

Интерпретативната общност: фикция или реалност?¹

Андраш Вереш

Каква е разликата между фикция и реалност?
Фикцията трябва да бъде разбираема
Том Кланси

В работата на Стенли Фиш (1980) и на други теоретици (които предоставят смислотворческата роля на читателя) употребата на понятието „интерпретативни общности“ изглежда колкото логична, толкова и енигматична. Не е трудно да признаем, че тази стъпка трябваше да бъде направена. Ако приемем (подчертавам: ако), че значението не получава идентичност и стабилност от текста, а от неговия читател, то трудно бихме разбрали неизбежно ограничената и променлива индивидуалност на последния.

Още Кант (който е един от първите, издигнали субективното до основна, решаваща роля в познанието) изтъква, че доколкото вкусът представлява естетическа оценка, той включва елемент на универсалност, тоест *sensus communis* – ако не като емпирично единство, то като постулат. Всяка преценка с претенции за естетически критерии всъщност в известна степен подкопава собствената си субективност: тя се разширява до някаква норма. Когато една норма се разширява, тя започва да се самоописва, да обяснява позициите си и мотивите за тях. Добър пример е литературната критика, която не представя само себе си, а мнението на предварително съществуваща или поне възможна общност на вкуса, тъкмо защото има нужда от норма или се опитва да създаде норма.

Така междуличностната валидност на значението предполага наличието на някаква общност смислозадаващи и смислоприемащи индивиди. С това обаче не казваме кой знае какво. Трябва да решим по-подробно какво имаме предвид, какво може да се разбира под понятието „интерпретативна общност“.

Според мен втората част на този израз, „общност“ все още съдържа по-малко трудности, въпреки че е семантично многозначна и идеологически натоварена. Знаем, че първоначално думата е означавала група хора, принадлежащи към едно и също племе-нация, които са живеели заед-

¹ Това е разширена версия на доклада, изнесен на конференцията „Интерпретативната общност“ в Будапеща, Унгария на 18 октомври 1995.

но и са били свързани от кръвта и територията, а сътрудничеството и солидарността били изключително важни за оцеляването им. Общите религиозни вярвания също били част от живота; отделянето на една *религиозна общност* предполага ситуация, в която разпространението на дадена система от вярвания излиза извън границите на местното общество, или пък такава, в която обществото трябва да се идентифицира, за да се разграничи от съперниците си. Може да се каже, че самосъзнанието на общността е растяло почти изключително по време на кризи; при нормални обстоятелства то било самоочевидно, инстинктивно състояние.

Също така е известно, че различните големи или малки локални общности са издържали с по-голям или по-малък успех до времето, когато развитието на модерната индустрия и техника и последвалото я възникване на националната държава накарало много от тях да се разпаднат. Обществото станало огромна и динамична цялост. Днес общността може да съществува само на микроравнище, преходна, неизбежно крехка и нестабилна групово формация, която е организирана на базата на ситуационни (редуциарни) цели и предизвиква интензивни (но не и очевидни) усещания за съпричастност. По-точно казано, тя служи за *идеологически идеал* на онези членове на обществото, които изпитват липса на такива усещания. Те или се опитват да засилят персонификацията (и по този начин сплътеността) на нацията, класата или друга макросоциална формация, или поне да се справят с масовата деперсонализация с помощта на гореспоменатите ситуационно възникващи организации с мащаба на групи.

Строго погледнато, кантианското понятие вече диагностицира универсалното състояние като лишено от идеята за общност. То се опитва да компенсира тази липса, като отправя към една духовно поставена универсална общност – човечеството. Тъй като според Кант първото основание на тази концепция е трансценденталната структура на „съзнанието изобщо“ (една от най-енигматичните кантиански категории), необходимото следствие от добродетелния живот е тази също толкова универсално валидна категория. „Живей като член на човечеството“, гласи заповедта. „Живей така, като че ли тази универсална общност наистина съществува.“ И макар възможните следствия на тази директива да будят съмнения от самото начало, логиката зад нея – тоест презумпцията, че трябва да се обърнем към човечеството или по-точно към някаква специална квазиобщност (формация, която е фиктивна, а не реална от социологическа гледна точка) – е популярен инструмент не само във философската литература.

