ИСТОРИЯ ЖУРНАЛИСТИКИ И ЛИТЕРАТУРЫ

В.Н. Греков, кандидат филологических наук, доцент историко-филологического факультета Российского православного университета св. Иоанна Богослова; e-mail grekov-@mail.ru

КОММУНИКАТИВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ СЛАВЯНОФИЛОВ

В статье поставлен вопрос о правомерности коммуникативного подхода к публицистическим текстам XIX в. Автор на примере философской публицистики славянофилов показывает, что публицистические и журналистские тексты XIX в. создавались в условиях коммуникативного кризиса, под влиянием кризисной коммуникации.

Ключевые слова: *философская публицистика, коммуникативный кризис, кризисная коммуникация, славянофилы.*

The article raises the question of the legitimacy of the communicative approach to публицистическим texts of the XIX century. For example, philosophical journalism of Slavophiles shows that journalistic texts in XIX century were created under conditions of communicative crisis, under the influence of crisis communication.

Keywords: *philosophical essays, communicative crisis, Slavophiles.*

Коммуникативный кризис в русской публицистике XIX в., отражая кризис политический, обладал и своими собственными чертами. Вообще под коммуникативным кризисом мы понимаем кризис эффективности управления прессой, общественным мнением, кризис информации, наконец, кризис цензурных институтов. Первый же цензурный устав 1804 г. требовал доброжелательной оценки произведений, поступавших для проверки, предлагал всякую двусмысленность толковать в благоприятном для авторов духе и т.п. В уставе предусматривалось, что «скромное и благоразумное» исследование истины допускается, более того, оно «не только не подлежит и самой умеренной строгости цензуры, но пользуется совершенною свободою тиснения, возвышающею успехи просвещения»[1]. Разумеется, на практике подобное требование устава так и осталось благим пожеланием. Ведь право и обязанность определять степень благоразумности и скромности и необходимости вмешательства принадлежало единолично цензору. Вспомним, что издатели и редакторы газет, даже сами цензоры более всего страдали (и жаловались) даже не от строгости цензуры, а от ее непредсказуемости. И хотя устав 1804 г. считается самым либеральным, его появление вызвало открытый протест И.П. Пнина, напечатавшего (уже с разрешения цензуры) в «Журнале российской словесности» (1805, ч. III, № 12) диалог «Перевод с маньчжурского». Пнин доказывал, что литераторы — не дети, они сами могут и должны отвечать за свои сочинения, и вмешательство цензуры неоправданно. Характерно, что книга, которую проверял в диалоге цензор, называлась «Истина». Помимо (и кроме) цензурного устава, действовало собственное усмотрение (а позже и просто опасение) цензора. Распоряжения цензоров и действия высшей власти, запрещавшей уже пропущенные цензурой статьи, вносили в коммуникацию хаос, подрывали ее устойчивость. Общеизвестны истории С.Н. Глинки, посаженного на гауптвахту на две недели за пропуск фельетона С.Т. Аксакова «Рекомендация министра» в «Московском вестнике». От Аксакова потребовали письменные объяснения. Гроза началась с того, что граф А.Х. Бенкендорф сообщил генерал-губернатору Москвы князю Голицыну о неудовольствии императора, посчитавшего, что статья, «кроме явного неприличия, написана слогом площадным, позорящим русскую словесность»[2]. Сам С.Т. Аксаков лишился должности цензора в 1832 г. за «неспособность» к цензорской деятельности, формально — за разрешение напечатать пародию «Двенадцать спящих будочников», фактически — за пропуск статей И. Киреевского в «Европейце»[3].

Более всего от цензуры пострадала философия. Об этом предупреждал еще в 1804 г. анонимный автор, подавший в Главное правление училищ записку о свободе печати. Он утверждал: «Словесность наша всегда была под гнетом цензуры. Сто лет, как она составляет отдел в истории ума человеческого и его произведений. Мы имеем много хороших поэтов, много прозаиков; видим на нашем языке сочинения математические, физические <...> но философии нет и следа! Может быть, скажут, что у нас есть переводы философских творений. Это правда, но все наши переводы содержат только отрывки своих подлинников: рука цензора сумела убить их дух... Разные толки об истине не столько опасны, сколько заблуждения невежества» [Новомбергский, 2002, с. 336]. Нечего и говорить, что записка не была принята к сведению...

Непредсказуемость цензурной политики в продолжение царствования Николая I только возрастала. Как ни странно, открытым проявлением коммуникативного кризиса стал все же не «чугунный устав» 1826 г., а как раз «благонамеренный», смягченный устав 1828 г. В уставе, между прочим, определено, на что следует

[1] Устав о цензуре. СПб., 1804. Отд. 2, 22.

[2] Щукинский сборник. М., 1902. Вып. 1. С. 296—297.

[3] М.П. Погодин записал в дневнике 15 февраля 1832 г.: «“Европейца” запретили. Киреевского в крепость, а Аксакова на гауптвахту» (*Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина: В 22 кн. Кн. 12. СПб., 1891. С. 8).

