

Ангел Валентинов Ангелов

ФИЛОЛОГИЯ, ЛИТЕРАТУРА
И СИМВОЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ
ЕВРОПЫ:

ЭРИХ АУЭРБАХ, ЛЕО ШПИТЦЕР,
ЭДВАРД САИД, СТЕФАН ЦВЕЙГ
И ГУГО ФОН ГОФМАНСТАЛЬ

Ангел Валентинов Ангелов

ФИЛОЛОГИЯ, ЛИТЕРАТУРА
И СИМВОЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ
ЕВРОПЫ:

ЭРИХ АУЭРБАХ, ЛЕО ШПИТЦЕР,
ЭДВАРД САИД, СТЕФАН ЦВЕЙГ
И ГУГО ФОН ГОФМАНСТАЛЬ

Научные редакторы:
доц. д-р Мария Ендрева
доц. д-р Камелия Спасова

© Ангел Валентинов Ангелов, автор, 2022

© Ангел Валентинов Ангелов, издатель, 2022

ISBN 978-619-92125-1-6

ISBN (pdf) 978-619-92125-2-3

Ангел Валентинов Ангелов

ФИЛОЛОГИЯ, ЛИТЕРАТУРА
И СИМВОЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ
ЕВРОПЫ:

ЭРИХ АУЭРБАХ, ЛЕО ШПИТЦЕР,
ЭДВАРД САИД, СТЕФАН ЦВЕЙГ
И ГУГО ФОН ГОФМАНСТАЛЬ

перевод с болгарского
Зоя Котева

София, 2022

Содержание

Благодарность / 9

Введение / 11

Первая глава

Символьная география Европы

и ее границы в филологии

Эриха Ауэрбаха (1892-1957) / 17

I. Цели исследования / 17

II. Отношение немецкой романской
филологии к Европе в 1920-ые годы / 18

II. 1. Неоднозначная позиция Карла Фосслера / 29

III. Тема Европы в сочинениях

Эриха Ауэрбаха 1920-х / 36

IV. Эмиграция / 41

V. Судьба и целостность / 49

VI. Абендлянд – Моргенлянд / 53

VII. Европа: значения / территории / 57

VIII. «Мировая литература». Идея синтеза / 67

IX. Explication de texte / 73

X. О еврейском происхождении Эриха Ауэрбаха / 82

XI. Рецепция сочинений

Эриха Ауэрбаха в Болгарии.

«Миф и литература» Богдана Ив. Богданова / 85

XII. Обещание / 96

- XIII. Продолжительное не-издание
сочинений Эриха Ауэрбаха на болгарском языке / 100
XIV. Послеслов с 2021 года / 104
XV. Выводы / 107

Вторая глава
Эдвард Саид:
критическое почтение
к Эриху Ауэрбаху / 110

- I. Введение / 110
II. Светская критика / 113
III. Гуманизм / 122
IV. Знание и позиция / 129
V. Выводы / 134

Третья глава
Гуманизм и символьная география
Европы в филологии Лео Шпитцера / 135

- I. Филология и гуманизм / 135
II. Отсутствие и наличие границ / 141
III. Подход Шпитцера / 149
IV. Эпифания и любовь / 160
V. Не/Проницаемость / 174
VI. Дебаты Лео Шпитцера в США / 181
VII. Методология и отношение к Европе / 196
VIII. О рецепции Лео Шпитцера в Болгарии / 204
IX. Выводы / 212
X. Элементы антимодерной концепции
Лео Вайсгербера о языке / 216

Четвертая глава
Культурная география Европы
в творчестве Стефана Цвейга / 223

I. Цели / 223

I. 1. Территория и границы
европейской культуры / 223

I. 2. Культурный центр и
внекультурная периферия
в «Шахматная новелла» / 230

I. 3. Заключение / 244

I. 4. Дополнение о критической рецепции
творчества Стефана Цвейга в Болгарии / 245

II. Понимание о Европе в речах

Гуго фон Гофмансталя 1920-х годов / 249

II. 1. Выводы / 257

Заключение / 259

Примечания / 261

Библиография / 312

Резюме на английском языке / 339

Именной указатель / 346

Указатель географических названий / 352

Понятийный указатель / 355

Благодарность

Я обязан многим людям и институциям; без их помощи книга не была бы законченной.

На первом месте – я очень признателен профессору д-ру Михаэлю Бернсону (Институт романской филологии Боннского университета Фридриха Вильгельмса). Его ангажированность темами, которые я исследовал, сделали возможными мои продолжительные пребывания в Бонне, как и доступ в богатые библиотеки университета.

Благодарю профессора д-ра Благовеста Златанова из Института славистики Хайдельбергского университета, который многократно посылал мне копии статей и студий, к которым из Софии у меня не было доступа.

Благодарю также профессора д-ра Паула Гейера из Института романской филологии Боннского университета и профессора д-ра Клауса Улиха (1936-2015) Марбургского университета, чье поддерживающее мнение о исследовательском проекте в его начальной фазе было существенным для дальнейшей работы над ним.

Без поддержки служащих многих библиотек книга также не была бы законченной. Центральная библиотека Болгарской академии наук хранит сокровища, если речь идет о немецкоязычной литературе и немецкоязычных критических исследованиях первой половины XX-го века. Немецкоязычные и особенно русскоязыч-

ные ресурсы Столичной библиотеки в Софии сделали ненужным выписывание несколько книг из заграницы.

Я очень признателен библиотекарям Института литературы Болгарской Академии Наук; к ним я обращался чаще всего.

Из библиотеки Университета библиотековедения и информационных технологий я получил без всяких проблем копию труднодоступной статьи, о которой я хотел только лишь осведомиться о том, налична ли она у них.

И наконец: сердечно благодарю г-жу Зою Котеву за перевод текста.

Введение

Две из студий в книге посвящены значительному корпусу сочинений Эриха Ауэрбаха и Лео Шпитцера, немецких филологов первой половины XX-го в. Обсуждаемая мной проблема – какова символическая география Европы в их филологическом творчестве, и как эмиграция преобразовывает их понимание о том, что такое Европа. Пытаюсь обосновать то, как идея единства (Западной) Европы воздействует на методологию и на выбор проблем, которые они исследуют. Эмиграция как исследовательская проблема актуальна в разных отношениях. В XX и XXI вв. тысячи людей были вынуждены покинуть страну или сами решают покинуть страну, в которой они родились или в которой они жили. В 1980-е и 1990-е в изгнании была распознана и, соответственно, тематизирована социальная позиция интеллектуала.¹ Творчество получило смысл как вид изгнанничества, как деятельность, которая подвергает сомнению ценности среды, в которой оно создается, заявляя свою не/принадлежность к нее и предлагая иные ценности, чтобы ее преобразовать. Так разным способом была подтверждена давно существующая позиция, что научное творчество не есть только интеллектуальная деятельность, а прежде всего – социальный ангажемент, положенный на моральных основаниях. Для Болгарии тема стала актуальной после 1990-х, как в отношении покинувших Болгарию после 1944, так

и в отношении продолжительных иностранных присутствий у нас в конце XIX-го и в первую половину XX-го в. Большой интеллектуальной иммиграции к Болгарии в XX в. нет. Из немногих случаев с иностранцами (вкл. ремиграцию) в академической среде в Болгарии можно заключить, что болгарская наука стала в значительной степени богаче в результат иностранного присутствия.

Лео Шпитцер и Эрих Ауэрбах – часть немецкой и австрийской интеллектуальной эмиграции 1930-х. Речь идет о вынужденном покидании, как и о продолжении их профессиональной деятельности в Турции и в США. В студиях обсуждаю вопрос о том, каково воздействие новых условий на их работу. Впечатляет факт, что вопреки изгнанию, не только для их двоих, но для почти всех немецких интеллектуалов еврейского происхождения, связь с немецким языком и немецкой культурой остается крепкой, для некоторых – и определяющей, до конца их жизни. Она выражается в публикациях и в прочтенных в Германии академических лекциях или лекциях по поводу организованных для них чествованиях, проявляется в творчестве и в их научных интересах.

В наши дни языковое господство американского неоспоримо. В творчестве филологов, которое обсуждаю, равноценно присутствуют три самые распространенные романские языка, как и немецкий. В славянской филологии, хотя и более редко, но есть исследования, в которых так же равноценно присутствует история большинства славянских литератур. Не знаю, как обстоят дела со скандинавской филологией. Но сегодня языковое разнообразие ненужно, даже классические художественные сочинения переводятся с американского, несмотря на то, что оригинал создан на другом языке. Выглядит как курьез, но только если существует понятие о том, что та-

кое оригинал. Если нет подобного понятия (кроме юридически), то в таком случае какое значение имеет факт с какого языка и на каком языке переводится? Доминирующий язык, его власть, превращается в оригинал, и эта постановака начинает выглядеть «естественной». Существует также и добровольный отказ от собственного языка. Потому что всемогущество единственного языка слито с технологией, а применение технологии создает зависимость – вынужденно и/или добровольно.

Обсуждаю также отношение к Франции в 1920-е. Франция – страна-победительница в Первой мировой войне; Версальские договоры навязывают тяжелые условия на Германию. Как относятся к французскому языку и к французской литературе те, чья профессия – именно преподавание и исследование языка и литературы победителя? Имея в виду то, что Ауэрбах, Шпитцер, Фосслер были участниками войны, некоторые из них были на передовых линиях фронта, они пережили непосредственно страдание и насилие в эту войну.

Мой подход следующий: контекстуализировать исследуемый материал в исторической ситуации, в которой он написан. Я старался не навязывать материалу свои собственные представления, а исследовать его, насколько это возможно, «изнутри». Как и думать об исторических контекстах или средах, в которых действуют разнородные силы.

К трем студиям я прибавил два коротких текста, в которых обсуждаю тему «Европа» на материале избранных произведений Стефана Цвейга и Гуго фон Гофманстала.

Не/прерывность

В европейских городах, но главным образом в Риме, можем уловить в одном и том же кадре античные колонны или средневековые стены, замурованные в зданиях более позднего времени, которые чаще – церкви, реже – другого типа построек. В этот исторический коллаж встраивается и надстраивается современный дом; иногда окно открывается, чтобы выбить скатерть. А обычное сочетание между рынком и церковью производит впечатление, что здесь жизнь, кажется, не изменилась по сравнению с предыдущими столетиями. Но здания, составленные из архитектурных пластов времени, находятся в соседстве с современными строениями, вообще знаки современной жизни тоже попадают в кадр. Эмпирически регистрируем, что на этих местах в Европе будни строительства и общения, поднимающиеся после превратностей, меняющиеся, продолжают тысячи, две тысячи или больше лет. Место продолжает жить, оно не памятник культуры, и не только туристическая достопримечательность, ни медийная реальность, покрывающая некую пустоту. Я мог бы назвать эти места сообразно их национальной принадлежности, и это будет справедливо, но национальное – только часть более длительного наслаивания, вычеркивания, преобразования материалов, имен, пространств. Материальность внушает ощущение о пережитом времени, об осязаемой, тактильной историчности. Возможно строить здания (и это делается), которые будут целенаправленными пастишами имитированных историй, то, чего им не хватает – это опыт во времени, переживание истории. Подобные изображения множественной, фрагментарной, но прожитой европей-

ской историчности соотносятся подходящим образом с почти полувековыми филологическими занятиями – с 1910-е до конца 1950-х – Эриха Ауэрбаха (1892 – 1957) и Лео Шпитцера (1887-1960), преподававших в Германии, Турции и США.

Первая глава
Символьная география Европы
и ее границы в филологии
Эриха Ауэрбаха (1892-1957)

I. Цели исследования:

- проблематизировать недисциплинарные определения Ауэрбаха «европейская филология» и «европейские филологи»;
- проследить как специализирование в романской филологии может превратиться в исследование исторического создания Европы;
- указать на близость между филологической концепцией и политической ситуацией;
- проследить за употреблением слова «Европа» и ее производных, и через них реконструировать ограниченную символьную территорию европейской литературы в сочинениях Ауэрбаха;
- анализировать символьную географию Европы в сочинениях Карла Фосслера и Эрнста Роберта Курциуса 1920-1940-ых;
- анализировать концепцию Богдана Богданова об «Одисее» в «Миф и литература» в ее отношении к первой главе «Мимесиса» Ауэрбаха.

II. Отношение немецкой романской филологии к Европе в 1920-ые годы

Символьная география – коллективное представление, при которой знания, ценности, воображение, предрасположения, стереотипы имеют отношение к определенным территориям и к образу жизни в них. В процессе соотношения вырабатываются ценности, которые превращаются в отличительные признаки установленного уже символьного пространства. В филологии Ауэрбаха это пространство называется «Европа».

В предисловии к работе «Литературный язык и публика в латинской поздней античности и в средневековье» Ауэрбах утверждает, что основные положения немецкого романтического историзма конца XVIII-го и начала XIX-го века нигде не разрабатывались более последовательно, чем в немецкой романской филологии. Понимание об историческом развитии и об индивидуальном народном духе превратилось в ведущую идею филологического знания. Через идею о исторически индивидуализированных народностях создалось диалектическое представление о многообразии и общности человеческого (Auerbach 1958: 9).

И действительно, немецкие романисты имеют в качестве предмета своих исследований обширное пространство романских литератур и языков, их различную связанность с латинским наследием и через него с греческой Античностью. Это дисциплинарный горизонт романской филологии. Путем сопоставления с Античностью¹, романская филология как будто «вспоминает» о своем происхождении из классической.² Происхождение придает предметной области, и не только в романской филологии, достоверность и истинность, эта убежденность

продолжает существовать и в первую половину XX-го в. Наследие Античности присваивалось для той или иной национальной и литературной каузы, но в исследованиях тех, кого Ауэрбах называет «европейские филологи», ценность не столько в национальной исключительности, сколько в создании западноевропейского единства на общей исторической основе путем ее усваивания и преобразования. Так как немецкие филологи внепоставлены, они могли поделиться национальными, но вряд ли могли и отождествиться с националистических позиций по отношению к какой бы то ни было из романских литератур.³ Само название «Романия», под которым имеются в виду страны, где говорят на романских языках, в его современном значении принадлежит французскому филологу Гастону Пари.⁴ Но создание романской филологии – немецкое изобретение, и будущий романский филолог Гастон Пари учится в Германии по специальности, которую он создаст позже во Франции. Как немецкие романисты будут оценивать отношение между Германией и романскими странами, и прежде всего между Германией и Францией, зависит не столько от узко филологических, сколько от социальных ценностей, и более того – от политической обстановке в двух странах. Логика политического и гуманитарного могут и не раз взаимодействовать.

«Существовали ученые, каких нельзя было найти ни в одной другой филологической специальности и ни в одной другой страны (кроме Бенедетто Кроче, но и он тесно связан с немецкой *Geisteswissenschaft*); они были или есть, благодаря широте их горизонта, европейскими филологами. Думаю прежде всего о Карле Фосслере, Эрнсте Роберте Курциусе и Лео Шпитцере.» Фрагменты в этой книге («Литературный язык и публика в латинс-

кой поздней античности и в средновековье» – з.м. А.А.), продолжает Ауэрбах, как и его труды вообще были результатом тех же самых предпосылок; но показывали ясное сознание о сотрясении Европы: «так как для меня европейские возможности романской филологии выглядели очень давно и все более необходимо не только как возможности, но как задача, к исполнению которой можно было бы приступить едва сейчас, и даже именно сейчас.» (Auerbach 1958: 9-10)⁵

Политическое и экономическое будущее (Западной) Европы – обсуждаемая тема, в различных областях и с различных позиций, после 1945. Ставится начало практических объединений, каково объявленное французским министром внешних дел Робером Шуманом 9. V. 1950 (через пять лет после окончания Второй мировой войны) «Европейское объединение угля и стали». Находящееся в исторической среде действий, намерений и обсуждений об общем (западно)европейском будущем в 1950-е, понимание Ауэрбаха о «европейских возможностях романской филологии» являлось проявлением чувства актуальности, но не являлось исключением. Закончил ли Ауэрбах «О замысле и методе» до или после заключения двух Римских договоров (25. III. 1957), важно, но более важна эта синхронность между политическими решениями и филологической концепцией. Вот почему считаю, что определение его собственной деятельности как «европейский филолог» – результат размышлений и воздействий с конца 1940-х и далее. Это не означает, что сознание о филологических исследованиях, чей предмет имеет более широкого охвата, чем охват одной национальной литературы, не существовало у Ауэрбаха и у его коллег раньше. Вопрос в том, было ли это сознание о Европе, и что они понимали под понятием

«Европа»?

Введение «О замысле и методе», откуда взяты цитаты, закончено вероятно в 1956/57 г., после того, как другие главы книги уже были написаны. Это последний текст Ауэрбаха. Здесь впервые он обсуждает европейскую значимость романской филологии и употребляет название «европейские филологи». Проблема о том, возможно ли определить занимания Фосслера, Курциуса, Шпитцера и самого Ауэрбаха как филология, обсуждалась не раз. Если филология – только лишь издание, комментариев к текстам и упорядочивание фрагментов исчезнувших произведений, то тогда ни одного из четверых нельзя назвать филологом. Сам Ауэрбах считает, что «филология есть совокупность деятельностей, которые методически занимаются языком человека и художественными произведениями, созданными на этом языке.» (Auerbach 1963: 13) Филологическое толкование является методическим разъяснением смысла определенной текстовой целостности, ее языковых особенностей, но и ее связей с исторической средой; и особенно если текстовая целостность или фрагмент в отношении времени отдалена от современности.⁶ Если принять эту постановку, то научная деятельность Ауэрбаха, как и трех его коллег, является филологической.

Основной вопрос о теме, которой посвящена эта студия, не в том, филологи ли упомянутые романисты сообразно с тем или иным дисциплинарным пониманием, а работали ли еще с самого начала Ауэрбах и другие большие романисты с сознанием о Европе; предполагали ли они общий европейский горизонт для своих литературных и языковых исследований? Или это европейское сознание оформилось постепенно и позже в результат личных и социальных сотрясений, каковы эмиграция

Ауэрбаха и Шпитцера, изолированность Курциуса в Германии в годы 1933-1945?⁷ Для их самоосознания как «европейских филологов» несомненно сыграла роль научная традиция, в которой они формировались; именно дисциплинарная рамка предполагает знание нескольких романских языков, и то в их историческом развитии, основных литературных произведений до конца XIX-о века, как и знание исторических событий, коротко говоря – немецкий романист двигается на поле, значительно более обширном, чем поле национальных филологий. Правда то, что у каждого исследователя – свои предпочитаемые темы, что романские языки не исчерпываются французским, итальянским и испанским, что сама идея о языковом единстве не есть природная данность, а научная концепция. Но именно эта концепция благоприятствует познавательному горизонту, более широкому, чем национальному, и предполагает сопоставления, как внутри в самой романской филологии, так и с историческим и с литературным развитием Германии.

