
**МАТЕРИАЛЫ
И СООБЩЕНИЯ**

**ЖАНР ПРОПОВЕДИ В ТВОРЧЕСТВЕ
АНГЛИЙСКИХ ЛИТЕРАТОРОВ XVIII ВЕКА
(СВИФТ, ДЖОНСОН, СТЕРН)**

© 2008 г. М. В. Строганова

В статье рассматриваются проповеди Джонатана Свифта, Сэмюэля Джонсона и Лоренса Стерна, их содержательные особенности и риторическая структура, их соотношение с художественным творчеством каждого из авторов. Уточняется вопрос о своеобразии английского Просвещения и характер его отношения к религии.

The author examines sermons of Jonathan Swift, Samuel Johnson and Laurence Sterne, including specific features of their content and their rhetorical structure as well as their relation to each author's literary productions. A particular character of the English Enlightenment and its attitude towards religion are specified.

Проповедь как риторический жанр привлекает в последнее время все большее внимание отечественных литературоведов. Что касается английской традиции, появились исследования проповедей Беды Досточтимого [1] и Джона Донна [2], однако в целом проповедь XVIII века затронута мимоходом лишь в давнем исследовании М.Л. Тронской [3]. Между тем этот интересный и важный жанр заслуживает более пристального внимания именно со стороны историков литературы. Ведь, как известно, многие английские писатели эпохи Просвещения были не только литераторами, но и служителями церкви. Это прозаики Джонатан Свифт и Лоренс Стерн, поэт сентименталистского направления Эдвард Юнг, а также многие поэты “второго ряда”: Роберт Блэр, автор чрезвычайно популярной в 1740-е годы поэмы “Могила”; Уильям Мейсон, друг и биограф Томаса Грея и автор поэмы в четырех частях “Английский сад”; Джон Дайер, художник, поэт, автор poem “Руины Рима” (1740) и “Руно” (1757); Джордж Крабб, создавший такие поэмы, как “Библиотека” (1780), “Деревня” (1783) и “Газета” (1785), и многие другие. Сэмюэль Джонсон, которого многие исследователи считают ключевой фигурой своего времени, сам не будучи рукоположен, писал проповеди для знакомых священников по их просьбе. Феномен священника-литератора можно рассматривать как характерную черту английской культуры эпохи Просвещения.

После гражданской войны середины XVIII века, в которой большую роль играло противостояние различных вероисповеданий, в эпоху Реставрации (1660) и “славной революции” 1688 г. религиозный “энтузиазм” подвергся суровому осуждению как со стороны деистов (например, Шефтсбери в сочинении “Об энтузиазме”), так и со стороны самих служителей англиканской

церкви. Главным лозунгом дня становится веротерпимость. “После религиозных бурь предшествующего века, – пишет Перри Батлер, – преобладающим стремлением стала стабильность. Мораль ставилась выше догмы, трезвое практическое благочестие – выше мистицизма и эмоций. Примером тому могут служить проповеди архиепископа Джона Тиллотсона (1630–1694), которые послужили образцом для многих проповедников XVIII века” [4, р. 30].

Тиллотсон был одним из лидеров движения латитудинариев (от слова *latitude* – широта), которые максимально “расширили” трактовку догматов англиканства, чтобы с ним могли воссоединиться наименее радикальные секты. Рационализм, изначально свойственный англиканскому вероисповеданию, достиг своего апогея в этом движении, оказавшем огромное влияние на англиканскую мысль XVIII века. Проповеди латитудинариев во многом определили как тематику, так и стилистику англиканской проповеди XVIII века. Если ранее в ней большую роль играл полемический момент (отстаивание истинности англиканского вероисповедания против католиков, с одной стороны, и более радикальных протестантов, с другой), а также социально-политические вопросы, тесно связанные с вероисповедальными разногласиями, то латитудинарии отказались от подобной тематики и сосредоточили свое внимание главным образом на проблемах религиозной морали. Что касается литературной формы проповеди, то они вернулись к строгой и логичной композиции, предписанной средневековыми трактатами, упростили язык, отвергли цитирование на древних языках, ученое комментирование

сложных понятий, ссылки на различные трактовки библейских текстов.

Англиканская церковь XVIII века была известна “ученостью, культурой и свободой <...> никто не достигал епископского сана за услуги, оказанные церкви, а только за услуги, оказанные науке, светскому патрону или политическим партиям <...> Некоторые епископы, подобно Джозефу Батлеру, Беркли и Уорбертону, были известными философами или учеными”, – замечал Дж. М. Тревелльян [5, с. 387–388]. Вместе с тем, не только процессы обмирщения характеризовали англиканскую церковь этой эпохи; вынужденная отстаивать себя в полемике с деизмом (который, как известно, являлся философской основой просветительского мировоззрения), она, по мнению современных историков, достигла известных успехов в отстаивании истин христианской морали и веры [4, р. 30].