обращать внимание в первую очередь. На что же? «На дух рассматриваемой книги, на видимую цель и намерение автора». Правда, тут же оговаривалась необходимость брать за основание «явный смысл речи, не позволяя себе произвольного толкования оной в дурную сторону»[4]. Однако столкновение неявного «духа» и явного «смысла» подталкивало цензора к осторожности. Комментируя это положение, Н. Новомбергский справедливо замечает: «Каким бы мракобесом ни был адмирал Шишков, он не додумался до того, чтобы в фундамент цензурной хоромины положить “закон о тенденции” <....> В уставе же князя Ливена усмотрение было узаконено» [там же, с. 344]. Именно «усмотрение» определило судьбу славянофильского альманаха «Московский сборник» 1852 года. Первый том издания был разрешен цензором князем В.В. Львовым и, несмотря на опасения руководства Главного управления цензуры, все же поступил в продажу (распоряжение главы Московского цензурного комитета В.И. Назимова, который в этот момент находился в Петербурге, не выпускать «Сборник» до его возвращения и ознакомления с текстом, опоздало). Недовольство рядом материалов альманаха у чиновников Министерства просвещения и III отделения было достаточно сильно. Однако запрещения альманаха все же не последовало. Тем не менее цензор получил выговор и вскоре был уволен со службы. А.С. Хомяков, участвовавший в «Сборнике», узнав об этом, писал Ю.Ф. Самарину 1.IX. 1852 г. : «Князь Львов отставлен от цензорства, как слышно, не за пропуск “Записок охотника”, но, как предполагают, за Сборщик. Жаль, что мы лишаемся хорошего и разумного и благонамеренного цензора...»[5] Чуть позднее он уточнял мотивы увольнения в письме к А.И. Кошелеву: «Я уверен, что он пострадал от следующего соображения: к нему, дескать, на цензуру ходят самые скверные люди, Тургенев, Аксаков, Хомяков. Должно быть ненадежен. Хоть он покуда и не виноват, да сменить его in memorem (т.е. для острастки — *лат*. — *В.Г.*)»[6]. В состав «Сборника» вошли, в основном, статьи философского, теоретического содержания.

Однако коммуникативный кризис не закончился и даже не ослабел и в новое царствование. Либеральные веяния оставили неприкосновенным основное правило: вникать в дух представляемых сочинений. Об этом свидетельствует секретное распоряжение А.С Норова, министра народного просвещения, от 14 ноября 1857 г. [там же, с. 349].

Коммуникативный кризис вызывает и кризисную коммуникацию. Недостаточно сказать, что кризисная коммуникация — особый вид коммуникации, возникающий в периоды кризиса и в связи с кризисами. Тем более, что коммуникативный кризис в литературе, журналистике, публицистике XIX в. можно считать практически перманентным. Разумеется, в первое время он мог казаться не очень значительным, не затрагивающим свободу самовыражения и творчества. Однако довольно скоро воздействие каких-то побочных обстоятельств на развитие культуры и словесности, в первую очередь, обнаружило себя явственно. Начиная свое «Обозрение русской словесности за 1829 г.» преувеличенными, многословными похвалами новому цензурному уставу 1828 г., Киреевский ясно показал себя сторонником свободы слова. Собственно, все его похвалы и относятся именно к свободе выражения мысли, к свободе авторской позиции, к свободе просвещения, хотя он формально пишет о цензурном уставе. Но тем самым цензурный устав теряет ореол «венца просвещения», а весь пассаж приобретает оттенок легкой иронии. Критик позволяет себе назвать цензурный устав «сочинением», да при том еще «самым важным событием для блага России в течение многих лет и важнее наших блистательных побед за Дунаем и Араратом, важнее взятия Эрзерума и той славной тени, которую бросили русские знамена на стены царьградские»[7].

Соответствует ли наше прочтение авторскому? Не перенесли ли мы невольно сегодняшнее неприятие цензуры на Киреевского? Нет. Вспомним, что немного позднее, в «Обозрении русской словесности за 1831 год», опубликованном в «Европейце», говорится о прозорливом правительстве, избавившем народ от занятий политикой. Эти слова послужили поводом обвинить Киреевского в «коварной насмешке» над правительством [8]. Оба эпизода кажутся нам похожими. Между тем Ю.В. Манн, комментируя «Обозрение...» 1831 г., допускает, что фраза Киреевского о «прозорливом правительстве» сказана с иронией[9]. В таком случае будет логично предположить, что и первая реплика о цензурном уставе несет в себе некий полемический заряд и сказана не вполне серьезно. Но тогда она безусловно связана с начавшимся коммуникативным кризисом и показывает одно из его проявлений в кризисной коммуникации — появлении ее иронии, как основы смеховой коммуникации. Кризисная коммуникация приводила (сознательно или нет — другой вопрос) к искажению первоначальной посылки, влияла на сам характер текста, который отходил от образцов. Писать об идее, абстракции казалось безопаснее. Посмотрим, как объясняет критик интерес к философии: «Нам необходима философия, все развитие

[4] Устав о цензуре. Ч. 1.6. СПБ., 1828.

[5] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1904. Т. 8. С. 272—273.

[6] Там же. С. 140. В письме речь идет о К.С. Аксакове.

[7] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 55.

[8] *Фризман Л.Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. М., 1989. С. 432.

[9] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 404.

нашего ума требует ее»[10]. Такое признание начинающего литератора не может не удивить. Впрочем, в конце концов выбор научных интересов и пристрастий всегда в какой-то мере случаен. Но критик продолжает свою мысль и убеждает: одна философия «может дать душу и целость нашим младенствующим наукам», и в конце концов «самая жизнь может быть займет от нее изящество стройности»[11]. Первая часть рассуждения Киреевского явно связана с немецкой философией, с поисками единого закона для изящного, предпринятыми русской философской эстетикой. Во второй же чувствуется нечто боле серьезное — уверенность в зависимости жизни и философии. Если продолжить эту мысль, можно прийти к заключению, что именно философия способна дать ключ к преобразованию жизни. При всем своем интересе к немецкой философии Киреевский категоричен: «Философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша* философия должна развиться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного быта»[12]. Но если самобытная философия должна руководствоваться вначале «чужой», заемной наукой, чтобы решать «текущие вопросы отечественного быта, то она должна опираться и на общечеловеческие проблемы, ибо что такое «текущие вопросы» и «господствующие интересы» как не отражение повседневных явлений жизни, с которыми она постоянно встречается? Е.А. Баратынский также называл философию «магнитной стрелкой», помогающей в поисках литературных. Но начало все-таки лежит в изучении и усвоении западной философии. Так в философскую публицистику будущих славянофилов проникает чужое знание. Оно и определяет наличие (почти постоянное) некоего второго, контролирующего, «чужого» сознания и голоса. Тем более, что русскую философию Киреевский создать не успел.

Его последняя статья — последний шаг к созданию такой философии — называлась «О необходимости и возможности новых начал для философии в России». Вот как объясняется в ней длительность разработки новой системы: «Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»[13]. Итак, чтобы создать самобытную и современную философию, следует вначале развить и разработать все основные науки, согласовать их с верою и тогда только приняться за русскую философию.

