

ГЕНРИ ФИЛДИНГ КАК МОРАЛИСТ

© 2011 г. Е. П. Зыкова

Взгляды Филдинга на проблемы морали рассматриваются – на материале его романов и журнальных эссе – в контексте споров о человеческой природе, волновавших умы английских деятелей культуры середины XVIII в.: деистов и приверженцев англиканской церкви, последователей Шефтсбери и Мандевилля, методистов и латитудинариев. Особое внимание уделяется тому, как воплощаются моральные установки Филдинга в художественной ткани его романов.

Fielding's moral ideas, as expressed in his periodical essays and novels, are analysed within the context of contradictory opinions concerning human nature, held by English authors of the mid-eighteenth-century: deists and Anglicans, followers of Shaftsbury and Mandeville, methodists and latitudinarians. Special attention is paid to the mode by which Fielding's moral attitudes are expressed in his novels.

Ключевые слова: природа человека, “естественная религия”, “разумный эгоизм”, счастье, добродетель, “доброе сердце”, господствующая страсть, благоразумие.

Key words: human nature, natural religion, benevolism, happiness, virtue, good nature, ruling passion, prudence.

В отечественном литературоведении имеется немало ценных работ о творчестве Филдинга (А.А. Елистратовой, М.Г. Соколянского, В.С. Харитоновой, А.Г. Ингера, М.П. Алексеева, С.С. Мокульского, Ю.И. Кагарлицкого, С.А. Ватченко и др.), однако вопрос о его мировоззрении и моральных принципах никогда серьезно и развернуто не исследовался. Между тем вопрос этот достаточно принципиален, и в английской критике с давних пор вызывал споры. Как известно, литературный соперник Филдинга Ричардсон упрекал его в аморализме, утверждая, что “добродетели героев Филдинга являются пороками истинно добродетельного человека”, и такой авторитетный современный ему критик, как Сэмюэль Джонсон, с одобрением цитировал эти слова [1, р. 173–175].

Упрек в аморализме Джонсон дополнял упреком в неумении проникать в глубь человеческого характера: сравнивая Ричардсона и Филдинга, он утверждал, что “между ними такая же огромная разница, как между человеком, который знает, как сделаны часы, и человеком, который может, глядя на часы, сказать, который час” [1, р. 48–49]. Так Джонсон выразил свою уверенность в том, что эпистолярный монолог героев Ричардсона позволяет раскрыть психологические глубины их характеров, в то время как “эпический” метод повествования Филдинга показывает героя лишь “поверхностно”, со стороны. Выдвинутые Ричардсоном и Джонсоном обвинения морального и художественно-изобразительного порядка были связаны между собой, ибо и то и другое определя-

лось, по их мнению, ложными представлениями о человеке.

Сэр Джон Хокинс, автор книги по истории музыки, друг и душеприказчик Джонсона, наиболее полно сформулировал обвинения современников в адрес Филдинга: «Он был автором романа под названием “История Джозефа Эндрюса” и другого “Найденый, или история Тома Джонса”, книги, написанной, очевидно, для того, чтобы подорвать основания той морали, которую все родители и все публичные наставники обязаны внедрять в умы молодых людей, так как он учил, что быть добродетельным из принципа – ханжество, что только великодушие имеет истинную ценность, и что молодой человек может любить и быть любимым, и при этом иметь дело с самыми беспутными женщинами. Его мораль, поскольку она низводит добродетель до добрых чувств, противопоставляя их моральным требованиям и чувству долга, – это вульгаризированная мораль лорда Шефтсбери, система, прекрасно служащая для оправдания грехов, наносящих наибольший урон обществу. Он был изобретателем этого ханжеского выражения *доброта сердца*, которое теперь повсюду употребляется как заменитель честности и означает немногим больше, чем мораль лошади или собаки: короче, он сделал больше для того, чтобы развратить подрастающее поколение, чем любой из известных нам авторов» [2, р. 214–215]. Хокинс обвиняет Филдинга в философской наивности, в отождествлении добродетели с добрым сердцем. Если понимать его только как свойство темперамента, то поступок, совершенный

“от доброго сердца”, по мысли этого критика, не имеет никакого отношения к морали (к понятиям “воли”, “долга” и т.п.).

Некоторые исследователи XX века (в том числе авторитетный биограф Филдинга Уилбур Кросс [3]) описывают позиции писателя сходным образом, хотя упреки современников превращаются под их пером в простые констатации. Но в самом ли деле Филдинг понимал “доброе сердце” как свойство темперамента? В самом ли деле он был так наивен в вопросах морали, как казалось его противникам? Отвечая на эти вопросы, стоит вспомнить, что многие произведения Филдинга пронизаны сатирическим началом, а сатира стремится исправлять нравы, и невозможна без утверждения нравственного идеала, с точки зрения которого осуждается недолжное. Стоит обратиться к его эссеистике, чтобы увидеть, что он был в курсе современных ему споров о морали и живо откликался на них. Стоит более внимательно вчитаться в его романы, чтобы увидеть в них серьезную и интересную моральную, даже религиозно-моральную проблематику.

Но прежде необходимо кратко охарактеризовать философский контекст эпохи и разнообразные точки зрения на вопросы морали, с которыми сталкивался Филдинг. XVIII век – время формирования философских основ светской культуры Нового времени. Философы стремятся предложить новые принципы обоснования морали, новые концепции общества, государства, взаимоотношений между людьми. Прежние, религиозные понятия и идеи сталкиваются с деистическими и материалистическими и – на английской почве – не только вступают с ними в конфликт, но и различным образом взаимодействуют. Это становится возможным потому, что само англиканское вероисповедание отличается трезвый рационализм, отрицание мистической стороны христианства. В конце XVII в. в лоне англиканства формируется течение латитудинариев, оказавшее большое влияние на интеллектуальную жизнь следующего столетия.

Латитудинарии (от англ. *latitude* – широта) стремились максимально “расширить”, т.е. обобщить свои постулаты, чтобы вступить в диалог с наименее радикальными протестантскими сектами. Их учение, опиравшееся на кембриджских неоплатоников, было сугубо рационалистическим: евхаристию, например, они понимали исключительно как символическое воспоминание о Тайной вечере (такое понимание дал Бенджамин Хоардли в трактате “Простое объяснение сути и цели таинства Тайной вечери”, завоевав-

шем большой авторитет). В противоположность кальвинистскому учению о поврежденности человеческой природы грехом (артикул IX англиканского вероисповедания), о предопределении (артикул XVII) и об оправдании исключительно верой (артикул XI), латитудинарии всемерно подчеркивали, что Бог создал человека совершенным (хотя грех, конечно, искажает его изначально совершенную природу), что к спасению призваны все, а не только избранные, и что вера без добрых дел мертва.

Латитудинарии тем самым призывали паству к социальной активности, они настаивали на том, что милосердие и сострадание являются “естественными” свойствами человеческой природы, которые должны проявляться не столько в раздаче милостыни, сколько в отношениях со всеми окружающими. Они утверждали важность воспитания, говоря, что человеческая природа способна к совершенствованию и добра, если не искажена дурной средой и отсутствием должного воспитания. Латитудинарии учили также, что Бог, не вмешиваясь непосредственно в дела этого мира, при помощи “вторичных причин”, позволяет добру торжествовать, т.е. их учение было оптимистично [4].

Как видно, в учении латитудинариев уже содержались зачатки многих просветительских идей и устремлений, поэтому есть основания считать его одним из истоков английской просветительской мысли. Недаром к ним был близок и Джон Локк (см. [5, 6]). Рациональное и прагматическое христианство латитудинариев органично вписывалось в просветительскую культуру эпохи, занимало в ней видное место, вступало в активное взаимодействие с другими моральными учениями. Неудивительно, что многие литераторы XVIII в., в том числе Аддисон, Стиль, Ричардсон, Филдинг, Стерн и Голдсмит, были хорошо знакомы с их учением и или разделяли его, или же использовали отдельные его стороны.

Если Локк в трактате “Разумность Христианства” (1695), опираясь на принципы латитудинариев, попытался найти общие основания различных христианских вероисповеданий (он сформулировал их как веру в то, что Христос был Мессией), то деисты применили тот же прием, пытаясь найти общие основания всех мировых религий (они сформулировали их как веру в единого Бога, Творца Вселенной). А такую веру каждый человек способен обрести сам: убедившись, как целесообразно и гармонично устроена Вселенная, он неизбежно придет к мысли о существовании ее Создателя. Так возникло понятие “естественной

религии” (разработанное, в частности, в сочинении Мэтью Тиндала “Христианство, которое существовало от сотворения мира, или Евангелие – восстановление естественной религии” [7]).

