

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПОДСТУПЫ
К РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

HERMENEUTYCZNE PODEJŚCIE
DO LITERATURY ROSYJSKIEJ

HERMENEUTIC APPROACHES TO RUSSIAN LITERATURE

Roman Szubin

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Poznań – Polska,
szubin@amu.edu.pl

Abstract: The article is devoted to the search for a new space in the methodological studies on Russian literature. The author takes as its basis the method of *hermeneutics of words* by Vardan Hayrapetyan. Especially the basic categories such as the *world man* (*homo mundi*), the *Other* and its variants: the self (rus. *самость*), otherness (rus. *другость*), the alien (rus. *чужесть*) and two triads, which postulate two types of intellectual situations. In this regard, the author identifies the concept of the *hybrid man* of the hero of Russian literature in which a small person is a representative of an impersonal collective personality of the *world man*, home, family, ideas, etc. The author demonstrates the type of a hybrid man on the example of the protagonist of the novel by Vasily Shukshin *Stepan Razin*.

Ключевые слова: мировой человек (*homo mundi*), другость, самость, Прометеева и Эпиметеева триады, гибридная личность, Вардан Айрапетян, Василий Шукшин.

Słowa kluczowe: wszechświatowy człowiek (*homo mundi*), inność, samość, Prometejska i Epimetejska triady, hybrydowa osobowość, Warden Hayrapetyan, Wasyli Szukszyn.

Keywords: world man (*homo mundi*), otherness, the self, Promethean and Epimethean triads, hybrid personality, Vardan Hayrapetyan, Vasily Shukshin.

Целью данной статьи является попытка представить определенное пространство исследования — подступа, подхода к проблемам, которые возникают в русской литературе и шире — в русском самосознании, идентичности. Герменевтический подход в литературе базируется на проблеме понимания и интерпретации явления из самого себя: „пояснять Гомера из Гомера” (Аристарх), „*sola scriptura sui ipsius interpres*” (Лютер), „изнутри самого существа дела” (Хайдеггер).

В философской герменевтике Ганса-Георга Гадамера новое видение связано с понятием герменевтического *предпонимания*. В „онто-

логической поэтике" Леонида Карасева выстраивается определенная техника прочтения известных классических произведений русской и мировой литературы и интерпретации их эмблем — техника, оперирующая категориями *предтекста*, *исходного смысла*, *энергетического импульса*. В герменевтике Михаила Бахтина проблему предпонимания замещает эвристическая концепция *Другого*, *полифонии* и *чужого слова*. Уже в бахтинских текстах мы находим инструменты герменевтической интерпретации: понятия *я-для-себя* (самость) и *я-для-другого* (дружость), представляющие собой результат расщепления единого комплекса „я“, а также отношение к своему языку как иностранному (концепция непрямого говорения), парадоксальное движение вперед через движение назад: „Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его“¹.

Для русского самосознания, которое оформляется благодаря *софийному мышлению*, неинструментальному по своей природе, *соборному мироощущению* и *космизму*², герменевтический способ бытия с такими определителями, как *амбивалентность*, *парадоксальность*, „возвратное развитие“ (Айрапетян), „вечное возвращение“ (Ницше), „вперед к прошлому“, „шаг вперед — два шага назад“ (Ленин) представляется наиболее адекватным.

Заголовком статьи мы прямо ссылаемся на первую книгу Вардана Айрапетяна *Герменевтические подступы к русскому слову* (Москва 1992), в которой заложены основные категории герменевтической, или филологической, интерпретации значения слова. В дальнейших книгах *Русские толкования* (Москва 2000), *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски* (Москва 2001 и 2011) выделяется особое направление — русская герменевтика, интерпретирующая значение слова и обозначающая перспективу исследования русского самосознания. В качестве предпонимания или предтекста исследователь выбирает несколько понятий-конструктов, которые мы попытаемся приложить к герменевтическому пониманию литературы.

