

О НАСЛЕДИИ АЛЕКСЕЯ СТЕПАНОВИЧА ХОМЯКОВА (К КОНЦЕПЦИИ Б. Ф. ЕГОРОВА)

Наследие „вождя славянофилов“ А. С. Хомякова (1804-1860) всегда будет вызывать интерес и споры. Работа посвящена первому советскому изданию поэзии Хомякова (1969 г.), надолго определившему отношение к нему в советской и российской науке. Проведенный анализ показывает, насколько были правомерны концепции автора вступительной статьи и комментариев к данному изданию, как они связаны с эпохой, в которой создавались, и как соотносятся с литературным творчеством и биографией самого Хомякова.

Ключевые слова: А. С. Хомяков, славяне, славянофилы, западники, марксизм, Б. Ф. Егоров.

The literary heritage of A. S. Khomyakov (1804-1860), the founder of the Slavophile movement, will always generate interest and discussions. The paper deals with the first Soviet edition of Khomyakov's poetry (1969) which has for many years determined the attitude to him in Soviet and Russian studies. The analysis shows to what extent the introductory article and comments' conceptions were right, and how they depend on the historical period they belong to, as well as how much they correlate with the works and biography of Khomyakov himself.

Key words: A. S. Khomyakov, Slavs, Slavophiles, Westernizers, Marxism, B. F. Yegorov.

Имя Алексея Степановича Хомякова (1804-1860) сегодня известно не только исследователям славянских стран, но поистине стало интернациональным: действительно, без него не уяснить развитие русской литературы, русской теологии и философии 19 в. Всесторонний анализ ряда крупных писателей, таких как Ф. М. Достоевский, также невозможен без знакомства с фигурой *родоначальника славянофильства*, поскольку они открыто опирались на него. Однако в самой России существовал многолетний период, когда творчество А. С. Хомякова было пренебрегаемо и замалчивалось.

Когда в конце 1960-х гг. советская власть (после неудачной попытки 1938 г.) решила вернуть в оборот поэтическое наследие Хомякова, написание вступительной статьи и комментарии к соответствующему тому „Библиотеки поэта“ (Хомяков 1969) были поручены Б. Ф. Егорову. Выбор скорее всего был неслучаен: опытный литературовед-марксист, член партии с 1957 г., Б. Ф. Егоров должен был, по замыслу руководства, справиться с такой неоднозначной темой как славянофильство. Разумеется, принадлежность исследователя к КПСС нельзя здесь рассматривать как заведомую тенденциозность: известны десятки и сотни объективных российских ученых, состоявших в компартии. К тому же Великая Отечественная война пополнила партийные ряды фронтовиками, заставила руководство страны переосмыслить религиозный и национальный вопрос и ознаменовала конец открыто-русофобского и антиславянского пе-

риода советской идеологии. В сороковых-пятидесятых годах прошлого века КПСС начала осторожное движение к идее славянского единства, которая сыграла успешную роль в военной пропаганде, а теперь должна была помочь в мирной жизни. Именно славянофилы выдвинули идею „Восточного союза“ (Достоевский 1984: 22–23) – сообщества восточноевропейских, прежде всего славянских государств во главе с Россией, с целью противостояния агрессивному диктату Запада. Создание в 1949 г. Совета экономической взаимопомощи, подписание в 1955 г. Варшавского договора, – эти шаги делались по знакомым вехам, и потому такие явления как славянофильство требовали свежего прочтения. В крупнейших университетах страны интенсифицировалось изучение славянских языков и культур, „славянские“ кафедры получили со стороны Министерства высшего образования расширение числа студентов и особые привилегии (Венедиктов 2006: 81–82). По сути, речь шла о негласном *извинении*, приносимом властью за печально известное „дело славистов“, и о воспитании в стране нового поколения славянофилов, которые бы осуществляли широкий и тесный контакт со славянскими странами.

Возврат к тематике славянофильства уже был начат учеными задолго до Б. Ф. Егорова, еще в 1950-е гг. (Прийма 1958). В 1960 г. в „Библиотеке поэта“ вышел сборник И. С. Аксакова со вступительной статьей А. Г. Дементьева и Е. С. Калмановского (Аксаков 1960). Однако вопрос о А. С. Хомякове назрел, пожалуй, наиболее остро: это был признанный родоначальник славянофильства, его идеолог, значение которого в русской литературе, да и в европейской публицистике 19 в. сложно переоценить. Достаточно вспомнить высочайшую оценку, данную Ф. М. Достоевским: „Нужно было Пушкина, Хомяковых, Самариных, Аксаковых, чтоб начать толковать об настоящей сути народной“ (Достоевский 1984: 156).

В 1969 г. речь не шла о поисках каких-то новых фактов и дат: биографии Хомякова выходили и до революции; не нужно было заниматься и отысканием неизвестных произведений – опять же потому, что в царской России все литературное наследие Хомякова было бережно собрано славянофилами и вышло в целом ряде собраний, в том числе в виде Полных собраний сочинений. Скорее, нужно было упорядочить накопленные знания, поставить фигуру Хомякова в современный ему литературно-философский контекст и, презентуя объективные знания об основателе славянофильства советскому читателю второй половины 20 в., указать ему на новое, менее догматизированное отношение к этой фигуре.

Сегодня мы бы сказали, что объективные знания заключались в том, что Алексей Степанович Хомяков понимал проповедуемую им теорию не только как собрание московских и внутрироссийских взглядов на русскую общину и русскую самобытность, – но как систему воззрений на Европу и мир, заключающую в себе понятие славянско-православной общности, в противовес миру западно-католическому; как идею политической свободы для славянских племен после их освобождения от иноплеменного гнета; и, не в последнюю очередь, как идею конкретной военной помощи славянам и всем угнетенным христианам в их борьбе. Юношей Хомяков бежал из дому, чтобы помочь грекам в антитурецком восстании. То, что он был пойман и возвращен родителям, не остановило порыв – недолго спустя молодым кавалеристом Хомяков победно

вступает с русской армией в Эдырне (Адрианополи). Русско-турецкая война 1828–29 гг., в которой участвовал Хомяков, как раз явилась продолжением греческой войны за независимость и много значила в поэтапном освобождении балканских христиан, в частности, сербов. Послужив православному единству на военной стезе, Хомяков всю оставшуюся жизнь служил ему на стезе литературной, прежде всего как поэт и религиозный критик. Каким же предстал вождь славянофилов в интерпретации Б. Ф. Егорова? Вопрос неспроста, поскольку комментарии этого литературоведа надолго определили (и до сих пор еще определяют) отношение к Хомякову в российской науке.

С первых же страниц вступительной статьи (Поэзия А. С. Хомякова / Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., Библиотека поэта, 1969.) бросаются в глаза партийные ярлыки, затронувшие не только личность *главы славянофилов*, чье творчество, оказывается, носило на себе „печать барского дилетантизма“ (Егоров 1969: 5), но и целый ряд близких к славянофильству литературных фигур. Так, например, М. П. Погодин и С. П. Шевырев, как следует из заключений Егорова, являли собой „лакейство“ высокого ранга, а последний заклеен и как „ретроград“ (Егоров 1969: 29). Н. Я. Данилевский, как и К. Н. Леонтьев, получают от Егорова ярлык „мрачного религиозного фанатизма“ (Егоров 1969: 54). Критик делает вывод, что в трудах славянофилов в целом „происходило насильственное сужение богатства и разнообразия художественной литературы“, – отказываясь замечать, что славянофильские деятели проявили себя в основном в публицистике. Звучат утверждения, что, в отличие от западников, призывавших к „ломке феодальных устоев“, славянофилы надеялись и дальше жить „в рамках феодальной монархии“, поэтому-де „реформа 1861 года окончательно убила“ их теорию (Егоров 1969: 33, 54). Таким образом, несправедливой трактовке подвергается одно из заветнейших желаний славянофилов и, в частности, Хомякова – освобождение народа от крепостного права. Подобный подход заставляет задуматься, нет ли тенденциозности в отношении главного героя статьи.

Безбожник? Начнем с хомяковского „верую“. Мнение, которое выдвигает Егоров относительно воцерковленности Хомякова, заключается в том, что „религия принимала у него удивительно земной характер“; позднее комментатор делает вывод, что Хомяков в своем пафосе шел „вразрез с официальным христианским культом мученичества“ (Егоров 1969: 34, 49), утверждает, что в творчестве Хомякова столь значимый для него образ как *судьба* „фактически <...> соотносилась не с античным божественным роком и не с христианским ‘провидением’, а с языческими, ‘дьявольскими’ силами“; „прорицателями у молодого Хомякова выступают, как правило, совсем не служители христианского бога, а наоборот: колдуны, жрецы, шаманы, то есть лица, связанные скорее с ‘преисподней’, с ‘черными’ силами, чем с ‘небом’“ (Егоров 1969: 14), наконец, что „Хомяков враждебно относился к официальным служителям церкви, считая их схоластами и дураками <...>“ (Егоров 1969: 564).