Перед священниками-литераторами XVIII века стояла в связи с этим сложная проблема – проблема сочетания в их мировоззрении христианских и просветительских идей: ведь в художественной сфере просветительская идеология была господствующей. Попробуем рассмотреть эту проблему на примере прозаиков, чье творчество, несомненно, относится к числу вершинных художественных достижений эпохи: это Джонатан Свифт, Лоренс Стерн и Сэмюэль Джонсон. В их проповедях мы постараемся показать три разные возможности взаимодействия англиканских и просветительских идей.

Джонатан Свифт (1667–1745) обычно рассматривается как один из ранних просветителей, однако его отношения с идеологией Просвещения были весьма сложными. Свифт был рукоположен в 1695 г., в 1713 г. стал настоятелем собора св. Патрика в Дублине. В основе его разрыва с вигами лежали расхождения в вопросах религиозной политики. Зрелое мировоззрение Свифта консервативно и в политических, и в религиозных, и в литературных вопросах (в “споре о древних и новых”). Анализ его религиозных памфлетов (в том числе памфлета “О неудобстве отмены христианства в Англии”, 1708) позволяет утверждать, что Свифт отчетливо осознавал тот факт, что новая английская цивилизация все дальше уходит от христианства, и воспринимал это как трагедию.

В проповедях Свифт не ограничивал себя проблемами морали, как это делали латитудинарии, но разъяснял догматы англиканской церкви, полемизировал с католицизмом, светской языческой моралью, популярной среди деистов, касался животрепещущих социальных и политических вопросов существования Ирландии. Вместе с тем, как и латитудинарии, Свифт отвергал религиоз-

ный “энтузиазм”¹, он был последователем Тиллотсона во всем, что касалось формы проповеди, ее композиции, простоты и ясности языка.

Свое понимание искусства проповедования (*ars praedicandi*) Свифт изложил в “Письме молодому священнослужителю”, а также в проповеди “О сне в церкви”. Задачи и цели проповедования представлялись Свифту несовместимыми с тем, что приветствовалось и практиковалось им в “светском” сочинении. В “Письме молодому священнослужителю” он утверждал, что существуют “два основных Принципа Проповедования: первый – говорить людям о том, что есть их долг; и второй – убеждать их, что это и есть их долг”, причем без всякого красноречия или демонстрации собственных знаний, но “трезвой Мыслью и ясным Доводом” [6, р. 70]. И в “Письме молодому священнослужителю”, и в проповеди “О сне в церкви” Свифт говорит о вреде “причудливого, выразительного, цветастого стиля” [6, р. 67].

В каждой проповеди, как принято, Свифт брал за основу какой-либо текст Священного Писания, показывал его непреходящую пользу для настоящего момента, затем толковал этот текст по определенному плану, разделяя тему на части, разрабатывая и аргументируя тезис каждой части, и завершал увещанием слушателей (см. [7]). Проповедь Свифта можно охарактеризовать как небольшой трактат, с ясной и законченной композицией, разносторонней и развернутой аргументацией, ограниченной объемом и возможностями восприятия на слух. Она обращена не к чувствам, а к разуму слушателей, требует от них внимания к логике развития мысли. Свифт имеет в виду образованного слушателя и затрагивает важные проблемы, которые являются объектом полемики. Проповедь Свифта отличается однозначной серьезностью, очень осторожным использованием иронии и других словесных приемов, допускающих двойное истолкование сказанного, отсутствием метафор и редким обращением к другим фигурам речи. Простота стилистики проповеди полностью отвечает ее дидактической задаче.

Вместе с тем дидактизм, заложенный в самой природе жанра проповеди, представлял серьезную проблему для Свифта. Как замечает Пол Хантер, на рубеже XVII–XVIII веков поучения и назидательные примеры всякого рода в самых разных литературных жанрах – от поэтической оды до философского эссе – перестают производить ожидаемое впечатление на читателей: стремление к исправлению сменяется скукой или даже смехом [8]. С этим кризисом дидактизма

¹ Во введении к “Сказке бочки” он писал: “Два главных свойства фанатического проповедника – внутренний свет и голова, полная бредней; и две судьбы его писаний – быть сожженными или съеденными червями”.

ученый связывает популярность сатиры в начале XVIII века. Однако отвергался не всякий дидактизм, ведь сама идея *просвещения*, давшая название всей эпохе, по своей сути дидактична, она исходит из представления о том, что можно преобразовать мир, научив людей правильно понимать как самих себя, так и окружающий их социум. И новый дидактизм Стиля и Аддисона в их журнальных эссе воспринимался читающей публикой положительно. Поэтому речь должна идти именно о желании новизны, готовности слушать поучения представителей новой, светской философии и об охлаждении к религиозной проповеди, напоминающей о вечных и хорошо известных истинах.