1. Мировой человек. Отвечая на первый вопрос филологии *Кто говорит?*, Вардан Айрапетян создает модель *homo loquens*, *человека говорящего*, погруженного в фольклор. Фольклорное сознание выделяет собирательного говорящего: говорит целый народ, — все как один, — получивший наименование *говорящего мирового человека*.

В лице *говорящего мирового человека* Айрапетян создает противовес сосюрговской лингвистике, где единственно говорящим может

¹ М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 4 (II), Москва 2010, с. 518.

² О. Н. Трубачев, *Труды по этимологии: Слово. История. Культура*, т. 2, Москва 2005, с. 561.

быть только приватный человек, индивидуальность. Мировой человек (пол. *wszechświatowy, kosmiczny człowiek, homo mundi* по аналогии с *arbor mundi*) — это подлинный, собирательный говорящий, хозяин языка, народ, в то время как частный человек — *мирянин, светский человек* в терминологии Айрапетяна (в обоих словах заключено важное понятие *мир, свет*) — представляет мирового человека и тем самым, прежде всего через свою речь, приобщается к миру как целому. В силу этого герменевтику Айрапетяна можно назвать герменевтикой представительства. Мировой человек — это идеальная модель говорящего, который *говорит слова*, обращенные ко всем и никому, в отличие от нас, людей, использующих язык как средство: мы *говорим словами языка* и обращаемся к конкретному собеседнику (*Ты*). Поэтому мирового человека реконструирует так называемая большая герменевтика: пословицы, поговорки, загадки, заговоры, в которых актуализируется магическая, или формативная функция языка³, а малая герменевтика — в лице „хитрого мирянина, малого толкователя“, ученого-словесника — демифологизирует, толкует большую⁴. В бахтинской теории чужого слова большой герменевтике соответствует поэзия, где еще предполагается „неговоренный девственный мир“, свои слова и Адам как первочеловек и первоговорящий, в отличие от прозы, символизируемой мифологемой Вавилонского столпотворения, с ее диалогической ориентацией среды „многообразия путей, дорог и троп“⁵.

Интересно отметить, что в польской гуманитарной науке также появляется сходное понятие *homo universus*. Вводя это понятие, профессор Болеслав Анджеевски, прослеживает эволюцию концепции Абсолюта, Единого в истории философии. Вслед за Шеллингом, философ вписывает сознательную личность во Вселенную, в среду, окружение и связывает ее с концепциями экологии (*homo ecologicus*) и речи, диалога, коммуникации (*homo communicativus*). По мысли философа, в концепции *homo universus* речь идет „об ослаблении крикливого антропоцентризма, об отказе от навязывания природе человеческого «я», о подходе к окружающим, полном такта, серьезности и смирения, о (новом) погружении человека в среду“⁶.

³ См. М. Эпштейн, *Слово и молчание. Метафизика русской литературы*, Москва 2006, с. 182.

⁴ В. Айрапетян, *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски*, Москва 2011, фрагменты в572, д1211. В дальнейшем, учитывая фрагментарную структуру книг В. Айрапетяна, будем указывать буквенно-цифровой номер цитируемого фрагмента.

⁵ М. Бахтин, *Слово в романе*, [в:] его же, *Собрание сочинений...*, указ. соч., т. 3, с. 32.

⁶ В. Andrzejewski, *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, „ΣΟΦΙΑ” 2014, vol. 14, с. 248.

Согласно айрапетяновской концепции речи, в полноценном акте коммуникации участвуют три субъекта (хотя и в двух лицах): говорящий, толкователь и слушатель. Если говорящий и слушающий сосредотачивают свое внимание на смысле сообщения, на идее, на том, *о чем говорится*, то толкователь обращается к словам — к *тому, чем говорится*. Отсюда задачей толкователя является указать на слово и назвать точное значение слова, тем самым объяснив, т. е. растолковав, речь говорящего. Мое *я-для-другого*, моя *другость* локализованы в говорящем, ищущем встречи с Другим, а невидимый толкователь как третье лицо и третьейский судья, локализован в слушателе (*он во мне*), *он* отвечает, делая слово услышанным и ответным, и возвращает говорящему „в дружеском ответе понимающего слово, в котором я узнаю смысл”⁷. В сказанном слове (в *чужом* слове, по Бахтину) толкователь не может ничего изменить, но и не должен подменять значение слова своим пониманием, иначе получится отсебятина и говорение за говорящего. В образной передаче: говорящий со своей речью — это солнце, понимающий-непонимающий слушатель — земля, а толкователь — луна, отражающая свет и „подающая знаки”⁸. Таким образом, герменевтика слова разрушает геоцентрическую, или эгоцентрическую, парадигму слушающего и своевольно понимающего „Я” и устанавливает гелиоцентрическую парадигму Ты-говорящего, ставя во главу угла чужое слово.