Если отвлечься от комментариев, то необходимо вспомнить, что Хомяков – христианский проповедник, чьи богословские труды составляют как минимум том в собрании сочинений (Хомяков 1867); что в Европе он прежде всего стал известен как религиозный публицист, апологет Православия. Наконец, существу-

ют свидетельства людей, близко знавших Хомякова. Так, Ю. Ф. Самарин писал о редкой, поистине исключительной вере и воцерковленности Хомякова, которые не позволяли даже говорить о его *отношении* к Церкви, ибо он, в отличие от большинства прихожан, относящихся к ней по долгу и по обязанности, „не *относился* к Церкви, именно потому, что он в ней *жил*, и не по временам, не урывками, а всегда и постоянно“ – то есть, уточняет Самарин, от раннего детства и до смерти (Самарин 1867: XVI). С этим всецело солидаризируется и И. С. Аксаков, которому Хомяков незадолго до кончины передал негласные бразды правления славянофильским кружком. Познакомившись с Хомяковым, малoverные и растерянные люди „начинали дышать полной грудью“, – вспоминает Аксаков, будучи готов „подтвердить все эти слова собственными личными воспоминаниями“ (Аксаков 1886: 157). Кому остается верить? Самарину с Аксаковым – или Егорову?

В дальнейших перепечатках статьи (Егоров 1988; Егоров 2001 и др.) комментатор предпринимает усилия, чтобы посеять новые сомнения в религиозности автора. Так, обращает внимание труд 1988 г. под названием „А. С. Хомяков – литературный критик и публицист“. Литературная критика и публицистика в нем, правда, не затронуты (труд на проверку является перелицовкой все той же „Поэзии А. С. Хомякова“ 1969 г.), зато не замедлили явиться новые атеистические заявления, вроде того, что Хомяков „посягал на традиционный христианский культ страдания“ (Егоров 1988: 38). И лишь в статье 2004 г. Егоров неожиданно предстает христианином и начинает посвящать читателя в нюансы веры Хомякова, походя намекая, что в советские годы о религиозности его не давала писать цензура. Это очень далеко от истины: достаточно взять выходявший в тот же период, в той же „Библиотеке поэта“ том близкого к славянофилам А. Н. Майкова, чтобы понять, что честные исследователи не боялись высвечивать религиозность литератора: и публикацией соответствующих стихов, и в формулировках вступительной статьи, и в комментариях (Майков 1977).

Пацифист? Одним из важнейших тезисов Егорова является и *пацифизм* Хомякова, попытка сделать из известнейшего славянофила, так сказать, *борца за мир и разрядку*. Критик находит „антивоенные настроения автора“ уже на раннем этапе хомяковской поэзии и утверждает, что война „всегда останется для него *злом*“; заявляет о „всём *отвращении* Хомякова к войне“, о том что у него „поэзия битвы, радость победы обнаруживают свою оборотную сторону и окрашиваются в трагические тона“ и т.п. Уверив самого себя в антивоенной сущности Хомякова, Егоров далее недоумевает, почему это „ни разу Хомяков не осудит войну <...>“, почему она „в принципе не будет им этически и эстетически осуждена“? (Егоров 1969: 7–9).

Не осудит потому, – заметит непредвзятый читатель, – что будет всю жизнь в своей поэзии *призывать к войне и оправдывать войну* – то есть войну праведную. Истинные настроения Хомякова-поэта не только не антивоенные, но однозначно провоенные; война для него не „зло“, а проявление Божьей воли; в личном же плане это возможность участвовать в справедливом деле освобождения „угнетенных“, которые сделались „добычей владык иноплеменных“ (Хомяков 1969: 60). Единственный вид столкновений, неприемлемый им, – это столкновение между славянскими братьями („Ода“). Освобождение же славян от власти Турции и Австрии, которое должно свершиться посред-

ством войн, – едва ли не самый важный пункт той политической и поэтической программы, у истоков которой стоит Хомяков. Неслучайно ему вторит и Достоевский в „Дневнике писателя“ (главы „Парадоксалист“, „Война. Мы всех сильнее“, „Не всегда война бич, иногда и спасение“). Закономерно, что эти главы Достоевского получают большую популярность у южных славян во время антитурецких Балканских войн, выпускаются отдельными изданиями под заголовком „Гимн войне“, „В похвалу войне“ (Бабовић 1961: 251). На эту преемственность (Хомяков–Достоевский), кстати, уже давно указано, в том числе и зарубежными учеными (Grives 1931: 106–107).

Пожалуй, нет в России поэта, который бы воспевал войну более, чем Хомяков. Особенно поэта-фронтовика, для которого картины боя, жертв и разрушений не изменили отношения к войне как к очищающей силе, к Божьему бичу, посредством коего, как бы страшен он ни был, свершается высшая воля:

„О, сжальтесь надо мной! О, дайте волю мне!
Из края дальнего волшебный зов несется,
И кровь моя кипит, и сердце бурно рвется
В тот дальний край, к войне, к войне“.

Затхлый мир, который готов оставить поэт, – хуже войны. Поэтому вместо паники и ужаса Хомяков охвачен предвкушением битвы:

„В час утренней зари, румяной и росистой,
Услышать пушки глас, зовущий нас к боям,
Глядеть, как солнца луч златистый,
Играя, блещет по штыкам;
Как вождь седой, отваги юной полный,
На сретенье врагам ведет покорный строй,
И движутся полки, как бурь осенних волны <...>“ (Хомяков 1969: 79–80).

Подчеркнем: лирический герой Хомякова – сам участник сражения и не отделяет своей судьбы от готовых идти на смерть воинов:

„И чувствовать тогда, что верен меч стальной,
Что длань сильна, что вихрем конь несется
Под свистом пуль, средь дыма и огня,
Что сердце гордое в груди спокойно бьется,
Что этот дольний мир не дорог для меня;
Что я могу с улыбкою презренья
На жизнь, на смерть и на судьбу взирать!
О, эти сладкие мгновенья!
Отдайте мне, отдайте их опять!“.

Перед нами лишненное бравады чувство, свидетельствующее о том, за что

может полюбить войну, как бы сегодня сказали, *интеллигентный человек*. Преодоление себя, преодоление страха смерти, особая радость земного бытия – возможно, в самые последние его мгновения. На этом стыке и рождается поэзия:

„Челом возвышенным встречать удар судьбины,
Бродить по области и смерти и чудес,
И жадно пить восторг, и из седой пучины
Крылом поэзии взноситься до небес“ (Хомяков 1969: 80).

Некоторые стихи Лермонтова в батальных описаниях сопоставимы с хомяковскими и не исключено, что опирались на них. При этом у Лермонтова, тоже закаленного в битвах, такого рода сцены сопровождаются куда более сильной рефлексией. При всем военном пафосе доминанту трагизма несет „Бородино“ (1837 г.), особенно начальный его вариант. Оптимистически открывающийся бой в „Валерике“ (1840 г.), завершается пессимистической риторикой, подчеркивающей бесцельность войны:

„Я думал: жалкий человек.
Чего он хочет?.. небо ясно,
Под небом места много всем,
Но беспрестанно и напрасно
Один враждует он – зачем?“ (Лермонтов 1961: 503–504).

У Хомякова вместо риторических вопросов находим ясный ответ: цель войны – свершение Божьей воли. Это применимо к освободительной войне, участником которой мечтал стать и стал сам Хомяков. Поэтому на зимнем досуге поэт спокойно и счастливо вспоминает:

„Мне битвы помнятся, гусаров шумный стан,
Блестящей сабли взмах, погибель мусульман,
Марицы светлый ток, Эдырне горделивый
И стройный минарет в пустыне молчаливой!“ (Хомяков 1969: 89).

Странное чувство, – сказали бы сегодня, – поэт ничуть не скорбит о гибели от его рук этих самых „мусульман“-турок. Но именно за правдивость и любили стихи Хомякова; если же говорить о турках, то их мировой идеей Хомяков считал подавление Православия и зверства над христианским населением. Поэтому войну поэт вспоминает спокойно, а „мусульманам“ и „минаретам“ шлет своеобразный привет в стихотворении, написанном, так сказать, с натуры, в городе Адрианополе (по-турецки Эдырне):

„Эдырне! На стройных мечетях твоих
Орел возвышался двуглавый;
Он вновь улетает, но вечно на них
Останутся отблески славы!“

И турок в мечтах будет зреть пред собой
Тень крыльев Орла над померкшей Луной!“ (Хомяков 1969: 85).

Ситуация, при которой турок при взгляде на минарет будет видеть поверженный двуглавым орлом полумесяц, предполагает новые военные встречи. Оттого не странно, что Хомяков приветствовал и следующее русско-турецкое столкновение, не заставившее себя долго ждать и вылившееся в Крымскую войну. Вывод по поводу новых грозных событий, делаемый Хомяковым, вновь далек от пацифизма:

„Вставайте, славянские братья,
Болгарин, и серб, и хорват!
Скорее друг к другу в объятия,
Скорей за отцовский булат!“.

