

УДК 821.512.145.0

**«НАЦИОНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА»
И СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДЫ АНАЛИЗА
(НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)**

М.И. Ибрагимов

Аннотация

В статье поднимается проблема применения современных методов анализа текста к произведениям «национальных литератур». На примере отдельных произведений татарской литературы изучаются методологические возможности психоаналитического метода в его теоретико-методологических трансформациях.

Введение

Понятие «национальная литература», являющееся одним из ключевых в сравнительном литературоведении, в современных условиях теряет свою методологическую актуальность. Связано это с процессами экономической, этнической, языковой, культурной интеграции, определяющими суть феномена глобализации. В этой связи правомерно говорить об относительности концепта «национальная литература», о возможности его использования в современной литературной ситуации преимущественно к младописьменным литературам, «поскольку их этническое и эстетическое взросление находится в стадии активного становления» [1, с. 55].

Вместе с тем, понятие «национальная литература» исторично. Историзм концепта «национальная литература» определяется тем, что художественная литература, будучи феноменом культуры, в своем становлении отражает процессы этнической самоидентификации во взаимосвязи с процессами становления государственности, религиозного самоопределения этносов, становления литературного языка.

В связи с историзмом и относительностью концепта «национальная литература» возникает вопрос об универсальности современных методов анализа текста. Большинство подходов к изучению литературы, сформировавшихся в XX веке (психоанализ, мифопоэтика, структурализм, рецептивная эстетика, постструктурализм, нарратология), возникли в результате теоретического осмысления явлений западных (европейской и американской) литератур. Так, становление и развитие мифологической критики во многом было предопределено развитием жанра «мифологического романа» (Т. Манн, Д. Джойс, Ф. Кафка) в литературе первой половины XX века, постструктурализм связан с теоретическим осмыслением художественной практики постмодернизма. В то же время процессы, происходящие в литературах, генетически связанных с другими культурными традициями (например, с арабо-мусульманской), не всегда

изоморфны процессам развития западных литератур, в связи с чем, с одной стороны, возникает проблема описания литературного процесса в этих литературах, с другой – встает вопрос о возможности применения к ним «западных» методов анализа текста.

А.В. Михайлов в одной из статей писал: «Термины движения – это в науке о литературе (и в родственных ей дисциплинах) то, что действительно впитывает в себя смысл исторического, но никогда не может претендовать на какую-либо окончательность. И наоборот: это то, что, не претендуя на окончательность, действительно впитывает в себя смысл исторического движения. Известная «неподвижность» аппарата («леса») должна быть так сориентирована относительно движущегося материала, чтобы не застилать, а открывать его, не затруднять подступ к нему, а облегчать» [2, с. 32]. Иначе говоря, термины, с помощью которых описывается литературный процесс, не должны пониматься как нечто абсолютное; они, по словам ученого, «отличаются семантической гибкостью, капризностью, увертливостью, – если смотреть на историю жизни слова-термина в жизни и науке, а не брать его как номенклатурную марку без внутренней формы, как маску явлений» [2, с. 41]. Интересными с точки зрения приведенного суждения авторитетного ученого представляются работы исследователей, занимающихся изучением истории татарской литературы, в которых предпринимаются попытки описания происходящих в ней процессов с учетом их национальной специфики. Так, в монографии Д.Ф. Загидуллиной [3] выявляются произведения экзистенциальной тематики в татарской прозе начала XX века, в которых выражено типологически соотносимое с европейской экзистенциальной парадигмой настроение. В то же время исследователь обращает внимание на специфическую, национально обусловленную форму его выражения, что дает основания скорректировать понятие «экзистенциализм»: «сызлану» (от тат. «сызланьрга» – букв. чувствовать боль, ныть; в перен. зн. – горевать, кручиниться). В монографии Ю.Г. Нигматуллиной [4] ставится вопрос об особенностях модернизма в татарской литературе и изобразительном искусстве.

Более сложной представляется проблема методов анализа текстов «национальных литератур». В 2005 г. в Казанском государственном университете была сформирована группа исследователей, объединенная проблемой «Сопоставительные аспекты литературоведческих методологий». Цель группы, возглавляемой доктором филологических наук, профессором Д.Ф. Загидуллиной, – изучение возможностей применения современных литературоведческих методов в анализе «национальных литератур».