В филологии фигура толкователя-посредника, помещенная между писателем и читателем, противопоставлена другим фигурам: критику (который судит от какой-то идеи), филологу-аналитику (который ищет в тексте структуру, а не смысл структуры); толкователь сближается с филологом-интерпретатором, но отдалается от популяризатора. Последний говорит от лица науки, поучая „темную массу”, в то время как толкователь толкует невнятные слова глупо-мудрого Ивана-дурака, обращенные к образованному человеку:

Есть два мировых человека в русском самосознании, Иван-дурак и Пушкин, они собеседники, но несогласные; я, толкователь-русист, вслушиваюсь в их разговор и бывает вслед за Владимиром Далем толкую Пушкину странное слово Ивана. А стоящий напротив популяризатор разъясняет Ивану Пушкина⁹.

Для русской культуры поиск *собирательной, соборной и софийной личности* настолько велик, что остается удивляться, что он остался малоисследованным. В русское самосознание личность софийного

⁷ В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент д58.

⁸ Там же, фрагмент в3211.

⁹ Там же, фрагмент д66.

типа одним из первых ввел Федор Достоевский – „брата всех людей“, *всечеловека* Пушкина в *Пушкинской речи*, дополняемого европейским, ориентированным на общечеловеческие ценности *общечеловеком* (Бесы). Кирилловский *человекобог* также вариант мирового человека, причем Михаил Пришвин „делает ему реверанс“ в своей записи от 13.02.1941, видя в нем возможность „резонанса“ Бога в человеке и антроподицеи, не хватающей русской культуре¹⁰.

В русской философии также можно найти подобные образования: „всечеловеческий организм“ Владимир Соловьева, „симфоническая личность“ Льва Карсавина, „мирочеловек“ Сергея Булгакова, „многочеловеческая личность“ Николая Трубецкого, „абсолютная личность“ Густава Шпета и Алексея Лосева. В европейской философии также встречается антропоморфный Абсолют: *всемирный человек* (*homme universel*) Блеза Паскаля, *универсальное тело* (*universal human body*) Нортропа Фрая, *Единый-единственный человек* Ойгена Розенштока-Хюсси. Концепция речи последнего, еврейско-немецко-американского философа, во многом близка герменевтике Айрапетяна.

Отдельно выделим писателя Михаила Пришвина (1873–1954). В его дневниках ряд однотипных метафор „единство всего человека“, „всюдный человек“, „Всечеловек“ и „весь человек“ становится основным инструментом его сокровенных размышлений. А размышлял он в основном о двух людях: *частном* и *всеобщем*, *едином человеке*, показывающих действие центростремительных сил (жертва личности во имя *общего дела*) и центробежных сил (*бунт* против государственного *строга* и национального *роя*, *русская тяга к иному*). Преодолев сектантский хлыстовско-большевистский призыв к интеллигенции раствориться в народе, „броситься в чан народа“, стать „коллективным телом“¹¹, влиться в коллектив и „единую семью“ народов, Пришвин остался ярким индивидуалистом, „личником“ (как он сам себя называл) и сделал архаичные фольклорные формы жизни основным инструментом своей мысли. Диалектика сосуществования (или по-бахтински: со-бытия) общего человека в частном может быть исследована в контексте „приемов русской мысли“, которые, по мнению Бориса Гройса, приводят к третьему пути, материально-духовному синтезу: „не Дух как субъект, и не материальный мир как объект, а нечто третье, что изнутри материально определяет их облик“¹².

