

ми-демократами, письмо Белинского он называет «благородным документом»: «Гоголь явно отстал от века и принял маслянистый налет на луже за потустороннюю радугу» [15, с. 218]. Абрам Терц и вовсе не стесняется в выражениях: «умственное распутство», «густопсовая, хроническая пошлость», «кричащая безграмотность и несуразность» [16, с. 74, 81]. Какое странное сходство несходного, какое причудливое сочетание, казалось бы, несочетаемого — плоского радикального прагматизма и эстетского снобизма, вульгарно-марксистских догм и вольной субъективистской стихии!.. Впрочем, есть в этом сближении своя логика — логика крайностей, нетерпимости, логика эстетического экстремизма; но сейчас — о другом.

Чем же все-таки привлекает Гоголя творчество проповедников XVII в.? Ведь все они представляют киевскую школу проповеди, сформировавшуюся в стенах той самой академии, о которой в «Тарасе Бульбе» говорится без особого пиетета. Причем не только старый Тарас внушает сыновьям: «Это все дрянь, чем набивают головы ваши; и академии, и все те книжки, буквари, и философия — все это *ка зна що*, я плевать на все это!..». Сам автор также весьма скептически отзывается об академической учености: «Тогдашний род учения страшно расходился с образом жизни: эти схоластические, грамматические, риторические и логические тонкости решительно не прикасались к времени, никогда не применялись и не повторялись в жизни». И вдруг оказывается, что именно к этому учению, этим схоластическим «тонкостям» Гоголь обращается в поисках источника удовлетворения своей духовной жажды, именно в них ищет «ключ к душе человека», к своей собственной душе. Как понять, как объяснить это противоречие?

Тут не обойтись без того, чтобы не сказать, хотя бы кратко, о некоторых особенностях развития проповеди и проповедничества на Украине. До начала XVII в. оно оставалось в рамках греко-славянской традиции. Это был достаточно пестрый и аморфный, лишенный четко выраженных жанровых признаков конгломерат: святоотеческие византийские сочинения (Иоанн Златоуст, Василий Великий, Ефрем Сирин) и «слова» старорусских авторов времен Киевской Руси (Иллариан, Феодосий Печерский, Кирилл Туровский), жития святых, апокрифы, нравоучительные тексты из домонгольских переводных и оригинальных сборников типа «Златоуста», «Измарагда» и более поздних «учительных евангелий». Типичное «казанье» такого рода, замечает С. Маслов, «строилось без каких-либо риторических хитростей и представляло экзегезу библейского текста в морально-поучительном духе» [17, с. 126]. В русле греко-славянской традиции еще в первой четверти XVII в. сочиняют свои проповеди Кирилл Транквилион-Ставровецкий и Леонтий Карпович.

Это яркая, но уже предзакатная вспышка старого проповедничества; тогда же начинает активно пробивать себе дорогу православная проповедь иного типа — латино-польского, развивающаяся в процессе антикатолического культурно-религиозного сопротивления, на базе так называемого братского движения — той реформы просвещения, которая связана с деятельностью Петра Могилы, в частности с созданием лаврской школы, затем Киево-Могилянской коллегии. Характерно, что едва ли не впервые черты нового, барочного стиля заметны в погребальной проповеди Мелетия Смотрицкого, посвященной памяти Л. Карповича (1620). Наивысшего своего расцвета эта проповедь достигает во второй половине века в творчестве И. Галатовского, Л. Барановича, А. Радивиловского, чуть позднее — Д. Туптало (Ростовского) и С. Яворского, преимущественно «дороссийского» периода их деятельности.

Принято выделять две главные особенности барочной проповеди, отличающие ее от проповеди, или, точнее, поучения, греко-славянского типа, — искусственность и искусность. Первое означает, что «духовное красноречие заключилось в отвлеченные формы науки» [18, с. 355], в строгие рамки норм и правил риторики; вторая черта, органически связанная с первой, — необыкновенная пыш-