Мы видели, что уже в «Обозрении...» 1829 г. сделана попытка продлить коммуникативный акт, не ограничивать его усвоением

[10] Там же. С. 68.
[11] Там же.
[12] Там же.
[13] Там же. С. 321.

чужого. Усвоенное чужое, по мысли публициста, должно было стать основой для своего. Это положение повторяется и в статье «О необходимости и возможности...». Однако в ней появился новый элемент — «вера». Коммуникация значительно усложняется, Теперь противостоят не заемное и свое просвещение, а своя вера и чужое образование, а начало все-таки лежит в изучении и усвоении западной философии. «Но там, где вера народа имеет один смысл и одно направление, а образованность, заимствованная от другого народа, имеет другой смысл и другое направление, там должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит веру, порождая соответственные себе убеждения философские; или вера, преодолевая в мыслящем сознании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию, которая даст другой смысл образованности внешней и проникнет ее господством другого начала»[14]. Следовательно, западная образованность не уничтожается и даже не вытесняется из сознания человека. Она просто преобразуется в собственную. Каким же образом? Рациональное познание подчиняется или, точнее, просветляется святоотеческой верой, т.е христианством, осмысленным Святыми Отцами церкви. Следует добавить, что святоотеческая литература — раннехристианская и включает в себя прежде всего творения византийских и других древних православных богословов. Труды же русских подвижников веры — лишь часть общего восточнохристианского наследия. Поэтому в философской публицистике славянофилов, строго говоря, встречаются и борются два заимствованных начала: западноевропейское и византийское. Русские богословы и философы уточняют, развивают наследие христианской Греции. Эта же задача предстоит и самим славянофилам. Само столкновение западного, «немецкого» и восточного, русско-византийского становится возможно потому, что западное возводится к римскому, в существе своем языческому началу, тогда как византийское сохраняет дух христианский. Но и творения Святых Отцов нельзя сегодня воскресить во всей полноте, ибо они принадлежат своему времени. И в них следует временное отделять от вечного. Точно так же и в западной науке, в западной философии мыслящий христианин видит недостаточность рационального мышления и «отвергает его последние результаты», хотя признает «относительную истину» современного знания, истину, которую можно и даже полезно изучать, «принимая как законное достояние разума все, что есть верного и объяснительного в самом одностороннем развитии его воззрений»[15]. Поэтому усвоение западного

[14] Там же. С. 322.
[15] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 326.

просвещения и немецкой философии оценивается как первый этап просвещения.

Задача новой философии заключается в разграничении вечного, существенного и временного в наследии раннехристианского учения. Таким образом, святоотеческое предание включается в современную философию не полностью. Высшая способность к познанию, способность неотвлеченная, неспекулятивная проникнута высшей нравственностью, тогда как логическое знание, выработанное современной наукой, нравственно безразлично. Духовное же познание немеханистично, оно носит органический, целостный характер. Отсюда следует, что между отдельными этапами или элементами духовного познания возникают отношения соподчинения, напряженного диалога, даже борьбы, которая должна завершиться восстановлением целостности и человека, и его внутреннего мира, и познания. Целостность воспринимается как главная, абсолютная ценность. Мы видим несомненное движение Киреевского от любомудрия, от философии познания к философии религии. Не оценивая данный процесс, мы можем только предположить, что он был закономерным результатом коммуникативного кризиса в отношениях публицистики и власти, с одной стороны, и кризисной коммуникации в самой журналистике — с другой.

Такой «тренд», пожалуй, можно объяснить действиями власти. Ведь теория официальной народности ссылается на «спасительные начала древности». Более того, С.С. Уваров в докладе императору в 1843 г. в связи с десятилетием пребывания на посту министра народного просвещения, предлагает собрать «священные останки» народности и на ней «укрепить якорь нашего спасения» [16]. Перечислим, вслед за министром, древние «останки»: вера отцов, самодержавие, начинающееся с венца Мономаха, народность. На последнем понятии Уваров специально останавливается. «Относительно к народности вся трудность заключалась в соглашении древних и новых понятий; но народность не заставляет идти назад, или останавливаться; она не требует неподвижности в идеях. Государственный состав, подобно телу, переменяет наружный вид свой по мере возраста: черты изменяются с летами, но физиономия изменяться не должна». Эти три начала — православие, самодержавие и народность и составляют «просвещение настоящего и будущего поколений». Очень важно здесь указание на возможность изменения, развития представлений, однако развитие допускается только для «тела», а «физиономия», т.е. смысл просвещения, должен оставаться прежним. Уваров готов соединить в просвещении «все выгоды нашего времени с преданиями прошедшего и надеждами будущего»[17].

[16] Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833—1843. СПб., 1864. С. 106—108.

[17] Там же.

Иначе говоря, ставится задача снять противоречие между традиционным, нашим порядком вещей и духом Европы. Формально он признает равноправие прошлого, настоящего и будущего в просвещении. На деле же и настоящее, и будущее выводятся из прошлого. Между тем, как нам представляется, исследователи не обратили внимание на фразу Уварова о «спасительных началах». Министр объясняет, конечно, что они спасают от потрясений, переживаемых Европой, — и в то же время допускает европейское просвещение. И все же, если потребовались спасительные начала, если взгляд обращается к традиции, значит, настоящее неудовлетворительно, значит, Россия переживает кризис, в том числе кризис просвещения. Вот что по сути стоит за уваровской «триадой». Риторика Уварова очень напоминает рассуждения К. Аксакова о народности. Константин Сергеевич также призывал вернуться на оставленный русский путь, разъяснял свободу и широту народности, которая, по его выражению, «смотрит на весь мир». Такова его позиция в статье «Еще о русском воззрении», появившейся в № 2 «Русской беседы» 1856 г. Спустя год в «Молве» он пишет о выборе пути, об истинной и ложной дороге. Публицист предостерегает: «Очень часто стремление *вперед к истине* может не сходиться по одной дороге, ибо дорога может быть ложная»[18]. Следовательно, направление движения определяет истина. Аксаков признает и даже приветствует динамизм народности. Он пишет в передовой статье «Молвы»: «Разве путь есть неподвижное состояние? Разве на пути можно остановиться? ...Путь есть бесконечное движение, и воротиться на прежний путь — не значит отказаться от стремления вперед, а значит идти вперед, лишь по иному направлению»[19].