Да вземем за пример Кароли Майнхайм, чиито възгледи се развиват от епистемологичната (универсална) кантианска концепция до собствената му версия за социологията на познанието, която взема предвид плуралистичната структура на модерността. В един от първите си трудове (1918) Майнхайм все още поддържа структурния анализ на епистемологията (като цяло), макар бързо (през 1929) да признава, че този тип подход хомогенизира и налага статична рамка върху познанието, което в действителност е динамично и непрекъснато се разслоява. Според Майн-

хайм доказателство за историческото съжителство (едновременно и последователно) на тези различни интелектуални (и особено политически и културни) формации е фактът, че от научна гледна точка (или по-скоро от гледна точка на социологията на познанието) няма смисъл да се говори за познанието „като цяло“ или за някаква субективност извън времето или обществото. Всяка идея е проявление на някакъв вид *частност*; тоталността може да се тълкува само като взаимодействие и припокриване. Всяко познание е частично, защото е обвързано с някакво социално положение. Затова то е винаги идеологично (тъй като трябва да прикрива ограниченията на своята частност) и лесно може да се превърне в утопично (ако претендира за тоталност и иска да разшири валидността си във времето).

В концепцията на Майнхайм ни се струва интересна *амбивалентната* позиция на социолога на познанието, който разкрива социалната вписаност на съперническите си идеи. Не само защото става въпрос за сходно действие (обясняване на текста чрез контекста), като в случая с теорията за „интерпретативната общност“, а по-скоро защото може да хвърли светлина върху една от характерните аномалии в пресечната точка на философската наука и социологията.

Социологът на познанието е в амбивалентна позиция преди всичко защото стои отвъд частните случаи – ако остане при тях, той би споделял пристрастията и социалната обвързаност на последователите на дадена идея. Само че частните случаи изпълват света, така че няма „празно“ място, където той би могъл да застане. Това обаче не представлява проблем, защото според Майнхайм съществува един особен (подлежащ на описване, изключителен) частен случай: интелигенцията, която, за разлика от останалите участници в модерното класово общество и непрестанната борба за власт, създава „некласова прослойка“.

От една страна, интелигенцията може да се смята за истинска общност, чиято спойка се дължи повече или по-малко на общото ниво на култивираност; но в същото време тя не функционира като действителна общност, защото е видимо разделена. Тъй като нейна професионална област е производството на идеи, тя може да представя отделните частни случаи със същия успех, с който посредничи между тях (тъй като не се обвързва с определено социално положение, а по прочуия израз на Алфред Вебер „плава свободно“). Ако обаче интелигенцията не е истинска общност, то тя е квазиобщност или нещо по-лошо: и двете едновременно, макар да се изключват взаимно. Всъщност социологът на познанието използва възможността (една от двете), като се представя от името на интелигенцията, така че неясна остава неговата позиция, а тази на интелигенцията „като цяло“.

Така ние виждаме, че интелигенцията има предимството да *подлежи на анализ от социологическа гледна точка и в същото време да бъде в състояние да представлява надмощието на хуманистичната традиция*, приета и от немската класическа философия. В същото време трябва да признаем, че става въпрос за свързване на две различни

понятия за интелигенция, които почти не се припокриват. Всъщност Майнхайм донякъде отстъпва пред хуманистичната гледна точка, доколкото в една последователна социологична теория никоя прослойка на обществото не може да „плава свободно“ (дори и ако определянето на принадлежността към нея е проблематично) – както в случая с интелигенцията, която е вътрешно антипазарна, а пазарът от своя страна е антиинтелектуален и уважава занаятчийството).

* * *

Според мен влиятелният модел на Томас Кун от 1970 г. за природата на научното развитие заема също така странна и ако щете посредническа позиция. Като въвежда понятието „научна общност“, Кун прави практикуването на науката зависимо от социологически фактори, на които господстващата дотогава философия на науката изобщо не е отдавала значение. И докато първото издание на неговия труд през 1962 г. все още приписва идентичен статут на научната общност и на парадигмата – общоприетата система от възгледи, която управлява научния живот (тоест възприетата парадигма организира легитимиращите я учени), – послеловът към изданието от 1969 г. дава първенство на научната общност и така избягва затворения кръг на подобна дефиниция.

