

ТВОРБАТА И КОНТЕКСТЪТ НА НЕЙНОТО РАЗБИРАНЕ

Иван Есаулов

Руски държавен хуманитарен университет, Москва

Интерпретацията на литературно произведение в значителна степен зависи от контекста на разбирането, в който то е поставено от интерпретатора. В историческата дистанция, която отделя изследователите от епохата на създаването на изключителни художествени произведения, има свои дълбоко позитивни моменти. Тях несправедливо игнорираме, стремейки се към „историчност“ на тълкуването. Стремление максимално да се вземе предвид „малкото време“ на създаването на произведението често унищожава диалогичността и замества хуманитарното разбиране с монологично „изучаване“ на обекта. Авторът на статията настоява за необходимостта от ново разбиране на същността на руската литература, което се определя от нейната принадлежност към православния тип на културата. Затова са необходими нови категории на филологическия анализ, които изразяват най-важните аспекти на тази култура: съборност, пасхалност, христосцентризъм, закон, благодат.

The interpretation of a literature work depends to a great extent on the context of understanding in which the interpreter places it. Historical distance that separates research-workers from the epoch when these outstanding literature works were created has its own deeply positive moments. It is wrong to ignore them in our striving for „historicity“ of interpretation. The striving for taking into account „the little time“ of creating a certain work as precisely as possible often destroys dialogicity and replaces humanitarian understanding by monologic „study“ of the object. The author of the article insists on the necessity of new understanding of the essence of Russian literature, which is determined by its belonging to the Orthodox type of culture. That is why new categories of philological analysis are necessary for expressing the most important aspects of this culture: conciliarism, paschality, Christocentrism, law, God's grace.

В своето тълкуване на природата на хуманитарното разбиране аз следвам онази научна традиция, която тръгва от йерархичното разграничаване на два предела на познанието: подхода към предмета на разбиране като към *вещ* и като към *личност*. Съответно в първия случай, имащо място в „точните“ науки, а също така в научните направления, които клонят към такъв тип разбиране (формализма, структурализма, семиотиката), доминира монологичната форма на познание, а във втория случай – диалогичната активност на познаващия.

Преди две години на една солидна научна конференция представителят на „монологичния“ подход М. Л. Гаспаров излезе с унищожителна критика на М. М. Бахтин, който, както е известно, отстояваше друго научно

становище. Според мнението на Гаспаров Бахтин въобще не е бил филолог, той е бил философ, още повече, което е лошото, именно християнски философ, а едновременно с това солипсист и егоцентрист. Диалогическата филология за Бахтин била само форма на неговото, Бахтиновото, „егоцентрично себеутвърждаване“ (Гаспаров 2002:10). Всъщност, ако не смятаме твърде остриите, даже небивало остри форми на полемиката, нищо принципно ново – в сравнение с онова, което говореше и пишеше по-рано, – Гаспаров не каза. Според неговото становище „диалогът с миналото се оказва прикритие на експроприацията на миналото; този диалог е мним, защото е едностранен: миналото мълчи“ (Пак там: 10). Ала от моя гледна точка „мълчи“ само безгласната *вещ*, но не и „миналото“. Тъкмо миналото „говори“ – в нас и чрез нас. Макар, възможно е, на мнозина да не им се иска „културната памет“ в Русия да има „своето възкресение“ – след съветския и постсъветския погром – и да осъзнае най-накрая самата себе си.

Да се върнем впрочем към Гаспаров. Погрешно ми се струва в хуманитарните науки становището, според което „научната гледна точка /.../ може да бъде само една /.../ – историческата (Гаспаров 1994: 14)“. От гледна точка на цитирания от мен учен, изучавайки Пушкин, „ние се стараем да реконструираме художественото възприятие на читателите от Пушкиновото време само затова, защото именно за тези читатели е писал Пушкин. Нас той не е предсещал, а и не е могъл да ни предусети“ (Пак там: 14–15). Струва ми се, че предположението на Гаспаров, според което „именно за читателите от Пушкиново време“ „бил писал Пушкин“, съвсем не е „обективна научно“, но е вече достатъчно произволно. Макар и само затова, че късният Пушкин с тези същите „читатели от Пушкиновото време“ си е имал значителни проблеми, както всички ние знаем. Но по-важно е нещо друго. Ние виждаме в това становище на привърженика на „обективната“, единствено „научната“ „историческа“ гледна точка тъкмо *пълно неприемане* на далечния контекст на разбиране на творбата. Казано иначе, това е кристално ясна декларация за потребността от *пълното затваряне* при анализа на произведението във времето на създаването му. Струва ми се, че научният прочит на изучавания текст точно и само на фона на читателските очаквания от времето на биографичния живот на автора все пак не бива да се смята за единствено правилния научен контекст за разбиране.

