служение Богу и людям"»[1]. Здесь проповедник привел иллюстрацию, которая не могла оставить равнодушными людей, присутствующих при крещении.

Таков далеко не полный перечень возможных вариантов начала проповеди. Внимательное отношение к вступительной части проповеди может немало способствовать качеству проповеднического слова, его глубокому воздействию на ум, сердце и волю слушателей.

§ 7.5. Подготовка заключительной части проповеди

Заключение (так же, как и вступление) является важнейшей частью проповеди. Последние слова проповеди продолжают звучать в ушах слушателей, когда проповедник уже закончил свою речь. И именно эти слова, как показывает опыт, слушатели помнят дольше всего. Опытные проповедники всегда этим пользуются. Начинающие же, к сожалению, нередко этим пренебрегают.

---

[1] *Борисов А., свящ.* Побелевшие нивы. М., 1994. С. 75.

Одна из самых опасных ошибок, которую часто совершают малоопытные проповедники, это игнорирование необходимости специально и тщательно готовить заключительную часть своей речи. Пожалуй, многим прихожанам (а еще больше преподавателям гомилетики, регулярно слушающим студенческие проповеднические опыты) знакома ситуация, когда начинающий проповедник, произносящий в целом неплохую, продуманную проповедь, терпит полное фиаско, переходя к ее заключительной части. Если заключение заранее не продумано, то проповедник просто не может закончить свою речь. Он начинает, как говорится, «заходить на посадку», но вновь и вновь не может «приземлиться». Начинаются хаотичные повторы уже сказанного, слушатели стремительно теряют интерес к проповеди и в результате, кое-как завершив свою речь, проповедник уходит в алтарь с чувством полного провала. Но самое досадное, что после такой проповеди слушатель будет помнить лишь смятение и путаницу проповедника в заключительной части речи. Все достоинства, которыми обладала основная часть проповеди, скорее всего, будут забыты.

Еще одна распространенная ошибка — это банальное завершение своей речи примерно такой фразой: «Вот и все, что я вам хотел сказать». Такое заключение прямо противопоказано не только для церковного амвона, но и для любой публичной речи. Строго говоря, это не заключение, а демонстрация его отсутствия.

7.5.1. Задачи и свойства заключения

Для того, чтобы понять, как правильно построить заключительную часть проповеди, необходимо прежде всего уяснить, зачем вообще нужно заключение и какими свойствами оно должно обладать. Заключение должно решить несколько задач:

1. Подвести итог проповеди;
2. Запечатлеть в сознании слушателей ее главную мысль;
3. Побудить слушателей воплощать в своей жизни то, о чем говорил проповедник.

Понятно, что если в начале проповеди поставлен вопрос, то в заключении на него должен быть дан ответ. Если в начале обозначается проблемная ситуация, то к концу проповеди слушатели должны узнать, как ее преодолеть. Если проповедник говорит о доктринальных истинах, он должен побудить слушателя твердо верить в них.

Здесь можно вспомнить известное выражение, которое любят цитировать теоретики ораторского искусства. Во всякой публичной речи сначала нужно сообщить слушателям, о чем вы собираетесь говорить, затем сказать это, а в конце сказать, что вы им это сказали. Эта полушутливая формула отражает важную закономерность. Любое публичное выступление должно обладать внутренним единством, чтобы достичь успеха. Фактически это правило предписывает оратору как минимум трижды повторить (в разных формах) то послание, которое он желает донести до своих слушателей. Это увеличит вероятность того, что он будет услышан.

Конечно, проповедник может избрать построение проповеди, предполагающее так называемый «открытый финал». В таком случае завершение речи проповедника должно побуждать слушателя к дальнейшему самостоятельному размышлению над поставленным вопросом или побуждать к важному жизненному выбору. Однако и в этом случае заключительная часть проповеди должна быть тщательно продумана, чтобы достичь нужного эффекта.

Хорошее заключение должно обладать следующими свойствами:

1. Единство (смысловое, стилистическое и эмоциональное) с общим строем проповеди;
2. Краткость;
3. Акцент на положительных аспектах проповеди.

Вполне понятно, какие ошибки допускают проповедники, игнорируя эти три важнейших свойства заключения. Первая из них — это несоответствие заключения содержанию или общему строю проповеди. Если проповедник, например, говорит о добродетели смирения, а в заключении вдруг призывает слушателей воз-

держиваться от неумеренности в пище, то внутреннее единство проповеди разрушается.

Не менее заметным для слушателей является отступление от необходимой краткости заключения. Желательно, чтобы заключительная часть проповеди состояла не более чем из 3–4 предложений. Если проповедник выходит за эти рамки, восприятие заключения для слушателей заметно усложняется.

Здесь следует отметить, что в древности объем церковных проповедей заметно превышал принятые ныне нормы. Слова и беседы свв. Иоанна Златоуста или Григория Богослова могут занимать по несколько десятков страниц в современных изданиях. Оттого и заключения в таких проповедях могут быть заметно пространнее, нежели 3–4 предложения. Однако сегодня, когда нормативной считается проповедь продолжительностью в 7–10 минут, самое большее — 15 минут, ее заключение не должно быть длиннее нескольких предложений.

Важно помнить и о третьем отмеченном свойстве заключения. Проповедь обязательно должна заканчиваться на положительной ноте. Если в течение проповеди священник жестко обличает пороки, то в заключении он обязательно должен дать надежду на исправление. Проповедь не должна ввергать человека в отчаяние. Наоборот, она призвана ободрять и побуждать слушателя к работе над собой. Точно так же в проповеди, посвященной, например, крестным страданиям Христа Спасителя, священник не должен забывать и о последовавшем за ними Христовом Воскресении. Переживание страданий Христа в отрыве от чуда Воскресения, в отрыве от Пасхи Христовой не свойственно православной духовности.

Проповедник (особенно начинающий) должен с особой тщательностью подходить к подготовке заключения своей проповеди. Даже если ваша проповедь будет импровизированной и вы не собираетесь полностью составлять ее текст, тем не менее заключение (так же, как и вступление) необходимо продумать и заучить наизусть. Хорошо подготовленное заключение придает проповеднику

внутреннюю уверенность. Произнося проповедь, он ясно видит цель, к которой стремится.

7.5.2. Возможные варианты заключения

В проповеднической литературе наиболее распространенными являются следующие варианты построения заключения:

1. *Заключение как резюме.* Несмотря на то, что в проповеди не рекомендуется затрагивать более одного-двух вопросов, тем не менее нередко проповедники отступают от этого правила и в течение своей недолгой речи затрагивают столько проблем, что слушатели по окончании проповеди не вполне ясно представляют себе ее основную мысль. Проповедник, который заранее тщательно готовит проповедь, конечно же, думает над ее основными положениями, и потому они ему кажутся вполне прозрачными и самоочевидными. При этом для прихожан рассуждения проповедника могут оказаться сложными. Именно по этой причине у слушателей даже при вполне положительном отношении к услышанному не остается в сознании ясного представления о главной идее проповеди.

Чтобы понять, насколько удачным было заключение, достаточно спросить у вышедшего из храма человека, о чем говорил сегодня проповедник. Если он сможет дать простой и ясный ответ, значит священник в заключении сумел четко и ясно резюмировать свои мысли. Если же рядовой прихожанин не может передать смысл услышанной проповеди, значит, скорее всего, идеи, высказанные проповедником, не были ясно резюмированы в заключении. Краткое и ненавязчивое резюме в конце проповеди способно исправить многие недостатки, имевшиеся в ее основной части.

2. *Призыв к действию.* Это, пожалуй, самый распространенный вариант заключения в проповеди. По самой своей сути проповедь является нравственным наставлением, которое должно побудить слушателей изменить свою жизнь. Слово проповедника должно воздействовать не только на умы и сердца, но и, что особенно важно, на волю слушателей. Призыв к действию как раз и является непосредственным воздействием на волю.

Однако здесь проповедника подстерегает серьезная опасность. Если все свои проповеди он будет заканчивать однотипными призывами: «Давайте же, дорогие братья и сестры, будем стремиться к тому-то и тому-то», его слова довольно скоро превратятся в банальность. Над их смыслом просто перестанут задумываться. Поэтому священник, если он желает, чтобы его слова воздействовали на слушателей, должен максимально разнообразить заключения своих проповедей.

3. *Личное обращение к слушателям.* Придать завершающей части проповеди особое экзистенциальное измерение помогает прямое личное обращение проповедника к слушателям. Такое обращение помогает избежать банальности, подстерегающей проповедника, когда он произносит в конце проповеди однотипные призывы к действию. Личное обращение — это наставление, адресованное конкретным людям в их конкретной жизненной ситуации.

Для проповеди общепринятым является употребление местоимения первого числа множественного числа («мы»). Произнося с амвона «мы» (а не «вы» или «я»), проповедник подчеркивает, что не отделяет себя от своих слушателей, не ставит себя выше их. Однако при личном обращении к слушателям, конечно же, употребляется второе лицо множественного числа («вы»). Такая смена характера проповеди производит на аудиторию особое впечатление.

Личное обращение к слушателям может быть употреблено прежде всего в тех случаях, когда проповедник находится в принципиально иной ситуации, нежели его аудитория, и потому отождествление себя со слушателями становится некорректным. Ясно, что священник, обращающийся с проповедью к школьникам, студентам, военным или заключенным, не может отождествлять себя со своей аудиторией. Также ситуация проповедника принципиально отличается от ситуации его слушателей, когда он обращается к новокрещенным, к молодоженам или к родственникам только что умершего человека. Во всех этих случаях в конце проповеди важно дать людям наставление, обратившись к ним прямо, употребив местоимение «вы».

4. *Библейская цитата.* Как и вступление, заключение может представлять собой цитату из Священного Писания. Однако подобрать цитату из Библии для заключения гораздо труднее, чем для начала проповеди. Дело в том, что когда проповедник завершает проповедь, он уже связан произнесенным текстом. И заключение, чтобы не нарушить общего строя проповеди, должно в точности соответствовать главной мысли произнесенной речи. Во вступлении же проповедник обладает большей свободой. Даже если цитата, произнесенная во вступлении, будет не вполне точно соответствовать последующему содержанию проповеди или если она будет отсылать к более обширному смысловому контексту, это не особо повредит проповеди. Но вот заключение должно четко и ясно резюмировать именно те мысли, которые были высказаны в проповеди. Если же заключение будет содержать более широкий смысл, чем уже произнесенная проповедь, то это может нарушить единство проповеднического слова.

Например, проповедь на любое Евангельское зачало можно начать словами апостола Павла: *Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно… судит помышления и намерения сердечные* (Евр. 4, 12). Эти слова могут служить хорошим вступлением для размышлений о любом месте Священного Писания. Однако если они прозвучат в конце проповеди, содержащей важные мысли о конкретном зачале, это будет не самым удачным вариантом заключения.

Теоретически во вступлении и в заключении проповедник может употребить одну и ту же цитату из Священного Писания. Тем самым он, образно говоря, «закольцует» свою проповедь. Такое построение проповеди может быть уместным, когда избранная цитата звучит как своеобразный лейтмотив проповеди, когда она фактически скрепляет проповедь воедино. Но все же такое завершение нужно признать скорее исключением, нежели нормой. Лучше стремиться разнообразить свое слово, употребляя во вступлении и в заключении разные приемы.

5. *Похвала.* Нередко в святоотеческой письменности проповеди завершаются похвалой Богу, Божией Матери или тем святым, которым была посвящена речь. Вот как, например, святой Василий Великий завершает свою беседу в день памяти святых сорока мучеников: «Святый лик! Священная дружина! Непоколебимый полк! Общие хранители человеческого рода! Добрые сообщники в заботах, споспешники в молитве, самые сильные ходатаи, светила вселенной, цвет церквей! Вас не земля сокрыла, но приняло небо, вам отверзлись врата рая. Зрелище, достойное ангельского воинства, достойное патриархов, пророков, праведников; мужи в самом цвете юности презревшие жизнь, паче родителей, паче детей возлюбившие Господа! Находясь в возрасте наиболее полном жизни, вменили они ни во что временную жизнь, чтоб прославить Бога в членах своих: став *позором миру, ангелом и человеком* (1 Кор. 11, 9), восставили падших, утвердили колеблющихся, усугубили ревность в благочестивых. Все, воздвигнув один победный памятник за благочестие, украсились одним венцом правды, о Христе Иисусе, Госпоже нашем, Которому слава и держава во веки веков! Аминь»[1].

Такие заключения по своей стилистике приближаются к литургической поэзии. Для того, чтобы завершить проповедь подобным образом, следует обладать особым даром слова. Поэтому вряд ли стоит начинающим проповедникам подражать отцам «золотого века» в построении подобных панегирических текстов.

6. *Молитва.* Еще одним часто встречающимся в патристической письменности вариантом заключения проповеди является молитва. Молитвенное обращение к Богу, Божией Матери или к святым может стать настоящей кульминацией проповеднического слова.

Мы уже неоднократно подчеркивали, что проповедь не является монологом и не должна быть похожей на лекцию. Проповедь — это вид церковного общения, в котором раскрывается единство Церкви во Христе. Проповедь звучит во время богослужебного собрания, которое представляет собой единение общины в молитве. Поэтому проповедь должна побуждать не только к размышлениям,

[1] *Василий Великий, св.* Творения. Часть IV. М., 1846. С. 307–308.

но и к молитвенному общению с Богом. Проповедь должна возгревать молитву в сердце человека. Поэтому окончание проповеди молитвой является высшим из возможных ее завершений.

Св. Григорий Богослов в завершение слова на Пасху (в котором он рассуждает о высоте пастырского служения и о том, каким должен быть епископ) обращается с молитвой к Богу. Он просит: «Бог же мира... Сам да представит Себе паству славной и нескверной, достойной горнего двора, в обители веселящихся, во светлости святых, чтобы во храме Его все мы, и паства и пастыри, вместе могли вещать славу, во Христе Иисусе, Господе нашем, Которому всякая слава во веки веков, аминь!»[1].

Знаменитое «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона заканчивается молитвой за Русскую землю.

Довольно часто оканчиваются молитвой слова в честь святых. Тот же св. Григорий Богослов свое похвальное слово в честь святого Афанасия Александрийского закончил следующим молитвенным обращением к почившему иерарху: «О любезная и священная глава! Ты, который сверх прочих своих совершенств, особенно уважал меру в слове и в молчании, положи здесь конец и моему слову; хотя оно скудно перед истиной дел Твоих, однако же не имеет недостатка в сравнении с моими силами. А сам милостиво призри свыше на нас, на этот народ, и его управь так, чтобы он был совершенным поклонником совершенной Троицы, умосозерцаемой и почитаемой во Отце и Сыне и Святом Духе, а нас, если времена будут мирны, сохрани, сопастырствуя с нами; а если настанут брани, — изведи отсюда или возьми и поставь с собой и с подобными тебе (хотя и слишком велико просимое мною) в самом Христе Господе нашем, Которому всякая слава, честь, держава вовеки, аминь»[2].

Молитвой к Богу зачастую оканчиваются и надгробные слова. Например, св. Амвросий Медиоланский свое слово на смерть родного брата заканчивает вдохновенной молитвой о упокоении души умершего: «Всемогущий Боже! Тебе вручаю непорочную душу и

[1] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 1. М., 1843. С. 83.

[2] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 2. М., 1843. С. 212–213.

приношу жертву мою: прими милостиво братский дар, приношение священника. В этом залоге я предпосылаю себя, и прихожу к Тебе: благоволи скоро призвать к Тебе столь великого должника. Преимущества братской любви очевидны, не плох также и жребий природы, украшаемый добродетелью. Могу это принести, если скоро вынужден буду возвратить должное»[1].

А надгробное слово на смерть императора Валентиниана Младшего, умершего при загадочных обстоятельствах в возрасте 21 года, св. Амвросий оканчивает дерзновенной просьбой к Богу «разбудить любезных юношей скорым воскресением и тем самым вознаградить недолговременную их жизнь»[2].

Понятно, что молитва должна быть искренней, должна идти от сердца. Ее слова едва ли могут быть подготовлены заранее и заучены наизусть. Поэтому завершить проповедь молитвой — это особый дар, который дан не каждому. Подражать знаменитым церковным ораторам в произнесении импровизированных молитв в конце проповеди сможет далеко не каждый пастырь. Но если священник во время проповеди чувствует особое вдохновение, он, конечно же, может воплотить его в словах молитвы.

7.5.3. Умение вовремя закончить речь

Для любого публичного выступления очень важно умение оратора, по меткому выражению св. Григория Богослова, «уважать меру в слове», то есть не злоупотреблять вниманием слушателей и вовремя закончить свою речь. Наиболее целесообразно заканчивать проповедь в тот момент, когда слушатели еще готовы вас слушать, когда запас их внимания еще не исчерпан полностью. Если же завершить проповедь, когда слушатели уже устали и с нетерпением ожидают окончания речи, это может оставить в их душах негативные эмоции.

Слово проповедника должно завершаться до наступления момента пресыщения. Тем самым создается благоприятная эмоцио-

[1] *Амвросий Медиоланский, св.* Две книги о покаянии. М., 1884. С. 103.

[2] *Амвросий Медиоланский, св.* Две книги о покаянии. М., 1884. С. 193.

нальная и психологическая основа для следующей проповеди, которой в этом случае паства будет ожидать с интересом.

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте процесс рождения проповеди.
2. Опишите чтение и произнесение как способы изложения проповеди.
3. Назовите плюсы и минусы произнесения заученной наизусть проповеди.
4. Приведите практические советы для подготовки импровизированной проповеди, по книге архиеп. Амвросия (Ключарева).
5. Охарактеризуйте экспромт как способ произнесения проповеди.
6. Назовите основные этапы подготовки проповеди и объясните значение каждого из них.
7. Обоснуйте необходимость «копилки проповедника».
8. Сформулируйте особенности работы проповедника с библейским текстом.
9. Изложите задачи, свойства и возможные варианты вступления к проповеди.
10. Покажите взаимосвязь задач и свойств заключительной части проповеди. Приведите примеры возможных вариантов заключения.

Глава 8. Произнесение проповеди

§ 8.1. Требования естественности

Произнесение (исполнение) речи уже в античности считалось важнейшим элементом красноречия. Классический взгляд на искусство произнесения высказал Цицерон в своем трактате «Об ораторе» (III, 56): «Исполнение, — утверждаю я, — единственный владыка слова. Без него и наилучший оратор никуда не годится, а посредственный, в нем сведущий, часто может превзойти наилучших. Демосфен, говорят, на вопрос, что важнее всего в красноречии, ответил: "Во-первых, — исполнение, во-вторых, — исполнение, в-третьих, — исполнение"»[1].

В гомилетике также всегда уделялось особое внимание произнесению проповеди. «Хорошее произнесение, — писал в своем учебнике по гомилетике протоиерей Назарий Фаворов, — есть одно из важных условий успешнейшего действования слова. Чем выше и священнее назначение проповеднического слова, тем более проповедник должен заботиться о хорошем произношении своих поучений: пренебрегать этим делом значило бы произвольно лишать слово свое надлежащего действия на слушателей»[2].

В античной риторике раздел об *исполнении* речей (лат. *actio*) традиционно подразделялся на две части: *владение голосом* и *владение телом*. Это разделение было унаследовано и гомилетикой.

---

[1] *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве / Пер. с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. Л. Гаспарова. Под. ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 248.

[2] *Фаворов Н., свящ., проф.* Руководство к церковному собеседованию, или Гомилетика. К., 1858. С. 231–232.

Главное требование, предъявляемое к церковному слову, — это *естественность*. Проповедник должен стремиться говорить с амвона с такой естественностью, чтобы слушателям и в голову не пришло, что он долго и специально готовился к проповеди. Хороший проповедник говорит так, что публика не замечает его манеры говорить, а полностью сосредотачивается на содержании проповеди. И многие выдающиеся проповедники стали знаменитыми именно потому, что выработали в себе способность говорить просто и естественно. Пастырю следует избегать нарочито наставительного тона и речи свысока. Это, скорее, оттолкнет, нежели привлечет к нему слушателей.

Уже в античности обучение человека изложению своих мыслей состояло не в том, чтобы придать его речи какие-то особые дополнительные качества. Цель обучения заключалась в другом — в том, чтобы устранить скованность, помочь человеку чувствовать себя свободно и выражаться естественно. Цицерон писал: «Поскольку душевное возбуждение, которое главным образом следует обнаружить или представить исполнением, часто бывает настолько беспорядочным, что затемняется и почти теряется, то оратору и следует устранить то, что его затемняет, и выявить то, что в нем ярко и наглядно» (Об ораторе. III, 57)[1].

Главная цель оратора — *устранить* все то, что мешает свободному выражению его мысли, и достичь умения свободно и ясно выражать то, что есть у него в душе. Цель упражнений состоит также в том, чтобы установить правильную связь между внутренними движениями и их внешним выражением. Именно соответствие *внешнего* выражения *внутреннему* содержанию и называется естественностью.

---

[1] *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве / Пер. с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. Л. Гаспарова. Под. ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 249.

§ 8.2. Язык проповеди

Всякий проповедник сталкивается с непростой внутренней дилеммой. Его проповедь — это слово о Невыразимом, слово о Боге, слово о Том, Кто не вмещается в человеческие слова. И проповедник должен всегда помнить, что он говорит о таинственном и непостижимом. С другой стороны, он обращается к аудитории с тем, чтобы с максимальной ясностью изложить христианское учение.

Божественная истина должна достичь каждого человека в этом мире. А значит, проповедник должен уметь обратиться к каждому человеку на понятном языке. Ясность и общедоступность — важнейшие свойства проповеди. Проповедь не может превращаться в научный трактат. Проповедник должен так говорить, чтобы все слушатели его понимали. Уже апостол Павел предписывал произносить поучения на понятном языке (отличая *поучение* от *пророчества* и *дара языков*; 1 Кор. 14, 1–39).

На это обращал внимание и блж. Августин: «Для христианского наставника первый и главный долг — во всех своих поучениях быть сколько возможно вразумительным, и говорить с такой ясностью, что разве только самый беспонятный человек был бы не в состоянии понимать нас… В беседе вся забота наставника должна быть не о том, как бы красноречивее, но о том, как бы яснее и очевиднее изложить предмет свой» (De doctrina christiana. IV, 22–23)[1].

Проповедь христианства изначально звучала на простом, общепонятном, современном, разговорном языке. Этой традиции Церковь следовала и в последующие века. При этом понятность языка проповеди не означает его слияния с бытовым языком. Проповедь возвышается над обыденностью. И язык ее, будучи всегда современным, должен возвышать мысли слушателей.

Язык проповеди может не совпадать с языком богослужения. Во многих Поместных Православных Церквах для совершения богослужения используются древние формы языка. Так, в боль-

---

[1] *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 273–274.

шинстве храмов Русской Православной Церкви богослужение совершается на церковнославянском языке. Но при этом проповедь, конечно же, не произносится по-церковнославянски, а на том языке, на котором говорит большинство прихожан. Поэтому богослужебный язык нельзя отождествлять с языком проповеди. Подобное *двуязычие* является типичным для православной церковной традиции.

Если проповедник использует язык, непонятный слушателю, то тем самым он создает барьер между собой и аудиторией. *Если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец* (1 Кор. 14, 11), — пишет апостол Павел. Таким «чужестранцем» становится не только тот проповедник, который в прямом смысле использует иностранный язык, но и тот, кто наполняет проповедь малопонятными словами, диалектизмами (неизвестными в том регионе, где он несет служение), идиомами и грубыми выражениями.

Также проповедник должен избегать употребления специальных терминов, которые могут оказаться непонятными для аудитории. Это касается в том числе и специальной богословской лексики. Для выпускников духовных семинарий кажутся вполне привычными и понятными такие слова как *пневматология*, *сотериология*, *сакраментология*, *кенозис*, *перихорезис* или *экзегеза*. Эти термины обычны для книг по догматическому богословию. Но для стоящих в храме людей они, как правило, мало что говорят. Проповедник, наполняющий свою речь подобной терминологией, лишь создает барьер между собой и слушателями. Такая проповедь может оттолкнуть аудиторию, поскольку слушатель воспринимает ее как речь свысока.

Язык проповеди не тождественен языку богословия. Язык проповеди должен быть образным. Проповедь — это яркая и конкретная речь, вызывающая многочисленные ассоциации. Язык же богословия — это язык обобщения, язык абстрактных понятий. Использование в проповеди отвлеченных богословских категорий следует свести к минимуму. Вспомним, что наиболее

возвышенные истины Иисус Христос излагал народу в виде притч. И с богословской точки зрения — это лучший способ раскрытия тайны.

Проповедник должен постоянно трудиться над обогащением своего языка. Это позволит сделать проповедь более яркой и глубокой. Для обогащения языка прежде всего необходимо постоянно читать качественную литературу. Это не только Священное Писание и святоотеческие творения. Это и художественная проза, и поэзия. Книги, получившие широкое признание и вошедшие в золотой фонд мировой литературы, являются лучшим подспорьем для обогащения языка.

Читая классическую литературу, проповедник расширяет словарный запас и совершенствует свои творческие способности. Он начинает более свободно владеть речью, его речь становится более образной, ясной и убедительной.

§ 8.3. Стиль проповеди

Для церковной проповеди характерен особый *стиль речи*. В современном языкознании под стилем принято понимать систему языковых средств, которые используются в определенной сфере человеческого общения. Стили речи — это функциональные разновидности единого литературного языка, которые обусловлены исторически и закреплены в традиции. Стили отличаются между собой используемыми языковыми единицами и способами их отбора, сочетания и употребления[1].

В русском языкознании традиционно выделяют пять основных стилей языка: научный, официально-деловой, публицистический, разговорный и художественный. Однако с 1990-х гг. ряд ученых говорят о *церковно-религиозном стиле* как о самостоятельной разновидности русского литературного языка. Поскольку главной

[1] *Кожина М. Н.* Стиль // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М. Н. Кожиной. М., 2006. С. 507–508.

сферой употребления этого стиля является церковная проповедь, его также называют *религиозно-проповедническим*[1].

Укажем здесь на главные особенности проповеднического стиля, которые выделяют современные российские исследователи[2]. Готовясь к произнесению проповеди, священник должен их учитывать.

Проповедник стремится оказать воздействие на разум и чувства слушателей, чтобы побудить их к особым действиям. То есть проповедник ставит перед собой педагогические задачи, он воспитывает вверенную ему паству. Дидактические задачи проповеди обуславливают и выбор языковых средств для их достижения.

Проповеднический стиль характеризуется прежде всего использованием эмоционально-экспрессивно окрашенной лексики. Нередко это архаичные выражения, которые звучат как возвышенно-торжественные, или выражения эмоционально-оценочные (*благодарение, богобоязненный, дарованный, ибо, дабы, призреть, уповать; беспримерная преданность, неземное величие, прославный праздник* и т. п.). Для церковного стиля также характерно использование устаревших форм слов, устаревших управлений и т. д. (*отче, сыне, древо; возлюбленные о Христе, мир горний, вера отеческая, Церковь небесная, Дух Святый* и т. п.). Все это призвано оказать особое эмоциональное и воспитательное воздействие на слушателя.

Хотя использование архаичной лексики традиционно считается отличительной чертой проповеднического стиля речи, эта особенность таит в себе и очевидную угрозу для проповеди. Как уже отмечалось, важнейшим требованием к языку проповеди является его естественность. Поэтому проповедник не должен злоупотре-

[1] См., например: *Крысин Л. П.* Религиозно-проповеднический стиль и его место в функционально-стилистической парадигме современного русского литературного языка // *Крысин Л. П.* Русское слово, свое и чужое: Исследования по современному русскому языку и социолингвистике. М., 2004. С. 287–290.

[2] См., например: *Крылова О. А.* Церковно-религиозный стиль // Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М. Н. Кожиной. М., 2006. С. 612–616.

блять архаичными словами и выражениями. Следует избегать церковнославянизмов, которые непонятны современному человеку. Тексты Священного Писания уместнее приводить в проповеди не на церковнославянском, а на современных языках.

Что касается грамматических средств, используемых в проповеди, то для нее желательна простая структура. Наличие в речи оратора множества придаточных предложений заметно утяжеляет речь и затрудняет ее понимание. Хотя построение фраз зависит во многом от личного стиля проповедника, все же ясность речи обеспечивается краткостью и простотой предложений.

Для проповеднического слова характерен и особый *образ автора*. С одной стороны, проповедник — это наставник, духовный пастырь; но с другой, он также является одним из членов Церкви, на которого распространяется воспитательное воздействие проповеди. Пастырь не может отделять себя от паствы, возвышаться над ней или противопоставлять себя ей.

Образ автора в проповеди является *двуплановым*, что проявляется в варьировании языковой формы, обозначающей проповедника. В проповеди могут употребляться *«я» авторское*, *«мы» авторское* (обобщенная форма «я») и *«мы» инклюзивное*. Как правило, проповедник отождествляет себя с паствой и потому употребляет инклюзивное *мы*, буквально означающее *«мы с вами»*.

Особая близость проповедника к пастве проявляется и в том, что для проповеднического стиля не характерно явное авторское волеизъявление в форме категорического приказа. Более подходящими для проповеди являются просьба, совет или пожелание.

Необходимость учитывать сложившуюся стилистическую традицию не означает рабского следования ей. В современной практике проповедничества традиционный церковный стиль речи часто сочетается с активным использованием других стилей русского языка (прежде всего публицистического и отчасти разговорного). В этом проявляется стремление сократить дистанцию между проповедником и его аудиторией. Выбор языковых средств должен исходить из понимания нужд паствы.

Еще блж. Августин писал, что проповедник может отступать от чистоты и возвышенности речи, если перед ним необразованная аудитория (De doctrina christiana. IV, 24)[1]. Это не означает, что проповедник должен «опроститься» и полностью воспринять разговорную речь или жаргон. Язык проповеди должен оставаться возвышенным, но в то же время и общедоступным. Тем не менее возвышенность проповеди не должна превращаться в высокопарность.

Стиль речи выражает внутренний мир говорящего, его мысли и чувства. Потому опытный пастырь в течение долгих лет проповеднической деятельности может выработать свой особый стиль проповеди, который будет наиболее органично отражать особенности его личности.

§ 8.4. Голос проповедника

8.4.1. Человеческий голос и голосовой аппарат

Главным инструментом проповедника является его *голос*. Под голосом принято понимать способность человека издавать звуки как при разговоре, так и при пении, крике, смехе, плаче. При помощи голоса человек выражает не только мысли, но и широкий спектр ощущений, чувств и переживаний.

Процесс образования голоса подобен процессу возникновения звука в духовых инструментах. Голос образуется в результате выдыхания воздуха из легких через рот и нос, при этом голосовые складки (связки) вибрируют и создают звуковые колебания в проходящем через них воздухе. Затем звуковые волны проходят через естественные резонаторы (носовую и ротовую полости). В результате к основному тону голоса добавляется множество обертонов (добавочных тонов), что придает голосу индивидуальную тембровую окраску. Это позволяет по голосу узнавать человека.

---

[1] См.: *Августин Блаженный, еп. Иппонский.* Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 275–277.

Органы, участвующие в образовании голоса, принято называть *голосовым аппаратом.*

Научиться владеть своим голосом — важнейшая задача для любого оратора. Владение голосом заключается, как писал профессор Я. К. Амфитеатров, в умении «постигнуть пространство и меру своего голоса, определить его совершенства и недостатки, распорядить по требованию изящной декламировки»[1].

Поскольку голос — это инструмент, то прежде чем начинать его активно использовать, нужно убедиться, что он исправен. Имеющиеся дефекты речи необходимо по возможности исправить, а заболевания — вылечить. Иначе активное использование голосового аппарата может стать причиной ухудшения здоровья.

Но даже в том случае, когда голосовой аппарат в порядке и не требует лечения, с ним все равно нужно обращаться бережно. У людей, активно эксплуатирующих свой голос (например, у певцов, актеров, дикторов, педагогов) от переутомления могут нарушаться голосовые функции. Эта опасность может ожидать и часто проповедующего священника, если он не будет следить за тем, как он эксплуатирует свой голосовой аппарат.

Основные опасности, которые подстерегают людей, активно использующих свой голос, это быстрая утомляемость голоса, звучание голоса в неполном диапазоне (когда голос «садится»), сухость и першение в горле, охриплость (афония). Одним из распространенных профессиональных заболеваний людей, активно эксплуатирующих голосовой аппарат, является *фонастения* (невроз голосового аппарата, ослабленное смыкание связок). Основными причинами ее возникновения являются не только повышенная голосовая нагрузка, неправильное использование голосового аппарата и нагрузки на голос в болезненном состоянии, но и неблагоприятные ситуации, вызывающие расстройства нервной системы.

---

[1] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Часть 2. К., 1846. С. 228.

Поскольку голос образуется в результате выдыхания воздуха, всякий оратор должен обращать внимание на свое дыхание. Во время речи человек начинает дышать более резко и менее часто, нежели во время молчания. Поскольку голос рождается только на выдохе, то время вдоха — это всегда естественная пауза в речи.

Обычные для оратора ошибки — это либо слишком краткие паузы, не позволяющие набрать достаточно воздуха, либо, наоборот, слишком долгие паузы на вдохах. Чтобы избежать этих ошибок, оратору желательно заранее проверить, сколько примерно слов он может произнести на одном выдохе. Исходя из этого он может приучать себя делать паузы в речи прежде, чем будет исчерпан запас воздуха. Однако нужно учитывать, что на расход воздуха влияет сила голоса. При тихой речи расходуется меньше воздуха, и, наоборот, громкий голос требует большего расхода воздуха.

Непосредственно в момент произнесения речи проповеднику нельзя сосредотачиваться на своем дыхании. Это отвлекает от содержания речи, ведет к скованности и излишнему напряжению в голосовом аппарате. В результате голос становится напряженным и неестественным. Проповедник должен позволить своему телу действовать свободно без специального напряжения. Это лучший путь к «правильному дыханию».

Речь может быть описана тремя основными параметрами: *сила, высота* и *темп*. Изменение голоса по этим параметрам всегда производит на слушателя определенное впечатление. Умение управлять своим голосом сводится к умению варьировать именно эти параметры.

8.4.2. Дикция

Прежде чем говорить о параметрах изменения голоса, необходимо обратить внимание на дикцию.

Под *дикцией* (от лат. *dicere* — говорить) принято понимать ясное и четкое произношение звуков речи, соответствующее орфоэпической норме. Выразительность дикции — это важный аспект всякой публичной речи. Невнятное произнесение осложняет для

слушателей понимание речи. Поэтому проповедник должен обращать особое внимание на свою дикцию.

