

Вистината како преобразена веродостојност-имплицитната историчност во патописите и афоризмите на Јордан Хаџи Константинов Динот

Искра Тасевска Хаџи-Бошкова
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“-Скопје

Truth as transformed verisimilitude-implicit historicity in travel writings and aphorisms of Jordan Hadzi Konstantinov Dzinot

(Summary)

Focusing the relationship between fact and fiction is one of the main domains of the theory of literature, as well as that of the artistic literature. First question about the way fictional truth is being realized directs us to the theoretical acknowledgements of Michael Riffaterre, concerning the relation between truth and verisimilitude. Approaching this problem, Riffaterre avoids confrontation with the preceding theories of mimesis, actually with those that are in search of discovering fictional into the representation, enabling opposite approach. The second argument refers to the historicity, a notion that would be easily defined as something divergent from what is historical. Historicity is vigorously connected with memory and recollection, as a second level of temporalization, where intelligibility is empowered, and ontological density is being suspended. This categories are intrinsically imposed on travel writings and aphorisms of Dzinot, as polyvalent, hybrid genres, and not-well theoretically determined. To certain extent, Dzinot's travel writings are marked with objective voice toward the observed reality (he is an observer, and not self-observer of his own travel), while the following two collections of aphorisms depict one dominant tendency-individual perception of the world under the cultural and political circumstances, as well as the tight correlation between the subjectivity and the universal "truth".

Key words: fictional truth, verisimilitude, historicity, travel writing, aphorism

Перспективирањето на релацијата меѓу фактот и фикцијата е една од клучните сфери во рамките на уметничката литература, но секако тоа е и едно проблемско подрачје во науката за литературата воопшто. Не е случајно што токму во 1946 година во Берн, Швајцарија за првпат се појави престижниот труд на Ерих Ауербах „Мимезис“ (пишуван во егзил во Турција), кој со преводот на англиски јазик во 1953 година изврши одлучно влијание во целата западноевропска научна јавност. Токму фактот што како романски филолог Ауербах ги проучувал и италијанските ренесансни автори (особено Данте Алигиери) него го води кон една потесна врска со философијата на Вилхелм Дилтај, која во центарот го има сфаќањето за знаењето како мешавина на објективни и субјективни елементи (Geisteswissenschaft), што упатува кон попродабочено аспектирање на литературата. Дилтај, тврдејќи дека светот на напишаниот текст припаѓа на живото искуство (Erlebnis), кого интерпретаторот го обновува преку спојот меѓу ерудицијата и субјективната интуиција во она што се нарекува внатрешен дух на делото, само дава основа за толкувањето на Ауербах и неговото аспектирање на начинот како во литературниот текст се одвива „репрезентацијата на реалноста“.

Првото прашање во однос на начинот како се реализира фикционалната вистина недвосмислено нè насочува кон Мајкл Рифатер и неговите согледувања за врската меѓу вистината и веродостојноста. Рифатер во „Фикционална вистина“ укажува на неколку доминантни аспекти- 1. Фразата „фикционална вистина“ која не е оксиморон, бидејќи фикционалноста е жанр каде нема лаги (не подлежи на такви квалификации); 2. Можноста јазичниот знак како семиотички феномен да произведе два типа раскажување (според Ериугена кого Рифатер го цитира)-исторично (мистично, алегорично, базирано на настан) и симболично (дидактично, базирано на егземплярноста и случувањето, а не на настанот) и 3. Реализацијата на фикционалната вистина како преобразена веродостојност. Последниот аспект претставува наш посебен предмет на интерес и заслужува посебно внимание.