Свифт отчетливо осознавал эту проблему (вероятно, именно поэтому он издал всего двенадцать своих проповедей). В “Дневнике для Стеллы” он заметил по поводу проповеди, которую должен был произнести в присутствии королевы Анны: “если она состоится, все здешние бездельники сбегутся меня слушать в ожидании чего-то из ряда вон выходящего и будут немало разочарованы, потому что я буду говорить о самых простых и очевидных истинах” [9, т. 3, с. 92]. Свифт уверен, что не будет иметь успеха как проповедник, но причину этого он видит не в содержании своей будущей проповеди, а в ожидаемой реакции на нее слушателей, тех “бездельников”, которым неинтересны “простые и очевидные истины” религии, но которые жаждут “чего-то из ряда вон выходящего” – очевидно, тех перлов остроумия, тех красноречивых выпадов, которые отличали его сатирические сочинения.

Строгая манера Свифта-проповедника не находила отклика у слушателей, но он не желал подстраиваться под вкусы современной публики. Этой потере контакта между пастырем и паствой посвящена одна из наиболее интересных проповедей Свифта “О сне в Церкви”, направленная на борьбу против “великого зла небрежения и презрения к проповедованию” [6, р. 196], столь распространившегося в современном Свифту обществе. В основу ее были положены события, описанные в Деяниях Святых Апостолов [20:9], когда во время беседы апостола Павла с верующими некий юноша заснул и, выпав из окна, умер, Павел же воскресил его. “Современные проповедники, – говорит Свифт, – хотя и могут превосходить Св. Павла в искусстве усыпления людей, однако чрезвычайно отстали от него в делании чудес, поэтому люди стали очень осторожны и выбирают теперь более безопасные и удобные места и положения для отдыха” [6, р. 195].

Эти слова живо напоминают ироничный стиль памфлетов Свифта, особенно “Рассуждения о неудобстве уничтожения христианства в Англии”, где Свифт ехидно писал: “Я хотел бы знать, как можно говорить о том, что церкви используются

не по назначению? А где же назначается больше всего встреч и любовных свиданий? Где удобнее всего появиться на передней скамье и щегольнуть своими нарядами? Где происходит больше всего деловых встреч? Где заключается самое большое количество разнообразных торговых сделок? И где, наконец, так много удобных и уютных уголков для того, чтобы спокойно поспать?” [9, т. 1, с. 293]. Но если в памфлете Свифт позволял себе иронию как главный прием, в проповеди ироническое замечание тотчас сменяется горькими инвективами по адресу человека, падшего столь низко, что по своим потребностям он уже не отличается от животного, ибо живое слово пастыря, речь, призванная возбудить в прихожанах стремление к совершенству, не вызывает никакой другой реакции, кроме сонливости.

Жалуясь на скуку в церкви, продолжает свою проповедь Свифт, люди обвиняют или проповедника, говоря, что “его манера, его дикция, его голос неприятны; его стиль, его выражения плоски и медлительны”, или проповедь вообще как необходимую часть службы, ибо “они знают заранее все, что будет сказано, они слышали это уже сотни раз. Они возмущаются, что проповедник не хочет разнообразить старый избитый сюжет при помощи остроумия и изобретательности” [6, р. 197]. Публика требует литературных красот, которые могли бы развлекать ее, от чего Свифт решительно отказывается и вновь обращается к примеру апостола Павла, который “приходил возвещать свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, но в явлении духа и силы” [6, р. 197].

Проповеди Свифта составляют яркий контраст его художественным произведениям. В проповеди Свифт выполняет традиционную задачу – поучать и вразумлять слушателя, напротив, в своих художественных произведениях он всячески избегает дидактизма, предпочитая иронию, пародию или сарказм. В проповедях Свифт однозначно серьезен и крайне аскетичен даже в использовании обычных риторических приемов и фигур речи, в то время как в художественных произведениях он дает волю своему безудержному воображению, охотно прибегает к вымышленному образу автора, вступает в игру с читателем, использует весь арсенал художественных возможностей, включая фантастику.

Но разве в своих художественных сочинениях Свифт исходит из иных мировоззренческих установок, чем в своих проповедях? В проповедях и религиозных памфлетах Свифт открыто высказывался о том, что он думает по поводу отступления своих современников от христианской веры. В художественных произведениях, прежде всего в “Путешествиях Гулливера”, он сатирически изображает современного человека, “свергнувшего

иго” веры и полагающегося во всем на свой собственный разум и “естественную природу”. Свифт уже не упоминает в них о христианстве, но христианский образ мыслей – это именно тот идеал, с точки зрения которого писатель обличает своих современников.