Да започнем от това, че тази теоретична постановка е абсолютно нерелевантна: дори много да пожелаем като изследователи, тъй да се каже, „да се превърнем“ в съвременници на Пушкин, за да „прочетем“ неговите произведения на фона на „очакванията“ на тези съвременници, ние при цялото си желание няма да можем да направим това. Няма да можем така да се „очистим“ от своя читателски опит, че да „забравим“ за онези епохи, които ние в своя културен опит вече неотвратимо сме приели в своето съзнание. И никакво „специално филологическо образование“ (Пак там: 14) тук няма да помогне.

Нещо повече, дори ако по някакъв невероятен начин бихме могли „да се върнем“ в Пушкиновата епоха, тъй да се каже, да се вживеем в съзна-

нието на Пушкиновите читатели от онова време, това би съдействало не за „чистотата“ на нашия литературоведски анализ, а напротив, би възпрепятствало истинското, дълбокото разбиране на Пушкин. Историческата дистанция, която ни отделя от Пушкиновата епоха, има според мен и своите *позитивни* – за разбирането на тази епоха – моменти.

За Гаспаровия подход търсеният резултат – колкото се може по-точно описание на комуникацията между автора и читателя, при това читателя съвременник на автора – следователно е в предела на единичната комуникация. Всъщност понятието читател в дадения случай е излишно, тъй като ученият е убеден, че изследователят със своята ориентация открива именно *авторовото* становище. Затова всякакви отклонения от тази предполагаема комуникация, идеална в крайната си реализация, са не друго, а грешки, неправилни тълкувания, ненаучни интерпретации, ненужно бахтинианство, деконструктивистки подходи и тем подобни.

Но всъщност декларираното становище е явен анахронизъм за съвременната хуманитарна наука. То води не до смирен отказ от собственото изследователско „аз“ в полза на автора, а до принципен изследователски монологизъм. Такава е и напълно категоричната позиция на Бахтин: „В структурализма има само един субект – субекта на самия изследовател (Бахтин 1979:372)“. Към това може да се добави само едно: за разлика от постструктурализма този „субект“ далеч не винаги е утежнен от рефлексия по повод на собствената си непреодолима субективност, затова и малко наивно е склонен да именува собствения си подход към литературата „обективен“ и „научен“, а другите подходи – „произволни“, „нарцистични“ или даже просто „антинаучни“.

Като полемизирам с Гаспаров, аз съвсем не отричам научната значимост на блестящите *интерпретации* на художествени текстове от самия учен: но това са именно *интерпретации*, а не единствено възможни, откриващи историческата позиция на автора научни *анализи* на произведението. Обаче ние говорим сега не за тези интерпретации, а за постулираното теоретично становище. Самото становище далеч не е нито диалогично, нито толерантно. Заедно с това то не е и частно индивидуално становище. Подобна позиция заемат понастоящем не само мнозина изследователи, но цели направления и научни издания. Тъй твърде влиятелното в наши дни списание „Новое литературное обозрение“ застъпва именно такова становище – не в смисъл, че там липсват постструктуралистични студии, а със самата си нагласа за монопол в руската наука. Позицията на изданието е недвусмислена: онова, с което ние се занимаваме, и по начина, по който го правим, е наука, а другите, не „нашите“ тенденции – това всъщност съвсем не са *други* тенденции, по друг начин отнасящи се към предмета на своето изследване, а просто не представляват наука. Не случайно „естетиката на словесното творчество“ на Бахтин със завидно постоянство се развенчава на страниците на това издание. Види се, за вече оформилата се – напълно „монологична“ – насоченост на това издание тя се явява повече от опасен „съперник“ и „конкурент“. При това да полемизира с даденото така влиятелно становище за отделния учен е като да полемизира