При својот пристап Рифатер избегнува конфронтации со теориите кои го аспектираат мимезисот, односно со оние кои (според неговото мислење) се занимаваат со изнаоѓање на фиктивното во репрезентацијата, тргнувајќи од спротивната страна. Разгледувајќи ја актуализацијата на структурата на уметничкиот текст, Рифатер доаѓа до заклучок дека вистината во фикцијата се базира врз веродостојноста, која е „систем од репрезентации кој наликува дека ја рефлектира реалноста, која му е надворешна на текстот само затоа што ѝ соодветствува на граматиката.“ (Riffaterre 1990: xiii-xiv). Според тоа, наративната вистина е, исто така, лингвистички феномен, перформативен чин во кој читателот ја преобразува текстовната веројатност во искуство, и тоа преку пренасочување на значењата на мимезисот во идеолошки мотивирани семиотички кодови. Од друга страна, разгледувајќи ги најразличните начини по кои јазично-граматичките правила се супримираат-фигурите (тропите) кои се местото каде се пројавува литерарноста (во таа форма и хуморот)-Рифатер доаѓа до констатацијата дека фикционалната вистина (нاراتивна, текстовна) се базира врз факторите кои ја ставаат веродостојноста под опасност и врз оние постапки кои вршат елиминирање на основната карактеристика на наративниот текст-неговата временска димензија. Сите констатации на Рифатер укажуваат на недвосмислената можност (која делува тавтолошки) текстуалната (фикционална) вистина да постои во согласност со веродостојноста, но која неминовно го бара активното и промислувачко (читателско, интерпретантско) ниво.

Втората теза која ја поставивме се однесува на историчноста, која ние би ја дефинирале како нешто дивергентно во однос на историското. Секако, како поим таа носи во себе големо наследство, почнувајќи од промислувањата за историјата и

историската состојба (како и во однос на меморијата и сеќавањето), па сè до заборавањето и историската проминенција на одредени историски факти во однос на други. Доколку тргнеме од темелните инстанци-сфаќањето на меморијата како провинција на имагинацијата (која пак не поседува временска компонента и е на најниското ниво на знаењето како емоција во системот на афектации, кои раководат со надворешните нешта на човечкото тело) несомнено доаѓаме до Платоновата констатација за *eikon* и *phantasma*. Разгледувајќи на софистички начин едно круцијално прашање-дали она што човекот го научил при сеќавањето на него не го знае, Платон во „Theaetetus“ го наведува Сократовото тврдење за формирањето на меморијата: „Сега јас претпоставувам, заради аргументација, дека ние во нашите души имаме блок од восок, поголем кај едните, помал кај другите, почист кај едните, кај другите погнасен; потврд или помек, додека кај некои во сосема соодветна состојба.“ (Ricoeur 2006: 9). Овој метафоричен исказ ја позиционира необичната поставеност на *eikon* (сликата која го одразува присуството на неприсутното), трагата (*semeia*) и отпечатокот (*typos*). Сите овие промислувања на меморијата и сеќавањето се во тесна и непосредна врска со историчноста, која, онака како што ја разгледува Хајдегер, претставува второ ниво на темпоралноста, каде се зголемува интелегибилноста и се намалува онтолошката густина. Уште од античка Грција историчноста (*Geschichtlichkeit*, *Historiaticité*) била сфатена како „семе на рефлексивна слобода“, како философија која ја означувала тековната фамилијарност. Тој термин добива своја реактуализација во 19 век со Хегел, кој се повикува на ранохристијанското сфаќање за нелегендарниот карактер на евангелистичките наративи, па оттука и опозицијата меѓу историчниот Христос и историскиот Исус.

Мошне важно и изделено прашање претставува жанровската определеност на патописите и афоризмите, кои имаат свои посебни и мошне специфични елементи во македонската книжевност на 19 век. Се разбира, уште пред Џинот во македонската литература може да се забележат проблесоци на патописно и афористично изразување (доколку не ги занемариме „Житието на кнез Лазар“ и Епитафот на Кирил Пејчиновиќ), но сепак, квалификативите на стилско-жанровската определба доаѓаат најјасно до израз кај Ј.Х.К. Џинот. Патописите на Џинот во голема мера се обележани со еден објективен однос кон набљудуваната стварност (во суштина, тој се пројавува многу повеќе како набљудувач, а не како самонабљудувач на сопственото патување, своите мисли или однос кон светот). Токму поради тој објективен став како раскажувач доаѓа до израз временското позиционирање на настаните, одбележано,

меѓу другото, и со метатекстуални коментари кои се главно од Давидовите псалми и кои носат, во најголем број случаи, диференцијација на субјективниот идеолошки систем во поширока смисла-тешката положба на несфатениот и непроценет научник и автор. Објективноста наспрема една изразита субјективна нота во патописите на Џинот ќе ја илустрираме со следниов цитат: „От Вароша аз сум земал една книга оште на 1847, нарицаема Вертоград, от свајтии отци, с разни поученија, и една статија с много вопросы и ответи от блаженаго Атанасија, архиепископа александријскаго, к Антиоуху књазу, ради много божественни изисканија кои в свајштенното писание удоб се не разумеват.“ (Хаџи Константинов-Џинот 1987 : 54).