Свифт, стоявший на позиции англиканского вероисповедания, существенным образом расходился со своими современниками – идеологами Просвещения в понимании человеческой природы. Для Локка, Шефтсбери, Мандевиля человеческая природа самодостаточна, для Свифта – способна реализовать себя только с Божьей помощью. Свифт часто, вслед за просветителями, говорит о себялюбии как основе человеческих поступков, утверждая, однако, что “вера – лучший мотив всех поступков, но как раз она и является самым наглядным пример себялюбия” [9, с. 396–397]. Другой пункт расхождения Свифта с просветителями – в признании им греховности человеческой природы. Для Свифта сохраняет силу христианское вероучение, согласно которому человек создан по образу и подобию Божьему, но его природа повреждена грехом. Поэтому он скептически относится к упованию просветителей на разум. Об этом свидетельствуют часто цитируемые слова из письма к Поупу 1725 г.: “У меня собран материал для трактата, где доказывается, что человек не *animal rationale*, а всего-навсего *rationis caph*” [10, p. 101].

Художественные произведения Свифта и его проповеди различны по содержанию и пафосу, но едины по выраженной в них авторской точке зрения. Художественные произведения Свифта прежде всего сатиричны, но, используя сатиру как орудие, Свифт нападает на те же заблуждения и ведет ту же полемику, что и в своих проповедях. Главная цель проповеди – показать, какими должны быть человек и общество; в художественных произведениях Свифт демонстрирует, какими они являются на самом деле. Сочетания религиозных и просветительских идей в творческом сознании Свифта не происходит, он постоянно подчеркивает расхождение между христианской и просветительской системой ценностей. Его проповеди не пользуются популярностью у современников, а сатирические произведения создают ему репутацию мизантропа, и это “расхождение” Свифта со своей эпохой вполне осознанно и концептуально, оно отнюдь не является следствием его тяжелого характера (как это иногда представляют) или каких-то иных, случайных причин.

Творчество Джонсона и Стерна приходится на вторую половину XVIII века, оба они принадлежат к тому поколению, которое было воспитано на идеях Просвещения и впитало в себя развитую просветительскую культуру, оба автора, в отли-

чие от Свифта, сочетают в своих проповедях христианские и просветительские идеи, но делают это по-разному.

Сэмюэль Джонсон (1709–1784) был одновременно и просветителем, и христианским моралистом. В то время как Свифт отчетливо осознавал несовместимость христианской веры и просветительской философии, основанной на деизме, и поэтому порой впадал в отчаяние, Джонсон нашел возможность счастливого компромисса между ними, позволившего ему во многом сохранить свойственный эпохе оптимизм. Но этот компромисс не был случайностью или причудой автора, он имел под собой историческую и культурную почву. Это и позволило Джонсону оказать большое влияние на современников, стать воплощением духа эпохи.

Как представляется, такой компромисс был возможен благодаря двум обстоятельствам. С одной стороны, ему способствовал рационализм самого англиканского вероисповедания (отрицание мистического и чудесного, святости и святых, единый “светский” путь спасения в миру и т.д.). С другой стороны, он осуществился благодаря “конструктивному” образу мыслей английских просветителей, обусловленному тем, что буржуазная революция, сопровождавшаяся кровопролитной гражданской войной, произошла в Англии еще в XVII веке, так что задачей просветителей было не ниспровержение старого режима, а создание нового, причем в условиях, когда в обществе еще было свежо воспоминание о революции как о торжестве хаоса, чуть было не поглотившего английскую цивилизацию. Умеренность английских просветителей, отсутствие стремления к разрушению особенно очевидны по контрасту с ситуацией во Франции, где просветительская идеология вступила в ожесточенный конфликт с католицизмом (вспомним хотя бы знаменитое высказывание Вольтера “раздавите гадину”, а ведь Вольтер был гораздо умереннее Дидро, Гольбаха и др.), как и со “старым режимом”.

Большинство проповедей Джонсона было издано после его смерти, в 1788 и 1789 г. под названием “Проповеди на различные предметы, оставленные для публикации Джоном Тейлором”. Джонсон и Тейлор были друзьями с детских лет, священник Джон Тейлор, по свидетельству многих, сам не писал проповеди и обязан их появлением на свет перу Джонсона, что также можно расценить как характерный штрих культуры эпохи.