Языки и литературы двух других языковых семейств в Европе исследуются соответственно славянской и германской филологиями. Европейское присутствие этих трех филологий различно в соответствии с текстами и/или языковыми памятниками, которые они исследуют, но и с политическим значением исследуемой страны и исследуемого языка. Написанное на больших романских языках воздействует на другие части Европы продолжительнее и сильнее, и таким образом оно излучает и более сильную претензию на представительность для «европейского». В своем историческом развитии романские литературы создают образцы, которые имитировались, оспаривались и отбрасывались, с которыми другие соревновались, больше, чем суммарно это делали литературы славянских или

германских языков до начала XX-о века. В ответ на критики, что в «Мимесисе» он пренебрегал немецкой литературой, Ауэрбах отвечает: «Преобладание романского в «Мимесисе» объясняется не только фактом, что я романист, но прежде всего тем, что в большинстве эпох романские литературы более представительны для Европы, чем немецкая.» (Auerbach 1953: 13-14) Основная характеристика литературных произведений в Европе, которые будут названы классическими, – это способность их авторов усваивать и преобразовывать разнородные воздействия, что можно проследить и в исследованиях Ауэрбаха над творчеством Данте. Вот почему характеристика (не единственная) классического в Европе – постоянно расширять свою культурную географию, постоянно принимать воздействия и, прежде всего, усваивать чужие, неевропейские до этого момента культурные территории.

История романских языков, если иметь в виду Позднюю античность и Раннее средневековье, что естественно (и именно так поступает Ауэрбах), представляет непрерывность европейской культуры во всех ее периодах. Запад оказывается в военном отношении сильнее, и крестоносцы грабят город Константина раз в 1205, а потом он вообще перестает существовать как Константинополь, в то время как Рим медленно поднимается после опустошений, и папская институция единственная, которая воплощает превратную прочность европейской истории более чем две тысячи лет; воплощает ее не только символично, но и реально. Даже если сосредоточиться на разнородности и перерывах в истории Европы, а не на длительности и развитии, замечаем (если только не «окаменить» или процесс, или перерыв в идеологии), что перерывы обладают порождающую силу, а разнородности подвержены усваиваниям. Отдельные харак-

теристики романского определялись как «лучшая Европа». Даже если бы я согласился с этим, это означало бы, что культура Европы совпадает с одним из ее регионов; это привело бы к обеднению европейского разнообразия, и более того – европейского потенциала. Не думаю, что характеристики европейской культуры – сумма характеристик всех регионов Европы. Европейское – это меняющаяся цель с препятствиями при осуществлении определенных ценностей, которые исторически тоже меняются.⁸

Восхождение к идее о единстве Европы у Ауэрбаха связано со его специализированием именно в Поздней античности и в латинском Средновековьи, как и во французской литературе. Своеобразие этого специализирования состоит в том, скажу еще раз, что оно сформировано в немецкой филологической традиции, и что оно непоставлено; и эти две характеристики одинаково важны. Но все же предмет занятия и специализированные знания – только предпосылка, они не есть движущая сила, которая может формировать сознание, что ты «европейский» филолог. Движущая сила, думаю, породилась в результате ситуации, которую, вообще говоря, могу определить как утрата и угроза для европейской культуры. Что такое европейская культура зависит от того, как мы ее определим. Единна ли она, каковы ее характеристики, сколько в ней традиций, – это вопросы, на которые, согласно позиции, дадим различные ответы. «Европейская» война, 1914-1918, воспринимается как распад культуры и единства Европы, о реальности этого социального и индивидуального переживания существуют изобильные свидетельства. Само название, пренебрегая фактом, что война – мировая, указывает на внутреннеевропейскую точку зрения; это война, затронувшая всю Европу, а не

только несколько наций. Последствия в результате войны не исчерпываются только переменами в социальной психологии, но я обращаю внимание именно на переживание как мотив, воздействующий и на традиционную и сравнительно замкнутую деятельность, какова филология до начала 1960-х.

Первоначально я склонялся к тому, что именно эмиграция в 1930-ые является основной причиной, чтобы Шпитцер и Ауэрбах формировали свое понимание Европы. Перечитывая тексты 1920-х, я пришел однако к выводу, что, кроме Первой мировой войны, также и угроза повторного военного конфликта в 1920-е, прежде всего между Францией и Германией, воздействует на то, как часть немецких романистов осмысляют свои академические занятия. «Единство» европейской культуры было всегда более желаемым, чем реальным, потому что речь идет о конфликтах, интересах, сферах влияния и в экономике знания и артефактов; все это реально, но не является предметом обсуждения здесь. В случае ищущего движущий мотив, подтолкнувший Ауэрбаха к недисциплинарному определению «европейские филологи», и какое содержание придает он этому определению. В резюме – сознание о Европе как о историческом единстве формируется у Ауэрбаха в 1920-е, но эмиграция превращает это сознание в позицию, которую Ауэрбах защищает открыто в «Мимесисе», во «Введении в романскую филологию» и в «Литературный язык и публика», а в годы в США Ауэрбах приходит к пессимистическому выводу о конце европейской истории и Европы как историческое единство.

В 1920-е доминирующее в немецком литературоведении – духовно-историческое направление, хотя оно и не

единственное.⁹ Литературоведческая «Geistesgeschichte» не единна в отношении применяемых к литературе подходов – биографический подход Гундольфа, проблемная история Унгера, идейная история Корфа, история племен и пейзажей Надлера и др. Сходство между «духовно-историческими» подходами отчетливо выступает, однако, при сопоставлении с отброшенным ими позитивизмом и с морфологическим направлением в литературоведении, как и с имманентным толкованием.¹⁰ Филологическая историографическая методика Ауэрбаха – часть разнообразия «духовно-исторического» направления; его методика так же стремится постигнуть целостность исторических эпох.¹¹

Сопоставлю совсем коротко два направления в «истории духа», которые в 1920-е являются и реакциями на военное поражение Германии. И в двух духовно-историческое может сочетаться со стилистическим или с анализом формы: одна из них подчеркивает своеобразие немецкой сущности, отмечает немецкое чувство формы (Gestalt)¹² и способность внутреннего опыта, чье высшее выражение, утверждают ее представители, раскрывается в искусствах.¹³ Единственный путь, согласно Дильтею, понимания самого себя – через понимание других, вкл. понимания других в истории. Существенен вопрос – другие ли только этнос, национальность, религия, к которым принадлежим, как и их история, или другие – те, к которым мы не принадлежим. Немецкая сущность часто утверждается путем сравнения, что в сущности есть противопоставление – с французским (и, в общем – романским) мировоззрением и чувством формы. В академическом варианте, представители этой тенденции продолжают символически воевать с Францией. Через исследования, посвященные сущности немецкого

духа, они ставят целью восстановить ущемленное самочувствие в результате потерянной войны и формировать патриотические настроения, а иногда и аристократично-изоляционистские ценности. Вот что говорит в ретроспекции Лео Шпитцер: «Серьезные молодые люди (автор имеет в виду – студенты – з.м. А.А.) были вовлечены в тяжелый конфликт: убежденные своим преподавателем романской филологии в толковании [произведения] Флобера, они слышали от германиста Бертрама, что французское искусство рассказывания не валидно для немцев, что они могут изучать его, чтобы осознать границы французского, или чтобы быть подготовленными против готовых в любое время для нападения французов ...» (Spitzer 1946: 591)¹⁴

Представлю другое направление через сочинения Эрнста Роберта Курциуса 1920-х; компромиссно эту позицию представляют и сочинения Карла Фосслера. Исследования, как и переводы Курциуса, – как будто программа для взаимодействия в области литературы и философии между Германией, с одной стороны, романскими странами и Англией, с другой. Его книга «Литературные пионеры новой Франции», опубликованная в 1919 (третье, дополненное издание в 1923), представляет французскую литературу последнего десятилетия XIX в. до 1914. Представляет ту часть современной французской литературы и философии, которая способствует общему и новому духовному миру Европы. Все, что относится только к Франции и является продолжением чисто французской традиции, остается вне книги. (Curtius 1994: 5) Основной мотив автора – способствовать сотрудничеству и близости между Францией и Германией в новой Европе. «... без идеалистической веры, которая воодушевляла меня, подобно многим моего поколения, книга не была бы на-

писана: вера в возможность и в необходимость новой Европы. Она могла бы создаться только через новый тип немецко-французских отношений. Политическим было то настойчивое послание, которое читалось между строками «Пионеров», пишет автор через три десятилетия. (Curtius 1994: 520) Следующая его книга «Французский дух в новой Европе», 1925, также посвящена современным французским авторам. Для родившегося в Эльзасе Курциуса взаимное понимание и взаимное признание достижений между Францией и Германией в этот момент является жизненной задачей. «Заслуга Курциуса в том, что в Германии того времени узнают что создал неисчерпаемый дух Франции в первых двух с половиной десятилетиях XX в.» (Friedrich 1972: 187) «В 1925 немецкий народ дал республику в руки [маршала] Гинденбурга ... и как раз в этом году я искал приверженцев Пруста, Валери, Ларбо. Это было безнадежным начинанием. Но было правильным. ... Я должен был говорить о больших творческих достижениях.» (Curtius 1994: 525) Проницательное, а не идеологизированное, занятие литературой Франции в эти годы – проявление независимой интеллектуальной, но и политической позиции. О книге выходят положительные рецензии в Германии и за границей, но реакция академической среды преобладающе отрицательна.¹⁵ Между 1933 г. и 1945 г. он стремится обосновать общую основу и историческую устойчивость Западной Европы так, как она представлена в ее словесности. Это неисторичная концепция создает воображаемый общий мир, разделяемый веками подряд, мир стабильности, который противопоставляется непрочной модерности и, главным образом, – происходящему в Германии, а позже и в Европе в указанные годы.¹⁶

II.1. Неоднозначная позиция Карла Фосслера

В 1913 г. Фосслер публикует свое большое исследование «Культура Франции в зеркале ее языкового развития».¹⁷ Его публикации в 1920-е о литературе Франции представляют собой исследование по Расину и рецензии, в то время как отношение его к Франции и к французскому языку меняется.

В «Гете и романское чувство формы», 1928, Фосслер указывает на то, чем Гете обязан латинско-католическому миру, не имеет цены и что оно присутствует во всем его творчестве. Одновременно все элементы этого мира преобразованы и подчинены общему настрою поэта к миру и к его концепции для соответствующего произведения. С каждым большим поэтом это так. Когда переводит автобиографию Бенвенуто Челлини и перерабатывает «Племянник Рамо» и «Опыт о живописи» Дидро, Гете относится сходным образом – осваивает их. Проблема в случае не верность оригиналу, а степень, в которой Гете подчиняет чужой текст своей собственной концепции. То, на что хочу обратить внимание, это факт, что Фосслер не замыкает творчество и личность Гете в «германском» и в «северном», а обосновывает многими примерами усваивающую открытость Гете к «южному» и «романскому» (термины Фосслера). Но то, что Фосслер называет «романское чувство формы» относится прежде всего к римской античности, к итальянской природе и к литературным формам, разработанным главным образом в итальянской литературе. Что касается французского александрина, он первоначально имитирован Гете, а потом осмеян им. С одной стороны, романское служит Гете только чтобы он лучше мог постигнуть сущности

своего творчества, с другой, Фосслер определяет его как великий посредник между севером и югом, между мировоззрением Лутера и католическим мировоззрением, между германским и романским чувством смысла. (Vossler 1940: 89, 91, 92, 103) Последнее отличается от другого его утверждения – о «почтении к собственному, унаследованному своеобразию духа», о котором речь пойдет ниже.

В лекции, прочитанной во Флоренции в 1936, Фосслер утверждает, что национальные языки и литературы – выражение единой человеческой способности к языковому мышлению. «Таким образом, язык превращается в достойное уважения и божественное нечто во всех его народностных индивидуациях, и выдвинуто требование о национально-языковой терпимости и одновременно с этим – о национально-языковой чести. ... Терпимость между национальными языками – более поздний и еще более хрупкий цветок, чем религиозная, но эти две принадлежат одна другой. Ведь матерный язык моего соседа – это его внутренний глаз, форма его мышления со всеми ее возможностями создавать мир. Он – голос его детства и его будущего, его памяти и стремлений. Если мы поняли это, то тогда все насильственные меры против матерного языка одного народа будут провинностью против зарождающейся жизни духа.» (Vossler 1937: 114-115). Подобные высказывания защищают ясную моральную позицию; они восприняты как политические национал-социалистическим режимом, каковы действительно есть. В предисловии к сборнику «Südliche Romania», Фосслер пишет: «Как романист я прилагал усилия, чтобы преподавать студентам французскую духовную жизнь с таким постоянством, как будто оно – хлеб (наш) насущный. » (Vossler 1940: 7) Сборник опубликован в 1940; 14.

VI. того же года состоялся парад немецких войск перед Триумфальной аркой. Это предложение, сопоставленное с выступлениями Фосслера о французском языке 1920-х, можно прочесть и как выражение перемирия с Францией, вызванного, однако, актуальным реваншем против Франции за поражение во время Первой мировой войны.

В своей лекции Фосслер рассуждает о том, как исторически дело дошло до идеи о терпимости в отношении языков. Его позиция косвенно противопоставляется утверждениям о неполноценности некоторых языков и культур. Существенно, однако, чтобы подобная позиция не только была заявлена, но чтобы она была применена как массовое поведение, да и то в затруднительных ситуациях. Предполагает ли так же терпимость равноправное взаимодействие между языками, или собственный язык всегда будет самым ценным? Этому вопросу находку косвенный ответ в докладе Фосслера с 1922 г.

Остановлюсь на этом тексте, так как он имеет отношение к теме «Европа». Доклад прочитан на общенемецкой конференции новых филологий в 1922; размышление и ценности, которые защищает Фосслер, не являются в случае только теоретическим положением, они есть элементом возможного практического приложения в обучении иностранным языкам в Германии. «Если верность к самому себе и уважение к собственному, унаследованному своеобразию духа, окажутся под угрозой или даже будут задеты через обучение иностранным языкам, вместо того, чтобы они углубились и усилились, то определю нашу профессиональную работу как нелепость и предложу, чтобы нам наложили запрет на зарплатах.» (Vossler 1922: 228) Фосслер не думает о равноправном взаимодействии между своим и иност-

ранным языками, ни о возможной взаимного изменения мировоззрения или ценностей, а об усилении и вникании в собственную сущность, каждый в свою. Чуть ниже на той же самой странице он пишет, что «[древне] греческое превратилось в один из самых мощных образовательных элементов немецкого (des Deutschtums).» Следовательно, обучение иностранному языку является только средством достижения и усиления своего. Фосслер мыслит понятием о сущности, которая исторически не меняется; тогда чем больше постигаем нашу, тем больше разграничиваемся от чужих сущностей. Таким образом национальные языки представляют собой сущности, которые не взаимодействуют между собой. Сегодня понятие наверное было бы – идентичность. Сущность (или идентичность), которую мы чтим, это наша изолированность, одновременно она и принадлежность, когда речь идет об общностной сущности.

В том же самом докладе Фосслер рекомендует изучать как первый язык испанский, на втором месте – итальянский. Язык врага Франции «стоит» в конце. До этого момента французский был первым изучаемым иностранным языком, еще со «времен Готтшеда» (Vossler 1922: 232). Фосслер – убежденный патриот, во время войны он фронтовой офицер. К концу доклада аргументация о том, какой иностранный язык должен изучаться и почему, была отброшена, и автор выражает свои чувства: «Лучше говорить на славянском (sic!) со славянами или на эсперанто, а лучше всего – на немецком, но никогда и никоим образом больше на французском». (Vossler 1922: 233) Имея в виду исследования, которые Фосслер написал о французской литературе и культуре, сказанное звучит как отрицание определенной части его личной профессиональной истории до этого момента. Употреб-

ление обобщающего и несуществующего «славянский» о современном языке не просто ошибка, какова филолог Фосслер не позволил бы себе. Это выражение отношения, это оценка. Европа кончается на восточной границе Германии.

В 1920-е и 1930-е годы Фосслер направляет неизменно свои исследования к истории испанской литературы. В упомянутом сборнике «Südliche Romania», 1940, Фосслер включает две студии о значении испанской культуры для Европы и о значении поэтических форм из итальянской литературы для европейской. Резюмируя – тема «Европа», европейская литература интересовала его.

В конце этого короткого представления остановлюсь и на речи Фосслера в декабре 1926 г. Управительный совет, состоящий из представителей объединенных студенческих организаций к университету в Мюнхене, решает не допускать участие еврейских и христианско-еврейских студенческих объединений в своих мероприятиях. По поводу этого решения Фосслер, в качестве ректора университета, обращается к представителям управительного совета объединений, чтобы защитить студентов евреев, как и вообще немецких евреев. Эта речь представляет собой убедительное свидетельство его противопоставления антисемитизму, как и расовым теоретизированиям¹⁸, а также и личной доблести Фосслера. (Vossler 1927: 19-22)¹⁹ Его позиция против «старых и новых политических мифов, националистических, империалистических, социалистических» в 1920-е и 1930-е годы последовательна. В другой речи 1927 года он называет эти политические мифы, среди которых, что «... наша германская раса рождена, чтобы господствовать над всеми другими, что в классовой борьбе – спасение...» (Vossler 1927: 8)

Но в речи с 1926 г. есть деталь, которая тоже имеет отношение к пониманию Фосслера о Европе. «Вся немецкая культура на востоке от границы Рейха была бы наверное давно разрушена и залита славянством, если бы не было еврейства, которое отстаивало немецкий язык и немецкую жизнь духа.» (Vossler 1927: 21) Немецкие евреи есть часть немецкой культуры, с основанием твердит автор, но одновременно противопоставляет их природной нецивилизованности востоку. Славянство, говорящее на славянском, – недифференцированная природная стихия.

Научный авторитет Фосслера исключителен, воздействие его исследований не ограничивается только научной специализированной средой, а способствует созданию более общих социальных договоренностей. Вторая линия в немецком литературоведении в 1920-е годы, представленная здесь через позиции Курциуса и Фосслера, тоже патриотична, но по образу действия, который отличается от первой. Следует иметь в виду и насыщенная взаимной враждебностью атмосфера 1920-х между европейскими странами, которая является следствием Первой мировой войны, но и договоров, которым страны-победительницы обязывают побежденных.