В развитии военной темы поэт идет теперь дальше. По его мнению, справедливые и освободительные войны попросту необходимы: иначе чем через битвы, кровь и лишения угнетенным народам не свершить Божью волю:

„Глас Божий: ‘Сбирайтесь из дальних сторон!
Великое время пришло
Для тризны кровавой, больших похорон:
Мой суд совершится, мой час положен,
В сраженьи бросайтесь смело““ (Хомяков 1969: 133–134).

Голос поэта приобретает поистине всероссийское звучание, предвосхищая наиболее известную песню Великой Отечественной войны:

„Вставай, страна моя родная,
За братьев! Бог тебя зовет
Чрез волны гневного Дуная,
Туда, где, землю огибая,
Шумят струи Эгейских вод“ (Хомяков 1969: 136).

В еще одном, популярнейшем на родине и у славян стихотворении Россия уподобляется орлу, а славяне – „единокровным“ ей орлам, „младшим братьям“, окованным „тевтонами вероломными“ и „татарами“. Подбадриваемые старшим братом, молодые орлы вскоре свергнут тиранство:

„Их час придет: окрепнут крылья,
Младые когти подрастут,
Вскричат орлы – и цепь насилия
Железным клювом расклюют!“ (Хомяков 1969: 101).

Подобное хомяковское убеждение фиксируется с самых первых стихотворений и до самых последних, в которых поэт предчувствует еще более масштабное – общемировое столкновение (1859):

„Гул растет, как в спящем море
Перед бурей роковой;
Вскоре, вскоре в бранном споре
Закипит весь мир земной <...>“.

И вновь: это произойдет по высшей воле, и не ради смерти и хаоса, а с созидательной целью:

„Чтоб страданиями – свободы
Покупалась благодать,
Чтоб готовились народы
Зову истины внимать“ (Хомяков 1969: 148).

Поистине титанические усилия необходимы для выискивания у такого поэта как Хомяков антивоенных мотивов. Таковые и предпринимает Б. Ф. Егоров. Уже в „Послании к Веневитиновым“ (опубликовано в 1830 г.) литературовед призывает видеть „оборотную сторону“ радостей победы, „трагические тона“ и даже утрату „цельности души“, вызванные, якобы, изменившимся мировоззрением Хомякова, на которое повлияла „неудача с побегом к греческим повстанцам“, как и „неудачи самого восстания, многомесячная кровавая резня“ (Егоров 1969: 8). Но, во-первых, поскольку побег не удался, то „кровавой резни“ воочию Хомяков тогда не увидел; во-вторых, если бы война заочно повлияла на него в подобном духе, поэт ни в коем случае не связал бы судьбу с военной службой и не участвовал в ближайшем будущем добровольцем в русско-турецкой войне. На самом деле „Послание“ далеко от упадническо-пораженческих настроений: Хомяков приветствует наставший „день победы, славы, мщенья“, говорит о его долгожданности, признается, что он „сердцем и душой среди войны кровавой“, что он – „свирепых варваров“ (турок) неприимый враг и хотел бы сразаться против них. Затем мечта поэта пойти в кровавый бой оборачивается суровой явью: греки погибают в своем праведном мщенье, восстание подавлено. Каков же вывод из ситуации? Теперь поэт не может петь беззаботные песни о „дубравах мирных“, но еще может ожить „расцветшею душою“: это произойдет в желанный час, когда русский царь двинет воинство на помощь грекам:

„О, если б глас царя призвал нас в грозный бой!
О, если б он велел, чтоб русский меч стальной,
Спаситель слабых царств, надежда, страх вселенной,
Отмстил за горести Эллады угнетенной!“ (Хомяков 1969: 59–61).

Здесь вновь очевидна связь с „Бородиным“. Она в данном случае интересна в аспекте близости настроений лирических героев: оба *боя ждут*. Весьма

затруднительно отыскать в этом стихотворении „нарушение цельности души“ (Егоров 1969: 8), которое приписывает поэту комментатор.

Двоедушный? Однако „нарушением цельности“ исследование только началось. Критик постарается выставить главу славянофилов двойственным, вечно сомневающимся, нестойким в своих убеждениях человеком. После неудачи греческого восстания, утверждает он, „в жизнь и творчество Хомякова вошла двойственность, нарушающая цельность души“. Вождь славянофилов не только „почувствовал эту двойственность“, но и стал „нарочито декларировать ее“ в своей поэзии. Дабы проиллюстрировать эту самую „двойственность“, Егоров вынужден идти на подлог, выводя из контекста строку стихотворения Хомякова „К В. К <иреевскому>“: „Я буду жизнью жить двойной...“ (Егоров 1969: 8–9). В отрыве от контекста, действительно, на ум приходит двойственность природы, так сказать, двойная жизнь. Однако при анализе всего стихотворения, смысл становится совершенно ясным: поэт, скорбя об умершем, высказывает то же чувство, что и старец Зосима в „Братьях Карамазовых“, которому умирающий брат сказал: „Живи за меня!“. Хомяков собирается жить вдвойне обогащенной и ответственной жизнью – за себя и за умершего близкого человека:

„Я воскресну твои мечтанья,
 Надежды, сердца жар святой
 Волшебной силой вспоминанья;
 Я буду жизнью жить двойной,
 И, юностью твоею молод,
 Продливши краткую весну,
 Я старости угрюмый холод
 От сердца бодро отжену...“ (Хомяков 1969: 75); (курсив наш – И. П.).

Но, повторим, все это комментатор складывает в копилку „двойственности“, отыскиваемой в Хомякове от молодых ногтей и до могилы. Поэт, якобы, борется с двойственностью, но она не сдаётся: „во всех сферах мышления и чувства Хомякову удастся сконструировать иллюзорные принципы гармонической цельности (жизнь будет жестоко ломать эти конструкции, но автор тем упорнее станет держаться за них)“; „Хомяков чувствовал двойственную неопределенность ‘судьбы’ в своем творчестве <...>“ (Егоров 1969: 9, 14); „двойственность судьбы и путей к освобождению от ее власти определяет не только концепцию ‘Ермака’, но и всю деятельность Хомякова – человека и поэта. В славянофильский период он попытается преодолеть эту антиномию подчинением личной воли по-славянофильски сконструированному (то есть утопическому) общему делу <...>“ (Егоров 1969: 16) и т.д. Почувствовав, наконец, что о „двойственности“ сказано предостаточно, Егоров увенчивает ее концепцией „двух Хомяковых“: „дневного“ и „ночного“. Мы узнаем, что „дневной“ Хомяков, веселый, энергичный, ‘цельный’, – естественное и искреннее сочетание природных даров с созданной разумом нормой“, что „в ‘дневном’ Хомякове и в его славянофильских поэтических декларациях гармонического характера заключалась общетипическая сущность группы“ (славянофилов – И. П.); а вот с

„ночным“ Хомяковым дело посложнее: он мог рыдать на коленях перед иконой, поскольку „ночные“ мученья – это те трещины в душе и в идеале, которые непрерывно появлялись и непрерывно же, с невиданными усилиями, ‘замазывались’, уничтожались“. Но и это еще не все: если верить комментатору, Хомяков расколот не только на „дневного“ и „ночного“: сама ночь у него тоже двойится: „у Хомякова создаются как бы две ‘ночи’, разительно не похожие одна на другую: ночь мира, покоя, гармонии – и ночь, как время, когда невозможно больше молчать, когда дневная закованность, умение сдерживаться оставляют лирического героя и сменяются тревогой, тоской“ (Егоров 1969: 50–52).

Широко известна основополагающая статья Хомякова „О возможности русской художественной школы“, в которой „двойственности“, как „началу Запада“ противопоставлено „тождество свободы и единства“ – как русское духовное начало (Хомяков 1988: 143–144). Знает о ней и Егоров, так как писал предисловие к соответствующему сборнику Хомякова (Хомяков 1988). В своей статье, Хомяков, рассуждая о плачевных последствиях *двойственности* в искусстве (искусство народное и искусство аристократически-эгоистичное), высказался о неприемлемости *раздвоения* вообще: и в просвещении, и в личности: „не раз нам случалось слышать от невежественной критики, вооруженной бессмысленными, но звучными возгласами, что внутреннее раздвоение есть необходимый момент в развитии каждого лица или каждого народа. В доказательство этого произвольного положения не найдется, конечно, ни одного разумного довода: оно возникло из поверхностного знания фактов исторических и из поверхностного наблюдения над современным просвещением. Между тем оно совершенно ложно <...> Здоровое единство не нуждается в моменте раздвоения <...>“ (Хомяков 1988: 153). Напомним: у Егорова Хомяков не просто „почувствовал двойственность“, но и стал „нарочито декларировать её“ в своем творчестве. Остается думать, что имеет место скрытый спор комментатора с Хомяковым, логика которого такова: ты борешься с двойственностью? – ты сам двойствен!