По правило научната общност обединява практикуващите в даден клон на науката и макар че в някои области могат да действат едновременно няколко интерпретативни школи, според Кун в естествените науки много по-рядко от другите сфери на културата се случва изследователите да подхождат към един и същ проблем въз основа на неразрешими различия в перспективата. Това се дължи на факта, че обучението и професионалната отправна точка на бъдещите учени си приличат в немислима за други области степен: „Те четат една и съща литература и си вадят от нея горе-долу едни и същи изводи“. Вътре в групите общуването е сравнително безпроблемно, а професионалните оценки са сравнително еднотипни. За сметка на това общуването между различните научни общности (съсредоточени върху различни теми) е силно затормозено, води до чести недоразумения и след известно време се разкриват проблеми с гледната точка, които не биха могли да бъдат предвидени.

Следователно за Кун научната общност е алфата и омегата; той не само започва, но и в описанието си на социологичната вписаност завършва с нея, като въвеждането на понятието „легитимираща общност“, различно от „научната“ (отнася се до общественото, доколкото то включва в приемането на новата парадигма хора извън научната общност) е напълно чуждо на неговия подход². За него научната общност има из-

² Не оспорвам въвеждането на понятието „легитимираща общност“ (всъщност го намирам за наистина полезно). По-скоро намирам за неправилно Одорич да го представя така, като че ли то произлиза от думите на самия Кун (може би така легитимира идеята си?), докато всъщност от перспективата на Кун това понятие е незащитимо.

ключителен авторитет при легитимирането на парадигмата. Тази гледна точка лишава от смисъл възражението, че промените в парадигмата трябва да останат работа на учените; тъй като по дефиниция те никога не са били работа на някой друг. Така само полезните резултати, тоест практическите приложения на науката, принадлежат на цялото общество.

Съвсем друг е въпросът дали социологическата компетентност съществува в прекалено тесните граници на кантианския подход и така определя самата научна общност като квазиобщност. Въпросната квазиобщност получава статута си на колективна формация изключително чрез своята специализирана дейност, тоест познанието. Затова тя прилича много повече на класоподобна издънка на хуманистичната традиция, отколкото на социална прослойка с подлежащи на описание социологически измерения.

Боя се, че в случая с теорията на интерпретативната общност отново се сблъскваме с подобна ситуация.

Изборът на термина „общност“ не е случаен. Неговата оценъчност е по-скоро предимство, отколкото недостатък. Нещо повече, той едва ли би могъл да бъде заменен с неутрални понятия като „група“ и „мрежа“³, защото тази стъпка е колкото логична, толкова и насилена: „*предпазлив жест към социологията*“, но вратата може да бъде най-много открената. Освен това не пречи да оставим вече готовите интерпретативни понятия, които още носят старата слава и някак си успяват да запазят водещото си място. Да не говорим, че не е зле да бъдем внимателни в областта на социологията: все пак в началото на XX век литературната теория съзря именно като се противопоставяше на нея и на историята на културата.

* * *

Аз естествено не твърдя, че например любознанието или гореспоненатата хуманистична традиция не могат да се превърнат в истински белег за формирането на дадена група. Нека се върнем към Майнхайм, който на два пъти е трябвало да избира към коя (този път съвсем истинска) интерпретативна общност да се присъедини: социологията или *Geistesgeschichte*. Първият случай е бил в Унгария през първото десетилетие на двадесети век. Колкото и високо да ценял кръга около списание „XX век“ (най-вече заради плуралистичната му насоченост), Майнхайм в крайна сметка избрал „Неделния кръжок“ около Дьорд Лукач, защото не намирал Оскар Жази и групата „XX век“ за достатъчно радикални и защото програмата на „Неделния кръжок“, която апелирала към „реалността на духа“, обещавала по-фундаментално обновление.