вчера с линията на партията, а днес – да бъде противник на световната глобализация: та нали противникът на подобен научен монополизъм се поставя в такъв контекст, сякаш той „въстава“ не против определен научен клан, а като че ли против самата Наука, та затова следват не реплики отговори в научна полемика, а често се изпращат „сигнали“ към влиятелни вишестоящи инстанции, разпространяват се призови за определени „организационни изводи“. В миналото такива „сигнали“ и „призови“ в Русия се наричаха доноси.

Другият подход към творбата актуализира „далечния контекст на разбиране“. В нашето литературознание той е свързан тъкмо с името на Бахтин. Според този подход великите литературни произведения „разчупват границите на своето време“, те „сякаш надрастват онова, което са били в епохата на създаването си“. В процеса на „своя посмъртен живот“, както се изразява Бахтин, творбите „се обогатяват с нови значения, нови смисли“. Според Бахтин „авторът е пленник на своята епоха, на своята съвременност. Следващите времена го освобождават от този плен и литературознанието е призвано да помогне на това освобождаване“. Затова „творческото разбиране не се отказва от себе си, от своето място във времето (Пак там: 331–334)“. С други думи, Пушкин е писал далеч не винаги само за своите съвременници и даже може би въобще не за своите съвременници. Неговите произведения са широко разтворени в незавършваемото голямо време, където изследователят от късните епохи – като читател – има собствен контекст на разбиране и съвсем не е необходимо той „да съвпада“ с разбирането на Пушкиновите съвременници.

Но същата тази диалогична активност може да се проявява и разнолико. Самият Бахтин пише, че „всяко слово (всеки знак) на текста извежда извън неговите предели. Всяко разбиране е съотнасяне на дадения текст с други текстове (Пак там: 364)“. Но това съотнасяне, както и разбирането, може да се основава на твърде различни принципи. Например що е то „интертекстуалност“? Разбира се, тя предполага съотнесеност на текста с други текстове. Понятието „интертекстуалност“ е въведено за първи път от Юлия Кръстева, която се позовава на идеята на Бахтин за „диалогизма“. На практика обаче интертекстуалността е не друго, а една скопена, обрязана диалогичност, тъй като се опитва да елиминира както личностността⁵ на автора, така и личностността на реципиента. Тъй че не всяко съотнасяне на текстове е диалогично.

Бахтин определя различни контексти на разбиране: близък и далечен. Близкият контекст на разбиране стига до тъй нареченото „малко време“ (тоест до съвременността, близкото минало и т.н.). Обикновено историкът на литературата изучава произведението в контекста именно на това „малко време“. Точно в контекста на „малкото време“ разбирането на едни или други литературни събития (например полемиката между „Арзамас“⁶ и „Беседа на любителите на руското слово“⁷) се свежда само до полемика

⁵ личностность (богослов.) – човешка същност. – Б. р.

⁶ „Арзамас“ – литературен кръг в Петербург (1815–1818), който застъпва идеята за сближаване на литературния език с разговорния. – Б. р.

⁷ „Беседа любителей русского слова“ – литературен кръг в Петербург (1811–1816), епигони на класицизма. – Б. р.

на два лагера, до шумотевицата около тази полемика. Абсолютно невъзможно е да се отрича необходимостта от подробно изучаване на тази полемика. Но „малкото време“ на биографичния живот на участниците в едни или други литературни събития е само *един от възможните* контексти за разбиране, при това не най-дълбокото разбиране. Упорстващите за такъв подход към литературата като за единствено научен и настоящите за „историзма“ на такъв подход на практика само „се затварят в епохата“ на създаване на произведенията. По същество тази позиция има работа не с *разбирането*, а с *изучаването*, абсолютно подобно на изучаването на нехуманитарен предмет: на една мъртва, безгласна и (най-важното) винаги равна на самата себе си *вещ*.