По вопросу о том, каково должно быть отношение в Германии к Франции в 1920-е, позиция Шпитцера ясна, недвусмысленна. Отказ от интереса, который существовал до войны 1914-1918 к романской культуре, главным образом – к Франции, «атрофирует нашу духовность»; необходимо освободиться от замыкания и засорения (*Versackung*) только в собственном, в немецком. (Spitzer 1927: 243) Риторически Шпитцер называет это состояние «кладбищенская уединенность». Шпитцер критикует исследование французской литературы, которое создает

впечатление о «неизменном французе» (Dauerfranzose)²⁰, совокупность неисторических характеристик, представляющих «остающуюся вечно одну и ту же французскую сущность» (ewig-sich-gleich-bleibende französische Essenz). (Spitzer 1927: 243) Результат, который Шпитцер видит в исследованиях, сопоставляющих «долговечного француза» и «долговечного немца» не «разговор между немецким и французским духом, а два ... параллельные, предварительно установленные монологи». (Spitzer 1927: 245) В согласии с Антуаном Мейе, Шпитцер называет подобное исследование «научный национализм». (Spitzer 1927: 247) Этот тип исследований – «сущности» в Германии в 1920-е – следствие войны.²¹ Заслуга Шпитцера в этой статье состоит в том, что он настаивает на восстановлении научного «разговора» с Францией иным образом, а не как до войны, потому что он полезен для немецкого духа и потому что этот подход не самоуверенно изоляционистский. В противном случае, оскорбление в результате войны превратится в прочную идеологию.

Во второй части статьи Шпитцер заявляет свое убеждение о том, каким должен быть преподаватель романской филологии, чтобы могли его (сегодня мы бы прибавили – и ее. з.м. А.А.) студенты научиться ценить и любить, или хотя бы – понимать сущность романского. (Spitzer 1927: 252) Убеждение Шпитцера – что основное условие, которое есть привязанность и любовь к чужой культуре, – решающие для качества предпринятого исследования. (Spitzer 1927: 254-257) В статье Шпитцер цитирует одобрительно несколько раз исследования К. Фосслера, но на практике не обсуждает его двусмысленную позицию по отношению к Франции и французской культуре в 1920-е. Когда пишет о привязанности, понимании и любви к чужой культуре, Шпитцер убедителен, его красноречие

воздействующее; неубедительная сторона в том, что его понимание лежит, оно начинается с критики концепций его коллег – романских филологов. Все же никто не обладает истиной во всей ее полноте.

III. Тема Европы в сочинениях Эриха Ауэрбаха 1920-х

Тема Европы появляется у Ауэрбаха в 1920-е годы. В его диссертации «К технике ранней ренессансовой новелле в Италии и во Франции» (1921) связь между Европой и новеллой самая общая, без того, чтобы обсуждалась возможность о подобной связи, но средоточием исследования не являются и национальные различия между итальянской и французской новеллой, а – различия в ее построении. Из различной литературной техники можно извлекать выводы о различий в национальном характере; это Ауэрбах делает едва в последнем абзаце заключения. (Auerbach 1971: 66) Коротко говоря, Ауэрбах считает раннюю ренессансовую новеллу одновременно национальным и европейским явлением.²²

Но его научный труд на присвоение ученой степени – «Данте как поэт земного мира» (1929) – свидетельствует о продемонстрированном во всей книге понимании европейского характера творчества Данте. По мнению Ауэрбаха, в поэтическом творчестве Данте, и прежде всего в «Комедии», усвоено предходное развитие европейской литературы и мышления. Могучая сотворяющая воля Данте преобразовывает древнегреческое, римское и позднее античное наследие в новое качество, которое представляет в поэтическом виде одновременно конец и обобщение Средневековья. (Auerbach 1929: 61, 67, 73).²³

Проблема о возможных источниках творчества Данте (вкл. мусульманских) критически освещен и обобщен в двухтомном компендиуме Карла Фосслера, чье второе издание выходит в 1925. (Vossler 1925 [1910]). Ауэрбах не умаляет значение национальной принадлежности словесных произведений Средневековья, которые толкует, но настаивает на том, что они создают «европейскую поэзию или литературу». «В «Пире» Данте впервые столь полно освобождается от особенностей поэтического стиля своего времени, что голос европейской поэзии — его голос — становится непосредственно слышимым и внятным. (Ауэрбах 2004: 85) «Он (Данте) закладывает основу национальной поэзии своей страны и одновременно общеевропейского высокого поэтического стиля для всех национальных языков.» (Auerbach 1929: 123). Можно ли говорить о национальных явлениях или о преобладающем универсализме в Средневековьи — это вопрос позиции. Озабоченность Ауэрбаха однако в том, чтобы германское было связано с романским и с античным в общем понятии о европейской литературе. «Идеал христианского рыцаря в дворцовых эпосах — неоплатоническое построение (Gebilde); в самых красивых поэтических произведениях, вдохновленных этим идеалом, в особенности в «Парцифале» Вольфрама фон Эшенбаха, начинает жить, постигнутый впервые, мир настоящего идеального в большой европейской поэзии;...эпическое многообразие необыкновенного характера и его судьбы остается неизменившимся, но единство произведения — это платонический *sursum* — очищение и постижение святости, который здесь неопишным образом был переплавлен с германскими инстинктами.» И дальше на той же странице: «Но самое глубокое воздействие на средневековую духовность — это преобразование пред-

ставления о чувственной любви; оно происходит впервые в провансальской литературе и становится конститутивным для всей европейской поэзии более нового времени.» (Auerbach 1929: 30).

Существует собственно немецкая позиция, согласно которой Германия культурно и политически не принадлежит ни западной, ни восточной части Европы. Существует и внешняя позиция, которая твердит то же самое, но с противоположными аргументами; в своей крайности она проявляется во время войны 1914-1918 г., когда немецкое уподобляется азиатскому варварству, поднимающемуся с востока против цивилизации. Подобное сравнение черпает силу из варварского нашествия германских племен против Римской империи. Желание Ауэрбаха – показать общую основу для романского и для германского, разграничиваясь от попыток, старых и более новых, чтобы народностное германское было обособлено в своей самобытности²⁴ еще в раннем Средневековье. Европейская традиция для Ауэрбаха одна, и она достигает в творчестве Данте своей первой исторической кульминации.²⁵ Путем филологических (и вообще гуманитарных) исследований, которые подчеркивают близость или несовместимость между германским и романским проявляются две позиции о том, каковы должны быть актуальные отношения между Германией и Францией после Первой мировой войны. Филология тоже имеет политическую функцию.

В 1920-е Ауэрбах формулирует две проблемы, которые будут занимать его до конца жизни: одна из них об отношении «литература – действительность», которое он называет подражанием или представлением (*Nachahmung, Darstellung*)²⁶ и которое является проблемой о реализме,

другой – о стилях, с помощью которых подражание осуществляется. Ауэрбах анализирует употребление стиля как выражение определенного социального порядка – в этом отношении его филология приобретает социологический акцент. Свою концепцию о реализме Данте Ауэрбах высказывает в резюме в нескольких местах в упомянутом выше научном труде «Данте как поэт земного мира» (Auerbach 1929: 6; 73-80). Другая проблема – о публике, к которой Данте, впервые в истории европейской литературы, обращается.²⁷ Исходя из высказывания Данте о том, почему он пишет свою поэзию на итальянском, а не на латинском, Ауэрбах представляет европейское как «общее в разнообразии», оно есть то, что связывает национальные языки. Ауэрбах предпочитает назвать его словом «койне», чтобы обозначить одновременно современную ценность и временную глубину общеевропейской принадлежности. (Ауэрбах 2004: 86) Начало этого обобщения для Европы начинается, однако, как ответ на возможное возражение: «Не следовало бы выглядеть странным, что так высоко оцениваем раннее итальянское произведение как европейский голос.» (Auerbach 1929: 95). Оценка Ауэрбаха относится к «Пиру» (Convivio). Ауэрбах предпочитает обобщать, толкуя целый текст, если текст короткий (напр. сонет), или отрывки более крупных произведений Данте; в последней обобщающей главе «Сохранение и преобразование Дантевой визии о действительности» высказанные в различных местах мнения о том, что является европейским, превращаются в концепцию. «Страну», считает Ауэрбах, которую Данте открывает для европейского сознания, есть историческое присутствие человеческого и поэтической действительности. Данте открывает современную европейскую форму мимесиса исторически проис-

ходящего. Характеристики, которые Ауэрбах дает творчеству Данте, Петрарке и Боккаччо, как и гуманизму, и разуму XVII и XVIII вв., все они относятся к становлению европейской истории, ни одно из них не определено как национальное.²⁸

Среди характеристик, которыми Ауэрбах определяет что такое подражание или реализм (представление истории через литературу), это *Evidenz*. Понимаю значение, которое Ауэрбах вкладывает в *Evidenz* как непосредственную подчеркнутость присутствия. *Evidenz*, одновременно опыт и судьба, представляет в своей связанности жизненную полноту. (Auerbach 1929: 6) Ауэрбах понимает реализм трехмерно, пластично; одновременно жизненная полнота обладает моральной стоимостью. Поэтому мне показалось уместным просмотреть употребления «*Evidenz*» в этике Макса Шелера, чье третье издание опубликовано в 1927, во время, когда Ауэрбах работает над исследованием о Данте.²⁹ Использование «эвиденс» свидетельствует о том, что на исследовательский подход Ауэрбаха, ориентированный на конкретность сочинений прежних эпох, воздействуют актуальные понятия и настрои, далекие от филологии. При Ауэрбахе «эвиденс» не превращается в центральное понятие; независимо от этого его анализы в «Данте как поэт земного мира» можно было бы определить как вид литературно-исторической феноменологией. Эвристическая сила понятия видится лучше всего в его анализах «Божественной комедии».³⁰

С современной позиции могу оценить творчество Ауэрбаха как историческую антропологию, которая прослеживает перемены, совершающиеся в представлении «человеческой ситуации» (Монтен) в Западной Европе с Античности вплоть до XX в. Акцент – на присутствии

человека в истории, понимаемой как перемена и становление. Последнее можно воспринять и как косвенная полемика против типологии в литературоведении в 1920-е в Германии. И до, и в 1920-е годы в Германии существует тенденция превратить историю в типологию, которая тоже может разграничивать и противопоставлять национальные специфики; все зависит от целепологания и от распределения акцентов. Попытки исследовать только форму произведения в изобразительном искусстве или в литературе, начавшиеся во втором десятилетии XX века, также не близки Ауэрбаху.³¹

IV. Эмиграция³²

Эрих Ауэрбах вынужденно покидает Германию и подобно множеству других эмигрантов интеллектуалов из Германии приезжает в Турцию, где занимает место преподавателя в Университете в Стамбуле.³³ Это место ему предложено Немецкой службой академических обменов (DAAD).³⁴ Несколько писем Ауэрбаха из Стамбула дают представление о степени чуждости, которую он испытывает к новой социальной среде. (Barck 1988: 688–94) Эмиграция – это потеря академической среды, включающей всю институциональную экономику: распределенное по языковым семействам филологическое знание, богатые библиотеки, специализированные издания, студентите, студенты, которые разделяют с преподавателем близкую или такую же культурную идентичность, соперничества, взаимные лекционные гастроли в европейские страны и между ними. К этому нужно прибавить смену языка и различную культурную идентичность студенческой аудитории, перед которой излагается материал и

с которой общается. Немецкий язык для Лео Шпитцера будет важным, но не будет решающим. Еще с первых своих публикаций Шпитцер производит впечатление, что его профессиональный дом многоязычен; но для Ауэрбаха немецкий язык останется «домом» до конца жизни.³⁵ Так лишение и томление, кроме переживаний, превращаются в структурирующие характеристики профессиональной деятельности.

В Стамбуле, внепоставленный не только в отношении потерянной профессиональной среды, но и в отношении географии «романской» Европы³⁶, Ауэрбах наверно остро осознал свои занятия как нечто более, чем филологию, более, чем академическую деятельность, как ангажемент с позицией, чья задача – защитить и продолжить единство Европы. Отдаленность от своего и осязаемость чужого являются мотивами созидания образа целостности, называемой Европа. Специализация в области романской филологии превращается в занятие историческим становлением Европы. Потеря своего частично бывает восстановлена через занимание желанной целостности европейской литературы, в единственном числе. Если в 1920-е Ауэрбах находить европейское в литературных памятниках и прежде всего в творчестве Данте, то эмиграция превращает само занимание в «европейскую филологию».

Определение филологии как «европейской» не следует за установленностью, согласно которой филологическое поле формируется через языковые родства, которые определяют и родственные литературы. «Европейская» филология Ауэрбаха (как и «европейская» историческая семантика Лео Шпитцера, которой занимаюсь во второй части этого исследования) середины 1930-х и в 1940-е называет научную область, которая должна обосновать

исторически, через литературные памятники, актуальную необходимость в европейском единстве во время и после Второй мировой войны. Тогда «европейская» будет означать, что специализированные исторические и филологические знания и техники исследования могут служить осуществлению социальной и даже – политической задаче.

Ежедневное пребывание в культурной чуждости в Стамбуле и желание найти устои для своего занятия во времена, когда европейские страны оккупированы и разрушаемы, для Ауэрбаха было решающим направить свои усилия на поиск европейского единства в плане истории. Временные пласты Стамбула тоже могут побудить к занятию как историческими превратностями, так и продолжительностью культуры. В заключении к «Мимесисе» Ауэрбах скажет, что он часто был вынужден покинуть свою научную область – романские литературы. (Ауэрбах 1976: 548)³⁷ Извинение не просто признание дисциплинарности науки, которую осуществленный в «Мимесисе» проект европейской литературы, превосходит. Сходным образом Ауэрбаху приходится заходить за дисциплинарную рамку романской филологии в написанном почти в то же самое время «Введение в изучение романских языков и литератур». Толкования Ауэрбаха мотивированы желанием «дать голос» текстам; их действительно можно определить как терпеливое и проникающее вслушивание в голос текстов, в их отношения с предшественниками, как и с действительностью, внутри в которой «говорят». Толкования Ауэрбаха нельзя отнести полностью к дисциплине «история литературы», так как «синтетический» филологический подход Ауэрбаха собирает в понятии о «литературе» исторически и жанрово различные тексты. Его анализы современной литера-

туры представляют собой скорее всего попытки «культурно-исторического синтеза», «обязанные не столько его методу «непосредственного чтения», сколько его образованности в том широком философском, историческом и литературном направлении в Германии конца XIX-го и первые десятилетия XX-го в., которое называется «Geistesgeschichte». (Uhlig 1996: 45)³⁸ Твердую разграничительную линию в отношении материала, однако, нельзя провести, так как Ауэрбах использует «культурно-исторический синтез» как в анализе современной литературы, так и по отношению к Ветхому Завету и средневековой литературе. Поэтому Виталий Махлин определяет подход Ауэрбаха как «герменевтическая филология».³⁹

В Стамбуле он преподает дисциплину, которая называется «европейская филология» – название, возможное только с вневоставленной позиции, различающей европейское от своего. В наше время названия курсов и университетских программ, содержащих определение «европейские» радуются значительной популярности, но в первую половину XX-го века в самой Европе название выглядит невозможным, не потому что нет дискуссий о целостности и «судьбе» Европы, а из-за специализированности академического знания. Даже если совпадение случайно – между официальным названием «европейская филология» в Стамбуле и более позднее самоопределение Ауэрбаха как «европейского филолога», все же именно отношения с научной и социальной средой в Стамбуле заставляют его проблематизировать социальный ангажемент филологии, что нисколько не обязательно в среде с установленной дисциплинарной рамкой. Имеет значение и то, что Ауэрбах приезжает на свое новое рабочее место из научно мощной среды, и не было необходимости приспособливаться к стандартам

окружающей его. Несмотря на эмиграцию и на необходимость читать свои лекции в Стамбуле на французском, Ауэрбах продолжит чувствовать себя уверенно преимущественно в родном немецком языке. На французском языке написан учебник «Введение в изучение романской филологии» («Introduction aux études de philologie romane»), о котором зашла речь чуть выше. Другие две книги, которые Ауэрбах мыслит как исследовательские, а не как учебник, написаны на немецком – «Новые исследования по Данте» («Neue Dantestudien») и «Мимесис».⁴⁰ Последняя его и незаконченная книга «Литературный язык и публика поздней Античности и Средневековья», независимо от окружающей его англоязычной среды, так же написана на немецком.⁴¹ Ауэрбах получает преподавательское место в США⁴² в 1947 г., когда ему 54 года, достаточно поздно, чтобы начать думать и писать без затруднения на английском.⁴³ О привязанности Ауэрбаха к языковому «дому» свидетельствует и выбор его занятия – латинская поздняя Античность и Западно-европейское средневековье, понимаемые им как основания Европы.⁴⁴ Сравним со Шпитцером, который в США первоначально (но и пока жив) пишет на французском, а позже прибавляет и английский, что показательнее только о различиях между обоими.⁴⁵ Еще показательнее были бы сравнения с немецкими эмигрантами-интеллектуалами в Турции и в США, которые не филологи.⁴⁶ Выглядит так, как будто после 1936 года, год, в котором он прибывает в Стамбул, Ауэрбах не совсем чувствовал себя «дома» там, где работал, и означал эту свою «чуждость», обитая «родной дом» немецкой романской филологии. Метафора о «филологическом доме» действительно встречается в его статье «Филология мировой литературы» (1952), но там она означает другое.