Неясное произношение может выражаться в «съедании» звуков в середине или в конце слова, звучании «сквозь зубы», «наскакивании» слов друг на друга (при излишне быстром их произнесении) и т. п.[1]

В процессе образования звуков речи участвуют губы, язык, челюсти, зубы, твердое и мягкое нёбо, маленький язычок, гортань, задняя стенка глотки (зев), голосовые связки. Все вместе они входят в состав *речевого аппарата*[2]. Причем язык, губы, мягкое нёбо, маленький язычок и нижняя челюсть участвуют в этом процессе активно; а верхняя челюсть, зубы, зев и гортань — пассивно. Все составляющие речевого аппарата должны слаженно работать во время публичной речи. Всякий оратор должен приучать себя говорить плавно, хорошо открывая рот, так как это является важным условием для формирования звука и его «посыла».

Причины плохой дикции могут быть двух типов: *органические* и *неорганические*. Органические причины являются, как правило, врожденными и потому их устранение требует медицинского вмешательства (например, применения специальных устройств для выпрямления зубов или даже оперативного вмешательства).

Неорганические причины связаны с неправильным использованием речевого аппарата. Как правило, это навыки, усвоенные с детства. Они вполне поддаются коррекции. Тем не менее нельзя мгновенно избавиться от многолетней привычки неправильного использования органов речи. Поэтому коррекция дефектов неорга-

---

[1] См.: *Никольская С. Т.* Техника речи: Методические рекомендации и упражнения для лекторов. М., 1978. С. 15.

[2] Понятие *речевой аппарат* шире, чем *голосовой аппарат*. В состав речевого аппарата кроме органов голосообразования включают также чувствительные и двигательные центры, относящиеся к этим органам. Центральный отдел речевого аппарата находится в головном мозге и состоит из корковых центров, подкорковых узлов, проводящих путей и ядер соответствующих нервов. См., например: Понятийно-терминологический словарь логопеда / Под ред. В. И. Селиверстова. М., 1997. С. 114, 294.

нического происхождения требует кропотливого труда. Она предполагает систематическое выполнение специальных упражнений.

Существует множество методик тренировки дикции. Все они предполагают особую артикуляционную гимнастику, т. е. выполнение комплексов упражнений, развивающих и укрепляющих мышцы, участвующие в речевом процессе. Эти упражнения также помогают отработать правильное и четкое произнесение гласных и согласных звуков.

Проповеднику, дикция которого недостаточно развита или имеет дефекты, желательно обратиться к специалисту по технике речи, который сможет подобрать для него индивидуальный комплекс упражнений, позволяющих тренировать речевой аппарат. Существует также немало пособий, посвященных технике речи. Они также содержат упражнения для тренировки дикции.

8.4.3. Сила голоса

Сила голоса зависит от размаха колебаний голосовых связок, который определяется силой напора выдыхаемого воздуха. Изменение силы означает увеличение или уменьшение *громкости* голоса. В музыкальных терминах это изменение может быть описано как колебание от *piano* до *forte*.

Во время произнесения проповеди священник должен умело варьировать громкость голоса. Человек не может долго воспринимать монотонную речь. Поэтому если сила голоса проповедника не меняется, это притупляет внимание аудитории.

Чтобы подчеркнуть важные смысловые аспекты послания и удержать внимание слушателей, необходимо варьировать силу голоса, усиливать или ослаблять его громкость. Усиление или ослабление голоса позволяет оттенить важные в смысловом или эмоциональном отношении места проповеди. Изменение громкости голоса позволяет расставлять смысловые акценты. Путем варьирования силы голоса одному и тому же предложению можно придать разную смысловую окраску. Нужную мысль можно подчеркнуть не

только усиливая голос, но и ослабляя его. Даже шепот может быть эффективным средством привлечения внимания.

Изменения голоса должны быть естественными. Слишком громкий голос может быть воспринят аудиторией как угроза. Подчеркнуто тихая речь может служить не только знаком интимности и конфиденциальности общения, но и свидетельством плохой подготовки оратора к выступлению и, как следствие, неуверенности в себе.

Первая задача проповедника, выходящего на амвон, — найти силу голоса, соответствующую объему храмового помещения и настрою слушателей. Попросту говоря, у слушателей не должно создаваться впечатления, что проповедник кричит или, наоборот, говорит слишком тихо. Умение с самого начала проповеди верно определить необходимую силу голоса приходит к пастырю с опытом. Если священник проповедует постоянно в одном и том же храме, то нужную громкость речи он определит довольно быстро и затем будет лишь придерживаться установленного для себя правила.

«Если храм невелик, — пишет профессор Амфитеатров, — и слушатели стоят в нем тихо и сжато: никакой нет надобности греметь своим голосом, и пущать из чрева во весь дух, как ветер из меха. Если храм обширен и наполнен многочисленным народом, в таком случае обыкновенно советуют избрать себе самого отдаленного слушателя, обратить на него внимание, и представлять, будто с ним одним беседуешь»[1].

В том случае, когда священнику предстоит произнести проповедь в незнакомом храме, нужно оценить его акустику. Следует помнить, что в просторном помещении с голыми стенами голос теряется и рождает эхо. Помещение с ковровым покрытием быстро поглощает и приглушает звуки. Также нужно иметь в виду, что голос в пустом храме звучит не так, как в храме, плотно заполненном людьми. Если у проповедника нет возможности заранее оценить акустику помещения, то в начале проповеди необходимо внима-

[1] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Часть 2. К., 1846. С. 236.

тельно следить за реакцией аудитории, чтобы понять, насколько прихожане слышат проповедника.

При плохой акустике и шуме в храме качественная проповедь становится невозможной. Даже если проповедник тщательно подготовил свою речь, он не сможет донести до аудитории все ее эмоциональные нюансы. Поэтому необходимо заранее подумать о том, как будет звучать проповедь.

Сегодня на помощь проповеднику приходят технические средства. Многие храмы оснащены микрофонами и акустическими системами. Это особо актуально для больших кафедральных соборов, в которых может потеряться даже самый сильный голос. Однако следует помнить, что звукоусиливающие системы уменьшают естественность голоса. Также нужно уметь правильно использовать микрофон. Нежелательно держать его в руках или устанавливать так, чтобы он закрывал лицо проповедника или препятствовал естественной жестикуляции. Конечно, если сила голоса проповедника и архитектура храма это позволяют, то лучше обходиться без использования микрофона.

8.4.4. Высота голоса

Высота голоса обусловлена частотой колебаний голосовых связок, которая, в свою очередь, зависит от их длины, толщины и напряжения. Например, у женщины небольшого роста или у ребенка голосовые связки меньше, нежели у крупного мужчины. Потому голос женщины или ребенка выше, а мужской голос — ниже. Высота голоса растет с увеличением частоты колебаний. Варьирование высоты голоса создает особую интонацию и мелодику речи. Каждый человек имеет свой индивидуальный диапазон голоса, имеет свои низкие и высокие ноты. Индивидуальная окраска голоса связана прежде всего с особенностями строения тела. Выход за пределы своего диапазона речи опасен перенапряжением голосового аппарата и может привести к нарушениям речевой функции (срыву голоса, хрипоте и т. п.).

Изменения высоты голоса организуют фразы и помогают различать типы высказываний. При помощи интонации одному и тому же тексту можно придать характер вопроса, побуждения или восклицания. Восходящая интонация характерна для вопросительного предложения, а нисходящая, наоборот, подчеркивает утвердительные фразы. Интонация позволяет выразить широкий спектр эмоций и подчеркнуть важные части высказывания.

В обыденной речи мы постоянно повышаем и понижаем голос (интонируем), хотя и не отдаем себе в этом отчета. В публичной речи делать это гораздо сложнее. Если изменения силы голоса даются начинающему проповеднику достаточно легко, то изменение высоты требует куда большего искусства. Поэтому не следует этим злоупотреблять, дабы избежать искусственности. Умение органично повышать и понижать голос приходит к проповеднику по мере преодоления психологического барьера. Нелишними могут быть и специальные упражнения.

8.4.5. Темп речи

Под *темпом* речи (от лат. *tempus* — время) принято понимать скорость произнесения элементов речи (звуков, слогов, слов). Темп речи зависит как от количества элементов речи, произносимых в единицу времени (в секунду или в минуту), так и от средней длительности этих элементов. Наличие в языке множества сложнопроизносимых буквосочетаний является причиной замедления среднего темпа речи.

Темп речи может заметно варьироваться в зависимости как от индивидуальных психологических особенностей говорящего, так и от цели и обстоятельств высказывания. Психологические исследования показывают однозначную зависимость темпа речи от темперамента говорящего. Можно сказать, что особый для каждого человека «темп жизни» отражается и в темпе его речи. Человек более медлительный говорит медленнее, а человек более импульсивный говорит быстрее.

Что касается ораторской речи, то ее темп, как правило, ниже, чем средний темп речи в языке. Темп речи священника, произносящего проповедь, всегда ниже, чем средний темп его речи в быту. Анализ аудио- и видеозаписей проповедей показывает, что для современной русскоязычной проповеди обычным является темп речи от 60 до 90 слов в минуту. Но даже у одного и того же оратора темп речи может меняться в зависимости от конкретных условий произнесения проповеди.

Темп речи — это важный компонент интонации. Изменение темпа речи — один из лучших способов придать речи особую выразительность. Варьирование темпа речи (ее замедление/ускорение) помогает противопоставить важное неважному, подчеркнуть более значимые отрезки речи. Наиболее важные части высказывания всегда произносятся медленнее, а второстепенные в смысловом отношении отрезки речи могут произноситься быстрее. Опытный оратор, желая подчеркнуть важную мысль, замедляет речь.

Особо наглядно можно продемонстрировать значимость темпа речи, если обратить внимание на произнесение предложений, в которых встречаются числительные. Возьмем для примера предложение: «Преподобный Сергий отошел ко Господу *шестьсот двадцать пять лет тому назад*». Если выделенные курсивом слова будут сказаны быстро и небрежно, то у слушателя сложится впечатление, что оратор считает этот временно́й отрезок совсем небольшим. Если же эти слова будут произнесены как можно медленнее, то, наоборот, будет подчеркнута давность этого события. Таким образом, оценка значимости временно́го промежутка (равно как и других фактов, выраженных именами числительными) в устной речи напрямую связана с ее темпом.

Важно помнить, что сила, высота и темп речи тесно взаимосвязаны. Потому для того, чтобы более эффективно донести до слушателя свои мысли и переживания, нужно сочетать различные параметры изменения голоса. Так, варьирование высоты голоса обычно связано и с изменениями громкости. Повышая голос, человек обычно начинает говорить громче. Замедление речи может

сочетаться с уменьшением громкости или понижением голоса. Ускорение темпа речи можно сочетать с восходящей интонацией. Однако все изменения параметров голоса должны подчиняться требованию естественности. Речь проповедника не должна превращаться в монолог театрального актера.

8.4.6. Паузы

Еще одним важным инструментом оратора являются *паузы*. Искусно употребленная пауза — это именно тот случай, когда молчание становится золотом. Паузы в устной речи соответствуют знакам препинания в тексте (запятым, точкам, двоеточиям, точкам с запятой и т. д.). Пауза побуждает аудиторию к размышлению над услышанным, акцентирует нужные слова или фразы.

Обычно проповедники боятся пауз. Остановка в речи кажется им признаком неуверенности или растерянности. Поэтому, чтобы не допустить пауз, они начинают употреблять многочисленные слова-связки, превращающиеся в слова-паразиты (*значит*, *в общем*, *то есть*, *итак*). Слова-паразиты в проповеди не должны присутствовать в принципе, и следует обратить особое внимание на искоренение подобного навыка, что касается и звуков-паразитов (ммм, эээ и пр.).

Важным качеством проповедника должно стать умение выдерживать паузы. Если остановка в речи не является избыточно долгой, она не отталкивает, а привлекает слушателя. А вот наличие слов-паразитов, заполняющих паузы, наоборот, отвлекает и рассеивает внимание аудитории.

В проповеди является обязательным употребление пауз в следующих местах:

1) После начального славословия: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Здесь пауза имеет для пастыря, выходящего на амвон, особое, можно сказать, стратегическое значение. Когда священник появляется на амвоне, ему необходимо привлечь к себе и своему слову внимание людей, присутствующих в храме. Как это сделать? Очень просто. Начальное славословие проповедник

должен произнести несколько громче, нежели всю последующую проповедь.

Слова «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» должны быть ясно услышаны всеми, кто находится в храме. После этих слов необходимо сделать паузу продолжительностью в 2–3 секунды. Всякий опытный проповедник подтвердит, что именно в эти секунды внимание людей обращается к амвону и в храме устанавливается тишина. Затем можно начать произнесение проповеди. Если же пренебречь этим нехитрым правилом и не сделать паузу, то первые два-три предложения проповеди могут прозвучать в ситуации, когда слушатели еще не готовы к их восприятию. В результате вступление, в котором обычно обозначается тема проповеди, окажется неуслышанным. А это уже осложняет восприятие основной части проповеди.

2) Пауза также необходима при переходе от одной части проповеди к другой. В этом случае пауза в устной речи соответствует абзацу на письме. После вступления и перед заключением уместно делать более продолжительные паузы, нежели в промежутках между остальными частями. Пауза перед заключением четко маркирует в сознании слушателей момент подведения итогов и способствует более четкому закреплению в памяти тех выводов, которые делает проповедник.

3) Менее продолжительные паузы необходимы также там, где на письме стоят запятые и знаки вопроса.

4) Особое значение имеют паузы при передаче диалога. Здесь пренебрежение правильной расстановкой пауз может привести к затруднениям в восприятии слушателями речи проповедника.

Во время паузы можно пристально посмотреть на аудиторию. Ощутив этот взгляд, слушатель поймет, что проповедник серьезен и сосредоточен, что именно в этот момент в нем рождается важная мысль. Это лишь усилит интерес к проповеди. Однако пауза не должна быть избыточно долгой, чтобы не превратиться в затянувшееся молчание. В случае долгой остановки в речи слушатели отвлекаются от содержания и начинают думать о причине паузы.

§ 8.5. Владение телом

8.5.1. Невербальная составляющая общения

Свои мысли и эмоции человек выражает не только словами, но и так называемыми «немыми» органами тела. Как писал еще Цицерон, «всякое душевное движение имеет от природы свое собственное обличье, голос и осанку; а все тело человека и лицо и его голос, подобно струнам лиры, звучат соответственно тронувшему их душевному движению» (Об ораторе. III, 57)[1]. Таким образом, уже в античности было осознано, что оратор должен активно использовать как вербальные, так и невербальные средства коммуникации.

Психологические исследования последних десятилетий показали, что невербальные средства играют в человеческом общении важную роль. Так, известный американский психолог Альберт Мейерабиан (Albert Mehrabian, род. 1939) показал, что только 7 % информации передается через слова оратора. При этом 38 % передается через его голос и 55 % — через невербальные средства (главным образом через мимику и жесты). Тело человека обладает широким диапазоном средств передачи информации и выражения чувств. Поэтому в современной науке принято говорить о «языке тела» как о важной составляющей межличностного общения.

Проповеднику следует помнить об этом важном аспекте его речи. Как писал профессор Я. К. Амфитеатров, «человек... есть весь выражение внутренней деятельности своей. Чело и взор, черты лица и различные положения тела, каждое движение руки, каждый шаг показывают, чем занят дух его, какие страсти волнуют грудь, какими чувствами проникнуто сердце его в то или другое мгновение бытия его»[2].

---

[1] *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве / Пер. с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. Л. Гаспарова. Под. ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 249.

[2] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Часть 2. К., 1846. С. 277.

На невербальную составляющую общения обращал внимание и протоиерей Назарий Фаворов: «Не одно слово способно выражать наши мысли и чувства. Когда человек передает другому то, что у него на душе и сердце; тогда он, можно сказать, весь говорит»[1]. Потому для пастыря, выходящего на амвон, важно научиться владеть своим телом во время произнесения проповеди.

В разное время в Русской Церкви по-разному относились к телодвижениям во время проповеди. Например, в XVII — начале XVIII в. было распространено довольно свободное поведение на церковной кафедре. Архиепископ Феофан (Прокопович), считавший это недопустимым, писал в «Духовном регламенте» (часть 2, раздел 23, § 9): «Не надобно проповеднику шататься вельми, будто в судне веслом гребет. Не надобно руками всплескивать, в боки упиратися, подскакивать, смеятися, да не надобе и рыдать; но хотя бы и возмутился дух, надобе, елико мощно, унимать слезы: вся бо сия лишня и неблагообразна суть, и слышателей возмущает»[2]. В результате в Синодальный период в Русской Церкви установился более строгий образ поведения проповедника на амвоне. Хотя, как мы отмечали, некоторые проповедники (например, митрополит Платон (Левшин) или свт. Иннокентий Херсонский) могли совершать не вполне стандартные поступки во время проповеди.

К телодвижениям во время произнесения проповеди предъявляется все то же общее требование *естественности*. Как справедливо замечал профессор Амфитеатров, «естественность может украшаться и усовершенствовать себя искусством; но и усовершенствование тогда хорошо, когда оно в свою очередь естественно»[3].

В известной пьесе Шекспира Гамлет призывал актеров при движении по сцене слушать свой внутренний голос: «Двигайтесь в согласии с диалогом, говорите, следуя движениям, с тою только

---

[1] *Фаворов Н., свящ., проф.* Руководство к церковному собеседованию. С. 243.

[2] Духовный регламент. М., 1897. С. 67–68.

[3] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Часть 2. К., 1846. С. 277.

оговоркой, чтобы это не выходило из границ естественности»[1]. Это наставление вполне приложимо и к проповеди.

8.5.2. Выход на амвон. Движения проповедника

Для произнесения проповеди во время литургии священник, диакон или мирянин выходят на амвон из алтаря северными диаконскими дверями. Появление проповедника на солее сразу же привлекает к нему внимание народа. Фактически общение проповедника со слушателями начинается с его первого шага на солее. Походка проповедника должна быть чинной, степенной, благоговейной. Она не должна производить впечатления суеты и поспешности. Уже в этот момент проповедник должен внушить слушателям чувство уверенности, внутренней силы.

Выйдя на амвон, проповедник должен мысленно вознести молитву к Богу о помощи, обратившись лицом к алтарю, перекреститься и затем обратиться к народу.

Любая аудитория прежде всего обращает внимание на внешний вид оратора. Встречают, как говорится, по одежке. В этом отношении православный церковный проповедник имеет важное отличие от светских ораторов. Он выходит на амвон в священном облачении. Это сразу же настраивает слушателей на возвышенный характер беседы, требует внимательности и уважения. Наличие облачения подчеркивает, что проповедник несет особое служение. Он не просто делится с собравшимися своими мыслями и чувствами. Он свидетельствует об Истине.

Однако, несмотря на то, что тело проповедника скрыто под фелонью или стихарем, все же ему следует обратить внимание на свою прическу и обувь. Профессор Амфитеатров еще в середине позапрошлого века давал следующий совет студентам духовных школ, готовящимся к проповеди: «Приличие и благоразумие требует, чтобы эти молодые люди кроме облачения церковного являлись на священную кафедру с лицом свежим и чистым, волосы должны

[1] *Шекспир У.* Гамлет / Пер. Б. Пастернака // *Шекспир. У.* Трагедии. М.: Эксмо, 2006. С. 236.

быть расположены благопристойно, но просто, без модных причесок и завития, убранство шеи и груди — приличное, но без всякого щегольства и без вида нравиться»[1].

С момента выхода из алтаря для произнесения проповеди все личные взаимоотношения пастыря с отдельными людьми, присутствующими в храме, должны отойти на второй план. Проповедник ни в коем случае не должен показывать какого-то особого отношения к кому-то из стоящих перед ним людей, он не имеет права явно или косвенно выказывать личные симпатии или антипатии. Для проповедника все слушатели равны. Он в равной степени обращается ко всем, кто стоит в храме.

Стоять на амвоне нужно прямо, не сутулясь, не переминаясь с ноги на ногу. Если перед проповедником стоит аналой, не следует на него облокачиваться. Во время произнесения проповеди можно сделать небольшой шаг вперед или назад с целью придать особую выразительность своей речи. Например, при переходе от одной части проповеди к другой можно сделать небольшой шаг вперед. Это подчеркнет переходный момент. Когда новая часть проповеди будет закончена, можно сделать шаг назад и вернуться на прежнюю позицию. Чтобы подчеркнуть важные идеи проповеди, можно сделать шаг влево или вправо.

Если храм таков, что проповедник не может видеть всех слушателей сразу, тогда он может поворачиваться в правую и левую стороны, но не слишком часто. Впрочем, как правило, в таких случаях достаточно бывает лишь поворота головы в ту или другую сторону, чтобы охватывать взглядом всех собравшихся в храме людей.

Голова оратора должна быть прямо обращена к слушателям. Не следует поднимать ее слишком высоко и тем более закидывать назад. Равно как нельзя опускать голову на грудь. Пожалуй, лишь во время пауз допустимо на краткое время опустить голову.

---

[1] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Часть 2. К., 1846. С. 279.

8.5.3. Выражение лица. Глаза

Цицерон писал: «Движущая сила исполнения — душа, а образ души — лицо, а выразители ее — глаза. Ибо это единственная часть тела, которая в состоянии передать все, сколько ни на есть, оттенки и перемены душевных движений. И с закрытыми глазами никто этого сделать не может... Поэтому-то в нашем исполнении вторым по важности после голоса является выражение лица, а оно определяется глазами» (Об ораторе. III, 59)[1].

Глаза имеют особое значение для проповедника. Глаза — это беспристрастный свидетель состояния нашей души. Потому проповедник должен трудиться над своим внутренним миром, а не пытаться искусственно найти правильное выражение глаз. Правила могут лишь отклонять вредные привычки, но не могут наполнить глаза тем, чего нет в душе оратора.

Зрительный контакт с аудиторией является важнейшим средством невербальной коммуникации. Взгляд на аудиторию не только раскрывает переживания проповедника, но и устанавливает обратную связь. Проповедник видит, как воспринимают его речь, насколько его слова достигают ума и сердца слушателей. Когда взгляд проповедника встречается с глазами конкретного слушателя, это создает впечатление, что оратор обращается лично к нему.

Глаза проповедника не могут быть полуприкрыты или тем более закрыты. Проповедник с закрытыми глазами добровольно разрывает связь с аудиторией. Если глаза — это зеркало души, то закрытые глаза — это спрятанная душа. Пастырь, стоящий на амвоне с закрытыми глазами, фактически прячется от слушателей, и потому его слово вряд ли достигнет их сердец. Аудитория не слушает того, кто отказывается на нее смотреть.

Порой начинающие проповедники, чтобы преодолеть волнение, предпочитают не смотреть в глаза аудитории, а сосредотачивают свой взгляд на каком-то предмете интерьера или смотрят в

[1] *Цицерон Марк Туллий.* Три трактата об ораторском искусстве / Пер. с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. Л. Гаспарова. Под. ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 250–251.

пространство поверх голов слушателей. Это также влечет за собой утрату контакта с аудиторией.

Недопустимо во время проповеди пристально смотреть в окно, разглядывать свои руки, одежду или обувь. Общению с аудиторией препятствует и привязанность проповедника к записанному тексту проповеди.

Опасна и другая крайность — излишняя подвижность взгляда, постоянное блуждание глаз. В идеале нужно держать в поле зрения всех слушателей сразу. Но объем храмового помещения не всегда дает такую возможность. Поэтому проповедник, как правило, вынужден переводить взгляд с одного сегмента аудитории на другой.

Всякий присутствующий в храме человек должен чувствовать, что слово пастыря обращено *к нему*, но при этом *не исключительно к нему*. Например, если проповедник обличает какой-то порок и при этом постоянно смотрит на одного и того же человека, то у последнего складывается впечатление, что говорят именно о нем. Поэтому взгляд нельзя избыточно сосредотачивать на ком-то одном. Встретившись глазами с кем-то из слушателей, желательно сосредоточить на нем взгляд буквально на несколько секунд, чтобы человек почувствовал внимание проповедника. Затем можно перевести взгляд на другого человека.

Во время проповеди недопустима активная мимика. Нельзя щуриться, моргать, коситься, тем более смеяться.

8.5.4. Жестикуляция

Вопрос о жестикуляции, как и о темпе речи, силе голоса, языковых приемах, во многом связан с индивидуальным стилем проповедника, который нельзя сводить к одному, строго определенному стандарту. В частности, сдержанный и воспитанный в определенных традициях человек не будет активно использовать жестикуляцию во время проповеди. Проповедник не должен выходить за границы присущей лично ему манеры выражения, иначе это будет выглядеть наигранно.

Дополнительные ограничения на поведение проповедника накладывает его сан. Так, архиереи, как правило, проповедуют, опершись на жезл, и в этом случае активные жесты могут быть совершенно излишними.

Под *жестами* (от лат. *gestus*) принято понимать действия или движения человеческого тела или его частей, имеющие определенное значение и потому могущие выступать в качестве знаков или символов. *Жестикуляция* — еще один способ невербального общения. При этом язык жестов нельзя считать чем-то отдельным от вербального сообщения. Вербальная и невербальная составляющие нашей речи служат единой цели и потому не должны существовать независимо друг от друга.

В общении люди активно используют язык жестов. При помощи жестикуляции можно выражать самые разнообразные эмоции и подчеркивать то или иное значение произносимых слов. Язык жестов обогащает речь, служит важным дополнением к произносимым словам. В обыденном общении мы, как правило, употребляем жесты неосознанно, не обращая на них внимания.

Жестикуляция используется и при произнесении публичных речей. Отказ от жестикуляции лишает проповедника мощного средства воздействия на аудиторию. Поэтому и во время произнесения проповеди можно использовать язык жестов, который будет важным подспорьем для вербального сообщения.

Главное требование к жестикуляции проповедника — это все та же *естественность*. Всякое внешнее движение должно быть проявлением внутреннего переживания, чувства или мысли. Жесты должны быть обусловлены содержанием речи. Если жесты вступают в противоречие с вербальным сообщением, это подрывает доверие слушателей к проповеднику. Складывается впечатление, что он думает не то, что говорит, поскольку жесты выдают движения души, не соответствующие произносимым словам.

Жесты выполняют несколько важных функций. Прежде всего жестикуляция помогает привлечь и удерживать внимание слушателей. Общеизвестно, что движущийся объект привлекает внима-

ние больше, чем статичный. Точно так же и умело жестикулирующий оратор может управлять вниманием слушателей.

Жестикуляция подкрепляет объяснения и описания, содержащиеся в речи. Жесты придают речи выразительность, эмоционально ее окрашивают и позволяют передать слушателям не только информацию, но и переживания оратора. Если наша речь обрамляется органичной жестикуляцией, это помогает вызвать в слушателях *эмпатию (сопереживание)*, что особенно важно для проповедника, поскольку его задача заключается не только в передаче информации, но и в воздействии на чувства слушателей.

Жесты помогают оратору преодолеть скованность, которая почти всегда присутствует в начале проповеди. Несколько органичных жестов позволяют раскрепоститься и направить свою энергию в позитивное русло.

Все это заставляет проповедника уделять особое внимание жестикуляции. Однако это не означает, что во время произнесения проповеди нужно думать о жестах. Сосредоточение на жестикуляции во время проповеди имеет обратный эффект. Пастырь, зацикливаясь на внешнем обрамлении речи, отвлекается от ее содержания и потому рискует потерпеть неудачу. Лучшая жестикуляция — это жестикуляция спонтанная, поскольку спонтанность является плодом естественности. Надуманные и заранее запланированные жесты могут внести в речь элемент искусственности и оттолкнуть слушателей.

Жесты должны быть решительными, в них не должно быть неуверенности. Нерешительные движения выдают внутреннюю слабость оратора и подрывают доверие к нему со стороны аудитории.

Жестикуляция должна быть разнообразной. Постоянное повторение одних и тех же жестов наносит речи такой же вред, как и употребление слов-паразитов.

Конечно, далеко не все жесты, имеющиеся в арсенале светского оратора, допустимы на церковной кафедре. Для проповедника предпочтительной является активность кистей рук. Иногда жест может начинаться от локтя. Жесты, идущие от плеча, необходимо

употреблять крайне осторожно. У слушателя не должно складываться впечатления, что проповедник размахивает руками.

Следует помнить, что во время публичной речи оратор, охваченный волнением, утрачивает способность контролировать свои жесты. В результате наружу вырываются усвоенные годами привычки, которые в бытовом общении остаются практически незаметными. Оратор начинает непроизвольно совершать жесты, свидетельствующие о его внутреннем волнении и растерянности. Кто-то теребит пуговицу или постоянно поправляет галстук, кто-то разглаживает волосы или потирает руки, кто-то пытается засунуть руку в карман. Нечто подобное может происходить и с сильно разволновавшимся проповедником. Такие непроизвольные жесты отвлекают внимание слушателей, которые перестают слышать слова и начинают следить исключительно за движениями рук проповедника.

Необходимо работать над собой и добиваться более выверенных жестов во время проповеди. Пастырь может специально записывать свои проповеди на видео с целью последующего анализа жестикуляции. Это поможет избавиться от нежелательных привычек.

8.5.5. Возвращение в алтарь после проповеди

После окончания проповеди пастырю следует, повернувшись к царским вратам, в мысленной молитве поблагодарить Бога за помощь, осенить себя крестным знамением и поклониться в сторону алтаря.

Удаляться с амвона, как и выходить на него, следует неспешно, чинно и благоговейно, не озираясь по сторонам. Если пастырь чувствует, что его проповедь была не слишком удачной, нельзя делать видимых знаков отчаяния и уныния. Уход с амвона не должен напоминать бегство побежденного с поля боя. Равно как и удачная проповедь не должна рождать в проповеднике самодовольства.

Таковы основные советы, которые можно дать начинающему проповеднику относительно произнесения проповеди. При этом никогда нельзя забывать, что проповедник возвещает с церковной

кафедры Благую Весть, свидетельствует о Христе, делится с народом своим опытом жизни во Христе. И потому, как писал профессор Амфитеатров, подлинным проповедником «может быть только тот, кто по религии искренно благочестив, ... а правила — пусть они будут самые точные и верные — ничего не значат для бездушного. Внимай себе, войди в дух своей беседы, и беседуй от духа: тогда и действовать будешь благообразно, чинно, не механически, а духовно. Это и есть главное и последнее правило для проповедника, желающего действовать благопристойно»[1].

§ 8.6. Продолжительность проповеди

Особое внимание следует уделить вопросу о продолжительности проповеди. В разные периоды истории нормативная продолжительность проповеди могла быть различной.

Например, исходя из анализа сохранившихся бесед Оригена, можно предположить, что их произнесение занимало от получаса до часа времени. Святитель Иоанн Златоуст произносил, как правило, довольно продолжительные гомилии. Его проповедь могла длиться до двух часов. При этом есть в его наследии и совсем непродолжительные поучения. Блаженный Августин произносил, как правило, небольшие по объему проповеди. По подсчетам современных исследователей, они могли длиться от 9 до 25 минут[2].

В традиции Русской Церкви в XVIII–XX вв. также можно видеть разные подходы к продолжительности проповеди. Например, проповеди св. Димитрия Ростовского длились, скорее всего, от 30 минут до одного часа, а иногда и больше[3]. Такая продолжитель-

---

[1] *Амфитеатров Я. К.* Чтения по церковной словесности, или Гомилетика. Часть 2. К., 1846. С. 302.

[2] *Panuś K., ks.* Historia kaznodziejstwa. Kraków, 2007. S. 73.

[3] Здесь и далее в оценке продолжительности проповедей XVIII–XIX вв. мы исходим из их печатных текстов, предполагая, что, во-первых, печатный текст соответствует реально произнесенному и что, во-вторых, средний темп речи проповедника составлял 70–80 слов в минуту.

ность проповеди была, по всей видимости, обычной для проповедников киевской школы.

Проповеди, звучавшие в храмах при учебных заведениях, были более продолжительными, поскольку были обращены к более подготовленной публике. Например, по подсчетам прот. С. Смирнова, в Московской Славяно-Греко-Латинской академии в первой половине XVIII в. проповеди могли длиться «более часа времени»[1].

В последующие десятилетия видна явная тенденция к сокращению продолжительности проповеди. Так, проповеди митрополита Платона (Левшина, 1737–1812) длились обычно от 20 до 30 минут. Примерно такой же была и продолжительность проповедей св. Филарета (Дроздова, 1782–1867) в ранний период его церковного служения, до рукоположения в епископский сан. При этом в особых случаях он мог произносить и более продолжительные слова. Например, его слово при отпевании фельдмаршала Михаила Кутузова длилось, скорее всего, около одного часа. В поздний период жизни св. Филарета его проповеди становятся более краткими. В 1850-х — начале 1860-х гг. продолжительность его проповедей в среднем составляла 15 минут, а иногда и меньше.

Длительность проповедей другого знаменитого проповедника XIX в. св. Иннокентия (Борисова) могла варьироваться в зависимости от обстоятельств от 15 минут до одного часа. А митрополит Макарий (Булгаков) выделялся из среды современных ему проповедников тем, что произносил относительно краткие слова[2]. Анализ печатных изданий его проповедей дает основания предположить, что они обычно длились от 10 до 15 минут, что для архиерейской проповеди в его время было необычно.

Особой краткостью своих проповедей прославился протоиерей Родион Путятин. Его поучения к простому народу длились в

---

[1] *Смирнов С. К.* История Московской Славяно-Греко-Латинской академии. М., 1855. С. 120.

[2] *Кипарисов В. Ф.* Митрополит Макарий (Булгаков) как проповедник. Сергиев Посад, 1893. С. 95–97.

среднем 3–5 минут. Как отмечалось выше, он изобрел особый жанр проповеди, получивший название *кратких поучений.*

Архиепископ Никанор (Бровкович) обычно готовил для произнесения довольно пространные проповеди. Во время богослужения он выходил на амвон без митры, надевал очки и читал текст проповеди по тетради. По воспоминаниям современников, читал он проповеди довольно быстро, почти скороговоркой, что сильно утомляло слушателей. Несмотря на то, что при чтении он сокращал заранее написанный текст, его проповедь обычно длилась около получаса и с трудом воспринималась на слух[1].

Различные подходы к продолжительности проповеди можно видеть и в XX — начале XXI в. Так, Святейший Патриарх Алексий I (Симанский, 1877–1970) рекомендовал духовенству произносить проповеди продолжительностью не более четверти часа.

Анализ видеозаписей речей современных проповедников показывает, что сегодня богослужебные проповеди длятся обычно от 10 до 15 минут. Например, проповеди Святейшего Патриарха Кирилла в среднем длятся около 15 минут. Лишь в редких случаях они могут достигать 20 минут и более. Предстоятель Украинской Православной Церкви Блаженнейший Митрополит Онуфрий обычно произносит проповеди длиной в 10–15 минут. Проповеди митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия обычно длятся около 10 минут. Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), как правило, произносит проповеди продолжительностью в 10–13 минут. Продолжительность проповедей митрополита Бориспольского и Броварского Антония составляет, как правило, около 15 минут.

При этом известны и приверженцы более краткой проповеди. Например, митрополит Сурожский Антоний (1914–2003) рекомендовал проповедникам говорить 5–8 минут, иногда чуть больше —

---

[1] *Туровский Н.* Проповеди преосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Кандидатская диссертация. Рукопись. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. Ф. 304. Дис. 1373. Л. 16–17.