Докато далечният контекст на разбиране е отворен във времето. В „голямото време“ протича обновяване на предишните смисли. Така според това становище „нито самият Шекспир, нито неговите съвременници са познавали онзи „велик Шекспир“, когото ние сега знаем“. Става дума за някакви „нови смислови дълбини“ на творбите, а не за „разширяване на нашите фактически, материални знания за тях, добивани с археологически разкопки, с откриване на нови текстове, с усъвършенстване на разшифровката им и т. п.“ (Пак там: 331, 334). Става дума за това, че пълнотата на смисловото явление се разкрива само в „голямото време“.

И тъй според второто становище литературознанието е призовано не само да пъпли в „малкото време“ на авторовата съвременност, а напротив, „призовано е да помогне... за освобождаване“ (Пак там: 332) на автора от смъртните окови на същото това „малко време“. Според мен това е много интересно формулирана, бих рекъл – завладяваща цел за нашата наука.

Ала през последните десетилетия аз самият се опитвам да обоснова необходимостта от обособяване на още един контекст на разбиране, който не се свежда нито до „малкото време“ на създаване и възприемане на произведенията, нито до принципно незавършваемото „голямо време“ на човешката култура като такава. На времето Макс Вебер направи класическо разграничаване между протестантската и католическата картина на света в своя труд *Протестантската етика и духът на капитализма*. Това е разграничаване на големите менталности, които имат свои собствени културни закономерности; то не се свежда до чисто национално разграничаване, тъй като се базира на по-общи сакрални модели и нагласи. По-късно Рикардо Пикио направи заключение, че славянските култури и славянските литератури в своите менталности се основават върху духовното поле, от което са привлечени. Съществува „*Slavia Romana*“, но я има и „*Slavia Orthodoxa*“ (Пикио 2003). Българската, сръбската, руската, беларуската, украинската култура се отнасят към „*Slavia Orthodoxa*“, тяхната изначална система израства от византийското поле на кирилометодиевската традиция. Тоест не е възможно да се говори за една абстрактна *духовност*. Става дума за различни *типове* духовност и тези типове духовност имат свои собствени, съвсем несъвпадащи представи за „ред“ и антиред, различни аксиологически акценти.

Аз се опитах да опиша класическите творби на руската словесност, като поставих тези творби в контекста на разбиране, определян от аксиологията на православния тип култура (Есаулов 1995, 2002, 2004). При това се наложи да бъдат обосновани нови категории на филологическия анализ: съборност, пасхалност, христоцентризъм, закон, благодат. Нито една от тези категории не съм си „измислил“: всеки разбира, че те са дълбинно присъщи на православния тип култура и изразяват изключително съществени страни на тази култура. Необходимо беше например да се излезе от неопределеното понятие „неофициална култура“ (или „карнавална култура“). А за да се „разцепи“ Карнавалът, се наложи да се обоснове опозицията юродство и шутовство. И ако дори някои от тези категории *да липсваха*, то те липсваха само като категории. Нямаше го съществителното „пасхалност“, но руската религиозно-философска мисъл не е могла така или иначе да не се обръща към осмисляне на „празника на празниците“. Трябваше само да се експлицира във филологията този вектор на осмисляне на Русия.

Аз съвсем не разбирам потребността от тъй наречената „религиозна филология“, тя ми напомня доброволно затваряне в своеобразно религиозно гето. Навремето отхвърлих предложението на редакционната колегия на *Литературна енциклопедия на термините и понятията* да напиша за изданието статията *Религиозна филология* точно заради това, че смятам даденото словосъчетание за лишено от устойчиво съдържание. Отказах не само защото тогава щеше да е необходимо да се обособи и „атеистична филология“, но и защото да се говори за *абстрактна* религиозност, за религиозност въобще, е даже не „вчерашен“, а тъй да се рече – „завчерашен“ ден на науката. Религиозността винаги е *такава* или *онакава*, става ли дума за присъствието ѝ в художествени творби, или пък същата религиозност тъй или иначе се проявява в съзнанието на литераторите (в това число и на тези, които обичат да позират със собствената си „безрелигиозност“).