¹⁰ М. М. Пришвин, *Дневники. 1940–1941*, Москва 2012, с. 375.

¹¹ См. А. Эткинд, *Хлыст (Секты, литература и революция)*, Москва 1998, с. 476–477.

¹² Б. Гройс, *Поиск русской национальной идентичности*, „Вопросы философии“ 1992, № 9, с. 58.

Итак, мировой человек является символом духовно-материального синкретизма, целостности: сам себя являет и сам себя познает (через отдельных людей). В историческом и культурном плане мировой человек сосредотачивается между архетипами (вспомним, что для Юнга архетипы — коллективные, собирательные образы), мифологемой Первочеловека и теологическими представлениями о Церкви как о Телe Христовом, о Причастии как о соединении с Телом Христовым, о Боге как Творце мира и Спасителе.

Через герменевту мирового человека можно решить вопрос о представительстве героя русской литературы. По нашему мнению, только через представительство оживает связь отдельного человека с землей, семьей, родом, обществом, истиной (мораль, Бог). В литературе деревенской прозы 60–70-х годов связь с землей оформилась в очередную форму русской почвенной философии. Но и в городской прозе того же периода на примере отдельного героя-индивидуалиста происходил поиск различных моделей представительства. В военной прозе актуализируется связь с военным поколением, идеалами личности и имперсональными структурами (родина, героизм, подвиг, жертвенность). Русский литературоцентризм как архетип представлен в *Пушкинском доме* Андрея Битова. Подобными архетипическими свойствами обладают русская история в творчестве Александра Солженицына, философия леса в *Русском лесу* Леонида Леонова, семья, быт и дом в творчестве Юрия Трифонова; усредненный человек массового сознания в творчестве Владимира Маканина. Псевдопредставители и псевдоспасители, искажившие связь с народом, изображены в прозе Василия Шукшина, написавшего статью *Нравственность есть Правда*.

В русском толковании *правда* есть соединение человека с миром в единстве *большого человека*, даже если это единство иллюзорно или откладывается на будущее. Герой погибает, как только теряет связь с большим человеком — с правдой. Вот как формулирует лингвист Владимир Елистратов русскую идею: „Русский человек без приобщенности к Истине — задыхается и погибает”¹³. В художественных мирах Василия Шукшина „герои погибают только тогда, когда это слияние [Правды личности, Правды общества, Правды Бога — Р. Ш.] для них уже неосуществимо”¹⁴.

Отсюда можно вывести, что личность русского героя имеет гибридную природу и состоит из двух человек: большого человека и ма-

¹³ В. Елистратов, *Русская правда Василия Шукшина*, [в:] его же, *Словарь языка Василия Шукшина*, Москва 2001, с. 398.

¹⁴ Там же, с. 404.

лого представителя. Большой человек проявляется в малой личности, а малая личность приносит себя в жертву Большому человечеству, будь то общее дело, красивое слово (ср. поговорку *Ради красного словца не пожалеет и отца*) или идея. Последняя же в русской ментальности занимает промежуточную позицию между телесностью вещи и мыслью¹⁵.

2. Три вида инакости: самость, дружность, чужость. В предисловии к книге *Толкуя слово* В. Айрапетян вводит три важнейших для него инструментальных понятия: *самость*, *дружность* и *чужость* как три вида *иного*, *инакости*. Для них существуют три правила: *если никто* [не хочет], *то я сам-иной* (самость); *если никто, то все вместе как один* (дружность) и *если никто из своих, то чужой* (чужость)¹⁶. Эти категории формируют гуманитарное измерение русского самосознания. Каково же оно?