За эти одиннадцать лет в Стамбуле Ауэрбах не проявляет интереса к турецкой или к исламской культуре таким образом, чтобы он сделал бы ее частью своего научного занятия; наоборот – создание европейского филологического дома, желанного и воображаемого пространства, как будто следовало бы отдалить непосредственное присутствие среды, в которой он живет. Если бы Ауэрбах проявил интерес к турецкой культуре, отличный от наблюдательского, это отвлекло бы его от собственного занятия; потенциальному исследовательскому интересу к чужому противопоставляется «любовь к истории Европы». Степень чуждости проявляется через клаузулу в договоре между университетом и преподавателем, согласно которой проф. Эрих Ауэрбах должен был начать вести после окончания третьего года свои лекции на турецком языке. Требование легитимно, но все же в профессиональном, а и экзистенциальном плане оно в данном случае проявляет ограниченность человека и способность его присутствовать равноценно в различных культурах в течение всей своей жизни. Ауэрбах, чьи языковые познания огромны (проанализированные в оригинале тексты в «Мимесисе» охватывают более 2500 лет), оказался бы перед значительным языковым, но и культурным затруднением. Была ли у него внутренняя мотивация к усвоению турецкого языка? Эта деталь, как мне кажется, показывает в какой мере идея о всей земле как «филологическом доме» есть просто метафора. Томление по уюту слова – дома в этой метафоре скрывает, однако, очевидное: что в истории мировой культуры всегда есть языки, чье распространение превращает их в преобладающее средство-власть для общения; тогда «дом» более уютен для одних и менее уютен для других, а для некоторых дома вообще нет.⁴⁷

В первой главе «Мимесиса» Ауэрбах кончает анализ Омирова эпоса и Ветхого завета утверждением: «в том виде, в каком эти два стиля сложились еще в весьма раннюю эпоху, они оказали основополагающее воздействие на изображение действительности в европейских литературах». (Ауэрбах 1976: 44) А заключительные слова, после того как огромное начинание закончено, в послесловии к книге следуют: «Пусть это исследование дойдет до тех, кто из моих друзей остался в живых ...; пусть способствует оно тому, чтобы вновь обрели друг друга те, кто во всей чистоте сохранил любовь к нашей истории, к истории Европы». (Ауэрбах 1976: 548).⁴⁸ В отождествлении личного и исторического вижу основную характеристику «европейской» концепции «Мимесиса». Не знаем как развился бы профессиональный путь Ауэрбаха, если бы он продолжил по обычному способу в родной его стране. Концепция о «Мимесисе» – результат лишения. В книге нет библиографии, кроме изданий сочинений, которые Ауэрбах толкует. Объяснение знаменито и только частично верно: «Здесь нет хорошей библиотеки для занятий европейской культурой...» (Ауэрбах 1976: 548) Достоверность этого утверждения была корректирована более новыми исследованиями. Но не и достоверность переживания; как я хочу показать – именно переживания могут и превратиться в двигающую силу исследований, замысла и исполнения. Именно из-за ощущения отсутствия хорошей библиотеки, однако, он задумал и осуществил более оригинальную книгу, чем если бы остался в Германии, с удобствами, которые немецкая академическая среда предлагает.⁴⁹ Но специализированность в книге есть предостаточно – глубокое познание массивов текстов на различных языках, ана-

лиз синтаксических, лексикальных и композиционных особенностей, умение соотносить анализируемый отрывок с актуальной его исторической средой. В каждой главе Ауэрбах обсуждает с различных перспектив основную тему – драматичность человеческого существования, меняющиеся ответы на вопрос о том, что такое человеческое, предлагаемые через литературу в (Западной) Европе. Как литература, как уже зашла речь, подвержены оценке различные по своему жанру тексты, те, которые, по мнению Ауэрбаха лучше всего представляют человеческую ситуацию (цитата из Монтена и название главы, в которой Ауэрбах анализирует «Опыты») в данную эпоху. Согласно тогдашней терминологии, «Мимесис» можно было бы отнести и к истории идей.⁵⁰ История, которая прослеживает как представлена действительность в литературе, более убедительно представляет и историю Европы, чем сделал бы это теоретичный ответ на вопрос о том, что такое реализм. Проблема реализма актуальна для истории литературы и изобразительного искусства до конца 1960-х, но не эта проблема и не специализированность являются движущими силами книги.⁵¹

Но раз уже сделанное, целеполагание «Европа» можно перенести и на более ранние работы, написанные до эмиграции в Стамбуле, и даже на все творчество. Обсуждая трудности, стоящие перед синтетически-исторической филологией в ее стремлении представить «духовную судьбу целостно, какова целостность Европы», Ауэрбах поясняет, что впервые приложил свой метод в «Французской публике XVII века» (Auerbach 1951: 12 – 50), опубликованной в 1933. Но в этой студии речь идет не о Европе, в ней европейское не есть горизонт исследования. Твердя это, Ауэрбах придает всем своим занятиям объединительную характеристику, единству более поздней

даты. Открытие европейских характеристик в творчестве Данте в 1920-е все еще не сочетается с пониманием о «европейской филологии». «Общее, что может быть выполнено, – представить историческое развитие так, как это при драме, которая не теория, а парадигматическое представление человеческой судьбы. Предмет в самом широком смысле – Европа, в отдельных исследованиях пробую охватить его.» (Auerbach 1958: 22). Ауэрбах проводит сравнение между драмой и историей Европы в предисловии к книге о поздней Античности и Раннем средневековье (это его последняя книга), но относит его ко всей своей деятельности. Таким образом идея о «судьбе духовной целостности Европы» прибавляет к его более ранним исследованиям потенциал, какового они сами по себе не несут. Так профессиональный путь приобретает целостность; основная тема очерчивает социальную значимость занимания с самого его начала, исключая случайности. Могу узнать в аргументации Ауэрбаха современное телеологическое стремление о целостности – экзистенциальной и исторической.

V. Судьба и целостность

«Судьба» – среди понятий, которые дебатированы в Германии после Первой мировой войны в отношении культуры, религии, истории, искусства, народа. Мистическая притягательная сила и антикаузальная направленность понятия отвечают хорошо психическому настрою больших социальных групп в стране в 1920-е. Толкую литературные произведения, Ауэрбах тоже использует это мифопоэтическое понятие; но как часто с ним бывает, когда употребляет понятия вне филологии,

так и здесь «судьба и целостность» (Geschick und Einheit) как будто выглядят для него самоочевидными и он не чувствует необходимости сделать отсылку к школе или традиции, с которыми он связан и в которых «судьбовность» теоретически обоснована⁵². В этом случае богатые немецкие библиотеки были в его распоряжении. Употребление понятий «судьба и целостность» устойчиво – с первой главы в книге о Данте («Историческое введение: идея и судьба человека в поэзии», Ауэрбах 2004: 7-29 Auerbach 1929: 5-33;) до введения к последней его книге. Для Ауэрбаха «судьба» – это события, через которые литературный герой проявляет свою сущность, они не могут не случиться им, потому что герой участвует в их становлении, он – тот, кто придает форму событиям. Судьба литературных героев одновременно конкретна и парадигматична; в своей конкретности она представляет сущностные характеристики человеческого вообще. Словом, с литературными героями происходит то, что им подходит. Ауэрбах не распознает опасность, чтобы «судьба» была превращена в орудие чей-то политической пропаганды; относительно 1920-х это нераспознавание понятнее. Менее приемлемо, однако, что он продолжает употреблять его и после 1945. Возможно, что судьба и целостность означали для него силу, мотивирующую направление его исследований. «Судьба» предполагает не только драматичность, но и единство, которое исследователь может найти в истории личности, в истории европейской литературы или какой-нибудь общности.⁵³ Понятия «судьба» и «целостность» валидны одновременно для истории Европы и для парадигматических жизненных историй, так как личное связано с историческим. Таким образом вопрос о историческом единстве Европы становится судьбоносным по отношению к

культуре Европы, но и к личностям, которые создают это единство.

Когда возможно придать европейский горизонт исследованию, исполненному на материале истории определенной национальной культуры? Ответ Ауэрбаха наверно был бы, что это возможно, если оно представляет парадигматическое событие из «судьбы» Европы. Тогда история слов «двор, город, публика, фигура, *passio* и страсть»⁵⁴, исследованная Ауэрбахом в нескольких статьях и студиях в 1930-е и в начале 1940-х, может представлять парадигматическим развитием – социальных установок и поведений; коротко говоря – история слов должна быть исследована как социальная история культуры. (Auerbach 1967: 55-92; 161-175; Auerbach 1951: 12-50). Ауэрбах не выбирает слов, которые имеют актуальное политическое употребление, но это не означает, что его выбор лишен актуальности. Он прослеживает изменение в значении слов, которое соответствует изменений в социальном настрое с Античности до Данте и до французского XVII-го в. Сходным образом Ауэрбах подходит и в своей статье «Фигуральные тексты, проясняющие некоторые отрывки Дантевой «Комедии» (Auerbach 1967: 93-108). С этой позиции его исследования действительно можно понять как представляющие парадигматические изменения в ценностях европейской истории. В таком случае «Французская публика XVII в.» (1933) и «Типологические мотивы в средневековой литературе» (1953а) можно одинаково отнести к теме «Европа», независимо от того, что и в двух студиях европейское не обсуждалось прямым образом, и что они писались до и после эмиграции в Стамбуле. В 1930-е годы несколько немецких романистов превращают историю слов в гу-

манистическое средство, в социальную позицию, противопоставляющуюся превращению немецкого языка в политический инструмент разделения и лжи. Понимание о истории слов как о истории культуры – часть «духовно-исторических» исследований в Германии (см. напр. Burdach 1926). Разница в исследованиях Шпитцера, Ауэрбаха и Ойгена Лерха 1930/40-х не в методике, а в социальной позиции. Ни один из троих не «носился на волне» государственного, в смысле – институционального, одобрения о ценности этих исследований. Все четверо, чьи работы мне знакомы, покидают вынужденно свои преподавательские места из-за своего неарийского происхождения. Лео Шпитцер начинает свои исследования по «европейской» исторической семантике в 1933, в 1930/40-е Ойген Лерх, вынужденно отправленный на пенсию, прослеживает в нескольких статьях «европейскую» историю слова «Deutsch», что имеет недвусмысленную политическую актуальность. (Lerch 1942, Lerch 1942a)

И все же, «средневековая литература» парадигматична по способу, отличному от национально-европейской парадигматики французского XVII века. Верно, что в начале 1930-х представление французского XVII-го в. как парадигматического приобретает дополнительное значение несогласия с государственно поддерживаемой установкой, согласно которому Франция (и французская культура) – потенциальный враг. Вне этой ситуации враждебности, однако, парадигматическое, образцовое может быть и принуждением, которое другие литературы и языки должны сами себе навязать или им должно быть навязано, чтобы они стали европейскими. Парадигматическое отталкивает различие, оно может служить инструментом, ограничивающим разнообразие, из-за

чего, кроме излучения энергию, оно является и своей противоположностью – нежеланной властью. Мнение о французском XVII-ов веке как парадигматическом для Европы – широко разделяемое, но так же широко оспариваемое в XIX-ом и в первой половине XX века, в зависимости от степени не/привязанности к Франции. Стесненность образцового видима, когда история определенной страны или определенного культурного региона отуждествляются с европейским – например, когда культура Франции представлялась как высшая выразительница романского, когда Франция – «классическая страна Европы», так что занимания французским *pars pro toto* – представительны для образцового европейского.⁵⁵ Предпочитаю многообразие и равноправие культур перед одним единственным культурным или языковым образом.

VI. Абендлянд – Моргенлянд

«То, что можно достичь в лучшем случае, это проникновение в многообразные связи становления, от которого мы исходим и в котором участвуем; установление места, до которого мы дошли, но так же и предугадывание о близких возможностях, которые перед нами; с уверенностью, однако, сокровенного участия в нас самих и актуализации сознания, что «мы здесь и сейчас», со всем богатством и всем ограничением, что это содержит.» (Auerbach 1958: 22) Здесь, еще яснее, чем в последних предложениях «Мимесиса», история – как перемена и становление Европы параллельна сокровенности личного самосознания и участия. Занятие историей – это создание общей европейской идентичности, идентичности

того, что называется «Abendland». Одна деталь мне кажется красноречивой. Представляя основные положения своей книги «Литературный язык и публика поздней латинской Античности и Средневековья», Ауэрбах делает симптоматическую замену «западной публики» с «европейской» в заглавии последней главы. «...целенаправленно парадоксальное заглавие «Европейская публика (Das europäische Publikum...) и ее язык» подчеркивает единство европейского.» Но сама глава имеет заглавие «Das abendländische Publikum...», в содержании заглавие тоже – «Das abendländische Publikum ...», а не «Das europäische». (Auerbach 1958: 23; 177) Слово «Абендлянд» обычно в немецком, и после XVIII-го в. употребляется как обобщающее название для Западной Европы (Paul 2002), из-за чего и для Ауэрбаха эти два названия взаимозаменяемы.

Но история понятия «Абендлянд» сложна, его значения различны, иногда противоположны. Основное в них то, что «Абендлянд» не столько географическое, сколько культурно-историческое, ценностное обозначение, и Ауэрбах употребляет его именно так. Через него можно рассказать конфликтную историю западноевропейской идентичности. Абендлянд, в особенности после 1054 г., разграничивает и противопоставляет западное восточному христианству, оно обозначает как возрождение идеи о римской империи через союз между Карлом Великим и папством (*translatio imperii*), так и период крестовых походов.⁵⁶ Для Ауэрбаха как медиевиста это употребление – идентичность через разграничивание и одновременно заявление универалистской претензии – должно было бы быть очевидным. Разумеется, «Абендлянд» включает греко-римскую Античность как наследие, подвергнутое постоянным усваиваниям в Западной

Европе,⁵⁷ как и идею просвещения, разума, личной свободы и ответственности – те ценности, которые с XVI в. и до наших дней Европа хочет превратить в универсальные. Эразм и Комениус те, кто первые формулируют через подобные ценности модерную европейскую идею. В отношении Германии, однако, «Абендлянд» – интегрирующее понятие, оно связывает ее с Западной Европой, противопоставляясь «самобытному» немецкому историческому развитию. Самобытность легко можно превратить в инструмент самовозвеличивания, лишённого самокритического взгляда, и враждебности к чужому. Синонимическое употребление Европа и Абендлянд отчетливо проявляет двойственное – объединяющее и разделяющее понимание Ауэрбаха об идентичности и символической географии европейской культуры. Если сузим еще немного Абендлянд и воспримем мнение, что европейское на протяжении веков представлялось романским, то задачи романской филологии как европейской начинают выясняться, а культурная география европейского – суживаться.

До какого места картографировать Европу на запад – Шотландия входит ли в карту, восточная граница где проходит – по Рейну, по нижнему течению Эльбы? Кенигсберг – часть Европы ли (не только из-за Канта), а на севере – включить ли сегодняшнюю Финляндию, но без финнов, исповедующих православие? А на юге – остров Кипр? Из-за Киприды? А может к югу подключить и Северную Африку, из-за св. Августина (творчеству которого Ауэрбах посвятил проникновенные страницы) и не только? Проблема не выглядит легко разрешимой, и однозначность «Абендлянда» и «Европы» тоже не разрешает ее; Ауэрбах не обсуждает докуда простирается Европа. Пространственная близость к современной ему

Греции, к давнишней Византии, то, что Стамбул был Константинополем, не побуждает его думать, что они были в прошлом, если не в настоящем времени, частью Европы. Слово «Абендлянд» вызывает в сознании слово «Моргенлянд», которое относится к Востоку, но не очерчивает четкие границы территории. Если «Абендлянд» – это наше, то «Моргенлянд» внушает дальность, чуждость и противостояние по отношению к нашему, не на последнем месте и через осязаемые природные образы утра и вечера, восход солнца и его закат (Ориент, Окцидент, Моргенлянд, Абендлянд). Византия, православие, Россия могут быть и не совсем Ориентом, но не есть и Абендлян-дом, соответственно не принадлежат к Европе.

После 1945 г. в Германии и в Швейцарии выходит большое количество (литературно)исторических публикаций, посвященных вопросу о том, что такое Европа. Цель – обосновать снова романско-германское культурное единство, которое представляется как вековую традицию, чья основа – латинское Средневековье, перенесшее античное наследие в модернность.⁵⁸ Большинство публикаций обсуждают различные способы присутствия Европы, вкл. Античность, в немецкой и немецкоязычной истории или литературе. Эти работы актуально укрепляют отношения между ФР Германией и остальными западноевропейскими странами в период десятилетия 1945-55, что соответствует политическими договоренностями между тогдашней ФРГ и ее западными соседями. Литературная история и историография, экономические проекты, как Европейская общность угля и стали или военное объединение Западной Европы и США функционируют соответственно – они должны показать, что Запад единен, и новая Германия является неделимой частью Абендлянда от Европы.⁵⁹ Культурно-историчес-

кое отождествление Европы и Абендлянда укрепляет и без того уже существующее разделение Европы на два лагеря.⁶⁰ Литературная история и филология разделяют Европу так, как делают это и политические доктрины. Гуманитарные научные дисциплины создают ценности и ориентации, в этом их социальная значимость. Концепции о истории Европы, понимаемой как Абендланд, дают основание думать, что дележ Европы после победы союзников не основывался единственно на стратегических интересах. «Духовная целостность Европы» оказывается положена на тайной демаркационной линии.⁶¹ Россия – православие, а Советский Союз – коммунизм, и республики с преобладающим славянским и мусульманским населением – это характеристики, чуждые Абендланду. Вопрос в том, однако, не зависело ли включение государств Средней Европы после 1945-го в Советский блок кроме как от военных и политических причин, но так же и от исторически сформировавшихся культурных пред/убеждений?

VII. Европа: значения / территории

Прослежу за некоторыми из употреблений «Европа» и ее производных в сочинениях Ауэрбаха. Насколько мне известно, Ауэрбах нигде не обсуждает концепций о Европе с 1920-1930-х годов или концепций современных ему мыслителей. И редко, по исключению, обсуждает теоретические основания понятий, которые использует. Анти-теоретический настрой ставит его в позиции принимать за очевидность гештальты, как «Абендланд», например. Более пространные высказывания о трудах его коллег можно найти единственно в его рецензиях. Вот почему

реконструкция понимания Ауэрбаха о «Европе» возможна только через ее употребления в его сочинениях. Ауэрбах представляет «европейское» как создание сознания и самосознания о принадлежности к общей культуре, чьи основания строились в Средние века и, в особенности, до XIII в. Во вводных словах к «Введению в изучение романской филологии» Ауэрбах поясняет, что эта книжка была написана, чтобы снабдить его студентов Университета в Стамбуле самой общей постановкой происхождения и значения их занятий, что, мол, объясняет и некоторые особенности изложения – например, включение главы о «Христианстве». (Auerbach 1963: 7)⁶² Следует ли думать, что он не включил бы ее для своих студентов в Германии, или написал бы ее иным образом?

Но именно эта глава, предназначенная для *Других*, которые предположительно не знали историю европейской культуры и большей своей частью не были и христианами, в высшей степени дает представление о понимании Ауэрбаха о Европе: трудное, конфликтное становление европейского как соединение определенной цивилизации (устройство социальной жизни) со справедливостью, что противодействует распаду, хаосу, уничтожению. Эта идея категорически названа, а ее основания были заложены апостолом Павлом, св. Августином, св. Григорием. Эти основания как мысленность и поведение не знакомы Античности, но в них, по мнению Ауэрбаха, античное наследие бывает переработанным и усвоенным. «Вплоть до современные времена любая реформа, любое возрождение европейской цивилизации было воодушевляемым римской цивилизацией, которая для Центральной и Западной Европы представляет всю цивилизацию Античности, так как все сведения о Древней Греции распространялись в Европе до конца XVI в. пос-

редством латинского языка.» (Auerbach 1963: 53) Очевидно, что Византия, и вообще территория православия, не принадлежит к Европе, так как сведения о греческой Античности не распространялись в Византии и в средневековой Болгарии, Сербии, Грузии или России посредством латинского языка.