Методы, взятые в качестве инструментария для анализа произведений татарской литературы, – психоанализ, мифопоэтика, рецептивная эстетика, структурализм, герменевтика, нарратология. В настоящей статье будут представлены варианты психоаналитического подхода к отдельным произведениям татарской литературы.

Рассказ Г. Исхаки «Сөннэтче бабай» (опыт психоаналитической интерпретации)

Написанный в 1911 году рассказ Г. Исхаки «Сөннэтче бабай» традиционно рассматривается как произведение, в котором писатель изобразил националь-

ный тип, соотносимый с типом «маленького человека» в русской литературе [5, с. 354–355]. Основу сюжета этого произведения составляют коллизии в жизни главного персонажа – Сөннэтче бабая: тяжело переживающий смерть жены герой пытается найти утешение в новом браке, но он оказывается неудачным, что в конечном итоге приводит к его смерти.

Структура сюжета определяется противопоставлением жизни Сөннэтче бабая до смерти Гөлйезем и после – с новой женой. Бинарность становится основным структурообразующим принципом, проявляясь на разных уровнях текста. В частности, на уровне художественного времени это противопоставление прошлого и настоящего. Автор подчеркивает временную дистанцию между временем повествуемых событий и временем повествования: *«Сөннэтче бабайның бу бәйрәме дә үтәп китә, ул тагы иске киёмнәрне киеп, иске тормыш берләп яши башлый иде. Ул вакытта жәдиде-кадиме, гәзите-мәзите, думасы-бумасы юк; ул вакытта мәктәп, мәдрәсә мәсьәләсе, тел мәсьәләсе, муллалар, яшьләр мәсьәләсе юк иде. Һәр мәсьәлә хәл кылынган, хәр агымга юл билгеләнгән иде. Һәр кешенең вазыйфасы бер-берсеннән аерылган иде... Тормыш һәммә йирдә бер форма алган, шул формасыннан бара, шул алган китешендә, жәйге йилсез көнне ашьяулык кеби тип-тигез ага торган Идел кеби ага иде. Анар каршы торган буа юк, аның агымны тирескә сөрергә теләгән һавалы йил дә юк иде. Тын иде, тыныч иде; тынычлыкның очы юк иде»* – «После того как и этот праздник заканчивался, Сөннэтче бабай надевал старую одежду и возвращался к будничной жизни. В те времена не спорили о джадидизме и кадимизме, не говорили о газетах, о думе, не обсуждали проблемы школ, медресе, языка, молодежи. Все вопросы казались решенными, и каждый человек имел представление о своем предназначении. Жизнь имела строго определенную форму и протекала размеренно, словно медленно и однообразно текущие воды Волги. Ничего не препятствовало этому течению, никакой ветер не мог изменить его. Было тихо, спокойно, и не было конца этому спокойствию» [6, с. 171]¹. Очевидно, что прошлое здесь идеализируется как время гармонии и спокойствия. С другой стороны, в рассказе противопоставляются сакральное и профанное время. В этой связи обращает на себя внимание образ родословной: Сөннэтче бабай свято верит в свою принадлежность к древнейшему роду – к роду Салмана Фарси, одного из первых последователей пророка Мухамеда в Иране. Родословная выступает как сакральный предмет, как предмет, актуализирующий идею правремени.

На уровне художественного пространства выделяется противопоставление дома и кладбища: после смерти Гөлйезем Сөннэтче бабай, будучи не в силах видеть «разрушения» их родного дома, большую часть времени начинает проводить на кладбище, у могилы своей первой жены. Обращает на себя внимание амбивалентность дихотомии «свое – чужое»: казавшееся всегда родным пространство дома после смерти становится для героя чужим.

На семантическом уровне бинарность обнаруживается в подчеркиваемых дихотомиях созидания (жизнь с Гөлйезем) и разрушения (жизнь с новой женой), порядка и беспорядка, физической чистоты (Гөлйезем) и нечистоплотности.

¹ Здесь и далее перевод на русский язык выполнен автором статьи.

сти (вторая жена). Выделенные дихотомии связаны с основополагающей дихотомией жизни, любви, с одной стороны, и смерти – с другой. Рассмотрим ее подробнее.