до 10 минут. Митрополит Антоний полагал, что в случае более продолжительной проповеди люди будут ее чувствовать «только в ногах, а не в сердце и не в уме»[1].

Из современных проповедников краткими проповедями известен, например, наместник Троице-Сергиевой Лавры архиепископ Сергиево-Посадский Феогност. Его проповеди обычно длятся около 5 минут и довольно редко могут достигать 10 минут.

Продолжительность проповеди может зависеть от целого ряда факторов. Например, архиеп. Амвросий (Ключарев) выделял три основных фактора, влияющих на длительность проповеди. Это, во-первых, избранная проповедником тема. Чем сложнее тема, тем больше времени может понадобиться для ее раскрытия. Более продолжительной может быть и проповедь, в основу которой положен рассказ о жизни святого. Такой рассказ обычно легко воспринимается на слух и потому меньше утомляет аудиторию. Если же проповедь посвящена раскрытию сложных догматических истин, то удерживать внимание аудитории гораздо сложнее. А значит, такая проповедь должна быть более краткой.

Во-вторых, продолжительность обусловлена личностными особенностями проповедника. «Один, спокойный и твердый, может говорить дольше, другой, пылкий и нервный, может говорить меньше, потому что скоро утомляется и, так сказать, расходуется», — замечает архиеп. Амвросий. Поэтому проповедник, произносящий проповедь импровизированно, «должен смотреть не столько на остающееся еще перед ним количество мыслей, которые он предполагает раскрыть, сколько на душевное свое состояние. Начиная с полными силами, он в продолжение речи чувствует, насколько сохраняется у него эта полнота сил или, иначе, когда начинается ослабление и утомление. При наступлении утомления чувствуется, что мысли не так полно обнимаются и выражаются, являются в их раскрытии скачки и непоследовательность, слова подбираются уже с трудом: это знак, что пора кончить». Заканчивать проповедь нужно не тогда, когда оратор уже истощил свои силы, а тогда, когда он

[1] *Антоний (Блум), митр. Сурожский.* Пастырство. Таганрог, 2005. С. 121.

еще сохраняет «живость слова». Подходящую продолжительность проповеди должен подсказывать проповеднику его личный опыт.

В-третьих, на продолжительность проповеди оказывают влияние особенности аудитории. Как отмечает архиеп. Амвросий, люди образованные могут слушать более сложные и более продолжительные проповеди, а простой народ «к отвлеченному мышлению не привык», поэтому в такой аудитории следует предлагать более простое и краткое слово.

Ссылаясь на свой личный опыт, архиеп. Амвросий писал, что импровизированная проповедь может длиться самое большее 15–20 минут. Получасовая импровизированная проповедь, по его наблюдению, будет уже проповедью «с напряжением». При этом если в храме преобладает простой народ, то уже на десятой минуте оратор заметит, что «живые и как бы горящие» глаза «начинают тускнеть», а «внимание очевидно слабеет»[1].

Добавим, что продолжительность проповеди непосредственно связана и с тем богослужением, во время которого она звучит. Проповеди на литургии, всенощном бдении, молебне и отпевании, конечно, будут иметь разную продолжительность.

На длительность проповеди может существенно повлиять и уникальность момента ее произнесения. Уже отмечалось, что в случае, когда священник принимает решение произнести экспромт без всякой подготовки, его речь не должна длиться дольше 3–5 минут. Такой краткий экспромт всегда будет отражать уникальное состояние, охватившее проповедника при совершении богослужения. Если же проповедь заранее подготовлена и тщательно продумана, она будет длиться дольше, чем экспромт.

В целом можно сказать, что в XIX–XX вв. средняя продолжительность богослужебной проповеди в Русской Церкви имела тенденцию к сокращению. В последние десятилетия, когда восприятие современного человека существенно изменилось под влиянием кино, телевидения и Интернета, проповеднику становится все сложнее удерживать внимание аудитории.

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 89–90.

Принимая во внимание темп современной жизни и характерную для молодежи «клиповость мышления», вызванную информационным бумом, священник не должен утомлять слушателей избыточно длинными проповедями. Кроме того, необходимо искать выразительные средства языка, более близкие современному человеку.

Таким образом, не существует жестких правил относительно продолжительности проповеди. Каждый проповедник по мере приобретения опыта и формирования собственного стиля проповеди сможет выработать и свой особый подход к ее продолжительности. Тем не менее, как показывает пример опытных проповедников, продолжительность современной православной богослужебной проповеди обычно колеблется от 5 до 15 минут и редко выходит за эти рамки.

Вопросы и задания

1. Изложите ключевые требования, предъявляемые к языку проповеди.
2. Назовите главные особенности проповеднического стиля.
3. Охарактеризуйте процесс образования голоса.
4. Перечислите основные опасности, возникающие в процессе использования голосового аппарата.
5. Назовите обычные для проповедника ошибки.
6. Какие три параметра и каким образом характеризуют умение управлять своим голосом?
7. Опишите причины и проявления невыразительной дикции.
8. Расскажите об особенностях усиления и ослабления голоса в процессе произнесения проповеди.
9. Объясните, с какой целью проповеднику следует варьировать высоту голоса.

10. Покажите, каким образом изменение темпа речи обогащает интонацию проповеди.
11. Назовите места обязательного использования пауз в процессе произнесения проповеди.
12. Перечислите и охарактеризуйте невербальные составляющие общения.
13. Изложите факторы, которые влияют на продолжительность проповеди. Приведите примеры.

Глава 9. Жизнь проповеди после ее рождения

§ 9.1. Жизнь проповеди после проповеди

9.1.1. Уникальность события проповеди

Рождение проповеди — это творческий и во многом таинственный процесс. Произнесение данной конкретной проповеди — уникальное событие, которое никогда не повторится, даже если точно такие же слова будут повторены на амвоне: ее будет слушать иная аудитория, иным будет и внутреннее состояние проповедника, а значит — и его акценты, его интонация, его невербальное послание пастве.

Однако жизнь этой проповеди после ее произнесения не заканчивается. Во-первых, она будет продолжать свое действие в сердцах прихожан, побуждая их к соответствующим поступкам, формируя их христианское настроение и образ мыслей. Во-вторых, в нынешнюю информационную эпоху проповедь может получить вторую, третью и другие жизни благодаря печатному распространению, аудио- и видеозаписи, тиражированию через сеть Интернет. В этом заключаются как новые возможности, так и многие опасности, о которых пойдет речь в этой главе.

Наконец, произнесенная проповедь призвана менять и самого проповедника, с одной стороны — побуждая его жить в соответствии со своими словами, с другой — заставляя совершенствовать свои навыки благовестника.

Для развития гомилетических навыков необходим тщательный анализ каждого своего выступления. Такой анализ осуществляется через обратную связь троякого рода: с собратьями-священниками,

со своей паствой и с самим собой. Подробнее об этом будет также рассказано в этой главе.

9.1.2. Запись проповеди в Древней Церкви

Обычай записывать проповеди с целью последующего тиражирования и распространения ее текста восходит к рубежу II–III вв. и связан прежде всего с Оригеном. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» так рассказывает об этом: «Тогда, как и следовало, вера умножилась, наше учение можно было свободно проповедовать всем; Оригену было уже за шестьдесят, у него накопился огромный опыт, и свои беседы, обращенные к народу, он прямо диктовал скорописцам, чего раньше никогда не позволял» (Кн. VI, гл. 36)[1].

В IV в. этот обычай получает повсеместное распространение. Проповедь все больше воспринимают не только как живое слово, но и как литературное произведение. Как правило, скорописцы записывали проповеди известных проповедников прямо во время произнесения. Затем эти записи редактировались и распространялись.

В IV в. в составе клира появляется даже специальная должность *нотариев,* или *писцов.* Именно они и были теми, кому от имени Церкви поручалось вести записи проповедей наиболее выдающихся ораторов. Надо полагать, что такой стенограф располагался вблизи проповедника и его мог видеть как сам проповедующий, так и все, собравшиеся в храме. Такие записи проповедей передавались затем автору, который их редактировал и лишь затем санкционировал тиражирование.

Далеко не всегда мы знаем, как именно проповедники готовили свои проповеди. Об Оригене известно, что он произносил гомилии экспромтом, а за ним их записывали стенографы. Каппадокийцы, по-видимому, редактировали свои проповеди, записанные стенографами, чтобы сгладить в текстах следы устной речи. Видимо, также поступал и Север Габальский. Гомилии св. Иоанна

[1] *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 228.

Златоуста на Послание к Евреям были отредактированы посмертно на основании прижизненных записей. Прп. Иоанн Дамаскин обычно сам заранее готовил тексты своих проповедей. Император Лев Мудрый, возможно, использовал заметки, но окончательная редакция текста появлялась уже в результате их переработки после произнесения[1].

Таким образом, момент произнесения проповеди может быть лишь началом ее долгой истории. Многие тексты проповедей, созданные в византийскую эпоху, активно переиздаются и читаются до сегодняшнего дня. Они и сегодня продолжают наставлять христиан в вере и благочестии.

9.1.3. Особенности записанной проповеди

Проповедь по самой своей природе — это акустическое явление. Она является устным сообщением, а не письменным текстом. Поэтому вполне естественно, что письменно зафиксированные проповеди отличаются от их устного оригинала. Кроме того, записанная проповедь производит на читателя совершенно иное впечатление, нежели устное слово на слушателя.

Каждая проповедь — это уникальное событие, которое не может повториться. Даже ее буквальная письменная фиксация — это уже совершенно иное явление, которое иначе взаимодействует с читателем и производит на него иное впечатление. Уникальность акта общения проповедника с конкретной аудиторией в конкретное время и в конкретном месте не может вместиться даже в аудио- или видеозапись. Поэтому, строго говоря, сохранение и тиражирование проповеди в буквальном смысле невозможно.

Устная публичная речь и письменный текст — это разные виды искусства. Хорошо известно, что при переводе произведения с языка одного вида искусства на другой оригинал неизбежно претерпевает трансформации. Например, удачные экранизации литературных

[1] См.: Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Edited by Mary B. Cunningham, Pauline Allen. Leiden—Boston—Köln: Brill, 1998. P. 11–12.

шедевров никогда не бывают буквальными. Сценарий фильма — это всегда переработка литературного оригинала, учитывающая особенности киноязыка и визуального восприятия. И издание проповеди в письменном виде тоже должно быть ее переводом с устного языка на письменный.

Проповедники, готовившие к печати свои проповеди, всегда их редактировали. В то же время, например, архиепископ Амвросий (Ключарев), произносивший, как правило, импровизированные проповеди, вообще запрещал их записывать и публиковать. Он полагал, что импровизированное слово в принципе невозможно зафиксировать. На просьбу своего личного секретаря разрешить записывать за ним проповеди архиепископ Амвросий ответил отказом и пояснил: «Вы будете меня смущать. Я буду знать, что Вы за мной стенографируете, и это будет производить во мне замешательство во время самого произнесения проповеди. Нет, лучше оставьте это»[1]. Поэтому до нас дошли только те проповеди архиепископа Амвросия, которые были специально написаны им перед произнесением и изначально предназначались для печати.

Архимандрит Иоанн (Крестьянкин), которому в 90-е годы прошлого века предложили опубликовать его расшифрованные и отредактированные проповеди, решительно отказался, поскольку литературный редактор сгладил все его авторские особенности, спрямил все острые углы. «Меня нет в этих проповедях», — говорил отец Иоанн своему письмоводителю Т. С. Смирновой. Впоследствии уже под его личным руководством проповеди были подготовлены к печати должным образом и продолжают издаваться до сего дня[2].

Опубликованные проповеди становятся литературным произведением, которое отделяется от автора и начинает жить своей жизнью. Проповеди великих ораторов древности являются для современных христиан важным духовным *чтением*. В проповедях свв.

---

[1] *Амвросий (Ключарев), архиеп.* Искусство проповеди. М., 2006. С. 19.

[2] Воспоминания переданы авторам настоящего учебника непосредственно Т. С. Смирновой.

Григория Богослова, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Андрея Критского и других отцов древности мы находим изложение важных вероучительных истин, ценные нравственные наставления, глубокие библейские толкования.

Все это помогает современному читателю укрепляться в вере и духовно возрастать. Тем не менее для нас эти тексты являются составной частью святоотеческой *письменности*, мы уже не воспринимаем их как акустическое явление.

Опубликованные проповеди важны и для тех, кто сам занимается проповедничеством. Анализируя проповеди предшественников, проповедник оттачивает и совершенствует свое мастерство. Также опубликованная проповедь важна для историков и социологов. Она хранит информацию об эпохе, в которую родилась. Проповеди св. Иоанна Златоуста, например, содержат важнейшие сведения о социокультурном контексте его времени.

Гомилетические памятники могут рассказать нам о том, как в разные эпохи люди понимали святость, как они строили свою семейную жизнь, как относились к смерти. Древнерусское проповедническое наследие может рассказать о том, как наши предки видели свое место во всемирном историческом процессе, или о пережитках язычества, сохранившихся после Крещения Руси. Однако при таком анализе наши отношения с текстом радикально отличаются от взаимоотношений между проповедником и его аудиторией.

Когда мы оказываемся наедине с литературным произведением, мы имеем возможность несколько раз перечитать то место, которое нас особенно задело или показалось непонятным; мы можем отложить чтение и вернуться к нему спустя несколько дней. Этим читатель принципиально отличается от слушателя, воспринимающего проповедь здесь и сейчас в особой литургической атмосфере.

Укажем лишь на некоторые трансформации, которые обычно претерпевает текст проповеди при подготовке к печати.

Важным атрибутом литературного произведения является его название. Причем название литературного произведения — это

не название научного трактата. Оно не может быть лишь сухой констатацией темы, которой посвящено произведение. Название — это, скорее, образное выражение идеи, сокрытой в тексте. Название задает импульс, который направляет внимание читателя. Оно привлекает и увлекает, ведет за собой в мир идей, сокрытых в произведении.

Если проповедь публикуется, она также получает название. Обычно печатным проповедям дают вполне формальные названия: «Слово в N-ю Неделю по Пятидесятнице», «Проповедь на *такую-то* притчу», «Слово в день Рождества Христова», «Слово на *такой-то текст*», «Слово по случаю начала (окончания) учебного года», «Слово о посте» и т. п. Такие названия лишь указывают на повод для произнесения проповеди или на ее тему и потому не имеют самостоятельной ценности.

Однако если проповедь предполагает *читателя* (а не *слушателя*), то ее автор может использовать тот потенциал, который содержит в себе хорошо продуманное название. Заголовок может не просто указывать на тему или повод для произнесения проповеди, но и задавать оформление проповеди, становиться ее лейтмотивом, проходить через нее красной нитью. Поэтому проповеднику, который готовит текст своей проповеди к печати, очень важно найти для него яркое название, а не ограничиваться лишь формальным указанием на время (место, повод) произнесения проповеди.

Проповеднику необходимо помнить и о том, что в устной и письменной речи обычно используются разные грамматические средства. Так, в устной речи проповедник обычно избегает многокомпонентных усложненных предложений с разнородными синтаксическими связями. Также в устной речи лучше избегать бессоюзных соединений в сложных предложениях. В проповеди предпочтительны краткие и простые предложения. Однако если такие предложения преобладают в письменном тексте, то он становится блеклым и бедным.

Поскольку читатель может сосредоточенно размышлять над читаемым текстом, несколько раз возвращаться к нему, это позво-

ляет автору не беспокоиться о том, что его слова окажутся сложными для восприятия. Поэтому для письменного текста утрачивают актуальность высказанные выше пожелания к стилю устной проповеди. Письменный текст проповеди может существенно отличаться от устного. Это является не искажением оригинала, а его неизбежной трансформацией, обусловленной переходом от устной речи к ее письменной фиксации.

Все это необходимо учитывать при подготовке проповеди к публикации.

9.1.4. Проповедь в эпоху Интернета

Изобретения последнего времени решительно изменили информационный и культурный ландшафт нашей планеты. Появление Интернета произвело революцию в сфере коммуникаций, которую еще долго будут осмысливать культурологи, социологи, психологи, да и все думающие люди. Одним из важных признаков цифровой эпохи стало радикальное изменение сферы бытования любого словесного произведения или даже просто высказывания.

Если в прежние времена оратор или проповедник четко представлял себе аудиторию, к которой он обращается, и соответствующим образом выстраивал свою речь применительно к слушателям, то теперь адресат любого устного высказывания может быть размыт, неопределенен и даже случаен.

Проповедь, обращенная в храме к знакомым прихожанам, может оказаться в коллекторе YouTube, где ее потенциальными зрителями становятся практически все жители земного шара. Более того, она может быть произвольно сокращена или перемонтирована. Это порой приводит к обвинениям в адрес священников, слова которых были вырваны из контекста и вынесены на всеобщее обозрение.

Застраховаться от подобных случаев невозможно, однако важно иметь в виду эти особенности современной коммуникации, чтобы более внимательно относиться к своей речи в том случае, если осуществляется ее видео- или аудиозапись.

Некоторые священники сами организуют видеозапись своих проповедей или бесед, с тем чтобы потом выкладывать их в сети Интернет. Не всегда эти опыты бывают успешными, но ряд видеоблогов, например, протоиерея Димитрия Смирнова или монахини Вассы (Лариной), пользуются большой популярностью.

Разумеется, проповедь, произнесенная в храме перед живыми людьми и впоследствии выложенная в сеть Интернет, и проповедь, специально подготовленная и произнесенная на камеру для виртуальной аудитории, — это совершенно разные вещи. К интернет-проповеди приложимы далеко не все правила и советы, которые относятся к богослужебной проповеди. Напротив, многое должно быть сделано совершенно иначе.

Особенности интернет-проповеди пока еще слабо изучены и являются предметом, скорее, миссиологии, нежели гомилетики. Если кратко обозначить специфические черты, которые очевидны даже при беглом взгляде, то их для видеопроповеди можно выделить несколько:

1. Краткость высказывания (желательно не более 5 минут).
2. Понятный, яркий и образный язык.
3. Избегание сложных, сугубо церковных терминов и понятий.
4. Живая мимика и жестикуляция.
5. Частая смена кадра с включением анимации, компьютерной графики и т. п.

Примерно то же самое, за исключением пп. 4 и 5, можно сказать о проповеди по радио. Она призвана быть краткой, яркой и понятной. Поскольку слушатели не видят проповедника, то в этом случае особое внимание, помимо содержания, необходимо обращать на речевые инструменты: интонацию, дикцию, темп, громкость и т. п.

Сегодня целый ряд священников занимаются подобного рода проповедничеством, оценка которого не входит в задачи данного учебника. В любом случае очевидно, что проповеднику не стоит переходить на слэнговый язык, панибратскую развязную интонацию, характерную для современного общения, дискредитировать

образ священнослужителя чрезмерно эпатажными заявлениями или вызывающим поведением, даже ради завоевания высокого рейтинга.

Всегда полезно помнить, что любое слово священника, тем более сказанное в публичном пространстве, воспринимается как слово Церкви, как свидетельство о своей вере. И если такое слово становится не словом о Христе, а «словом праздным», то это вряд ли пойдет на пользу как самому проповеднику, так и его слушателям.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, проходивший 29 ноября — 2 декабря 2017 года в Москве, в своем итоговом постановлении отметил: «Собор призывает пастырей и мирян, действующих в медийном пространстве, быть более внимательными к своим словам, проявлять доброжелательность и чуткость как в традиционных медиа, так и, особенно, в социальных сетях, остерегаться как агрессивной риторики, так и фамильярности, направлять свои усилия на убедительное свидетельство о Христе»[1].

При выступлении с проповедью в любом средстве массовой информации очень важно понимать, в каком контексте она звучит. На чисто развлекательном теле-, радио- или интернет-канале проповедь может оказаться в соседстве с фривольным или даже непристойным контентом. Любая, даже короткая программа в СМИ (социальные сети также практически приравнены к информационным ресурсам), воспринимается в контексте всей сетки вещания, в общей «картине мира» данного ресурса, которая формируется его создателями.

Это не означает, что священник должен выступать только на православных каналах, но всегда важно понимать, какую систему взглядов проповедует соответствующий медиа-ресурс и в каком окружении оказывается слово о Христе.

Если это развлекательный канал, то вряд ли на нем будут уместны рассуждения о глубоких богословских истинах. Если это ресурс с ярко выраженным политическим направлением, то выступающий

[1] [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/5076149.html.

на нем священник практически неизбежно будет ассоциироваться с соответствующей идеологией. Если же это канал, рассказывающий главным образом о событиях интеллектуальной и культурной жизни, образовательных процессах, общественной мысли, то на нем продуманное и яркое слово священника может звучать вполне уместно. Разумеется, любой информационный ресурс имеет свою общественную позицию и выражает определенную идеологию, но проповеднику важно, чтобы эта позиция не была агрессивной и не расходилась с христианскими представлениями о мире.

Иначе можно попасть в ситуацию, когда христианская проповедь заведомо выставляется на посмешище публике. Именно здесь применимы евангельские слова: *Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями* (Мф. 7, 6).

Итак, первое: современный проповедник всегда должен учитывать, что его слово может быть записано и растиражировано посредством аудио- и видеозаписи, а также печатного распространения.

Второе: проповедь для теле- и радиопрограмм, для сети Интернет имеет значительные отличия от традиционной богослужебной проповеди.

Наконец, третье: при выступлениях в любых информационных ресурсах необходимо принять во внимание контекст данного СМИ.

§ 9.2. Анализ проповеди

9.2.1. Проповедь как общение

Фиксация проповеди в том или ином виде — на видео- или аудионосителях, в распечатанном виде, необработанном или отредактированном — позволяет более глубоко ее анализировать. Например, в некоторых семинариях все проповеди студентов записываются на видео и потом подвергаются детальному разбору на уроках гомилетики. Анализ проповеди имеет большое значение для совершенствования собственных навыков.

Прежде всего проповедь, хотя и привязана к определенному месту и времени, живет не только «здесь и сейчас», но и в эсхато-

логическом измерении. В том числе и об этом говорит Христос в Евангелии: *От слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься* (Мф. 12, 37).

Важно, чтобы проповедь соответствовала внутреннему настрою пастыря — иначе самые правильные и красивые слова будут звучать фальшиво. В нашу эпоху девальвации слова и отточенных технологий обработки массового сознания люди инстинктивно стараются защититься от лжи и даже просто излишней информации. Если проповедь о Боге тоже «попадет в спам» и будет отторгнута слушателем, то изрядную долю вины за это понесет священник, который твердит правильные, но далекие от его сердца слова. В этом смысле необходимо, даже при использовании чужих мыслей или образов (в отношении проповеди творческое заимствование, как уже говорилось ранее, не становится плагиатом), чтобы проповедник пропускал через сердце и разум каждое свое слово.

Богослужебная проповедь — это акт общения между проповедником и аудиторией. Слушатель является не пассивным «получателем» проповеди, а ее активным участником.

Слушатель косвенно участвует в проповеди еще до ее рождения. Священник обычно готовит проповедь, которая будет обращена к определенному собранию, то есть к конкретным людям. Он мысленно представляет аудиторию, с которой ему предстоит общаться. В его сознании возникают прихожане с их характерами, уровнем культуры и образования, с их жизненными ситуациями, взаимными симпатиями и антипатиями. На рождение проповеди влияют отношения проповедника с этими людьми, социальный, экономический и культурный аспекты жизни общины, особенности их личной и семейной жизни и многое другое.

Проповедник в процессе подготовки актуализирует сложный комплекс взаимоотношений с паствой. Все это оказывает влияние и на содержание проповеди, и на те формы, которые избирает проповедник для выражения своих идей. Опытный пастырь, готовя проповедь, мысленно слушает ее, пытаясь понять, как его слово будет взаимодействовать с аудиторией.

Проповедь обусловлена не только стремлением пастыря свидетельствовать о Христе, но и желанием паствы слышать его слово. В IV–V вв., когда в Церковь массово вступали люди, воспитанные в античной культуре, они шли в храм, чтобы услышать яркое слово проповедника и насладиться его речью. Об этом страстном желании прихожан слышать проповедь сохранились многочисленные свидетельства в сочинениях церковных писателей Золотого века.

Столь высокий интерес к проповеди побуждал проповедников произносить речи с большей самоотдачей. Св. Василий Великий, который в своих беседах часто говорит о своем слабом здоровье, тем не менее подчеркивает, что не может оставить проповедничество, видя, с каким рвением ждут его слова в храмах: «Хотя... мои силы иссушены долговременными и различными телесными недугами, однако ж готовы предложить вам, если не наслаждение значительное, то некоторое удовлетворение; потому что преизбыток вашей любви удовольствуется и тем, если одним моим гласом утолится ваше влечение ко мне» (Беседа на Псалом 59)[1].

Св. Иоанн Златоуст также благодарил слушателей за усердие, побуждавшее его к большим трудам в проповеди: «Много благодарю вас за то, что вы... с таким усердием стекаетесь к слушанию. Это и нас делает более усердными и побуждает предлагать вам обильнейшее духовное пиршество» (На Книгу Бытия. Беседа 31)[2].

9.2.2. Оценка со стороны собратьев

Насколько важна тщательная подготовка проповеди и ее качественное исполнение, настолько же значимым является и последующий анализ с последующими выводами для самого себя — своего рода «разбор полетов». Если бы в этом анализе проповеднику помогал строгий, придирчивый, но компетентный критик, это сослужило бы неоценимую службу для дальнейшего развития гомилетических навыков.

---

[1] *Василий Великий, св.* Творения. Ч. 1. М., 1845. С. 376.

[2] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 324.

Священник одного из московских монастырей рассказывал, что он специально для этой цели выбрал самого желчного из своих собратьев-иеромонахов и попросил его проводить нелицеприятную критику своих проповедей. По словам этого батюшки, такая «головомойка» весьма помогла ему в дальнейшем развитии.

Нужно признать, что священники не очень любят слушать проповеди своих собратьев и частенько равнодушны, а порой и пристрастны в своих оценках. Однако суждением признанных экспертов или тех духовных лиц, которым мы доверяем, не только не следует пренебрегать, но напротив — добиваться его со всевозможным рвением и открытостью к самой жестокой критике. О конкуренции не очень принято говорить в церковных кругах, хотя, к примеру, апостол Павел использовал образы спортивных состязаний, объясняя путь ко спасению. Например такой: *Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить* (1 Кор. 9, 24). Если бы священники старались произносить проповеди как можно лучше и доходчивей, пусть даже соревнуясь в этом друг с другом — не ради тщеславия, а ради славы Божией, возможно, положение с проповедничеством у нас бы улучшилось. В любом случае неплохо было бы ориентироваться на лучших современных проповедников и стараться к ним приблизиться или даже превзойти. При этом совет святителя Иоанна Златоуста о «презрении похвал» никогда не должен терять своей актуальности.

9.2.3. Оценка со стороны паствы во время произнесения проповеди

Определенную пищу для размышлений проповеднику всегда дает паства, реакцию которой он может замечать как во время проповеди, так и после нее. Если люди зевают, разговаривают, смотрят по сторонам или даже выходят во время проповеди из храма, то это происходит не только от недостатка воспитания или благоговения. Как мы помним, когда в храмах Константинополя говорил святитель Иоанн Златоуст, жизнь в столице Византии замирала — все

сбегались послушать мудрого пастыря. Живое слово, пусть даже незамысловатое и безыскусное, но идущее от сердца, не может оставить равнодушным никого, особенно на богослужении, где все «духовные рецепторы» человека раскрываются.

Между проповедником и его аудиторией всегда образуется *обратная связь*. В психологии общения под обратной связью принято понимать осознанный ответ автору действия или поступка для их регуляции. В межличностном общении каждый человек всегда сообщает другим людям о том, как их воспринимает, какие чувства испытывает от общения с ними. Тем самым он корректирует характер своих взаимоотношений с другими людьми. Важно отметить, что обратная связь далеко не всегда бывает вербальной. Обратным сообщением могут служить не только слова, но и выражение лица, жесты или просто молчание.

По образному выражению автора одного из современных пособий по гомилетике, проповедь — это не улица с односторонним движением (от «источника» к «получателю»). Проповедь предполагает активное двустороннее движение. Не только проповедник направляет свое послание к аудитории, но и аудитория обращается к проповеднику непосредственно в момент произнесения проповеди[1]. Аудитория сотрудничает с проповедником.

В разные периоды истории Церкви существовали разные взгляды на то, в каких формах аудитория может выражать свое отношение к проповеди. В Древней Церкви под влиянием античной традиции ораторского искусства слушатели могли делать это довольно бурно.

В житии святителя Иоанна Златоуста, автором которого считается патриарх Александрийский Георгий I (ок. 621 — ок. 630), так говорится о реакции слушателей на его слово: «Его проповеди принимали рукоплесканиями, поражая самый воздух. Одни подбрасывали при этом мягкие верхние одежды, другие потрясали перьями,

[1] Проповедь слова Божия: Учебное пособие / Пер. с англ. М., 1997. С. 177.

третьи хватались за мечи или кинжалы, четвертые за шарфы или перевязи»[1].

Однако выдающиеся проповедники не любили столь бурного проявления чувств. Например, святой Григорий Богослов призывал своих слушателей заменить театральные аплодисменты «благодарственным и стройным движением рук» (Слово 5. Второе обличительное на царя Юлиана)[2]. А святитель Иоанн Златоуст призывал и вовсе упразднить обычай аплодисментов в храмах, подчеркивая, что «шум уместен на зрелищах, в банях, на торжествах и площадях; а где преподаются... догматы, там должно быть спокойствие, тишина, любомудрие и совершенная пристань» (На Деяния. Беседа 30)[3].

Несмотря на осуждение особо эмоциональных форм реакции на проповедь в Древней Церкви, все же мы неоднократно встречаем в святоотеческой литературе рассуждения о том, что внешняя реакция аудитории на слова священника как таковая необходима для установления обратной связи. Например, блаженный Августин считал, что слушатели должны ясно выражать свои эмоции во время проповеди, поскольку иначе проповедник просто не сможет понять, воспринимают ли слушатели его речь: «Скучно говорить слушателю, который неподвижно сидит перед тобой (потому ли, что он ничем не взволнован, потому ли, что не хочет показать ни одним жестом, понимает ли он то, что мы говорим, и нравится ли ему это)» (De catechizandis rudibus. 11, 5)[4].

С другой стороны, особенно бурную реакцию на слова проповедника (например, аплодисменты) Августин считал свидетельством поверхностного восприятия проповеди. Проповедник не должен стремиться пробуждать сиюминутные эмоции. Его задача —

---

[1] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Порядки и обычаи, соблюдавшиеся при сказывании проповедей в древней церкви (III–V веках) // Труды КДА. 1886. № 5. С. 19.

[2] *Григорий Богослов, св.* Творения. Ч. 1. М., 1843. С. 210.

[3] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 9. Кн. 1. СПб., 1903. С. 279.

[4] *Блаженный Августин.* Об обучении оглашенных // Богословские труды. Вып. 15. С. 33.

воздействовать на сердце: «О надлежащем действии моих поучений узнал я не тогда, когда слышал одобрительные клики народа, а тогда, как приметил на глазах его слезы. Клики народные показывают, что я нравлюсь им, слезы свидетельствовали, что они точно мною убеждены» (De doctrina christiana. Кн. IV, гл. 53)[1].

Святитель Иоанн Златоуст также говорил, что выражение слушателями своего удовлетворения от услышанной проповеди свидетельствует об успехе проповедника: «Кто слушает что-нибудь с удовольствием, тот, очевидно, внедряет это в ум и, слагая в глубине души, делает неизгладимым» (На Бытие. Беседа 4)[2].

Эти высказывания великих проповедников древности показывают, что священник во время произнесения проповеди должен стремиться расслышать те невербальные послания, которые направляет ему аудитория. Сегодня, когда в Православной Церкви не принято бурно выражать эмоции во время проповеди, проповедник призван быть более чутким, чтобы понять настроение аудитории.

Одним из проявлений невербальной обратной связи со слушателями служит их внимание. Наблюдая за прихожанами во время проповеди, довольно легко понять, кто из них сосредоточенно слушает, а чье внимание рассеяно или отвлечено от проповедника. Сам внешний вид слушателей во время проповеди свидетельствует об их отношении к произносимому.

Конечно, случаются особые ситуации, когда внимание слушателей отвлекает какое-то обстоятельство или какой-то неожиданный объект. Например, если во время проповеди за окнами храма ударит сильный гром и начнется ливень, то наверняка это отвлечет внимание слушателей, которые станут непроизвольно смотреть в окна, чтобы разглядеть, что там происходит. Священник не должен теряться в такой ситуации. Его задача — вернуть внимание слу-

---

[1] *Августин Блаженный, епископ Иппонийский.* Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. К., 1835. С. 334–335.

[2] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 23.

шателей к проповеди. Вполне естественным будет, если священник сам обратит внимание слушателей на возникшую помеху и попросит их вновь обратиться к слушанию проповеди.

Но все же чаще потеря внимания к проповеди связана не с внешними помехами, а с самой проповедью. И потому проповедник должен постараться на ходу что-то изменить в своем слове, чтобы восстановить контакт с аудиторией.

Важнейший канал невербальной коммуникации — это выражение лиц слушателей. Во время произнесения проповеди священник может следить за лицами стоящих в храме людей. Что на них отображается: восторг, недоумение, возмущение, соучастие, равнодушие? Лицо, и особенно глаза, раскрывает внутренние переживания человека, которые слушатели адресуют проповеднику.

9.2.4. Оценка со стороны паствы после произнесения проповеди

Прихожане наших храмов, как правило, — очень терпеливые и великодушные люди, поэтому не всегда от них можно ожидать открыто высказанных замечаний. Но если пастырь не превозносится и готов услышать конструктивную критику в свой адрес, то он может рассчитывать на исполнение своих чаяний. В любом приходе найдутся люди, которые с готовностью будут делиться своими впечатлениями от той или иной проповеди.

Иногда прихожане делают это даже без просьб со стороны проповедника, от избытка чувств говоря: «Сегодня у Вас была особенно удачная проповедь» или «В этот раз Вы превзошли самого себя». Если они ничего не говорят, то это может быть признаком не самого успешного выступления.

Весьма полезным было бы выбрать в число экспертов людей, которые разбираются в массовой коммуникации, знают толк в проповедничестве, обладают достаточным церковным опытом и одновременно готовы делиться своими наблюдениями со священником без всякого подхалимства или, наоборот, желания уязвить. При строгом разборе становится понятно, что подобных людей не

так много, и тем большей ценностью обладает их доброжелательная критика для проповедника, серьезно относящегося к своему делу.

Диалог с паствой по восприятию проповеди зависит от отношений священника с приходом в целом. Если батюшка считает себя безупречным кормчим и непререкаемым авторитетом, то, разумеется, отзывы прихожан ему совершенно ни к чему. Но если рассматривать приход как единый организм, где все приходят друг к другу на помощь и где соборно созидается община во Христе, тогда становится возможной не только вертикаль власти, но и горизонталь взаимодействия.