Что же до егоровских „двух ночей“, то едва ли ошибемся, если скажем, что они встречаются у каждого поэта, причем у Хомякова – в наименьшей степени, как у природы глубоко религиозной. Они отнюдь не свидетельствуют о потере „цельности“ природы, а, например, о покаянии, о скорби по утратам, по ушедшим друзьям и т. п. Однако комментатор пытается представить их именно как „ночные“ мученья и „трещины в душе и в идеале“, которые непременно надо „замазывать“, уверяя, что как раз „в ‘ночных’ стихотворениях Хомякова, раскрывающих диссонанс души, <...> наиболее ярко проявились именно личные свойства автора как поэта и человека“ (Егоров 1969: 51–52). Кстати, и сама славянофильская теория предстает у Егорова как плод колебаний, утопических „грез“ и „сдвига“ в сознании: „Сдвиг в мировоззрении Хомякова произошел в середине тридцатых годов. Совместно с И. В. Киреевским он явился основателем славянофильского учения“. К „сдвигу“ Хомякова, оказывается, тоже привел хоть и не „кардинальный“, но все же „душевный переворот“, после которого изменились „образ жизни, взгляды, характер, творчество“ (Егоров 1969: 27). Таким образом, на грани душевной болезни находится не только Хомяков, но и само учение славянофилов.

Теория „славянофильского сдвига“ – несомненно новаторская, но не выдерживает и доли критики: во-первых, потому, что термины „славянофилы“ и „славянофильство“ и т. п. не были самоназванием кружка общественных деятелей – это было определение, данное со стороны, так до конца ими и не принятое. Также потому, что не было никакого „манифеста“, свидетельствующего об исходной точке „принятия“ доктрины. Конкретную дату здесь установить сложно: Егоров числит моментом „славянофильского сдвига“ 1839 год (статья Хомякова „О старом и новом“). Дата условная, поскольку ни о каком славянофильстве как о единстве с зарубежными славянами статья не повествует (речь лишь об истории России). А вот поэзия Хомякова к 1839 г. уже свыше десяти лет как повествует об этом. Именно поэтому, например, Л. Г. Фризман считает, что „Стихи Хомякова уже в эту пору (1920-1930-е гг. – И. П.) содержали элементы *славянофильства*“ (Фризман 1975: 309). Аналогично и А. Г. Дементьев с Е. С. Калмановским уже в 1960 г. предлагали оценивать в качестве манифеста стихотворения Хомякова, в том числе самые ранние: „Суть его стихов – в непосредственном выражении и пропаганде исторических, политических, религиозных, философских концепций“, – опираясь при этом на И. В. Сергиевского, указывавшего, что поэзия Хомякова – это „стихотворная публицистика Хомякова-славянофила“ (Дементьев, Калмановский 1960: 6-7). С ними солидарен и Ю. Ф. Самарин, который подчеркивал в предисловии к тому богословских сочинений Хомякова: „Прежде всего, Хомяков стал известен как поэт“ (Самарин 1867: XI).

Здесь не столь важна хронология: важно то, что самого „сдвига“ не было. Хомяков не „сдвигается“ к славянофильству в минуту „душевного переворота“: славянофильство как система ценностей возрастает в нем, присутствуя в его поэтическом творчестве с самых первых стихотворений – и до последних. Но теория „сдвига“ и не ставит себе целью датировку: она стремится, скорее, бросить тень на автора и его „доктрину“. Они, так сказать, – плод „душевного переворота“ и „утопизма“: „...душевные потрясения как на личной, так и на социально-политической почве оставили свой след; прежнюю ‘гармонию’ <...> сохранить было невозможно“; „жизнь непрерывно, с юных лет, разрушала грезы поэта. Он возводил новые волшебные замки, они снова рушились“ (Егоров 1969: 48, 51). И вот финал: Хомяков до конца жизни жил „утопией“, создал „утопическую теорию“ и не мог избавиться от „‘групповой’ несправедливости по отношению к инакомыслящим“, как не мог избавиться и от „‘мелочности’ жизни“... А виной всему – „борьба поэта и гражданина за цельность“ да „конфликтные противоречия человеческой личности“ (Егоров 1969: 55–56).

В серьезнейший диссонанс с комментатором вновь вступают свидетельства современников Хомякова. Наперекор грядущему марксистскому критику с его концепцией *утраченной цельности души и двойственности*, православные критики 19 в. указывают на поистине *уникальную цельность* натуры Хомякова. Ю. Ф. Самарин свидетельствует: „отличительная, характерная его особенность заключалась (...) именно в цельности и сосредоточенности. Мы здесь разумеем под цельностью и сосредоточенностью не только логическую связность воззрения, выдержанного во всех частях и строго, со всех сторон определенного, но вместе с тем и полное подчинение воли сознанным законам, короче – полное со-

гласие жизни с убеждением. В этом отношении Хомяков представляется личностью у нас в своем роде единственною“ (Самарин 1867: XIV). С ним полностью согласен и И. С. Аксаков: „именно цельность и сосредоточенность и составляли его отличительное, характерное свойство“. Подчеркивая гармоничность сплава духовных, научных и нравственных сторон в личности Хомякова, чистоту его веры, Аксаков заключал: „вот что уяснял, развивал, доказывал Хомяков своим могучим, неотразимым словом, и слову своему он сам, всем существом своим, служил живым подтверждением и свидетельством“ (Аксаков 1886: 157, 168).

Итак, налицо попытка подмены на редкость монолитного образа вождя славянофилов – фальсификатом, фигурой постоянно сомневающегося, двойственного, рефлекслирующего и чуть не душевнобольного человека. Егоровский Хомяков с одной стороны призывает к битвам и радуется победам, с другой – находится в постоянном стрессе и рефлексии; будучи скрытым пацифистом, он не в ладах с самим собой из-за являющихся картин кровавой резни, в которой сам принимал участие, постоянно сомневается в себе и своем учении, раздваивается и т. п. На этом фоне самые естественные и святые для человеческой души чувства – жажда праведной битвы за угнетенных, скорбь о павших героях, желание восполнить собственной жизнью жизнь безвременно ушедшего друга, воспоминания о семейных утратах – выставлены ненормальностью.

Рыцарь Хомяков? Попытаемся понять, какими еще качествами обладает указанный суррогат Хомякова, кроме безбожия, пацифизма и двойственности. Новое открытие комментатора состоит в том, что Хомяков не во всем беспринципен: у него есть предмет поклонения, ибо Хомяков – поклонник *рыцарского культа*. И не просто сам поклонник, но и из своих литературных героев творит рыцарей: „Культ рыцарства, рыцарской этики своеобразно соединится с другими чертами хомяковской идеологии“. По Егорову, Хомяков, верный идеалам рыцарства, пытался насадить рыцарский дух повсюду, не исключая героев-русичей, и даже особенно среди них. Рыцарство приписывается и Ермаку Тимофеевичу (трагедия „Ермак“): „Ермак по ходу пьесы с самого начала уже повернул на ‘праведный путь’, одновременно и более рыцарский“ (Егоров 1969: 9, 13). Опять же, и в „Димитрии Самозванце“: „русский стан’ у Хомякова тоже представлен романтическим героем, рыцарем без страха и упрека, – молодым князем Скопиным-Шуйским; близок к такому ‘идеалу’ и Прокофий Ляпунов (патриотически настроенный Хомяков не мог допустить, чтобы в русской истории не оказалось истинно ‘рыцарских’ персонажей!“ (Егоров 1969: 21). „Героями хомяковских пьес были романтические ‘рыцари’“, – заключает комментатор, – „Любопытно, что с начала тридцатых годов эти черты ‘рыцарской’ этики все заметнее становятся и в лирике Хомякова. Поэт-пророк, ждавший божественного озарения, теперь наделяется свойствами гордого рыцаря“. Хомякову было у кого поучиться *рыцарскому духу*: „Культ ‘рыцарской чести’, пропагандируемый Николаем I“, как выясняется, воздействовал на „мировоззрение и творчество Хомякова“, соединившись в нем с „возросшим личным достоинством“; „герой его (Хомякова – И. П.) стихотворений, человек с обостренным чувством гордости и чести, условно говоря - с ‘рыцарской этикой’“ (Егоров 1969: 24–25).

Впрочем, довольно. Не „рыцарский“ ли период, в параллель „славянофильскому периоду“, намерен предложить критик в трактовке поэзии Хомякова?

А теперь попробуем, после стольких „доказательств“, вообразить, что у А. С. Хомякова не просто отсутствовал культ „рыцарства“, но даже само слово *рыцарь* (*рыцарский*) встречается в его поэзии всего четыре раза – то есть вчетверо реже, чем в егоровском опусе. Причем употребляет его Хомяков в отрицательной коннотации, и если у комментатора „рыцарство“ разбросано по всей его статье, дабы приумножить тезис о „рыцарском культе“, то у самого Хомякова все случаи употребления сводятся лишь к *одному* произведению (трагедии „Димитрий Самозванец“), и даже более того – к *одной сцене*. В этой сцене Марина Мнишек и ее соплеменницы движимы целью окончательно перетянуть Димитрия Самозванца в свою веру, навязать ему польские идеалы. Сперва одна из полячек, Роза Лесская, поет песню о рыцаре (идеальном западном герое), а затем обращается к Марине Мнишек, сравнивая Димитрия с этим идеалом (курсив в цитации наш):

„Роза (поет)

Он пригладил ус широкой,

Что-то панне черноокой

На ухо сказал

И в полночи глубокой

С панной ускакал.