Из светских деистических концепций наибольшим авторитетом пользовалось учение Шефтсбери, в философской системе которого мораль, наряду с красотой, рассматривалась как интеллектуальная категория, связанная скорее с суждением, чем с волеизъявлением. Правильный моральный поступок – тот, который поддерживает гармонический порядок во Вселенной, но чтобы убедиться в этом, человек должен быть в состоянии его созерцать. Красота добродетели, по мысли Шефтсбери, сама по себе привлекает просвещенный ум и не нуждается ни в каких иных обоснованиях (т.е. в религиозной идее посмертного воздаяния). В практическом же плане он придерживался нестоических воззрений, утверждая идеал *vir honestus*, человека самодостаточного, лишённого страстей, с презрением встречающего все невзгоды и превратности судьбы [8]. С латитудинариями Шефтсбери сближало понимание человеческой природы как изначально совершенной и способной к альтруизму, но разъединяла убежденность их в том, что человеку для совершения морального поступка необходима мысль о посмертном воздаянии.

На другом полюсе располагались представители скептических воззрений, моральные учения которых утверждали изначальный эгоизм человеческой природы и исходили из него в своей концепции общества и государства. Это прежде всего Мандевиль, убежденный, что частные пороки отдельных граждан могут приносить пользу обществу в целом (так, стремление обеспеченных людей к роскоши дает работу купцам, ремесленникам, морякам и др., способствуя тем самым росту благосостояния нации [9]).

“Благонамеренные” латитудинарии начала XVIII в. активно критиковали деистов и особенно “возмутителя спокойствия” Мандевилля, утверждая, что эгоизм вовсе не является изначально и естественно присущим человеку свойством. При этом, как показал известный историк культуры Лесли Стивен [10, v. I, ch. 2], в ходе полемики постепенно происходило сближение позиций. В аргументах Мандевилля о том, что человек во всех своих поступках стремится к счастью и удовольствию, латитудинарии увидели разумное зерно, но сделали иные выводы, а именно, что благополучие близких, и даже общества в целом, должно быть в таком случае одной из главных целей личности, так как оно способствует ее сча-

стью. В частности, епископ Джозеф Батлер, один из известных латитудинариев, в своей “Диссертации о природе добродетели” (1736), вначале решительно отвергнув мысль о том, что в любом поступке можно указать эгоистические мотивы, посвятил затем значительную часть труда доказательству, что эгоистический интерес на самом деле может быть совместим с моралью. “Совесть и любовь к себе, если мы понимаем, в чем наше истинное счастье, всегда ведут нас одним и тем же путем. Долг и личный интерес прекрасно совпадают: по большей части и в этом мире, но абсолютно и в каждом случае, если мы принимаем во внимание наше будущее и жизнь в целом; ибо это заложено в понятии благого и совершенного устройства мира”, – утверждал он в одной из проповедей [11].

Так постепенно сложился между крайними противоборствующими позициями компромисс в виде концепции, известной в России под названием “разумного эгоизма”, в Англии же получившей широкое распространение под названием *benevolism* (от слова *benevolent* – доброжелательный). Мысль о том, что “естественный порядок вещей” объединяет личный эгоистический интерес и добродетель в одно неразрывное целое, стала главным моральным постулатом первой половины XVIII в. Его утверждал и А. Поуп в знаменитом “Опыте о человеке” (1738), когда писал о Природе:

Wise is her present, she connects in this
His greatest virtue with his greatest bliss
At once his own bright prospect to be blest
And greatest motive to assist the rest.
Self-love thus pushed to social, to divine
Gives thee to make thy neighbour's blessing thine.

(“Мудр ее дар, она соединяет в нем // Величайшую добродетель человека с его величайшим счастьем, // Одновременно благословляет его наиболее радужные перспективы // И дает наилучший мотив помогать окружающим, // Таким образом любовь к себе переходит в любовь к обществу, любовь божественную, // Позволяет тебе благо своего соседа ценить, как свое собственное благо”).

Некоторые исследователи полагают, что взгляды Филдинга сводились как раз к некритически воспринятому расплывчатому “разумному эгоизму” его времени¹. Однако не будем спешить с выводами. Вернемся к спору “альтруистов” и

¹ В.Р. Ирвин, например, утверждает, что этика Филдинга – это не более, чем “упрощенная, неформальная, основанная на здравом смысле версия изощренной доктрины разумного эгоизма” [12, p. 69].

“эгоистов” и попробуем понять, что за ним стояло. Бернард Харрисон в содержательном исследовании, посвященном моральной проблематике “Тома Джонса”, показывает, что у “альтруистов” и “эгоистов” имелась скрытая общая платформа, делавшая возможным компромисс между этими по видимости непримиримыми позициями. Это было “учение о том, что ни один человек не может считаться добродетельным, когда он совершает поступок, который доставляет ему удовольствие, или когда он защищает тех, кого любит, *даже если его поступок сам по себе можно охарактеризовать как морально правильный в данных обстоятельствах*” [13, р. 74]. Харрисон связывает эту концепцию с протестантской идеей спасения только верой, которая разделяет и противопоставляет внутреннее состояние человека и “внешние” поступки. Чтобы моральное сознание осталось не поврежденное грехом, оно должно, согласно протестантской этике, быть свободно от всяких мотивов, в которых есть хоть доля эгоизма.

Но тогда, резонно возражает Мандевиль, вообще никакой поступок не может быть назван моральным, поскольку человеческой волей к действию всегда движет какой-то личный интерес: “совершая выбор, люди должны руководствоваться своим пониманием счастья; <...> ни один человек не может совершить или задумать поступок, который не кажется ему в данный момент наилучшим” [14, р. 192]. И он подтверждает это примерами такого рода: “Нет заслуги в спасении невинного ребенка, который готов упасть в огонь: этот поступок ни хорош, ни плох, ибо какое бы благо ни получил ребенок, мы ублажали только себя, ведь если бы мы увидели, как он падает, и не оказали ему помощь, это причинило бы нам боль, которой самосохранение заставило нас избежать” [14, р. 50]. Отрицая возможность альтруистического поступка, “веселый скептик” Мандевиль неожиданно обнаруживает свою связь с протестантской этикой, готовой подозревать дурные мотивы даже у самого благородного поступка.

Линию развития протестантской этики XVIII века завершает, по мысли Харрисона, Кант, в философской системе которого моральным также может считаться лишь поступок, совершенный исключительно во имя нравственного долга, сформулированного в духе категорического императива: поступай так, чтобы максима твоего поведения могла стать моральным законом, пригодным для каждого разумного существа. Кант жестко разграничивает поступок, совершенный из чисто моральных побуждений (на основе принципа свободы воли), и поступок, совершенный по сердечной склонности и преследующий опре-

деленные цели в чувственном мире (на основе принципа счастья): моральным может считаться в его системе только первый. Но что именно может подвигнуть волю человека исполнить требования морального закона? В конце работы “Основания метафизики морали” Кант задает вопрос “как возможен категорический императив?” и признает, что у философии нет на него ответа [15, с. 310].

Шиллер в Германии и Кольридж в Англии критиковали моральные построения Канта именно за то, что Кант называет моральным лишь тот поступок, который совершается в соответствии с требованиями разума и долга и *вопреки* влечению, вопреки чувственной природе человека. “В нравственной философии Канта, — замечает Шиллер, — идея долга выражена с жесткостью, отпугивающей всех граций и способной легко соблазнить слабый ум к поискам морального совершенства на путях мрачного и монашеского аскетизма” [16, с. 146]. Шиллер, напротив, полагает, что нравственное совершенство человека определяется как раз участием склонности в его моральном поведении: “Невысоко мое мнение о человеке, раз он так мало может доверять голосу внутреннего побуждения, что вынужден всякий раз сопоставлять его с требованиями морали; напротив, он внушает уважение, когда, без опасения оказаться на ложном пути, с известной уверенностью следует своей склонности” [16, с. 149].

Вопрос о том, какой поступок считать моральным: только ли тот, что совершен из чувства долга и вопреки сердечной склонности, или же сердечные привязанности также “законно” участвуют в моральном выборе, с философской точки зрения, был гораздо более важен, чем спор “альтруистов” и “эгоистов”. Ясно, что моральные принципы Ричардсона и Джонсона определяются именно “протестантской” линией развития, ведущей к философии Канта. Для них мораль носит характер формального (с точки зрения философии) императива, но поскольку она обосновывается ими религиозно, идеей посмертного воздаяния, у них не возникает проблемы с тем, как подвигнуть волю человека к исполнению ее требований. Чтобы совершить нравственный поступок, человек, по их мысли, должен действовать вопреки своим страстям и наклонностям. Именно в понимании природы нравственного поступка Филдинг и расходится с ними коренным образом. Его моральные принципы вплотную подводят к воззрениям Шиллера и Кольриджа и через них к романтизму.