Проповедь в этом случае становится плодом трудов не только священника, но и его паствы. Один опытный проповедник рассказывал, что практически абсолютно идентичную проповедь на один и тот же праздник он как-то произносил в двух разных местах: в столичном большом храме и небольшом приходе провинциального города. И результат был совершенно различным как по его собственным ощущениям, так и по восприятию паствы. И дело здесь не только в разном уровне образования и особенностях жизни прихожан, но в первую очередь в их молитвенном устремлении и соучастии в рождении проповеди.

Проповедь в момент произнесения активизирует мыслительную активность слушателей, затрагивает их чувства, побуждает к принятию важных решений. Так слово проповедника становится общим делом всего собрания — неотъемлемой частью литургии. Как в Евхаристии участвует не только совершающий ее священник, но и все богослужебное собрание, так и проповедь рождается в результате духовных трудов всего прихода.

9.2.5. Способы осуществления обратной связи

Обратная связь непосредственно во время проповеди носит спонтанный характер. Она не отражает в полноте процесс усвоения аудиторией послания проповедника. Поэтому можно целенаправленно инициировать особые виды обратной связи.

Самый простой способ составить более ясное впечатление о том, как была воспринята проповедь общиной, — это *внебогослужебное общение священника с прихожанами*. Например, на приходах по окончании воскресной литургии нередко устраиваются чаепития для прихожан. Обычно на них присутствуют те, кто регулярно бывает в храме, а значит, регулярно слышит проповедь. Во время такого чаепития священник может предложить прихожанам еще раз прочитать отрывки из Писания, звучавшие на литургии, и вместе поразмышлять над ними и над услышанной проповедью. При таком неформальном обсуждении обязательно выяснятся вопросы и недоумения, возникшие у слушателей во время проповеди. Священник сможет понять степень усвоения прихожанами основных идей своей проповеди и при необходимости более подробно разъяснить то, что осталось непонятым или неуслышанным.

Но все же нужно понимать, что в прямом общении люди будут щадить проповедника и едва ли выскажут прямую критику в его адрес. Поэтому можно использовать и более специальные методы установления обратной связи. Они крайне редко применяются в современной практике Русской Православной Церкви. Поэтому их использование следует согласовывать с контекстом жизни каждой конкретной общины. Укажем некоторые из таких методов.

Ящик для вопросов и предложений. Этот метод прост и эффективен. Священник может установить в храме ящик, в который по окончании службы каждый желающий может опустить записку со своим отзывом об услышанной проповеди, недоуменными вопросами или пожеланиями для проповедника. Лучше, если эти записки будут анонимными. Отклики прихожан, собранные непосредственно после литургии, зафиксируют их свежие впечатления. В эти записки попадут именно те ощущения, которые прихожане испытывали при слушании проповеди. Причем в анонимную записку человек может внести именно то, о чем не решится сказать священнику в прямом общении. Такие отклики станут важным дополнением к наблюдениям священника за слушателями в момент произнесения проповеди.

Анкетирование слушателей. Записки, собранные в ящик после богослужения, отражают лишь спонтанные и хаотичные впечатления слушателей. Чтобы получить более глубокий отклик о проповеди, можно провести целенаправленный опрос прихожан. В этом случае сам священник тщательно продумывает вопросы, на которые он хотел бы услышать ответы. Эти вопросы оформляются в виде анкеты, нужное количество экземпляров которой готовится заранее.

По окончании богослужения священник может обратиться к прихожанам и предложить тем, кто пожелает, заполнить такие анкеты. Это заполнение должно быть анонимным и добровольным. Очень важно, чтобы заполнение анкет не требовало от прихожан каких-то чрезмерных усилий. Вопросы должны быть ясными, предполагающими односложные («да» или «нет») или максимально простые ответы. Желательно, чтобы анкета умещалась на одном листочке бумаги и не создавала для прихожан психологического дискомфорта. Заполнение анкеты не должно производить впечатления дополнительной нагрузки, отнимающей время.

Приведем примерный перечень вопросов, которые могут быть внесены в такую анкету:

Привлекло ли Ваше внимание вступление к проповеди?

Насколько органично вступление связано с основной частью проповеди?

Затронула ли проповедь какую-то Вашу проблему? Если да, то какую?

Какова основная мысль проповеди? Сформулируйте ее в одном предложении.

Насколько ясным было изложение в проповеди ее основной идеи?

Был ли в конце проповеди ясно подведен ее итог?

Актуальна ли тема проповеди для Вас лично? Для всей приходской общины?

Насколько ярким и образным является язык проповедника?

Если проповедь читалась (или произносилась с опорой на записанный текст), насколько это мешало восприятию ее содержания?

Заботится ли проповедник о том, чтобы его услышали?

Адекватно ли реагирует проповедник на обстановку в храме?

Хорошо ли слышен голос проповедника?

Нужно ли проповеднику говорить громче (тише, медленнее, быстрее, внятнее)?

Удачны ли жесты проповедника? Почему?

Куда направлен взгляд проповедника? Не отвлекается ли он от аудитории?

Встречался ли во время проповеди взгляд проповедника с Вашим взглядом?

Что бы Вы хотели посоветовать проповеднику?

Необязательно включать все эти вопросы в одну анкету. Можно время от времени проводить тематическое анкетирование. Одна из анкет может содержать вопросы, посвященные форме проповеди, другая — ее содержанию, третья — произнесению проповеди и т. д.

Возможен и несколько иной подход к анкетированию. Священник может сам отобрать из числа прихожан группу людей, которым предложит заполнить анкеты. Однако при таком подходе нужно внимательно подойти к выбору респондентов.

Известно, что результат любого соцопроса сильно зависит от выборки респондентов. Зачастую результат опроса вполне прогнозируем, поскольку в его основу заложен недобросовестный выбор отвечающих. Потому, выбирая тех, кому будет предложено заполнить анкеты, необходимо стремиться в этой выборке отразить реальную ситуацию на приходе. Среди респондентов должны быть представлены разные группы прихожан (по возрастному, половому, социальному и иным признакам).

Можно составить разные виды анкет, учитывающие особенности разных групп прихожан, которые позволят более рельефно представить ситуацию в общине. Конечно, каждая община уникальна. И потому в каждой конкретной ситуации священник должен сообразовать вопросы с особенностями его паствы.

Несмотря на то, что анкетирование нужно проводить непосредственно по окончании богослужения, читать собранные ан-

кеты лучше на следующий день, когда эмоции проповедника уже улягутся и он сможет спокойно анализировать свою проповедь.

Анализируя анкеты, необходимо обращать внимание на повторяющиеся ответы. Если несколько человек высказали сходное впечатление от услышанной проповеди, это позволяет предположить, что оно является преобладающим среди слушателей. Проповеднику необходимо выписать из анкет как позитивные, так и негативные отзывы. После этого нужно подумать над тем, каким образом можно улучшить проповедь, изжив отмеченные слушателями недостатки.

Обсуждение проповеди в рамках малых групп. Такие обсуждения нетипичны для православных приходов. Тем не менее они имеют немало преимуществ. Прежде всего обсуждение понуждает и проповедника, и прихожан качественно по-иному взглянуть на проповедь. Группы для обсуждения проповеди могут собираться в будние дни, через несколько дней после воскресной литургии.

Священник по окончании литургии может раздать всем желающим примерный текст своей проповеди или ее основные тезисы. Придя домой, прихожане могут еще раз прочесть библейские зачала и поразмышлять над прозвучавшей в храме проповедью. И затем они придут на встречу малой группы с более глубоким и устоявшимся впечатлением от услышанной проповеди. В этом случае записанный текст проповеди (или ее тезисы) не будет восприниматься как самостоятельное литературное произведение. Он выступает лишь подспорьем для более глубокого усвоения устного слова.

Обсуждение проповеди в малых группах позволит не только установить обратную связь и понять, как слушатели реагируют на проповедь. Такое обсуждение углубляет контакт священника с прихожанами. Это обсуждение становится продолжением и развитием проповеди.

Если подготовка проповеди — это особый процесс, который длится не один день, то и ее усвоение — это тоже процесс, который нельзя игнорировать. Священник должен постараться направить

этот процесс и при подготовке новой проповеди учесть результаты усвоения его прежних речей.

Произнося проповедь, священник стремится воздействовать не только на ум и сердце, но и на волю слушателей; побудить их не только к особым размышлениям и переживаниям, но и к поступкам. Проповедь должна менять поведение людей, преображать их жизнь. И в этом изменении жизни заключается, конечно, главная и наиболее важная обратная связь. Если слово проповедника приводит к тому, что община начинает меняться, что взаимоотношения между людьми на приходе пронизывает доверие и подлинная христианская любовь; если его прихожане начинают по-новому выстраивать свои взаимоотношения с окружающими, то в этом и заключается главное ответное послание, которое аудитория адресует проповеднику.

Св. Иоанн Златоуст рекомендует весь воскресный день посвящать «слушанию и припоминанию того, что мы слышали». В таком случае все сказанное проповедником будет сохраняться «в хранилище души» и не будет «вытекать из нашего сердца». Сохраненное в памяти научение позволит слушателям более осознанно воспринимать проповедь, которая прозвучит в храме на следующей неделе: «И для нас меньше будет труда, и для вас больше пользы, когда станете слушать дальнейшее, содержа в памяти прежде сказанное». В таком случае будут усваиваться не просто отдельные мысли проповедника, но и весь порядок его рассуждений. При таком подходе к восприятию проповеди, по выражению Златоуста, в сознании слушателя составляется как бы «цепь», которая охватывает душу и напечатлевает в ней «целое тело Писаний» (На Матфея. Беседа 5)[1].

Таким образом, жизнь проповеди не заканчивается ее произнесением. Произнесение — это лишь рождение проповеди, которая затем должна жить в слушателях. Поэтому для проповедника очень важно не только во время произнесения, но и после него поддерживать обратную связь с аудиторией. Проповедник должен

[1] *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901. С. 52–54.

понимать, как его слово отзывается в сердцах слушателей, как оно живет в общине и за ее пределами.

9.2.6. Собственный анализ

Для анализа успешности проповеди важно зафиксировать также свои собственные ощущения, «внутреннее удостоверение», которое чаще всего объективно свидетельствует о выполненной или невыполненной миссии.

Известно, что творческий человек всегда недоволен собой и воплощением своей идеи — это нормальное состояние трезвомыслящего самокритичного художника, в широком смысле слова. Кроме того, существуют разные типы людей: одни могут быть без меры самоуверенны, у других, напротив, чрезмерно заниженная самооценка. Нужно знать особенности своего характера и всегда делать на них поправку при оценке своих трудов.

Однако при Божественной помощи и особенном вдохновении, подготовленном большими трудами и многими молитвами, проповедь действительно может стать шедевром, рождение которого отзывается великой радостью в душе проповедника. В этом случае ему не нужны эксперты и рецензии — его душа поет хвалу Господу и радуется об исполненной миссии.

Такое состояние хорошо знакомо настоящим поэтам. Наш великий классик после написания «Бориса Годунова» в письме Вяземскому так резюмировал свои чувства: «Ай да Пушкин!» — с присовокуплением иных слов, которые любопытствующий может разыскать в собрании сочинений поэта. В этих словах нет ни тени тщеславия или самолюбования, а лишь констатация рождения шедевра, вышедшего из грешных уст.

Противоположным примером может послужить Гоголь, который безжалостно сжег многие черновики второго тома «Мертвых душ», не потому что выжил из ума, а потому что был ими решительно недоволен. Кто-то восхищался этими набросками, кто-то их жестоко критиковал, но Гоголь сам чувствовал их слабость и несоответствие первичному замыслу.

Важность внутреннего удостоверения о выполнении своей миссии в деле благовестия отмечали и многие святые. Блаженный Августин объяснял, что проповедник не стремится к собственной славе, но хочет видеть результаты своих трудов: «Не подобает нам, конечно, жадно искать людской похвалы, но ведь мы подаем Божественную пищу, и чем милее нам те, с кем мы говорим, тем горячее мы желаем, чтобы им понравилось то, что предлагается для их спасения; если удачи нет, мы огорчаемся и тут же на ходу слабеем и поникаем, как от зря затеянного дела» (De catechizandis rudibus. 11, 5)[1].

Было бы очень полезно, если бы после завершения проповеди и обретения спокойного состояния, уже дома или в келье, проповедник проанализировал состоявшийся опыт: что удалось, что не получилось, какие были ошибки, какие находки, в чем произошли отступления от первоначального плана и пошли они на пользу или во вред. При фиксации проповеди на видео- или аудионоситель или при расшифровке текста с последующей публикацией можно внимательно проанализировать свой текст и манеру выражения, а впоследствии и получить письменные отзывы слушателей и читателей.

В любом случае как при успехе, так и при неудачах начинающему проповеднику стоит философски относиться к своему творчеству, не задирая нос, но и не погружаясь в уныние. Любой спортсмен знает, что бывают периоды подъема, а бывают спады, когда все из рук валится и не получается ровным счетом ничего, хотя подготовка была интенсивной и физическая форма как будто бы в порядке.

Человек не может постоянно выдавать одинаковые результаты, тем более в деле Божием, которым является проповедь. Многое зависит от тщательной подготовки, многое — от внутреннего состояния священника, многое — от настроя прихожан, но еще большее — от помощи Божией, которая способна оживить и бессильное слово.

---

[1] *Блаженный Августин.* Об обучении оглашенных // Богословские труды. Вып. 15. С. 33.

Дело проповеди требует постоянного совершенствования, и никто не может сказать, что он достиг в нем вершины. Беспристрастный анализ своих трудов поможет священнику в сложном и радостном деле благовестия.

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте обычай Древней Церкви записывать проповеди.
2. Назовите основные отличия устной и печатной проповедей.
3. Изложите специфику выступления с проповедью в средствах массовой информации.
4. Охарактеризуйте богослужебную проповедь как акт общения между проповедником и аудиторией.
5. Покажите разнообразие возможных форм оценок проповеди.
6. Оцените возможности различных способов осуществления обратной связи во время и после проповеди.
7. Сформулируйте, почему оценка паствы является значимым фактором для проповедника.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Гомилетика в католицизме и протестантизме

Общий обзор

§ 1.1. Схоластическая проповедь

1.1.1. Рождение схоластической проповеди

Раннее Средневековье (VII–XI вв.) было на Западе временем заметного упадка церковной проповеди. Период первоначального формирования новой Европы, который начался после падения Западной Римской империи, отмечен снижением уровня образованности клириков. Живая проповедь звучала почти исключительно из уст епископов. Проповедники ориентировались на образцы прежних веков, перефразируя или даже буквально повторяя их.

Общий упадок отразился и на теории проповеди. Наставления для проповедников можно встретить в пособиях по общей риторике Кассиодора (кон. V — кон. VI вв.), св. Исидора Сивильского († 636), Беды Достопочтенного († 735) и Алкуина († 804). В своем трактате «О воспитании клириков» (*De clericorum institutione*) Рабан Мавр († 856) лишь суммирует мысли блаженного Августина и св. Григория Двоеслова. В целом же вплоть до XII в. на Западе теория проповедничества не получила развития.

Ситуация заметно изменилась в эпоху позднего Средневековья (XII–XV вв.). **Гвиберт Ножанский** (**† ок. 1124**) составил небольшой трактат «Каким образом должна быть составляема проповедь» (*Quo ordine sermo fieri debeat*), который является введением к его обширным толкованиям на Книгу Бытия. Он говорит здесь

о четырех смыслах, которые следует искать в библейских текстах и раскрывать в проповеди. Первый из них — *исторический*, второй — *аллегорический*, третий — *тропологический* (под ним Гвиберт понимает нравственное наставление) и четвертый — *анагогический* (то есть духовный, посредством которого мы восходим к пониманию небесных предметов). Наиболее важным для проповеди является нравственный смысл.

Эта четырехчастная экзегетическая модель была общепринятой на средневековом Западе. В своей основе она восходит к Оригену, который, как мы видели, указывал на наличие в Писании нескольких иерархически подчиненных друг другу смыслов. Эта концепция получила развитие в сочинениях преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, который писал: «Созерцательное знание разделяется на две части: на историческое (буквальное) толкование Св. Писания и духовное (таинственное) понимание... А роды духовного знания — тропология, аллегория, анагогия». Тропологию прп. Иоанн Кассиан понимает как «изъяснение нравственное, относящееся к исправлению жизни и деятельному наставлению». А анагогия — это восхождение «от духовных тайн... к некоторым высшим и сокровеннейшим таинствам небесным» (Собеседование 14)[1].

Гвиберт подчеркивает, что проповедник должен почерпать знание человеческого сердца из наблюдения за своей собственной внутренней жизнью. Он настаивает на необходимости живой речи для проповедника. Также Гвиберт рекомендует употреблять в проповеди примеры из истории, а также аллегории, опирающиеся на изучение птиц, животных и драгоценных камней.

Более специальный характер имеет трактат **Алана Лилльского († 1202)** «Сумма об искусстве проповеди» (*Summa de arte praedicatoria*). В начале своего сочинения автор указывает, что стремится выполнить всеобъемлющую задачу: указать, что такое проповедь, какова она должна быть и о чем, кто и кому должен проповедовать, как, когда и где. То есть, по замыслу Алана, его трактат должен был полностью раскрыть учение о проповеди и в теоре-

[1] *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 425–426.

тической, и в практической плоскости. Видимо, поэтому трактат и назван «Суммой», то есть всеобъемлющим изложением учения. Однако далеко не все обозначенные вопросы раскрыты в сочинении. Это дает основания предполагать, что либо трактат Алана Лилльского остался незавершенным, либо он дошел до нас не в полном объеме.

Трактат состоит из 48 глав, из которых теории проповеди посвящены лишь первая, тридцать восьмая и тридцать девятая. Остальные главы посвящены исключительно практическим вопросам проповедничества.

По определению Алана Лилльского, «проповедование есть открытое и публичное наставление о нравах и вере, служащее для просвещения людей, способ которого происходит от разума, а источник — от авторитетов»[1]. Далее Алан высказывает соображения о том, как должна строиться проповедь. В основу проповеди он рекомендует полагать тексты Евангелий, Псалтири, Посланий апостола Павла и книг Соломона. Именно эти тексты содержат обильный материал для нравственных наставлений.

Во вступительной части проповеди автор должен снискать расположение слушателей. То есть главная цель вступления — установление контакта со слушателями. После этого можно приступать к раскрытию избранной темы.

Тема должна быть простой и доступной. Для проповеди являются неподходящими темы слишком возвышенные, превышающие разумение слушателей. Также в проповеди нельзя одновременно затрагивать несколько тем, чтобы не рассеять внимание. Алан подчеркивает, что при раскрытии темы можно ссылаться не только на библейские тексты, но и на иные авторитеты. Он допускает использование в проповеди текстов античных авторов. Особое значение для проповеди имеет и пафос проповедника. Его слово должно

---

[1] Цит. по: *Бондарко Н. А.* Текстовые структуры в немецкой духовной прозе XIII века (трактат Geistlicher Herzen Bavngart и его источники). Дисс. канд. филологич. наук. СПб., 2001. С. 32.

волновать сердца и вызывать слезы. Особо Алан подчеркивает, что проповедь должна быть краткой, чтобы не утомить слушателей.

После этих кратких общетеоретических наставлений Алан в главах со второй по тридцать седьмую приводит примеры построения проповедей на различные темы. Возможно, что именно такое количество примеров было данью традиции, восходящей к св. Григорию Двоеслову (в его «Правиле пастырском» приведено именно 36 различных «родов слушателей», которые пастырь должен учитывать, произнося проповедь). Но Алан Лилльский в своих примерах развития тем не повторяет св. Григория. Все предложенные им темы имеют нравоучительный характер (о презрении к миру, против чревоугодия, против роскоши, против скупости, против зависти, против гнева, о терпении, о милосердии, о любви к ближнему и т. д.). Он постоянно подчеркивает, что именно нравоучение является главным содержанием проповеди.

В главах с 40-й по 48-ю он также предлагает образцы проповедей, адресованные разным группам слушателей (к воинам, к начальникам и судьям, к монахам, к женатым людям, к вдовам, девам и т. д.). В каждой главе он приводит тексты, которые можно положить в основу развития темы, а также возможное построение проповеди. Фактически Алан закладывает традицию, в соответствии с которой в последующие столетия пособия для проповедников (а затем и учебники по гомилетике) всегда включали обширный раздел о «проповеднических материях», то есть о возможных темах проповеди. Именно этот раздел долгое время считался центральным в гомилетической науке.

1.1.2. Расцвет схоластической проповеди (XIII–XV вв.)

В XIII в. на Западе наблюдается расцвет проповедничества. К этому времени в Западной Европе происходят серьезные социальные перемены. Это время бурного роста городов, создания университетов и, соответственно, развития университетской науки и схоластики. В массовом сознании существенно трансформируют-

ся представления о пространстве, времени, о соотношении устного и письменного слова. К рубежу XII–XIII вв. относится появление мощных еретических движений (вальденсов, альбигойцев, катаров). Одновременно с этим появляются нищенствующие ордена францисканцев и доминиканцев. В этой ситуации рождается новый тип проповеди, адресованный новому обществу.

В XIII в. высшая церковная власть начинает обращать особое внимание на состояние проповеди. Эту проблему специально обсуждал IV Латеранский Собор (1215), который в католической традиции считается XII Вселенским. Этот Собор оставался наиболее представительным форумом Католической Церкви вплоть до Тридентского Собора (1545–1563). Его принято считать высшей точкой развития средневекового папского законодательства.

Собор издал 70 канонов. Вопросу церковной проповеди посвящен канон 10, который озаглавлен «О назначении проповедников» (*De praedicatorbius instituendis*). Здесь констатируется, что многие епископы из-за занятости, болезней, вражеских нашествий, а порой и просто из-за отсутствия достаточных знаний оказываются не в состоянии исполнять свои обязанности проповедников слова Божия. Особенно это касается обширных епархий. При этом «вкушение Слова Божия» является важнейшим средством достижения спасения. Поэтому Собор постановил, что епископы, которые по тем или иным причинам не могут исполнять проповедническое служение, должны избирать себе в качестве помощников мужчин, «способных к исполнению спасительного служения святого научения, сильных в деле и слове». Этим людям может быть поручено регулярное посещение приходов с целью произнесения проповедей и научения людей «словом и примером». Епископы же обязаны обеспечить все житейские нужды таких проповедников, дабы они не заботились ни о чем, кроме порученного им дела.

Собор также предписал, чтобы при всех кафедральных соборах и монастырских храмах были учреждены должности помощников епископа (коадъюторов), которым бы поручалось регулярное произнесение проповеди, а также принятие исповеди и наложение

наказаний «и иные вещи, необходимые для спасения душ». Тем епископам, которые проигнорируют эти постановления, Собор угрожает суровыми наказаниями[1]. Таким образом, IV Латеранский Собор дал важный стимул для возрождения проповедничества в Западной Церкви.

Фактором, повлиявшим на возрождение проповедничества, стало также появление и широкое распространение в Европе нищенствующих орденов. Так, Орден доминиканцев, созданный в начале XIII в., главной своей задачей считал проповедь христианского учения, и потому его официальное название — Орден проповедников (*Ordo preadicatorum*).

Тысячи нищенствующих проповедников путешествовали по Европе, занимаясь наставлением простого народа в истинах веры. Вполне естественно, что уже в XIII в. в доминиканской среде появляются фундаментальные руководства по проповедничеству. Из них наибольшее влияние на дальнейшее развитие гомилетической теории в Западной Церкви оказал обширный трактат пятого генерального магистра доминиканцев **Гумберта Романского (ок. 1190–1277)** «О подготовке проповедников» (*De eruditione praedicatorum*)[2].

Трактат Гумберта состоит из двух книг. Первая носит теоретический характер. Она состоит из 44 глав, объединенных в шесть разделов: 1) О свойствах проповеднической должности; 2) Что необходимо для должности проповедника; 3) О способе вступления в эту должность; 4) Об исполнении этой должности; 5) О пренебрежении проповедью и 6) О плодах проповеди.

Как видно из этого оглавления, Гумберт практически не уделяет внимания так называемой «формальной гомилетике». Учение о возможных формах построения проповеди, о ее подготовке и произнесении сведено в его трактате к минимуму. Лишь в послед-

---

[1] Dokumenty soborów powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski / Układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. T. 2. Kraków, 2007. S. 245–247.

[2] См.: *Humbert de Romans.* Treatise on preaching / Translated by the Dominican students, Province of St. Joseph; edited by Walter M. Conlon. Westminster, Md., Newman Press, 1951. XIII, 160 p.

ней (44-й) главе Гумберт рассматривает возможные варианты построения введения в проповеди. Об остальных частях проповеди он не говорит ничего. Гораздо более Гумберт сосредотачивается на личности проповедника, на его моральном облике, характеристике различных типов аудитории, обстоятельствах, способствующих или препятствующих успеху проповеди. Особое внимание Гумберт уделяет деятельности странствующих проповедников.

Интересно отметить, что среди условий, способствующих успеху проповеди, Гумберт указывает не только хорошее знание Священного Писания, молитву и нравственную жизнь проповедника, но и хорошее знание светских наук: физики, логики, этики, истории и т. д. (гл. 18)[1]. Также Гумберт настаивает, что проповедническое служение имеет преимущество перед всеми духовными практиками. В частности, он утверждает, что проповедь стоит выше поста, молитвы, воздержания и ночных бдений.

Более того, Гумберт утверждает, что проповедь стоит выше таинств крещения, исповеди, елеосвящения и рукоположения, поскольку таинства не приносят пользы без ясного их понимания и доброго намерения принять их. А проповедь доставляет человеку и то, и другое. Слушание проповеди важнее участия в богослужении и даже в Евхаристии, поскольку простой народ часто не понимает того, что поется и читается в храме. Но проповедь понятна человеку и потому она более служит прославлению Бога (гл. 20)[2].

Вторая книга сочинения Гумберта более обширна, чем первая. Она озаглавлена «О способе быстро составить проповедь» (*De modo prompte cudendi sermons*). Здесь приведены многочисленные проповеднические образцы (даются темы и варианты их развития). По замечанию самого Гумберта, он стремился дать в руки проповедника примеры проповедей для разных аудиторий, которые можно произнести в разных обстоятельствах. Потому вторая книга разделена на две части: в первой даны примеры проповедей

[1] *Humbert de Romans.* Treatise on preaching. P. 58.

[2] *Humbert de Romans.* Treatise on preaching. P. 63–66.

для различных групп слушателей, а во второй — на разные случаи жизни. В каждой части дано по сто проповедей.

По форме трактат Гумберта является чисто схоластическим. Исследуя теоретические вопросы в первой книге, он, как правило, разбивает вопрос на составные части и анализирует их последовательно друг за другом. При анализе приводятся библейские и иные аргументы. Нередко такая аргументация выглядит искусственной. По такому же принципу строятся и его образцы во второй книге. Избранная тема разбивается на логические части, которые затем последовательно раскрываются. Попутно опровергаются ошибочные мнения.

Трактат Гумберта Романского продолжил и закрепил тенденцию, наметившуюся в сочинении Алана Лилльского. Главное содержание трактата — это проповеднические образцы. Из теоретических вопросов проповедничества центральным является вопрос о личности проповедника. Проповедь как устное и литературное произведение практически не анализируется.

В XIII в. в Западной Европе получил широкое распространение особый литературный жанр — так называемые «примеры» (лат. *exemplum*). По определению современных исследователей, *exemplum* — это короткий рассказ назидательного характера, предназначенный прежде всего для употребления в проповеди[1]. Хотя традиция краткого благочестивого рассказа, употребляемого в публичной речи в качестве иллюстрации, восходит к античности и была широко известна в Древней Церкви, средневековые exempla имели свою специфику.

Exempla XIII в. — это истории, случившиеся в недавнем прошлом и передаваемые именно как «истории из жизни», как то, что случилось «на самом деле». По замечанию Жака ле Гоффа, «примеры» первых веков христианства отличаются от «примеров» XIII в. «и по природе своей, и по функции». Если в раннехристианскую эпоху в центре таких повествований находились образцовые персо-

[1] *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. С. 18–19.

нажи, то в XIII в. «их место заняли ситуация и поступок»[1]. Exempla широко культивировались в среде странствующих проповедников (францисканцев и доминиканцев). Именно они активно общались с простым народом и стремились найти средства для воздействия на простых слушателей.

«Примеры» становятся в схоластической проповеди одной из главных форм аргументации (наряду с апелляцией к авторитету и с доводами разума). Именно «пример» устанавливает связь между отвлеченными вероучительными истинами и библейской историей, с одной стороны, и повседневной жизнью слушателей, с другой. Именно поэтому в XIII в. получают широкое распространение сборники «примеров», которые используются как пособие для проповеди. Авторами наиболее известных подобных сборников были Цезарий Гейстербахский († 1240), Жак де Витри († 1240), Этьен де Бурбон († 1261).

Сборники проповеднических образцов и «примеров» становятся главными пособиями для подготовки проповеди в позднем средневековье. Вместе с тем под влиянием схоластики формируется и особая техника подготовки проповеди. Для схоластической проповеди было характерно стремление к систематическому развитию темы, взятой прежде всего из Священного Писания. Именно с указания *текста* должна была начинаться проповедь. Затем следовало *введение*, в котором формулировалась тема, извлеченная из текста, а также обычно содержалось молитвенное обращение к Богу, Божией Матери и святым с просьбой о помощи в раскрытии темы. После этого начиналось последовательное развитие темы. Обычно она разделялась на несколько логических частей (как правило, на три части), которые и задавали структуру проповеди. Каждая из частей могла дробиться на более мелкие подразделы, которые раскрывались методом классической амплификации.

Такая структура проповеди иногда изображалась графически в виде дерева, корень которого — это библейский текст, ствол —

[1] *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С. К. Цатуровой. М., 2001. С. 130.

тема, ветви — логические части темы, а листья и плоды — амплификация. Видимо, первым, кто употребил образ дерева для описания проповеди, был Якоб из Фузиньяно (нач. XIV в.). Он писал: «Известно также, что проповедование представляется похожим на дерево. Когда же дерево из корня поднимется в ствол, а из ствола пойдут главные ветви, то далее сами главные ветви множатся в прочих второстепенных. Также и проповедование, после того как оно из темы перейдет в предисловие, словно из корня в ствол, а оттуда, из предисловия, — в главное разделение темы, словно в главные ветви, — далее должно множиться вторичными различениями»[1].

Ключевую роль при таком подходе к построению проповеди играло разделение избранной темы. Оно могло осуществляться разными способами. Чаще всего к теме просто прилагались логические категории. В результате понятие, стоящее в центре проповеди, разделялось на подвиды (genus in species, superius in inferiora), которые методично анализировались. Но могли употребляться и более уточненные подходы. Современные исследователи выделяют в особый вид так называемые «эмблематические проповеди». По определению немецкого филолога Р. Круэля, в такой проповеди избранный предмет не подвергается диалектическому разбору, «а рассматривается опосредованно через образ какого-либо чувственно воспринимаемого объекта». То есть в центре проповеди стоит *образ (эмблема)*, который связывает проповедь воедино. Проповедник держит этот образ перед глазами слушателей, «благодаря чему речь становится особенно доступной и запоминающейся». Проповедь превращается в вербальный аналог наглядного изображения. Такие проповеди, как правило, адресовались простому народу, для которого отвлеченные логические категории были непонятны[2].

---

[1] Цит. по: *Бондарко Н. А.* Трактат о пальме. Композиционная форма и богословский смысл // Начало. Журнал института богословия и философии. Вып. 9. СПб., 2000. С. 143.

[2] *Бондарко Н. А.* Трактат о пальме. Композиционная форма и богословский смысл // Начало. Журнал института богословия и философии. Вып. 9. СПб., 2000. С. 152.

Одним из последних трактатов по теории проповеди, написанных в классическом схоластическом духе, считается «Руководство по проповедничеству» (*Manuale curatorum predicandi*) **Иоганна Ульриха Сурганта (1450–1503)**, опубликованное в 1503 г.[1] Это руководство состоит из традиционных двух частей. В первой говорится о том, что есть проповедь и кто ее произносит, представлено традиционное учение о четырех смыслах Писания и об их изъяснении в проповеди, о составных частях проповеди, о взаимоотношениях церковной проповеди и ораторского искусства, о произнесении, о различных типах слушателей. Вторая часть представляет собой собрание проповеднических образцов на разные случаи из пастырской практики. По выражению В. Ф. Певницкого, в книге Сурганта «представлен результат всего, что выработала наука о проповедничестве в средние века, и автор ее на основании трудов своих предшественников строит полную систему гомилетики, сводя в одно целое их замечания и суждения»[2].

В современной науке считается доказанным, что предписания средневековых трактатов о проповедническом искусстве в реальной жизни выполнялись очень избирательно. Проповедническая практика далеко отстояла от идеала, изложенного в учебниках. Особенно это касается проповеди, адресованной простому народу и произносимой на народном языке. Когда адресатом проповеди были люди, мало сведущие в латыни, то «формальные требования к этим текстам были занижены»[3].

---

[1] *Surgant, Johann Ulrich.* Manuale curatorum predicandi prebens modu[m]. [Basel], 1503. [8], CXXVII, [1] Bl.

[2] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: Гомилетика Эразма Роттердамского // Труды КДА. 1894. № 3. С. 326.

[3] *Бондарко Н. А.* Текстовые структуры в немецкой духовной прозе XIII века. С. 36.

§ 1.2. Теория проповеди в эпоху Ренессанса

1.2.1. Иоганн Рейхлин

Схоластический подход в теории церковной проповеди всецело господствовал в Западной Европе вплоть до рубежа XV–XVI вв. Однако уже в XV в. имели место события, заметно изменившие подходы к подготовке и произнесению проповеди. В первой половине XV в. в Европе были вновь открыты трактаты Квинтилиана и Цицерона об ораторском искусстве. После изобретения книгопечатания они получили широкое распространение, что привело к новой волне увлечения античной риторикой.

В начале XVI в. в среде гуманистов появляются трактаты, посвященные проповедничеству, написанные уже в новой перспективе. Первый из таких трудов принадлежит немецкому философу-гуманисту **Иоганну Рейхлину (1455–1522)**. В 1502 г., спасаясь от эпидемии, он некоторое время жил в доминиканском монастыре в Денкендорфе в Баварии. И здесь по просьбе аббата монастыря Рейхлин написал небольшое сочинение (всего два с половиной десятка страниц), которое назвал «Сборник об искусстве проповеди» (*Liber congestorum de arte praedicandi*). Сочинение было закончено к январю 1503 г., а в 1504 г. опубликовано[1]. Структура этого трактата восходит к античной риторике. Его разделы озаглавлены: De inventione (Об изобретении), De principio (О начале), De lectione (О чтении), De divisione (О разделении), De confirmatione (О доказательстве), De argumentatione (Об аргументации), De confutatione (Об опровержении), De conclusione (О заключении), De locis communibus (Об общих местах), De memoria (О памяти), De pronunciatione (О произнесении). Эта структура представляет собой наложение разделов классической риторики (inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio) на процесс подготовки и произнесения проповеди. Предложенная Рейхлином форма проповеди также вполне отвечает стандартной структуре ораторской речи. В духе античной

[1] *Reuchlin Johannes*. Liber Congestorum de arte praedicandi. Phorce, 1504. 30 p.