В отличие от юнговского понятия *das Selbst* (самость), которое связано с младенческим периодом формирования личности, где неотличимы свое и чужое, айрапетяновская *самость* соотносена с „ребяческой эгоцентричностью“, солипсизмом — когда в процессе индивидуации и самоутверждения человек ставит на центральное место свое Я. Формула самости заключена в словах подпольного человека: „Я-то один, а они-то все“. Во фрагменте *Парадокс собственной исключительности* герменевт пишет: „Пока ты ребячески считаешь, что ты со своей инакостью один такой, не как все, ты, наоборот, будешь не один, а «как все» в том же дурном смысле“¹⁷. Такой парадокс возникает оттого, что забывается изначально данное разделение людей, обыкновенная и, можно сказать, пошлая тяга к иному: „Но нет ничего обыкновеннее тяги к иному. Каждый рождается иным и потому нуждается в ином“¹⁸. Тот же парадокс, но уже в комментариях на Гераклита, выражает философ Владимир Бибахин:

Мы становимся людьми толпы именно тогда, когда отгораживаемся, обособляемся, — конечно, только в собственном воображении. Как раз обособление делает нас пылинкой толпы. Желание не походить на всех, отделиться делает человека одним из толпы, живущим по своему частному разумению. Чтобы не походить на толпу, не быть в общей массе, надо следовать всеобщему разуму и смыслу, не пытаться отгородиться в отдельную самость¹⁹.

¹⁵ См. В. Колесов, *Русская ментальность в языке и текстах*, Санкт-Петербург 2007, с. 22, 55.

¹⁶ В. Айрапетян, указ. соч., с. 5 и фрагмент д563.

¹⁷ Там же, фрагмент б1271.

¹⁸ Там же, фрагмент б1244.

¹⁹ В. Бибахин, *Язык философии*, Санкт-Петербург 2007, с. 113.

Отсюда и парадоксальный вывод: „Чтобы не стать одним из толпы, множества, большинства, будь со всеобщим“²⁰ — становится основой *дружости*. В этом понятии сосредоточен контрапункт столкновения западного и русского менталитетов, проявляющегося соответственно в неуступчивости комплекса Я и в способности пожертвовать Я во имя чего-то иного.

Дружость адресуется к другому человеку, чужому слову (Бахтин), другому лицу (Ухтомский). Кроме того, безусловный интерес представляет позиция *я-для-другого* в самом субъекте, осуществляющая переход к другому, Богу: „Но я для-себя — другой для Бога“²¹. По мысли же В. Айрапетяна, *дружость* объединяет субъекты по принципу *все как один*. Говорящих объединяет отношение к слову (предмету), модели речевого поведения, жанры. Дружость — это единственная ситуация, в которой возможно говорение: дружость (ты) говорит, самость (я) слушает и думает. *Малый говорящий* представляет *большого думающего*, согласно пословицам типа „Говори меньше, думай больше“, „Говори мало, слушай много, думай ещё больше“²² и т. д. Единство говорящего и думающего образует мирового человека как нашего подлинного собеседника. И вот уже у современного писателя встречается фраза, которая в контексте сказанного перестает быть слепо абсурдной:

Вы — это и есть ваш отец, потому что ваш сын — это и есть вы. Вы переходите в вашего сына, он еще в кого-то, я перехожу в вас, вы в меня, все во всех. Они смотришь. Мы поёте. Ты едим. Вы люблю. Она умер. Я, ты, вы — какая разница! Пифагор из Самоса даже в лае собаки узнал голос умершего друга²³.

Наконец, мировой человек воспринимается в аспекте чужести как непознанное и бесконечно отдаленное, не освоенное *чужое*. Например, Бога, врага, иностранца или животное невозможно полностью освоить. Формы коллективизма и соборного сознания, навязанные социализмом через *принуждение*, как писал Пришвин, также отчуждаются. В аспекте чужести можно интерпретировать безличные архетипы, формы бессознательного, мифотворческие аберрации сознания, деньги как символ обмена и т. д. При этом Айрапетян приводит мнение Карла Густава Юнга, настроенного против такого

²⁰ Там же, с. 113.

²¹ М. Бахтин, *Автор и герой в эстетической деятельности*, [в:] его же, *Собрание сочинений...*, указ. соч., т. 2, с. 133.

²² См.: В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент в3.