Но принципът на плурализма го занимавал до такава степен, че Майнхайм го въвел (парадоксално) и в „Неделния кръжок“. В труда си

³ Дьорд Калман представя тази възможност (говорейки за Бродки).

от 1918 г., с който представял Свободната школа на хуманитаристиката, той подчертава, че същностна черта на „неделния кръжок“, наричан тук „школа“, е стремежът към „плурализъм, след като монизмът се оказва непродуктивен, тъй като последните десетилетия разшириха философския ни хоризонт. А първата поука от това гласи, че различни обстоятелства съставят обграждащата човечеството действителност и според нас е по-важно да изучим тези нееднакви обстоятелства, отколкото да запечатваме прибързано становището си с проста мисловна схема за собствено удобство“. Макар „Неделният кръжок“ наистина да приел външните (и вътрешни за членовете му) принципни „различни реалности“, изложеният тук плуралистичен възглед е преди всичко (ако не изцяло) възглед на Майнхайм. Едва ли може да се каже, че всички те са споделяли това негово убеждение; случаят със самия Лукач определено не е такъв.

Майнхайм се оказал отново на кръстопът в началото на 20-те години, когато емигрирал в Хайделберг. Този път той изоставил кръга на Дьорд Лукач заради социолога на културата Алфред Вебер (брат на Макс Вебер) и неговата приятелски настроена компания. По това време Майнхайм смятал хуманизма на кръга на Дьорд Лукач за твърде литературен и конвенционален, за да доведе до радикално преобразуване на живота. „Кръгът на Дьорд – пише той в едно писмо от 1921 – е един от добронамерените експерименти на интелектуалци, които са останали сами в съвременния свят и се опитват да решат съпътстващите духовната бездомност проблеми. Тяхната тактика е да си затварят очите: за да се заблудят, че стъпват на твърда земя, те се изолират, обвинват се в същността на културата и като напускат външния свят, се отчуждават, криейки се в работата си. Защитеният от хайделбергските хълмове залив ги кара да вярват, че съществуват, че са влиятелни и значими, а всъщност една лека буря е достатъчна, за да ги превърне в символ на отминалите дни“.

Но след като започва да учи социология, Майнхайм се опитва да легитимира гледната точка на *Geistesgeschichte*. На първо място той се опитва да създаде нов тип социология на културата, която да примири двете понятия, макар че по това време интелектуалните методи на социологията като че ли са в опозиция на инструментите на културата. Явно тази двойственост по-късно е довела до неяснотата в програмата за социология на познанието.

Анализирайки втората част на израза „интерпретативни общности“, разграничих трите възможни варианта на това понятие: истинска общност, която може да бъде описана от социологическа гледна точка; неподлежаща на характеризирание квазиобщност; и третият вариант, който е пастиш от първите два (демонстрирани с примерите на Майнхайм и Кун). Тук започваме да подозираме, че в случая с интерпретативната общност важи третата алтернатива; все пак, преди да стигнем до някакво заключение, трябва да анализираме и първата част на термина.

Фиш не ни предоставя голямо поле за работа. От семантични съображения той настоява на понятието „интерпретативна общност“: приема за

отправна точка идеята, че значението не е вътрешноприсъщо на текста, нито пък се създава от читателя. То е по-скоро продукт на интерпретативната общност, която определя тълкувателните стратегии не само на четенето, но и на писането, като задава целите им. Следователно значенията винаги са социални и институционални. Тук откриваме едно типично схващане – контекстуалния възглед за значението, според който „идентичността и стабилността на значението се дължат на идентичността и стабилността на задаващата го група (или групи)“⁴. Интерпретацията и общността се предполагат взаимно (пределно, тавтологично), също като парадигмата и научната общност в първоначалната теза на Кун. Но научната общност е (до известна степен) *разграничима* от парадигмата (както видяхме, по-късно Кун действително ги отделя), докато за интерпретативната общност това не може да се каже – преди всичко поради абстрактността (и прекомерната еластичност) на понятието.