традиции он излагает и раздел об общих местах (топосах), которые представляют собой устойчивый набор образов и мотивов, имеющих сходное словесное выражение. В нескольких местах своего трактата Рейхлин прямо упоминает Цицерона и Квинтилиана, указывая тем самым на источник своих идей.

1.2.2. Эразм Роттердамский

Широкое заимствование правил античной риторики для построения теории проповеди характерно и для другого известного гуманиста — **Эразма Роттердамского (1469–1536)**. Его перу принадлежит обширный труд «Экклезиаст, или О науке проповедничества» (*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*)[1]. Этот труд был впервые издан в 1535 г. Однако, как указывал сам Эразм в предисловии, над этой книгой он трудился много лет. Работа над ней была начата еще в 1523 г. Но затем Эразм неоднократно бросал этот труд. Он вспоминал, что решился на написание книги о проповеди лишь по причине многочисленных просьб, высказывавшихся его друзьями и знакомыми. Потому сам Эразм считал это сочинение несовершенным, написанным фактически по принуждению. Тем не менее «Экклезиаст» вызвал большой интерес современников. Еще при жизни Эразма (на протяжении 1535–1536 гг.) эта книга выдержала четыре издания.

Чтобы правильно понять этот фундаментальный труд, нужно учитывать отношение Эразма к современной ему церковной проповеди. В его сочинениях неоднократно встречается жесткая критика в адрес схоластической проповеди. В этом отношении наиболее показательна 54-я глава «Похвалы глупости» (1509). Здесь представлено едкое сатирическое описание современной Эразму церковной проповеди. Он последовательно высмеивает все основные принципы, положенные в основу схоластического проповед-

[1] Des. Erasmi Rot. ecclesiastae sive De ratione concionandi libri quatuor: opus recens, nec antehac à quo quam excusum. Basiliae, 1535. 444 p. В некоторых изданиях трактат озаглавлен несколько иначе: «Экклезиаст, или Евангельский проповедник» (*Ecclesiastes, sive concionator evangelicus*).

ничества: и структуру проповеди, и подходы к раскрытию темы, и поведение проповедников на кафедре. С особой язвительностью он пишет об использовании в проповеди символов и аллегорий.

Евангелие в проповедях, по словам Эразма, толковалось «наспех и как бы мимоходом». Вместо этого слушателям предлагались пространные рассуждения о богословских проблемах, не имеющих отношения «ни к земле, ни к небу». Для анализа этих пустых вопросов привлекались «большие и малые силлогизмы, выводы, заключения, пустейшие посылки и прочая схоластическая дребедень, предлагаемая вниманию невежественной толпы».

Высмеивает Эразм и традицию «примеров» (exempla): «Проповедник преподносит вам какую-нибудь глупую и грубую басню, позаимствованную из "Исторического зерцала" или "Римских деяний", и толкует ее аллегорически, тропологически и анагогически». Упомянутые здесь «Историческое зерцало» и «Римские деяния» — это как раз сборники «примеров», созданные в XIII в. и активно использовавшиеся при подготовке проповедей. Извлечение из текста четырех смыслов, как мы видели, также является традиционным для схоластического подхода. Все это Эразм считал глупостью.

О поведении проповедников на кафедре он пишет: «Какой комедиант или площадной крикун сравнится с ними, когда они разглагольствуют с кафедры, смехотворно подражая приемам и манере древних риторов? Боже Бессмертный, как они жестикулируют, как они ловко повышают голос, как пускают трели, как ломаются, какие строят гримасы, как воют на разные лады! И это искусство красноречия с великой таинственностью передается от одного братца-монаха к другому».

Таким образом, Эразм относился к современной ему проповеднической традиции весьма критично. Потому в своем труде о проповеди он постарался представить разумную альтернативу схоластической проповеди.

«Экклезиаст» состоит из четырех частей. Первая из них посвящена вопросу о личности проповедника. Вторая и третья — форме

проповеди, ее подготовке и произнесению. Четвертая — содержанию проповеди[1].

В начале своего труда Эразм говорит о том, что буквально греческое слово «Экклезиаст» (Εκκλησιαστής) означает оратора, говорящего в собрании. Далее он поясняет, что существует два типа публичных ораторов — светские и церковные. Первые убеждают народ соблюдать гражданские законы, а вторые — законы церковные. Фактически это означает, что и светское красноречие, и церковная проповедь подчиняются одним и тем же правилам, хотя и преследуют различные цели. Как светский оратор, прежде чем говорить о чем-то, должен хорошо изучить этот предмет, а также освоить законы красноречия, так и священник должен обладать знанием Писания, а также усвоить законы произнесения публичных речей. Кроме того, человек, желающий произносить проповеди, должен иметь к этому внутреннюю предрасположенность. Он должен иметь особые природные задатки (прежде всего хорошие голос и память). Также проповедник должен вести нравственную жизнь, поскольку безнравственный человек не может учить других соблюдению заповедей.

Эразм особо подчеркивает необходимость содействия Святого Духа для успешности проповеди. Однако божественное содействие не исключает необходимости основательной подготовки. Юноша, готовящийся к пастырскому служению, должен получить основательное образование, которое поможет ему в проповедническом служении. Эразм начертывает широкую программу гуманитарного образования для будущих проповедников. Им необходимо изучить грамматику, освоить греческий, латинский и еврейский языки, поэтику, риторику и диалектику, прочесть античных авторов, а также греческих и латинских отцов Церкви.

Вторая и третья части трактата представляют собой приложение общих законов риторики к церковной проповеди. Эразм

[1] Обзор содержания трактата см. в: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: Гомилетика Эразма Роттердамского // Труды КДА. 1894. № 7. С. 426–448; № 8. С. 491–527.

говорит, что из трех видов красноречия (судебное, совещательное и похвальное) для церковной кафедры подходят лишь два (совещательное и похвальное). Вслед за Августином он также утверждает, что из трех целей оратора (учить, услаждать и побуждать) для проповедника главной является первая (учить). Теорию проповеди Эразм структурирует по классической риторической схеме. Он выделяет пять разделов учения о проповеди: изобретение (inventio), расположение (dispositio), изложение (elocutio), память (memoria) и произнесение (pronuntiatio). Следуя античной традиции, он уподобляет проповедь телу, в котором изобретение — это скелет, расположение — нервы, изложение — плоть и кожа, память — дух или жизненная сила, а произнесение — это сама жизнь. Прекрасно написанная, но плохо произнесенная речь является мертвой.

Эразм приводит традиционную структуру речи (exordio, narratio, divisio, confirmatio, confutatio, conclusio) и говорит об особенностях ее применения в проповеди. В частности, он рекомендует начинать проповедь с текста Священного Писания, который ясно указывает тему проповеди. Он осуждает использование в качестве вступления шуток или забавных рассказов («примеров»). В принципе Эразм допускает использование в качестве вступления «историй из жизни», но рекомендует проповедникам быть крайне внимательными при выборе таких историй. Также он допускает использование в качестве вступления притч, рассказов из жизни животных или растений, описаний ситуации, сравнений.

Следующую традиционную для средневековья часть проповеди — призывание (invocatio) — Эразм считает допустимой, но не обязательной. Куда более важной частью для него является разделение (divisio). План проповеди важен и для проповедника, и для слушателей. Четкая структура речи помогает и ее запоминанию, и ее восприятию. Эразм даже рекомендует записывать план проповеди на бумаге и выходить с этой бумагой на кафедру. При этом он подчеркивает, что в тех случаях, когда тема не предполагает естественного разделения на части, от него можно и отказаться. Это будет лучше, чем вслед за схоластами изобретать искусственные

разделения. План должен помогать усвоить тему, а не затруднять ее восприятие. Разделение также не должно быть излишне дробным. Эразм полагает, что оно не должно содержать более трех частей.

Под сильным влиянием риторики написан и раздел о доказательствах. Здесь Эразм полностью повторяет античных риторов, лишь делая ремарки о том, как лучше применять их советы в проповеди. В отношении заключения Эразм указывает два возможных варианта: краткое повторение сказанного в основной части или эмоциональное побуждение к действию.

Как мы видим, Эразм полностью подчинил проповедь законам риторики. Профессор Н. И. Барсов справедливо указывал, что Рейхлин и Эразм «явились горячими сторонниками» риторического направления в проповеди. «Гомилетика у них приурочивается к риторике, понимается как церковная риторика, подчиненная наравне со всякой риторикой законам Цицерона и Квинтилиана»[1]. Однако нужно подчеркнуть, что Эразм в своем учении о проповеди в значительной степени следует за Августином. Он действительно активно прилагает к церковной проповеди законы ораторского искусства. Но при этом он постоянно указывает и на различия между светским и церковным красноречием. Интересно, что жестко критикуя схоластическую проповедь, он не отвергает ее полностью. Фактически Эразм выступает за реформу проповеди. Она должна подчиняться общим законам красноречия. Хотя эти законы должны применяться в проповеди творчески. Эразм также настаивает на необходимости для кандидатов в священство обширного гуманитарного образования, которое позволит им успешно нести проповедническое служение.

---

[1] *Барсов Н. И., проф.* Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899. С. 283.

§ 1.3. Протестантские подходы к проповеди и католическая реформа

Начало Реформации в Европе привело к принципиальному переосмыслению роли и места проповеди в церковной жизни. Протестанты поставили проповедь во главу угла своего церковного устройства. Причем это было общей чертой для различных течений в протестантизме. Проповедь (как устное провозглашение Евангелия) понимается в протестантизме как существеннейшая характеристика Церкви. Так, в Аугсбургском исповедании (1530) — главном символическом тексте лютеран — Церковь определяется как «собрание святых, в котором верно проповедуется Евангелие и правильно отправляются Таинства» (артикул 7). Об этом же неоднократно говорил в своих сочинениях и сам Мартин Лютер.

Например, в трактате «О Соборах и Церквах» (1539) он пишет: «Христианский святой народ узнается по тому, что у него есть Святое Божье слово... Мы говорим о внешнем слове, о том слове, которое успешно проповедуется людьми — такими, как ты и я. Это [внешнее слово] оставил Христос, как внешний знак, по которому можно опознать в мире Его Церковь, или Его христианский, святой народ... Если ты услышишь или увидишь, что где-то проповедуется такое слово, что в него веруют, что его исповедуют и поступают в соответствии с ним, то нисколько не сомневайся, что там — настоящая Ecclessia sancta catholica, т. е. христианский, святой народ, даже если таких людей совсем немного»[1]. Практически также определяет Церковь и Жан Кальвин. В своих «Наставлениях в христианской вере» он пишет: «Повсюду, где благоговейно слушают проповедь Евангелия и не пренебрегают таинствами, со временем возникает определенный род Церкви» (Кн. IV, гл. 1, § 10)[2].

Таким образом, наличие непрекращающейся проповеди неискаженного Евангелия для протестантизма является главным при-

[1] Цит. по: *Фаусель Г.* Мартин Лютер. Жизнь и дело. Т. 2. 1522–1546: Биографический очерк и источники к биографии Лютера / Пер. с нем. Ю. А. Голубкина. Харьков, 1996. С. 275–276.

[2] *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. 3. М., 1999. С. 20.

знаком Церкви. Слово проповеди рождает Церковь. Лютер даже называл Церковь «Mundhaus» (буквально с немецкого — «Дом рта»). Церковь живет словом проповеди, а пастырь Церкви — это прежде всего служитель слова Божия (лат. *minister verbi Divini*), для которого проповедь является главной обязанностью.

1.3.1. Мысли о проповеди Мартина Лютера

Родоначальник немецкой реформации **Мартин Лютер (1483–1546)** настаивал на необходимости вернуть народу Священное Писание. Поэтому проповедь для него — это главным образом простое и общедоступное изъяснение Писания. Стремление вернуться к апостольскому идеалу в проповедничестве привело Лютера к мысли о необходимости возродить древнехристианскую гомилию как нормативную форму проповеди. Идеалом богослужебной проповеди для Лютера является именно беседа-гомилия, которую он в соответствии со средневековой латинской традицией называет *postilla*[1].

Лютер постарался разработать стройную систему проповедей на все дни недели. В предисловии к «Немецкой мессе» (1526)[2] он характеризует проповедь как самую важную часть богослужения и настаивает, что проповедь должна звучать в каждом богослужебном собрании. Он рекомендует совершать в воскресные дни по три богослужения, за каждым из которых должна звучать особая проповедь. На утрени (в пять или шесть часов утра) он рекомендует произносить «проповедь на Послание данного дня, главным образом ради слуг, ... т. к. на других проповедях они присутство-

---

[1] Термин *Postilla* происходит от латинского словосочетания *post illa verba Scripturae sacrae* (после сих слов Священного Писания) и означает проповедь, произносимую непосредственно после чтения на литургии отрывков из Писания. *Постилла* (как и *гомилия*) предполагает объяснение прочитанного на богослужении библейского текста. См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 24а (48). СПб., 1898. С. 708.

[2] *Лютер М.* Немецкая месса и чин богослужения (1526) / Пер. с нем. А. Зубцова. Редактор Д. Шкурлятьева [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.reformed.org.ua/2/260/Luther. Название с экрана.

вать не могут». На мессе (которая начинается в восемь или девять часов) проповедь посвящается Евангельскому отрывку, «согласно годовому кругу чтения». И, наконец, на вечерне во второй половине дня Лютер рекомендует разбирать в проповеди Ветхий Завет по главам. Хотя в лютеранской традиции был сохранен круг богослужебных чтений (перикоп), сложившийся в Католической Церкви, Лютер допускал возможность отказа от этого круга и толкования библейских книг в последовательном порядке (воскресенье за воскресеньем).

Что касается будних дней, то утром по понедельникам и вторникам Лютер рекомендует «чтение на немецком о Десяти заповедях, о Символе веры и "Отче наш", о крещении и причащении, чтобы в эти два дня речь шла о катехизисе и укреплялось его верное понимание». В среду — проповедь на текст из Евангелия от Матфея. Утром в четверг и пятницу — проповеди на Апостольские послания. В субботу — на евангелиста Иоанна.

В чине немецкой мессы Лютер отводит для произнесения проповеди традиционное место — после чтения Священного Писания. Хотя Лютер симпатизировал живому проповедническому слову, он все же считал необходимым для пастора иметь полный сборник проповедей на весь год: «Лучше всего было бы завести такой порядок — читать для народа проповедь на данный день из книги, полностью или частично». Это обусловлено, во-первых, тем, что существует мало пасторов, способных подготовить качественную проповедь; а во-вторых, опасностью распространения лжеучений. Сам Лютер создал «Сборник церковных проповедей» (нем. «Kirchenpostille»). Его первая часть была опубликована в 1522 г., а вторая — в 1527 г. Это как раз и было собрание проповеднических образцов на все дни года. В целом от Лютера сохранилось около 2 000 проповедей, многие из которых дошли до нас в отредактированном виде.

Лютер не оставил систематического труда, посвященного теории церковной проповеди. Тем не менее мысли о проповеди он часто высказывает в своих сочинениях и письмах. Особенно много

важных рассуждений о проповедниках и проповедничестве содержится в «Застольных беседах». Это позволяет реконструировать взгляд Лютера на содержание и форму проповеди.

В отличие от схоластических проповедников, которые стремились найти в каждом библейском тексте четыре вида смысла (буквальный, аллегорический, тропологический и анагогический), Лютер настаивает на необходимости сосредотачиваться лишь на прямом смысле текста: «Святой Дух — самый простой Писатель и Оратор, который есть на небе и на земле; Его слова не могут иметь какого-либо иного смысла, кроме самого простого, какой мы называем письменным или буквальным»[1].

Лютер вспоминал, что в молодости он по схоластической традиции занимался «аллегориями, тропологиями и анагогиями и гонялся за суетным искусством». Но впоследствии он стал смотреть на экзегезу по-другому: «Теперь я понял, что все это дрянь. Теперь я бросил все это, и мое самое лучшее и первое искусство — trader Scripturam simplici sensu (*лат.* передавать Писание в простом смысле), ибо literalis sensus (*лат.* буквальный смысл) есть дело; в нем жизнь, в нем сила, учение и искусство; а прочее — дело только дураков, хотя оно и казалось возвышенным»[2].

Главная задача проповедника — найти в библейском тексте и показать слушателю Христа. В одной из «Застольных бесед» он говорил: «Проповедуй только Христа и катехизис. Такая мудрость поставит тебя выше суждения всех людей; потому что это слово Божие, которое умнее людей: Бог даст тебе то, что ты должен говорить»[3].

---

[1] Цит. по: *Лютер М.* Время молчания прошло: Избранные произведения 1520–1526 гг. / Пер. с нем., ист. очерк, комментарии Ю. А. Голубкина. Харьков, 1994. С. 237.

[2] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в Новое время, после Реформации Лютера // Труды КДА. 1896. № 1. С. 19.

[3] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в Новое время, после Реформации Лютера // Труды КДА. 1896. № 1. С. 10.

Лютер активно критикует схоластическую проповедь, господствовавшую в католической среде. Он последовательно выступает против всякой искусственности и напыщенности, характерной для схоластической проповеди. Лютер настаивает на максимальной простоте проповеднического слова: «Каждый проповедник должен заботиться о том, чтобы все его проповеди и рассуждения были так просты, чтобы их мог легко понимать всякий и необразованный человек. В церковных проповедях не должно употреблять ни еврейских, ни греческих или других чужестранных слов; в церкви, как дома, до́лжно говорить на простом отечественном языке, который каждый понимает и знает... До́лжно приноравливаться к слушателям, и всем проповедникам нужно поставить правилом, чтобы они проповедовали так, чтобы бедный народ мог хоть немного научиться из их проповеди»[1].

Образцом простого проповеднического слова для Лютера является сам Христос, Который произносил простые поучения, заимствуя образы из сельского быта. Лютер часто ссылается на простоту поучений Спасителя, а также на безыскусные проповеди апостолов. Также Лютер выступал против длинных проповедей, настаивая на том, что проповедь должна быть не только максимально простой, но и по возможности краткой.

Для успеха проповеди необходимо прежде всего хорошо уяснить для себя ее предмет: «Кто хорошо понял и усвоил себе известную вещь, тот легко может говорить о ней»[2]. Второе условие успеха — держаться в проповеди одной темы и не отвлекаться от нее: «Проповедник должен держаться одного предложения и его разъяснять, чтобы хорошо понимали то, что он говорит. Те проповедники, которые хотят все сказать, что им взбредет в голову, напоминают мне кухарок, идущих на рынок. Если с ними встречается другая кухарка, они останавливаются с ней на площади или пере-

[1] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в Новое время, после Реформации Лютера // Труды КДА. 1896. № 1. С. 11–12.

[2] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в Новое время, после Реформации Лютера // Труды КДА. 1896. № 1. С. 14.

крестке; встречается с ними новая кухарка, опять они заводят с ней разговор; так делают они с третьей и четвертой, и таким образом долго и медленно идут на рынок. Подобно им поступают и проповедники, которые слишком далеко уклоняются от темы. Они разом хотят все высказать. Но не делайте так»[1].

Важная мысль Лютера касается необходимости приспосабливать слово проповеди к свойствам аудитории. Нельзя произносить одно и тоже слово перед разными слушателями. Проповедник должен учитывать ситуацию аудитории и находить слово, адресованное конкретным людям, которые стоят перед ним.

Что касается произнесения проповеди, то Лютер рекомендует говорить медленно, а также осуждает излишнюю жестикуляцию.

Несложно заметить, что мысль Лютера о проповеди была жесткой реакцией на современную ему схоластическую проповедь. Требование простоты и безыскусности проповеди — это главный завет Лютера для проповедников. Второй важнейший призыв Лютера — возврат проповеди к подлинному библеизму.

1.3.2. Взгляд Кальвина на проповедь

Взгляды **Жана Кальвина (1509–1564)** на теорию и практику проповеди также не были им изложены в систематическом виде и реконструируются исследователями лишь по отдельным его высказываниям и рассуждениям, а также на основании его собственных проповедей[2].

В главном труде Кальвина «Наставления в христианской вере» есть ряд рассуждений о сути христианской проповеди. Прежде всего Кальвин подчеркивает, что именно проповедь рождает Церковь: «Церковь не может быть воздвигнута иначе, кроме как внешней проповедью» (Кн. IV, гл. 1, § 5, 10)[3]. Проповедь Кальвин рассма-

---

[1] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в Новое время, после Реформации Лютера // Труды КДА. 1896. № 1. С. 15.

[2] См. об этом: *Parker T. H. L.* Calvin`s Preaching. Westminster John Knox Press, 1992. 202 p.

[3] *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. М., 1997. С. 20.

тривает как главное средство создания «нового человека», новой христианской цивилизации.

Кальвин понимает проповедь как откровение воли Божией для Церкви. Воля Божия открывается независимо от того, как относится к ней человек. Значительная часть тех, кто слышит слово проповеди, не принимает его или не воплощает его в своей жизни. Потому проповедь может быть для слушателей не только радостью, но и тяжелым обличением. Она может не только спасать, но и убивать.

Причину различного отношения слушателей к слову проповеди Кальвин объясняет исходя из своего учения о предопределении. Эта причина сокрыта не в самой проповеди, не в способностях проповедника и не в его красноречии. Причина заключена исключительно в божественном избрании, которое отделяет предопределенных к спасению от тех, кто предназначен к вечной погибели.

Кальвин особо подчеркивал сакраментальный характер проповеди. Проповедь для него — это спасительное присутствие Бога в мире, это богоявление (эпифания). Слово проповеди — это слово Бога, обращенное к человеку. Дух Святой во время проповеди пользуется проповедником как орудием для раскрытия в мире милости и благости Бога. С этой точки зрения слово проповеди подобно материи (элементам) таинства. Дух Святой делает слова, их звучание и смысл средством для звучания голоса Бога. Господь «соблаговолил освятить человеческие уста и язык на служение Себе, чтобы в них звучал Его голос» (Наставления. Кн. IV, гл. 1, § 5)[1].

При этом Кальвин подчеркивал, что проповедь также является и человеческим делом. Нельзя отбрасывать важной роли человеческого труда в деле проповеди. Проповедник вкладывает в слово все свои силы и способности. Тем не менее лишь Святой Дух может сделать внешне слабую проповедь орудием в руках Бога, и, наоборот, прекрасно продуманная проповедь без божественной помощи остается безжизненной. Кальвин полагал, что в проповеди, как и в таинстве, человеческое действие нераздельно соединено с действием божественным. В проповеди человеческое слово

[1] *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. М., 1997. С. 14.

властью Святого Духа претворяется в инструмент божественного присутствия. Именно *слышание* слова проповеди делает человека христианином.

Кальвин специально подчеркивает, что наставление проповедника в собрании верных имеет особую силу, поскольку в нем говорит Сам Бог. Поэтому проповедь не может быть заменена самостоятельным изучением Писания. Пренебрегающих проповедью Кальвин называет гордецами и безумцами, которые неизбежно бывают «одурманены сбивающими с толку фантазиями и заблуждениями». Именно проповедь в собрании верных хранит Церковь от заблуждений. Проповедь является важным средством сохранения чистоты веры. Кроме того, собрания верных обеспечивают единство Церкви. Кальвин увязывает единство Церкви с повиновением общины слову проповеди: «Это неразрывные вещи: то, что христиане получают истинное научение в слове Божьем, и что после того, как они воспримут предложенное им в слове единым духом и единым сердцем, они будут иметь братское согласие между собой, говоря как бы едиными устами и исповедуя чистую и простую веру» (Проповедь на Послание к Ефесянам)[1].

Во время своего служения в Женеве Кальвин, как правило, произносил каждое воскресенье по две проповеди. Кроме того, он произносил проповеди и в будние дни (с 1542 г. — каждый будний день). В воскресные дни он посвящал проповеди новозаветным текстам, а в будни обычно проповедовал по книгам Ветхого Завета. Кальвин находился под значительным влиянием гуманистов XVI в. Он стремился вернуться к древним образцам церковной проповеди. Поэтому ориентировался прежде всего на проповеди блаженного Августина и св. Иоанна Златоуста. Вдохновляясь примером св. Иоанна Златоуста, Кальвин произносил не только проповеди на отдельные библейские тексты по лекционарию, но и особые циклы проповедей, посвященные истолкованию библейских книг стих за стихом. При этом Кальвин старался интерпретировать Писание, опираясь прежде всего на сам же библейский текст. Он мало ис-

[1] Цит. по: *Кальвин Ж.* Наставления в христианской вере. Т. 3. М., 1997. С. 15.

пользует в проповеди святоотеческие сочинения и другие внебиблейские источники.

Проповеди Кальвина стенографировались специальными скорописцами. Всего было записано более 2 000 его проповедей, из которых до настоящего времени сохранилось около полутора тысяч.

Кальвин проповедовал импровизированно, держа Библию в руках и сосредотачиваясь на разъяснении текста. Его проповеди имеют типичную структуру. Они, как правило, начинаются с молитвы к Святому Духу, в которой проповедник просит вдохновения, чтобы открыть слово Божие общине. Затем он приводит краткое резюме предыдущей проповеди. После этого предлагает детальный анализ очередного библейского текста. Затем следует призыв к общине повиноваться воле Божией, открытой в Писании. И в завершении вновь звучит молитва, связанная с главными пунктами проповеди. В своих проповедях Кальвин выступает прежде всего как толкователь Писания, учитывающий нюансы оригинальных языков Библии. В этом также проявилось его гуманистическое образование.

Для Кальвина была важна связь проповеди с современностью. Он стремился применять библейское наставление к конкретной ситуации в общине. Поэтому в своих проповедях он затрагивает широкий круг вопросов, волновавших жителей Женевы в XVI в. Это могли быть и проблемы общественной морали, и рассуждения о модных нарядах и прическах женщин, и проблемы международных отношений, вопросы войны и мира и т. п.

1.3.3. Филипп Меланхтон и рождение «протестантской схоластики»

Филипп Меланхтон (1497–1560) был ближайшим последователем Лютера и наиболее ранним систематизатором лютеранской доктрины. Однако в своих богословских подходах Меланхтон во многом был противоположностью Лютера. Если для Лютера не было типичным строгое и последовательное изложение его богословских взглядов, то Меланхтон выступал прежде всего как си-

стематик. Именно Меланхтону принадлежат «Аугсбурское исповедание» (1530) и «Апология Аугсбургского исповедания» (1531), ставшие ключевыми символическими книгами лютеран.

В истории гомилетики Меланхтона также принято считать антиподом Лютера. Если Лютер полностью отвергал предшествовавшую ему католическую проповедническую традицию, то Меланхтон стремился к ее творческому развитию. Меланхтон не был пастором и не занимался проповеднической деятельностью. Однако он преподавал риторику и полагал, что общие законы риторики могут применяться и в проповеди. Меланхтон был учеником Рейхлина и в значительной степени развивал именно его взгляд на публичное красноречие. Меланхтон фактически примыкал к ренессансной традиции риторики, которая опиралась на труды Цицерона и Квинтилиана. В своем курсе риторики он выступает за необходимость сохранения и развития античного ораторского наследия в том числе и в рамках церковной проповеди. Фактически он подчиняет строение проповеди риторическим правилам и ориентирует проповедников на классические руководства по ораторскому искусству.

Можно сказать, что именно Меланхтон заложил основы того развития богословия, по которому пошло лютеранство начиная с XVII в. Меланхтон считал возможным и необходимым привлечение античной методологии в сферу богословия. В частности, он, в отличие от Лютера, считал допустимым использование аристотелевского метода в изложении христианского учения. Именно эта установка привела в XVII в. к формированию «лютеранской схоластики». Классическую форму она приобрела в сочинении Иоганна Герхарда «Богословские источники» (1622, в девяти томах, во втором издании — в двадцати трех томах). Другой фундаментальный труд — систематическое богословие Абрахама Каловия в двенадцати томах (1655–1677). Таким образом, протестантские богословские сочинения по форме приблизились к «суммам» средневековых схоластов. Некоторые из лютеранских богословов даже

пользовались сочинениями иезуитов, традиционно опиравшихся на Аристотеля.

В лютеранской проповеди фактически победил подход Меланхтона. Простота и безыскусность проповеди, к которым призывал Лютер, не стала господствующей в лютеранстве. Один из авторитетных лютеранских гомилетов XVIII в. Иоганн Лоренц фон Мосхайм (Johann Lorenz von Mosheim, 1694–1755) так оценивал вклад Лютера и Меланхтона в развитие теории проповеди: «Лютер не держался никакого искусства и не связывал себя никакими правилами, и его проповеди не похожи на наши теперешние проповеди. Но Филипп Меланхтон, который вообще был методической головой, хорошо видел, что такой способ неудобен ни для учителя, ни для слушателей. Он учил тому, как должно прилагать к духовному красноречию законы риторики и светского красноречия, и наставлял юношей, как они должны располагать и по правилам искусства строить свои публичные речи. Таким образом, от него идет наш теперешний способ проповедничества»[1].

Довольно ясно схоластический подход к проповеди в лютеранской среде уже в XVI в. сформулировал **Андреас Гипериус (лат. Andreas Hyperius,** нем. **Andreas Gerhard von Ypern; 1511–1564)**. Он был профессором университета в Марбурге. По своим богословским воззрениям Гипериус стоял на грани между лютеранством и кальвинизмом. С одной стороны, он декларировал приверженность Аугсбургскому исповеданию, но в то же время симпатизировал кальвинистской доктрине абсолютного предопределения[2]. Именно Гипериусу принадлежит первый в протестантской среде фундаментальный труд по теории проповеди «О составлении священных речей, или Об общедоступном толковании Писания» (*De Formandis Concionibus Sacris, Seu, de Interpretatione Scripturarum*

---

[1] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики. Гомилетика в Новое время, после Реформации Лютера // Труды КДА. 1896. № 1. С. 26.

[2] См., например: Православная богословская энциклопедия. Т. 5. СПб., 1904. Стлб. 999–1000.

Populari), впервые изданный в 1553 г. в Марбурге[1]. Сочинение состоит из двух книг. В первой главным образом обсуждается вопрос о формальной стороне проповеди, а во второй анализируется проповедь с точки зрения ее содержания.

Гипериус предлагает в качестве нормативной структуру проповеди, состоящую из семи частей: 1) Lectio Sacre Scripturae (чтение Священного Писания), 2) Invocatio (призывание), 3) Exordium (вступление), 4) Propositio seu divisio (определение темы или разделение), 5) Confirmatio (подтверждение, доказательство), 6) Confutatio (опровержение), 7) Conclusio (заключение).

Для Гипериуса проповедь тесно связана с текстом Писания, поэтому начало проповеди — это чтение библейского текста. Призывание — традиционная для средневековой проповеди часть. Как поясняет Гипериус, здесь проповедник должен испросить помощи Святого Духа для себя и для слушателей, чтобы проповедь была успешной. После этого следует формулировка темы. Разделение необходимо в том случае, если проповедник выделяет в теме несколько частей, в соответствии с которыми будет структурирована проповедь. Желательно, чтобы таких частей было не более трех. Confirmatio — это основная часть проповеди, в которой раскрывается избранная тема. В опровержении анализируются возможные возражения противников христианского учения. Гипериус дает советы проповеднику относительно каждой из указанных частей.

Отдельную главу Гипериус посвящает вопросу о том, как проповедник может возбуждать в слушателях необходимые чувства («De movendis affectibus»). Он подчеркивает, что проповедник должен тронуть не только разум слушателя, но и его сердце. Только воздействуя на чувства, можно побудить человека к раскаянию и изменению жизни. Гипериус подчеркивает, что пафос не помешает всем частям проповеди (от вступления и до заключения). Кроме того, чтобы воодушевить слушателя, проповедник и сам должен быть охвачен тем чувством, которое он хочет пробудить в слушате-

[1] *Hyperius Andreas*. De Formandis Concionibus Sacris, Seu, de Interpretatione Scripturarum Populari, Libri II. Marpurgi: Colbius, 1553. 282 p.

ле. Далее Гипериус приводит большую подборку мыслей и библейских изречений, которые могут оказывать эмоциональное воздействие на слушателя.

Вторая книга сочинения Гипериуса посвящена анализу различных типов проповеди. Здесь он полностью отбрасывает классификации публичных речей, существующие в риторике. Опираясь на слова апостола Павла *Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности* (2 Тим. 3, 16) и *А все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду* (Рим. 15, 4), он выделяет пять типов проповедей: дидактическая (doctrinale), обличительная (redargutivus), наставительная (institutivus), исправительная (correctorius) и утешительная (consolatorius). Вторая книга посвящена анализу каждого типа проповеди. Гипериус также дает многочисленные советы относительно составления и произнесения каждого типа проповеди.

В заключение Гипериус советует проповеднику всегда иметь в виду три вещи: пользу слушателей, соблюдение приличия в речи и поддержание согласия в общине.

Как можно заметить, Гипериус в основном следует античной традиции красноречия, хотя и черпает из нее весьма избирательно. Он специально подчеркивает, что учение о проповеди нельзя полностью отождествлять с риторикой. Тем не менее его труд вполне вписывается в ту традицию гомилетики, которая сложилась в Католической Церкви еще до Реформации.

1.3.4. Католическая реформа и проповедничество

Борьба Католической Церкви с распространением протестантизма получила в историографии XIX столетия название «Контрреформации». Обычно суть Контрреформации усматривали в противодействии церковным реформам. Однако в современной науке такой взгляд считается устаревшим. Противодействуя распространению протестантизма, Католическая Церковь провела целый ряд важных реформ, которые существенно изменили ее внутреннюю

жизнь. Поэтому современные историки предпочитают говорить не о *Контрреформации*, а о *Католической реформе*, которая стала одной из самых значительных за всю историю Католической Церкви. Тот облик Римской Церкви, который сформировался в результате реформы XVI в., в основных своих чертах сохранялся вплоть до второй половины XX в. (до II Ватиканского Собора)[1].

Поскольку распространение протестантизма было связано с радикальным пересмотром подходов к церковному проповедничеству, то и Католическая Церковь в ответ инициировала пересмотр своих подходов к проповеди. Протестантская Реформация побудила и католический лагерь по-новому взглянуть на проповедь. Теперь и католические богословы настойчиво выступали за то, чтобы проповедь обязательно строилась на Священном Писании.