²³ М. Шишкин, *Взятие Измаила*, „Знамя“ 1999, № 10, [в:] электронный ресурс: <<http://magazines.russ.ru/znamia/1999/10/shish.html>> (08.12.2015).

недружественного, богословского — „das Ganz andere“, „totaliter aliter“ — толкования Бога: „«совсем иное» (ein «ganz anderes») никогда не может быть кем-то сокровеннейше близким душе, кем Бог как раз и является”²⁴. Между отстраненной истиной (духом) богословия и интимной близостью души в психологии и должна располагаться филологическая герменевтика, которая чужое слово делает дружественно понятным и вводит в модус другости.

3. Две триады: Прометеева и Эпиметеева. Вардану Айрапетяну можно вменить заслугу коперниканского переворота: он обосновал первичность слова *сказать* и главенство слова *думать* и тем самым перенес центр с гадамеровской проблемы понимания на проблему интерпретации: понимание зависит от интерпретации, а не наоборот. Если для Анны Вежбицкой *говорить* и *думать* являются семантически равными первоэлементами метаязыка, то для толкователя слов принципиальным оказывается их неравенство. Пытаясь истолковать нетолкуемое слово *сказать*, в процессе своего многолетнего исследования ереванский русист приходит к допущению, что „думать означает *говорить с собою, себе и про себя*”²⁵. Главное слово *думать* толкуется через старшее слово *говорить*, а не наоборот. Попытки объяснить говорение как думание вслух или первичность мышления — это навязывание аберрации, которую Ойген Розеншток-Хюсси охарактеризовал как скандал в философии:

Неслышанное утверждение мыслителей сводится к тому, что они сначала думают и лишь затем с помощью языка в качестве своего орудия открывают нам то, о чем они думают, выдают нам свои мысли²⁶.

Итак, между словами *сказать* и *думать* разница не столько в семантике, сколько в онтологии: можно сначала сказать, а потом подумать и наоборот, но практически невозможно думая говорить или говоря думать. Эти две онтологии слова известны в древних языках в качестве двух триад: *мысль-слово-дело* и *дело-слово-мысль*²⁷. Первую триаду Айрапетян предлагает называть Прометеевой, вторую Эпиметеевой, согласно говорящим именам двух братьев-титанов (*Передний ум, Задний ум*). Эпиметей — как доносит нам Платон — был бездумным творцом людей и животных, поровну и по-своему справедливо разделивший способности. Прометей же исправил

²⁴ В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент б6212.

²⁵ Там же, с. 4.

²⁶ О. Розеншток-Хюсси, *Раса мыслителей, или Голгофа веры*, Москва–Санкт-Петербург 2000, с. 7.

²⁷ В. Айрапетян, указ. соч., фрагменты в52, в521.

ошибки старшего брата и ценою своей жизни спас людей, наделив их ремеслами и божественным огнем.

Эти две триады задают два миропорядка: „естественный порядок старшинства” и „искусственный порядок главенства”; два типа мышления: консервативный и революционный; две доминанты: доминанту *означающего* (слова, речи) и доминанту *означаемого* (мысли, смысла); две интеллектуальные ситуации: „русский мужик задним умом силен” (*post factum*) и *cogito ergo sum*; два типа познания: родового знания и видового отличия, познания целого и познания малого; движения от малого к великому и движения от великого к малому; две свободы: родовую и личную. Для эпиметеевой триады „старшее есть главное”, а также характерно отмеченное во вступлении возвратное движение, возвращение к началу. Как сказал Томас Манн, в докладе *Иосиф и его братья*:

[...] в лице Иосифа человеческое „я” возвращается от высокомерного возведения самого себя в абсолют назад к коллективным началам, вливаясь в сообщество людей [...].

Таков, — заключает комментатор, — толковательский возврат к говорящему мировому человеку после отхода от него слушателя²⁸.

Прометеева триада со своей обращенностью к новизне и принципом „младшее есть главное” стала основой европейского прогрессивного развития, революционного мышления — так как, по словам Аарона Штейнберга, „...мысль о воплощении слова в дело, самая революционная из всех человеческих мыслей...”²⁹.