С христианством возникают новые формы поэзии и религиозной драмы, обращенные к самым широким слоям населения, потенциально ко всем, в отличие от возвышенного стиля римской литературы, предназначенного для немногих. Разграничивание между возвышенным и низким стилем и, соответственно, – между возвышенными (трагическими) и низкими (комическими) персонажами в античной литературе изменяется христианством через сочетание возвышенного персонажа и низкого стиля. Страдание отделяется от возвышенного стиля и связывается со стилем, сохранившемся в античной литературе о героях комедий. Ауэрбах представляет наступившую перемену как противоборство и неустановленность, как смешение и созидание, что характеризует образ действия, согласно которому он мыслит историю – как динамическое развитие. Эпохи, направления, жанры, произведения, но также и персонажи или стиховую особенность он оценивает согласно их воздействию в деле создания европейской литературной традиции. Традиции, чье начало он не толкует как принадлежность только той или иной нации, а как общеевропейской. Если я правильно понимаю тезис Ауэрбаха, традиция не есть статичная величина, она есть воздействие, и, соответственно – преобразование, как унаследованного, така и нынешнего.

Вот несколько подтверждений. Воздействие Августина основополагающе – не только по отношению к

его современникам, но и к последующей европейской культуре. Вся европейская традиция спонтанного всматривания и исследования самого себя начинается со св. Августина. (Auerbach 1963: 71) Христианское понимание о человеке, о страдании и о трагическом воздействуют и вне границ собственно христианского искусства; более поздний трагический реализм Европы основан именно на них. (Auerbach 1963: 75) При Карле Великом, который коронован как римский император в 800 г., в какой-то момент кажется, что политическое единство Европы может быть восстановлено. Латинский язык церкви, хотя он и не высокий и классический, создает произведения большой красоты и значимости. Религиозная поэзия процветает в эпоху Средневековья; вся европейская поэзия основывается на метрической системе религиозной поэзии, которая различна от классической поэзии. Стихосложение христианских гимнов и более поздней европейской поэзии основывается на качестве (ударный, неударный) и числе слогов, как и на рифме. (Auerbach 1963: 73) Гимны можно проследить обратно во времени до св. Амвросия, архиепископа Милано в IV веке. «Начало искусства прозы в Европе поставлено Боккаччо.» Его европейское влияние несколько не слабее влиянию Петрарки. (Auerbach 1963: 162) Или об отношении между Европой и католической церковью: «Ошибка отчасти – католической церкви, которая в этот период (Ренессанс – з.м. А.А.) не была уже в состоянии приспособиться и реформироваться достаточно быстро, чтобы спасти духовное единство Европы.» (Auerbach 1963: 175)

В национальных литературах для Ауэрбаха имеет значение потенциально разделяемое, то, что может воздействовать и на общности вне национальной. Рассказывая об «El Conde Lucanor» (названная еще Libro de Patronio

или *Libro de los enxiemplos*), Ауэрбах указывает на то, что стиль и дух автора подчеркнуто испанские. «Это очень хорошо написанная книга и очень реалистическая, и все же горизонт идей и чувств гораздо более ограничен, чем это у Боккаччо, который пишет «Декамерон» в то же самое время.» (Auerbach 1963: 167) Другая книга, написанная тоже в середине XIV века, «*Libro de buen amor*», вместе с «*Cantar de mio Sid*», самая важная книга испанского Средневековья и одновременно одно из самых оригинальных произведений старой европейской литературы. Очень испанское, толкую Ауэрбаха, очень национальное или полностью погруженное в своей региональности не есть европейское; ему не хватает того обширного горизонта идей и чувств, который был бы в состоянии воспринять другие идентичностями и преобразовать свою.

Средневековая часть «Введения» распределена на французскую и провансальскую, итальянскую и испанскую литературу, а в части о Ренессансе распределение тоже следует за национальным принципом: «Ренессанс в Италии, XVI век во Франции, Золотой век испанской литературы». Если бы писал историю романских литератур, Ауэрбах вероятнее всего следовал бы за национальным принципом; он не обсуждает его валидности, и не ставит его под сомнение. История европейской литературы предполагает согласиться, что подобная общеевропейская литература возможна; основным вопросом в этой истории будет отношение между национальными литературами и европейской: национальный принцип обособляет и замыкает ли, или, наоборот, взаимодействует с другими литературами в создании европейской принадлежности. Этот вопрос обсуждался в первую половину XX века сравнительным литературоведением,

для которого, однако, национальная литература в этот период является аксиоматическим положением. Территория языков, литературных жанров, религии, которую Ауэрбах обозначает как европейские, это прежде всего романские культуры, упоминаются также Англия и Германия, а христианство – это католицизм. Раз в связи с Реформацией упомянута и Средняя Европа.⁶³ Последняя глава «Модерные времена» представляет прежде всего литературу и культуру Франции с XVII до начала XX в. Когда он говорит о романтизме и о реализме и обозначает их как «европейские», это означает романские страны (главным образом – Франция), Германия и Англия. Разумеется, Ауэрбах хорошо знает языки и литературы этих именно стран. Но вопрос не в неизбежных ограничениях индивидуального человеческого знания, а в ценностном включении / исключении. Именно с позиции включения, для Ауэрбаха важно, когда материал предоставляет ему возможность, подчеркнуть принадлежность немецкой литературы к европейской. Год, когда Ауэрбах пишет «Введение» – 1943; в этой последней главе ясно слышится, что Франция не враг, о каком она представлялась не раз в Германии между 1918 и 1939. В этот момент для Ауэрбаха Франция вместе с «англо-саксонскими странами» есть Европа, и исключительно важно свидетельствовать, что Германия, независимо от национал-социализма, исторически и культурно является частью Европы. Замечательно то, что Ауэрбах, изгнанник из Германии, продолжает считать немецкую культуру своей родиной, в противном случае почему для него так важно было настаивать на том, что эта культура – часть европейской и не враждебна ей? Он выглядит озабоченным о построении цивилизационного «дома», и большое знание, и все изящество толкования – из-за

уюта дома, в котором объединяюще европейское более ценно, чем национально разделяющее. Но если Европа кончается на Востоке Германии, это означает, что в последней главе «Введения в романскую филологию» Ауэрбах исключает из европейской литературы социальные территории на севере и на востоке, в которых романтизм или реализм (позитивизм) имеют достижения, и эти достижения оказывают воздействие и вне тех обществ, в которых они созданы.

Студентам Университета в Стамбуле Ауэрбах однако, представляет Европу как цивилизацию, которая им не близка. Он как будто отталкивает «свою» Европу в пространство, которое для них далекое в смысле культуры, но внутренне близкое для его самого. Ауэрбах не чувствовал себя близким культурной среде Стамбула, но он не проявляет исследовательского интереса и к присутствию в течение нескольких веков арабского мира на территории и в истории Европы, к примеру, в Испании. Европа в изложении Ауэрбаха внутренне богатая, но замкнутая, непроницаемая для присутствия других культур. Филологии, пишет Андреа Чели, негласно очерчивают пространство, которое они исключают из своего культурного горизонта. Речь идет о географии, географии арабов, сарацин, мавров, иноверцев, могомедан, которая чужда Европе, но которая ей так нужна, потому что именно она придает форму континенту, его нациям и рассказам о них. (Celli 2005: 17; 22)⁶⁴ Мое основание искать концепцию о Европе во введении в романскую филологию состоит в том, что романское для Ауэрбаха лежит в основе Европы; «Европа» и ее производные встречаются в десятках местах в тексте. Вполне очевидно, что не критикую Ауэрбаха за отсутствие конкретных знаний, а за определенный культурный настрой. За то,

что, живя в Стамбуле, он видит мир вокруг себя как место недостатка.

Из употреблений «Европа» в «Мимесисе» остановлюсь только на гл. XIX «Жермини Ласерте», так как в этой главе пространство западноевропейской культуры впервые расширено через короткое обсуждение новых литератур; впоследствии однако, пространство бывает ограниченным до предыдущей его рамки. Вопрос стоит о принадлежности скандинавской (Генрик Ибсен) и русской литературы XIX-го века к «европейской». «...начиная с 1880-х годов перед европейской общественностью появляются посредством реалистических произведений скандинавские литературы и прежде всего русская». Вот некоторые из характеристик русской литературы XIX-го века по мнению Ауэрбаха. «В своих основаниях она скорее родственна раннохристианскому реализму, чем современному ей реализму в Западной Европе.» «...православные русские, независимо от всех сословных различий, образуют во всей стране нечто подобное единому патриархальному семейству.... Ясно видна неукротимая страстность, с которой европейский дух безоговорочно и абсолютно воспринимается или отбрасывается в произведениях Толстого и Достоевского.» (Ауэрбах 1976: 511-514) Ауэрбах специально отмечает влияние русской литературы на европейскую и предчувствие, которое русская литература несет о приближающемся европейском кризисе: «безошибочное инстинктивное понимание всего кризисного и обреченного гибели в культуре Европы.... Но русский подход к европейской культуре XIX-го века имеет большое значение не только для России.» (Ауэрбах 1976: 515).

Не только употребление слова «Европа» и ее производных отуждествляют Европу с Западной Европой (с

Абендландом), но и характеристики, которые Ауэрбах видит в русской литературе со/противопоставлены европейской. Изложение в «Мимесисе» внушает следующее представление о Европе – она начинается с раннего западного христианства, французского и итальянского Средневековья (*civilitas romana*), к которым «классическим территориям» позже прибавляются английская, испанская и немецкая литература. Теперь через близкого другого – русскую литературу – очерчивается литературная территория Европы; она от Германии к Западу и Югозападу. Так Ауэрбах укрепляет канон «европейской литературы», потому что русская литература скорее оказывает воздействие на европейскую, а не является частью ее.⁶⁵ Внешняя точка зрения Ауэрбаха по отношению к русской литературе косвенно выясняется в результате поиска обобщающих сходств между русскими писателями, но не и различий между ними; это результат непоставленной и тотализирующей точки зрения. Мы могли бы спекулировать по вопросу и о творчестве Чехова, которое Ауэрбах по-видимому не знал, указал ли бы он те же самые характеристики, определил ли бы его как европейского писателя или только как повлиявшего на европейскую литературу, подобно Достоевскому и Толстому?

К этому моменту (гл. XIX) в «Мимесисе» Ауэрбах прослеживает как формируется единство Европы; далее он мог бы ввести идею о возможной гетерогенности европейского или очертить снова романско-германское единство. Первое, расширявая литературную и вообще символьную территорию, привело бы к более различному пониманию о том, которая литература европейская, как и к обогащению его концепции о реализме. Верно, однако, то, что подзаголовок «Мимесиса» уточняет, что

автор обсуждает представление действительности в западноевропейской литературе. В следующей, последней главе Ауэрбах толкует отрывки из творчества Вирджинии Вульф, Пруста и Джойса, которые несомненно принадлежат к современной европейской литературе и создают ее. Верно также и то, что в отношении скандинавской и русской литературы Ауэрбах не имеет возможности применить свой подход – сочетать микростилистический анализ текста с наблюдениями над социальной средой. «К сожалению, мы вынуждены отказаться даже от самого общего разговора о возникновении современного русского реализма, так как задача, которую мы себе поставили, предполагает прочтение произведений на языке оригинала.» (Ауэрбах 1976: 484)⁶⁶

Если бы у него была возможность применить свой обычный подход, то это могло бы корректировать в известной степени его западноевропейскую идеологию. Но он поступает подобным образом и по отношению к немецким и английским писателям; европейский литературный реализм с 1840 до 1890 определен Ауэрбахом как французский.⁶⁷ Замечательно однако то, что медиевист Ауэрбах не ставит препятствия между собой и современной литературой. Когда он пишет последнюю главу «Мимесиса», сочинения Пруста, Джойса и Вирджинии Вульф все еще современная литература; они не превратились в современную классику. И если выбор «В поисках утраченного времени» выглядел уже почти очевиден, не так с сочинениями Джойса и В. Вульф; в отношении значимости их сочинений Ауэрбах проявляет качество, которое есть и основная характеристика его анализов – пронизательность.

VIII. «Мировая литература». Идея синтеза

В США отношение Ауэрбаха к Европе не претерпевает изменения, его продолжают занимать те же самые темы, как и до этого, сосредоточивая внимание на латинском Средневековьи.⁶⁸ Но действительность в Соединенных Штатах подталкивает его к размышлению о уменьшающейся значимости прошлого, как и знания о нем; Ауэрбах видит филологию, свое жизненное кредо, под угрозой и через нее – историческое познание вообще. В конце 1940-х и в 1950-е Ауэрбах – один из выдающихся гуманитаристов, которые своей жизненной историей воплощают преимущества и ограничения филологического знания; вот почему особый интерес представляют его размышления в статье «Филология мировой литературы». В ней впервые Ауэрбах сопоставляет Европу с остальным миром. Едва ли он размышлял бы, охватывая мир, без «непосредственного опыта на основе многообразия человеческих жизненных форм», который Ауэрбах наблюдает в Соединенных Штатах. Новый, более широкий и многообразный культурный горизонт, который раскрывается перед ним там, подталкивает его советовать молодым немцам думать космополитно, не только с позиции немецкого интереса. (Auerbach 1997: 36) Что легче сказать, чем сделать, потому что основной вопрос в том, какими категориями подходить к конфликтному разнообразию мира. Согласно мнению Ауэрбаха, различия между национальными традициями и культурами уменьшались, мир, шедший к унификации⁶⁹, встал перед угрозой нескольких или даже только одного литературного языка.

То, что Ауэрбах описывает с вниманием и тревогой – это предчувствие о конце модерна типа историчес-

кого познания, европейского гуманизма, филологии как энциклопедической и исторической дисциплины; понятно почему Ауэрбах не видит этого конца и как новую возможность.⁷⁰ Основное понятие, через которое он оценивает соотношение между историей и современностью – это «Weltliteratur» Гете. Ауэрбах спрашивает себя, возможна ли мировая литература и познание о ней, но вопросы, которые он задает, как и решение, которое предлагает – европейские и принадлежат именно к уходящей уже эпохе индивидуального героического гуманизма. Ауэрбах, «гуманист с идеалами Гете», как он сам определяет себя (Auerbach 1967: 304), не сомневается в понятии «мировая литература». Понятие свидетельствует о личной способности Гете универсализировать свои ценности и свое отношение к миру, но это и общая характеристика европейского Просвещения. О мире Ауэрбах думает с самыми добрыми намерениями и в европоцентрических категориях, так как филология воплощает европейскую традицию и определенный способ подхода к текстам. Вопрос о том, как некая сформированная в Европе дисциплина будет исследовать историю неевропейских литератур, не занимает Ауэрбаха, потому что «мировая литература» для него – самое общее понятие, в то время как примеры, которые он приводит, европейские; нет ни одного примера, который обсуждал бы применимость филологии по отношению к внеевропейской словесности.⁷¹ Артур Эванс резюмирует «Филологию мировой литературы» следующим образом: «значимые соображения Ауэрбаха, общего и теоретического характера, о научных методах, которые возможно применить при написании будущей истории Западной литературы.» (Evans 1971: 194) «Западная», пишет Эванс, а не мировая литература, чье сужение охвата – основательно,

независимо от заявленного намерения Ауэрбаха.⁷² Имел ли Ауэрбах намерение сопоставить литературные или религиозные произведения Западноевропейского средневековья с подобными произведениями той же самой эпохи в других культурах? Он даже не упоминает существуют ли подобные исследовательские опыты, что его тема предполагает.

Идея синтеза сформулирована, хотя по разному, в начале XX-го века «духовно-исторической школой в Германии и «синтетической историографией» Анри Берра во Франции.⁷³ В 1920-е годы, когда Ауэрбах развивается как ученый, «синтез» обсуждался как основная методологическая проблема исторических дисциплин.⁷⁴ Идее синтеза, как и усилию, соответствующему этой идее, Ауэрбах остается верным до конца своей жизни. Индивидуальное филологическое усилие, оказавшееся перед необозримым числом источников и критической литературы, даже если бы исследователь посвятил им свою жизнь, чтобы исследовать только часть этой необозримости, обречено. Таким образом представленное, занимание историей, как и знание о ней превращается в роковой выбор, в испытание с трагическим исходом. (Auerbach 1967: 304-306) Трудности, которые Ауэрбах называет, реальны и не относятся только к филологии в том понимании, которое придает ей Ауэрбах. Филолог должен знать огромный материал на нескольких языках в их историческом развитии, это условие, без которого нельзя. Если Ауэрбах чувствует себя «европейским» филологом, то это потому, что его знания простираются с самых ранних письменных памятников в Европе и до современности, в которой он живет.⁷⁵ Методически, считает Ауэрбах, филолог должен найти конкретное излучающее ядро, которое позволило бы постичь синтез всей

эпохи путем четко обозначенного отбора источников. Не энциклопедическое накопление фактов, ни применение теорий, а исходный пункт (Ansatzpunkt), чья расширяющаяся радиальность позволит вам синтезировать всю эпоху путем анализа источников. «Исторический синтез, о котором думаю, ... есть результат личной интуиции и, следовательно, может ожидаться только лишь от отдельного ученого.» (Auerbach 1967: 306) Коллективная организация научного исследования не может сделать этого. Только героическое индивидуальное усилие способно такому подвигу. «Исходные пункты могут быть самыми разными ... но каждая из них должна обладать излучающей силой, с помощью которой осветлим *мировую историю* (курсив мой – А.А.)» Следующее предложение: «Если кто-нибудь займется исследовать место писателя в XIX-ом веке – в одной стране или *во всей Европе* (курсив мой – А.А.)...» А пассаж кончается Дантевой «Комедией» и «духовной историей». (Auerbach 1967: 309) Говоря о мире, Ауэрбах мыслит о Западной Европе. Моя цель не критиковать Ауэрбаха за европоцентричность, которая четко сформулирована, а только лишь показать степень, в которой история Западной Европы для него – личная кауза. Он чувствует, что история и ее целостность – под угрозой в послевоенное время по способу, отличному от того, что было раньше, поэтому ищет и предлагает исход из этого состояния. Избранный ординарным профессором в высокого ранга американском университете, он лично мог бы вообще не волноваться о Европе, но, оказывается, это не так. Когда в конце статьи Ауэрбах обобщает, что «наш филологический дом – это земля; он больше не может быть нацией.», спокойно можем заменить землю Западной Европой, Абендляндом. Ауэрбах, мне кажется, утверждает, что его филология никогда не

была подчиненной национальной каузе, а европейской. Личное его достижение – это стремление к синтезу западноевропейской культуры, его способность находить объединяющие характеристики среди национальных культур.⁷⁶ С позиции этого стремления национальные литературы и культуры – только элементы, но не и целостности, потому что целостность, дом – это Европа.