Интересно е да се забележи дека и покрај оваа субјективистичка изнијансираност, патописот не ја губи моќта на сопствената документарност. Во збогатувањето на стилот Џинот се служи со голем број дидактички коментари, нагласување на позитивните или негативните страни на суштествувањето на луѓето (вклучувајќи ја тука и модата), па сè до користење на локалните дијалози, со кои патописот ја здобива смислата на веродостојност слична на „видението“: „Охридските Славјани са чрезмерно остроумни, мужие великодушни и многотрудни, искајат да имајат славјанско училиште, но три-четворица кои са от старата и хрѓавата метода оште сја држат за нос.“ (Хаџи Константинов-Џинот 1987 : 68)

Би требало посебно да се одбележи врзаноста на природата со описот на битот, фолклорот и обичаите-таа на некој начин се диференцира како „вистински живот“ наспрема она што го одразуваат градовите, што може да се смета како еден сентименталистички призивок. Во контекст на таквата појавност на природата, низ патописите на неколку места читаме посебен облик на симболичка вистина (според дистинкцијата на Рифатер), која покрај моќта на дидактичност го носи и белегот на параболнично трансформиран факт: „Четвртиј манастир е архистратиг Михаил, манастир прекрасен, на обично место устроен, наоколу си има чардаци, на сред двор црквица прелепа, чешма с изобилна вода, која увесељава манастиро; вон от манастирја от всјака долина кладенци и извори рикајуште течат, едни брзо а други тихо.“ (Хаџи Константинов-Џинот 1987 : 46) .Водата како симбол (со своите варијации „кладенци“ и „извори“) според упатувањата на Гастон Башлар е сеобновувачка, трансформирачка животна енергија, но таа истовремено носи и амбивалентни значења на уништување и разорување. Сепак, токму поради тоа што „водата“ во овој контекст има религиско идеолошко опкружување („црквица прелепа“), јасно е дека семантичкиот сноп на симболот овде е во врска со позитивните конотации. Во однос на креирањето на

повисок степен наративна вистина во патописите на Џинот не треба да го забравиме и актуализирањето на преданијата, кое Џинот најчесто го детерминира во форма на фигурална трансформација. За таа постапка, Ерих Ауербах, меѓу другото, укажува дека фигурата е средишен поим меѓу литературно-историската димензија и зборот на вистината, која од една страна овозможува значење на одредена епизода или карактер од минатото, а од друга страна е своевидна интелектуална и спиритуална енергија која ги поврзува минатото и сегашноста. Според тоа, инкорпорираните преданија се посебен тип фигури кои го обновуваат темпоралниот дијалог, но и кои потцртуваат дадена исторична компонента: „От Прилепа на истока 3 часови има манастир царски, ставропигијални, меѓу планини Треска, Мокро и Богомила и Златно јабоко основан, едно от лепите зданија е. В него обитавале до 700 иноци (монаси), но кога се разштетавала Каја Марија, константинополска принцеза, в Македони, во време Султана Мехмета II, дошла е и в Трескавец и поискала от старците опростение да се причести. Но горе в пештерите имало един постник, дедо Арсо, нипошто не ѝ допуштал скверно да приеме кровта и телото на Господа нашего Иисуса Христа.“ (Хаџи Константинов-Џинот 1987 : 54) Целата опишана атмосфера, заедно со фактот дека таа била „константинополска принцеза“ недвосмислено укажува на историската предлошка која ја пронајде проф. Тушевски за овој случај-имено дека во студијата на Ружа Кук постои точно сведоштво за некоја царица Марија, која била омажена со султанот Мурат II задржувајќи ја својата вероисповед, а тој углед го користела и пред султанот Мехмед II. Можноста за ваква историска засведоченост сепак мора да се доведе во врска со преданието кое Џинот го воспоставува и на тој начин изградува еден посебен вид фигурална фикционалност. Секако, во контекст на ваквите преобразби би морале да споменеме нешто и за имплицитната историчност во патописите на Џинот, која е во најголем број случаи врзана со нејзиното поимање како ниво на темпоралноста и со Дилтајовото поимање на живата структурна кохеренција. Иако се чини дека поимањето на историчноста кај Џинот е со еден доминантен навев на трагичност, кој ја потенцира резигнацијата и неможноста да се мине агонскиот тест¹, сепак постојат промислувања кои зборуваат спротивно-тоа е една романтична визија за традицијата и оживувањето на минатото (притоа со една изразита идеолошка маркираност, која ја оживува конкретизацијата, а од друга страна и ја потенцира