Не один в стране окрестной

Князь искал руки прелестной,

О любви молил;

Но лишь *рыцарь* неизвестный

Девицу пленил.

Не так же ли прекрасная Марина

Поклонников видала пред собой,

Вельмож, князей и графов благородных,

И презрела их пылкую любовь.

М а р и н а

Да, Лесская, и вдруг явился *витязь*

Неведомый, из полнощных стран.

Не правда ли, как в сказке?

Р о з а

Нет, царица!

Там бедный *рыцарь*, здесь же царский сын!

М а р и н а

И сильный царь. Зато признайся, Роза,

Что не похож мой будущий супруг

На *рыцаря* твоей веселой песни.

В Димитрии едва ли красоту

Отыщет взор, любовью ослепленный?
Угрюмый вид, и грубые черты,
И волоса на голове, как пламя...“ (Хомяков 1969: 358–359).

Нужно сказать, что Марина Мнишек в поэме любит Дмитрия Самозванца за „быстрый ум, отвагу, жажду славы и страстную, горячую душу“, однако в *рыцарских* качествах ему отказывает. Роза пытается заступиться за Дмитрия, но Марина парирует возражения:

„Р о з а
Но ловок он!
М а р и н а
Да, ловкость казака.
Р о з а
Красноречив.
М а р и н а
Да, речь семинариста“ (Хомяков 1969: 359).

Марина четко разделяет качества западного „рыцаря“ и своего жениха, потому и называет последнего – „витязь“, „мой любимый витязь“ (Хомяков 1969: 358, 370). Далее выясняется, что не один Дмитрий, но и все русские в целом лишены рыцарских свойств, которым Мнишек дает ясную западную прописку:

„Лишь низкое коварство Годунова
И Иоанн – кровавая гроза –
Понятны им; но *рыцарские* чувства,
Высокий дух и смелых дум полет, –
Всё ново здесь, всё чудно и неясно.
Лишь там, в Литве, в моей стране родной,
Всегда найдешь готовый отголосок“ (Хомяков 1969: 367).

На этом упоминания Хомяковым „рыцарей“ и „рыцарского“ заканчиваются. Знаменательно, что в своих ответах Марии Дмитрий Самозванец дает понять, что знает цену западному „геройству“: он искусил его в сражении, предводительствуя польскими воинами. Посаженный на престол поляками и почти полностью одурманенный ими, Самозванец у Хомякова не лишен положительных свойств, среди которых личная храбрость и своеобразный патриотизм: он любит Россию и верит в ее народ. В диалоге с Мариной, говоря о трусости „отважных ляхов“, Дмитрий противопоставляет им поведение русских воинов:

„...Стрелецкий полк стоит
Как вкопанный, как вылитый из стали“ (Хомяков 1969: 368).

Мы видим, что сколь редкое, столь и компактное употребление слова „рыцарь“ в поэзии Хомякова имеет очевидную цель: через сравнительную характеристику западных „рыцарей“ и русских воинов выставить первых как чуж-

дую России героиню, дабы затем, в общем контексте поэмы, развенчать их в образе католических воинов-поляков, противопоставив им подлинных героев – русское воинство и простой народ, которые в итоге восстают на ляхов и одерживают победу. Рыцарь у Хомякова – носитель чуждой веры и традиций, идеал захватчиков и разрушителей. Этот образ в пьесе естественным путем ассоциируется с „наглými ляхами“, „пришельцами ненасытными“ (Хомяков 1969: 291); не странно, что поляки приклеивают себе своего рода рыцарские титулы: „смелый сын войны... вольный муж и шляхтич благородный“. К этому же лагерю принадлежат и вооруженные „немцы-католики“ (Хомяков 1969: 355, 308), и сопровождающая западную рать группа духовной поддержки: „полсы от римского двора“, „ксендзы“, „патеры“, „иезуиты“ (Хомяков 1969: 291-293, 357).

В навязываемом тезисе о „рыцарском культе“ Хомякова, реальная аргументация Егорова весьма узка: собственно, аргумент один – комментатор воспроизводит заглавие хомяковского стихотворения: „Ritterspruch – Richterspruch“, пытаясь притянуть положительную коннотацию хотя бы к немецкому наименованию рыцаря („Приговор рыцаря – приговор судьи“). Однако слова, выбранные Хомяковым для заглавия, не являются в немецком языке устойчивым выражением и, в качестве словосочетания, не имеют ясного значения: в частности, коннотация слова „Ritter“ может здесь быть как положительной, так и отрицательной. Егоров вынужден признать неясность заглавия, уверяя нас, что „смысл же в него вложен обратный“ (Егоров 1969: 9). Поэтому и „Ritterspruch – Richterspruch“ вряд ли что добавит в вопросе отношения Хомякова к „рыцарям“, тем более, что в самом стихотворении „рыцари“ не упоминаются.

Приписав Хомякову преклонение перед рыцарями, комментатор идет дальше и делает весьма вызывающее заявление, что в хомяковском „Димитрии Самозванце“ нет „пушкинской противопоставленности двух культур, двух национальных стихий“ (польской и русской). Согласно Егорову, в драме Хомякова и на польской и на русской стороне все рыцари: „патриотически настроенный Хомяков не мог допустить, чтобы в русской истории не оказалось истинно ‘рыцарских’ персонажей!“ (Егоров 1969: 21). Однако у Хомякова, как мы видели, налицо совершенно иное намерение. Оно прослеживается не только в „Димитрии Самозванце“. Цель Хомякова – противопоставить западному культу славянский воинский культ. Хомяков-поэт многократно создает и пересоздает образ русского (славянского) воина: героями трагедии „Ермак“ являются русские казаки, герой поэмы „Вадим“ – славянский „витазь“ и другие „витази минувших дней, богатыри времен далеких“ (Хомяков 1969: 481). Верный традициям славянских эпосов (в частности, русского и сербского), Хомяков-лирик выдвигает подлинными героями „витазей“, „богатырей“, „ратников“. Размежевание с западной, шляхетско-рыцарской героиней слышится и в стихотворении „Киев“, где в „полку молящихся детей“, пришедших поклониться киевским святыням, неожиданно не обнаруживается „сынов Вольни“ – и отчего? Их „спалили Польши дикие костры“, а другую часть „пленили Польши шумные пиры“:

„Меч и лесть, обман и пламя

Их похитили у нас;

Их ведет чужое знамя,
Ими правит чуждый глас“ (Хомяков 1969: 113-114).

Поэзия Хомякова не просто не дает оснований приписать ему какой-то „рыцарский“ культ или этику, но ясно указывает на совершенно обратное намерение. Даже если поставить вопрос максимально широко и выйти за рамки поэтического творчества (хотя Егоров пишет о Хомякове-поэте), то в хомяковской „Всемирной истории“ – труде, который он создавал много лет, чуть не ежедневно что-то дописывая и исправляя, в самом повествовании о рыцарских временах слово „рыцарь“ мы встретим крайне редко и, что важно, почти всегда в отрицательном или ироническом контексте. Заменой „рыцарю“ и здесь выступают „витязи“, „бойцы“ и их „дружины“. Но возможно, навязываемый Егоровым „культ рыцарства“ проявлялся в личной жизни Хомякова? Уж не облакался ли он в имении в рыцарские латы, как герой „Чевенгура“ А. П. Платонова? Нет, облачение Алексея Степановича было другим. На протяжении жизни ему то и дело доставалось от государя за ношение одежды „вроде полукафтаны“ или „поддевки“ (П. И. Бартенев 1991: 66). Даже за гробом Алексей Степанович не изменил себе. В 1931 г., ввиду упразднения кладбища Данилова монастыря, могила вождя славянофилов была вскрыта: „Вся фигура Хомякова сохранилась почти в том же виде, в каком он был похоронен 71 год назад. <...> Сохранившийся казакин или славянофильская коричневая поддевка, завершавшаяся брюками, вправленными в высокие сапоги, заключала в себе весь остов скелета. Одеяние было такой прочности и в такой сохранности, что останки подняли за плечи и ноги и целиком, ничего не нарушив, переложили в другой гроб“ (Лидин 1994: 244). Никак не удастся уложить Алексея Степановича в рыцарское ложе. Возможно, комментатор просто перепутал поэтические фигуры? Ведь „рыцарь“ действительно выступает героем произведений многих русских поэтов: от Пушкина и Лермонтова до Андрея Белого, – *но не произведений Хомякова*. Возможен и другой вариант: внедряемый Егоровым культ рыцарства, на самом деле – клевета и на самого Хомякова, и на образ русского православного воина, важнейший в его творчестве.