Колкото и лесно да се вижда, че целта на Фиш запълва „междучичковия процес, разделящ произволността на интерпретацията и установеността на значението“ и че тя е породена от несигурността в мястото на значението (в онтологичния му статут)⁴, все така неясен остава въпросът – както се вижда и от изследването на Одорич – какво той смята да използва за мост. (Не е сигурно дали Фиш изобщо представя някаква теория, след като не я разгръща. По-скоро определя важна гледна точка). Дори можем да подозираме, че Фиш съзнателно „размива“ понятието за интерпретативна общност и *следователно всяка интерпретация може да бъде институционализирана, но тази институционализация не е предварително заключение*. Само че Фиш набляга на „властта“ на интерпретативната общност (която създава или по-скоро укрепва спойката между нейните членове) и говори за институционализираното състояние на вложените в текста значения (които той може да наблюдава само от гледна точка на обучението). Трудно е да се освободим от подозрението, че Фиш има предвид предимно областта на университетите и изследователските институции, с една дума, академията⁵, но той естествено не заявява това открито.

⁴ Калман, в цитираното произведение.

⁵ Сфера, на която външните хора гледат със завист, примесена с тръпки на ужас. „Западният прототип на интелектуалеца е академичният човек“, четем у Дьорд Конрад в края на седемдесетте. „Този човек гачи академичната кариера над всичко друго; неговият рай е разделен на ешелони също като средновековните небеса с тяхната йерархия на ангелите. Професорът в най-добрия университет е най-съвършеното създание, а също така и най-свещеното. За онези, чийто свят може да бъде описан като такава пирамида, е естествено да се потапят в академични ритуали, да присъстват на конгреси, конференции и колоквиуми с някакъв екстаз. Организирането на подобна конференция им носи по-голямо удовлетворение от намирането на нов партньор. А да обмениш идеи и новини за това кой се качва или слиза по въображаемата стълбица на еди-кой си университет — кой би могъл да си представи по-приятно интелектуално занимание? (...) Университетите стават все по-международни. Колегите знаят един за друг; те си се представят един друг през желязната завеса и през главата на политиците (...) Творческата интелигенция вече създава международна общност, общността на националните общности.

В такъв случай какво можем да направим с това понятие и неговите неясни очертания? Кой ще опише, кой е в състояние да опише неговите граници? Дали то трябва да се дефинира само? (Литературата и критическите движения не винаги се занимават със своето самоопределяне.) Или пък различните интерпретативни общности трябва взаимно да се идентифицират? (В крайна сметка, ако приемем тази отправна точка, общностите могат да възприемат всякакъв тип интерпретация.) И какви точно видове интелектуални формирания извън движенията и школите могат да се нарекат интерпретативни общности?

* * *

Разбира се, основният въпрос засяга *значението* на думата „интерпретация“ или по-скоро „какъв тип съвместна дейност“ може да осигури съгласуваността между литературните тълкуватели. Изследването на Ференц Одорич (1995) подхожда към този въпрос, като обсъжда и отхвърля възможностите една по една. Според него онова, което свързва автор и читател, не може да бъде споделената структура на тълкуването, тъй като „читателите не са в състояние да се върнат към авторовата когнитивна структура, те не могат да се включат в използваната от него институционална рамка“. Нито пък е възможно да съществува като вътрешна, мисловна структура интерпретативна общност, която да свързва читателите (тъй като всяко чуждо тълкуване ми е недостъпно и следователно неговата идентичност с моето е недоказуема). Нещо повече, не може да съществува и общност, основана на тълкуването на литературния текст от някакъв интерпретативен текст (макар последният да е достъпен, той е индивидуален по природа, или както пише Одорич, „тълкуването е самотно начинание“).

Какво остава в такъв случай? „Общността на канона“, което не означава общност на интерпретативното начинание, а „основите на тълкуването“, „позволяващата или забраняваща сила“, „легитимиращият код“. Професионалните читатели с материален интерес в литературната теория в най-голяма степен движат канона. Според Одорич интерпретативната общност е преди всичко легитимираща общност, която определя правилата: „с помощта на някакъв литературен канон, ценените творби, позволените и препоръчителни трактовки и признатите за валидни интерпретации в дадения канон могат да се очертаят с по-голяма или по-малка сигурност и са повече или по-малко предсказуеми“. Следователно легитимацията е въпрос на власт. Одорич говори за основната опозиция в *Iskola a határon* (*Училище на границата*) на Геза Отилик като символичен пример: той сравнява професионалните литературни критици с военните, чийто живот изисква отговорност и започва със специално обучение (действието на канона оттук нататък се оказва толкова пруско, че читателят може да се усъмни в значението на „лекото опиянение на свободата“ в заглавието).