Что касается русской культуры, то она содержит в себе огромнейшие периоды „застоя”, „безмолвия”, тенденции к архаизации, нарушаемые революционными сдвигами в сторону или вслед за европейской культурой. Однако застой только с позиции прогресса является застоєм, так же как и молчание с точки зрения говорения есть молчание. С герменевтической точки зрения развитие русской словесности следует определить через *рост*, совмещающий в себе необходимое движение в покое, развитие на месте. Во фрагменте *Русский рост* Айрапетян так проводит различие русской и европейских культур:

Европейский, иудейско-христианский безоглядный прогресс, по происхождению кочевниче, мужское, животное, материковое движение вперед по

²⁸ Цит. по кн.: В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент в524.

²⁹ А. З. Штейнберг, *Система свободы Ф. М. Достоевского*, Берлин 1923, репринт: Paris 1980.

пути, и русское, „языческое“ возвратное *развитие*, по происхождению оседлый, женский, растительный, островной рост вверх на месте³⁰.

4. Гибридный характер *инакого* русского. Такой критерий помогает дифференцированно представить героев русской литературы в прогрессивном стремлении к разуму и новизне и в консервативной тяге к традиции и старине. В этом плане также можно констатировать гибридный характер русского героя, совмещающий в себе две триады. Яркий пример — образ Степана Разина в творчестве Василия Шукшина (см. его роман *Я пришел дать вам волю*). Вообще Разин, а в самом широком смысле слова разинщина, символ русской жизни, и не только для иностранцев. Будучи царем, страшный и жестокий разбойник в народной памяти стал заступником народа, народным царем. И не случайно, поскольку всемирно известный донской казак представляет один из ярчайших примеров русской инакости, „русской тяги к иному“, которой „болеют“ все от фольклорного Иванушки-дурачка до философов с мировым именем Николая Бердяева, Павла Флоренского и др. Русский бунт, русская воля, „упоение в бою у бездны мрачной на краю“ (Пушкин), стремление к счастью и заморским богатствам — это все варианты и формы русского архетипа инакости. Даже академик Дмитрий Лихачев в статье *О национальном характере русских* упомянул имя Разина как символ русской справедливости против „коверкающих его схем единомыслия, единодействия и единоподчинения“³¹.

В творчестве Василия Шукшина Разин — носитель гибридных свойств. Для темного народа он прогрессивен, глашатай новой истины: „Я пришел дать вам волю“, — в которой воля подменяется самоволием, свобода подменяется тиранией „Я“. Малейшие проявления косности, глупости, слабости, инакомыслия жестоко подавляются — как и должно быть при революционном порядке. Шукшин настойчиво проводит идею революционности Разина, жертвенности ради людей (образ *Прометейя прикованного* возникает в финальных сценах пыток).

С другой стороны, Разин и стоящий за ним автор Шукшин очень чутко относятся к ритуалам, к самоорганизации Праздника (то есть праздности), массового гуляния и пьянства. Соблюдение традиций предков для него чрезмерно значимо. Положение Разина как первого среди своих соратников и врагов нарушено тем, что сам Разин не является первым среди говорящих: он всегда нуждается

³⁰ В. Айрапетян, указ. соч., фрагмент д5462.

³¹ Д. Лихачев, *О национальном характере русских*, „Вопросы философии“ 1990, № 4, с. 4, 6.

в другом, слушает советчиков, ищет ответа на свои вопросы. Он импульсивен и иступлен, показан как безумец (в „болести”, то есть в болезни), в муках совести.

Во всей истории с Разиным Василия Шукшина поразила так называемый „конец Разина” — собственно не казнь, а предательство бывших соратников, восставших против своего атамана. Этому событию посвящен ранний рассказ *Стенька Разин*, с которого и начинается разинская тема. С герменевтической точки зрения этот „конец” очень значим. В чем же примечательность этого события? Поскольку для шукшинского Разина как думающего, переживающего, чувствующего и выражающего себя в речи важен фактор другого — советчика и ответчика, то предательство может быть воспринято как герменевтический сбой — отказ другого понимать говорящего. Этому соответствует и санкционированное Разиным убийство советчика Ивана Матвеева, трезвого и разумного мужика, служившего Степану толкователем. *Говорящий*, лишившись посредничества толкователя, был непонятен и отринутый слушателями.