Участник „общенародного движения“? Из прерванного побега юного А. С. Хомякова в Грецию критик делает и такой неожиданный вывод: эта попытка навсегда сделала Хомякова „решительным противником личной ‘партизанщины’, не связанной с общенародным движением“ (Егоров 1969: 7). Коммунистическое клише „общенародное движение“ сегодня могло бы вызвать лишь улыбку, „партизанщина“ же употреблена в уничижительном значении. Однако чем, как не „личной партизанщиной“ долгие годы была славянофильская пропаганда Хомякова, братьев Аксаковых, всей немногочисленной *партии* славянофилов? Правительственные угрозы (вплоть до высылки в провинцию), аресты и полицейский надзор; запреты (в том числе на ношение бороды и русской народной одежды), персональная цензура, регулярные закрытия славянофильских журналов и газет: все это имело целью обуздать „партизанщину“, однако та вновь поднимала голову: на смену закрытому печатному органу создавался новый; запрещенные к печати стихи ходили в списках, печатались за границей, а главное, никакого отказа от взглядов не происходило.

Что же до „общенародного движения“, термин явно не на своем месте: в годы деятельности славянофилов в России попросту не было „общенародного“ движения, с которым славянофилы могли бы „связаться“. В стране существовало весьма небольшое образованное общество, исповедовавшее в основном западнические идеи, и „дремлющий“ крепостной народ, который предстояло освободить. Характерно что даже и в этом образованном *культурном слое* славянофилы (и конкретно Хомяков) получали упреки за оторванность и противопоставление себя обществу, порой от людей близких политических взглядов. Так, известная патриотическими стихами графиня Е. П. Ростопчина сочла непатриотичными стихи Хомякова о Крымской войне и в письме А. В. Дружинину (апрель 1854 г.) высказалась не только о Хомякове („фарисей, лицемер и славянофил – Хомяков, ходящий 25-ть лет в одной и той же грязной мурмолке“), но и о славянофильстве в целом: „изобличает себя эта *партия* уже тем, что ее наружная неопрятность и запущенность служит как бы вывеской ее внутреннему грязному застою. <...> эти люди убили нам Языкова во цвете лет, удушили его талант под изуверством; эти же люди уходили Гоголя, окормя его лампадным маслом. <...> Вот за что я спорю с этою *шайкою* московских мудрецов и постников...“ (Гаврюшин 2007: 81–83) (Курсив наш – И. П.).

Итак, „шайка“, „партия“ – вот суд тогдашнего общества. Тут и до „партизанщины“ недалеко. Сам Хомяков ясно чувствовал ситуацию и под конец жизни, в 1859 г., доверительно писал И. С. Аксакову: „Странно наше, так сказать, островное положение в русском обществе. Чувствуешь, что мы более всех других люди русские и в то же время, что общество русское нисколько нам не сочувствует“ (Гаврюшин 2007: 77). Так что же перед нами – „связанность с общенародным движением“ или „партизанщина“? Чем было славянофильство на самом деле? Первым подлинно общенародным движением в России после войны с Наполеоном стало в 19 в. движение помощи славянам конца 1870 гг., когда тысячи русских добровольцев отправились в Сербию воевать за ее окончательное освобождение и поистине вся Россия жертвовала *на славян*. Это движение стало первой в русской истории манифестацией *освобожденных* от крепостного права крестьянских масс, на что и указывали славянофилы, в частности Достоевский (Достоевский 1980:41; 1983:14; 1984:153). Хотя и приобретенное размах после смерти Хомякова, во многом движение было подготовлено именно его многолетней „партизанщиной“. Распространение славянофильской идеологии имело следующий вектор: многолетняя активная агитация и пропаганда под угрозой запрета; личные примеры военного добровольчества (А. С. Хомяков, И. С. Аксаков); организационная работа (Славянский Благотворительный комитет), проникновение идеи в различные слои общества, в том числе его высшие круги; действенная народная реакция в виде пожертвований и добровольчества – и, как итог, исправление официального курса (в частности, объявление Александром II войны Турции (1877 г.)). Как бы ни хотелось иным комментаторам, Хомяков не примыкал ни к какому *общенародному движению*: он сам формировал его.

Славянофобия? А что же славянофильство, т.е. любовь к славянам в жизни Хомякова? Странно, но именно о его постоянной – военной, журналистской, стихотворной борьбе за славянскую свободу в статье Егорова практиче-

ски ничего не говорится. Лишь переиздание опуса, вышедшее спустя 20 лет после первого, выгодно отличается тем, что с первой страницы объясняет, кто же такие были славянофилы. Однако определение это дается не автором статьи, Б. Ф. Егоровым, а редактором издания Г. М. Фридендером, в кратком слове „от редактора“ (Фридендер 1988: 5-6).

А ведь не заметить и не растолковать сущность славянского фактора в творчестве „главы славянолюбцев“ значит выплеснуть с водой младенца. Вот как подытоживал деятельность А. С. Хомякова в 19 в. А. В. Васильев в речи, читанной в Санкт-Петербургском Славянском Благотворительном обществе, в присутствии людей, близко знавших Алексея Степановича: „Все русские люди, желающие самостоятельного развития своему народу и сближения его с родственными ему народами славянскими, словом – желающие политической и духовной свободы всем славянам, – вспоминали и вечно будут вспоминать Алексея Степановича Хомякова с глубокою признательностью, потому что Хомяков был одним из самых доблестных поборников славянской свободы“, – и добавлял: „Непоколебимую веру Хомякова в обновление России и в торжество ее правого дела, дела освобождения соплеменных народов, считаем мы главною силою Хомякова“ (Васильев 1883: 415, 420).

Именно в отношении славян, их свободы Егоров занимает сколь редкую, столь и странную позицию, хотя и объяснимую в рамках марксистско-ленинской идеологии: так, единственные военные действия славян, которые поддерживает критик, – это польские восстания, или же „революционно-освободительное движение в Польше“, направленное против „насильственного режима, навязанного полякам Россией“ (Егоров 1969: 552–553). В то же время восстание сербов и хорватов против мадыро-немецкого засилья, которое было вызвано революцией 1848 г., Егоров уже отнюдь не поддерживает и считает, что оно играло „пагубную роль“ (Егоров 1969: 566-567). Если в „Сербской песне“, стилизованной под сербский эпос, Хомяков воспевает этот благоприятный для балканских христиан исторический момент, наступивший в связи с возможным крушением Австро-Венгрии, и приветствует их грядущее освобождение, то Егоров не согласен с ним: „Объективно, однако, это восстание (славян – И. П.) сыграло пагубную роль в истории венгерской революции, способствуя ее подавлению“ (Егоров 1969: 566–567). Итак, по Егорову, австрийским сербам не нужно было бороться с венгерскими притеснителями, поскольку венгры революционны, а южные славяне – контрреволюционны. По тому же самому мнению, полякам можно восставать против России: ведь они революционны, а русские – контрреволюционны. Откуда столь серьезный разнобой в оценке славянских восстаний? Он исчезнет, если мы обратимся к классикам – но не к Хомякову, Аксакову или Достоевскому, а к „классикам марксизма-ленинизма“, именно же к двум работам К. Маркса и Ф. Энгельса, посвященным венгерским событиям: „Борьба в Венгрии“ и „Демократический панславизм“ (1849). Оба творения лишены даже минимума симпатий к южным славянам. На них стоит остановиться подробнее, так как они сформировали базис „славянского учения“ в марксизме. Уже в первой из них Маркс и Энгельс указывают: „Среди всех больших и малых наций Австрии только три были носительницами прогресса, активно воздействовали на историю и еще теперь сохранили жизнеспособ-

собность; это – *немцы, поляки, мадьяры*. Поэтому они теперь революционны. Всем остальным большим и малым народностям и народам предстоит в ближайшем будущем погибнуть в буре мировой революции. Поэтому они теперь контрреволюционны“ (Маркс, Энгельс 1957: 178–179). Маркс и Энгельс трактуют австрийских славян (кроме поляков) как низшую расу и опасаются того, что „славянская контрреволюция нахлынет на австрийскую монархию со всем своим варварством“. Для решения проблемы они предлагают рецепт мировой войны, которым впоследствии воспользовался Гитлер: „австрийские немцы и мадьяры (...) кровавой мстью отплатят славянским варварам. Всеобщая война, которая тогда вспыхнет, рассеет этот славянский Зондербунд и сотрет с лица земли даже имя этих упрямых маленьких наций. В ближайшей мировой войне с лица земли исчезнут не только реакционные классы и династии, но и целые реакционные народы. И это тоже будет прогрессом“ (Маркс, Энгельс 1957: 186).

Едва ли можно, вооружившись такой идеологией, написать что-то справедливое о славянах, славянофилах и их главном идеологе. Однако Егоров даже в переизданиях своей статьи остается ортодоксальным марксистом, т.е. чистейшей воды *западником*. В вышедшей в 1988 г. новой работе комментатор делает попытку притянуть Хомякова к своей идеологии. Статья эта, как уже говорилось, в целом повторяет прежние тезисы, однако автор неожиданно заявляет о некоторой „правоте“ славянофилов – но лишь в том аспекте, в котором они, по его утверждению, приблизились к учению Маркса, которое комментатор знает назубок: „В критике нереальности, неосуществимости проектов утопических социалистов, как и элементов буржуазности в них, славянофилы были в какой-то степени правы. <Сноска> Сравни иронию Маркса по отношению к Фурье, который описывал свой идеал труда как забаву, ‘применительно к понятиям парижской гризетки’. Маркс К. <...> Рукопись 1857–1858 гг. <...>“ (Егоров 1998: 18).