Начало рассказа – повествование об отношении к Сөннэтче бабаю в деревне, причем особо подчеркивается «отсутствие» имени и возраста у героя: *«Аның яшене белгән кеше юк иде. Яше күпме дип уйлаган кеше дә юк иде. Һәм дә, әллә ничек, бөтен авыл халкы шул Сөннэтче бабай берлән яшь арасында барлыгыны уйлый алмый иде. «Сөннэтче бабай сиксән яшендә, туксан яшендә» дигән сүз анларның колагына ят килер кеби, «ата таи, ана таи» дигән шикелле мөнәсәбәт булыр кеби тоела иде...*

Аның, яше югалган кеби, исеме дә югалган иде...» – «Никто не знал его возраста и даже не думал об этом. Жители деревни не могли себе и представить, что у него может быть возраст. Слова «Сөннэтче бабаю – восемьдесят или девяносто лет» представлялись такой же бессмыслицей, как отнесение камня к мужскому или женскому полу.

Так же, как возраст, он утратил и имя» [6, с. 154–155].

Земная жизнь человека определяется промежутком между рождением и смертью, которая является неизбежным итогом существования каждого. Подчеркнутое «отсутствие возраста» «сигнализирует» о необычности персонажа, о его особом статусе, о его неподвластности времени, а значит – и смерти. Неподвластность времени связана с сакральной, ритуальной функцией героя – с обрядом ритуального обрезания «суннет». Все, что делает Сөннэтче бабай, представляет собой веками повторяемый ритуал, причем все ритуальные действия согласуются с ритмами природы, с цикличностью. Идея цикличности, повторяемости и непрерывности времени становится одной из основных в рассказе. В этой связи обратим внимание на конец рассказа: *«Үзе казыган кабергә иртәгесен бөтен авыл жылып күмде. Күрише карты аның өстенә дә каен илтеп утыртты. Ике каен бер-берсе берлән бәрелә-бәрелә, сөйләшә-сөйләшә үсә башладылар.*

Көзге ягьмурлы жылдә өйнең сылаганы изрәп, ул да йимерелде. Усал сыерлар, канауны йимереп, бакчага кереп йөргәнә, түтәлләр, бакчалар да кешеләктән чыкты. Кызыл миләшләрне жыяр өчен бөтен урам малайлары миләшнең ботакларын сындырып бетергәнә, ул да икенче елны яфрак ярмады. Кориды.

Бер ике-өч елдан Сөннэтче бабайның йорты урынында тормыш галәметеннән бернәрсә дә калмады. Ләкин зияраттагы ике картайган, черегән, беткән картларның өстенә ап-ак тузлы, ямь-яшел яфраклы яшь ике каен үсте. Анлар зурайды, биекләнде, түгәрәкләнде; тавышлы-тынлы, кешеләр аңламый торган тормыш берлән яши башладылар.

Бер тормыш бетте, бер тормыш башланды» – «Его (Сөннэтче бабая – М.И.) похоронили в выкопанной им для себя могиле. Старик-сосед на его могиле посадил березу. Две березы стали расти, переплетаясь и шепчась друг с другом.

В ненастные осенние дни дом стал разрушаться. В сад стали заходить коровы, вытаптывать грядки. Рябина, не выдержав нашествия соседских мальчи-

шек, которых давно привлекали ее красные гроздья, на следующий год уже не зацвела, засохла.

Через два-три года на месте дома Сөннэтче бабая уже ничего не осталось. Но остались две березы с белыми-белыми стволами и зеленой листвой, посаженные на могиле Сөннэтче бабая и его жены.

Они выросли, округлились и жили загадочной, неизвестной для людей жизнью.

Одна жизнь завершилась, другая – началась» [6, с. 184].

В приведенном отрывке в сильной позиции текста дается описание могилы Сөннэтче бабая и Гөлийезем, а также разрушения дома персонажей. В описании могилы обращает на себя внимание символический образ растущих рядом берез. Березы выступают как символ любви героев, их духовной связи. Как антитеза образу-символу берез выступает образ-символ разрушающегося дома. Семантика этого образа связана с идеей неизбежности смерти и связанного с ней разрушения. В то же время последнее предложение явно указывает на идею непрерывности жизни: «Одна жизнь завершилась, другая – началась». Эта философская мысль в контексте рассказа выступает не только как универсальный закон бытия, но и как указание на сакральность ритуала: в предшествующем описанию могилы эпизоде Сөннэтче бабай передает сакральный предмет «пәке» (нож для совершения обряда суннет) сыну муллы, тем самым передавая ему и свою сакральную функцию.