С вниманием к юридически объединяющему, Ауэрбах рассматривает во «Введении в изучение романской филологии» как возникают и распространяются романизирование и христианизирование. «После романизации следует христианизация, что на самом деле есть вид романизации.» (Auerbach 1963: 71) Ауэрбах утверждает, что римляне не нация или народ в современном смысле слова. «Римский народ» скоро перестает быть географическое или расовое понятие и превращается в юридический термин, обозначающий политический символ и систему управления. То, что позже называлось «римляне», смесь различных групп населения, последовательно подвержены романизированию. Во времена империи титул «римский гражданин» (*civis romanus*) охватывает все больше народностей, отделяясь полностью от своей географической основы. (Auerbach 1963: 53-54) Сходным образом христианство не делает разницы в зависимости от этноса и социального происхождения, оно объединяюще через другие различия и над ними. Именно в объединяющем, а не в разъединяющем вижу социальную ценность написанного Ауэрбахом. Вряд ли случайно, что он не входит в прямую полемику и цитирует главным образом авторов, с постановками которых согласен; когда есть полемика, она скрытая.⁷⁷

Согласно Л. Нельсону, Ауэрбах изживал себя как «уцелевшего члена великой культуры» и как «толкователя

трудных текстов» (Nelson 1980: 312 – 320). Эти характеристики Нельсона помогают мне понять почему Ауэрбах не предлагает решения, которое открыто к будущему, а тревожность в написанной им статье, заставляет его обратить взгляд назад. «Необходимо вернуться ... к знанию, которое донациональная средневековая культура уже имела: знание о том, что *дух не национален* (курсив – А.А.)» (Auerbach 1967: 310) Предложение – вернуться к той Европе, которая в центре его занятиям. Следуют имена нескольких средневековых авторов. Но статья посвящена «мировой литературе», которая таким образом представлена, бессознательно подменяет мировую литературу западноевропейской. Иначе говоря – Ауэрбах занимает позицию, которую могу обозначить как «мягкий колониализм». В утверждении «вся земля наш филологический дом» некая европейская традиция (включающая техники понимания и толкования письменных памятников) перенесена, с самыми добрыми намерениями, на всю землю, причем европейское выравнивается с мировым, с общечеловеческим. Это не было бы так, если бы статья имела заголовок «Филология и европейская литература», что отвечает ее содержанию. Разумеется, Европа тоже редуцирована; как уже несколько раз зашла речь, символическая география европейского не является предметом обсуждения Ауэрбахом. Приведя пример об успешном историческом синтезе, Ауэрбах указывает на книгу Эрнста Роберта Курциуса «Европейская литература и латинское Средневековье». Но концепция Курциуса о символической географии Европы не отличается существенно от той Ауэрбаха. В предисловии к первому изданию «Мимесиса» на русском языке Фридлиндер считает, что применение, даже только лишь в их качестве сравнительного материала, литератур восточных народов,

заставило бы Ауэрбаха внести в свою концепцию о реализме исправления и уточнения. (Ауэрбах 1976: 21)⁷⁸

Статья Ауэрбаха опубликована в сборнике в честь германиста Фрица Штриха. Удивительно то, что нет даже отсылки к публикациям самого Фрица Штриха, посвященным «Weltliteratur», ни даже упоминания о том, что эта проблема не раз обсуждалась в немецком литературоведении в 1920-е годы. Почему в Йейле Ауэрбах продолжает вести себя в отношении критической литературы так, как будто все еще в Стамбуле? Проблема отношения между национальной, сравнительной, мировой и общей литературной историей становится основным для сравнительного литературоведения еще в первые десятилетия его утверждения (вторая половина XIX-го в.) как подобласть литературно-исторического знания, а проблеме синтеза в истории литературы посвящены французские публикации 1920-ых. (Ван Тигем, Азар)⁷⁹

IX. Explication de texte

Методике *explication de texte* Ауэрбах отделяет одну главу во «Введении в романскую филологию». (Auerbach 1963: 43-48) Это всего несколько страниц, но разъяснение солидное и вводит в методику самого Ауэрбаха, в его стремлении читать долго, внимательно и без предварительно сформировавшихся убеждений, и на основе с трудом постигнутого собственного понимания перейти к более общим заключениям. «Так как разъяснение текстов часто предлагает новые результаты и новые способы сформулировать новую проблему ..., филолог, который желает понять лучше и подчеркнуть важность своих наблюдений, только по исключению обнаруживает в пред-

ходных исследованиях точки опоры, которые помогли бы ему в его задаче; он вынужден провести новые анализы текстов, чтобы подтвердить историческую стоимость своих наблюдений....» (Auerbach 1963: 48) Этот вывод полностью относится к методике Ауэрбаха.⁸⁰

Модерное филологическое «разъяснение текста» формируется в середине и во второй половине XIX-го века, оно непосредственно связано с педагогической, школьной и университетской практикой и не обсуждает теоретических проблем. Применяемое преимущественно на практике, хотя и не только, во Франции, оно предполагает грамматические, лексикальные литературные, исторические, стиховедческие знания, чье приложение имеет целью выяснить трудно переводимые места, и вообще говоря – смысл текста, привлекая доказательства и вне самого текста. *Explication de texte* связана и с основным эпистемологическим отношением в историографии – с критикой источников.⁸¹ Сочинения, подвергнутые такому типу толкования, отдалены во времени, написаны то ли на мертвом языке, то ли на более ранней степени развоя живого языка. Сочинения, к которым применяется – литература, сообразно с пониманием, которое еще с Античности включает, кроме поэзии, прозаические жанры, как истории и хроники, философский трактат, политические и судебные речи. (Auerbach 1963: 32-35) Вместе с тем текст воспринимается как элемент конкретной исторической среды, с которой он взаимодействует. Цель не в том – раскрыть «художественную специфику литературного произведения», к которой направлены усилия формальных, имманентных и структурных толкований 1920-х до конца 1960-х годов.

Методика Ауэрбаха – сочетание *explication de texte* и духовно-исторического синтеза. Он применяет

explication de texte к разнообразным сочинениям, не задавая вопроса о том, литература ли они, потому что литература для него те сочинения, которые красноречиво «изображают» исторические перемены в определенную эпоху. Сама методика подразделяется на два этапа:

а) подбирается ограниченный по охвату текст, и анализ начинается с языковой или стилистической особенности; после того как восстановлен смысл текста, анализ восходит к обобщениям, относящимся к сочинению в целом, к другим сочинениям того же автора, и наконец – ко всему его творчеству;

б) расположение текста в его исторической среде, литературной и социальной; оценка его значимости в эпоху, в которую он создан, и о воздействии его вне ее.

Первый этап – так называемый исходный пункт (Ansatzpunkt), который Ауэрбах определяет катю основной для любого исторического исследования.⁸² Образно говоря, усилие направлено на то, чтобы текст «начал говорить и чтобы его услышали». Этот подход – базированный на переходе между микро- и макровзглядом, Ауэрбах соблюдает во всех своих сочинениях. Виртуозно – приведу только один пример – как в главе «Арест Петра Вальвомера» Ауэрбах приходит к концепции о истории и времени у Августина путем анализа синтаксических отношений в его прозе. (Ауэрбах 1976: 84-93).

Здесь вернусь к проблеме о филологии, затронутой в начале. В первой главе «Введения в романскую филологию» Ауэрбах излагает свое понимание о филологии. (Auerbach 1963:13-50). То, что в последние два десятилетия XX-о в. определялось как интердисциплинарность, не было совсем новым, так как оно лежит в основе современного, сформировавшегося во вторую половину XVIII-го и первую XIX-го в., филологического знания с

самого его начала. У Ауэрбаха филология приобретает форму истории культуры, что, считаю, обязано именно его стремлению к историческому синтезу. Но в отличие от литературно-исторических синтезов, проведенных на материале немецкой литературы, анализ языковых особенностей является одним из двух определяющих элементов его подхода. В этом смысле методика Ауэрбаха обладает основным филологическим достоинством – вниманием, и более того – почтительностью к маленькому и незначительному. Приписываемое Якобу Гриму определение: «Филология есть благоговение перед незначительным»⁸³, т. е., перед деталью – выражение религиозного отношения к предмету занятия; будничному труду придана возвышенность, которая превращает его в служение. Этнос филолога опирается на ценность труда и на личную аскезу – посвященность, на убежденность, что объективное знание достижимо с помощью соответственной методики и через неотступное усилие. Они косвенно являются защитой против журналистской субъективности (превратившейся в первую половину XIX-го в. в социальную силу), против дилетантских мнений, но и против идеологизирования исторического материала. Отсутствие методики и аскезы «открывают дверь» к безответственным и произвольным утверждениям.⁸⁴ А так как филология занимается языковыми памятниками, что имеет своей основой определенную методику, то Ауэрбах последовательно настаивает на том, что его занятие – именно филология, а не только история литературы. Сам он размещает «разъяснение текста» между лингвистикой и историей литературы. (Auerbach 1963:43)

Его усилие и его методика нацелены на то, чтобы понять историческую ситуацию и присутствие человека в

ней. В то же самое время целью других направлений в литературоведении – понять структуру произведения. Знакомясь, когда уже живет в США, с анализами американской «Новой критики», Ауэрбах разграничивается от методики «close reading». ⁸⁵ С его позиции реализм – это изображение действительности в европейской истории, но оно только средство, через которое достичь целостности ситуации и присутствия человека в истории. ⁸⁶ «Соответственно я никогда не подхожу к тексту как к изолированному явлению. Я задаю вопрос к нему, и мой вопрос, а не текст, есть моя начальная исходная точка.» (Auerbach 1958: 20) Задать хороший вопрос – достаточно трудно, еще труднее, однако, услышать ответ, чье условие – собственное молчание и открытость к восприятию исторически отдаленного смысла или просто – говорения и писания других. Понимание историчности лежит на этических основаниях, понимание и толкование – это взаимодействие субъектов. Вот почему Ауэрбах стремится писать «историю изнутри», от самого исторического периода, не навязывая произведениям внешних схем или общих теоретических постановок. Можем распознать в этой методике основное положение герменевтики и историзма – раскрыть намерения и цели автора словесного произведения. ⁸⁷ Написание «истории изнутри» заявлено как позиция и в «Филологии и мировой литературе».

Толкование, хотя оно и результат вопросов толкователя, нуждается в подтверждении самим текстом. «Мои анализы несомненно руководствовались определенным намерением, но это намерение оформлялось постепенно во взаимодействии с текстом, и на нескольких этапах пути я предоставлял возможность, чтобы тексты вели меня.» (Ауэрбах 1976: 547; Auerbach 1946: 497). Эта мето-

дика ценит индивидуальность и предпосылает, что возможно вполне индивидуальное отношение между текстом и толкователем. Ауэрбах считает, что личное усилие способно постичь смысл текста без влияния прежних толкований или собственных предрассудков (Auerbach 1963:47). Это возможно только если чтение превратится в откровение. Многие из проникновенных толкований, не только Ауэрбаха и не только в филологии, убеждают нас, что подобное отношение ведет к исключительным результатам. Знаменито базированное на том же самом этосе высказывание Аби Варбурга, относящееся к исследованию визуального образа о том, что «Бог – в деталях!» (находчивая фраза Наверное принадлежит Гюставу Флоберу). Иными словами – сущность/суть в детали. Действительно, многие толкования, посвященные визуальным и словесным произведениям, виртуозно соотносят деталь и синтез. Даже если бы они и не воздействовали как откровение, все же эти толкования учат нас видеть и читать определенным способом, пока не выработаем другого; если другого нам удалось бы. Описанная методика разработана для отдаленных во времени языковых или визуальных произведений. Неслучайно термин, которым они обозначены, чтобы подчеркнуть их «вечность», «памятники», а отношение к вечности требует если не непременно аскезы, то – благоговения. Это герменевтическое отношение напоминает священнодействие; оно начинается с восхода гуманизма в Италии в начале XV-го века и продолжается до середины XX-го в.; с потерей уверенности в индивидуальных ценностях и в определенном типе гуманитарной образованности, оно тоже перестает быть актуальным.

Но все же методика и трудолюбие не достаточны, усвоение материала должно пройти через личность тол-

кователя; необходимо, чтобы он связал толкование со своим жизненным опытом. Нет необходимости прибавлять, что любой герменевтический подход не воспринимает языковых памятников как «материал», а стремится превратить их в собеседников, что является частью этического основания методики, включающей и технику, и ценности: чтение и перепрочтение, связывание текста и исторической среды, медленное восстановление смысла, преодоление забывчивости, сохранение прошлого, предохранение от идеологизации, соотнесение и разграничивание «исторических горизонтов». И наконец – весь этот поиск смысла мотивирован одной неметодической и вообще вненаучной характеристикой: понимание, которое лучше всего проясняет историческое существование человека, есть результат любви. Ауэрбах во многих местах настаивает на выражении чувств. Внимание к литературной экспрессии связано с общим «экспрессионистическим» настроением в первые два десятилетия XX-го в. – проявившаяся в литературе, в изобразительном искусстве, в архитектуре и музыке, но также и в философии, стилистике, языковедении. Внимание к драме человеческого существования сближает подход Ауэрбаха с экзистенциалистскими умонастроениями, существующими в гуманитаристике в 1920-е – 1950-е, без того, чтобы Ауэрбах заявлял принадлежность к некоторым из них. С трудом поддающиеся рационализации состояния, как жизненный опыт или восприимчивость, чувствительность и интуиция, не раз обосновывались в филологии, как и в других гуманитарных дисциплинах как равноценные специализированному, методическому и рационально проследимому. Ауэрбах также называет восприимчивость (*Empfänglichkeit*) как необходимую предпосылку для своей синтетической филологии

(Auerbach 1958: 19). Чтобы обнаружить правильное соотношение между жизнью автора и его творчеством, «необходимы собственный опыт, способность различать и широта, приобретенная через целостное знание материала. В любом случае однако то, что *понимаем и любим* в одном произведении – это человеческое существование, возможность для нас самих.» (курсив мой – А. А.) Это «возможности (modificazioni) нашего собственного человеческого духа», говорит Ауэрбах, следуя за Джамбаттистом Вико. (Auerbach 1958: 14, 10) Подобна и позиция Дильтая: «Понимая дружость других через имитирующее переживание, мы, в сущности, открываем наши собственные неосуществленные способности.» (Biti 2001: 198) И еще одна подобная постановка, хотя контекст, в котором она использована, различный. В одной из своих речей как ректор Университета в Мюнхене Карл Фосслер говорит: «... мы понимаем только тех людей, созданий и сил, которых любим и в которых находим и чувствуем нечто братское.» (Vossler 1927: 13) Как пример охвата понятия «братское» (Brüderliches) Фосслер указывает на отношение св. Франциска к природе и к божественному. В какой степени это возможно, другой вопрос, но если не любовь, то симпатия познавательного более щедра, чем прикрывающееся как критика желание уничтожения. И две эти постановки – Дильтая и Фосслера – тоже можно отнести к философии Вико. Жизненный опыт и переживания могут «избирать» и направлять само специализированное занятие, могут быть его движущими силами. У Ауэрбаха подобна и связь между эмиграцией, «любовью к Европе» и занятиями латинской словесностью.⁸⁸ Допускаю, что стремление обвязать филологическое знание с проблемой человеческого существования – поиск истины и возвышения к любви был основным

мотивом замысла «Мимесиса».

Опасность – в отсутствии критической дистанции, в толковании, при котором голос толкователя имманентно сближается и почти совпадает с голосом толкуемого автора, повествователя или протагониста. А еще опаснее, чтобы «толкование» текстов подчинялось какой бы то ни было идеологии. Иногда, комментируя отрывки из религиозных сочинений, голос Ауэрбаха действительно приближается и почти сливается с голосом автора, особенно если это Августин. Сопоставляя Бернара из Клерво и Франциска Ассизского, при одинаковой проникновенности в толковании отрывков (Ауэрбах 1976: 172- 79), эмоция Ауэрбаха, осязаемая в тексте, «предпочитает» поведение Франциска. Направление к отождествлению Ауэрбаха с его предметом показательна для экзистенциальных оснований его занимания. Из-за исторически меняющегося существование человека, «Мимесис», наверное, так много читалась и после того как интерес к проблеме о реализме ослабевает. Благодаря реализму, понимаемому как смена модуса, через который представляется человеческая жизнь в европейских литературах, легче можно понять историю Европы (Ауэрбах 1976: 545, 548), чем отвечая на вопрос что такое реализм. Не только в заключительных словах послеслова к «Мимесисе» любовь – движущая сила занимания историей, но и в главах, посвященных Средневековья, любовь порождает понимание и жизнь, а это уже означает будущее и ответственность. В отличие от критической рефлексии, которая добивается своей цели и – удовольствия! – когда разоблачает, герменевтическая рефлексия, к которой принадлежит Ауэрбах, достигает своего удовольствия и познания через приближающееся понимание, которое подтверждает значимость предмета и косвенно

– собственную значимость герменевта. Именно желание близости (с текстом, биографией, эпохой) – в основе настаивания, что герменевтика не относится к тому, что толкует, как к объекту. Стремление придать «голос тексту» есть метафора воскрешения, вызова к жизни. Противоположным было бы – расчленяющим отнятием жизни. В подобной методике действует религиозный уговор. Думаю, что таким образом, без полемики, в методике Ауэрбаха игнорирована невозможная объективность (которая, в сущности, незаинтересованность) при восстановлении смысла. Выбор истории, как и само толкование – ценностные положения и защита определенной позиции, даже когда она не названа.