¹Тоа е во врска со упатувањето на Хејден Вајт, кој историјата ја согледува во однос на четирите жанровски диференцијации на Нортроп Фрај како вербална структура во форма на наративен прозен дискурс, а литературата како подрачје меѓу историското и митското.

надрационалната и натсензибилна природа на историчноста врзана за тука-бивствувањето): „Болгаро-србскиј град Скопје, в Македони албанској, основан на реки Виров-дол-Вардар иначе називаем, добро расположен на 40 степен джина северна, ограничен е от увеселителни гори; от севера го обиколуе-окружуе-Черна-гора (не Монте-Негро), в којато суштествујат болгаро-србски манастири, както Љуботин свјатаго чудотворца Николаја, манастир Матеич кој е в едно осојно место в дивите Арнаути.“ (Хаџи Константинов-Цинот 1987 : 45) Во последниов исказ е видлива имаголошката претстава за туѓото, која пак од друга страна изникнува во контекст на дивата природа која го опкружува крајот и со тоа ги губи специфичните национално-политички белези-„понеже е в место диво и между диви Арнаути“. Историчност во форма на животна институционалност постои во скоро сите патописи на Цинот-материјалните артефакти и делови од материјалната исламска култура, кои обично секогаш се доведуваат во врска со доминантната религиска одреденост на населението, а која е, од друга страна, иницијална стигматизација на идејата за вечниот живот, кој, идентично како материјалните аргументи е неминовно поставен во „земската историчност и реализам“, кои Ауербах ги открива во „Божествената комедија“ на Данте: „Ова (фигуративната гледна точка-заб. И.Х.Б) ни овозможува да разбереме дека надмоќното е вечно, но сепак феноменолошко, тоа е непроменливо и сепостоечко, а сепак полно со историја. Таа гледна точка ни овозможува да видиме на кој начин реализмот на надмоќното се разликува од секој тип чисто земен реализам.“ (Auerbach 2003: 197)Токму во контекстот на реализмот кој е од специфичен вид, имплицитна историчност носат и многуте поговорки и мудри мисли, кои најчесто се поставени на крајот од патописите со цел да ја потцртаат врвната сила на праведноста, смиреноста, умереноста, честа.

Аспектирањето на афоризмите на Ј.Х.К.Цинот со оглед на имплицитната историчност подразбира поспецифичен пристап-природата на жанрот и неговите карактеристики го налагаат тоа. Токму затоа, тргнуваме од онтолошко-егзистенцијалното поаѓалиште на Хајдегер, кој своите тези за историјата и историчното ги гради во корелација со Дилтај, но прави еден својствен исклучок во тој поглед, поставувајќи го круцијалното прашање-како човекот може истовремено да биде и корен и објект на хуманистичките науки, разобличувајќи ја на тој начин улогата на психологијата. Воведувајќи го дефинирањето на бивствувањето како егзистенцијално прашање, сврзано со тука-бивствувањето (Da-sein), кое од општо историски карактер и секогаш тендира кон смртта (да се биде-кон-смртта), Хајдегер

всушност ја дефинира историчноста во примордијалната врска меѓу смртта, долгот, свесноста и грижата. Вистинскиот егзистенцијален императив за Хајдегер е грижата, а историчноста е во функционална врска со Da-sein, кое е тоа „меѓу“, екстензивно и поставено во објективната сегашност. Интересно е што Хајдегер не прави конкретизација на идеите „раѓање“ и „смрт“, туку тие како свеовидни темпорални граници ја позиционираат само сегашноста на тукабитието. Доминантната идеја на Хајдегер се однесува на битието, кое егзистира исторично и затоа носи темпорален белег (а не обратно, што би можело да се тврди за суштествувањето-ousia). Токму поради тоа што битието е постоење во форма на „секогаш веќе“ во објективната сегашност, тоа во себе ја носи трагата (т.е. оној отпечаток на она што било).