Непрерывность жизни, ее цикличность, поддерживаемые обрядом, связаны с любовью как жизнеутверждающим началом бытия. Любовь в данном случае следует понимать не в узком значении, а как неотъемлемую часть человека как такового, как источник витальности (от лат. *vita* – жизнь). Витальность в рассказе персонифицирована в образе Гөлийезем. Примечательно, что решение повторно жениться Сөннэтче бабай принимает в тот момент, когда осознает, что причиной бессонницы является отсутствие тепла Гөлийезем. О витальности этого образа свидетельствует и то, что даже в неурожайные годы в небольшом саду, за которым смотрела Гөлийезем, созрел хороший урожай.

Напротив, в образе второй жены персонифицируется другая составляющая человека – танатос (от греч. *tanatos* – смерть). На уровне художественного времени это представляется как начавшееся после женитьбы разрушение циклического времени: *«Берэм-берэм бөтен кайгысыны сөйлөп бетергәч, бабай азрак йиңеләеп китте. Ахырдан хәзрәт берлән бу елның сөннәте тугрысында да сөйләште. Бик ихлас берлән кырыгынчы, йөзенче мәртәбә үлем хәлләреннән, Мөнкир һәм Нәнкир килүләреннән, кабер газабыннан, оҗмах нигъмәтләреннән сорапты. Ахырда гына, куркып гына:*

– Хәзрәт, төрек кешегә кәбер казырга ярыймы? – дип, хәзрәттән фәтwa сорады» – «Рассказав о своих горестях, бабай почувствовал облегчение. Затем обсудил с хазратом и предстоящее совершение обряда. Со всей искренностью в сотый раз спросил о смертном дне, о явлении Манкира и Нәнкира, об адских муках и райских куцах. Наконец со страхом спросил:

– Хазрат, можно ли живому человеку рыть себе могилу?» [6, с. 183].

В приведенной цитате эсхатологическая семантика создается за счет образов исламской мифологии (Манкир и Нәнкир). Обратим внимание и на тот

факт, что «не имеющий возраста» Сөннэтче бабай после женитьбы резко состарился.

Столкновение двух начал (связанных с витальностью любви и танатосом) и идея преодоления смерти и бесконечности жизни составляют, на наш взгляд, философское содержание рассказа Г. Исхаки.

Вместе с тем, образ Гөлйезем может быть соотнесен с архетипом Анимы. По Юнгу Анима как архетип индивидуации имеет значение посредника между «Я» и бессознательным внутренним миром. «Анима, – указывает Е.М. Мелетинский, – естественный архетип, суммирующий все высказывания бессознательного, саму жизнь за пределами сознания, во всей ее хаотической целостности. Она связывает человеческое я с его внутренним миром и обычно проецируется вовне на личность матери, а затем других женщин» [7, с. 66]. Смерть Гөлйезем выступает как утрата героем Анимы, т. е. как разрушение «Я» героя, что на других уровнях текста (в частности, на уровне хронотопа) проявляется в мотиве разрушения дома, эсхатологизации времени.

В то же время Анима героя выступает как сакральная миссия, которую выполняет Сөннэтче бабай. Смерть наступает тогда, когда дальнейшее выполнение этой миссии (по причине десакрализации священного предмета) оказывается невозможным. Восстановление гармонии между «Я» и бессознательным героя мыслится как передача священной миссии другому. После того как миссия завещана сыну муллы, у героя наступает состояние гармонии с самим собой, о чем свидетельствует озарившая его лицо улыбка за мгновение до смерти: *«Бабай тагы, күзенә әллә нинди мәгънәләр чыгарып, кулыны селкетә башилады. Мең бәлә берләң кулыны күтәреп, мәхдүмгә таба төртте. Һәммә кешегә мәхдүмгә пәкесене, үзенчә, иң кыйммәтле булган мирасыннан – Сәлман Фарси пәкесене бирергә теләвене аңлатты. Мәхдүм аптырап калды. Хәзрәт алырга кушты. Алды. Бабайның йөзенә көләчлек чыккы. Ул әллә нигә шатланган кеби булды. Тагы бик авыраеп: «Алла!» – диде дә үлде»* – «Бабай, словно желая что-то сказать, приподнял руку и указал на сына муллы, давая понять всем собравшимся, что он завещает ему «пәке» и священную родословную. Сын муллы замер в нерешительности. Отец велел их взять. Тот взял. Лицо бабая озарилось улыбкой, он словно чему-то обрадовался. «Алла!» – произнес он в последний раз и умер» [6, с. 185].