При всей близости риторики, смысл сказанного Уваровым и Аксаковым принципиально различается. Для ревнителя «официальной народности» народ верует и поддерживает исконные начала, он следует по указному пути. Для Аксакова народ — источник культуры и просвещения, он сам выбирает путь, отсекая все ложное. Он создатель и одновременно пользователь и хранитель русского просвещения. Уваров убежден, что начала официальной народности сами в себе несут не только истину, но и нравственность. Аксаков призывает все проверять и не бояться критики самых основ. Он — верный ученик «скептической школы» М.Т. Каченовского. Официальное просвещение отвергает сомнение и поиск. Для Уварова просвещение как и культура задано однажды и навсегда, его формы каноничны. Он все же пытается подняться над повседневностью, показать высший смысл русского просвещения.

[18] *Аксаков К.С.* Эстетика и критика. М., 1995. С. 370.

[19] Там же. С. 326.

Однако, в конечном счете, все сводится к подчинению интересам государства. Аксаков же отходит от теории «официальной народности», изменяет ее суть.

Можно подтвердить это и наблюдениями за тем, как употребляет понятие «народность» С.П. Шевырев. Он упрощает формулу Уварова, превращает ее в плоскую схему, в которой главенствует государство. В 1855 г., в речи на университетском акте, он предлагает свое толкование народности: «...привести образование отечества к закону государственного единства <...> освящать весь храм народного просвещения престолом, крестом и молитвою»[20].

Оба мнения — и Аксакова, и Шевырева — отражают две стороны кризисной коммуникации. Аксаков отстаивает свободу поиска, историчность, ему тесно в границах предписанных правил и систем. Шевырев полагает, что истину можно отыскать, следуя сложившимся правилам, внимательно относясь к научной традиции.

Итак, если коммуникативный кризис проявляется как кризис доверия к власти, информации, познанию, историческому времени, т.е. к прошлому, настоящему или будущему (а иногда и ко всем временны́м пластам сразу), то кризисная коммуникация — в деформации текста и самой философской мысли. Философия превращается в мост, соединяющий познаваемое и непознаваемое. Она имеет смысл как попытка приблизиться к тому, что необъяснимо и непостижимо логическим разумом.

Как мы видим, кризисная коммуникация затрагивает тексты. Это прежде всего кризис выражения. Кризис идей вызывает недоверие логическому слову, логическим схемам и понятиям. Логическое слово стремится соединиться с образным. В начале 1830-х гг. философская проза (и как художественный, новеллистический) и как нехудожественный (публицистический) тексты сближаются с поэзией. Художественные тексты тяготеют к философии, критические — к поэзии. Философская критика озабочена идеей поиска всеобщего закона для изящного или доказательств того, что такой закон невозможен. Философская проза ищет в частных образах появление всеобщего начала, универсума, идеи целого мира[21]. Киреевский писал в «Обозрении русской словесности 1829 года» о необходимости философии для дальнейшего развития поэзии. «В настоящий момент, — полагал критик, — философия сливается с историей так, что “направление историческое объемлет все”».

[20] История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею ординарным профессором русской словесности и педагогики Степаном Шевыревым. М., 1855. С. 468.

[21] Развитие понятийной и образной системы в философской прозе любомудров, сближение литературы, критики, поэзии и философии с риторикой и публицистикой подробно анализирует А. Еремеев (И.В. Киреевский. Омск, 1996. С. 34—38, 41—47, 52—56.

При отсутствии собственной философии ее приходилось искать в поэзии. Причем главным становилось философское суждение: читатели «за образом мнения забывали образ выражения»[22]. Киреевский как раз и старался в своей критике, не забывая о важности «мнения», проследить особенности «выражения» этого мнения в тексте. Позднее, в 1856 г. он вернулся к вопросу о синкретичности знания и роли философии. Констатируя уменьшение количества философских сочинений, ослабление интереса к философии, он объяснял это проникновением в «другие области разума», ибо «самая всемирность событий общественных помогает такому направлению ума»[23].

Вместе с тем, как нам кажется, публицистика по своей природе не обязательно коммуникативна. Она, разумеется, стремится к тому, чтобы дойти до читателя, чтобы публицистический текст прочитали и осмыслили. Но допускается и иной сценарий: отложенное чтение, сознательное создание текстов, которые по разным причинам не могут быть опубликованы.

С другой стороны, публицистика, даже обращаясь к «вечным истинам», не может избежать обращения к современным событиям, отклика на них. Это, в свою очередь, делает ее актуальной. Можно рассматривать публицистическое произведение как своего рода «диалог» мыслей, идей, концепций исторических, философских, вечных и откликов на события сиюминутные, но тем и значительные для большей части читателей, ибо задевают их животрепещущие, лучше сказать, жизненные интересы. Вспомним, что русский журнал середины XIX в. преимущественно универсальный, а не специализированный. Они затрагивали практически все вопросы современной русской жизни. К категории универсальных журналов можно отнести и альманахи, и журналы славянофилов. Но сама универсальность уже предполагает «перекличку» между разными материалами, т.е. некий диалог.

Есть и другой аспект диалогического характера публицистики — связь с читателями, с аудиторией. Наконец, не следует забывать, что большинство (хотя, конечно, не все) публицистических текстов впервые появляется на страницах периодики. Это важно потому, что повышает актуальность публицистического выступления и самого публициста, вводит публицистику в контекст журналистики.

Специфическим отражением литературной борьбы становятся отношения между журналом, публицистом и властью. Власть в данном случае представлена и собственно первыми лицами государственного управления, и цензурным аппаратом. Возникает

[22] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 59—60, 58.

[23] Там же. С. 295.