Протестанты начиная с XVI в. развили богатое богословие проповеди. Тем не менее в посттридентском католицизме богословское учение о проповеди не подверглось пересмотру. Проповедь по-прежнему рассматривалась как обучение и наставление. Протестантская сакраментализация проповеди вызвала неприятие в католицизме. Католики принципиально отвергали характерный для протестантов взгляд на проповедь как на таинство (так называемое «восьмое таинство»). В католической среде дискуссии о проповеди касались в основном эффективности проповеди и ее взаимоотношения с таинствами. В частности, католические богословы настаивали, что проповедь лишь возбуждает в человеке веру, но не может сообщать ему освящающую благодать[2].

Важные решения относительно проповеди были приняты на Тридентском Соборе (1545–1563). Так, например, в декрете «Super lectione et predicacione», принятом на пятой сессии Собора 7 июля 1546 г., говорилось, что «все епископы, архиепископы, примасы и иные прелаты Церкви лично обязаны проповедовать Святое

---

[1] См.: *Апполонов А., Горелов А.* Контрреформация // Католическая энциклопедия. Т. 2. М., 2005. Ст. 1263–1265.

[2] The New Catholic Encyclopedia: Second Edition. Vol. XI. Washington: Gale, 2003. P. 627–628.

Евангелие Иисуса Христа, ежели к тому нет каких-то серьезных препятствий». Епископы и священники должны «в воскресные и праздничные дни кормить вверенный им народ спасительным словом в соответствии со своими и их (людей) способностями, научая тому, что необходимо знать всем для спасения, и кратко и доступно представлять в проповедях недостатки, которыми они охвачены, и добродетели, которым необходимо следовать, чтобы избежать вечной кары и получить доступ к небесной славе»[1].

На двадцать второй сессии 17 сентября 1562 г. Собор постановил, что епископы, не имеющие возможности проповедовать по уважительной причине, должны назначать священников, которые бы от их имени произносили проповедь на мессе. На всех приходах проповедь должна обязательно звучать в каждое воскресенье и по великим праздникам. На двадцать четвертой сессии к этому также было добавлено постановление о необходимости уделять особое внимание произнесению проповедей в дни Адвента (подготовки к Рождеству Христову) и Великого поста. Желательно, чтобы в эти периоды проповедь звучала в храме ежедневно или по крайней мере три раза в неделю. Приходские священники, которые не будут исполнять проповеднический долг, подлежали церковным наказаниям. Епископу рекомендовалось лишать таких священников права распоряжения бенефициями и передавать это право другим священникам до тех пор, пока нерадивые проповедники не исправятся.

Собор подчеркнул, что проповедь, звучащая во время мессы, должна быть связана с текстом Писания. При этом допускались и тематические проповеди, соответствующие потребностям общины. Собор также обратил внимание на необходимость сохранения чистоты вероучения в проповеди. Священник прежде получения от епископа разрешения на проповедническую деятельность должен был сдать соответствующий экзамен. В случае, если епископ

[1] Documenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. Tom IV (1511–1870) / Układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras SJ. Krakow, 2005. S. 245–246.

узнавал о проповеди учения, не согласующегося с католической доктриной, он должен был сообщать об этом в Рим. Священников, уличенных в неправых воззрениях, предписывалось немедленно лишать права на произнесение проповеди. Собор также уделил особое внимание открытию семинарий, которые бы готовили достойных проповедников слова Божия[1].

Одной из ключевых фигур, способствовавших воплощению в жизнь решений Тридентского Собора, стал архиепископ Карло Борромео (Carlo Borromeo, 1538–1584). Его личный пример проповедника и наставления для клириков о проповеди способствовали активизации проповедничества.

Постановления Тридентского Собора стали важным стимулом для развития гомилетической теории. С 1560-х гг. появляется множество трудов по теории и практике проповедничества, написанных католическими авторами. Например, в 1562 г. в Венеции вышла книга францисканца Луки Баглиони (Luca Baglioni) «Искусство проповеди» (*L'Arte del predicare*). В 1565 г. в Антверпене была напечатана книга испанского проповедника-августинца Лоренцо де Вильявисенсио (Lorenzo de Villavicencio, 1518–1583) «О составлении священных речей, или Об общедоступном толковании Писания» (*De formandis concionibus sacris, seu, de interpretatione scripturarum populari*), в своем названии полностью повторявшая сочинение протестантского богослова Андреаса Гиперия. Трактаты по искусству проповеди принадлежали также известным проповедникам Корнелиусу Муссо (Cornelius Musso, 1511–1574) и Франческо Панигароле (Francesco Panigarola, 1548–1594), которых считают родоначальниками барочной проповеди.

В 1570 г. профессор риторики в университете Алькала (Испания) Альфонсо Гарсиас Матаморо (Alfonso García Matamoros, † 1572) издал книги «О трех родах красноречия, или О правильном порядке стиля изложения» (*De tribus dicendi generibus sive de recta informandi styli ratione*) и «О способе произношения речей согласно правил искусства красноречия» (*De methodo concionandi juxta*

[1] *Panuś K., ks.* Historia kaznodziejstwa. Kraków, 2007. S. 214–216.

rhetoricae artis praescriptum). Епископ Вероны Августин Валериус (Augustinus Valerius, 1531–1606) в 1574 г. издал «Три книги о церковной риторике или методе проповеди» (*De rhetorica ecclesiastica sive modo concionandi libri tres*). В своем труде он развивает принципы, заложенные Карлом Борромео. В 1576 г. францисканский экзегет Диего де Эстелла (Diego de Estella, 1524–1578) опубликовал книгу «О способе проповедничества, или Церковная риторика» (*De ratione concionandi, sive rhetorica ecclesiastica*), в которой сосредоточил свое внимание на проповеднике как интерпретаторе Священного Писания. Наиболее широко используемым пособием в католической среде стала книга испанского доминиканца Луиса де Гранада (Luis de Granada, 1504–1588) «Шесть книг о церковной риторике или способе проповедничества» (*Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex*), которую рекомендовал для проповедников столь авторитетный богослов как кардинал Роберто Беллармин.

Уже из самих названий указанных книг видно, что они продолжали линию, намеченную Рейхлином и Эразмом Роттердамским. Их авторы пытались приложить к церковной проповеди инструментарий риторики. Все они активно используют труды Аристотеля, Цицерона и Квинтилиана. И саму науку о проповедничестве называют не иначе как «церковная риторика». Что касается содержания проповеди, в посттридентскую эпоху заметно стремление вернуть проповеди ее христоцентричность. Отвергается использование в проповеди трудов «философов и поэтов». Католические авторы настаивают на необходимости обращаться к Писанию и творениям отцов Церкви. В проповеди необходимо говорить о спасительном подвиге Христа, грехе и добродетели, Последнем суде и загробной участи человека. Рассказы о земном и профанном должны быть изгнаны из проповеди.

Воплощение в жизнь новой проповеднической программы тесно связано с деятельностью Ордена иезуитов. Уже в первоначальном уставе Ордена («Формула института Общества Иисуса») подчеркивалась особая важность проповеднической деятельности.

Здесь говорилось, что цель Ордена заключается в распространении веры «посредством публичных проповедей и служения слова Божия». Проповедническая деятельность иезуитов очень быстро привлекла к себе широкое внимание. Они проповедовали не только в храмах во время богослужения, но и под открытым небом. Иезуиты активно внедряли в церковную жизнь практику внебогослужебных бесед о Писании и истинах веры. Для таких бесед обычно отводилось послеобеденное время в воскресные дни.

С самого момента создания Общества Иисуса его руководители уделяли особое внимание теории проповеди. Игнатий Лойола был автором двадцати четырех правил для проповедников. Авторами сочинений о проповедничестве были также известные иезуиты Диего Лаинес, Франциск Борджиа, Клаудиус Аквавива, Роберто Беллармин и др. Множество наставлений о проповедничестве содержится в письмах иезуита Франциска Ксаверия, который был миссионером в Китае.

Именно в иезуитской среде получила последовательное развитие тенденция широкого применения в церковной проповеди законов античной риторики. В «Ratio studiorum» («План обучения», школьный устав, использовавшийся в иезуитских коллегиях) прямо декларировался идеал Квинтилиана — воспитание доброго человека, способного к публичной речи. В классе риторики устав предписывал использовать книги Цицерона. В этой парадигме иезуитское образование развивалось в течение XVII–XVIII вв.

Таким образом, вызов, брошенный Реформацией, заставил и Католическую Церковь существенно пересмотреть свое отношение к проповедничеству.

§ 1.4. Гомилетика в XVII–XVIII вв.

1.4.1. Католическая проповедь в эпоху барокко

Термином «барокко» (от итал. *barocco* — причудливый, странный, склонный к излишествам) принято обозначать стиль, господствовавший в европейской культуре с конца XVI в. и до середи-

ны XVIII в. Появление и развитие этого стиля обычно связывают в том числе и с процессами, протекавшими в конфессиональной жизни Европы.

Преодоление Католической Церковью кризиса, охватившего ее после начала Реформации, привело к серьезным переменам в самосознании европейских католиков. Оформление католической доктрины на Тридентском Соборе и проведение масштабной реформы оживило в Католической Церкви уверенность в собственных силах. С этой точки зрения, как отмечает польский исследователь К. Панусь, «период барокко может быть понят как источник триумфализма в Церкви, который нашел свое выражение в теоцентричной духовности и посттридентской теологии, культе героя, возвышающегося над посредственностью, пристрастии к колоссальности и монументальности в архитектуре. К этому же склоняли уверенность в обладании правдой, утрата чувства вины и неуверенности в спасении, иллюзия духовной гегемонии, барочный культ правителей и пап, чрезмерный оптимизм»[1].

Человек эпохи барокко осмыслял себя как победителя и хозяина мира. В церковном искусстве это воплотилось в помпезную демонстрацию победы Бога над диаволом, благодати над грехом. Именно в эпоху барокко складываются новые формы католической мессы, связанные с пышной обрядностью, музыкой, монументальной и вычурной архитектурой. Все это привело и к новым тенденциям в церковной проповеди.

Для барочной проповеди характерно свободное воображение, полет фантазии. Возрождается активное использование проповедниками аллегорий, метафор и символов. Популярными становятся панегирические проповеди в честь святых или во время погребений. В барочной проповеди используются не только Священное Писание и творения отцов Церкви, но и сведения из всемирной истории и естественных наук. Вновь становится популярным использование «примеров» (exampla).

---

[1] *Panuś K., ks.* Historia kaznodziejstwa. Kraków, 2007. S. 242.

Эпоха барокко — это время торжества тематической проповеди. Гомилия, посвященная толкованию Писания, практически вышла из употребления в католической среде. В проповеди преобладают нравоучительные темы. Полемические и апологетические темы становятся менее востребованными, что также свидетельствует о преодолении кризиса, связанного с Реформацией.

В барочной литературе в целом и в барочной проповеди в частности активно использовался нарративный прием, получивший название *концепта* (от лат. *conceptus* — замысел). Под *концептом* в эпоху барокко понимали *соединение несоединимого*, то есть раскрытие сокровенных смыслов при помощи аллегорий, метафор и символов. Литературный стиль, основанный на использовании концепта, получил название *концептизма*. Концепт предполагал парадоксальные уподобления, которые должны были поразить слушателя, воздействовать на его чувства. Как писал испанский философ и теоретик литературы Бальтасар Грациан-и-Моралес (1601–1658) в трактате «Остромыслие и искусство изощренного ума» (1642), «чем для глаз является красота, а для ушей гармония, тем концепт является для мысли»[1]. Он считал «остромыслие» главным источником эстетического наслаждения.

Барочную проповедь (как и барочную литературу в целом) обычно критикуют за чрезмерное увлечение формой в ущерб содержанию, создание искусственных усложненных понятий. Библеизм барочной проповеди был, как правило, внешним. Тексты Библии нередко вырывались из контекста и служили лишь иллюстрацией для полета мысли проповедника. Проповедники стремились блеснуть эрудицией, рассуждая на разные темы. Проповедь эпохи барокко переполнена игрой слов, изощренными ассоциациями и неожиданными сравнениями.

С одной стороны, язык барочной проповеди был живым и образным. Для эпохи барокко характерна особая пластичность и красочность образов. Но с другой стороны, внешняя витиеватость зачастую затемняет смысл речи проповедника. В барочную пропо-

[1] Цит. по: *Panuś K., ks.* Historia kaznodziejstwa. Kraków, 2007. S. 251.

ведь активно приникают не всегда уместные шутки и грубые выражения. Проповедники начинают использовать слова и выражения, которые ранее считались неприемлемыми. Фактически любое слово и выражение теперь может использоваться в проповеди, если оно может ярко выразить мысль проповедника.

1.4.2. Пиетизм. Учение о проповеди Филиппа Якоба Шпенера

Жесткой реакцией на возродившуюся в XVII в. схоластику стали религиозные движения, апеллировавшие более не к разуму, а к чувству. По мнению современных исследователей, именно в XVII в. почти синхронно, но независимо друг от друга в разных конфессиях и даже в разных религиозных традициях появляются типологически близкие течения, уделяющие особое внимание религиозному опыту и внутренним духовным переживаниям. Это были, например, ривайвелизм (от англ. *revival* — возрождение, пробуждение) в протестантской среде в Шотландии, движение квакеров в Англии и Уэльсе, янсенизм и квиетизм в Католической Церкви, хасидизм в иудаизме. Для всех этих движений было характерно стремление к напряженному внутреннему переживанию богообщения. Все они также отодвигали на второй план церковные обряды и иерархию, отрицательно относились к слиянию церкви с государственным аппаратом. Это был поворот к индивидуальному, «субъективному» переживанию веры. Порой эти движения обобщенно называют «религией сердца»[1].

В лютеранской среде подобным движением, существенно повлиявшим на проповедничество, стал *пиетизм*, появление которого связано с именем **Филиппа Якоба Шпенера (Philipp Jakob Spener, 1635–1705)**. Он выступил с критикой внешней религиозности и отвлеченного богословия.

---

[1] См., например: *Campbell T. A.* The Religion of the Heart: A Study of European Religious Life in the Seventeenth and Eighteenth Cetturies. Wipf and Stock Publishers, 2000. 230 p.

После окончания университета в Страсбурге Шпенер в течение двадцати лет был пастором во Франкфурте-на-Майне (1666–1686). Именно здесь он выступил с идеей коренной реформы церковной жизни. В частности, он инициировал проведение у себя дома раз в неделю так называемых *collegia pietatis* (лат. *благочестивые собрания*). Их посещали все желающие члены общины. Здесь они прежде всего вместе читали и обсуждали Священное Писание. Также в рамках собраний Шпенер мог обсуждать с прихожанами содержание своей проповеди, прозвучавшей в минувшее воскресенье, и пояснять то, что осталось неусвоенным. Именно от этих собраний получило название и все течение, основанное Шпенером, — *пиетизм*. При его жизни это название обычно употреблялось в отрицательном смысле. В домашних собраниях Шпенера его критики усматривали опасность сектантства и стремление создать «церковь в церкви».

В 1675 г. впервые было издано сочинение Шпенера «Жертва угодная, или Сердечное желание богоугодного улучшения истинной евангельской церкви» (*Pia Desideria: Oder Hertzliches Verlangen, Nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen*). Изначально это было пространное предисловие к переизданию книги Иоганна Арндта «Об истинном христианстве». Однако впоследствии «Pia disederia» неоднократно переиздавалась как самостоятельное произведение.

В этом сочинении Шпенер активно критикует состояние современного ему христианства и предлагает программу реформ, направленных на возвращение к подлинному Евангельскому духу. Его программа сводилась к шести пунктам: 1) распространение среди христиан более глубокого знания Библии (особенно Нового Завета), 2) внедрение в общинах практики внебогослужебных собраний (они должны проходить под руководством пасторов и посвящаться изучению Писания и взаимному назиданию), 3) отказ от приоритета знания и усиление внутреннего чувства, направленного на исполнение того, чего требует от человека вера, 4) отказ от агрессивного отношения к инакомыслящим, 5) реформа богослов-

ского образования, которому необходимо придать более практический характер; 6) реформа церковной проповеди. В последующие годы Шпенер жил и трудился в Дрездене (1686–1691) и Берлине (1691–1705). Он принимал активное участие в создании университета в Галле, в котором стремился реализовать свой подход к богословскому образованию[1].

Шпенер резко отрицательно относился к существовавшей в его время теории проповеди и ратовал за создание принципиально новой гомилетики. Прежде всего он настаивал, что гомилетика должна заниматься исключительно содержанием проповеди. Шпенер полагал, что внешней стороне проповеди (форме) не нужно уделять специального внимания. Подготовка проповедника должна заключаться в обогащении нужными знаниями и в воспитании в нем благочестия. По мнению Шпенера, нужно обучать будущих пасторов не тому, *как* говорить, а исключительно тому, *что* нужно говорить в проповеди.

Проповедь по форме должна быть простой. Шпенер выступал за полный отказ от искусственных построений и внешних украшений проповеднического слова. Поскольку большинство слушателей проповеди — это люди простые, поэтому проповедник должен избегать витиеватости в слове, должен отказаться от употребления научной терминологии и иностранных слов, должен излагать Евангельскую истину в безыскусной простоте. Истина Христова, изложенная в Евангелии, как говорил Шпенер, не нуждается в человеческих украшениях. Он полагал, что содержание само способно найти себе форму. Шпенер был уверен, что строгое Евангельское содержание проповеди даже при несовершенстве внешней формы все равно окажет благотворное воздействие на слушателей.

Поскольку в проповеди должно быть представлено в чистой и ясной форме Евангельское учение, первостепенное значение для проповедника приобретает экзегетика. Шпенер смотрел на экзегетику как на важнейшую вспомогательную для гомилетики дисци-

[1] См. о нем: *Stein, K. James.* Philipp Jakob Spener; Pietist Patriarch. Chicago, IL: Covenant Press, 1986. 352 p.

плину. С точки зрения Шпенера, лучшей формой проповеди является изъяснение стих за стихом прочитанного в собрании библейского отрывка. Он выступал за отказ от тематических проповедей и возрождение древнехристианской гомилии, тесно связанной с Писанием.

При этом Шпенер критиковал сложившуюся лекционарную систему (систему чтения за богослужением установленных отрывков из Писания). Он полагал, что жесткое следование системе воскресных библейских чтений препятствует более полному и глубокому ознакомлению прихожан с текстом Библии. В частности, он настаивал на том, что воскресные проповеди должны посвящаться не только отрывкам из Евангелия, но и текстам из Посланий (особенно Посланий апостола Павла), в которых содержатся важные наставления в вере и благочестии.

Задача проповедника — укреплять веру в сердцах слушателей, способствовать возрастанию в них «внутреннего человека». Шпенер отрицательно относился к проповедям на догматические темы. Он призывал проповедников более говорить о практической стороне христианства, то есть о нравоучении. Проповедник должен воздействовать не столько на разум, сколько на чувства и волю слушателей. Поэтому важное значение в проповеди имеет приложение отвлеченных истин к жизни христиан.

Сохранился значительный корпус проповедей самого Шпенера. Позднейшие исследователи обычно дают им невысокую оценку. Прежде всего проповеди Шпенера были весьма пространными. Одна проповедь могла длиться до двух часов, что было слишком много даже для XVII в. Поскольку Шпенер избегал употребления риторических приемов, в его проповедях практически нет иллюстраций или примеров из жизни. Его проповеди более походят на школьные уроки.

Профессор В. Ф. Певницкий писал, что проповеди Шпенера «сухи, длинны и не отличаются ни стройностью, ни легкостью изложения (не говоря уж об изяществе)». Певницкий также подчеркивал, что в проповедях Шпенера часто нарушается логическое из-

ложение: «Мысли, им высказываемые в проповедях, нередко разбегаются в разные стороны, как кони, не сдерживаемые твердой уздой, и представляют из себя не совсем стройную смесь»[1].

Современный исследователь наследия Шпенера профессор Джеймс Штейн отмечает, что несмотря на то, что Шпенер выступал за пробуждение проповедником благочестивых переживаний, его собственные проповеди все же более апеллируют к разуму и потому являются сухими и неэмоциональными[2]. Тем не менее идеи Шпенера, а также печатные издания его проповедей оказали важное влияние на дальнейшее развитие лютеранского благочестия.

1.4.3. Проповедь в эпоху Просвещения

С конца XVII в. и до начала XIX в. определяющим интеллектуальным движением в Европе становится Просвещение. Его родоначальником принято считать английского философа Джона Локка (1632–1704). Во всех европейских языках наименование эпохи Просвещения происходит от корневого слова «свет» (*англ.* Enlightenment; *фр.* Les Lumières; *нем.* Aufklärung; *ит.* Illuminismo). Просветительское мировоззрение подразумевало прежде всего обращение к разуму как к единственному критерию познания человека и общества. Поэтому в центре внимания идеологов просвещения было понятие *разум*. В нем усматривали способность человека постигать самого себя и окружающий мир. Общественное развитие понималось как необратимое движение человечества из тьмы неведения в царство разума. Высшей формой деятельности разума считалось научное познание.

Мыслители эпохи Просвещения отказываются от традиционного религиозного мировоззрения. Многие из них стояли на позициях деизма. Не отвергая бытие Божие, они полагали, что после

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Гомилетика в Новое время после Реформации Лютера. Гомилетическая теория Шпенера // Труды КДА. 1896. № 8. С. 487–488.

[2] См.: *Stein, K. James.* Spenep Philipp Jacob // Concise Encyclopedia of Preaching / Editors William H. Willimon, Richard Lischer. Westminster John Knox Press, 1995. P. 447.

создания мира Господь не вмешивается в жизнь Своего творения, позволяя миру свободно развиваться по заложенным в него законам. Человек постигает эти законы при помощи разума. Разум также помогает человеку совершенствовать общество, применять достижения науки в интересах социума.

В эпоху Просвещения восторжествовал рационалистический взгляд на публичную речь. Слово оратора должно соответствовать природе и разуму. В нем не должно быть ничего лишнего, внешние риторические украшения необходимо свести к минимуму. Композиция речи должна строиться в соответствии с требованиями разума. Просветители полагали, что главное в публичной речи — это логичность и убедительность. Чувство и воображение должны быть подчинены разуму и поставлены в жесткие рамки. Поэтому в эпоху Просвещения был распространен отрицательный взгляд на барочную литературу. Для публичной речи считалось излишним многое из того, что было обычным для эпохи барокко: иллюстрации, метафоры, аллегории.

Критика барочных текстов распространялась и на барочную проповедь. Одним из наиболее ярких критиков проповедничества эпохи барокко считается испанский писатель-иезуит **Хосе Франсиско де Исла (José Francisco de Isla, 1703–1781)**, автор сатирического романа «История знаменитого проповедника, брата Герундия де Кампасас» (*Historia del famoso Predicator, Fray Gerundio de Campazas*), который имел огромный успех. Этот роман был включен Римской Церковью в Индекс запрещенных книг. Тем не менее запрет на его распространение остался лишь формальным. Книга была переведена на многие языки и получила широкую известность. Имя главного героя романа стало нарицательным, и все барочное проповедничество стали называть «герундианизмом».

Для эпохи Просвещения характерен утилитаристский взгляд на публичную речь, который был распространен и на проповедничество. Главную задачу церковной проповеди видят исключительно в воспитании паствы. В учебниках по теории проповеди эпохи Просвещения проповедник выступает прежде всего как учитель

нравственности, и задачи проповеди интерпретируются исключительно дидактически. Проповедь теперь трактуется как составная часть пастырской деятельности, направленной на воспитание не только доброго христианина, но и образцового гражданина земного отечества. Поэтому предметом проповеди становится зачастую не откровение как таковое, а обязанности христианина по отношению к Церкви и государству. В глазах просветителей религия становится своеобразным средством воспитания человека, поставленным на службу государству. Сверхъестественный элемент в проповеди сводится к минимуму. Проповедники более говорят о морали, стремясь научить слушателя.

В эпоху Просвещения продолжает господствовать тематическая проповедь, предполагающая четкое формулирование и последовательное раскрытие темы. При этом наиболее ценными считаются проповеди на темы скорее религиозно-философского, нежели богословского характера. Традиционная гомилия рассматривается как низший по отношению к тематическим словам жанр проповеди. Гомилия, посвященная истолкованию звучащего на богослужении отрывка из Писания, воспринимается как проповедь для простого народа. В наследии проповедников эпохи Просвещения гомилии встречаются крайне редко.

Наиболее известными католическими проповедниками эпохи Просвещения были: в Италии — Леонардо да Порто Маурицио (Leonardo da Porto Maurizio, 1676–1751) и Альфонсо Мариа де Лигуори (Alfonso Maria de Liguori, 1696–1787), в Германии — Франц Гунольд (Franz Hunolt 1691–1746), в Австрии — Игнац Вурц (Ignaz Wurz, 1727–1784) и др.

Например, Альфонсо Мариа де Лигуори, которого принято называть «святым эпохи Просвещения»[1], отвергал методы проповеди, предполагавшие воздействие на чувства и побуждавшие через это к определенным поступкам. Он вообще отрицательно оценивал сферу эмоций, полагая, что решения, принятые под воздействием

[1] См.: *Rey-Mermet T.* Il Santo del secolo dei lumi: Alfonso de' Liguori. Roma, 1983. 829 p.

чувств, не являются осмысленными. Вместо этого он считал необходимым воздействовать на разум слушателя. Он отдавал предпочтение катехизическим поучениям, посвященным вопросам веры и морали. Альфонсо Мариа де Лигуори считал необходимым серьезно готовиться к проповеди, разрабатывая аргументацию в соответствии с логикой, сохраняя при этом евангельскую простоту. Импровизацию он не одобрял, считая ее проявлением неуважения к слову Божиему. Альфонсо Мариа де Лигуори писал, что проповедники должны так использовать свои естественные способности, «как будто обращение душ завит исключительно от нас; но вместе с тем необходимо так уповать на Бога, как будто мы сами по себе ничего сделать не можем»[1].

Эпоха Просвещения оказала серьезное влияние и на протестантскую проповедь. В протестантской среде одним из родоначальников нового подхода к проповеди стал архиепископ Кентерберийский **Джон Тиллотсон (John Tillotson, 1630–1694)**. Он выступал за простой стиль проповеди, очищенный от излишних эмоций. Современные исследователи характеризуют его проповеди как утилитаристские, направленные скорее на изложение моральных истин, нежели на провозглашение Благой Вести.

1.4.4. Классицизм и теория проповеди во Франции

Вторая половина XVII в. — первая половина XVIII в. отмечены во Франции расцветом проповедничества, который был связан с общим расцветом французской культуры. Именно в это время во Франции складывается *классицизм* как художественный стиль. Он проявился практически во всех видах искусства (архитектуре, живописи, литературе, музыке). Важной составляющей эпохи классицизма стало и творчество таких известных проповедников как епископ Жак-Бенинь Боссюэ (Jacques-Bénigne Bossuet, 1627–1704), епископ Франсуа Фенелон (François Fénelon, 1651–1715), епископ Жан-Батист Масийон (Jean-Baptiste Massillon, 1663–1742), иезуит Луи Бурдалу (Louis Bourdaloue, 1632–1704) и др. Их наследие счи-

[1] *Panuś K., ks.* Historia kaznodziejstwa. Kraków, 2007. S. 317.

тается одной из высших точек развития христианской проповеди. Профессор В. Ф. Певницкий считал, что французское проповедничество эпохи классицизма ничуть не уступало образцам древнего церковного красноречия. В этих проповедниках «сила ораторского таланта соединялась с высотой христианского духа, и в их проповедях при глубине и назидательности содержания ярко светит внешняя художественность слова и чистый литературно-гомилетический вкус»[1].

В целом проповедники этого времени в построении проповеди следовали классическим образцам красноречия. В частности, считалось, что проповедь более всего близка к судебным речам. Поэтому и структура проповеди следовала структуре судебной речи. В это время продолжает господствовать тематическая проповедь, в которой, как правило, раскрываются отвлеченные темы, а не изъясняется Писание. Именно поэтому многие проповеди этой эпохи напоминают скорее эссе, в которых анализируется и аргументированно доказывается избранная идея.

Расцвет проповедничества породил и попытки его теоретического осмысления. К XVIII в. относится появление во Франции ряда трудов по теории проповеди. К ним относится прежде всего книга **Блеза Жибера (Blaise Gisbert, 1657–1731)** «Христианское красноречие в идее и практике» (*L'Eloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique*), увидевшая свет в 1715 г. и впоследствии многократно переиздававшаяся. В своей книге Жибер излагает основные принципы церковного красноречия, снабжая их примерами из образцовых проповедей (прежде всего из бесед св. Иоанна Златоуста).

По Жиберу, главная задача проповедника — убедить слушателя, что соответствует латинскому *movere*. Проповедь должна действовать на чувства слушателя, должна *трогать* аудиторию. Чтобы этого достичь, сам проповедник должен быть охвачен подлинным чувством. Проповедуемая истина должна быть для него не только отвлеченной идеей, но и жизненным принципом, который воспла-

[1] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: Французская гомилетика из эпохи блестящего развития французской проповеди // Труды КДА. 1897. № 1. С. 55.

меняет его сердце. Только в этом случае он сможет передать это чувство слушателям, и проповедь окажет влияние не только на разум, но и на чувства слушателей. Проповедь должна быть популярной и практичной. Она должна быть адресована конкретным людям в конкретных обстоятельствах их жизни.

Жибер выступает как противник проповеднической импровизации. Он полагает, что проповедник, выходящий на кафедру без подготовки, тем самым проявляет неуважение к слушателю. Кроме того, такой проповедник выказывает пренебрежение к своему высокому служению. Потому проповедников-импровизаторов Жибер называет «авантюристами». Он настаивает, что каждый проповедник, каким бы опытным он ни был, должен тщательно готовиться к каждой своей проповеди.

По своей внешней форме проповедь, с точки зрения Жибера, должна подчиняться общим законам красноречия. В ней должна быть единая идея, обеспечивающая целостность проповеди.

Заметным явлением в теории проповеди во Франции также стала книга **епископа Франсуа Фенелона** «Диалоги о красноречии» (*Dialogues sur l'éloquence*), изданная посмертно в 1717 г. Это сочинение построено в виде беседы между тремя символическими фигурами, обозначенными как A, B и C. Причем позиция автора выражается собеседником A, а B и C — люди, не имеющие правильного представления о красноречии, которых автор постепенно ведет к принятию своей точки зрения.

Фенелон также придерживается «ораторского» взгляда на проповедь. Он настаивает на единстве законов светского и церковного красноречия. Так, из трех «Диалогов о красноречии» два первых посвящены ораторству как таковому и лишь в третьем речь идет о том, как следует применять в проповеди общие законы красноречия. Цель красноречия, по Фенелону, убеждать в истине и добродетели. Воздействие оратора на чувства слушателя должно быть подчинено именно этой цели. Сама по себе внешняя привлекательность речи ничего не значит, если она не является средством убеждения слушателя. Даже если оратор произносит панегирик, посвя-

щенный восхвалению кого-то, он должен стремиться пробудить в слушателе желание подражать герою речи.

Главное требование к произнесению — это естественность. Фенелон подчеркивает, что оратор должен быть сам охвачен теми переживаниями, которые желает пробудить в слушателе. Лишь в этом случае его речь будет естественной. Искусственное изображение того, чего нет у оратора в душе, приводит к противоположному результату, отталкивая слушателя. Фенелон отвергает внешние украшения речи, характерные для эпохи барокко.

Говоря о подготовке проповеди, Фенелон не рекомендует составлять ее полный текст и заучивать его наизусть. Он настаивал на необходимости усердно готовиться к проповеди, тщательно продумывать ее план и подбирать отдельные яркие выражения. Если проповедь тщательно продумана, но не заучена, то при выходе на кафедру проповедник будет говорить живо и естественно. Хотя Фенелон и считал необходимым выстраивать план проповеди, все же он полагал, что этот план не должен быть жестким. Четкое деление проповеди на части и подпункты Фенелон считал наследием схоластики, от которого необходимо избавляться. Всякая тема имеет свои особенности. Она сама должна задавать план речи.

В целом для Фенелона, как и для Жибера, характерно стремление вернуться к классическим древним образцам ораторской речи. В «Диалогах о красноречии», как и в его знаменитом «Письме к Академии» (1714), он призывает ораторов и учителей риторики обращаться к античным греческим и римским образцам. А в области гомилетики он призывает опираться на принципы, сформулированные блаженным Августином.

Сочинения Фенелона в католической традиции принято считать «зенитом золотого века французской гомилетической теории»[1].

---

[1] The New Catholic Encyclopedia: Second Edition. Vol. XI. Washington: Gale, 2003. P. 622.

§ 1.5. Развитие теории проповеди в XIX в.

1.5.1. «Теория красноречия» Генриха Августа Шотта

В XIX в. гомилетика активно развивается как богословская и учебная дисциплина прежде всего в протестантской среде. Важной вехой в становлении гомилетики стали труды **Генриха Августа Шотта (Heinrich August Schott, 1780–1835)** и **Франца Теремина (Franz Theremin, 1780–1846)**.

Генрих Август Шотт был профессором богословия в Иене. В 1807 г. он издал «Краткий очерк теории красноречия с особенным применением к церковному красноречию»[1]. Впоследствии идеи, изложенные в «Кратком очерке», были существенно развиты и воплощены уже в трехтомном фундаментальном труде «Теория красноречия с особенным применением к церковному красноречию»[2]. Ее первый том был издан в 1815 г., второй — в 1827 г., а третий — в 1828 г.

Шотт излагает в одном труде теорию красноречия как таковую и ее приложение к церковной сфере. Фактически его книга является пособием как по общей риторике, так и по гомилетике. Таким образом, Шотт рассматривает церковное красноречие как один из видов ораторского искусства. Гомилетику он называет «духовной риторикой». Проповедничество, по Шотту, имеет свою специфику (обусловленную целями христианской миссии в этом мире), но при этом оно подчиняется общим законам красноречия.

Первый том труда Шотта носит название «Философское и религиозное основание риторики и гомилетики» (*Philosophische und religiöse Begründung der Rhetorik und Homiletik*). Этот том посвящен общим философским и богословским вопросам, связанным с ора-

---

[1] *Schott H. A.* Kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit. Mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit. Leipzig: Barth 1807. XVI, 240 s.

[2] *Schott H. A.* Die Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit. Theil 1. Leipzig, 1815. XXX, 482 s.; Theil 2. Leipzig, 1824. XII, 536 s.; Theil 3. Abt. 1. Leipzig, 1827. VI, 254 s.; Theil 3. Abt. 2. Leipzig, 1828. XI, 369 s.

торской речью. Фактически он заложил традицию «фундаментальной гомилетики» как раздела науки о проповедничестве. Впоследствии в курсах гомилетики первый раздел стали посвящать *богословию проповеди*. Второй том труда Шотта посвящен содержанию и составлению публичных речей и проповедей, третий — их произнесению.