**Проблема национальных трансформаций архетипов:
архетип матери в повести А. Еники «Әйтелмәгән васыять»
(«Невысказанное завещание»)**

Среди выделенных К.Г. Юнгом архетипов коллективного бессознательного важная роль отводится архетипу матери. Изучению психологических аспектов архетипа матери посвящена работа Юнга «Психологические аспекты архетипа матери», в которой архетип матери рассматривается в соотнесении с комплексом матери – понятием, заимствованным швейцарским ученым из психопатологии.

Рассматривая различные проявления комплекса матери: комплекс матери у сына, комплекс матери у дочери, Юнг обращает внимание как на позитивные, так и на негативные аспекты этого комплекса. В частности, говоря о негатив-

ных аспектах комплекса матери у мужчин, Юнг указывает на донжуанство, которое, однако, «в положительном плане может выражаться как смелость и решительность мужчины, честолюбивое стремление к высоким целям, противостояние глупости и недалекости, несправедливости и лени, готовность принести себя в жертву за правое дело...» [8, с. 223]. Являющееся одним из проявлений комплекса матери у девочек чрезмерное развитие Эроса, связанное с ревностью к матери, также рассматривается автором и как негативный аспект изучаемого комплекса, и как позитивный. «Женщина, судьба которой заключается в том, чтобы быть источником смуты, – образно пишет Юнг, – может играть не только разрушительную роль... Обычно та, которая сама является источником смуты, становится ее жертвой, инициатор перемены изменяется сам, и зажженный им (ею) огонь освещает и просвещает все запутавшиеся жертвы...» [8, с. 234].

В Заключении Юнг обращает, в частности, внимание на различие образов матери и бабушки: «Как мать матери, она (бабушка – *М.И.*) «больше», чем последняя, на самом деле она «пра-» или «Великая Матерь». Нередко с ней ассоциируются атрибуты мудрости, как, впрочем, и ведьмы... Переход от матери к бабушке означает, что архетип поднимается на высшую ступень...

По мере все большего расхождения сознания и бессознательного, бабушка превращается благодаря своему более высокому рангу в «Великую Матерь»...» [8, с. 239–240].

В 1965 году А. Еники была написана повесть «Әйтелмәгән васыять» («Невысказанное завещание»). В центре внимания автора оказывается актуальная для литературы 1960–1970-х годов проблематика: отрыв человека от родных (национальных) корней, предание забвению национальных традиций. Основу сюжета повести составляет история жизни главной героини Акъэби: умирающая от тяжелой болезни бабушка не находит понимания со стороны своих детей, которые игнорируют даже ее последнюю просьбу – похоронить в соответствии с мусульманскими обрядами.

В созданном А. Еники образе Акъэби обнаруживается архетипичность, связанная с выделенным Юнгом архетипом «Великой Матери». В этой связи обращает на себя внимание имя главной героини – Акъэби. В разговоре с приходившим в гости к ее детям поэтом Акъэби так объясняет свое имя: «*Минем исемем Акбикә... Кыз чагымда мине Аксылу дин йөртәләр иде, кияүгә чыккач – Аккилен булдым, аннары, Акжингә, ә хәзер менә Акъэби*» – «Мое имя – Акбика. До замужества меня звали Аксылу, после – Аккилен, затем – Акжинги, а теперь – Акъэби» [9, с. 27]¹. Выстроенный ряд: Акбикә – Аксылу – Акжингә – Акъэби – представляет собой стадии развития архетипа матери, итогом которого становится образ Акъэби как выражение идеи «Великой Матери». Именно так воспринимает главную героиню поэт: «*Әйе, ул барыбызның да уртак әсәбез иде. Алай гына да түгел, мин, һич икеләнмичә, аны башкорт халкының изге җанлы анасы дияр идем...*» – «Да, она для всех нас была матерью. Я бы сказал больше: она, без сомнения, была святой матерью всего башкирского на-

¹ Акбикә, Аксылу, Аккилен, Акжингә Акъэби – сложные имена: первая часть имени – «ак» – указывает на семантику белого цвета, вторая – на изменяющийся со временем социальный статус женщины (напр., «килен» – сноха, «әби» – бабушка).