Джонсон определил проповедь в своем слове как “*discourse of instruction*”, “поучительную беседу”, и уже это определение позволяет сблизить его проповеди и его эссе, которые также можно определить как беседу с читателем, причем, как правило, назидательную. Размышления Джонсо-

на, независимо от светской или религиозной литературной формы, нисколько не меняли ни своего основного предмета, ни манеры изложения. Близость проповедей и эссе особенно отчетлива при рассмотрении таких важных тем, как обязанности человека, милосердие, покаяние, тщета человеческой жизни, счастье и некоторые другие – здесь исследователи уже выявили многие параллельные места (см., например [11, р. III–X]).

Проповеди Джонсона отличает от эссе главным образом формальное построение (тема: текст Священного писания; введение, определяющее значимость темы; разделение основного рассуждения на отдельные тезисы, которые затем разворачиваются и доказываются, заключительное назидание паствы). В отличие от Свифта, Джонсон отталкивается от реформы латитудинариев не только формально, но и по содержанию: он почти никогда не касается христианской догматики, но все свое внимание уделяет морали. Проповеди Джонсона рационалистичны, он, как и Свифт, апеллирует прежде всего к разуму своих слушателей, ему важны ясность и четкость, логическое развитие мысли, последовательное рассмотрение разных аспектов темы. Как и Свифт, Джонсон в своих проповедях однозначно серьезен; единственное, что он позволяет себе из всего смехового регистра, это легкая ирония по адресу легкомысленных современников, самонадеянно считающих себя добрыми христианами и неспособных к трезвому анализу своей внутренней жизни и своего поведения.

Наиболее интересная для нас особенность проповедей Джонсона – это сочетание в них просветительских и христианских идей. Примером подобного сочетания может служить проповедь об обязанностях супружеской жизни. Она открывается типичным для просветителей рассуждением о том, что “общество необходимо для счастья человеческой природы” и осуждением “угрюмого одиночества” [11, р. 3]. И в этом Джонсон не вступает в противоречие с англиканской мыслью, поскольку англиканская церковь упразднила монастыри, отшельничество, целибат, установив для всех один, мирской путь спасения. Далее Джонсон, также в соответствии с англиканской традицией, осуждает католическую церковь за предпочтение целибата, называя подобное положение вещей “строгой и неестественной жизненной схемой”, а его приверженцев считает “введенными в заблуждение ложным пониманием святости и извращенными концепциями обязанностей нашей религии” [11, р. 8]. Далее Джонсон замечает, что Создатель Сам указывает человеку пути к счастью: “Каждый человек понимает, что он сам не в состоянии обеспечить себя всем, что необходимо для его выживания и удобства, и должен прибегать за помощью к другим людям” [11, р. 4].

Здесь чисто просветительская идея получает божественную санкцию.

Далее Джонсон набрасывает по-просветительски универсальную схему иерархической структуры общества: “так как более тесные связи необходимы для осуществления частных интересов индивидуумов, большое всемирное общество поделено на отдельные сообщества, а те, в свою очередь, на еще более мелкие подразделения и ассоциации, которые преследуют, или должны преследовать, определенный интерес, подчиняясь общему благу и не вступая в противоречие с общим счастьем человечества” [11, р. 4]. Самое мелкое подразделение общества – семья; по мнению Джонсона, этот “институт”, созданный исключительно для “достижения счастья” [11, р. 6] (мысль скорее просветительская, чем христианская), на деле приносит многим несчастье, основная причина которого в том, что люди уклоняются от исполнения своих обязанностей. И здесь Джонсон противопоставляет “малое общество” (семью) большому. “Преступления против общества в целом подлежат суду человеческих законов. Никто не может нанести ущерб собственности или нарушить покой своего соседа, не подвергая себя наказанию и не поплатившись в той мере, в какой он нанес ущерб. Но в семьях жестокость и гордыня, угнетение и пристрастность могут тиранствовать бесконтрольно, и кротости, которую попирают, и набожности, которую оскорбляют, не к кому воззвать, кроме совести и Неба” [11, р. 6]. Джонсон выражает здесь просветительскую убежденность в том, что человеческие законы способны урегулировать отношения между людьми в обществе. Однако частная жизнь все-таки остается вне достижимости этих законов, она подчинена только “совести и Небу”, и здесь цивилизованное общество не может обойтись, по мысли Джонсона, без религии. Таким образом, в мировосприятии Джонсона просветительские и христианские, англиканские идеи взаимно дополняют друг друга. Только религия способна поддерживать моральные устои человека в частной жизни и личных взаимоотношениях. Отсюда вытекает важность роли проповедника как блюстителя нравов.