Двете збирки афоризми напишани во 1856 година отсликуваат една доминантна тенденција-индивидуалното чувствување на светот под наевоот на културните и политичките неприлики, како и тесната корелација меѓу субјективноста и универзалните вистини. Интересно е што повторно, во една идеолошка и поттекстуална смисла, центарот на промислувањето се Псалмите и позиционирањето на лажните пријатели во човековата „стварност“. Токму затоа, универзалните онтолошки максими од првата збирка можат да се согледуваат како неразделно сврзани со индивидуалното меморизирање во втората. Онтолошкиот центар во првата збирка е човекот, но сфатен и телесно и душевно, што уште повеќе ни овозможува да ја разгледаме специфичната историчност: „Човек все мери с мерило, а себе неке да измери. Човек телото си мери дали се е угоило, а душата, срцето, умо, мислата, јазико брблив, неке да си ги измери.“ (Хаџи Константинов-Џинот 1987 : 123) Телесното е потенцирано во толкава мера, што добива размери на гротескна слика, која создава своевидна фикционална вистина од изневерениот факт. Наспрема тие слики, пак, стои онтолошкиот Da-sein во широко универзалистичко аспектирање: „Чоек е произведен од чувство, чоек е мошно мал створ, колко слачицно зрно, колко паужина, колко свилена буба, колко снегова грутка, колко огнена искра, најпосле колко една капка водица.“ (Ibid. : 124.)

Интересно е како афоризмите на Џинот, кои се во целосна функција на имплицитната историчност, често интерферираат со одредени преобразени поговорки, кои не создаваат фикционална вистина, но ја потенцираат втемелената животност како традиција. Би било добро да сопоставиме два афоризма кои соодветно се однесуваат-едниот во однос на историчноста, а другиот во однос на преобразената веродостојност во симболичка вистина-со цел да ги отсликаме изразните и стилските можности на

афористичката проза на Џинот: „Човек ме гонил низашто, човек ме е безчестил, човек ме е псул, човек ме е предал на Турци, и Турците ме судиле и ме изгониле, човек ме е изел како куче коска кога јаде. Човек не ме е оставил да работам еднаш у Велес седм години, а у Скопје три години, човек разори витлеемските 14 хилјади деца, и в Скопје всички деца; човек е расипач с копач, но тој кој е расипач, сам себе се расипуе, Бог е праведниј судија и о/т/мштение!“ (Хаџи Константинов-Џинот 1987 : 125); „Човеци скопски сто хилјади пути повеќе ме безчестиха, него велешаните. Скопски човеци несвидни, провлечени, изелици, многојадци, погутавени, пред нози си гледат, а един на друг преко много зло си чинат. И мене безброј зло ми сториха, ја им проштавам, зашто не знајат што прават.“ (Ibid. : 126.) Сето тоа може да се доведе во врска со сеќавањето како интензивна и активна потрага (по-трагата), кое во втората збирка мотивира непрестаен внатрешен дијалог, кој оди и до иронично-хумористични коментари и контемплации за втемеленоста на животот и смртта: „Црн и темен сам? Ако сам от зли привички, ни сам Зенон философ не може да ме обелит.“ (Ibid. : 129.)

Да се зборува денес за начинот како интерферираат фактот и фикцијата во имплицитната историчност претставува своевиден смел потфат кој носи мноштво импликации со себе, но тоа е истовремено и чекор кој се изнудува самиот себеси со својата појавност и сеприсутност.

Користена литература

- Башлар, Гастон. *Водата и соништата*. Скопје: Табернакул, 1997.
- За литературните жанрове през българското възраждане*. Софија: Издателство на българската академия на науките, 1979.
- Јордан Хаџи Константинов-Џинот, *избрани страници*. Прир. Блаже Конески. Скопје: Мисла, 1987.
- Компањон, Антоан. *Демон теорије*. Нови Сад: Светови, 2001.
- Тушевски, Ванчо. *Јордан Хаџи Константинов Џинот, живот и дело*. Скопје: Менора, 2003.
- Ќулавкова, Катица. *Теорија на книжевноста*. Скопје: Југореклам, 2008.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Blanton, Casey. *Travel Writing, The Self and the World*. New York and London: Routledge, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.
- Riffaterre, Michael. *Fictional Truth*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

White, Hayden. *Metahistory*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1975.