В первом томе своего труда Шотт стремится показать, что красноречие как таковое имеет онтологические основания. В частности, он указывает, что основой для ораторского искусства является «закон мировой гармонии», к которому стремится все мироздание. Проявлением этого закона в неживой природе Шотт считает закон всемирного тяготения. А в человеке этот закон проявляется в стремлении к единению с самим собой и с внешним миром. Второе основание красноречия — стремление человека к высшему благу. В природе человека заложено стремление к тому, чтобы сделать участниками этого блага всех окружающих. И ораторская речь является средством, при помощи которого реализуется всеобщая гармония и приобщение к высшему благу. С помощью слова один человек может вовлечь другого в стремление к благу и тем самым воплотить закон гармонии. Подлинное красноречие влечет человека к нравственному идеалу, побуждает к совершенствованию.

Человеческую речь Шотт рассматривает как средство, раскрывающее внутренний мир человека. Речь помогает достигать единства с другими людьми, то есть приближать желанную «всеобщую гармонию». Шотт устанавливает соответствие трем силам души (ум, чувства, воля) трех родов речи: проза, поэзия и красноречие. Проза, по Шотту, более влияет на ум, поэзия захватывает чувства, а красноречие стремится воздействовать на волю слушателя. Красноречие не только сообщает информацию и пробуждает переживания, но и побуждает к важным решениям и поступкам.

Что касается проповеди, то ее цель заключается в распространении среди людей Царства Божия. Проповедник раскрывает учение веры и побуждает слушателей жить в соответствии с верой, чтобы войти в это Царство.

Несмотря на то, что красноречие имеет перед собой конкретную практическую цель, оно не перестает быть искусством. Оратор, стремясь побудить человека к принятию жизненно важных решений, апеллирует и к его разуму, и к чувствам. Ораторская речь должна быть богата содержанием и давать пищу для ума. В то же время она должна быть приятной для слуха и внешне прекрасной. К ораторской речи приложимы эстетические категории. Она должна раскрывать прекрасное и приносить слушателю наслаждение. Однако оратор никогда не должен упускать из виду своей цели. Красота в ораторской речи — это лишь средство, подчиненное главной цели. Этим красноречие отличается от поэзии, которая не должна преследовать никаких практических целей.

Духовный оратор (проповедник) раскрывает перед слушателями христианскую веру и христианскую любовь. Он сам должен быть проникнут этими верой и любовью, чтобы приобщить к ним свою аудиторию. По Шотту, проповедник присоединяет к своему устремлению к Царству Божиему устремления слушателей. Он зажигает слушателей своей верой, раскрывает перед ними свои убеждения. И в этом сила проповеднического слова. Если же проповедник сам не живет тем, о чем говорит, его речь не достигает цели. Поэтому ключевую роль в проповедничестве играет не только содержание и форма проповеди, но и личность проповедника.

1.5.2. «Систематическая риторика» Франца Теремина

Идейно близким трудом к «Теории красноречия» Шотта является книга Франца Теремина. Он происходил из французской протестантской семьи, эмигрировавшей в Германию. С 1810 г. служил пастором и проповедником в реформатской церкви в Берлине, а с 1814 г. был придворным проповедником в Берлине. С 1839 г. стал профессором Берлинского университета, в котором преподавал гомилетику. Книга Теремина «Красноречие добродетель, или Основные черты систематической риторики»[1] вышла в свет в 1814 г.

[1] *Theremin Fr.* Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik. Berlin, 1814. [8] Bl. 212 s.

практически одновременно с первым томом «Теории красноречия» Шотта. Теремин и Шотт в своих трудах ссылаются друг на друга, хотя и не во всем согласны между собой.

В своем труде Теремин мало говорит о подготовке и произнесении публичных речей. Он сосредотачивается почти исключительно на фундаментальных (философских и богословских) основах светского и церковного красноречия. Как и Шотт, он рассматривает гомилетику как раздел риторики. Теремин вполне согласен с тем, что проповедь подчиняется общим законам красноречия.

Он особенно подчеркивает, что красноречие нужно понимать как активную деятельность, направленную на других людей с целью побуждения их к важным решениям и поступкам. Эта деятельность должна подчиняться нравственным законам и руководствоваться ими. Именно поэтому красноречие можно интерпретировать как особую добродетель, отсюда и необычное название труда Теремина — «Красноречие добродетель». Именно нравственный элемент он считает основополагающим в красноречии.

Все остальные аспекты ораторского искусства должны быть подчинены нравственному началу. Из этого Теремин делает вывод, что успех проповеди обеспечивается исключительно ее подчинением нравственному закону. Проповедь может иметь как содержательные, так и формальные недостатки, но если при этом проповедник воодушевлен подлинным нравственным пафосом, то его проповедь достигнет успеха. И наоборот, безупречное содержание и изысканная внешняя форма становятся бессмысленными, если проповедник отступает от нравственного закона. С этой точки зрения красноречие для Теремина становится составной частью науки о нравственности, т. е. этики.

Особый упор на нравственном аспекте красноречия — главная особенность системы Теремина. Он неоднократно подчеркивает, что законы красноречия имеют нравственное происхождение, а значит, только тот, кто их выполняет, может быть подлинным оратором. Успех оратора напрямую связан с его нравственностью, с его следованием нравственному закону.

Рассуждая об исполнении публичных речей, Теремин различает два понятия: *страсть* и *аффект*. Страсть он трактует как внутреннее возбуждение, вызванное внешним раздражителем. Страсть поверхностна и недолговечна. Она подавляет разум и заставляет человека руководствоваться лишь чувствами. Человек, охваченный страстью, теряет свободу и оказывается в «страдательном» состоянии. Страсть порабощает человека. Поэтому возбуждение страстей недостойно подлинного оратора. Ритор, намеренно возбуждающий страсти, отступает от своего высокого призвания и нарушает нравственный закон, которому он должен служить.

Аффект в интерпретации Теремина принципиально отличается от страсти. Аффект является результатом охваченности идеей. Поэтому в состоянии аффекта разум не подавляется, а наоборот, активно действует в согласии с чувством. Аффект побуждает к деятельности, направленной на реализацию идеи, которой охвачен человек. И если эта идея нравственна и возвышенна, то и аффект будет длительным (а порой и постоянным) внутренним переживанием. Аффект не исчезает, подобно сиюминутной страсти, он является более глубоким переживанием. Подлинный оратор должен быть охвачен нравственной идеей, которая его воодушевляет и побуждает к действию. Публичная речь захватывает слушателей и пробуждает в них такое же глубокое переживание, «заражает» их идеей, рождает в них аффект. Теремин полагает, что в состоянии аффекта нет разлада между силами души. Разум охвачен идеей, которая пробуждает чувства и понуждает к действию. Теремин называет аффект «счастливым состоянием», возвышающим человека. Именно такое состояние и должно быть целью оратора. Аффект (в отличие от страсти) не входит в противоречие с нравственным законом, а вполне согласуется с ним.

Эти принципы Теремин прилагает и к проповедничеству («духовному красноречию»). Он утверждает, что «духовное красноречие есть не что иное, как излияние внутренней, духовной жизни, управляемой Духом Божиим и ежедневно питаемой покаянием,

молитвой и чтением слова Божия»[1]. Таким образом, для Теремина главная отличительная черта проповедничества — это личное благочестие проповедника. Только благочестивый проповедник сможет воодушевить слушателей и побудить их к перемене жизни. Другие содержательные и формальные аспекты проповеди для него второстепенны. Столь сильный упор на личности проповедника и его добродетельности фактически привел Термина к пренебрежению другими аспектами теории красноречия. На это обычно указывают как на главный недостаток его системы.

1.5.3. Теория «религиозной речи» Ф. Шлейермахера

Фридрих Д. Е. Шлейермахер (Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768–1834) считается родоначальником гомилетической теории в современном понимании. Хотя гомилетика не была предметом его специального внимания, все же его мысли о проповеди оказали решающее влияние на дальнейшее развитие богословской науки. Наиболее полно его взгляд на проповедь изложен в посмертно изданной «Практической теологии» (1850)[2].

Шлейермахер получил образование в пиетистском духе. Он был выпускником, а затем профессором теологии в университете в Халле, основанном по инициативе Шпенера с целью реализации пиетистской образовательной концепции. Влияние пиетизма сильно ощущается в богословии Шлейермахера.

Шлейермахер оказал ключевое влияние на становление гомилетики как научной и учебной дисциплины. Он предложил особую классификацию богословских наук, которая легла в основу их преподавания на протестантских богословских факультетах в Германии. Богословское знание Шлейермахер разделял на теоретическую и практическую теологию. К первой он относил догматическое (систематическое) и нравственное богословие. Практическая

---

[1] *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: «Красноречие добродетель» Теремина // Труды КДА. 1897. № 11. С. 342.

[2] *Schleiermacher Fr.* Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Berlin, 1850. XXIV, 844 s.

теология направлена на поддержание и усовершенствование Церкви, упорядочение духовной жизни христиан. Практическая теология изучает все то, в чем церковная жизнь проявляется вовне. Она включает в себя науку о богослужении и науку о церковном управлении. Наука о богослужении охватывает: 1) теорию литургии; 2) теорию пения; 3) теорию молитвы и 4) теорию религиозной речи. Проповедь Шлейермахер считает неотъемлемой частью богослужения. Поэтому учение о проповеди («теория религиозной речи») у него включено в науку о богослужении. Шлейермахер не считает нужным самостоятельное преподавание гомилетики. Он считает невозможным изучение гомилетики вне контекста всего богослужения.

Для Шлейермахера богослужение — это выражение религиозного сознания общины. Богослужение должно пробуждать и возвышать это сознание и не преследовать никаких иных целей. Этим богослужение близко искусству, которое также не должно преследовать никаких практических целей. Религиозное сознание живет в каждом человеке, но в житейских заботах оно не находит себе внешнего проявления. Поэтому необходимо регулярное общественное богослужение, в рамках которого это сознание раскрывается и укрепляется.

В богослужении происходит единение многих личностей, охваченных единым религиозным переживанием. Поэтому богослужебное собрание выражает свое самосознание как единое целое. Для придания богослужению внешней формы и порядка используются средства искусства. Задача пастора — руководить собранием и служить орудием, пробуждающим религиозное сознание собравшихся. Речь проповедника является наиболее сильным средством воздействия пастора на общину.

Шлейермахер полагал, что существует три вида религиозной речи: поэтическая, риторическая и дидактическая. Им соответствуют Писание, проповедь и теология. Поэтическая речь раскрывает религиозное переживание, особое вдохновение. Риторическая речь направлена на пробуждение религиозного переживания в

других. Дидактическая речь наиболее абстрактна, она описывает религиозную жизнь максимально обобщенно.

Проповедь выражает внутреннее сознание проповедника. Поэтому проповедничество — это вид искусства. Проповедник, так же как художник, должен максимально полно и ярко выразить свою внутреннюю идею. Он не должен ставить перед собой какие-то иные узкопрактические цели.

Проповедь по Шлейермахеру — это свидетельство о личном опыте богообщения и постижения слова Божия, которое направлено на пробуждение подобного опыта в слушателях. Проповедник воплощает в проповеди свое религиозное сознание. Однако это сознание должно быть согласно с религиозным сознанием общины. Проповедник выражает то, что является достоянием всей общины. В этом смысле он является «орудием» самораскрытия общины. Но, с другой стороны, он вкладывает в речь свою личность, свою личную энергию религиозного сознания, которая охватывает собрание и пробуждает в нем такое же чувство.

Следуя кальвинистской традиции сакраментальной интерпретации проповедничества, Шлейермахер понимает проповедь как точку, в которой совершается примирение во Христе. Эффективная проповедь для Шлейермахера — это эпифания, явление Христа в общине верных. При этом проповедь является личностным актом, который охватывает личности как проповедника, так и слушателей.

Шлейермахер настаивал, что проповедь должна строиться на тексте Писания, то есть быть экзегетической. Поскольку проповедь выражает единое религиозное сознание проповедника и общины, она должна соответствовать конфессиональной традиции той церкви, в которой она звучит.

Шлейермахер понимал проповедь как акт взаимодействия между проповедником, Писанием и общиной. Это взаимодействие Шлейермахер обозначил как «гомилетический треугольник». Шлейермахер особенно подчеркивает необходимость для проповедника выражать самосознание общины. Поэтому он допускает

обсуждение в проповеди бытовых, житейских и даже политических вопросов, если они волнуют слушателей и требуют христианского осмысления. Сам Шлейермахер в период Наполеоновских войн прославился своими патриотическими проповедями. Кроме того, он произносил циклы проповедей, посвященных тому, как христианин должен вести свое домашнее хозяйство. Эти проповеди были особенно популярны и широко известны в Германии.

Шлейермахер полагал, что для духовного ораторства, в отличие от иных видов искусства, не нужно специального дарования. Всякий человек, участвующий в церковной жизни, способен выразить свое религиозное переживание. Относя проповедь к риторической религиозной речи, Шлейермахер дистанцировался от господствовавших в его время типов проповеди. Для него были одинаково ошибочными как догматическая проповедь протестантской ортодоксии, так и нравоучительная проповедь эпохи Просвещения. Первую он критиковал за излишнюю абстрактность и оперирование специальной богословской терминологией; вторую упрекал в несоответствии «репрезентативной» сути проповеди.

Шлейермахер настаивал на принципиальном различии между устной и записанной проповедью. Он сам никогда не писал тексты своих проповедей перед произнесением, а делал лишь краткие наброски. Десять томов его проповедей — это тексты, либо специально подготовленные для печати, либо записанные слушателями. На ранних утренних богослужениях Шлейермахер обычно произносил проповеди, посвященные последовательному истолкованию библейских книг. А на главной воскресной службе произносил тематические проповеди, построенные на перикопах, согласно лекционарию. В обширном проповедническом наследии Шлейермахера совсем немного проповедей, посвященных Ветхому Завету. В основном это проповеди на Псалмы и Притчи.

В теории проповеди Шлейермахера наиболее часто критикуемым является положение о том, что риторическая религиозная речь (как он называет проповедь) не должна преследовать никаких практических целей и быть фактически «чистым искусством»

самовыражения проповедника и общины. Такой взгляд на проповедь входит в противоречие с традицией Церкви, в которой на проповедь всегда смотрели как на средство научения истинам веры и жизни по вере.

1.5.4. «Гомилетика» Александра Швейцера

Взгляд Шлейермахера на проповедь получил развитие в трудах протестантских богословов. Одним из его продолжателей в области гомилетики стал профессор практической теологии в Цюрихе **Александр Швейцер (Alexander Schweizer, 1808–1888)**. Его учение о проповеди изложено в фундаментальном исследовании «Гомилетика евангелическо-протестантской церкви: систематическое изложение» (1848)[1].

Прежде всего Швейцер вслед за Шлейермахером считает гомилетику составной частью учения о богослужении. Поэтому в своем курсе он сначала говорит о понимании богослужения как такового. Следуя традиции Шлейермахера, он трактует богослужение как выражение благочестия общины, которое не имеет никаких иных целей вне самого себя. Швейцер специально подчеркивает, что в протестантском богослужении проповедь занимает особое место, во многом оттесняя на второй план обрядовые действия. Он полагает, что в протестантизме была восстановлена древняя двусоставность богослужения (служение *кафедры* и служение *алтаря*), которая наиболее ясно проявляется в двух частях древней литургии: литургии слова и литургии верных. По Швейцеру, в литургии слова центральное место занимает проповедь, по отношению к которой все обрядовые действия являются служебными.

Проповедь Швейцер понимает как проявление субъектом вовне своего опыта веры. В душе каждого человека христианское откровение отпечатлевается уникальным образом, что и раскры-

---

[1] *Schweizer A.* Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche: systematisch dargestellt. Leipzig, 1848. XIV, 407 s. Обзор этого труда см. в: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: Гомилетика Александра Швейцера // Труды КДА. 1898. № 6. С. 153–194.

вается в проповеди. Обрядовые действия, совершаемые по утвержденному однообразному порядку, для Швейцера менее значимы, чем проповедь. Живое слово проповедника, раскрывающее его охваченность верой, он считает гораздо более важным.

Проповедник выражает общую веру общины, хотя и преломляет ее через личный опыт. Община должна узнать свою веру в слове проповедника. На этом строится взаимодействие проповедника с аудиторией. Как отмечает Швейцер, община принимает участие в создании проповеди своим согласием с проповедником.

В теории проповеди Швейцера можно видеть и некоторые коррективы к взглядам Шлейермахера. Например, хотя Швейцер и понимает проповедь как самодостаточный богослужебный акт, он подчеркивает, что идеальное богослужение возможно лишь в Небесном Иерусалиме, населенном полностью очищенными святыми людьми. В земных же условиях на богослужении присутствуют грешные люди, которых слово проповеди должно вести к совершенству. Поэтому проповедь в земных условиях — это еще и увещательная речь, которая должна повлиять на волю слушателей. И с этой точки зрения, как подчеркивает Швейцер, проповедь подчиняется общим законам красноречия.

Швейцер полагал, что повеление Спасителя о проповеди, данное апостолам, касается проповеди миссионерской и катехизической, то есть проповеди, призывающей в Церковь и готовящей человека к вхождению в Церковь. Что же касается проповеди богослужебной, то она рождается уже в самой Церкви и лишь косвенно связана с заповедью Христа о проповеди.

Учение о проповеди Швейцер разделяет на три части: гомилетика принципиальная, гомилетика материальная и гомилетика формальная. Как мы уже отмечали, такая структура курса является традиционной для авторов XIX–XX вв. В разделах, посвященных практическим аспектам проповеди, Швейцер во многом следует взглядам Шотта. Он фактически прилагает к гомилетике общие законы риторики. Поэтому в разделах, посвященных содержанию,

подготовке и произнесению проповеди, Швейцер менее оригинален, чем в его богословском учении о проповеди.

1.5.5. Гомилетика в Католической Церкви в XIX в. Йозеф Юнгманн

В XIX в. в Католической Церкви гомилетика воспринималась прежде всего как прикладная дисциплина, посвященная практическим вопросам подготовки и произнесения проповеди. Фундаментальные богословские вопросы, связанные с церковной проповедью, в католической среде обсуждались гораздо меньше, нежели в протестантской теологии.

Одним из немногих исключений из этого правила стала книга немецкого католического богослова иезуита **Йозефа Юнгманна (Josef Jungmann, 1830–1885)** «Теория духовного красноречия» (*Theorie der geistlichen Beredsamkeit: akademische Vorlesungen*), изданная в двух томах в 1877–1878 гг. В основу книги положены лекции Юнгманна, которые он читал на протяжении многих лет в университете Инсбрука в Австрии. В своих лекциях Юнгманн стремился продолжать традицию прежде всего французской католической гомилетики XVIII в. Он прямо ссылается на «Христианское красноречие» Блеза Жибера и «Диалоги о красноречии» Фенелона. Также он использует труды Цицерона, Квинтилиана и блж. Августина. В качестве проповеднических образцов он использует не только гомилии св. Иоанна Златоуста, но и проповеди Бурдалу, Массийона и Боссюэ. При этом труды современных Юнгманну протестантских теологов в его лекциях не упоминаются.

Фундаментом для гомилетики Юнгманн считает психологию. Знание внутреннего мира человека необходимо для того, чтобы понять, как с помощью слова влиять на этот мир. Юнгманн подчеркивает, что слово проповедника должно оказывать влияние на *сердце* человека. Термин *сердце* (*Gemuth*) Юнгманн понимает не в прямом, а в духовном смысле. Сердце — это источник всех психических явлений в человеке. Сердце — это «такой же главный средо-

точный орган нравственной жизни в организме духовном, каким служит сердце в нашем теле»[1].

Особенностью антропологии Юнгманна является учение о двух силах души: силе познания (*разуме*) и силе стремления (*воле*). В современных Юнгманну трудах по психологии и антропологии общепринятой была трехчастная схема: разум, чувство и воля. Однако выделение чувства как отдельной душевной силы Юнгманн считал излишним. Он настаивал на том, что чувства (любовь, ненависть, страх, радость, скорбь и т. д.) являются лишь проявлениями «силы стремления». При этом Юнгманн различает *свободные* стремления и *несвободные*. Первые подчинены разуму, а вторые не зависят от сознания субъекта. Чувства он относит к несвободным проявлениям силы стремления.

В зависимости от цели, которую преследует человеческая речь, Юнгманн выделяет три формы словесных произведений. Первая форма — это дидактическая проза. Она направлена на усовершенствование души через познание истины. Вторая форма — это ораторское слово. Его задача — содействие нравственному совершенствованию человека. И третий вид литературных произведений — это поэзия, цель которой состоит исключительно в эстетическом наслаждении. Такая классификация литературных форм близка к рассмотренной нами выше теории красноречия Генриха Августа Шотта. Однако Юнгманн нигде прямо не ссылается на Шотта.

Под красноречием Юнгманн понимает искусство представить человеку нравственное благо при помощи устной речи таким образом, чтобы побудить его к решительной и деятельной любви к этому благу. Такая деятельная любовь должна проявляться в нравственных поступках. Таким образом, цель красноречия, по Юнгманну, не просто убеждать человека и побуждать его к определенным действиям. Красноречие должно иметь перед собой высокую нравственную цель, к которой оратор стремится вести слушателей. Такое понимание красноречия Юнгманн заимствует у Квинтилиана.

---

[1] Цит. по: *Певницкий В. Ф.* Из истории гомилетики: Теория духовного красноречия Юнгмана // Труды КДА. 1898. № 12. С. 500.

Соответственно, духовное красноречие, по Юнгманну, это искусство убеждать слушателя в христианских истинах и побуждать его вести христианскую жизнь. Эта двоякая цель духовного ораторства соответствует двум силам души, которые выделяет в человеке Юнгманн: разуму и воле. Раскрытие богооткровенных истин направлено к разуму, а побуждение к действию апеллирует к воле.

Оратор пробуждает в человеке чувства, которые подталкивают его к принятию решений и действиям. При этом Юнгманн подчеркивает, что пробудить в человеке благочестивые чувства сможет лишь тот проповедник, который сам проникнут этими чувствами.

Говоря о формах проповеди, Юнгманн подразделяет их на два вида: *дидаскалические* (от греч. διδάσκω — учить) и *парегоритические* (от греч. παρηγορέω — уговаривать, увещать). Первый вид проповеди более апеллирует к разуму, а второй — к «силе стремления» (т. е. чувству и воле). Дидаскалические формы проповеди — это прежде всего катехизическое поучение и гомилия. Поучение посвящено изъяснению основных вероучительных истин, а гомилия — толкованию Писания. К парегоритическому красноречию Юнгманн относит *паренетическую* (от греч. παραινέω — советовать, увещать) и *панегирическую* проповедь. Паренетическая должна пробуждать чувства и побуждать к нравственным поступкам. Панегирическая проповедь — это проповедь праздничная, поводом для произнесения которой является праздник в честь Спасителя, Божией Матери или святых. Но панегирическая проповедь не должна быть лишь восхвалением. Она также должна включать в себя элемент увещания.

Юнгманн предлагает классическую методику подготовки тематической проповеди. Он рекомендует проповеднику ясно осознать главную идею проповеди и методично раскрыть ее по законам формальной логики. Ссылаясь на авторитет Квинтилиана, он рекомендует составлять и записывать полный текст проповеди.

§ 1.6. Развитие гомилетики в XX в.

1.6.1. Протестантская гомилетика в XX в.

XX столетие принесло новые тенденции в развитие теории и практики церковной проповеди. На рубеже XIX–XX вв. христианские конфессии в разных странах и на разных континентах столкнулись примерно с одними и теми же вызовами. Развитие науки и распространение научных знаний привело к появлению скептицизма и критике традиционной христианской картины мира.

Кроме того, рубеж веков был временем радикальных социальных сдвигов. Промышленная революция привела к формированию рабочего класса, в среде которого распространяются идеи о необходимости социального переустройства. Социальные и экономические проблемы становятся важным фактором формирования новой городской культуры, которая носила принципиально секулярный характер.

Секуляризм, а затем и материалистическое мировоззрение становятся важнейшими вызовами, с которыми ведут борьбу и богословы, и проповедники. Традиционные подходы к проповедничеству не могли решить новых задач, вставших перед христианством. Именно по этой причине на рубеже XIX–XX вв. во многих странах с преобладающим христианским населением стал очевидным кризис проповедничества. Проповедь все более утрачивает влияние как на общественную жизнь в целом, так и на частную жизнь отдельных людей. Публичные выступления писателей, поэтов и даже политиков становятся более популярными и влиятельными, нежели церковная проповедь.

Протестантские теологи конца XIX — начала XX в. признавали, что многие проповедники, руководствующиеся устаревшей теорией проповеди, утратили связь с реальной жизнью. Общество нуждалось не просто в пересказе библейских сюжетов и христианских догматических истин. Необходимо было живое слово, помогающее человеку разобраться с проблемами, порожденными новой индустриальной эпохой. Один из либеральных немецких

теологов рубежа веков **Фридрих Нибергаль (Friedrich Niebergall, 1866–1932)** так говорил о современных ему проповедниках: «Они отвечают на вопросы, которых никто не задает, и не отвечают на вопросы, которые задают все». Эту ключевую проблему Нибергаль вынес в заглавие своего фундаментального трехтомного труда «Как нам проповедовать современному человеку?» (*Wie predigen wir dem modernen Menschen?*), выходившего с 1905 по 1921 г. С этого труда началось новое направление в гомилетике. Нибергаль писал, что гомилетическая теория не должна выводиться из догматических принципов. Она должна вырастать из наблюдения за современными условиями жизни. Нибергаль призывал проповедников повернуться лицом к современному человеку. Проповедь должна стать понятной современному человеку, должна привлечь его внимание. Главной задачей проповеди Нибергаль считал оценку современности.

Протестантские проповедники как в Европе, так и в Северной Америке, стремясь найти общий язык с быстро меняющейся аудиторией, начинают черпать вдохновение в художественной литературе и поэзии. Именно на рубеже XIX–XX вв. проповедники впервые пытаются извлекать духовный смысл не только из библейских, но и из современных художественных текстов. Они также обращаются к изучению современной философии и психологии. Если в прежние столетия главным подспорьем для гомилетики считались труды по риторике, то теперь их место занимают руководства по психологии.

С этого времени построение проповеди протестантские теологи увязывают с особенностями аудитории. Проповедник должен стремиться истолковать Евангелие в свете современности, учитывая специфику своей аудитории. В этом стремлении приблизить проповедь к современному человеку проповедники начинают все чаще говорить не о возвышенных истинах, а о том, что волнует простого обывателя. Однако вскоре стали очевидны и недостатки такого взгляда на проповедь. В новом подходе крылась опасность упрощения библейского и богословского содержания проповеди,

выхолащивания ее подлинно духовного содержания. Избыточное сосредоточение на ситуации слушателей вело к тому, что проповедь все более говорила о земных реалиях, нежели возвещала Евангелие.

Дискуссии рубежа веков о новых задачах и методах проповеди претерпели существенные изменения в 1920-е гг. Первая мировая война стала поворотным событием в истории человечества. Вследствие крушения держав-империй на карте появились новые независимые государства. В ряде стран Европы формируются тоталитарные режимы, которые вскоре ввергли человечество в новую мировую войну, еще более жестокую.

Первая мировая война привела к глобальному кризису культуры. Систематическое попрание в ходе войны принципов гуманизма и нигилистическое отношение к морали привели к разрушению прежних смыслообразующих установок. Человек утратил чувство стабильности, место которого заняли неуверенность и страх. На место прежнему романтическому прогрессистскому взгляду на человека приходит глубокий пессимизм, которым отмечена новая культура. Своеобразным символом эпохи стала книга Освальда Шпенглера «Закат Европы», вышедшая в 1918 г. В ней автор заявил об умирании старой европейской культуры и о ее перерождении в «цивилизацию». Первая мировая война стала прологом к многочисленным потрясениям, обрушившимся на человечество в XX в.

Ситуация глобального социокультурного кризиса оказала важнейшее влияние на развитие богословия, а также заставила еще раз пересмотреть подходы к церковной проповеди. Интерес к психологическим и социологическим исследованиям, характерный для проповедников начала века, заметно убывает. Появляется стремление вернуться к библейским корням проповедничества, восстановить авторитет Писания, поколебленный либеральным богословием рубежа веков. В Писании вновь видят единственный незыблемый авторитет, который не могут подорвать никакие социальные потрясения.

Этот новый подход к проповеди наиболее ярко проявился в богословском наследии **Карла Барта (Karl Barth, 1886–1968)**. Барт был протестантским пастором, всю жизнь произносившим проповеди на богослужении. Поэтому сам он неоднократно подчеркивал, что и центром его служения, и отправной точкой его богословского поиска всегда была проповедь. Его главным трудом, посвященным теории проповеди, являются лекции, прочитанные в 1932–1933 гг. в Бонне[1].

События Первой мировой войны оказали решающее влияние на богословские взгляды Карла Барта. Если до 1914 г. его богословие и проповедническая практика развивались в русле либеральной теологии рубежа XIX–XX вв., то после потрясения, пережитого им в годы войны, Барт резко изменил свой взгляд как на церковную проповедь, так и на теологию в целом. Для либерального богословия рубежа XIX–XX вв. был характерен взгляд на человека как на *a priori* «религиозное существо». Барт позже называл этот взгляд «религионистским». С 1920-х гг. он отбрасывает такой оптимистичный взгляд на человека и начинает с особой силой подчеркивать глубинное противоречие между «добром» в человеческом понимании и тем, что говорит Бог в Библии.

До войны Барт стремился в своей проповеднической практике приблизиться к потребностям аудитории (учесть социальный, политический, культурный контекст, в котором существуют его слушатели). Как он говорил позже, такой подход имплицитно предполагал, что человек становится для проповедника мерой всех вещей. В 1920-е гг. внимание к социальным и политическим проблемам в его проповеди заметно убывает. Он начинает с особой силой подчеркивать, что задача проповедника — ясно раскрыть слово Божие. Проповедник должен разрушить все препятствия на пути слушателя к Богу. Поэтому в проповеди должно умирать все человеческое. А значит, проповедник должен избегать риториче-

---

[1] *Barth Karl.* Homiletics / Translated by Geoffrey W. Bromiley and Donald E. Daniels. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1991. 141 p.

ских украшений и не обращать специального внимания на ситуацию слушателей.

В своих лекциях по гомилетике Барт подчеркивает двоякое понимание проповеди в протестантизме. Во-первых, проповедь — это слово Божие, которое Сам Бог обращает к нам. Однако произносит это слово человек, специально уполномоченный Церковью. Поэтому, во-вторых, проповедь это и человеческая попытка истолкования библейского текста в применении к современности[1]. Невозможность человеческой речи о Боге и в то же время ее необходимость — это коренная богословская проблема гомилетики, как ее понимал Барт. «Как служители, — писал Барт, — мы должны говорить о Боге. Однако мы люди и потому не можем говорить о Боге. Поэтому мы должны осознать как наш долг, так и нашу неспособность. И через это осознание воздать хвалу Богу»[2]. Понимание проповеди одновременно и как сло́ва, которое исходит от Бога, и как сугубо человеческого служения является характерным примером диалектической теологии Барта.

Барт предпочитал определять проповедь как *возвещение* (нем. *Ankündigung*): «Возвещение есть человеческая речь, в которой и через которую говорит сам Бог, как делает это царь устами своего глашатая, и она желает быть услышана и принята как речь, в которой и через которую говорит сам Бог, то есть услышана и принята в вере, как божественное решение о жизни и смерти, божественный приговор и божественное освобождение, вечный Закон и вечное Евангелие одновременно»[3].

Проповедник способен лишь возгласить то, что хочет сказать Бог. При этом сам он не может претендовать на обладание словом. Таким образом, в проповеди говорит Сам Бог, используя человеческие уста. Проповедь — это попытка Церкви «дать Богу голос».

---

[1] *Barth Karl.* Homiletics. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1991. P. 44.

[2] Цит. по: Concise Encyclopedia of Preaching / Editors William H. Willimon, Richard Lischer. Westminster John Knox Press, 1995. P. 26–27.

[3] *Барт К.* Церковная догматика. Т. I. М., 2007. С. 10.

Образно говоря, проповедь — это «свободный перевод» слова Божия на язык, который могут понять люди[1].

Барт решительно противостоит традиции, идущей от Шлейермахера, которая утверждала, что проповедь вырастает из человеческого опыта. Вместо этого Барт помещает проповедь в рамки веры как особой богословской реальности, указывающей на реальность божественную.

Барт выделяет три формы слова Божия: слово, воплощенное в откровении Иисуса Христа; слово Божие в Библии как свидетельство подлинного откровения и слово Божие, провозглашаемое Церковью (т. е. проповедь). Однако слово Божие может быть понято лишь верой. Поэтому, с точки зрения Барта, Библия сама по себе не есть слово Божие, но лишь человеческое свидетельство о слове. Библия вновь и вновь становится словом Божиим благодаря свидетельству Святого Духа, который действует в человеке. Поэтому для Барта Библия не есть завершенный факт. Библия связана с постоянным действием Святого Духа, принимаемого верой. И именно Дух делает библейский текст подлинным словом Божиим в сердцах верных[2]. То же самое можно сказать и о проповеди. В ней слово Божие рождается лишь благодаря действию Духа, принимаемому верой.

Барт выступал за сохранение традиции проповеди по перикопам (зачалам), которые читаются на богослужении по определенной программе. Он считал нежелательным, чтобы проповедник сам выбирал библейский текст для проповеди, поскольку в этом случае велик соблазн использовать текст лишь как средство для иллюстрирования собственных мыслей. Барт также выступал против формулирования темы проповеди. Он настаивал, что во всякой проповеди есть лишь одна тема — воплощение и искупительный подвиг Иисуса Христа. Проповедник не раскрывает тему, а лишь

---

[1] *Dreyer T. F. J.* Karl Barth as a homilist // HTS Theological Studies. Vol. 63. № 4 (2007). P. 1479.

[2] *Dreyer T. F. J.* Karl Barth as a homilist // HTS Theological Studies. Vol. 63. № 4 (2007). P. 1476–1477.

свидетельствует об откровении, данном людям в Иисусе Христе. Догматическое учение о боговоплощении, о двух природах во Христе — это важнейшая рамка, охраняющая проповедника от произвольности в толковании Писания.

Барт также считал необходимым отбросить традиционное построение проповеди (введение, заключение, разделение на части). «Нет никакой необходимости, — писал он, — заботиться о том, что должно быть первым, вторым или третьим. Проповедник должен лишь повторить то, что говорит текст [Писания]»[1]. Барт призывал рассматривать проповедь как единое целое, которое не должно разрушаться искусственным разделением на части и подразделы. Он также выступал против введения, поскольку обычно во введении проповедники пытаются найти земные аналогии, помогающие человеку воспринять откровение. Однако для Барта такие аналогии богословски недопустимы. По этой же причине он отрицательно относился к употреблению в проповеди иллюстраций из жизни.