Лоренс Стерн (1713–1768) относился к числу тех просвещенных и либеральных проповедников эпохи Просвещения, для которых их литературные и ученые занятия были едва ли не более важны, чем их пастырские труды. У Стерна мы вновь видим явный конфликт христианских и просветительских идей, но Стерн, в отличие от Свифта, сам внутренне тяготеет к Просвещению и своими проповедями подрывает монолитную серьезность христианского мировоззрения. Его проповеди фактически лишены дидактизма, нередко внутри одной проповеди он “драматически” противопоставляет друг другу разные точки зрения и

заставляет своих слушателей и читателей задумываться о выборе собственной позиции. Образ человека в проповедях и в романах Стерна сходен, при этом Стерн воспринимает свои проповеди скорее как литературное, чем как религиозное сочинение.

В рецензиях на первые два тома проповедей Стерна осуждение вызвало название сборника: “Проповеди мистера Йорика”. Современники упрекали Стерна в том, что он унижает свое духовное звание, поставив на титульном листе имя шута [12]. Пастор Йорик из “Тристама Шенди” и “Сентиментального путешествия” был любимым героем Стерна: известно, что в кругу друзей он любил отождествлять себя с героем своего романа, часто в письмах называл себя Йориком и подписывался этим именем. Но когда Стерн поставил имя Йорика на собрании своих проповедей, он перенес литературную игру на иное, нелитературное поле, в жанр, для которого личность говорящего, его личная убежденность в истинности того, о чем он проповедует, имеет первостепенное значение. Стерн же, вводя вымышленного автора, разрушал самую основу проповеди как словесного жанра. Раскрывая том проповедей Йорика, читатель испытывал неуверенность в том, как к ним относиться: как к серьезной проповеди или как к продолжению романа, литературной игре.

Другим доказательством “литературности” проповедей Стерна является то, насколько широко автор считает возможным использовать в них смех, остроумие и юмор. В своих письмах Стерн много говорит о той роли, которую сыграли в его характере “смех и жизнерадостность”, о собственном “шендианстве” [13, с. 216, 244]. Смех был и одним из главных орудий Стерна как литератора. Любимым и главным желанием Стерна, которое он стремился воплотить в своих книгах, было “сделать людей лучше, подвергнув осмеянию то, что, по моему мнению, этого заслуживало – или приносило вред истинному просвещению” [13, с. 171]. При этом знаменитая чувствительность или сентиментальность Стерна сочеталась с его остроумием и порождала совершенно особенный смех: “я смеюсь, пока не выступят слезы, – пишет Стерн Гаррику, – и в те же волнующие минуты плач мой кончается смехом” [13, с. 216]. Таким образом, вторая цель, которую ставил себе Стерн в своих произведениях: “затронуть нежные чувства и склонности” человеческие [14, р. 674].

Юмор и чувствительность, две важнейшие составляющие литературной манеры Стерна, отличают риторику его проповедей и в то же время подрывают установленную риторическую традицию. Следует заметить, что в теоретических трактатах, посвященных искусству составления проповеди, допускалось использование “уместно-

го юмора”. Так, в латинском трактате Роберта Базворнского “Форма проповедования” говорится (со ссылкой на Цицерона), что можно сказать что-то смешное, чтобы доставить удовольствие слушателям, особенно если они начинают уставать. Но “это украшение следует использовать чрезвычайно осторожно и не более трех раз в одной проповеди” [15, р. 212]. У Стерна же мы находим нечто принципиально иное. Он управляет “деликатными чувствами и душевными движениями” [13, с. 268] слушателей, вызывая слезы или смех.

В “Тристане Шенди” мы находим важные слова Йорика о своей проповеди, пущенной им на раскрутку трубок: “Я разрешился моей проповедью не так, как надо, – она вышла у меня из головы, а не из сердца – и я с ней так беспощадно разделался именно за те мучения, которых она мне стоила, когда я писал ее и когда ее произносил. – Проповедовать, чтобы показать нашу обширную начитанность или остроту нашего ума – чтобы щегольнуть перед невежественными людьми жалкими крохами грошовой учености и вправленными в нее кое-где словами, которые блестят, но дают мало света, а еще меньше тепла, – какое это бесцельное употребление коротенького получаса, предоставляемого нам раз в неделю! – Это вовсе не проповедь Евангелия – это проповедь нашего маленького я. – Что до меня, – продолжал Йорик, – я предпочел бы ей пять слов, пущенных прямо в сердце” [16, с. 273]. Стерн отвергает рационалистическую традицию англиканской проповеди, он предпочитает апеллировать к чувствам, а не к разуму своей паствы.

Проповеди Стерна имеют разнообразную тематику, основные же его темы – счастье, самопознание и милосердие. Своеобразие Стерна-проповедника в том, что он часто избирает темой проповеди конкретное исследование характера того или иного библейского персонажа. Он не столько поучает слушателя на примере библейских сюжетов, сколько исследует эти сюжеты прямо по ходу проповеди, как будто подвергает их проверке по целому ряду вопросов, и часто вывод его оказывается совершенно необычным, далеким от общепринятой точки зрения. При этом он стремится разнообразить библейский сюжет как можно более яркими картинами, придать ему драматичность, запутанность, заинтересовать публику неожиданностью коллизий и событий, в общем, посмотреть на “старые и избитые сюжеты” с неожиданной стороны.