своеобразный диалог между государством и публицистикой (журналистикой), диалог с общественной мыслью и с общественным сознанием. Но можно ли вообще рассматривать цензурные решения и цензурную политику с позиций диалога? Если подходить формально, то нет. Ведь цензурный документ не вопрошает, не спорит, но констатирует, постановляет, запрещает. Однако у цензурного документа есть своя предыстория. Цензор, запрещая какое-либо место из статьи или статью целиком, объясняет мотивы своего решения. Во всяком случае, автор (публицист) часто спорит с цензором, объясняет смысл отдельных слов или образов, допустимость излагаемых фактов. Запрещение журнала или газеты принималось цензурным комитетом также и по решению верховной власти. Но ему предшествовали доносы литературных противников и цензоров, доклады на высочайшее имя. Так что и в цензурной политике мы наблюдаем, по меньшей мере, элементы, следы диалога.

Обозначим еще одну сторону диалогизма публицистики — собственно диалогичность текста. Не следует понимать диалог как нарочитую полемику. Да, диалог предполагает изложение разных, часто полярных мнений. Но публицист, представляя читателям свою статью, заранее не знает (хотя отчасти и может предвидеть) реакцию аудитории, коллег-публицистов и тем более власти. Такой диалог обычно воспринимается как актуальный, полемически заостренный и потому воздействующий на общество и на общественное мнение. М.М. Бахтин отмечает диалогичность журналистики как разновидности литературного текста. Феномен журналистики представляется ему прежде всего диалогом с современностью и затем уже диалогом со временем, с историей. «Журналист прежде всего современник. Он в сердцевине вопросов, которые могут быть разрешены в современности (или во всяком случае, в близком времени). Он участвует в диалоге, который может быть закончен и даже завершен, может перейти в дискуссию, может стать эмпирическою силою» [Бахтин, 1986, с. 376]. Сказанное можно применить и к публицистике, так же способной превратиться в «эмпирическую силу» и связанной с современностью, но гораздо сильнее, нежели журналистика — в силу, направленную на познание и самопознание.

Публицист отслеживает сценарии, исследует ситуации, создает образы или развернутые картины возможных (альтернативных) подходов или даже целых сценариев развития действительности, возможных миров. С точки зрения теории познания и теории коммуникации публицистика пользуется методами «семантики ситуаций», «семантики сценариев», «семантики возможных миров». Все эти методы сходятся в главном: моделируют «многомерную структуру различных ситуаций, характеризуемую в терминах временны́х

и пространственных отношений, отношений перекрывания, включения и т.п.». Кроме того, семантика возможных миров предусматривает параметр, отсутствующий (или не принимаемый во внимание ситуационной семантикой). Речь идет о том, что помимо изучения пространственных и временны́х отношений, отношений грубости и тонкости, следует учитывать также параметр «чистой возможности». Все сравниваемые ситуации одинаковы, они совпадают друг с другом, но отличаются «только тем, что они возможны». Иначе говоря, в действительности возможна только одна ситуация, один сценарий и публицист берется сделать выбор или, по меньшей мере, представить читателям вероятностный анализ возможных ситуаций [Хинтикка, 1990, с. 8—9]. Применяя такой подход к исследованию публицистики, мы расширяем также и само понимание «текста». Текст — это и фраза, и цепочка фраз, и монолог, и диалог, и полилог. По мнению психолога А.А. Леонтьева, диалог вероятностен, он зависит от контекста. Он может быть свернутым и развернутым, его содержание порой даже навязывается некими обстоятельствами. «Диалог заранее не планируется, поэтому он неорганизован, что сказывается на построении предложений, на широком использовании шаблонов, клише и т.п.».

Тем самым диалог приобретает «непроизвольность», непреднамеренность [Леонтьев, 1972, с. 57]. В творчестве самых разных славянофилов можно отметить подобную «непреднамеренную» перекличку художественных, публицистических, критических и мемуарных произведений. Исследователи полагают, что, независимо от желания их создателей, их тексты как бы вступают друг с другом в «диалог»[24].

[24] Так, Е.Ф. Григорьева считает, что все творчество С.Т. Аксакова, «начиная со стихотворения 1812 года “Три канарейки” и заканчивая “Очерком зимнего дня”, представляет собой тот диалог с действительностью, внимательное отношение к действительности, который зиждется на глубоко внутренних, часто не выраженных словесным образом раздумьях и переживаниях, в основе которых лежит мотив скорбного недоумения». Категория “непреднамеренного” связывается со следованием традиции, с вниманием к повседневности и “ткани жизни”» [Григорьева, 2006, с. 7, 12]. Ср. также акцентирование «параллельного» участия Хомякова в «Русской беседе» как мыслителя и как поэта. Параллелизм предполагает попеременное обращение к разным текстам и их сравнивание. Иначе говоря, читатель наблюдает «диалог» между разными видами творчества Хомякова. «Теоретические построения и поэзия представляют собой два мира, в которых существуют его заветные идеи, причем эти миры гармонично соотнесены друг с другом, между ними не возникает серьезных внутренних конфликтов» [Непоклонова, 2011, с. 83]. «Гармоничность» взаимоотношений между художественными и публицистическими текстами не противоречит их диалогичности. Важно, дополняют ли друг друга поэзия и публицистика, насколько они «включены» в сознание читателя. Так, по мнению исследовательницы, «поэзия позволяет Хомякову достичь максимальной диалогической обращенности к читателю, это непрерывно звучащий призыв, оклик, идущий из глубины сердца» [там же]. Но ведь «призыв» и «оклик» — черты не только стихотворений Хомякова, но и его статей. Следовательно, мы приходим

Вероятно, можно ставить также и вопрос о диалогизме всего славянофильства, как литературного, так и философского направлений.