Затова много по-плодотворна в научно отношение ми се струва друга позиция, различаваща се от самозатварянето в кръга на „религиозната филология“: необходимо е настойчиво да се убеждават съмняващите се – при това с чисто *филологически* аргументи, – че без описанието на християнските основи на руската литература *всяка* история на руската литература ще бъде непълна и – нещо повече – изопачена.

Не става дума за религиозността (достатъчна или недостатъчна) на даден биографичен автор. Става дума за пречупването непосредствено в *творбите* на токовете на различни типове духовност. Типовете религиозност, както и типовете култура имат свои собствени *несъвпадащи* аксиологически полета, свои собствени „плюсове“ и „минуси“. *Как* именно става взаимодействието и противодействието на тези културни кодове и *какво* именно в този случай става с изучаването на словесността, аз се постарях да покажа и теоретически да обоснова в книгата *Категорията съборност в руската литература (Категория соборности в русской литературе)*.

В края на краищата всички ние помним добре задачата на историческата *поетика*, както я разбираше А. Н. Веселовски: „да се определят ролята и границите на преданието в процеса на личното творчество“ (Веселовски 1940:493). Тръгвайки от тази ясна формулировка, аз си представям като коректно и продуктивно в научно отношение да се определят „ролята и границите на преданието“, на *християнското* предание във върховите творби на руската литература. Именно затова е напълно правомерно да се разглежда поетиката на руската литература именно в контекста на православната култура.

При подобен подход много явления от националния живот могат да се видят в абсолютно друг ракурс, отличаващ се от „малкото време“, от онзи ракурс, в който са виждали едни или други събития техните съвременници. Например М. М. Пришвин, оказвайки се в културната атмосфера на хулене на руската традиция като такава през 1920–1930 година, „се е досетил“ за „най-важното“ и е могъл да запише в своя дневник: „Най-накрая доживях да схвана *Капитанската дъщеря* на Пушкин“ (Пришвин 1986: 679). От позициите на „голямото време“ става възможно да се види не само прословутият антагонизъм между „дворянско“ и „народно“, но и онова *общо*, което независимо от социалната дистанция обединява Гриньов, Пугачов, Екатерина Велика. Именно това „общо“ или „най-важно“ планомерно се изпепеляваше през съветските 1920–1930 г. Това е преди всичко единният руски свят, който – въпреки яркото своеобразие на своите социални и съсловни нива – се базира върху единни ценности, израсли на почвата на *християнската* традиция. Затова „гласовете“ на противоборстващите страни в тази повест в „голямото време“ могат да бъдат изтъквани не като взаимно изключващи се⁸, а като взаимно допълващи се „гласове“ на този единен свят. Навремето аз обръщах внимание на нещо неочевидно: на единството на аксиологическите принципи на противоборстващите страни, единство на представите за ред и антиред, даже на единството на словесните формулировки.

Очевидно също така в голямото време на руската култура може да бъде разгледано противостоеенето на „арзамасците“ и „беседчиците“. Това е такова противостоеене на „малкото време“, което – в контекста на разбиране, който се опитам да обознача, – на практика говори за многоизмеримостта и многостранността на единния руски свят, ако говорим за контекста на такова разбиране, което оперира с понятието за пасхалния клон (Вж.: Есаулов 2004) на кирилометодиевския тип култура.

Няма нужда от „реабилитация“ на арзамасците: литературоведските симпатии към тях са толкова очевидни, че не се нуждаят от отделна аргументация. Но за литератора от ХХІ век би било странно така да ограничи своето виждане с „малкото време“ на разглежданото противостоеене, че изобщо да не забележи и *известна* правота у „беседчиците“. Б. А. Успенски е прав, когато оспорва изтърканите представи за кръга около Шишков като за „консерватори“ и „класицисти“. Той отбелязва, че „национално-

⁸ Ср.: Ю. М. Лотман. Идейная структура *Капитанской дочки*. // В *школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь*. М., 1988, с. 115–117.