Форма проповеди Стерна не имеет почти ничего общего с традиционной. Джеймс Дауни, в работе, посвященной проповеди XVIII века, отмечает: “У Стерна проповедь подходит ближе к области литературы, чем у любого другого проповедника восемнадцатого столетия. Он об-

ходится практически безо всех гомилетических аксессуаров; у него нет никакой схемы – никаких заголовков, подразделений, или римских цифр; никаких повторений, перечислений, ничего, что хотя бы слабо напоминало заключение. Только присутствие библейского текста отличает проповедь Стерна от энергичного морального эссе” [17, р. 137].

Большое значение для Стерна имела манера проповедования. Подобно тому, как в “Тристане Шенди” Стерн посвятил целую главу описанию позы капрала Трима во время чтения проповеди, он и в реальной практике считал необходимым уделять особое внимание мимике, жесту, интонации, позе. Многие критики отмечали драматические качества проповедей Стерна, особенно подробно писал об этом Вильбур Кросс: “Стерн был больше, чем актер. Его лучшие проповеди – это зарождающиеся драмы, в которых акцент сделан на том, чтобы отчетливо выявить место действия и характер, как если бы он писал для сцены” [18, р. 247–248].

Понять подлинный смысл проповедей Стерна можно, только осмыслив его риторические стратегии. Покажем это на примере его трактовки любимой темы – темы счастья. “Исследование о счастье” – так называется проповедь, открывающая книгу. Стерн говорит о счастье как о самой заветной мечте каждого человека: “Величайшая погоня человека – это погоня за счастьем: это первое и самое сильное желание его природы” [19, р. 3]. Просветительский лозунг стремления к счастью звучит несколько необычно в устах проповедника, и Стерн, понимая это, спешит высказать традиционные христианские идеи об иллюзорности и суетности подобного стремления. Но, обрисовывая все те радости жизни, которые ожидают человека в юности, Стерн говорит с такой симпатией к его юношескому порыву быть счастливым, что последующие слова о скором разочаровании воспринимаются скорее как осуждение конкретного человека, не сумевшего удержать и сохранить остроту чувств и жажду жизни, чем доказательство того, что счастье в этом мире невозможно. И в своей молитве Богу Стерн скорее молится об исправлении природы человека, не умеющего ни обрести, ни удержать счастья, чем о даровании иного, высшего счастья. “Господи! – восклицает он вслед за псалмопевцем, – яви нам свет лица Твоего! Пошли нам лучи Твоей благодати и божественной мудрости в этом благословенном поиске счастья, дабы направить нас!” [19, р. 5]. Таким образом, Стерн в этой проповеди остроумно подменяет традиционный христианский мотив тщеты человеческого счастья просветительским оправданием естественности его поиска.

Несколько иную риторическую стратегию избирает Стерн в проповеди “Дом плача и дом пира”. Прочитывая слова Экклезиаста “Лучше ходить в дом плача об умершем, чем в дом пира”, Стерн начинает свою речь с поразительной для проповедника фразы: “Это я отрицаю”, и открывает тем самым полемику с Экклезиастом о ценности радости и печали. “Для какой цели, – восклицает Стерн, – думаете вы, создал нас Бог? Для усадьбы обильно орошенных долин, куда он поместил нас, или для сухих и мрачных пустынь?.. Печальные происшествия нашей жизни, невеселые часы, которые постоянно наступают на нас, разве их недостаточно, чтобы мы должны были искать еще больших... Разве для того послал нас в мир Совершенный Бог? Чтобы мы проходили по нему плача, портя и укорачивая себе жизнь, и так достаточно печальную и короткую?” [19, р. 13]. Но после этих недоуменных вопросов и многочисленных доводов в пользу “дома пира” Стерн вдруг обрывает сам себя фразой: “Я не буду оспаривать этой риторики”, и тем самым как будто приписывает все предыдущие рассуждения другому лицу. Таким образом он драматизирует свою проповедь, вначале приводя господствующую в современном обществе точку зрения, а затем вроде бы опровергая ее и возвращаясь к традиционной евангельской. Однако доводы в пользу “дома пира” оказываются в проповеди Стерна яркими, весомыми, запоминающимися, в то время как доводы в пользу “дома плача” бледны и невыразительны. Стерн разворачивает перед слушателем две противоположные точки зрения и, формально выразив лояльность христианскому учению, по сути подталкивает слушателя к учению просветительскому.