Бих подкрепил логиката на Одорич, приела Фиш като отправна точка в различни аспекти с допълнителни аргументи.

Например колкото и да отхвърляме идеята, че дори предписаният от литературната творба интерпретативен текст не може да бъде основа на интерпретативната общност, не можем да стигнем до друго заключение от перспективата на Фиш, след като значението не е вътрешноприсъщо на интерпретативния текст повече, отколкото на литературния. А акцентът върху легитимацията също е убедителен, защото макар Фиш да не уточнява какво разбира под власт на интерпретативната общност, споменаването на институционалността и социалната валидност говори за подобно схващане. Можем само да се радваме, че Одорич артикулира онова, което Фиш само е загатнал.

Или може би съвсем не е така, защото докато не можем да видим границите на интерпретативната общност според Фиш, в подхода на Одорич видими са единствено те. Аз не смятам, че литературният живот може да бъде и е регулиран до такава степен – признавам, че не приемам за модел някакъв диктат, а постструктуралистското твърдение, че процесът на интерпретация не е определим – твърдение, което Одорич също смята за авторитетно⁶. Вярно е, че всичко може да бъде канонизирано, все едно дали е творба, интерпретативен трактат или прието за валидно тълкуване. Но взаимозависимостта между тези неща не е толкова тясна, колкото предполага нейната формулировка. Защо дадена школа или течение да не може да предизвика радикална трансформация на националния културен канон, без самата тя да изпита подобна радикална революция в постулатите и методите си?⁷ С това, разбира се, не искам да кажа, че между тези неща няма никаква връзка.

⁶ Но канонизацията не е тотално валидна дори в условията на диктатура. Известно е, че в Унгария държавният социалистически елит напразно се опитва да наложи своята ценностна система на обществото, но не успява дори напълно да контролира и използва институциите, които създават знанието. Пречат му не само оцелелите традиции, а и собствените му икономически изисквания; ефективността не може да бъде увеличена, без да се вземат предвид онези, които имат интерес от нея, при това с някаква степен на уверения в автономност и плурализъм. За догматичното мислене е очевидно, че зад ценностите се крият интереси (макар че отношението е двупосочно), а приемането и следването на социалистическата ценностна система било в интерес на по-голямата част от обществото. Било невъзможно да се примирят тези две перспективи. Противопоставянето на средства и цели, идеали и интереси е принуждавало догматиците да оставят на мира такива уверено дефинирани основни ценности (като *равенство* или *свобода*) или да ги нападнат.

⁷ Такива са например трудовете на Бела Немет от седемдесетте години. Тук немалка роля играе фактът, че предходният официален канон (линията Петьофи–Ади–Атила Йожеф) е загубил валидността си. Вместо това през седемдесетте и осемдесетте години е широко приет препоръчания от него нов канон, който на практика описва историята на унгарската лирика като разказ за елегантни творби, които представляват различни страни на човешкото съществуване. В същото време от методологична гледна точка Немет възобновява литературната интерпретация в по-малка степен; преди всичко той свързва подходите на теоретичната и културната история с традиционната лингвистично-поетична интерпретация. Противоположен пример са литературно-теоретичните творби на Елемер Ханкас, които съдържат многобройни методологични нововъведения, без да се стараят да революционизират канона.

Също така е вярно, че канонът подобно на Янус има две лица: той е не само понятие от културната история, но и инструмент на властта. Той предполага разбирането и в същото време го възпрепятства. Канонът всъщност е *институционализирана* оценка; „дълговечието на каноните зависи от институциите, които създават авторитета им. От друга страна, културните институции от библиотеки до училища са немислими без валидни, възприети канони“. Пък и каноните не са вечни: като всяка саморегулираща се система литературният живот изисква изграждането, разрушаването и периодичния обмен на каноните. Възможно е това да е подсказало на Одорич да акцентира върху канона: ако интерпретативната общност у Фиш съответства на научната общност, защо канонът да не играе ролята на парадигмата?