Отказ Барта от заботы о форме проповеди был связан с более широким контекстом его богословия. Барт с особой силой подчеркивал, что человеческие усилия не могут ничего добавить к свободно данному нам слову Божию. Все попытки человека добавить что-то к тому, что уже открыто Богом, выглядят наивными. С этой точки зрения стремление сделать проповедь более эффективной, совершенствуя ее форму, порождено человеческим высокомерием и самонадеянностью. Столь жесткая позиция Барта была реакцией на проповедничество рубежа XIX–XX вв., в котором было сильно́ стремление приспособиться к нуждам аудитории.

Хотя мысли Карла Барта о проповеди были неоднозначно восприняты современниками, они стали важной коррективой к крайностям проповеднической практики начала XX в. Однако даже сам Барт в своем проповедничестве не всегда придерживался правил, сформулированных им в лекциях по гомилетике.

В дальнейшем развитие теории проповеди в протестантизме было тесно связно с развитием новозаветной библеистики. Так,

[1] *Barth Karl.* Homiletics. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1991. P. 121.

в англоязычном мире важное значение имела небольшая книга библеиста **Чарльза Гарольда Додда (Charles Harold Dodd, 1884–1973)** «Апостольская проповедь и ее развитие», вышедшая в 1936 г.[1] В ней были опубликованы три лекции, прочитанные Доддом в 1935 г. в Лондоне. Автор предпринял попытку реконструировать церковное проповедничество в апостольский век, как оно представлено в Евангелиях и Посланиях апостолов Павла и Иоанна.

Додд настаивал, что апостольская проповедь была не просто моральным наставлением, но *кериг*мой[2], то есть провозглашением Благой Вести о Христе Распятом, Воскресшем и вновь Грядущем. Проповедь — это всегда актуальное «событие Христа» в жизнях верующих. Этические наставления Додд отличает от керигмы, обозначая их словом *дидахе* (от греч. διδαχή — обучение, наставление). Керигма служит основой для дидахе, но никак не наоборот. Этические наставления не должны подменять собой керигму. Эти мысли Додда оказали влияние как на английских, так и на американских проповедников, стремившихся вернуться к новозаветным истокам церковной проповеди.

Понятие *керигма* было одним из центральных и в богословии немецкого библеиста **Рудольфа Бультмана (Rudolf Bultmann, 1884–1976)**. Под *керигмой* он понимал первохристианское провозвестие о спасении во Христе. Керигма для Бультмана, так же как и для Додда, — это весть о «событии Христа», о деянии, которое Бог совершил для человека смертью и воскресением Иисуса. Именно керигма, а не «исторический Иисус» является, с точки зрения Бультмана, объектом христианского богословия. Бультман утверждал, что «исторический Иисус» фактически непознаваем. Его реальный облик сокрыт под многочисленными наслоениями мыслительных форм эллинизма, которые решающим образом повлияли на новозаветных авторов. Однако это не является препятствием для христианской веры. Мы принимаем не *исторического Христа*,

[1] *Dodd C. H.* The Apostolic Preaching and its Developments. Three lectures with an appendix on eschatology and history London, 1936. VII, 240 p.

[2] Подробно о значении этого термина говорится в главе 2.

а *Христа кериґмы*. Мы принимаем Христа, Которого проповедует Церковь. Мы встречаем Его в настоящем, в постоянно звучащей кериґме. И именно эта встреча меняет человека.

Спасительными событиями для нас являются воплощение, смерть и воскресение Сына Божия. Однако они становятся для нас реальными лишь в слове проповеди, которое меняет человека. И эта перемена и является новым творением. В кериґме Бог обращает к нам Свое слово. В ответ человек принимает экзистенциальное решение о перемене жизни и тем самым обретает подлинное существование, которое Бультман понимал как свободу от греха, как оправдание вне дел закона, вне человеческих усилий. В этом отношении концепция Бультмана фактически является попыткой применить лютеранскую доктрину об оправдании верой к области мышления и познания. Бультман настаивал, что вера является божественным даром, который приходит к нам через проповедь (кериґму).

Для Бультмана божественное откровение — это не набор фактов и знаний, а событие, требующее от человека отклика. Отвлеченное теоретическое рассуждение о Боге для Бультмана неприемлемо. Бога можно лишь переживать в личной встрече. Если мы принимаем кериґму, то крест и воскресение становятся частью нашего личного опыта. В таком понимании вера становится готовностью к единению со Христом в его смерти и воскресении. Причем для веры являются необязательными знания об историческом Иисусе и о Его земной жизни[1].

Кериґматическая теология Бультмана была подвергнута критике богословами последующих поколений. Его справедливо обвиняли в односторонней экзегезе и слишком узком понимании Евангелия. Особой критике было подвергнуто жесткое противо-

[1] См.: *Калинин М. Г., Лёзов С. В.* Кериґма // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2013. С. 494–499; *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы, 2011. С. 120–134.

посталение им «исторического Христа» и «Христа керигмы»[1]. Тем не менее понимание керигмы как раннехристианской устной проповеди об Иисусе Христе как Спасителе мира, которая предшествовала появлению новозаветных текстов и которая и по сей день является именно тем словом, которое несет человеку Церковь, стало классическим.

Новые трансформации в мировой культуре, которые повлияли на развитие проповеди, относятся к 1960-м гг. В это время благодаря развитию кинематографа и широкому распространению телевидения принципиально изменилось восприятие человеком информации. Устная проповедь с кафедры стала выглядеть анахронизмом в век торжества визуального восприятия. Культурная революция 1960-х гг., ниспровергавшая авторитет традиционных общественных и политических институтов, привела к новому кризису проповеди в западном мире.

К этому времени относятся и новые тенденции в библейской герменевтике. На библейский текст теперь смотрят прежде всего как на литературное произведение, для анализа которого необходимо привлекать инструментарий литературной критики. Жанровые особенности текста, особенности социальной, культурной и политической ситуации, в которой находился автор и его предполагаемая аудитория — все это теперь рассматривается как важные аспекты экзегезы. Текст воспринимается как динамическая реальность, рождающая в различные эпохи и в различных ситуациях различные смыслы.

С 1960-х гг. гомилетика развивается под влиянием новых тенденций в гуманитарных науках. Не отвергая решающего значения для проповеди библейского текста и богословской традиции, протестантские теологи настаивают на необходимости учитывать и многие другие факторы, влияющие на проповедь как на один из видов публичной речи. В трудах по гомилетике начинают все больше

[1] Обзор критических аргументов против теологии Бультмана см. в: *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы, 2011. С. 134–139.

говорить о свойствах языка как такового. В рамках *публичной* (или *политической*) теологии изучается социальный аспект проповедничества. В гомилетике все шире применяются различные методы психологического и социологического исследования.

Одним из первых, кто всерьез принял вызовы новой эпохи и постарался дать на них адекватный ответ в сфере гомилетики, был американский богослов **Фрэд Крэддок (Fred Craddock, 1928–2015)**[1]. Его принято считать основателем «новой гомилетики», зародившейся в США и оказавшей влияние на теорию и практику проповеди во всем мире.

В 1969 г. впервые вышла книга Крэддока «Как не имеющий власти», которая впоследствии неоднократно переиздавалась[2]. Крэддок призвал к отказу от традиционного «риторического» взгляда на построение проповеди. В ситуации, когда ставятся под сомнение все существующие авторитеты, Крэддок призвал строить проповедь по-новому. Классическое построение проповеди, опирающееся на четко сформулированную тему, которая затем раскрывается по законам формальной логики, с его точки зрения не соответствует новым реалиям. Крэддок предложил опираться в проповеди не на отвлеченную тему, а на ситуацию слушателей. Отталкиваясь от опыта аудитории, проповедник должен привести слушателей к принятию жизненно важных решений. Вместо дедуктивного развития избранной темы Крэддок предложил строить проповедь как рассказ, который развивается по индуктивному принципу. При таком подходе аудитория вместе с проповедником вовлекается в поиск ответов на актуальные вопросы. В результате проповедь становится плодом сотрудничества проповедника и его слушателей[3].

---

[1] См. о нем: *Campbell Ch. L.* Craddock Fred // Concise Encyclopedia of Preaching / Editors William H. Willimon, Richard Lischer. Westminster John Knox Press, 1995. P. 93–95.

[2] См., например, 4-е издание: *Craddock F.* As One Without Authority. Chalice Press, 2001. 168 p.

[3] Подробнее о дедуктивном и индуктивном построении проповеди было сказано в главе 6.

Крэддок подчеркивал, что проповедь должна стать для слушателя *экзистенциальным* событием.

Крэддоку также принадлежит ряд трудов в области библейской экзегетики. Опираясь на новые подходы в библеистике, Крэддок стремился раскрыть внутреннее движение текста, призывая по аналогии с этим строить и проповедь. Образцом индуктивного построения проповеди он считал Евангельские притчи. Идеи Крэддока стали важной альтернативой позитивистскому пониманию проповеди как информационного сообщения, идущего от авторитетного оратора к покорной аудитории.

В новой ситуации протестантские теологи начинают также уделять внимание проблемам коммуникации, взаимодействию проповедника с аудиторией. Становится общепризнанной необходимость для проповедника учитывать как ситуацию его слушателей, так и специфичную ситуацию современного человека в целом. Ясным выразителем этой тенденции стал немецкий богослов **Эрнст Ланге (Ernst Lange, 1927–1974)**. В книге «Проповедь как призвание. Очер-ки о гомилетике, литургии и приходе»[1] он сформулировал свой ис-ходный принцип. Ланге понимал «гомилетическую ситуацию» как особый вызов для Церкви, которая призвана нести свою миссию к конкретному человеку. В «акте проповеди» Церковь встречается с ситуацией человека, слушающего слово проповедника. Церковь должна принять эту ситуацию и принести в нее слово Божие. При этом Ланге, в отличие от либеральных теологов начала XX в., не отказывался от описания этой ситуации в богословских категори-ях. Он лишь настаивал, что богословское содержание проповеди должно соответствовать обстоятельствам конкретного «гомилети-ческого акта». Ланге стремился рассматривать проповедь в широ-ком контексте жизни общины как «коммуникации Евангелия». Под его влиянием получил распространение диалогичный тип пропо-веди, в котором присутствует два условных автора: первый защи-

[1] *Lange Ernst.* Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt. Stuttgart, 1976. 191 p.

щает библейскую точку зрения, а второй — ситуацию слушателя. В столкновении этих двух перспектив и рождается слово проповеди[1].

Еще одну важную тенденцию, наметившуюся в протестантской гомилетике с 1970-х гг., можно условно обозначить как «реабилитация образности». Переход от строго тематического проповедничества, построенного по законам формальной логики, к нарративной проповеди означал и пересмотр отношения к образному ряду повествования. Ранее образность воспринималась лишь как внешнее украшение речи проповедника. Однако развитие библеистики в XX в. привело к пониманию того, что образы в Библии не являются лишь декорацией. Они служат важным средством выражения богооткровенных истин. Библейский текст полон притч, метафор, аллегорий. Причем выбор выразительных средств связан с тем, какие именно задачи стремится решить автор текста. Разные идеи выражаются при помощи разных средств. Протестантские гомилеты все чаще высказывают идею о необходимости следовать в проповеди примеру священных писателей, делая свою речь максимально образной.

В 1977 г. американский писатель и теолог пастор Пресвитерианской церкви **Фредерик Бюхнер (Frederick Buechner, род. 1926)** выпустил книгу «Говорить истину: Евангелие как трагедия, комедия и волшебная сказка»[2]. В ней автор доказывал, что образность как средство выражения откровения имеет приоритет над нарративным повествованием. В его собственных проповедях образы, как правило, превалировали над рассказыванием историй. Эти идеи получили развитие в трудах еще одного протестантского теолога — **Дэвида Батрика (David Buttrick, род. 1927)**. В своей книге «Гомилетика: сцены и структуры»[3] он размышляет над тем, как функцио-

---

[1] См.: Concise Encyclopedia of Preaching / Editors William H. Willimon, Richard Lischer. Westminster John Knox Press, 1995. P. 237.

[2] *Buechner F.* Telling the Truth: The Gospel as Tragedy, Comedy and Fairy Tale. San Francisco, 1977. 97 p.

[3] *Buttrick D.* Homiletic: Moves and Structures. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 498 p.

нируют образы в сознании общины, воспринимающей проповедь. Батрик показывает, что образы рождают особое движение внутри проповеди, которое затем отражается в сознании слушателя.

С 1980-х гг. важным фактором развития проповеди стала «социальная герменевтика», интерпретирующая проповедь как социальный акт. Интерпретация пророческой проповеди как борьбы с социальными проблемами существовала всегда, однако в конце XX в. она приобрела новое смысловое наполнение. В новых трудах по гомилетике развивается идея необходимости выходить за рамки замкнутого мира церковной общины. Проповедь должна устанавливать связь между библейским текстом и современной социальной реальностью. Особое внимание начинают обращать на социальные группы, которые ранее подвергались угнетению, проявлявшемуся в том числе и в проповеди. В частности, в либеральной теологии активно разрабатывались идеи особого взгляда на социальность проповеди в среде женщин и людей с иным цветом кожи (прежде всего афро-американцев). Приверженцы феминистской теологии начинают интерпретировать традиционную проповедь, построенную на рациональности, как сугубо мужскую модель. Для «женской» модели проповеди считается характерным отказ от жесткой аргументации, обращение к чувствам и образам. Особую модель проповеди вырабатывают и протестантские общины афроамериканцев, стремящиеся преодолеть прежнее уничижительное к ним отношение. Все это существенно изменило не только практику, но и теорию проповеди в современном протестантизме.

1.6.2. Теория и практика проповеди в Католической Церкви в XX в.

В первой половине XX в. в католической среде гомилетика по-прежнему воспринималась лишь как прикладная дисциплина, представляющая собой не более чем свод практических правил для проповедников. Тем не менее уже в эти годы можно видеть определенные ростки новых подходов в гомилетике. В этом отношении весьма показательна деятельность епископа **Пауля Вильгельма**

фон Кепплера (Paul Wilhelm von Keppler, 1852–1926). С ним связано развитие католической гомилетики в Германии в начале XX в. Еще в 1892 г. в одной из своих статей Кепплер призвал к возрождению гомилии, которая была к тому времени практически полностью вытеснена тематической проповедью. Он также призывал к освобождению гомилетики из-под власти риторики. Кепплер подчеркивал, что гомилетика имеет свое особое содержание, цели и задачи. Как богословие не должно быть подчинено схоластической философии, так и гомилетика не есть составная часть риторики. Принципы риторики могут использоваться в гомилетике лишь как инструмент изучения и выражения содержания, которое черпается из божественного откровения.

Эти идеи получили развитие в рамках так называемого литургического движения, под которым принято понимать совокупность инициатив, направленных на возрождение активного, сознательного и плодотворного участия народа в богослужении[1]. Стремление к обновлению литургической жизни Церкви предполагало и новые подходы к проповеди. Идеологи литургического движения считали важным вернуть проповеди то значение, которое она имела в Древней Церкви. Именно в рамках литургического движения **Йозеф Андреас Юнгманн (Josef Andreas Jungmann, 1889–1975)** в 1936 г. в книге «Благовестие и возвещение нашей веры (*Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*) выступил с призывом более ясно определить богословскую природу проповеди.

На католических мыслителей также повлияла кериг матическая теология, активно развивавшаяся в протестантской среде. В католическом богословии с 1930-х гг. под *кериг мой* понимается «весть о спасении, совершенном и явленном Богом в Иисусе Христе, провозглашаемая и сохраняемая Церковью по благодати Святого Духа»[2]. Йозеф Андреас Юнгманн призывал восстановить керигма-

---

[1] См.: *Сахаров П.* Литургическое движение // Католическая энциклопедия. Т. 2. М., 2005. Ст. 1698–1699.

[2] *Павлов И.* Керигма // Католическая энциклопедия. Т. 2. М., 2005. Ст. 981.

тический характер проповеди. Это предполагало прежде всего возвращение проповеди ее христоцентрического характера.

Пересмотр прежних взглядов на проповедь стал особо очевидным в католической теологии начиная с 1950-х гг. С этого времени становится общепринятым взгляд на проповедь как на неотъемлемую часть богослужения. Например, немецкий католический теолог **Отто Земмельрот (Otto Semmelroth, 1912–1979)**, посвятивший богословским аспектам проповеди книгу «Слово проповеди: богословие провозвестия»[1], особо настаивал на неразрывной связи между проповедью и богослужением. Он подчеркивал, что литургия слова и литургия верных являются единой репрезентацией всего спасительного служения Иисуса от момента воплощения до его крестной смерти. Слово и Евхаристия вместе раскрывают полноту Пасхальной тайны, воплощенной в Иисусе Христе, Который есть Спасающее Слово Божие о благодати как жертве (*нем.* Wort, слово) и одухотворенный ответ жертвенной любви (*нем.* Antwort, ответ). Воплощение составляет собственную проповедь Бога к людям. Цель церковной проповеди — вовлечь евхаристическое собрание в глубокое участие в Пасхальной тайне.

Если в прежние века католические мыслители активно критиковали «сакраментализацию» проповеди, характерную для протестантского богословия, то в XX в. и в католическом богословии стали все чаще сближать слово проповеди с таинством. Это характерно, в частности, для богословия **Карла Ранера (Karl Ranher, 1904–1984)**, который был одним из самых известных католических теологов XX в. и одним из наиболее влиятельных участников Второго Ватиканского Собора. Именно он разработал терминологию, вошедшую в соборные документы. Стремясь развить интуиции блаженного Августина, Ранер писал, что слово есть таинство, а таинства есть «высшие слова» самовыражения Церкви. «Таинства — ничто иное, как действенное слово Божие, обращенное к человеку, в котором Бог Сам обращается к нему и тем освобождает свободу

[1] *Semmelroth Otto.* Wirkendes Wort: zur Theologie der Verkündigung. Frankfurt, 1962. 265 s.

человека принять это самосообщение Бога в собственном действии», — пишет Ранер[1].

Термин «самосообщение» занимает важное место в богословии Ранера. «Божественное самосообщение, — пишет он, — означает, что Бог может сообщать Себя Самого не-божественному, не переставая быть бесконечной Реальностью и абсолютной тайной, а человек при этом не перестает быть конечным, отличным от Бога сущим»[2]. В этом самосообщении Бог входит в человеческую жизнь, не сливаясь с ней и не растворяясь в ней. Чтобы объяснить это таинственное присутствие, Ранер вводит понятие «сверхъестественной экзистенциальности». Бог открывается каждому человеку так, что Его присутствие становится экзистенциальной составляющей человеческого бытия. При этом Бог остается трансцендентным по отношению к человеку. Эксистенциальное присутствие Бога в жизни человека — это дар благодати, который не является естественным. Это *сверхъестественная* экзистенциальность. Тем не менее она предполагает глубинный человеческий опыт переживания Божественного присутствия. Ранер стремился избежать крайностей трансцендентности и имманентности и преодолеть жесткий дуализм Бога и творения, характерный для схоластического богословия. Понятие «сверхъестественной экзистенциальности» призвано было разъяснить парадоксальную близость Бога человеку, которая в то же время не означает Его слияния с человеком. Ранер специально и последовательно отвергал обвинения как в пантеизме, так и в гностицизме. Он подчеркивает, что Бог не имел необходимости выражать Себя вовне. Это свободное деяние Его любви, Его свободное самопожертвование[3].

---

[1] *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 573.

[2] *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. С. 166.

[3] Подробнее см.: *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы, 2011. С. 368–371.

Именно в свете указанных идей Ранера следует понимать и его взгляд на проповедь. По Ранеру, задача проповедника — раскрыть глубинное измерение тайны человеческой экзистенции как самопожертвования Бога и тем самым вовлечь слушателей в более глубокие отношения с Богом. Проповедь и таинства — это самовыражение Церкви, именующей, провозглашающей и празднующей глубочайшую тайну, лежащую в основе реальности — Божественное самопожертвование в любви. Согласно Раннеру, все слова Церкви, и прежде всего слова литургической проповеди, направлены к Евхаристии. Церковь обретает свою глубинную идентичность в Евхаристии как «высочайшем слове Церкви», которое провозглашает смерть и воскресение Иисуса Христа[1].

Американский католический богослов **Вильям Джозеф Хилл (William Josef Hill, 1924–2001)** признает центральное значение для Церкви апостольской керигмы, но при этом подчеркивает, что проповедничество черпает «реинтерпретацию» текстов и событий, изложенных в керигме, из церковной традиции. Такой поиск возможен только из перспективы нынешнего момента. Согласно Хиллу, задача проповедника — сделать историю спасения действенной и подвигнуть общину подчиниться безусловным требованиям Бога. Новые вопросы и новый опыт как самого проповедника, так и общины выявляют новые измерения библейского текста и потому рождают подлинно новое слово. Так слово проповеди, оставаясь всегда тождественным Евангелию, тем не менее всегда является новым. Слово Божие (или, как выражается Хилл, «мысль Божия», *англ.* «God's meaning») воплощается в словах и делах проповедника. Слово преображает и проповедника, и общину. Задача проповедника — распознать не только «мысль Бога», но и человеческий ответ, необходимый сегодня. В процессе поиска согласования «Божией мысли» с современностью и проповедник, и община созидаются заново. В процессе распознания и провозглашения «Божией

[1] Подробнее см: The New Catholic Encyclopedia: Second Edition. Vol. XI. Washington: Gale, 2003. P. 628–629.

мысли» проповедник становится глашатаем послания Христа, а община становится «местом, в котором слово пускает корни»[1].

Идеи Карла Ранера получили развитие в наследии бельгийского католического богослова **Эдварда Скилэбейкса (Edward Schillebeeckx, 1914–2009)**. В своих поздних работах, посвященных теме божественного откровения (в частности, в книге «Христос: Опыт Иисуса как Господа»[2]), он отказывается от различения между *откровением-в-реальности* и *откровением-в-слове*, настаивая, что всякий опыт имеет нарративную структуру и что откровение ограничивается человеческим опытом, хотя и не может быть отождествлено с ним. Христианство началось с опыта спасения первых учеников Христом и во Христе. Далее христианство продолжается как живая история ученичества. Провозглашать спасение — это не значит только актуализировать память о верности Богу в прошлом, как она запечатлена в Писании и передана в христианской традиции, но также и возвещение Благой Вести о том, что Божественный Дух продолжает действовать в мире сегодня и обещает действовать в будущем даже в самых отчаянных ситуациях. Цель проповедничества, как и всякого служения слова, интерпретировать человеческую историю и историю творения таким образом, чтобы люди смогли обрести веру в то, что Бог действует в мире, несмотря на все свидетельства об обратном. Провозглашая слово, христиане свидетельствуют о своей надежде, «созидая пятое Евангелие» своими жизнями[3].

Новые подходы к проповеди нашли отражение в документах Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Папа Иоанн XXIII еще до начала Собора указал, что главная цель Собора — найти пути к

---

[1] *Hill W. J.* Search for the Absent God: Tradition and Modernity in Religious Understanding. New York, 1992. 224 p. См.: The New Catholic Encyclopedia: Second Edition. Vol. XI. Washington: Gale, 2003. P. 629.

[2] *Schillebeeckx E.* Christ: The Experience Of Jesus As Lord. Crossroad Publishing Company, 1981. 925 p.

[3] См.: The New Catholic Encyclopedia: Second Edition. Vol. XI. Washington: Gale, 2003. P. 629.

лучшему провозглашению Евангелия для людей XX в. В документах Собора особо подчеркивается важность проповеди для миссии Церкви (Lumen gentium 17)[1]. Церковь постоянно «провозглашает весть спасения неверующим, дабы все люди познали единого истинного Бога и Иисуса Христа, Которого Он послал, и обратились от путей своих, творя покаяние». Что касается внутрицерковной проповеди, то ее цель — это призыв к вере и покаянию. Проповедь готовит верующих к таинствам, «уча их соблюдать все, что повелел Христос», и побуждает «ко всем делам любви, благочестия и апостольства» (Sacrosanctum Concilium 9). Собор именует проповедь центральной частью служения епископов (Lumen gentium 25; Christus Dominus 12) и священников (Lumen gentium 28; Presbyterorum ordinis 4).

В ходе литургической реформы, развернувшейся после Второго Ватиканского Собора, была возрождена традиция литургической гомилии. Теперь гомилия считается в Католической Церкви неотъемлемой частью евхаристического богослужения. Она должна разъяснять тайны веры и нормы христианской жизни (Sacrosanctum Concilium 35, 52). Гомилия является кульминацией литургии слова и должна основываться на библейских и литургических текстах дня. Проповедь не должна «ограничиваться общим и отвлеченным изложением Слова Божия», но должна «прилагать непреходящую истину Евангелия к конкретным обстоятельствам жизни» (Presbyterorum ordinis 4).

В русле решений Второго Ватиканского Собора было пересмотрено и каноническое право Католической Церкви. В 1983 г. был введен в действие новый Кодекс канонического права, содержащий в том числе и ряд важных норм, касающихся проповедников и проповедничества[2]. Так, в каноне 204 указано, что все, кто принял крещение, составляют народ Божий и становятся «участника-

---

[1] Здесь и далее документы Второго Ватиканского Собора цитируются по изданию: Документы II Ватиканского Собора / Пер. А. Коваля. М., 1998. 589 с.

[2] Латинский текст Кодекса с параллельным русским переводом см.: Кодекс канонического права. М., 2007. 624 с.

ми священнического, пророческого и царского служения Христа». Поэтому все члены Церкви призваны к осуществлению той миссии, которую Бог доверил исполнять Церкви в мире. Все верные Христу обязаны содействовать тому, чтобы «Божественная весть спасения все более и более доходила до всех людей всех времен и всего мира» (канон 211). В силу крещения и миропомазания все миряне «являются свидетелями евангельской вести словом и примером жизни» (канон 759).

Однако что касается рукоположенных клириков (епископов, пресвитеров и диаконов), то для них возвещение Евангелия является первостепенной обязанностью (канон 762). В частности, они обязаны регулярно проповедовать во время богослужения. Обращаясь к собранию верных, проповедник должен прежде всего излагать «то, во что им следует верить и что им нужно делать во славу Божию и ради спасения людей». В проповеди должно звучать «учение, предлагаемое Учительством Церкви относительно достоинства и свободы человеческой личности, единства и крепости семьи и обязанностей в ней, а также относительно обязательств, возлагаемых на людей, соединенных в общество, и устройства преходящих дел в порядке, установленном Богом» (канон 768). Особо в Кодексе подчеркивается, что христианское учение должно излагаться в проповеди «применительно к уровню слушателей» и «сообразно с потребностями настоящего времени» (канон 769).

Развивая постановления Второго Ватиканского Собора, Кодекс устанавливает особый статус гомилии — проповеди, звучащей на евхаристическом богослужении. Она обязательно должна произноситься во время мессы в воскресные и праздничные дни. Рекомендуется произносить гомилии и в будние дни, если в храме собирается достаточное количество народа. Особенно важно произносить гомилии в период Адвента (подготовки к Рождеству Христову) и Великого поста (канон 767).

В Кодексе канонического права подвергся пересмотру и вопрос о допуске мирян к богослужебной проповеди. В прежней редакции Кодекса (1917 года) прямо говорилось о недопустимости для тех,

кто не имеет посвящения, произносить проповеди в храмах (канон 1342). Кодекс же 1983 года гласит, что с санкции конференции епископов к проповеди в храме «могут быть допущены миряне, если в определенных обстоятельствах к этому вынудит необходимость или в отдельных случаях это будет продиктовано пользой» (канон 766). В последующие годы в Католической Церкви развернулась дискуссия относительно того, во время каких именно богослужений могут проповедовать миряне. Поскольку канон 767 (§ 1) гласит, что проповедь на литургии сохраняется «за священником или диаконом», то обычно считается, что мирянин в Католической Церкви может быть допущен к произнесению проповеди лишь во время неевхаристических богослужений. При этом прямого запрета для мирян на произнесение проповеди во время мессы в Кодексе нет.

Новой тенденцией в проповеднической практике после Второго Ватиканского Собора стало стремление не столько интерпретировать Писание в рамках проповеди, сколько интерпретировать жизнь современного человека в свете Евангелия. Проповедник должен поощрять своих слушателей раскрывать Евангелие в своей повседневной жизни. Он должен уметь расслышать Евангелие не только в Писании и в литургии, но и в многообразных культурных контекстах и жизненных ситуациях христиан.

Для рубежа XX–XXI вв. характерно сближение и взаимное влияние католической и протестантской гомилетики. В частности, католические теологи под влиянием новых тенденций в протестантском богословии все больше уделяют внимания лингвистическим, психологическим и социологическим аспектам проповеди. Протестантская же гомилетика пытается вписать проповедь в литургический контекст, восстанавливая во многом утраченную в протестантизме связь проповеди с богослужением.

Приложение 2

Темы рефератов

1. Влияние античного красноречия на развитие церковной проповеди отцов-каппадокийцев.
2. Искусство и дар проповедничества святителя Иоанна Златоуста.
3. Импровизация в проповеди (по книге архиепископа Амвросия (Ключарева)).
4. Искусство проповеди протоиерея Родиона Путятина.
5. Мастерство проповедника (по книге Х. Робинсона «Библейская проповедь»).
6. Современные исследования в области гомилетики (по работам А. Тихомирова, В. Буреги).
7. Тематико-стилистическое разнообразие проповедей Святейшего Патриарха Кирилла.
8. Патрологический аспект проповедей митрополита Илариона (Алфеева).
9. Стилистические особенности проповедей архимандрита Иоанна (Крестьянкина).
10. Время и вечность в проповедях митрополита Антония Сурожского.
11. Новые формы проповеди в информационную эпоху: анализ накопленного опыта.

Темы докладов

1. Гомилетика и/или церковная риторика? (по материалам работ Н. И. Барсова).
2. Женщины и проповедническое служение.
3. Конструкции амвонов в истории Церкви и истории архитектуры.
4. Практика произнесения проповедей во время литургии: история и современность.
5. Проповедь во время совершения архиерейского богослужения.
6. Произнесение проповеди во время неевхаристических богослужений.
7. Нравственная оценка общественным событиям и запрет на политическую агитацию с амвона: как совместить в проповеди?
8. Импровизированные проповеди в истории отечественной гомилетики.
9. Проповедь в эпоху Интернета: новые возможности и опасности.

Практические и творческие задания

1. Подготовьте конспект тематической проповеди, опираясь на одну главу материалов Основ социальной концепции Русской Православной Церкви.
2. Подготовьте конспект проповеди, опираясь на принятый недавно церковный документ (по материалам сайта http://www.patriarchia.ru/db/document/).
3. Составьте конспект проповеди по одной из трех предложенных ниже логических операций:

   – объяснение – доказательство – применение;
   – тезис – антитезис – синтез;
   – отрицательная и положительная точка зрения.
4. Найдите в литературе аналог такой проповеди.

5. Выберите один из вариантов дедуктивного построения проповеди, предложенный Г. Лаккоком: лестница, драгоценный камень, погоня. Составьте конспект проповеди по выбранной схеме.
6. Предложите тему и план проповеди, соответствующие форме «Чаша» (прот. Александр Ветелев).
7. Приведите примеры проповедей известных современных проповедников, соответствующих по своей композиции «петле Лоури».
8. Сопоставьте с современными условиями и/или обстоятельствами жизни сегодняшние евангельские чтения. Предложите тему и композицию проповеди.
9. Предложите тему, первое и два последних предложения проповеди, посвященной ближайшему двунадесятому празднику.
10. Выберите текст проповеди известного современного проповедника. Расставьте в тексте знаки изменения громкости голоса в соответствии со смысловыми акцентами.
11. Найдите в YouTube 2–3 видеофрагмента с проповедями известных современных проповедников. Просмотрите фрагменты, обращая внимание на движения проповедников. Укажите в отношении каждого проповедника, какие жесты и движения придают выразительность его проповеди?

Учебное издание

В. В. Бурега
архимандрит Симеон (Томачинский)

ГОМИЛЕТИКА

Учебник бакалавра теологии

Издание подготовлено
Общецерковной аспирантурой и докторантурой
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Над изданием работали:
иеромонах Иоанн (Копейкин), Иван Парфенов,
Максим Калинин, Татьяна Склярова,
Екатерина Анохина, Мария Кагарлицкая

Для оформления обложки использованы следующие изображения из указанных источников (сверху вниз; по часовой стрелке):
1. Иоанн Златоуст, свт.; Икона; XV в.; Болгария. София. Национальный исторический музей; источник изображения http://www.ruicon.ru/
2. Кирилл, свт., архиеп. Иерусалимский; Ряд клейм; Храм Михаила Архангела г. Пущино; источник изображения http://armih.cerkov.ru/
3. Филарет, свт., митрополит Московский; источник изображения http://www.stsl.ru/news/all/pamyat-svyatitelya-filareta-moskovskogo
4. Августин Блаженный, епископ, Иппонийский; Мозаика; XII в.; Италия. Венеция, Собор Святого Марка; источник изображения http://www.ruicon.ru/

Подписано в печать 30.06.2018
Формат 70 × 100/16. Печать офсетная
Тираж 3000 экз. Объем 34,5 усл. п. л.
Бумага офсетная. Заказ №Е-1744.

Издательский дом «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5.
Тел.: +7 (495) 721-80-22. E-mail: textbook@doctorantura.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного электронного оригинал-макета в типографии филиала АО «ТАТМЕДИА» «ПИК «Идел-Пресс».
420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2. E-mail: idelpress@mail.ru



Корпус новых учебников должен стать для тысяч будущих церковных работников и пастырей источником знаний о Церкви, ее месте в Отечестве и в мире. Эти учебники должны быть доступными, написанными на современном уровне пособиями для любого человека, желающего ознакомиться с соответствующими дисциплинами. Отмечу, что работа над данным проектом, требующая сложной структурной организации, становится площадкой коллективного труда сотен авторов, что требует нестандартных решений, в том числе управленческих, а также методических и педагогических.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

«Гомилетика»

Апостол Павел говорит: «Будь бдителен во всем, переноси скорби, совершай дело благовестника, исполняй служение твое» (2 Тим. 4, 5). «Дело благовестника» — это дело евангелиста, проповедника. Каждый христианин должен быть проповедником, нести в мир Евангелие Христово, но особым образом к этому призван священник. «Служение слова» — одна из главных составляющих пастырского служения. Будущему священнослужителю жизненно необходимо научиться проповедовать так, чтобы слово достигало не только ушей, но и сердец слушателей, чтобы через его проповедь оживало евангельское слово. И, конечно, надо учиться проповедовать не словами только, но прежде всего нашим образом жизни и той целеустремленностью, с которой мы призваны идти навстречу Богу.

Митрополит Волоколамский Иларион

Серия «Учебник бакалавра теологии»

Серия знакомит читателя с основными направлениями православной богословской науки, включая библеистику (Ветхий и Новый Заветы), патристику, литургику, историю Церкви, догматическое, пастырское и сравнительное богословие. Серия адресована студентам бакалавриата теологии, а также широкому кругу читателей, желающих приобщиться к сокровищнице христианской мысли.

ПОЗНАНИЕ