Обратимся сначала к эссеистике и малой прозе Филдинга за прямыми высказываниями о тех или иных религиозных и философских идеях. Его эссе

образуют два массива: в журнале “Заступник” (The Champion), выходившем в 1739–1741 гг. до публикации его первого романа о Джозефе Эндрюсе, и в “Ковент-Гарденском журнале” в 1752–1754 гг., который начал выходить в свет сразу после романа “Амелия” (1751). Здесь нас ждет первая неожиданность: уже ранние эссе из журнала “Заступник” настолько насыщены морально-религиозной проблематикой, что Джеймс Уорк назвал посвященную им статью “Генри Филдинг, христианский критик нравов” [17]. Уорк первым, еще в 1949 г., высказал суждение о том, что Филдинг не был ни деистом, ни последователем Шефтсбери, но разделял позиции латитудинариев. Вслед за ним сходные суждения высказали исследователи, специально занимавшиеся моральной проблематикой в творчестве Филдинга: Мартин Баттестин [18], Бернард Харрисон, Шелдон Сэкс [19], Патрик Мюллер [20].

В своих произведениях Филдинг ссылается обычно на четырех латитудинариев: Исаака Бэрроу, Джона Тиллотсона, Сэмюэля Кларка и Бенджамена Хоардли. В библиотеке Филдинга проповеди Бэрроу, например, имелись в издании 1741 г. [21], т.е. он приобрел их до создания всех своих романов. С епископом Хоардли Филдинг сам был знаком и уважал как его теологические взгляды, так и его личность: в эссе “Об истинном величии” Хоардли представлен как образцовый священнослужитель. Как и латитудинарии, Филдинг выдвигает на первый план “добрые дела”, активную помощь ближнему, милосердие и сострадание, он обсуждает значение слова “милосердие”, рассуждает о том, кто является достойным объектом милосердия и т.д. В серии эссе Филдинг ставит вопрос о том, каким должен быть истинный служитель церкви и какие пороки отличают современных священнослужителей, мешая им хорошо исполнять свою роль.

Как и латитудинарии, Филдинг испытывал неприязнь к методизму. Методизм зародился внутри англиканской церкви в 1730-е годы как реакция на просветительский рационализм и рационализм латитудинариев. Методисты во главе с Уайтфилдом и Уэсли призывали к религиозному возрождению, восстанавливая протестантские догматы о предопределении и спасении только верою. Они обвиняли латитудинариев в том, что их верования – всего лишь скрытый деизм, те же отвечали упреками в “энтузиазме” (религиозный энтузиазм со времен гражданской войны осуждался большинством не только философов, но и служителей церкви).

Ироничный портрет методиста дан Филдингом в “Апологии миссис Шамелы Эндрюс”, пародии на роман Ричардсона. «Итак, – сообщает Шамела в письме своей матери, – в воскресенье пастор Вильямс, как и обещал, приехал и сказал нам чудную проповедь на стих: “Не будь слишком строг”. Он в лучшем виде разобрал стих, показал нам, что Библия вовсе не требует от нас излишней праведности и что люди часто называют праведностью то, что никакая не праведность. Ходить в церковь, молиться, петь псалмы, почитать духовенство и каяться – в этом вся Религия; и величайший грех творить добро ближнему, если это не во благо Религии. Еще он сказал, что те, кто твердят о Дабродетели и Марали – они-то величайшие грешники изо всех, и что спасаемся мы верою, а совсем не делами, и еще много-много чудных поучений» (перевод В.С. Харитоновой).

Пастор Уильямс – один из дурных пастырей в прозе Филдинга: Шамела имеет от него внебрачного ребенка, и проповедует он идеи методизма о спасении верой, независимо от дел, причем Филдинг доводит их формулировку до абсурда, когда его пастор объявляет “величайшими грешниками” тех, кто “творит добро ближнему, если это не во благо религии”. Недаром слова “добродетель” и “мораль” Шамела пишет с ошибками. Филдинг также указывает читателю и на “корпоративные” эгоистические интересы, которыми движим пастор Уильямс: он требует от паствы лишь соблюдения внешнего благочестия и “почитания духовенства”.

Русскому читателю, незнакомому с религиозной и культурной ситуацией Англии XVIII в., может показаться, что пассажи, подобные только что приведенному, свидетельствуют об антиклерикализме Филдинга, о том, что он смеется над церковью вообще, в то время как на самом деле речь идет о полемике между различными течениями внутри англиканской церкви. К деизму и атеизму Филдинг относился отрицательно, что много раз подчеркивал и в эссеистике, и в романах.

Так, в № 8 “Ковент-Гарденского журнала” от 28 января 1752 г. он представляет читателю протокол заседания некоего общества “робингудовцев”, обсуждавших вопрос о том, нужна ли религия обществу. Написанный с ужасающими орфографическими ошибками, протокол воспроизводит речи цирюльника, стряпчего, студента, помощника боцмана, ткача и др., которые полагают, что без религии им было бы лучше, и приводят сугубо прагматические доводы: можно было бы торговать по воскресеньям, не надо было бы платить пасторам и т.п. Здесь Филдинг воспроиз-

водит аргументы противников религии, над которыми ранее иронизировал Свифт в памфлете под названием “Рассуждение в доказательство того, что уничтожение христианства в Англии при настоящем положении вещей может быть сопряжено с некоторыми неудобствами и не приведет к столь многочисленным и благотворным результатам, как того ожидают” (1707).

В следующем эссе (1 февраля 1751 года) Филдинг дает псевдонаучный комментарий к приведенному протоколу, который он рассматривает как перевод с неизвестного языка, относит его, прибегая к шутливой этимологии, к временам строительства вавилонской башни, и кончает, не придя ни к какому убедительному решению о происхождении текста, следующими “неоспоримыми” выводами: “Первое, что у этого народа существовала какая-то религия. Второе, что эта религия, какой бы она ни была, не имела никакого влияния на их нравы и поведение <...>. И последнее, я думаю, что ни для кого не удивительно, что подобная нация давно уже стерта с лица земли, и даже имя ее не сохранилось в памяти людей” [22, v. 14, p. 110–111].

Имя Шефтсбери почти не упоминается в эссеистике Филдинга, иногда он цитирует его по философски нейтральным поводам, никак не выражая своего к нему отношения. Зато Филдинг выступает активным противником Мандевилля, часто, правда, не называя его. В эссе из журнала “Заступник” от 22 января 1739/40 г. он противопоставляет стоической школе философов, которые видели в добродетели высшее благо, современных “мыслителей”, которые “открыли, что добродетель есть величайшее зло, и что самый верный и на самом деле единственный путь к человеческому счастью – вырвать с корнем этот бесполезный и губительный сорняк, который повсюду мешает человеку во всех его целях и желаниях” [22, v. 15, p. 161–162]. Эти люди, замечает он, воюют против добродетели, во-первых, “стараясь высмеять и искоренить все наши надежды на будущую награду в жизни иной; и во-вторых, они утверждают, что она совершенно несовместима с нашим счастьем и продвижением в этой жизни. Пока одна часть этого племени выталкивает религию за дверь, другая с тем же усердием старается отправить вслед за ней наши нравственные принципы. Мы уже видели, что религию представляют как несчастье, а пороки очень скромно именуют главными благодетелями нации” [22, v. 15, p. 163]. Филдинг имеет в виду, конечно, “Басню о пчелах” Мандевилля.

Что касается счастья в земной жизни, то следующее эссе от 24 января Филдинг посвящает доказательству того, что добродетель является гораздо более доброй возлюбленной, чем порок: “Некоторые из философов и из ранних отцов, – пишет он, – а также современных священнослужителей вырядили ее (добродетель. – Е.З.) в такие неприятные цвета, наделили ее столь суровым нравом, а достижение ее представили таким трудным, что отпугнули самую слабую и легкомысленную часть человечества: они не стали добиваться ее объятий, или отчаявшись в успехе, или воображая, что для того, чтобы обладать ею, придется переносить такие невыносимые тяготы, каких они не выдержат” [22, v. 15, p. 166]. Напротив, уверяет Филдинг, добродетель – “постоянная возлюбленная, верная подруга и приятная спутница”, в то время как порок – просто “накрашенная потаскушка”, привлекательная только издали, обладание которой сопряжено с болезнями, бедностью и бесчестьем. Добродетель поддержит даже честолубие, убежден Филдинг, если оно будет умеренным, и хотя она не позволит вам добиваться возвышения любыми способами, известно, что многим она позволила занять самые высокие посты. Что касается удовольствий, то “добродетельный и сдержанный человек имеет и желание, и силу, и (если я могу позволить себе такое выражение) возможность наслаждаться всеми своими страстями” [22, v. 15, p. 167–168].