Апеллируя к чувствам слушателей, Стерн, чтобы добиться их максимального внимания и соучастия, использует весь арсенал чисто литературных средств: развернутые описания, заставляющие слушателя живо представить какую-либо ситуацию, драматически пережить ее; патетические восклицания, диалоги автора с героями и с самим собой, риторические вопросы, молитвы и обращения к Богу, неожиданные сравнения. Как романиста, Стерна и в проповеди интересуют прежде всего человеческие характеры, он часто ставит в центр проповеди детальное рассмотрение ветхозаветных сюжетов или трактовку характеров библейских персонажей.

В одном из писем Стерн так охарактеризовал проповедь: “проповедь есть богословский шлепок по сердцу” [13, с. 199]. Такое определение особенно подходит манере самого Стерна как проповедника. Недаром Стерн так часто оказывался “на грани” дозволенного природой жанра, когда проповедь благодаря остроумию автора теряла присущую ей серьезность и нравоучительность. Томас Грей в одном из писем проницатель-

но заметил: “Стиль этих проповедей кажется мне вполне подобающим для кафедры и свидетельствует о сильном воображении и отзывчивом сердце; но часто замечаешь, как он подходит к самой грани смешного и готов бросить свой парик в лицо слушателям” [20, р. 48].

Итак, мы можем наблюдать разные виды взаимоотношения религиозных и просветительских позиций в творчестве Свифта, Джонсона и Стерна: у Свифта конфликт христианских и просветительских идей, у Джонсона – попытка их непротиворечивого сочетания в единой системе, у Стерна – незаметное вытеснение и подмена христианских идей просветительскими. Различны и взаимоотношения между проповедью и художественным творчеством у каждого из рассмотренных писателей: Свифта отличает единство позиции, но разность предмета и выразительных средств, Джонсона – единство проблематики и стилистики проповедей и эссе, у Стерна же происходит поглощение религиозного творчества литературным. В этих отличиях прослеживается известная эволюция духовных и творческих позиций от Свифта к Стерну. Во всяком случае, можно утверждать, что по мере развития и распространения просветительских идей в английском обществе XVIII века, они оказывают все более глубокое влияние на культуру, в том числе и на жанр проповеди.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ненарокова М.П.* Досточтимый Беда – ритор, агиограф, проповедник. М.: Наследие, 2003.
2. *Егорова Л.В.* Жанр проповеди в творческой эволюции Джона Донна. Автореферат ... канд. дис., М., 2001.
3. *Тронская М.Л.* Немецкий сентиментально-юмористический роман эпохи Просвещения. Л., 1965.
4. *Butler Perry.* From the Early Eighteenth-Century to the Present Day // *The Study of Anglicanism*. Ed. By Steven Sykes and John Booty. Minneapolis, 1990.
5. *Тревелиян Дж.М.* История Англии от Чосера до королевы Виктории. Смоленск, 2002.
6. *Swift Jonathan.* Irish tracts 1720–1723 and the Sermons. Oxford, 1948.
7. *Fanning Ch.* Sermons on sermonizing: The pulpit rhetoric of Swift and of Sterne // *Iowa City*. 1997. Vol. 76. № 4.
8. *Hunter J.* Paul “Peace and the augustans”. Some implications of didactic method and literary form // *Studies in change and revolution. Aspects of English intellectual history 1640–1800*. Menstone; Yorkhire, 1972.
9. *Свифт Дж.* Собрание сочинений. В 3 т. М., 2000.
10. *Swift J.* The correspondence of J. Swift, Ed. by Harold Williams. London, 1963.
11. *Johnson Samuel.* Sermons. New Haven; London, 1978.
12. *The Sermons of Mr. Yorick* // *Monthly Review*. 1760. Vol. 22. May.
13. *Стерн Л.* Сентиментальное путешествие. СПб., 1999.
14. *Sterne Laurence.* Selected Prose and Letters. Moscow: Progress Publishers, 1981.
15. *Robert de Basevorn.* The Form of Preaching // *Three Medieval Rhetorical Arts*. Oxford, 1967.
16. *Стерн Л.* Жизнь и мнения Тристама Шенди, джентльмена. М., 1968.
17. *The Eighteenth-Century Pulpit: A Study of the Sermons of Butler, Berkeley, Seeker, Sterne, Whitefield and Wesley.* Oxford: Clarendon Press, 1969.
18. *Cross Wilbur L.* The Life and Times of Laurence Sterne. 3d ed. New Haven, 1929.
19. *Sterne Laurence.* The Works of Laurence Sterne. Vol. III. London, 1873.
20. *Gray Thomas.* The letters of Thomas Gray. London, 1819.