Славянофилы, если верить комментатору, „прозорливо усматривали <...> неизбежность будущих революционных взрывов“, но, к сожалению, „в пролетариате первой половины XIX века они видели только ‘люмпенство’...“ (Егоров 1988: 17–18). Однако сам Хомяков почти что встал на верный путь: „При всей склонности Хомякова к теоретическим идеализациям он не мог не видеть политических пороков в русской истории. Понимал ли он, что они обусловлены именно самодержавной системой? В общем, видимо, понимал“ (Егоров 1988: 20). К „рыцарству“, „двойственности“ и „утопизму“ в новой работе прибавляется и такой тезис, как „Хомяков-революционер“ (Егоров 1988: 22, 24).

В таком партийном подходе исследователи усматривают одну из основных ошибок комментатора. „Главный смысл творчества Хомякова Б. Ф. Егоров видел в сопротивлении ‘николаевскому времени’, которое не давало возможности действовать“, – указывает Е. Исупова. „Концепция Б. Ф. Егорова неверна, т.к. она исходит <...> из продиктованной идеологией необходимости осуждать ‘царизм’ и объяснять всё происходящее с людьми общественной обстановкой“ (Исупова 2017: 5–6).

С Марксом или без Маркса, но с опасной теорией пора кончать. Описание *конца славянофильства* в работе Егорова внушает серьезные опасения: „Реформа 1861 года окончательно убила теорию“ (Егоров 1969: 54). Во-первых,

получается, что славянофилы противились антикрепостнической реформе. Во-вторых, если принять сие утверждение на веру, то из рядов славянофилов придется исключить таких теоретиков, как И. С. Аксаков, основная издательско-публицистическая деятельность которого – от „Дня“ и до „Руси“ – как раз начинается 1861 г. и длится до 1886 г.; Ф. М. Достоевский („Дневник писателя“ 1876-1881 г.); Н. Я. Данилевский („Россия и Европа“ – 1871 г, статьи и труды до 1885 г.), О. Ф. Миллер, Н. Н. Страхов, А. Ф. Гильфердинг, А. И. Кошелев... Кроме того: можно ли говорить об „убийстве теории“ и ни словом не обмолвиться о ее проверке временем: о реализации славянофильских пророчеств (и стараний) относительно распада Турции, распада Австро-Венгрии, получения свободы всеми славянами этих империй; наконец, о появлении в славянской культуре (в частности, в сербской) собственных теоретиков-славянофилов, наследников Хомякова и Достоевского, таких как Н. Велимирович, И. Попович... Не заметить это мог только исследователь, посвятивший немало слов „утопическому общему делу“ славянофилов, „трещинам в душе и идеале“ их вождя, его „иллюзорным принципам“ и „жизни, разрушающей грёзы поэта“. Оценку таким комментаторам Хомякова еще в 19 в. дал А. В. Васильев: „То, в чем некоторые видят мистицизм, было его призванием, было даром истинного пророчества“ (Васильев 1883: 420).

Историко-литературные новации, вроде „славянофильского сдвига“ или „рыцарского культа“ Хомякова, постоянно перебиваются у Б. Ф. Егорова откровениями в области стиховедения. Из стиховедческих экскурсов читатель узнаёт, в частности, то, что Хомяков писал не только ямбом, но также дактилем и амфибрахийем. Увлечшись, комментатор идет дальше и заявляет: „в стихотворении ‘7 ноября’ во всех строках, кратных трем (строках наиболее идейно значимых, завершающих половину строфы или всю строфу), отсутствует первый безударный слог второй стопы (стихотворение написано амфибрахийем, следовательно этот слог должен бы быть четвертым слева)“ (Егоров 1969: 23, 52–53). Сложно объяснить, для чего понадобилось автору вступительной статьи углубляться в структуру стиха. Проверим, однако, справедливо ли его утверждение. Почитаем стихотворение „7 ноября“ с особым вниманием к каждой третьей строке (усеченный слог будем обозначать сокращением „ус“):

„Когда мы разрыли могилу вождя
И вызвали гроб на сияние дня,
В нас сердце сжалось от страха
/ - - / ус - - / - - /

На первый взгляд, схема, обозначенная Егоровым, кажется справедливой. Однако уже следующая „строка, кратная трем“, опровергает его трактовку:

„Казалось, лишь тронем свинец гробовой,
Лишь дерзко подыдем преступной рукой
Покров с могучего праха“
/ - - ус / - - / - - /

Здесь пропущен уже не „первый слог второй стопы“, а последний слог первой стопы. Далее приводим лишь интересующие нас строки:

И вихрь средь знойного поля / - - ус/ / - - / / - - /
 Боец – железная воля! / - - ус/ / - - / / - - /
 И тихи, зеркальны волны / - - / / - - / / ус - - /
 И сил и юности полны; / - - ус/ / - - / / - - /
 Муж силы, молния брани / - - / / ус - - / / - - /
 И смертью скованы длани / - - / / ус - - / / - - /
 Его доску гробовую: / - - ус/ / - - / / - - /
 И всю гордыню людскую. / - - ус/ / - - / / - - / (Хомяков 1969: 119–120).

Итак, во всем стихотворении из десяти интересующих нас строк лишь три соответствуют схеме, заявленной Егоровым. Шесть строк имеют другую схему, которую, в силу ее преобладания, и можно назвать основной (пропуск последнего слога первой стопы, или третьего слева); всего же в данных строках присутствуют три различных схемы, и это вполне естественно, поскольку стих Хомякова – результат творческого акта, а не писания под трафарет. Но оставим в стороне неудачные стиховедческие опыты.

Проблема, которая встает перед нами, формулируется значительно шире и выходит далеко за рамки стиховедения: откуда у комментатора столь всестороннее непонимание фигуры Хомякова, приписывание ему чужих качеств? Этот вопрос заставил нас обратиться к культурологии, с целью понять, что за критик перед нами. Задачу упрощает сам Б. Ф. Егоров: в последние годы он активно излагает собственную биографию, мировоззрение и взгляды на литературу в многочисленных статьях. Исследователям, подобным С. А. Кибальнику, и вовсе представляется, что Б. Ф. Егоров принадлежит к особой „культурологической школе“, в которой является „наиболее ярким примером“ того, как быть „внимательным не только к самой классике, но и к стоящему бок о бок с ней интерпретатору“ (Кибальник 2008: 317). Действительно, без прояснения фигуры „интерпретатора“ в данном случае не обойтись.

Считать ли странным, что Б. Ф. Егоров на поверку оказался *западником*, т.е. человеком, в корне расходящимся со славянофилами в их взглядах на русскую идею, на Запад, на славян? Дадим слово ему самому: „Считаю термин ‘русская идея’ искусственным (Россия имеет, естественно, историческую специфику, но, как всякая большая страна, дает настолько богатый и размытый спектр различных ‘менталитетов’ и идей, что сделать общий знаменатель невозможно). Восточное (понимаемое как анти-западное) влияние на Россию было и есть, но так как человечество медленно, но верно движется к утверждению западных (то есть христианских, демократических, либеральных) принципов (...) и Восток тоже цивилизуется в этом направлении, то в XXI веке названные пары будут очень осложнены (уже сейчас Япония ‘западнее’ Югославии)“ (Егоров 2013: 11). Какие уж здесь славянофилы с их верой в то, что „великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово“! (Достоевский 1983: 195).

Погрузившись в „Воспоминания“ Б. Ф. Егорова, мы узнаем целый ряд важных для себя фактов: мемуарист похвально тем, как в Великую Отечественную войну бежит в Ташкент, где, спасаясь от призыва на фронт, поступает на учебу в Авиационный институт, дающий верную „бронь“ от армии; как он вообще никогда, ни одной ногой не был на военной службе – даже сборов избежал (Егоров 2001: 279–280). Мог ли что-то пробудить в нем призыв Хомякова: „В тот дальний край, к войне, к войне“?

Зная о том, что в 1952 г. молодой Б. Ф. Егоров начал создавать свою собственную „сталиниану“, которую открыл словами: „Гениальные труды И. В. Сталина по языкознанию имеют громадное значение для развития всех отраслей советской науки...“ (Егоров 1952: 3), мы неожиданно узнаём из его воспоминаний, что в те же годы он „мечтает о создании подпольной революционной организации“ и пишет листовки с „призывом всеми возможными средствами бороться против фашизации страны (послевоенного Советского Союза – И. П.) и защищать права репрессированных народов“ (Егоров 2001: 288–289). В этот же период Егоров „предполагает и в дальнейшем брезгливо отстраняться от ленинско-сталинской коммунистической партии и даже в меру сил бороться с нею“... и все-таки вступает в 1957 году в КПСС, в которой пробудет ни много ни мало – 33 года, до самого ее роспуска (Егоров 2013: 73, 75)... Как тут не явиться „грехунам в душе и идеале“, которые необходимо „замазывать“?