Как и Ричардсон, Филдинг утверждает, что добродетель дает человеку счастье не только в жизни вечной, но и в жизни земной. Однако, в отличие от Ричардсона периода “Памелы” и “Клариссы”², он подчеркивает, что добродетель не требует подавления страстей, но позволяет разумно, умеренно наслаждаться ими. Недаром он представляет здесь добродетель в образе возлюбленной, стремясь сделать этот образ как можно более привлекательным.

Далее, развивая моральные темы в эссе от 2 февраля, Филдинг разъясняет свою мысль об умеренном наслаждении страстями. “Мудрые люди справедливо предпочитают победу над собой победам над армиями и королевствами, – утверждает он. – Это то мужество, которое настоятельно рекомендуется нашей религией и которое, как бы пассивно оно ни было по отношению к другим, чрезвычайно активно по отношению к самим себе. Всякий, кто тщательно

² В “Истории сэра Чарльза Грандисона” Ричардсон, создавая образ идеального героя, сам опирался на моральные труды латитудинариев, и его позиции приблизились к позициям Филдинга.

исследует свое собственное сознание, найдет достаточно врагов, с которыми надо бороться; целое полчище упрямых страстей, которые держат его в плену, часто заставляют его разум отступать, и если будут по истечении длительного времени побеждены, то не без большого труда и упорства” [22, v. 15, p. 177]. Кажется, Филдинг идет на уступки Ричардсону, когда предлагает бороться с “полчищем страстей”, однако это не совсем так. Он сравнивает внутренний мир личности с государственным устройством: только “справедливый баланс власти может стать основой известной степени свободы в политическом устройстве, так же как точный баланс страстей сохраняет порядок и равновесие внутренней жизни. Поэтому задача каждого человека тщательно исследовать, не склоняется ли баланс в какую-нибудь сторону, иначе он может оказаться в беде раньше, чем заметит опасность...” [22, v. 15, p. 179].

В этой связи Филдинга волнует проблема “господствующей страсти”. Если комедиографы XVII–XVIII вв., да и сам Филдинг в своих комедиях, рассматривали ее в эстетическом плане – как свойство отрицательного героя, как способ создания его характера, то в своих эссе Филдинг подходит к ней как моралист. Он утверждает, что если какая-либо страсть становится господствующей, она подчиняет себе разум и волю человека, лишает личность свободы. Поэтому с каждой страстью, которая грозит нарушить равновесие внутреннего мира, следует вести борьбу, постоянно наблюдая за своей внутренней жизнью. Подобную работу над собой в начальной главе “Амелии” Филдинг назовет “искусством жизни”.

Итак, среди современных моральных теорий учение Шефтсбери, по мнению Филдинга, слишком отвлеченно и теоретично, а на практике предлагает суровую мораль стоиков, для романиста неприемлемую. Мандевиль же часто дает изощренный и поучительный анализ эгоистических побудительных мотивов, скрывающихся под разнообразными масками благонравия, и Филдинг, создавая своих отрицательных героев, многое заимствует у него. Однако в целом его концепцию личности, движимой исключительно эгоистическими побуждениями, писатель не принимает. Учение латитудинариев ближе Филдингу, дает ему наибольшие возможности увидеть и представить человеческие характеры в их разнообразии и сложности, ибо утверждает как изначальную благожелательность человеческой природы, так и поврежденность ее грехом, настаивая при этом на важности воспитания и активности в совершении добрых дел.

В “Истории Джонатана Уайльда Великого” Филдинг, опираясь на документальный материал (биографию известного вора и скупщика краденого, выдававшего своих подельников правосудию), создает образ главного героя – носителя морального зла и противопоставляет ему образ Хартфри, честного ювелира и отца семейства. “Величие” Уайльда состоит в том, что в своих поступках и отношениях с окружающими он последовательно и исключительно руководствуется своими эгоистическими интересами, видя в людях лишь средство исполнения собственных замыслов. Точно так же поступают, по мысли Филдинга, все великие люди, начиная от Александра Македонского, кончая премьер-министром Робертом Уолполом, в которого косвенно метит сатира писателя. Хартфри, напротив, согласно своей говорящей фамилии, открывает свое сердце окружающим, готов помогать и сочувствовать людям. Положительный герой пассивен в этом романе: Уайльду ничего не стоит обмануть его доверие, засадить в тюрьму, попытаться соблазнить его жену, и лишь вмешательство честного судьи спасает Хартфри от виселицы.

Ситуация, однако, складывается парадоксальная. Отрицательный герой, как и положительный, стремится к счастью, но, руководствуясь столь же последовательно эгоистическими побуждениями, делает счастье для себя совершенно недостижимым. Он воюет “против всех” и должен постоянно быть начеку, быть осведомленнее и предусмотрительнее всех, просчитывать вперед многие комбинации, чтобы не попасть впросак. Его “дама сердца” дарит ему свои милости наряду с двумя другими кавалерами и лишь из корыстных побуждений, и нет такого человека на свете, на которого он мог бы положиться. Напротив, Хартфри, пока судьба не столкнула его с Уайльдом, наслаждался счастьем в кругу семьи и в своей профессии честного ювелира, не помышляя о славе и величии. И хотя знакомство с Уайльдом чуть было не окончилось для него катастрофой, благоприятное стечение обстоятельств возвращает его в счастливый семейный мир. Автор (вместе с латитудинариями) видит здесь волю Провидения, которое с помощью “вторичных причин”, не прибегая ни к каким чудесам, устанавливает моральное равновесие в мире.

В “Джонатане Уайльде” Филдинг не просто обличает порок, типичный для современного общества, но доказывает определенный моральный тезис. Обобщая и утрируя моральные позиции отрицательного и положительного героя, он тем самым превращает повествование в своеобразную притчу, наглядно демонстрирует читателю, что

откровенно эгоистическая установка сознания не приносит и не может принести человеку счастья; напротив, именно она и закрывает для него всякую надежду на счастье. Он доказывает это всем ходом действия, внося тем самым свою лепту в морально-философский диалог эпохи.

В “Истории приключений Джозефа Эндрюса и его друга м-ра Абрахама Адамса” (1741), романе, написанном “в подражание манере Сервантеса”, Филдинг в лице пастора Адамса выводит английского Дон-Кихота, человека, исповедующего высокие идеалы и стремящегося претворять их в жизнь. Как и у Сервантеса, герою Филдинга противостоит социальная среда, в которой преобладают люди прагматического склада, поглощенные заботой о своей материальной и сиюминутной выгоде. С той лишь разницей, что основой его идеалов является христианская вера, которая в современной автору Англии тоже как будто становится анахронизмом.

Впервые появляясь перед читателем в таверне, где лежит избитый и ограбленный ворами Джозеф Эндрюс, пастор Адамс тут же бросается на помощь своему молодому прихожанину и пытается раздобыть денег под залог своих проповедей, чтобы оплатить его счет в гостинице, являя таким образом милосердие в действии. В его разговоре о проповедях с пастором Барнабасом и книгопродавцом сразу выявляются непримиримые идейные позиции. На реплику книгопродавца, что проповеди, если на них не стоит имя Уайтфилда (одного из лидеров методизма), не раскупаются, Барнабас заявляет, что “писания этого человека <...> направлены против духовенства”. “Он притязает на буквальное якобы понимание Священного Писания и хочет убедить человечество, что бедность и смирение, предписанные церкви в ее младенчестве и являвшиеся только временным обличием, присвоенным ею в условиях преследования, якобы должны сохраняться и в ее цветущем, упрочившемся положении. Сэр, доктрины Толанда, Вулстона и прочих вольнодумцев и вполнину не так вредоносны, как то, что проповедует этот человек и его последователи” (I, XVII)³. Барнабас ненавидит методизм и его лидеров за их критику стремлений духовенства к обогащению, для него эта критика оскорбительнее антицерковных сочинений деистов. Ясно, что Барнабас – дурной пастор.

Напротив, Адамс утверждает, что оставался бы доброжелателем Уайтфилда, если бы он вы-

ступал только против блеска и пышности духовенства: “Но когда Уайтфилд призывает себе на помощь исступление и бессмыслицу и создает омерзительную доктрину, по которой вера противопоставляется добрым делам – тут я ему больше не друг; ибо эта доктрина поистине была измышлена в аду”. Адамс заявляет таким образом о себе, как о приверженце учения латитудинариев, тут же высказывая еще одно характерное для этого течения суждение: “...добрый и праведный турок или язычник угоднее взору Создателя, чем злой и порочный христианин, хотя бы его вера была столь же безупречно ортодоксальна, как у самого святого Павла”. Он также с восторгом отзывается о трактате Хоардли “Простое объяснение сути и цели таинства Тайной вечери”, утверждая, что эта книга “написанная (если позволительно мне так выразиться) пером ангела и стремящаяся восстановить истинный смысл христианства и этого священного таинства” (II, XVII).