Эти тексты, как отмечает В. Песков, «изоморфны» друг другу, выводятся из противопоставления «западноевропейский индивидуализм — русское единство» [Песков, 2007, с. 49][25]. Однако диалогическое восприятие мира публицистом также не предопределено, оно лишь возможно, вероятно, при выполнении некоторых условий. Что же это за условия? Рассматривая журналистику и публицистику в контексте наукотворчества, М.П. Мохначева выдвигает как непременное условие диалога «живое понимание источника» и находит такое понимание у «антиподов» — Т.Н. Грановского и И.В. Киреевского [Мохначева, 1998, с. 31]. Добавим сходство в эстетическом восприятии стихотворений Хомякова между В.Г. Белинским и К.С. Аксаковым [Кошелев, 2002, с. 38—41]. Оба отзыва, полярные по оценке, но сходные по существу, также можно считать «непреднамеренным» диалогом.

История философии выделяет особую сферу — философию диалога и связывает ее возникновение с деятельностью ранних славянофилов — Киреевского и Хомякова [Зиновьев, 2008, с. 18—21, 24, 28, 29, 37—38]. Хомяков, прежде чем высказать свое мнение, пытается встать на сторону противника, посмотреть на проблему или ситуацию его глазами. (Особенно интересно в этом плане отметить диалог между двумя его статьями «Мнение иностранцев о России» и «Мнение русских об иностранцах», образующих единство, но и написанных как бы от имени противоположных сторон, т.е. создающих диалог.) Общественный процесс Хомяков анализирует, учитывая разные точки зрения. Это позволяет увидеть, что в его статьях русская философия «диалогически ориентирована».

Оговоримся при этом, что стилистическое выделение субъекта, т.е. чужого сознания, мы находим у Хомякова довольно редко. Так, в его незаконченном историческом труде «Семирамида» он сталкивает два противоположных исторических (лучше сказать, цивилизационных) принципа — *иранство* и *кушитство*, подробно их разъясняя и анализируя. Иранство основано на идее свободы, это начало присуще земледельческим началам. Кушитство — на признании необходимости, оно встречается у народов завоевательных. Первое стало основой Восточной Церкви, православия, второе — католицизма. Показательно отсутствие в философских построениях Хомякова (в «Семирамиде») единого центра. Тем самым открывается «путь к диалогическому взаимодействию разных народов и культур». Он разрывает с гегелевской традицией и вместо «европоцентризма» выстраивает концепцию «полицентризма» [Зиновьев, 2008, с. 18]. Свобода предполагает отношения любви. Идея любви — одновременно и отправная точка, и кульминация философской публицистики Хомякова. Любовь позволяет собрать воедино все силы личности, восстановить ее целостность и тем самым обеспечивает возможность познания. При этом познание, как отмечает И. Зиновьев, принимает форму диалога, позволяя высказать разные мнения и выявить оттенки суждений. «Категория любви переводит проблему в плоскость отношения личности к другим личностям <...> или диалогического взаимодействия “Я” и “другого”» [там же, с. 18—21, 24, 28, 29, 37—38]. При этом роль «другого сознания» принимает на себя немецкая философия. Как полагает автор, славянофилы вслед за Хомяковым вели диалог с западной, прежде всего немецкой философией. Например, И. Киреевский развивает учение о цельности духа. Цельность — состояние, при котором «внутренний» и «внешний человек» (т.е. внутреннее и внешнее начала) вступают в диалог [там же, с. 56—57]. Если внутренний человек устремлен к Богу и Богопознанию, исполнен любви к Богу, стремления к духовному совершенствованию чувствами раскаяния, стыда и вины за свои грехи и поступки, то внешний человек выражается «в совокупности социальных ролей». В течение жизни человек выполняет множество социальных ролей, которые не всегда согласны друг с другом, а случается даже вступают в противо-

к мысли о диалогичности публицистики Хомякова. Вместе с тем, непреднамеренность диалога между художественным и научным, публицистическим не отменяет определенную заданность как некоторых стихотворений, так и некоторых статей Хомякова. Наконец, Е.И. Анненкова показывает, как К. Аксаков развивает концепцию народности — сначала в теоретических статьях «Русской беседы», потом — в критической заметке о драме А.Ф. Писемского «Горькая судьбина». Одновременно в приложении к «Русской беседе» он публикует свою собственную комедию «Князь Луповицкий, или Приезд в деревню». По мнению Е.И. Анненковой, это три варианта развертывания «русской идеи», взаимно дополняющих друг друга. «Вряд ли сам Аксаков придавал подобному расположению своих работ принципиальное значение, однако объективно они образуют любопытный триптих» [Анненкова, 2011 с. 90—91]. Налицо опять же непреднамеренность, случайность диалога. В других же случаях следует говорить о сознательном обращении к диалогическому принципу. Как показывает Анненкова, в «Русской беседе» возникает определенный контекст, единство взглядов представителей русского направления. И внутри этого контекста «знаменательно и чрезвычайно интересно соседство в журнале сочинений Хомякова и Аксакова» [там же, с. 91].

[25] Само по себе уяснение противоположных идей могло привести и скорее всего приводило к диалогизму. Но есть и другой уровень постижения концепции самобытности внутри самого кружка славянофилов. О разногласиях в понимании народности писал И. Киреевский в известном письме «Московским друзьям» в 1847 г. Не рассматривая сейчас его по существу, скажем только, что уяснение идей внутри кружка — также диалог. Е.В. Старикова подчеркивает, что «единство» славянофильского учения сосуществовало с «индивидуальным различием их выражения», имея в виду не естественные стилистические различия. а оттенки и разногласия в самых принципах. Дело в противоречивости (а значит, в какой-то степени, и в диалогичности) самой теории. «Единая славянофильская теория, становясь плодом разных сознаний... выражала противоречивые тенденции, заложенные в самых идеях теории» [Старикова, 1978, с. 74, 76].

речие. «Внешний человек» в концепции славянофилов оказывается просто обычным европейцем [там же, с. 57—58]. Следовательно, атрибуты внутреннего человека приписываются православным.

В учении славянофилов о. Г. Флоровский увидел «собирание духовных сил человека в диалогическом взаимодействии с Богом и другими людьми». При этом становилось возможно реализовать еще одну задачу — «гармоническое сосуществование различных культурных общностей». Поэтому основная тема славянофилов — тема «культурного диалога России и Европы» раскрывается уже не как диалог, а как противостояние полярных начал: разума и любви, власти и творческой свободы[26].