рода» [9, с. 41]. Небезынтересным с точки зрения проявления в образе Акъэби архетипа «Великой Матери» представляется и то обстоятельство, что в доме дочери Акъэби находит взаимопонимание только с маленькой внучкой, для которой она – добрая бабушка.

Завершая анализ повести, обратим внимание на национальные особенности проявления архетипа «Великой Матери». Узнав имя героини повести, поэт задается вопросом: «*Акъэби, Акъэби!.. Ә ни өчен Акъэби, ни өчен кара эби түгел?*», – на который сам же и отвечает: «*Димәк, син гомерен буена ак кеше булгансын икән. Ак күнелле, пакъ күнелле кеше...*» – «Акъэби, Акъэби! А почему «белая бабушка», почему не «черная бабушка»? Значит ты всю свою жизнь была светлым человеком. Со светлой, чистой душой» [9, с. 27]. Образ Акъэби выступает здесь как выражение духовной чистоты (подчеркиваемой семантической белого цвета), что, пожалуй, является особенностью реализации архетипа «Великой Матери» в татарской литературе в целом. Универсальными чертами этого образа являются доброта, терпеливость, скромность, мудрость, религиозность. У А. Еники эти проявления архетипа связываются с идеей произведения, трансформируются в контексте идеи памяти о своих корнях, родине, что выражается в размышлениях главной героини: «*Ярый, шушы көнгә кәдәр ул, Акъэби дигән кортка, яшәп килде. Ул менә аларны монарчы туган әҗирләре берләп бәйләп, андагы тормыш, андагы кешеләр белән бәйләгән бердәнбер әҗеп булды. Хәзер шушы бердәнбер әҗеп тә өзлә инде... Нишлисен, тәкъдирдән узып булмый шул, узып булмый! Ләкин, ни кызганыч, тере әҗеп өзлә белән бергә туган үскән илгә юл да киселәчәк. Кылганлы далада утырган Юлкотлы үзе дә, аның кешеләре дә акрынлап оныттылачак. Әммә киселергә тиешме сон, ходаем, туган илкәйгә юл, оныттылырга тиешмени сон ана-бабадан килгән андагы тормыш, андагы кешеләр*» – «Хорошо, ну вот жила до сегодняшнего дня старушка по имени Акъэби. Она была единственной связующей нитью между ними (ее детьми – М.И.) и родной землей, людьми, живущими на ней. Сейчас эта нить обрывается... Что делать, судьбы невозможно избежать! Но больше всего удручает то, что с обрывом живой связующей нити оборвется и путь к родине. Забудутся и затерявшаяся в ковыльных степях деревня Юлкотлы, и живущие в ней люди. Но должна ли обрываться дорога на родину, должны ли забываться обычаи дедов и отцов?» [9, с. 33].

Заключение

В современном литературоведении прямое применение теорий классического психоанализа в качестве литературоведческого инструментария встречается редко. Чаще составляющие психоаналитического дискурса используются исследователями во взаимодействии с дискурсами современных научных направлений: структурализма, постструктурализма. Свидетельством подобного рода взаимодействия является, в частности, структурный психоанализ, связанный с именем французского философа Жака Лакана.

Первостепенное значение в теории Ж. Лакана имела тенденция к осуществлению синтеза лингвистической и психоаналитической проблематики, когда в центре внимания оказываются интерпретационные составляющие, связанные с языком и отношениями между различными элементами, образующими струк-

туру психики и речи. В трудах Фрейда Ж. Лакана привлекал именно языковой аспект психоанализа – работа основателя психоанализа с речью пациента. Как считает Лакан, изучение функций речи и поля языка оказалось в психоанализе свернутым, сокращенным. Между тем именно речь является средой психоанализа. Функция речи в психоанализе как раз и состоит в том, чтобы получить ответ: психоаналитик стремится осуществить анализ поведения субъекта с тем, чтобы обнаружить в нем то, о чем тот умалчивает.