романтичката идея, формулирана крайно полемично от А. С. Шишков⁹, /.../ е определила широтата на въздействие на неговата концепция върху по-младите съвременници: Катенин, Грибоедов, Кюхелбекер, а донякъде също върху Рилеев, Пестел и даже Н. Тургенев. Сложно, макар и неоспоримо, е било въздействието на тези идеи върху Крилов. Остава отворен въпросът за мащаба на влиянието им върху Карамзин от периода на *Историята*“ (Успенски 1996: 423–424). Съвсем естествено е, че по съветско време „враждебността към „философското“ XVIII столетие и неговата рожба – революцията“ и „стремежът да се възроди националният характер на основата на ортодоксалната... църковност“ (Пак там: 423), които не без основание са се вменявали на „беседчиците“, съвсем не са довели до някакво обективно научно описание и оценка на позицията на Шишков и неговото обкръжение. Но в контекста на разбиране, който се предлага в дадената работа, тези становища напълно могат да бъдат описани и без неизбежните по-рано негативни конотации.

Така или иначе напълно е ясно, че позицията на Шишков, според която християнската традиция не е стара вехтория, мястото на която е в отдавна миналото историческо време, а е такава зададеност, която „още предстои да се създаде“, не само е била близка на Аполон Григориев, който е отстоявал „архаичните новаторства“ на „младата редакция“ на „Москвитянин“¹⁰, както справедливо смята Успенски (Пак там: 504), но се е оказала съзвучна и с руската религиозна и художествена мисъл в началото на XX в. (достатъчно е да си спомним тук „архаичните новаторства“ на Вячеслав Иванов). Самото пък „непримиримо“ *противостоене* между „Арзамас“ и „Беседа на любителите на руското слово“ може да бъде изтълкувано като много *продуктивен* за руската култура *диалог* на различни „гласове“, който само в „малкото време“ на тяхната съвременност е изглеждал враждебен (после цели поколения съветски литератори се постаряха да *акцентират* именно върху неговата „непримиримост“), обаче в голямото време на руската християнска култура става ясно, че „антагонизмът“ на спорещите страни е бил *мним*. И тъй в онзи контекст, който е бил недостъпен за непосредствените участници в литературния спор, това е диалог, манифестиращ различни страни на единната руска национална култура. Този диалог стана катализатор на мощния развой на руската литература, като ѝ позволи да избегне една или друга „едностранчивост“ и в крайна сметка – без да изгуби своята православна духовна основа – да придобие и „вселенско“, а не само „местно“ звучене.

Превод от руски: **Таня Атанасова**

⁹ Александър Семьонович Шишков (1754–1841) – руски писател и известен държавен деец, представител на литературния кръг „Беседа на любителите на руското слово“. – Б. р.

¹⁰ „Москвитянин“ – руско „научно-литературно списание“, издавано в Москва от М. П. Погодин от 1841 г. до 1856 г. – Б. р.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин 1979: М. М. Бахтин. *Эстетика словесного творчества*. М., 1979.

Веселовски 1940: А. Н. Веселовский. *Историческая поэтика*. Л., 1940.

Гаспаров 1994: М. Л. Гаспаров. Предисловие // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.

Гаспаров 2002: М. Л. Гаспаров. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // *Русская литература XX–XXI веков: Проблемы теории и методологии изучения*. М., 2002.

Есаулов 1995: И. А. Есаулов. *Категория соборности в русской литературе*. Петрозаводск, 1995.

Есаулов 2002: И. А. Есаулов. *Мистика в русской литературе советского периода (Блок, Горький, Есенин, Пастернак)*. Тверь, 2002.

Есаулов 2004: И. А. Есаулов. *Пасхальность русской словесности*. М., 2004.

Лотман 1988: Ю. М. Лотман. Идейная структура „Капитанской дочки“ // *В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь*. М., 1988.

Пиккио 2003: Р. Пиккио. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. М., 2003.

Пришвин 1986: М. М. Пришвин. *Собр. соч. в 8 т.* М., 1986, т. 6.

Успенски 1996: Б. А. Успенский. *Избранные труды*. М., 1996, т. 2.