Х. О еврейском происхождении Эриха Ауэрбаха

Считаю, что краткое дополнение о еврейском происхождении Ауэрбаха и его отношении к Германии, связано с темой о Европе. Его толкования христианства, прежде всего во времена Поздней античности и Средневековья, сделаны с проникательностью, возможной не только из-за многолетнего занимания, но прежде всего из-за чувства близости и связанности с идеями и личностями этой эпохи, что мотивирует само занимание. Самые воздействующие в этом отношении его статьи «О личностном воздействии св. Франциска Ассизского» и «О политической теории Паскаля» (Паскаль, разумеется, живет в другую эпоху). (Auerbach 1967: 33-42; 204-221) В его отношении к Св. Франциску и к Паскалю можем обнаружить симпатию и даже отождествление, идущие далеко за научно-исторической реконструкцией их дела и их мыслей. Косвенно об отношении Ауэрбаха к хрис-

тианству можем судить по его утверждениям о французских просветителях: например, что ни один из них не имел глубокого и спонтанного понимания о таинствах христианской религии и не интересовался серьезно ею.⁸⁹ Резюмируя «историческое ядро христианства», Ауэрбах выражает свое удивление: «... и все это как причина самой большой перемены во внутренней и внешней истории нашего культурного мира....» (Auerbach 1929: 18) Показательно определение «нашего» к «мира». Не думаю, что этническое происхождение Ауэрбаха маловажно; но проблема еврейства выглядит различно в конце XIX-го и в первые десятилетия XX-го в., до прихода национал-социализма к власти, принятия расовых законов в Германии и концлагерей. Проблема еврейства выглядит различно и после формирования государства Израиль и его отношения с соседними государствами и, в особенности, отношение к территории и населению Палестины.

Прибавлю голос человека более позднего времени, но опять из Берлина, который окончил ту же самую знаменитую Французскую гимназию, как и Ауэрбах: «В то время – я родился в 1915 – во время Первой мировой войны, было скорее обычайно для эманципированных немецких евреев креститься в протестантской церкви. И действительно, обе мои сестры, как и я, приняли крещение как протестанты. Но думаю, что важно прибавить, что не существовало никакого религиозного напряжения в нашем воспитании. В определенный период моей жизни я чувствовал близкой раннюю форму христианства; это было во времена, когда я много читал Толстого.» (Hirschman 1998: 45)⁹⁰ Романист Виктор Клемперер (1881- 1960) принимает протестантское христианство в 1912.⁹¹ Вот почему основательно Гумбрехт считает, что как Шпитцер, так и Ауэрбах чувствовали себя немцами.⁹²

Ауэрбах записался добровольцем в Первую мировую войну.⁹³ В письме 1921-го года Ауэрбах называет себя «прусак еврейского вероисповедания» (Sobecki 2006).⁹⁴ Но ничего не побуждает к осознанию или переосмыслению собственной идентичности сильнее, чем угроза. В какой степени «Мимесис» можно читать как ответ Ауэрбаха на происходящее в Европе, показывает пронизательная студия Джоффри Грийна. (Green 1982: 37-71)⁹⁵ Владимир Сабоурин тоже читает «La cour et la ville. Французская публика XVII в.», 1933, как реакция по отношению к актуальной политической ситуации 1920-1930-х годов. (Сабоурин 2008: 456-468) Если читать «Мимесис» с подобным настроением, то в почти каждой главе можно найти отсылки к 1930/1940-ым годам. Например, в ходе анализа в гл. III «Арест Петра Вальвомера» понимаем, что Ауэрбах привязан к культуре, чья сила положена на любви и на драматичной борьбе внутри в человеке и чья опора – надежда. Эта культура формирует поведение, которое противопоставляется неистовству, опьянению кровью, насилию и массовой экзальтации, так как они отнимают разум и любовь. Противопоставление между экзальтацией чувственного и созданием чувствительности можем воспринять как актуальное для 1930-х в Европе.

Грийн с основанием твердит, что исторические анализы Ауэрбаха мотивированы противоречивой, но этической позицией. Предпочтение, которое Ауэрбах отдает реализму Ветхого Завета перед этим Гомера, объяснимо именно с позиции изгнаннической жизни и с его желанием обосновать еврейское воздействие на культуру Европы, обосновать ее присутствие в самих основаниях европейской культуры. Когда начинает писать «Мимесис», еврейская идентичность Ауэрбаха вне сомнения. После окончания Второй мировой войны Ауэрбах отка-

зывается от предложения о назначении в Университете им. Гумбольдта в Берлине в 1946.⁹⁶ В следующем году он уезжает в США, где остается до конца своей жизни. Получив постоянное место в университете в Йейле, он ездит или правильнее было бы сказать – возвращается несколько раз в Германию. Показательно то, что сразу после избрания его Почетным профессором («Sterling Professor») в 1956, Ауэрбах берет отпуск, чтобы поехать в Германию. Летом следующего 1957 г. он снова в Германии, где получает инсульт, в результате чего умирает в Уоллингфорде, Коннектикут. Это, разумеется, не единственный немецкий эмигрант еврейского происхождения, кого академические среды, преимущественно в ФРГ, приглашают читать лекции, стремясь хоть отчасти искупить вину за изгнание их из Германии. О чувстве вины к принудительной эмиграции Ауэрбаха показательна и воздействующая статья «Sermo humilis. Что мы прогнали с Эрихом Ауэрбахом». (Neuschäfer 1989: 85-95)

XI. Рецепция сочинений риха Ауэрбаха в Болгарии.

«Миф и литература» Богдана Ив. Богданова

Усваивался, обсуждался ли Ауэрбах в Болгарии до 2000 г.? Насколько мне известно – да, но мало. То же самое относится ко многим важным историкам и теоретикам литературы XX-го века?⁹⁷ Русский перевод с 1976-го года сделал «Мимесис» знакомым и в Болгарии во вторую половину 1970-ых и в начале 1980-ых.⁹⁸ На болгарском была переведена первая глава «Мимесиса» – «Рубец на ноге Одиссея». (Ауэрбах 1984) Чаще всего обращался к «Мимесису» Енчо Мутафов. В своих исследованиях по

«европейской цивилизации» Мутафов включает постановки Ауэрбаха, относящиеся к «Одиссее» Гомера и к «Ветхому Завету», как и «Божественной комедии» Данте. Мутафов не обсуждает постановки Ауэрбаха, но подобное обсуждение не в задаче, которую он ставит перед собой.⁹⁹ (Мутафов 2003: 37; 39; 284) Так, хотя и косвенно, Мутафов пользуется постановками Ауэрбаха именно как относящимися к европейской культуре, а не только к литературным произведениям.

В сборнике переводных исследований на материале древнегреческой литературы «Традиция. Литература. Действительность» (1984) Богдан Богданов, который и составитель, включает первую главу «Мимесиса» – «Рубец на ноге Одиссея». В следующем году опубликована монография Богданова «Миф и литература. Типологические проблемы древнегреческой литературы до эпохи эллинизма». Обсуждая особенности ранней древнегреческой литературы, Богданов с одной стороны воспринимает, с другой – критикует тезис Ауэрбаха об основной тенденции Гомеровского стиля. «Различение, сделанное осторожно и только о Гомере Ауэрбахом и в чересчур крупном отчете Аверинцевым, не в силах для этой линии эллинской традиции, в которую вступает Гесиод и многие другие поэты после него. Она проходила, по всей вероятности, и через потерянную религиозную поэзию, через орфику и пифагорейство. Отношения с ней имеют Гераклит, Пиндар и Эсхил. Связанная со спиритуализмом, спустившимся в Элладу с севера, с наших земель, вместе с Музами и Орфеем, эта линия эллинской литературной традиции не имеет много общего с ясностью и с отсутствием второго плана, о которых говорит Ауэрбах.» (Богданов 1984: 12; 1985: 22-23) На вопрос, однако, каково отношение этой другой «линии эллинской литератур-

ной традиции» к представлению действительности, к реализму, и с помощью какого стиля оно постигается, что является задачей Ауэрбаха, Богданов не отвечает. Вообще вопрос о соотношении между стилем и изображенной действительностью не занимает Богданова; в 1980-е этот вопрос в исследованиях по литературе в Болгарии не актуален. В толковании Богданова вопрос о реализме также оставлен без внимания, о чем пойдет речь ниже. Одновременно проблема историчности, литературной и социальной, в книге Богданова решена как типология¹⁰⁰, как формулирование «генеральных особенностей» древнегреческой литературы до эллинизма.¹⁰¹ Богданов оставляет также без внимания со- и противопоставление между Гомеровским эпосом и «Ветхим Заветом»¹⁰² как попытка со стороны Ауэрбаха обосновать единство Европы путем более широкого, филологического, понимания о «европейской» литературе. Он читает часть первой главы «Мимесиса», которая относится к Гомеру, как научный тезис, но не и как «мировоззренческое реагирование» самого Ауэрбаха, каково оно есть. «Мы сопоставили два текста и затем сопоставили два воплощенных в них стиля, чтобы получить исходный пункт для попытки исследовать изображение действительности в европейской культуре.» (Auerbach 1946: 29; Ауэрбах 1976: 44)

Представлю понимание Богданова об «Одиссее», потому что «Эпизод «Рубец на ноге Одиссея» как литература» (заглавие второй части, глава третья книги «Миф и литература») есть «реплика проникновенного анализа Ауэрбаха, которым начинается его «Мимесис». (Богданов 1985: 75) Согласно Богданову, Ауэрбах очерчивает два типа (Гомера и Ветхозаветного) мировоззренческого, ценностного реагирования и повествовательного восприятия человеческой действительности. Богданов

«переводит» «dargestellte Wirklichkeit» словом «восприятие», наверное, чтобы не сказать «изображение» или совсем неприемлемого – «отражение»¹⁰³ действительности, что предполагает подчиненность отражающего к отражаемому. Среди целей Богданова – обосновать создание литературы как самостоятельную действительность.

Основное его утверждение: «Отдельный эпизод у Гомера – уровень для оформления литературы, для высвобождения от принуждения склоняющегося к мифу, к однозначному, относящемуся ко всем смыслу сюжета.» (Богданов 1985: 77) Эпизод с рубцом в XIX-ой песни – незаинтересованное описание, лишённое результатности повествования – описание, которое внушает представление о множественном, неиерархическом, внетемпоральном мире, какое-то «сейчас – всегда», мире, в котором все имеет одинаковое право на существование. Часть этого утверждения, говорит автор, обязано Ауэрбаху. Заключение Богданова: «На уровне описания литература появляется не только мировоззренчески и ценностно как успешное достижение множественной презентной действительности, прекрасного обилия, но и как возможность свободного связывания этой множественности.» (Богданов 1985: 84) Множественная, разнообразная «человеческая действительность» отлична от действительности, которая скована одной единственной истиной, в сущности, идеологией, которая должна отменить социальную и личностную сложность постановками, тормозящими познание и действие. Богданов критикует Ауэрбаха за то, что для Ауэрбаха в «Одиссее» существует только один тип «мировоззренческого реагирования»; толкование Ауэрбаха «не учитывает динамику разных уровней, действующих в целостности «Илиады»

и «Одиссеи». (Богданов 1985: 75; 76). По мнению Богданова, действительность произведения Гомера компромиссная, динамическая, переходящая от одной структуры к другой, она – процесс обособления некоей условной действительности от других условных действительностей. Через свой анализ «Одиссеи» Богданов создает (допускаю, что это не было его целью), утопический взгляд о действительности, чьи характеристики – многообразие, одинаковое право существования и вне темпоральности. (Богданов 1985: 81-84)

Сходным образом – с точки зрения целостности романа «Дон Кихот» критикует Ауэрбаха и Ганс-Йорг Нейшеффер. Ауэрбах не заметил соотношение низкого и высокого стиля в «Дон Кихоте» и толкует роман как написанный единственно в низком стиле. Проблема стиля в «Дон Кихоте», пишет Нойшеффер, более сложна, чем видит ее Ауэрбах: трагические конфликты переданы высоким стилем; в этом стиле написаны вставленные, прерывающие основное действие, истории, так что целостность романа результат соотношения двух – высокого и низкого стилей. (Neuschäfer 2007: 301) Критика Богданова и Нойшеффера показывает в чем состоит риск начинания Ауэрбаха: корпус текстов, те, которые он толкует, и остальные, которые должен был знать, чтобы мог сделать достоверные выводы о подобранных произведениях, огромны. Как бы и внимательно ни читал Ауэрбах произведения и ни опирался на прежние свои исследования итальянской и французской литератур, невозможно было бы не пропустить элементы, которые, как видно из двух критик, структурно важны для произведений.

В той же самой подглаве Богданов предлагает и свое понимание отношения между эпизодом и сюжетом. «Чтобы поместить характеристику Ауэрбаха в контексте

целого, необходимо напомнить линию сюжета «Одиссеи», тем более, что она организует в известной степени и эпизод по распознаванию знака. ... Необходимость, чтобы Одиссей вернулся и чтобы был восстановлен нарушенный порядок в его доме – ясная цель и повествования о путешествии в Итаку, и следующего второго повествования о счастливом овладении домом его владельцем. ... Нужно восстановить благополучие Одиссея. ... Оно есть комплекс власти, состоятельности, содержащегося в порядке дома ... выражается в конкретных категориях, как верная супруга, хороший сын и верные слуги. ... оно представляет определенные общественные отношения – подобное благополучие возможно только для владельца как Одиссея .. только социально выдвинутый может быть его носителем и, соответственно, деятелем в фабуле, направленной к его достижению. Благополучие всех других лиц – несамостоятельно, звено в благополучии этого деятеля.» (Богданов 1985: 77-78) Этот тип благополучия, заключает автор, скорее идеал традиционного, патриархального, земледельческого общества, идеал прошлого. Действительно, общество во времена Гомера прежде всего аристократическое, но все же общественные отношения не состоят только из аристократов и слуг. Вот почему считаю, что благополучие, базирующееся на власти и богатстве, одно из возможных.

Царский, и вообще аристократический, кодекс поведения предполагает употребление силы и насилия. Чтобы восстановить свое благополучие, Одиссей убивает женихов, как и слуг коллаборационистов. Одиссей убивает аристократическую молодежь Итаки. Родственники убитых женихов собираются, со своей стороны, отомстить Одиссею. Говоря на современном языке – остров перед гражданской войной, которая и начинается. Между тем,

вмешиваются богиня Афина, как и Зевс, и с их помощью воцаряется мир на острове. Тот, кому удастся навязать свою единоличную власть, он может достичь благополучия. В этом обществе отомщение, как и массовое избиение – нечто обычное, порабощение и продажа людей, ограбление материальных ценностей – тоже. Одинаковое право существования – невозможно, как и многообразие. Часть осуществления благополучия кого-нибудь лежит на мертвых телах и грабеже. Об этих социальных характеристиках, между тем, автор не говорит. «... в сюжете «Одиссеи» осуществлено становление экзemplарного общественного человека.» (Богданов 1985: 79) Но в этом обществе писанных законов нет, они создаются позже (возможно, ок. 624-621 до Хр.), оно руководствуется традиционными нормами; понимание справедливости соответствует господствующей власти. Толкование Богданова косвенно утверждает благополучие государя-героя в «Одиссее» как единоличное господство, насилие и жестокость, где нравственность и власть – одна и та же ценность.¹⁰⁴ Нравственное и господствующее – одна и та же ценность. Сам Богданов пишет о «эгоцентрических героях и об абсолютном отсутствии нравственного ригоризма» в «Илиаде». (Богданов 1985: 78)

Второй тип благополучия – странствования, пережитой опасности и приключения, Богданов определяет как «матросское»; это «накапливание опыта, узнавание, динамика, которая контрастирует стабильному благополучию оседлости».¹⁰⁵ (Богданов 1985: 78) Кажется, что сам Богданов проявляет предпочтение именно к этому «динамическому» благополучию.¹⁰⁶ Оно включает испытания, множество проявлений сообразительности со стороны Одиссея, но и обычную жестокость (например, уничтожение жителей города Исмар во Фракии). Если

целью Богданова был только лишь анализ сюжета и композиции произведения, я не имел бы основания критиковать его подход. Но он предлагает подход к поэмам Гомера, где социальная функция произведения исполняет центральную роль. «Когда говорю о переносе культурного контекста внутри в структуру «Илиады», имею в виду реальные проблемы определенной эпохи. ... Между серьезными проблемами того военного времени открытых границ (время Микены, приблизительно пятьсот лет до Гомера) была, вероятно, и забота об определении границ культурного мира, об указании границ ахейского единства. В эпоху Гомера были подобные хлопоты, что объясняет ее вкус к микенским сказаниям. ... эпическая поэзия ... облегчает неудовлетворенность бледным настоящим миражами великого прошлого.» (Богданов 1985: 57-58) Под «реальными проблемами» Богданов имеет в виду отношение с культурно другими, которые вне нашего мира, как и неустойчивость того – что именно определяется как «наш мир». Но все же он определяет родину как «устойчивую человеческую общность», что, возможно, означает – устойчивые иерархические социальные отношения. (Богданов 1985: 59) Если употребить другой термин, основная проблема, которую Богданов рассматривает – это проблема о культурной идентичности эллинских племян. Но он не обсуждает проблем внутри в этих обществах. На его постановку о том, что такое родина, что свое и что чужое, как соединить идеалы прошлого с проблемами настоящего, оказывают воздействие проблемы, актуальные для общества и для культуры в Болгарии в начале и середине 1980-х. Родное и его великое прошлое – тема, которую тоталитарный режим в Болгарии успешно пропагандирует в эти годы. Отнятие имен наших соотечественников турецкого происхожде-

ния ставит проблему своего и чужого, проблему национального как этнического или как сожительства этносов при равных правах; проблему нации как составленной из равных и равноценных как граждан, независимо от этнической или религиозной принадлежности. Но для Блгарии в 1980-е проблема своего и чужого не ограничивается этническим сожительством внутри в стране; изолированность от более близкого и от более далекого мира все менее возможна, что тоже ставит проблему соотношения между своим и чужим.¹⁰⁷ Отношение «свое – чужое» представляет основную проблему в сложном толковании, которое Богданов предлагает Гомеровским поэмам. К партикуляризму и к сепаритизму, характерному для эллинских общностей, и к их невозможности создать единое государство, Богданов относится отрицательно; объединение всех эллинов, создание единой общности – высокая цель, которой, считает он, они не достигают. Следует ли, чтобы родина должна быть государственной этнической конструкцией – это проблема, а не очевидная цель, как считает Богданов. В сложной государственной конструкции – Римская империя – основная принадлежность не этническая, а юридическая – «римский гражданин» (см. выше). По сравнению с этническим эллинским, которое исключает остальные этносы, римское – интегративно, юридическое важнее, чем племенное.

Считаю, что основное отношение «отомщение – справедливость» следует принять во внимание как основную, хотя и не единственную, характеристику благополучия, которые описывает Богданов. Ставя благополучие в центре своего толкования, Богданов обсуждает исторические ценностные положения, которые сам он своим проциательным толкованием утверждает, но не добавляя

к историческому измерению критического понимания. Иногда толкователь как будто занимает позицию человека тогдашней эпохи, и как читатель, я не понимаю, действительно ли он считает то же самое как считали в прошлом, или только толкует определенное историческое положение. С одной стороны, это свидетельствует о близости с исследуемым материалом, с другой – важно кто заявляет определенное ценностное положение и с какой позиции.