Изображая мир, по которому странствуют его герои, Филдинг обращает внимание на самые разные мыслительные ухищрения, при помощи которых люди убеждают себя, что поступают правильно, когда они отворачиваются от нужд и бед ближнего. Это особенно очевидно в одном из начальных эпизодов романа, когда мимо ограбленного и избитого Джозефа, лежащего в канаве, проезжает почтовая карета. Филдинг разыгрывает ситуацию библейской притчи о добром самарянине и показывает, с какой неохотой пассажиры кареты соглашались оказать помощь попавшему в беду герою. Они бы уехали, бросив его на произвол судьбы, если бы оказавшийся среди них юрист не заметил, что “теперь (раз уж они остановились. – Е.З.) может быть доказано, что они находились в обществе пострадавшего последними, и если тот умрет, их могут привлечь к ответу, как его убийц”. Поэтому он рекомендует спасти несчастному жизнь ради собственной безопасности, “дабы в случае его смерти можно было отклонить от себя обвинение следствия в том, что они бежали от места убийства” (I, XII). Филдинг приводит здесь образчик мандевилевской логики, демонстрируя, как милосердный поступок совершается из вполне эгоистических побуждений. Нравственным такой поступок в этическом мире Филдинга не назовешь: он не приемлет морали “разумного эгоизма”.

Моральная альтернатива в романе вполне очевидна: либо рационально-христианские идеалы пастора Адамса, либо своекорыстие, злонравие, холодный эгоизм, разделяющие людей. Герои этого романа четко делятся на тех, кто входит в орбиту влияния Адамса (это прежде всего его

³ Романы Филдинга цитируются по изданию [23]. Поскольку все они делятся на книги, а книги на небольшие главы, их принято цитировать, указывая номер книги и номер главы.

юные прихожане Джозеф и Фанни, и все, кто оказывает им гостеприимство в дороге), и тех, кто противостоит им по своим жизненным установкам и ценностям. Комические черты в образе пастора Адамса – его забывчивость, его наивное незнание темных сторон человеческой природы, способность попадать в самые нелепые переделки – освобождают его образ от однообразного дидактизма, делают его живым и человечным, но отнюдь не лишают его идеологической значимости.

Джозеф Эндрюс – верный ученик пастора Адамса, усвоивший его уроки нравственного долга, и вместе с тем чрезвычайно привлекательный молодой герой, наделенный сильными чувствами, пылкий и преданный в своей любви к невесте, семнадцатилетней красавице Фанни. Отстаивая свою добродетель перед пытавшейся соблазнить его леди Буби, он выглядит комично, поскольку комичен сам конфликт. Однако мы можем утверждать, что, учитывая его любовь к Фанни, герою явно не пришлось подчинять свои страсти велениям долга. В отличие от “Памелы” Ричардсона, в моральном конфликте, представленном здесь Филдингом, долг и чувства не противостоят друг другу, а напротив, взаимно друг друга поддерживают.

Вставная история мистера Уилсона, у которого останавливаются на ночлег главные герои, создает своеобразную параллель пути Джозефа Эндрюса, подвергшегося искушениям в столице и возвращающегося в свой сельский дом. Одним из соблазнов молодого Уилсона в столице было посещение философского клуба, в котором собралась одаренная молодежь. “Эти джентльмены были заняты поисками истины, – рассказывает он, – причем, отбрасывая прочь все предрассудки воспитания, подчинялись только непогрешимому руководству человеческого разума. Сей великий руководитель, доказав им сперва ложность весьма древней, но нехитрой догмы, что в мире есть такое существо, как Бог, помог им затем утвердить на его месте некий Принцип Права, придерживаясь которого, каждый достигал абсолютной нравственной чистоты. <...> Теперь я начал почитать себя существом высшего порядка, каким не мнил себя раньше... Я с крайним презрением смотрел на тех, кто следовал по пути добродетели, побуждаемый чем-либо иным, нежели присущей ей красотой и совершенством...” (III, III). Отрицание существования Бога и представление о добродетели, которой человек следует исключительно благодаря ее красоте и совершенству, позволяет видеть в членах философского клуба последователей Шефтсбери.

Филдинг демонстрирует ложность этих воззрений “по их плодам”. Уилсон вскоре замечает, что один из членов клуба занимает у него деньги и не возвращает их, другой скрывается, прихватив жену своего лучшего друга, и когда Уилсон удивляется этому, ему объясняют, “что ничто не бывает само по себе абсолютно хорошим или дурным; что действия именуются плохими или хорошими соответственно обстоятельствам действующего; что человек, сбежавший с женой друга, мог, обладая прекрасными наклонностями, поддаться силе необузданной страсти, а в прочих отношениях он, возможно, весьма достойный член общества; и если красота какой-либо женщины причиняет ему страдания, то он имеет естественное право облегчить их”. В этом философском жаргоне вновь слышатся вульгаризированные мысли Шефтсбери о том, что каждый поступок следует оценивать с точки зрения его соответствия “общему порядку вещей”.

Итак, в “Джозефе Эндрюсе” Филдинг ясно определил собственное отношение к ведущим моральным концепциям своего времени. Устами и делами пастора Адамса он выразил идеи латинистов, их убежденность в том, что главный закон морали – искренняя любовь к ближнему и активная помощь ему, в том, что вера без добрых дел мертва. В эпизоде “спасения” Джозефа пассажирами почтовой кареты он высмеял мораль “разумного эгоизма”, а эпизоде с участием Уилсона в философском кружке – выразил свое неприятие деистических воззрений.

Моральная проблематика “Джозефа Эндрюса” относительно проста. Образы главных героев этого романа еще лишены развития, они в каждом эпизоде демонстрируют верность самим себе, да и испытания, которым подвергает их автор по ходу сюжета, не открывают сложностей или противоречий в их доброкачественной человеческой природе. В “Томе Джонсе, найденныше” (1749), вершине творчества Филдинга, моральная проблематика усложняется. Филдинг подвергает своего героя более серьезным испытаниям и ставит проблему его нравственного совершенствования. Решая ее, он уже не только устами своих героев выражает определенные философские позиции, не только в притчеобразных ситуациях раскрывает моральные идеи, но претворяет их в художественной ткани произведения, в противостоянии характеров и сюжете в целом.

Вернемся к эссеистике Филдинга и рассмотрим его концепцию “доброго сердца”, которая особенно важна для этого романа. “Доброе сердце” (буквально “добрая природа” – *good nature*)

как моральное понятие (“добросердечие”, а не простое “добродушие”) можно назвать основой этики Филдинга. Он неоднократно и почти в одних и тех же терминах, в прозе и в стихах, объясняет, что значит для него это понятие. В эссе “О познании человеческих характеров” Филдинг пишет: “Добрая природа – это доброжелательное и дружелюбное устройство ума, которое предрасполагает нас сочувствовать Несчастьям и наслаждаться Счастьем других; и следовательно побуждает нас способствовать последнему и предотвращать первое, и это без какого-либо абстрактного Созерцания Красоты Добродетели и без Религиозной идеи наград и наказаний” [22, v. 14, p. 285]. Филдинг мыслит “добрую природу” человека как “устройство ума” (а не простое свойство темперамента), притом такое, которое “побуждает” его к действию. Слова об “абстрактном созерцании Красоты Добродетели” направлены против Шефтсбери, о “наградах и наказаниях”, обещаемых религией, – против моральной позиции Ричардсона и Джонсона.

В эссе из журнала “Заступник” от 27 марта 1740 г. Филдинг опровергает бытовое суждение, что добросердечие сопряжено с недалекостью и трусостью. В понятии добросердечия у Филдинга присутствуют и чувство (радость видеть людей счастливыми), и разум. Добросердечие – это не та слабость, которая побуждает равно жалеть и негодовать, и хорошего человека, попавшего в беду. Оно различает добро и зло, т.е. способно выносить суждения, поэтому дурак не может быть добросердечным. Добросердечие также и не трусость, которая мешает нам должным образом ответить на оскорбление. И тут Филдинг обращается в своих рассуждениях к религии: “Так как добросердечие... не запрещает нам отмщение за обиду, Христианство преподавало нам урок, который выше всего, к чему могла прийти религия природы или философия; и соответственно, оно не так старо, как сотворение мира⁴, и откровение не бесполезно в смысле морали, так как преподносит нам более совершенное учение, и если бы человечество ему следовало, оно стало бы и счастливее, и лучше, чем оно есть” [22, v. 15, p. 258].