Остается еще пояснить, откуда в наборе ценностей исследователя пресловутое „рыцарство“. Рыцарь – весьма значимое понятие для круга советских диссидентов, которые преподавали в университетах „Партийность литературы“, а дома клеймили „люмпенско-мещанскую власть“, которая „люто завидовала интеллигенции“ (Егоров 2001: 389, 440). Рыцарь – прототип тайного служения неведомому ордену. О том, насколько важно это слово для Б. Ф. Егорова, вновь рассказывают его „Воспоминания“: речь идет о Е. Г. Эткинде, диссиденте, эмигрировавшем в 1974 году во Францию, который за былые заслуги написал в посвящении комментатору: „Одному из последних рыцарей нашего времени Борису Федоровичу Егорову от автора <...>“ (Егоров 2001: 411). Что это были за „рыцари“? Кому и чему служили? В любом случае, Б. Ф. Егоров горд этими словами.

О пренебрежительном отношении современного Б. Ф. Егорова к Православию говорит следующее высказывание: „государственный деспотизм много веков подавлял русскую православную церковь, ее приниженность осталась до наших дней; лишь свободные религии достойны будущего, поэтому так важна у нас свобода других религиозных организаций, как бы соревнующихся с официальной православной церковью“ (Егоров 2013: 9).

Мы постарались показать генезис того субститута, который Б. Ф. Егоров создает взамен А. С. Хомякова: его двоедушие и утрату цельности натуры, его пацифизм и отрицательное отношение к Православной Церкви... Итак: способен ли исследователь понять и донести до читателя образ своего *антипода*? Вспоминается честная позиция М. И. Цветаевой: „*Мой Пушкин*“. Цветаева отнюдь не была антиподом Пушкина, она не претендовала на научную истину, но даже в жанре эссе постаралась оградить любимого поэта от своего невольного субъективизма. Статьи Б. Ф. Егорова о Хомякове претендуют на научность. Однако в них, вне всяких сомнений, представлен *его Хомяков*... При

внешнем сходстве, с историческим Алексеем Степановичем Хомяковым он имеет мало общего.

Использованная литература

- Аксаков, Иван С. «Что может ответить наша Церковь на духовные запросы западного человечества (по поводу Пражского издания богословский сочинений Хомякова)». [В:] И. С. Аксаков, Полн. собр. соч.: в 7 т. Т. 4. Москва: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886, 150–159.
- Аксаков, Иван С. Стихотворения и поэмы. Ленинград: Библиотека поэта, 1960.
- Бартенев, Петр И. «Воспоминания». [В:] Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Москва: Росс. архив, 1991, 47–95.
- Васильев, Афанасий В. «Памяти Алексея Степановича Хомякова». [В:] Первые 15 лет существования С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества по протоколам общих собраний его членов, состоявшихся в 1868–1883 гг. СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1883, 415–420.
- Венедиктов, Григорий К. «Несколько слов воспоминаний о двух коллегам-славистам». [В:] Профессора-слависты П. А. Дмитриев и Г. И. Сафронов в воспоминаниях своих коллег, друзей, учеников. СПб: Изд-во С-Петербургского университета. 2006, 81–86.
- Гаврюшин, Николай К. «'Признак настоящей веры...': А. С. Хомяков и Е. П. Ростопчина» [В:] А. С. Хомяков - мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А. М. Горького. Т. 1. Москва: Языки славянских культур, 2007, 77–88.
- Дементьев, Александр Г., Евгений С. Калмановский. «Поэзия Ивана Аксакова». [В:] Аксаков И. С. Стихотворения и поэмы. Ленинград: Библиотека поэта, 1960, 5–30.
- Егоров, Борис Ф. Н. А. Добролюбов и проблемы фольклористики. Тарту: [б. и.], 1952.
- Егоров, Борис Ф. «Поэзия А. С. Хомякова», «Примечания». [В:] Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Ленинград: Библиотека поэта, 1969, 5–56; 543–585.
- Егоров, Борис Ф. «А. С. Хомяков – литературный критик и публицист» [В:] Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. Москва: Современник, 1988, 9–40.
- Егоров, Борис Ф. Структурализм. Русская поэзия. Воспоминания. Томск: Издательство «Водолей», 2001.
- Егоров, Борис Ф. Воспоминания-2. СПб.: Издательство 'Росток', 2013.
- Исупова, Елена. «Поэзия А. С. Хомякова как отражение его идей». Издательские решения, 2017. [Электронное издание на портале AvidReaders.ru] <<https://avidreaders.ru/download/poeziya-a-s-homyakova-kak-otrazhenie.html?f=rtf,>> 28.03.2019.
- Кибальник, Сергей А. «А. М. Панченко и петербургская школа 'феноменологии культуры'». [В:] А. М. Панченко и русская культура. СПб.: Пушкинский дом, 2008, 312–317.
- Лидин, Владимир Г. «Перенесение праха Н. В. Гоголя». [В:] Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Т. 1. Москва: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994, 243–246.

- Майков, Аполлон Н. Избранные произведения [Вступительная статья Ф. Я. Приймы, составление и примечания Л. С. Гейро]. Ленинград: Библиотека поэта, 1977.
- Маркс, Карл, Фридрих Энгельс. Сочинения. Изд-е второе Т. 6. Москва: Гос.изд-во политической лит-ры, 1957.
- Прийма, Федор Я. «Шевченко и русские славянофилы». Русская литература 3, 1958: 153–172.
- Самарин, Юрий Ф. «Предисловие». [В:] Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 4-х т. Т. 2. Прага: типогр. д-ра Скрейшовскаго, 1867, I-XXXXXI.
- Фридендер, Георгий М. «От редактора». [В:] Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. Москва: Современник, 1988, 5–6.
- Фризман, Леонид Г. «Хомяков А. С.». [В:] Краткая Литературная Энциклопедия. Т. 8. Москва, 1975, 309.
- Бабовић, Милосав. Достојевски код Срба. Титоград: Графички завод, 1961.
- Grivec, Franc. «Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev» [In:] Bogoslovni vestnik. Zvezek II/III. Ljubljana, 1931, 97–142.

Источники

- Достоевский, Федор М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. Ленинград: Наука, 1980.
- Достоевский, Федор М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Ленинград: Наука, 1983.
- Достоевский, Федор М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Ленинград: Наука, 1984.
- Лермонтов, Михаил Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1961.
- Хомяков, Алексей С. Стихотворения и драмы. Ленинград: Библиотека поэта, 1969.
- Хомяков, Алексей С. О старом и новом: Статьи и очерки. Москва: Современник, 1988.
- Хомяков, Алексей С. Избранное. [сост., вступ. ст. и комментарии. Б. Ф. Егорова]. Т. 1. Тула: Издат. дом «Пересвет», 2004.
- Хомяков, Алексей С. «Сочинения богословские» [В:] Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 4-х т. Т. 2. Прага: типогр. д-ра Скрейшовскаго, 1867.

Иван Пријма

О НАСЛЕЂУ АЛЕКСЕЈА СТЕПАНОВИЧА ХОМЈАКОВА (ПОВОДОМ КОНЦЕПЦИЈЕ Б. Ф. ЈЕГОРОВА)

Резиме

У чланку се разматра како су представљени личност и погледи вође словенофила, А. С. Хомјакова у првом совјетском издању његовог песништва. Коментатор, Б. Ф. Јегоров, користи се иновативним концепцијама, које се тешко могу прихватити као успешне. Ти ставови, како се испоставља, у извесној мери проистичу из партијске припадности истраживача. Међу њима је оцена А. С. Хомјакова као атеисте и присталице марксизма. Остале се тезе не могу објаснити ничим другим до пристрасним односом истраживача према А. С.

Хомјакову. Таква је теза о пацифизму Хомјакова, његовој „мржњи према рату“ и, истовремено, теза о Хомјакову као „поклонику ритера“. Највише, међутим, забрињава покушај да се од књижевника створи „двојна личност“, да се он окарактерише као човек „са пукотинама у души и идеалу“, а његово учење да се представи као „утопија“. Недоумицу изазива и концепција „словенофилског поремећаја“ (тј. „оснивања“ словенофилства), које коментатор датира 1839. годином, као и теза о „убиству теорије“, до ког је, по његовом мишљењу, дошло 1861.

Аутор овог чланка сматра да је лик који ствара коментатор заправо сурогат истинског лика оснивача словенофилства. Уз помоћ историјских чињеница и сведочанстава савременика у овом раду се оспоравају концепције Б. Ф. Јегорова и поставља се питање може ли истраживач објективно представити фигуру свог антипода – књижевника чијим се погледима у потпуности противи..

Кључне речи: А.С. Хомјаков, Словени, словенофили, западњаци, марксизам, Б.Ф. Јегоров.