Противостояние противоположных начал, о котором мы упомянули выше, не отменяет диалога, но затрудняет его. «Другое» сознание изначально признается несовершенным, требующим коррекции. Так происходит потому, что в центре внимания и самих славянофилов, и их исследователей чаще всего оказывается проблема национальной самобытности. Проблема, безусловно, очень важная, однако же не исчерпывающая философию славянофильства. Можно согласиться с В.А. Кошелевым, что традиционное толкование славянофильства как «идеологии, самоорганизовавшейся вокруг проблемы «Россия — Запад», сегодня слишком узко [Кошелев, 1994, с. 14]. По его мнению, плодотворнее обратиться к «парадоксам» славянофильской мысли.

Славянофильство можно рассматривать как непрекратившийся (и отчасти не прекращающийся до сих пор) диалог. Публицистическое слово славянофилов редко встречало сочувствие. Но в отдельные — даже не периоды, а скорее, моменты, мгновения — русской жизни вдруг оказывалось в центре внимания общества. Обсуждалось, становилось не то чтобы «модным», но занимающим всех. Так было с первыми статьями И. Киреевского, с его журналом «Европеец», с изданием «Московского сборника» в 1852 г. Но вскоре первоначальный интерес стал угасать. И интерес, и его угасание чаще всего связаны были не с представлением о значимости или незначимости славянофильского текста, а с ситуацией наблюдения за неким воображаемым «противоборством» славянофилов и власти. Используя те же понятия, те же слова, что и официальные представители власти и Церкви, толкуя их по-своему свободно, славянофилы невольно сделались опасными соперниками правительства, ибо посягнули на его монопольное влияние на народ. Опасные идеи славянофилов воплощались в опасных текстах

[26] *Флоровский Г.* Былое и преходящее в учении славянофилов // Начала. 1991. № 3. С. 95.

и помещались в еще более опасных, в отличие от этого журнала, изданиях. При каждом новом появлении славянофильского издания во властных кругах возникали раздражение, страх, стремление «пресечь» дерзких писак.

При изучении славянофильской периодики хорошо видно, как коммуникация нарушалась. Но сама запретность текстов делала их в свою очередь привлекательными, заставляла раз за разом обращаться к ним. На короткое время журналы, альманахи, газеты славянофилов становились для читателей «одним текстом». Это значит, что в тот период только они и были предметом обсуждения и внимания общества, сосредоточившегося на «одном конкретном произведении, которое в определенный момент сменяется следующим произведением в цепи политически провокационных «бестселлеров» [Партэ, 2007, с. 36]. Рассуждение К. Партэ, конечно, относится не только к изящной словесности, но и к публицистике. Кратковременное сочувствие «запретному», «невиданному» тексту не могло изменить общую ситуацию, разрушить преграды на пути славянофильского слова к аудитории. Тем не менее, вводя в исследование понятие «один текст», мы предполагаем, что он помогает воссоздать «атмосферу непрекращающейся дискуссии», т.е. внимания и обсуждения крамольного текста, будь то статья, стихотворение, роман или номер журнала.

Коммуникация носит открытый характер, она не замкнута, хотя общественная дискуссия происходит подспудно. Обращенная к гражданскому обществу, публицистическая коммуникация и сама приобретает гражданский, общественный характер, хотя могла замышляться как чисто философская или научная. Таким образом, кризисная коммуникация превращается в коммуникацию гражданскую.

Приведем письмо И. Киреевского А.И. Кошелеву (1827 г.), излагающее программу действий дружеского кружка, состоящего из двух братьев Киреевских, двух братьев Елагиных, Кошелева и любомудра, литератора и публициста В.П. Титова. Программа описывает их будущую литературную деятельность, которая должна содействовать просвещению в России. «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностию, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога»[27]. В этом рассуждении на первое место выдвинуто желание «возвратить права истинной религии». Следовательно, существующая религия неистинна? Или же неистинны ее обряды, ритуалы и т.п.? Довольно странное замечание, особенно если учесть, что, как мы уже гово-

[27] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 36.

рили, вопросами веры специально Киреевский не интересовался. Речь идет скорее об освобождении от суеверий, от преувеличенного значения придаваемого обрядности. Позднее в статье «Девятнадцатый век» он пишет о необходимости сближения религии и жизни. Религия здесь действительно не свод правил (Киреевский особенно настаивал на том, что религия не один обряд и требует единомыслия народа), а некий текст, причем текст сакральный. Важно же для нас другое: подспудное ощущение кризиса, противопоставление истинного и ложного. Дальше в письме это противопоставление продолжено. Предполагается «согласить», т.е. примирить, объединить изящное и нравственное. Под «нравственностию» подразумевается не столько исполнение определенных этических норм, сколько гармония, органическое объединение начал, может быть, и не разнородных, но различающихся. В данном случае имеются в виду не тексты, а правила обращения с текстами. Понять Киреевского можно, обратившись к его ранней статье «О стихотворениях г. Языкова». Обосновывая нравственность Языкова, критик полагает несправедливым упрекать поэта в том, что «он воспевает вино и безыменных красавиц», так как «те предметы, которые действуют на других нестройно, внушают ему гимны поэтические». Вот аргументы автора: пьянство, конечно, отвратительно, но «если найдется человек, на которого вино действует иначе, не будет ли это <...> доказательством особенной чистоты и гармонии его души?». Говоря о «гармонии души», Киреевский имеет в виду нечто большее, чем духовную чистоту и равновесие. Дело не только в том, что в стихах Языкова вместо сластолюбия и нравственной слабости мы встречаем силу, восторг, вдохновение, не допускающие ни грязи, ни порока. Гармония чувств Языкова не ограничивается анакреонтическими мотивами, ибо «нет поэта, глубже проникнутого любовью к отечеству, к славе и поэзии», ибо «нет художника, который бы ощущал более святое благоговение перед красотою и вдохновением»[28]. Но если современная поэзия и литература в целом, судя по письму Киреевского, еще не достигла гармонии, если ее следует этой гармонии учить, — не означает ли это господства дисгармонии, вызванной эстетическим кризисом? Труднее определить, к чему именно относятся слова про «глупый либерализм»? Разбирая взгляды Киреевского, Ю.В. Манн выделяет в этой фразе слово «глупый». «Киреевский не против либерализма вообще, он только против “глупого”, нарушающего “законы” существенности» [Манн, 1969, с. 79][29]. Законы существенности требовали признания права действительности, сознания закона необходимости: «...если прихотливое создание мечты гибнет как мечта, зато из *совокупности существующего* должно возникнуть лучшее прочное»[30]. Прочное же опирается на внутреннее убеждение и на гармонию человека с миром. Поэтому насильственные, революционные преобразования Киреевскому чужды. Тем не менее в письме присутствует ощущение неудовлетворенности настоящим. И это не просто обычное юношеское стремление все изменить, всех чему-то научить. На наш взгляд, это признак кризиса, продолжающегося в России. К письму Киреевского, к его статьям и вообще к публицистике XIX в. следует подходить с позиций кризисной коммуникации.