Итак, добросердечие – изначальное свойство неиспорченной природы человека, но само по себе недостаточное для достижения того нравственного совершенства, которое проповедуется христианством. Хотя доброе расположение заложено в человеке “от природы” (поскольку он создан “по образу и подобию Божию”), однако в

реальной земной жизни его следует сознательно культивировать, иначе семена зла, которые также всегда присутствуют в его природе после грехопадения, заглушат это доброе устройство: “В самых достойных человеческих умах существуют мелкие прирожденные семена Злобности, которые в наших силах или удушить и подавить, или пестовать и возрастить, пока они не расцветут и не принесут свои отравленные плоды” [22, v. 14, p. 100].

Если бы доброе сердце рассматривалось Филдингом лишь как свойство темперамента, раз и навсегда данное человеку от природы, никакого нравственного воспитания его герою и не требовалось бы. Поэтому совершенно прав М. Баттестин, когда он утверждает, что, хотя Филдинг считал сострадание “естественным” качеством человека, «его концепцию следует отличать от расплывчатого сентиментализма, к которому деградировала этика разумного эгоизма <...> Поскольку это была прежде всего социальная добродетель, “добрая природа” Филдинга, как и Аддисона, включала также и разум, дополняя чувство жалости трезвым рассуждением о ее предмете» [18, p. 55].

Если я действительно хочу принести благо другому, я должен руководствоваться не своими сиюминутными эмоциями, а объективными обстоятельствами и реальными нуждами этого человека. То есть, я должен учиться *благоразумию*. Это понятие высоко ценили Ричардсон и Джонсон, а Филдинг, как им казалось, отвергал. Однако это не совсем так: к понятию “благоразумие” Филдинг относился подозрительно и употреблял его как в положительном, так и в отрицательном смысле. Отрицательный смысл связан с идеей разумного эгоизма и состоит в умении просчитать заранее последствия и выгоды своих поступков. Употребленное в этом смысле, слово “благоразумие” всегда пронизано у Филдинга иронией, если не сарказмом. Положительный смысл связан с осознанием необходимости соотносить порывы “доброты сердца” с реальными жизненными обстоятельствами.

Итак, развитие или воспитание героя должно состоять в соединении добросердечия его естественной природы с благоразумием, достигнутым в результате воспитания. В посвящении к “Тому Джонсу” Филдинг прямо говорит, что его задачей было представить красоту добродетели и показать, как ненадежны блага, добытые ценой преступления. “Наконец, – продолжает он, – я всячески старался втолковать, что добродетель и невинность могут быть поставлены в опасное положение разве только опрометчивостью (в ори-

⁴ Филдинг отсылает этой фразой к сочинению Мэтью Тиндала [7].

гинале *imprudence* – отсутствием благоразумия. – Е.З.), которая одна лишь вовлекает их в ловушки, расставляемые обманом и подлостью – назидание, над которым я трудился тем прилежнее, что усвоение его скорее всего может увенчаться успехом, так как, мне кажется, гораздо легче сделать добрых людей умными, чем дурных хорошими”.

В “Томе Джонсе” Филдинг (разумеется, отдавая предпочтительное внимание положительному герою) представляет параллельно судьбу и соперничество двух молодых людей, изначально одаренных природой неодинаково, ибо больше добросердечия заложено в натуре Тома Джонса, больше эгоизма – в натуре Блайфила. Оба героя воспитываются в поместье мистера Олверти (с говорящей фамилией “вседостойный”), которое описано автором как земной рай. Шелдон Сэкс называет его образцовым персонажем (*paragon*), чьи суждения помогают и самому главному герою, и читателю совершать правильный моральный выбор. Действительно, этому герою в высшей степени присущи те добродетели, которые особенно ценит Филдинг: и милосердие, и доброжелательное отношение к окружающим, особенно к тем, кто, по его мнению, нуждается в помощи и сострадании, и вместе с тем стремление разумно и трезво судить о нуждах ближнего. И однако на всем протяжении романа лживым и корыстным героям постоянно удается обманывать его, вплоть до того, что Том Джонс оказывается несправедливо изгнанным из дома во многом из-за доверчивости Олверти.

Характер Олверти, как в предыдущем романе характер пастора Адамса, ставит перед Филдингом важную нравственную проблему. Он полагает, что прямого и честного человека неизбежно отличает некоторое простодушие, неспособность поверить в двуличие лицемера и интригана. Об этом писатель размышляет в эссе “О познании человеческих характеров”, написанном специально, чтобы “вооружить” “невинных” и “простосердечных” против интриганства и лицемерия недостойных. “Никто не должен стесняться того, что ему требуется наставление по этому вопросу, – замечает он, – ведь именно открытый характер, который является самым надежным свидетельством честного и достойного сердца, главным образом и делает нас уязвимыми для искусного обмана и неспособными обнаружить его” [22, v. 14, p. 283]. Автор предлагает читателю несколько правил, эффективность которых он проверил на собственном опыте. Таким образом, подверженность обману свидетельствует и об изначальной высоте и открытости характера Олверти, и о его уязвимости, прекраснодушной близорукости, что

не мешает ему оставаться идеалом порядочности для его приемного сына Тома Джонса.

Олверти не способен увидеть в истинном свете учителей Тома и Блайфила – священника Твакома и философа Сквейра, которые прекрасно научились в любых обстоятельствах приспособливать затверженные ими абстрактные истины к своим корыстным целям. Филдинг дает учителям следующие характеристики: «Сквейр считал человеческую природу верхом всяческой добродетели, а порок – такой же ненормальностью, как физическая уродливость. Тваком, наоборот, утверждал, что разум человеческий после грехопадения есть лишь вертеп беззакония, очищаемый и искупаемый только благодатью. В одном лишь они были согласны – именно в том, что во время споров о нравственности никогда не употребляли слова “доброта”. Любимым выражением философа было “естественная красота добродетели”; любимым выражением богослова – “божественная сила благодати”» (III, III).

Во взглядах Сквейра Филдинг высмеивает систему мышления, близкую к Шефтсбери (деизм в сочетании с представлением о совершенстве человеческой природы и естественной красоте добродетели). Когда Сквейр приходит утешать Тома, сломавшего руку, он проповедует стоическое пренебрежение к несчастью: «Он говорил, что такая случайность, как перелом руки, не стоит внимания мудреца и что ум наш вполне примиряется с такими несчастьями, когда мы рассудим, что они постигают мудрейших из людей и несомненно служат для блага человечества <...>. Он приводил много подобных сентенций, извлеченных из второй части Цицероновых “Тускуланских исследований” и из великого лорда Шефтсбери» (V, II).

Имя Шефтсбери возникает еще раз в главе XIII, XII: “Изящный лорд Шефтсбери где-то возражает против излишней приверженности к истине, из чего с полным основанием можно заключить, что в иных случаях ложь не только извинительна, но и похвальна”. Эпитет “великий” в отношении Шефтсбери явно принадлежит Сквейру, эпитет же “изящный” самому автору, который оправдывает словами философа Софию, скрывшую от своей родственницы знакомство с Джонсом. В данном случае маленькая ложь влюбленной героини психологически понятна и вполне извинительна, но лукавая ссылка на Шефтсбери в подобном контексте способна скорее нанести урон репутации философа.

Воззрения же Твакома – типично англиканские, склоняющиеся к методизму с его недоверием к

человеческой природе и упованием не на свободную волю человека, а исключительно на Божественную благодать. Оправдывая свое нелестное мнение об учителях, автор поясняет читателю, что “здесь выставлены с дурной стороны не религия и добродетель, а их отсутствие. Если бы при построении своей системы Тваком не пренебрегал до такой степени добродетелью, а Сквейр – религией, и если бы оба они не сбросили со счетов естественную доброту сердца, они никогда не явились бы предметом насмешки в этой истории” (III, IV).

Детские характеры Тома и Блайфила раскрываются в эпизоде, когда Блайфил выпускает на волю птичку, которую Том подарил Софии Вестерн. Том тут же лезет на дерево, чтобы поймать птичку, к которой привязалась София, и падает в канал. Блайфил же оправдывается перед взрослыми очень умело: “У меня в руках была птичка мисс Софьи; подумав, что бедняжке хочется на волю, я, признаюсь, не мог устоять, и предоставил ей то, чего она хотела, так как всегда считал, что большая жестокость – держать кого-нибудь в заточении. Поступать так, по-моему, противно законам природы, согласно которым всякое существо имеет право наслаждаться свободой; и это даже противно христианству, потому что это значит обращаться с другими не так, как мы бы хотели, чтобы обращались с нами. Но если бы я знал, что это так расстроит мисс Софью, то, уверяю вас, я никогда бы этого не сделал; я не сделал бы этого и в том случае, если бы предвидел, что случится с самой птичкой: представьте себе, когда мистер Джонс, взобравшийся за ней на дерево, упал в воду, она вспорхнула и тотчас же попала в лапы негодного ястреба” (IV, III).