Тъкмо тук обаче е проблемът: общността, която създава канона „е интерпретативната общност, но не само тя. В крайна сметка цялата работа на литературната интерпретация не може да бъде сведена под един-единствен общ знаменател. Не всеки има дял в ласкателното (или съмнително) признание, че неговите изводи ще се превърнат в канон. Между индивидуалното ниво на интерпретацията и общото ниво на канона съществуват и други степени. Тълкуването не е напълно „самотно“; дори и най-оригиналната, разчупваща табута концепция може да разчита на верни последователи, които не само са солидарни с духа ѝ, но също създават оригинални концепции в своите интерпретации. Ако не беше така, смяната на канона не би била възможна. В подхода на Одорич прекомерно индивидуалистичният анализ на интерпретацията логически води до универсалното схващане за интерпретативната общност: тълкувателят има лице и име, но не и общност; за разлика от него канонът няма ни име, ни лице, но пък има общност. Сякаш традиционното противопоставяне на елит и масова култура витае и тук.

* * *

Да се върнем на въпроса, с който започнахме. Явно интерпретативната общност не може да бъде *пряко* описана от социологическа гледна точка, навярно това би могло да стане *косвено*, чрез различните типове нейни социални представители, като общностите от литературни творци, изследователи, учители и т. н., които работят по различен начин. Писателите и критиците (да не говорим за литературните теоретици) вероятно също създават свои затворени, ясно определими социални образувания. Можем да го формулираме така: реални общности. За разлика от тях понятието интерпретативна общност *не* означава отношение от социологично естество; в този смисъл то може да се тълкува като квазиобщност. Дори ако в най-широкия смисъл на думата то се основава на работата на литературния интерпретатор, чиито резултати са дългосрочно валидни, то пак се оказва в известен смисъл „ситуационна“ свързаност. Полагането на интерпретацията в центъра ос-

тавя другите параметри на тази общност неясни, макар без съмнение този тип общност също да е организирана около различни видове ценности и интереси.

Естествено социологията също разглежда белезите, способни да създадат групи, които да ограничават социалните образувания вертикално, а не хоризонтално. Преди всичко това означава, че трябва да изследваме тези по-нестабилни групи с по-фина мрежа. Едно от големите предимства на възможността за анализ на интерпретативните общности може да се окаже (в разрез с намеренията на Фиш), че тя предоставя *преброд* между професионалния читател и лаика. Във всеки случай вербалното общуване също е валидно за наблюдението и съобщаването на интерпретацията и на оценяващата общност: фактът, че едната страна е по-малко способна или направо неспособна на професионална аргументация, едва ли намалява чувството за принадлежност. Пълното равенство в ранга на членовете изобщо не е условие за членство в интерпретативната общност. По-трудно е да отговорим на въпроса къде могат да се поставят границите на интерпретативната общност и чия е задачата да ги прокара. Изследванията на вкуса и рецепцията отдавна демонстрираха, че привличането и отблъскването на литературните творби действат по подаващи се на описание правила, а вкусът и социалното разслояване в никакъв случай не се припокриват. Ясно е, че лайкът много по-слабо осъзнава (евентуалната си) принадлежност, отколкото професионалният критик. Институционализацията на мнението е почти изцяло привилегия на втория. В същото време не можем да отречем, че в дебатите, в които професионалистите се изправят едни срещу други (дотоам, че да заинтересуват и образуват лаиците), лаиците от своя страна могат да засилят или да отслабят дадена позиция, като застанат на другата страна. Можем да формулираме това така:

Ако си представим някакъв континуум, чиито полюси да са умение-то и канонизацията, легитимиращото влияние на членовете-лаици нараства линейно от единия към другия полюс. Това естествено не значи, че те могат да бъдат арбитри в играта на професионалистите.

Превод от английски Зорница Димова