Лакан убежден, что сферу бессознательного необходимо рассматривать как являющую реальность слова, речи, психоаналитик имеет дело не столько с инстинктивными стадиями развития, сколько с речью пациента, языком. Тем самым основная проблема психоанализа понимается как проблема соотношения речи и языка внутри субъекта.

По Лакану обращение к лингвистике (риторике, грамматике, поэтике) позволяет выдвинуть метод, который полагает различать в языке диахронические и синхронические структурные образования и лучше понять различный смысл, приобретаемый языком в интерпретациях сопротивления и переноса.

Обнаруженный психоанализом символизм является языком, носящим универсальный характер языковой системы, и в то же время является частным языком данного субъекта. Исследование символов способствует восстановлению в речи ее способности вызвать представления, следовательно, психоаналитик должен обладать способностью к глубокому усвоению ресурсов языка, в особенности тех его ресурсов, которые реализованы в поэтических текстах. Не случайно в работе «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда» Лакан подчеркивал сходство механизмов защиты с поэтическими тропами: «...механизмы, описанные Фрейдом как механизмы «первичного процесса», т. е. механизмы, определяющие режим деятельности бессознательного, в точности соответствуют функциям, которые эта научная школа считает определяющими для двух наиболее ярких аспектов деятельности языка – метафоры и метонимии, т. е. эффектам замещения и комбинации означающих...» [10, с. 154].

Идея изоморфизма структуры бессознательного и структуры языка в перспективе поставленной проблемы (проблемы применения психоанализа к татарской литературе) может стать теоретическим основанием для изучения особенностей текстовых структур (метафоры, метонимии и др.) с точки зрения взаимодействия структуры бессознательного и структуры национального языка.

Summary

M.I. Ibragimov. National literature and modern methods of its analysis.

The article is devoted to the problem of application of the modern methods of text analysis, which were formed in western literature studies, to national literatures in the situation when the concept “national literature” loses its theoretical and methodological actuality.

We put under consideration the possibilities of the application of the psychological method to different pieces of Tatar literature. Psychoanalytical interpretation of the short story “Sonnatche babai” by G. Iskhaki reveals the clash of ‘eros’ and ‘tanatos’ at different levels of the structure of the short story and gives archaic type of anima and its interpretation in the context of the philosophical idea of the text.

The analysis of the story “Untold Will” by A. Eniki reveals the transformation of the archaic type of «Great mother», on the one hand, in the context of universal idea to the Tatar culture about the role of a woman-mother in the human life, on the other hand, from the point of view of social-historical problems of the short story.

The perspectives of the application of the structural psychoanalysis to Tatar literature are defined in the conclusion. The idea of isomorphism of subconscious structure and language structure, which were suggested by G. Lakan, can be used as theoretical basis to study peculiarities of text structures (metaphor, metonymy, etc.) from the point of view of interaction of subconscious structure and national language structure.

Литература

1. *Васильев Н.Л.* Историзм и относительность концепта «национальная литература» // Сравнительное литературоведение: теоретический и исторический аспекты: Материалы Междунар. научн. конф. «Сравнительное литературоведение» (V Поспеловские чтения). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.
2. *Михайлов А.* Проблемы анализа перехода к реализму в литературе XIX века // Методология анализа литературного процесса. – М.: Наука, 1989.
3. *Заһидуллина Д.Ф.* Модернизм һәм XX йөз башы татар прозасы. – Казан: Татарстан китап нәшр., 2003.
4. *Нигматуллина Ю.Г.* «Запоздалый модернизм» в татарской литературе и изобразительном искусстве. – Казань: Фэн, 2002.
5. История татарской литературы нового времени (XIX – начало XX века). – Казань, 2003.
6. *Исхакый Г.* Эсәрләр. 15 томда. – Т. 2. – Казан, 1999.
7. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М., 2000.
8. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. – М., 1997.
9. *Еники Ә.* Әйтелмәгән васыять // Эсәрләр, 5 томда. – Т. 3. Повестьләр. – Казан: Татар. китап нәшр., 2002. – Б. 7–45.
10. *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или судьбы разума после Фрейда. – М., 1997.

Поступила в редакцию
03.11.06

Ибрагимов Марсель Ильдарович – кандидат филологических наук, доцент кафедры сопоставительной филологии и межкультурной коммуникации Казанского государственного университета.