Блайфилу обидно, что Софье так нравится подаренная Томом птичка, и он выпускает ее “со зла” (эту злость в нем чувствует Софья), но в своей речи он показывает себя достойным учеником Твакома и Сквейра, ибо с легкостью находит для себя оправдание в философском и религиозном “жаргоне” своих учителей. Однако, как замечает Харрисон, подробно анализирующий этот эпизод, Блайфил не может удержаться от желания причинить боль Софье, и кончает свою речь упоминанием о том, что птичку унес ястреб, чем и делает свои злые чувства явными для читателя, ведь будь он действительно огорчен тем, что Софья страдает, он не упомянул бы об этом печальном факте. Между тем и Тваком, и Сквейр, и Олверти не замечают реальных мотивов Блайфила и находят его выходку вполне простительной и даже благородной, и только простодушный сквайр Вестерн не может понять, почему, обсуждая поступок

Блайфила, никто не вспоминает о горе его дочери. В этом маленьком эпизоде, замечает Харрисон, не меньше психологизма, чем в пространных письмах героев Ричардсона, но проявляется он не в “потоке” речи одного героя, а в столкновении различных точек зрения, что требует от читателя недоверия к словам героев, размышления над ними (в то время как в романе Ричардсона читатель может свободно доверять тому, что думает и утверждает герой о самом себе).

Блайфилу воспитание Твакома и Сквейра идет на пользу, ибо он научается *благоразумно* скрывать злобность своего сердца под покровами “правильных” фраз. Воспитание Тома, в чьем сердце больше семян добра, чем зла, продвигается не столь успешно: в нравственном отношении эти учителя могут только испортить его, научив благоразумию в дурном смысле. Не происходит же этого лишь потому, что учителя его не жалуют (в отличие от законного наследника Блайфила), а главное, потому, что перед его глазами пример Олверти. Но благоразумию в положительном смысле Джонсу необходимо научиться, прежде чем он станет достойным руки Софии.

Начиная с эпизода с куропаткой, подстреленной во владениях сквайра Вестерна, импульсивный характер Тома постоянно увлекает его за пределы добропорядочности, и мистер Олверти, напутствуя его во время своей тяжелой болезни, говорит: “Я убежден, друг мой, что ты добр, великодушен, благороден; если к этим качествам ты присоединишь еще благоразумие и благочестие, ты будешь счастлив. Первые три качества, я признаю, делают человека достойным счастья, но только последние два сделают действительно счастливым” (V, VII). Том должен научиться обуздывать свою импульсивную натуру и осознавать свою ответственность за совершаемые им поступки. Научиться этому он сможет только на собственном жизненном опыте. Не раз согрешая, Том всегда чувствует, что поступает дурно, и пытается тем или иным способом загладить свой проступок. Филдинг организует сюжет романа так, что ни один такой проступок не сходит Тому с рук: о каждом становится известно Олверти и/или Софье, тем людям, чьим мнением он дорожит и от кого зависит его счастье. Пережив жгучий стыд, герой постепенно учится управлять своими страстями.

В знаменитой главе “О любви” (VI, I) Филдинг протестует против “новейших” философов, “открывших”, что такой страсти не существует в человеческом сердце. Каким бы соблазнам ни поддавался Том Джонс в своих странствиях,

его любовь к Софье остается тем возвышенным чувством, которое ставит счастье своего кумира выше своих интересов. Том демонстрирует это, когда, будучи изгнанным Олверти из дома, решает отказаться от Софьи: “Мысль покинуть девушку раздирала его сердце; но сознание, что он будет причиной ее гибели и нищеты было для него, пожалуй, еще большей пыткой. <...> Таким образом, чувство чести, подкрепленное отчаянием, благодарностью к благодетелю и подлинной любовью к Софье, в заключение одержало верх над пламенным желанием, и Джонс решил лучше покинуть возлюбленную, чем погубить ее своими домогательствами” (VI, XII). Здесь можно увидеть классический конфликт разума и чувства, в котором разум одерживает верх. Однако Филдинг видит проблему немного по-иному. Он показывает, что подлинная, т.е. бескорыстная любовь Джонса к Софье как раз и подкрепляет его решение расстаться с ней. Таким образом, долг и страсть одинаково присутствуют в принятии морального решения.

В эпизоде, когда на Джонса нападает бандит и требует денег, а затем, побежденный, просит пощады и рассказывает, что его семья находится в крайней нужде, горячо любимая жена еще не оправилась после очередных родов, герою романа предоставляется возможность увидеть ситуацию отчаяния, в которую он мог бы ввергнуть Софью. Имея возможность сдать этого человека в руки правосудия, Джонс, убедившись сначала в его искренности (т.е. проявив известное благоразумие), отпускает несчастного разбойника, и даже дает ему денег. Он предпочитает справедливости милосердие. В этом важном эпизоде герой романа впервые помогает человеку, не просто защищая его с помощью шпаги или кулаков, а беря на себя ответственное нравственное решение. Читатель чувствует, что Джонс постепенно перестает быть игрушкой в руках судьбы и только отвечать на ее “вызовы”, он активно вмешивается в дела тех, с кем сводит его судьба в Лондоне, и, помогая другим людям, устраивая их счастье, тем самым подготавливает благополучное разрешение своей судьбы.

Одну из последних книг романа Филдинг открывает замечанием: “Некоторые богословы, или, вернее, моралисты, учат, что на этом свете добродетель – прямая дорога к счастью, а порок – к несчастью. Теория благотворная и утешительная, против которой можно сделать только одно возражение, а именно: она не соответствует истине” (XV, I). Здесь имеются в виду сторонники теории “разумного эгоизма” (эту идею поддерживал, в частности, епископ Джозеф Батлер в своей

“Диссертации о природе добродетели”). Филдинг понимает, что подобная концепция слишком прямолинейна и прекраснодушна, поэтому в заключительной части романа он ведет своего героя через все более суровые испытания. Том Джонс совершает несколько благородных поступков, помогая окружающим, а вместе с тем все более запутывается в обстоятельствах собственной жизни и даже попадает в тюрьму, где над ним нависает угроза смертной казни. Тем не менее, оптимизм, внутренне присущий и самому Филдингу и опирающийся на его представление о могуществе Провидения, вмешивающегося неприметным, естественным образом в дела людей, приводит сюжет романа к благополучной развязке.

Если в “Томе Джонсе” Филдинг достигает полноты оптимистического видения мира и ясности разрешения моральных проблем, то в написанной двумя годами позже “Амелии” картина современного автору английского общества заметно мрачнее: несправедливость, обман, развращенность становятся его преобладающими чертами. Герой и героиня романа взрослеют, и жизненные проблемы их серьезнее. Мотив странствия по дороге жизни сменяется мотивом внутреннего странствия капитана Бута, которого жизнь обучает “в школе несчастья”. В сложно сплетенном сюжете романа проявляется та же черта, что и в “Томе Джонсе”: ни один недостойный поступок героя, как ни стремится он скрыть его от своей жены, не остается ей неведомым, за каждый ему приходится расплачиваться стыдом и раскаянием.

Едва Бут попадает в тюрьму (в начале романа), некто Робинсон утешает его философской сентенцией: “...ведь что есть, то есть, а чему суждено быть, того не миновать. Понимание этой истины суть вершина всей философии”. Бут соглашается с ним, и Филдинг тут же дает характеристику воззрениям обоих: Робинсона он представляет как вольнодумца, то есть деиста или, возможно, даже атеиста, за что и осуждает, со ссылкой на одного из видных латитудинариев – Сэмюэля Кларка. Мирозрение главного героя он характеризует следующим образом: “Что же касается мистера Бута, то, хотя в душе своей он (как человек честный) относился к религии чрезвычайно благожелательно, его представления о ней были весьма смутными и поверхностными. Короче говоря, бедняга Бут решил, что на его долю выпало больше несчастий, нежели он того заслуживал, а это привело Бута, не слишком натерпевшего в вопросах веры (хотя он и неплохо знал классическую словесность) к неблагоприятному мнению о божественном Промысле. Опасный путь рассуждений, при котором мы склонны не только к чересчур поспешным

выводам, основанным на неполном знании вещей, но подвержены также заблуждениям из-за небеспристрастного отношения к себе, поскольку судим о своих добродетелях и пороках, словно рассматривая их через подзорную трубу, стекла которой мы всегда поворачиваем к собственной выгоде, чтобы одни преуменьшить, а другие в такой же мере преувеличить” (I, III).