[28] Там же. С. 136—137.

[29] В последующих вариантах (в предисловии к книге «И.В. Киреевский. Критика и эстетика» и во 2-м издании «Русской философской эстетики» в 1998 г.) это суждение опущено.

Список литературы

Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина: В 22 кн. Кн. 12. СПб., 1891.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

Григорьева Е.В. «Непреднамеренное» С.Т. Аксакова. (Размышляя о мотивах творчества) // Вторые Аксаковские чтения: Сб. мат-лов Всеросс. науч. конф. 21—24 сентября 2006 г. Ульяновск, 2006.

Еремеев А.И. И.В. Киреевский. Омск, 1996.

Зиновьев И.В. Проблема русского философского диалога (историко-философский анализ): Дисс. ... докт. филос. наук. Екатеринбург, 2008.

Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994.

Кошелев В.А. «Прихоть головы»: заметки о лирике Хомякова // А.С. Хомяков. Проблемы биографии и творчества. Хмелитский сб. Вып. 5. Смоленск, 2002.

Леонтьев А.А. Психологические механизмы и пути воспитания умений публичной речи. М., 1972.

Манн Ю.В. Путь Ивана Киреевского // Манн Ю.В. Русская философская эстетика. М., 1969.

Мохначева М.П. Журналистика и историческая наука: В 2 кн. Кн. 1. М., 1998.

Непоклонова Е.О. «Предисловие» и другие публикации А.С. Хомякова в «Русской беседе» // «Русская беседа»: история славянофильского журнала. Исследования. Материалы. Постатейная роспись / Под ред. Б.Ф. Егорова, А.М. Пентковского, О.Л. Фетисенко. СПб. Пушкинский Дом, 2011. Славянофильский архив. Кн. 1.

Новомбергский Н. Освобождение печати во Франции, Германии, Англии и России // История печати: Антология: В 2 т. / Сост., предисл. и коммент. Я.Н. Засурского, Е.Л. Вартановой. М.: Аспект-пресс, 2002. Т. 1.

Партэ К. Опасные тексты России. Политика между строк / Пер. с англ. Ю.С. Воробьевой. СПб., 2007.

[30] *Киреевский И.В.* Указ. соч. С. 59.

Песков А.М. «Русская идея» и «Русская душа»: Очерки русской историософии. М: ОГИ, 2007.

Старикова Е.В. Литературно-публицистическая деятельность славянофилов // Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830—1850 годы. М.: Наука, 1978.

Хинтикка Я. Ситуации, возможные миры и установки // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах. Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1990.

Поступила в редакцию
01.10.2012

А.Ю. Сергеева-Клятис, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник кафедры литературно-художественной критики и публицистики факультета журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова;
e-mail: annaklatis60@yahoo.com

ГОВОРИМ ТЭФФИ, ПОДРАЗУМЕВАЕМ БУНИН: К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ ПОЭЗИИ ПАСТЕРНАКА КРИТИКОЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Автор анализирует двусмысленную ситуацию, возникшую в критике русского зарубежья в 1929 году в связи с выходом в свет «Избранных стихов» И. Бунина и посвященной этой книге рецензии Н. Тэффи. Рецензия насыщена не только похвалами Бунину, но и резкими выпадами в адрес Б. Пастернака, происхождение и смысл которых представляются не совсем очевидными.

Ключевые слова: *творчество Пастернака, русское зарубежье, полемика.*

The author analyses a doubtful situation in Russian Diaspora critics in 1929 when the "Selected verses" by I. Bunin were published and N. Teffy devoted to it a panegyric review. The review was full not only with the compliments to Bunin, but the sharp attacks at the address of B. Pasternak. The origin and point of these attacks are not very clear.

Key words: *Pasternak's creative work, Russian diaspora, polemics.*

В своих мемуарах И.В. Одоевцева упоминает об обеде в «одном нелитературном, но крайне гостеприимном доме» в Биаррице, хозяева которого во время Второй мировой войны подкармливали полуголодных литераторов, а заодно использовали их общество как дивертисмент для развлечения гостей. Особенностью русской хозяйки дома было неоправданное словотворчество, над которым в свою очередь потешались приглашенные на обед литераторы, а порой заимствовали изобретенных ею уродцев для своих произведений. Так, во время обеда хозяйка, жалуясь на экономические трудности военного времени, назвала кухню «утопией». Слово «утопия» вызвало шуточную перебранку между Г. Ивановым и Н. Тэффи: изобретали мифическую этимологию слова. «Спор» закончился следующим пассажем Г. Иванова:

«— "Утопия" <...> происходит и от слова "топь". А оно-то издревле приобрело права гражданства и в прозе и в стихах. И провело туда за собой и "утопию". Вспомните хотя бы знаменитую строфу Пастернака, в коей они оба фигурируют.

Тэффи, предвидя мистификацию, сосредоточенно сдвигает брови:

— Не помню. Что-то мелькает в памяти. Но нет. Не то. Процитируйте-ка ее!