В современном российском литературоведении продолжается старая традиция воспринимать Разина как революционера или прогрессивного деятеля, за которым консервативный народ не мог пойти в силу своей „незрелости”, „непонимания” и „неготовности”: „неготовности нации к свободе как ответственности за собственное существование”³². Но ведь и Разин как часть того же народа незрел (или убийства и разбой — признак зрелости?), более того — Шукшин показывает его непонимающим самого себя, с сильным эгоцентрическим комплексом. Так и получается: „слепой ведет слепого”, подобная ситуация складывается в русской сказке-анекдоте *Про девятых людей*, где десять человек не могут друг друга сосчитать, так как каждый считающий, в силу своей самости, себя в счет не берет и требует кого-то иного³³.

Обычно не принимается во внимание, что в романе *Я пришел дать вам волю* создается вполне определенная ситуация, когда Разин задаёт вопросы, а отвечают другие. Разин в качестве *homo loquens* дитя, обладающий чрезмерной самостью, и не *отвечать* учил и уж тем более не *ответственности* учил, а вопросы задавал. Отвечали на его вопросы другие, отвечал народ в лице своих предстателей, он-то и является единственным *ответчиком* во всем деле Разина. Его „неготовность” тоже ответ и напоминает „народ безмолвствовал” в трагедии Александра Пушкина *Борис Годунов*. Это безмолвие именно

³² Шукшинская энциклопедия, Барнаул 2011, с. 455.

³³ См. В. Айрапетян, *Толкование на анекдот про девятых людей*, Москва 2010.

с этической точки зрения может восприниматься как высшая степень *ответственности* за свой не-поступок. Таким образом, еще раз задействуется категория *дружести* как ответствующего *другого* по принципу „все как один” и ответственности толкователя в отношении слова-говорящего и его смысла-слушателя.

Библиография

- Айрапетян В., *Толкование на анекдот про девятих людей*, Москва 2010.
- Айрапетян В., *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски*, Москва 2011.
- Andrzejewski В., *Filozofia – istota, ewolucja, perspektywy*, „ΣΟΦΙΑ” 2014, vol. 14.
- Бахтин М., *Автор и герой в эстетической деятельности*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 2, Москва 2000.
- Бахтин М., *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 4 (II), Москва 2010.
- Бахтин М., *Слово в романе*, [в:] его же, *Собрание сочинений в семи томах*, т. 3, Москва 2012.
- Бибихин В., *Язык философии*, Санкт-Петербург 2007.
- Елистратов В., *Словарь языка Василия Шукшина*, Москва 2001.
- Гройс Б., *Поиск русской национальной идентичности*, „Вопросы философии” 1992, № 9.
- Колесов В., *Русская ментальность в языке и текстах*, Санкт-Петербург 2007.
- Лихачев Д., *О национальном характере русских*, „Вопросы философии” 1990, № 4.
- Пришвин М. М., *Дневники. 1940–1941*, Москва 2012.
- Розеншток-Хюсси О., *Раса мыслителей, или Голгофа веры*, Москва–Санкт-Петербург 2000.
- Трубачев О. Н., *Труды по этимологии: Слово. История. Культура*, т. 2, Москва 2005.
- Шишкин М., *Взятие Измаила*, „Знамя” 1999, № 10, [в:] электронный ресурс: <<http://magazines.russ.ru/znamia/1999/10/shish.html>> (08.12.2015).
- Штейнберг А. З., *Система свободы Ф. М. Достоевского*, Берлин 1923, репринт: Paris 1980.
- Шукинская энциклопедия*, Барнаул 2011.
- Эпштейн М., *Слово и молчание. Метафизика русской литературы*, Москва 2006.
- Эткинд А., *Хлыст (Секты, литература и революция)*, Москва 1998.