Итак, в начале романа в голове у главного героя философский сумбур, он считает себя несправедливо обиженным Провидением, и Филдинг указывает читателю на его заблуждения, приводя два традиционных христианских довода: неполное знание своей судьбы и невольное завышение своих достоинств, свойственные любому человеку.

Камнем преткновения становится для Бута идея доминирующей страсти. Мы помним, что в эссе из “Заступника” Филдинг рассуждал о необходимости бороться с господствующей страстью, чтобы она не лишила человека свободы воли. Бут же, напротив, приходит к выводу, что если существует доминирующая страсть, которая определяет поступки человека, то эти поступки не могут быть ни нравственными, ни безнравственными, ибо страсть не оставляет ему возможности поступить иначе. Вооружившись этой детерминистской идеей, он потакает своим страстям, греша и неверностью Амелии, и мотовством, и пристрастием к азартным играм, и при этом обвиняет в своих несчастьях судьбу.

Бут недооценивает разумное и волевое начало человеческой природы и неверно понимает добросердечие как черту темперамента, утверждая, что “все люди – самые лучшие, точно так же, как и самые худшие, – руководствуются в своих поступках себялюбием. Поэтому, когда преобладающей страстью является доброжелательность, себялюбие предписывает вам удовлетворять ее, творя добро и облегчая страдания других, ибо вы и в самом деле воспринимаете эти страдания, как свои собственные. Там же, где честолюбие, корысть, гордость и другие страсти правят человеком и подавляют его благие устремления, беды ближних занимают его не больше, чем они волнуют камни бессловесные” (X, IX). Бут вслед за Мандевилем объявляет себялюбие единственным побудительным мотивом человеческих поступков. Но он и тут не совсем последователен в своих убеждениях, ибо продолжает верить в искреннюю и бескорыстную дружбу полковника Джеймса, забывая о его эгоистическом интересе, в то время как тот за спиной Бута пытается соблазнить Амелию.

Окончательно запутавшись и попав в тюрьму еще раз, Бут читает там проповеди Исаака Бэрроу, латитудинария, уважаемого Филдингом, и переживает обращение. Он сообщает об этом священнику доктору Гаррисону, как о свершившемся факте: “...эти проповеди оказали на меня столь благотворное влияние, что теперь, мне кажется, я буду более достойным человеком до конца своих дней. Ни одно из моих прежних сомнений (не могу утаить – они у меня были) не осталось теперь неразрешенным” (XII, V). Разве может чтение проповедей обратить хоть кого-нибудь, – удивляются современные критики. Но Филдинг рисует своего героя открытым разумному убеждению, что в эпоху, когда философско-религиозные идеи живо занимали и волновали умы, было вполне обычно. Обращению Бута должно было способствовать крушение собственных ложных представлений о жизни, а также то, что любимая жена Амелия, терпеливо перенося все испытания, оставалась тверда в своей вере благодаря другу семьи доктору Гаррисону.

Гаррисон выполняет в этом романе роль “образцового” героя, как в предыдущих романах Абрахам Адамс и Олверти. Когда Амелия, убедившись в предательстве друга, приходит к выводу, что “едва ли не все люди в душе своей негодяи и подлецы”, Гаррисон увещевает ее, опираясь на идеи латитудинариев об исходной доброте человеческой природы: “Стыдитесь, дитя мое! Не следует делать вывод, столь порочающий Создателя. Человеческая природа по сути своей далека от порочности, она с избытком наделена отзывчивостью, милосердием и состраданием, она жаждет одобрения и почестей и остерегается позора и бесчестия. Однако дурное воспитание, дурные привычки и обычаи развращают нашу природу, а безрассудство влечет ее к пороку. Мирские правители, а также, боюсь, и духовенство повинны в падении нравов” (IX, V).

Доктору Гаррисону Филдинг доверяет в этом романе высказать близкие ему идеи о достойных и недостойных священнослужителях и о развращенности современного общества. Последняя тема развивается в диалоге с вельможей, к которому доктор отправляется хлопотать за Бута: “С какой ревливой враждебностью должна любая нация взирать на то, как ее принуждают оказывать поддержку шайке людей, которая, как все прекрасно понимают, неспособна служить интересам государства и причиняет своей стране двойное зло: бездарности занимают должности, к которым непригодны, и заступают дорогу тем, кому они по плечу” (XI, II). Филдинг представляет спор идеалиста и реалиста, принимающий трагический

характер, поскольку правда на стороне одного, а власть – другого, и никаких точек соприкосновения между ними не находится.

Итак, мы можем утверждать, что моральные и религиозно-философские взгляды Филдинга сформировались к рубежу 1730–1740-х годов и с тех пор кардинально не изменялись. Он был последователем рационалистического течения англиканства – латитудинариев и отвергал как деизм Шефтсбери, так и моральный скептицизм Мандевилля. Если можно говорить о каком-либо развитии его этико-философских воззрений, то оно состояло в постепенной утрате оптимизма и все большем осознании того, насколько неисчислимы ростки зла, заложенные в человеческой природе.

В моральном поступке, по Филдингу, равным образом принимают участие разум и чувство, а в формировании человеческого характера равно важны “естественные” чувства, заложенные самой “природой”, и воспитание, а также самовоспитание личности, цель которого – гармония внутреннего мира, контроль над страстями, из которых ни одна не должна стать главенствующей. Филдинг изображает своего героя “эпически”, со стороны, не доверяя его самооценке, но в столкновении его точки зрения с точками зрения других персонажей, а также при помощи авторской иронии демонстрирует читателю его заблуждения и пороки, выстраивая сюжет таким образом, чтобы герой либо исправил свои недостатки, пройдя “школу жизни”, либо сделал свои пороки для всех очевидными.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Boswell J.* Life of Johnson. Ed. G.B. Hill and L.F. Powell. Vol. 2. London, 1934.
2. *Hawkins J.* The Works of Samuel Johnson. Vol. 1. London, 1787.
3. *Cross W.L.* The History of Henry Fielding. New Haven (Conn.). Vol. 1–2. 1918.
4. *Spellman W.M.* The Latitudinarians and the Church of England, 1660–1700. Athens (Georgia), London, 1993.
5. *Locke J.* Writings on Religion. Ed. By Victor Nuovo. Oxford, New York, 2002.
6. *Nuovo V.* Locke's Theology, 1694–1704 // English Philosophy in the Age of Locke. Ed. by M.A. Stewart. Oxford, 2000. Pp. 183–217.
7. *Tyndal M.* Christianity as old as Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature. London, 1730.
8. *Долина В.Г.* Проблема обоснования морали в философии. Концепции британских моралистов XVIII века (А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Д. Юм). Калининград, 2005.
9. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества. М.: Наука, 2000.
10. *Stephen L.* History of English Thought in the Eighteenth Century. In 2 vol. London, 1881.
11. *Butler J.* Bishop of Durham. Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel. Sermon 3. London, 1723.
12. *Irwin W.R.* The Making of “Jonathan Wild”: a study of the literary method of Henry Fielding. New York, 1941.
13. *Harrison B.* Henry Fielding's “Tom Jones”. The Novelist as Moral Philosopher. London, 1975.
14. *Mandeville B.* Fourth Dialogue between Horatio and Cleomenes. The Fable of the Bees. Ed. Irwin Peimer, New York, 1935.
15. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965.
16. *Шюллер Ф.* Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. Статьи по эстетике. М., 1957.
17. *Work J.A.* “Henry Fielding, Christian Censor”// The Age of Johnson. Essays presented to Chancey Brewster Tinker. New Haven, 1949. Pp. 138–148.
18. *Battestin M.C.* The moral basis of Fielding's art. A study of “Joseph Andrews”. Middletown, Conn., 1959.
19. *Sacks Sh.* Fiction and the Shape of Belief. A Study of Henry Fielding with Glances at Swift, Johnson, and Richardson. Chicago and London, 1980.
20. *Müller P.* Latitudinarianism and Didacticism in Eighteenth Century Literature. Moral Theology in Fielding, Stern, and Goldsmith. Frankfurt-am-Main, New York, Oxford, 2007.
21. Catalogue of Fielding's Library in Appendix to: *Thornbury E.M.* Henry Fielding's Theory of Comic Prose Epic. University of Wisconsin Studies in Language and Literature. No. 30. Madison, 1931.
22. *Fielding H.* Complete Works in 16 vol. New York, 1902.
23. *Филдинг Г.* Избранные сочинения: В 2-х т. Вступ. статья и комм. В. Харитонова. М., 1989.