Большинство вещей, о которых Богданов не говорит в главе из «Мифа и литературы», однако упомянуты в предисловии к «Одиссее». (Богданов 1981: 7- 20) Они не тематизированы, но это и не цель, так как предисловие направлено на неспециализированную читательскую аудиторию и должно дать общее представление о произведении. В соответствии с этой целью предисловие менее систематично, менее подчинено концепции, чем толкование в «Мифе и литературе», но зато автор проявляет большую чувствительность к индивидуальным поведением, к трудности проживания, к социальному расслоению; его внимание в предисловии не направлено только к становлению экземплярного общественного человека. (Богданов 1985: 79)

Богданов, как уже шла речь, не употребляет термина «реализм», хотя по отношению к «Мимесисе» это имело бы основание, так как для Ауэрбаха «литературное изображение действительности» и реализм – синонимичны. «Литература. Действительность» – два слова, которые Богданов выбирает для заглавия своего составительства с исследованиями по древнегреческой литературе; заглавие предисловия к изданию «Одиссеи», 1981 тоже содержит слово «действительность». «Социалистический реализм» есть официальная доктрина

по отношению к искусствам в Болгарии до 1989 г., что делает употребление термина «реализм» неприемлемо для критической рефлексии над искусством, которая не желает использовать язык официальной идеологии. Как бы ни понимался реализм, термин предпосылает наличие действительности, внешней по отношению к литературному произведению, в отношении к которой независимость художественного произведения может быть больше или меньше.¹⁰⁸ Одна из причин, чтобы термин «реализм» перестал быть актуальным в конце 1960-х, это понимание о том, что литературные произведения являются как действительностью сами по себе, так и что они воздействуют на внетекстовую, социальную действительность. Литература, и вообще искусство, есть и создает действительность, а не толка отражает или изображает внешнюю действительность. В 1930/40-е вопрос о специфике литературы – среди основных в литературоведении. Ауэрбах озаглавил свою книгу «Мимесис»; но в подзаглавии он не использует «подражание» или «отражение», а изображение. (*dargestellte*, а не *nachgeahmte* или *wiedergespiegelte Wirklichkeit*), что, по моему мнению, предполагает как связанность литературного произведения с действительностью, так и свободу по отношению к ней. Из отношения Ауэрбаха к американской Новой критике понимаю, что он не разделяет имманентное отношение к литературе, так как неспецифически мысленная Ауэрбахом литература получает смысл именно через свое отношение к определенной исторической среде. Отношение к литературе как к самостоятельной действительности и как к деятелю, участвующему в создании социальных поведений, проходит, однако, именно через имманентные подходы.

В статье (Сабоурин 2008: 456-468), о которой я упомянул выше, автор соотносит постановки Ауэрбаха в студии «Двор и город» (1933) с политической ситуацией 1930-х в Германии. Понятия, которые Сабоурин обсуждает: публика и народ.¹⁰⁹ Отношение Сабоурина к студии Ауэрбаха показательно и для изменившегося отношения к литературе и к истории литературоведению в Болгарии за последние два десятилетия – интерес передвинулся к социальному присутствию и даже (как это у Сабоурина) к политическому смыслу рефлексии в литературе. Думается, что этим болгарская рецепция Ауэрбаха (к которой прибавляю и свою статью: Ангелов 2003), исчерпывается, прежде чем появилось большое исследование Камелии Спасовой в 2021.

ХII. Обещание

«Наш предмет не есть знание о бытии и о культуре, а прежде всего *«Quella Roma onde Cristo è romano.»* (курсив – Э. А.) Эту цитату Ауэрбах вписывает в книгу для гостей Семинара (т.е., Института) романской филологии университета в Кельне в 1929 г. (Gumbrecht 1996: 25) Относящаяся к нему самому, цитата связывает воедино профессиональный выбор и личную посвященность. Проффессионализм – специализированное филологическое знание о сочинениях, которые участвуют в создании «истории Европы», или говоря сегодняшним языком – идентичности Западной Европы. Из нескольких более личных высказываний Ауэрбаха, как и из приведенной цитаты, в которой он курсивировал *«quella»* («*тот*» Рим, небесный), могу заключить, что измерение обещания есть ценность, которая создает смысл

его деятельности. Более соответствующим заниманию Ауэрбаха будет, если выбрать религиозную характеристику обещания, а не модерный термин – утопия. О последнем ищущий подтверждения и в непосредственном контексте приведенной цитаты: «Ты здесь на краткий срок в сени лесной, / Дабы затем навек, средь граждан Рима, / Где римлянин – Христос, пребыть со мной. / Для пользы мира, где добро гонимо, / Смотри на колесницу и потом / Все опиши, что взору было зримо.» (Данте, Чистилище XXXII, 100-105). Авторы, чьи толкования мне известны, утверждают, что здесь идет речь о Рае, о том небесном Риме, чей первый гражданин – Христос. Или о «Христе как императоре Рая». (Данте 1975: 506, прим. 12) Обещание о небесном Риме, о городе Бога связано с неизменным интересом Ауэрбаха к творчеству Августина и Данте.

В тексте есть не только обещание вечности, но и избранничества, из-за чего поэт может свидетельствовать об увиденном перед человечеством и на пользу человечества. Пересказанными, стихи 104 и 105 звучали бы так: то, что ты видишь, вернувшись отсюда, из царства божественного света (божественной истины), сделай так, чтобы записать.¹¹⁰ Параллель с Апокалипсисом Иоанна Богослова: «и то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам...» (1, 11) и «Итак напиши то, что ты видел, и что есть, и что будет после сего.» (1, 19) дополнительно укрепляет мотив избранничества. Избранничество – обещание (завершение/начало) о другом бытии, оно придает авторитет записанному и смысл здешней жизни. Этими и следующими стихами из XXXII песни «Чистилища», Ауэрбах выясняет политическую концепцию Данте, как и свое отношение к ней. (Auerbach 1929: 153-58) Здесь герменевтика Ауэрбаха до такой степени со-

звучна тексту Данте, что толкование разделяет позицию поэта. «Нигде для современного читателя поэт не более чужой, не более реакционер... и слеп для наступающего. Но если задуматься какими жертвами это наступающее, культура Нового времени, бывает оплаченной,..., как человеческая и европейская жизненная общность бывает потерянной, как разъединение и бедность идеологических воздействий ощущаются каждым ... в какой мере духовно слабее попытки восстановить человеческую общность, по сравнению с мировым порядком Данте, то, хотя мы и не лелеем глупое и напрасное желание воскресить безвозвратно ушедшего, все же предостереглись бы от презрения и осуждения упорядочившего мир духа Данте.» (Auerbach 1929: 153-58) Европу, которую Ауэрбах предпочитает, как видно из преобладающей части его исследований, средневековую, та, которая исчезает в конце XII-го и в начале XIV-го в. Поистине впечатляюще с какой неуступчивостью в течение многих лет Ауэрбах восстанавливает «для современного читателя тот экзегетический метод, который был «хлебом насущным» для христиан XII-го и XIII-го вв.» (Della Terza 2001: 90-91) Или словами самого Ауэрбаха: «... часто одна стихотворная строка, перед тем как раскрыть то, что в ней содержится, требует почти невозможного в отношении времени и усилий.» (Auerbach 1929: 167)

Не только в том, как он отуждествляет свои профессиональные занятия «тем Римом», но и вообще в подходе Ауэрбаха к литературе есть нечто более, чем методика и дисциплинарное филологическое знание, а именно – личностная преданность и служение.¹¹¹ «Я убеждался все больше, что роль филолога отвечает скорее его обдуманному скромному личному стилю, чем настоящему его интеллектуальному профилю.» (Gumbrecht 1996:

247-48) В этом смысле «наша история, история Европы» не только история произошедшего, но одновременно с ним и обещанного, о чем необходимо свидетельствовать. Возможность превращается в необходимость во время тяжелых испытаний, а произошедшая и происходящая история параллельна именно другой истории – истории обещания. Возобновляемое в течение многих лет толкование сочинений Августина и Данте превращает Ауэрбаха в продолжателя культуры, чьи основания – именно их сочинения. Клаус Улих пронизательно отмечает, что Ауэрбах видел в «Писаниях» нечто более, чем материал для исторического исследования литературы и что «...поздняя Античность и патристика превратились для него в духовный дом, независимо от того, где он жил и работал» (Uhlig 1996: 49). Дом здесь приобретает функцию храма.

Предисловие «О намерении и методе» к «Литературному языку и публике в поздней латинской античности» заканчивается высказанным сожалением, что, несмотря на намерение автора, книга, задуманная и как дополнение к «Мимесису», осталась только фрагментом или рядом фрагментов и не достигла целостности. «Она не незакончена, а прервана, до настоящего интегрирования предмета дело не дошло.» (Auerbach 1958: 24)¹¹² Я желал бы увидеть в утверждении Ауэрбаха нечто отличное от фрагментарности исполнения – а именно, фрагментарность самого европейского становления, невозможность осуществления заявленного и желанного единства, несовпадение между концептуальным и историческим. И здесь характеристики не/прерываемости, не/законченности начинаний кажутся мне существенными. Историческое единство трудно защитимо, если оно не учитывает перерывы в развитии Европы, переменчивость границ,

социальных и культурных, как и взаимные воздействия и усваивания, преодолевающие границы.

ХIII. Продолжительное не-издание сочинений Эриха Ауэрбаха на болгарском языке

В самом конце 1970-х и особенно в 1980-е отношение к переводу в Болгарии меняется. Издательства ставят начало сериям книг переводной литературы. Перевод выравнивается по значимости с литературой, создаваемой в тот же самый период на болгарском языке. Переводная академическая гуманитарная литература представлена, однако, слабо. В издательстве «Наука и искусство» существует серия книг «Литературные миры». В ней печатаются главным образом советские или безопасные западные авторы XIX-го в. В этой серии книг Б. Богданов подготавливает составительство, посвященное античной литературе, о чем зашла речь выше. В составительстве включена первая глава «Мимесиса» – «Рубец на ноге Одиссея».

В 1986 мною было отправлено письменное предложение в издательство «Наука и искусство» о издании тома сочинений Эриха Ауэрбаха. «Мимесис» уже был издан в государствах социалистического лагеря – в Румынии, 1967, в Польше, 1968, в Югославии, 1968, в Чехословакии, 1968.¹¹³ В конце 1960-х подход Ауэрбаха все еще мог воздействовать, и проблема реализма все еще актуальна. Предисловие Збигнева Жабицкого¹¹⁴ обсуждает и контекстуализирует именно «Историю реализма Эриха Ауэрбаха». (Żabicki 1968: 9-41). У меня есть издание на польском, поэтому и указываю только на него. Другие указанные переводы также снабжены предисловиями,

которые, однако, мне не знакомы. После того как подход, примененный в «Мимесисе» уже не был актуальным, я предложил следующую аргументацию.

Вот часть ее: «Мимесис» принадлежит к классике в литературоведении; желательно классику знать. Можем, усваивая ее, сознательно ее изменять, чтобы усилить ее воздействие. По этой причине предлагаю прибавить к «Мимесису» статьи, которые Ауэрбах написал позже, но которые в отношении смысла принадлежат к книге.» Кроме «Мимесиса», мое предложение включало некоторые из статей о Джамбаттиста Вико, «Эпилогомены к «Мимесису» и «Типологические мотивы в средневековой литературе». От студии «Фигура», несмотря на ее исключительную важность, я отказался, из-за трудности, которую оригинальный текст создал бы при переводе. Составительство было дано Александру Кёсеву на рецензию. Рецензия Ал. Кёсева имело характер короткой статьи, в которой он на пяти страницах мотивировал необходимость в издании Ауэрбаха на болгарском языке, снять одно из моих предложений (основательно), обосновать, по какой причине предлагает прибавить еще две статьи. Это были: «О политической теории Паскаля» и «Эстетическое достоинство цветов зла». Так оформился том приблизительно в 600 страниц вместе с заметками. В Болгарии уже были изданы переводные сочинения, заметки к которым могли бы послужить мне образцом. Составительство, хотя и только в известной степени, было бы облегченным тем, что большинство сочинений были наличными в библиотеках Софии. До издания, однако, дело не дошло.

Некоторые из затруднений сегодня выглядят настолько нереальными, что спрашиваю себя не было ли это сновидением. «Мимесис» находился всего лишь в

одном экземпляре в Национальной библиотеке имени святых Кирилла и Мефодия (НБКМ). Копирная машина в 1980-е в НБКМ уже была; на ней работал «оператор». Потом машин стало две. Разрешалось копировать не более 15 страниц, поэтому мы делали список до начала рабочего времени. Переснятие книги из 500 страниц требовало бы организованных усилий большинства людей. Не предвиделось, чтобы издательство заказало книгу из соответствующего немецкого издательства; было ли это связано с авторскими правами, не знаю. Можно было через знакомых вынести книгу из НБКМ, чтобы переснять ее. Но копирные машины были только в учреждениях, а консумативы, как и свобода при социализме, были ограниченными, и для копирования целой книги надо было найти побольше знакомых людей, которые копировали бы по 40-50 стр. в различных местах. О том времени вспоминаю наши постоянные жалования на нехватку ксероксов. Впрочем, и сейчас в Болгарии клиент не может копировать сам, доступ все так же только через «оператора».

В 1994 г-жа Татьяна Джокова, тогда редактор в издательстве Софийского университета им. св. Климента Охридского, предложила мне сделать составительство с работами Ауэрбаха. В тот период я жил в Германии и у меня были в распоряжении все его сочинения. Мое составительство на этот раз включало студии, статьи и рецензии, без «Мимесиса». Рецензии, которые я включил, содержали высказывания Ауэрбаха о методике, которую он применял, как и внимательную оценку методики его коллег, специалистов по романской филологии. Большая часть прав на сочинения Ауэрбаха, за исключением нескольких статей, принадлежат издательству «Август Франке» (Тюбинген и Базель). Оно взялось за получе-

ние прав на издание этих статей, и за все составительство потребовало общую сумму, которая после дополнительного обмена писем, уменьшилась до 350 (триста пятьдесят) немецких марок. Это произошло в 1996. Я собирался предложить для обложки фотографию фрески с нижней базилики св. Франциска в Ассизи, ок. 1260, неизвестного художника, на которой изображено, как святой проповедует птицам.¹¹⁵ Но издательство Софийского университета не заплатило необходимую сумму, и составительство не состоялось. Здесь, кажется, необходимо известное пояснение. В 1996 хлеб исчез в магазинах; цены стали меняться каждую неделю, даже и через несколько дней. Опять в этом году друзья, вкл. мой бывший научный руководитель, из Германии посылали нам пищевые продукты, а иногда с ними и банкноты; сегодня это, к счастью, непредставимо, и надеюсь – невозможно. Наши зарплаты не были достаточными на пропитание. Словом, триста пятьдесят немецких марок были богатством.

Мне известна и еще одна попытка – издательство «Агата-А» вознамеревало издать студию «Фигура», это было в 2002/2003; мне до сегодняшнего дня не известно опубликован ли этот перевод. Вряд ли сильно ошибусь, если скажу, что сочинениям Эриха Ауэрбаха в Болгарии не везет. Но не только сочинениям; зачем для студентов в Болгарии по существующей все еще дисциплине «Западноевропейская литература» не включено, к примеру, в качестве введения к творчеству Данте сочинение Ауэрбаха? Потому что у них есть еще другие, написанные таким же умением, знанием? В отличие от их коллег в странах, где монография переведена и опубликована именно с такой педагогической идеей. (Ауэрбах 2004, Auerbach 2007) До 1989-1990 функцию введения в жизнь

и в творчество Данте могла бы выполнить монография исключительного знатока эпохи Данте и переводчика его сочинений – Илья Голенищев-Кутузов¹¹⁶; сегодня это уже не возможно, из-за изменившееся присутствие русского языка в академической среде в Болгарии.

XIV. Послеслов с 2021 года

С удовольствием признаюсь в том, что мое заключение – «сочинениям Эриха Ауэрбаха в Болгарии не везет» уже ошибочно. В 2017 «Мимесис» был опубликован издательством «Восток – Запад» в переводе Жаны Ценовой. И что одинаково важно – появились исследования высокого качества Камелии Спасовой, посвященные проблемам, связанным с творчеством Ауэрбаха. (Спасова 2021: 71-126)¹¹⁷ Гуманитарные исследования имеют социальное присутствие только тогда, когда сформируется, даже небольшая, но все же среда для обсуждения.

В последние десятилетия истории филологических дисциплин (то же самое относится и к искусствоведению) превратились в самостоятельные исследовательские области; сочинения и жизнь отдельных их представителей – тоже. Интерес не только и не столько к концепциям, а к способу, согласно которому они формировались и воздействовали. История жизни, институциональная среда и ее ценности, личные и властовые отношения и др. являются материалом для исследования. Работа с архивными материалами выявила мотивации, которые только косвенно связаны с научными исследованиями, но часто оказываются решающими для того или иного направления самих исследований.

Только один пример. Многократно воспроизводимое утверждение о том, что у Ауэрбаха не было в распоряжении хорошей библиотеки в Стамбуле, было скорректировано. Проучивания институциональной среды, в которой работал Ауэрбах, дополнили и разнообразили картину. К тому, что знаю из сочинениях Мартина Виалона, могу прибавить несколько фактов, которые теперь кажутся мне очевидными: с 1923 до 1929 Ауэрбах – библиотечарь в Прусской государственной библиотеке в Берлине, и именно в своем качестве «библиотечного советника» (Bibliotheksrat) его переводят из Прусской государственной библиотеки в университетскую библиотеку в Марбурге в 1929. В летнем семестре 1929 ему присвоена ученая степень в специальности «Романская филология» Университета в Марбурге. Ауэрбах имеет специализированное представление о том, что должна содержать государственная или университетская библиотека; ну, библиотеки Стамбула не отвечали этому представлению. Но если бы он был специалистом по истории правовых отношений в Османской империи, то ресурсы библиотек в Стамбуле наверное были бы для него удовлетворительны. Ауэрбах получает диплом и защищает докторскую диссертацию в области правовых/юридических наук в 1913. Думаю, что каждый ученый в Болгарии, который исследует культуру, историю, искусство, архитектуру, музыку, философию и другие, различные от болгарских, постепенно привыкает к недостаточным ресурсам наших библиотек и музеев и радуется неожиданным открытиям. Действительно, есть разница, существенная, между национальной библиотекой, которая сохраняет наследие и представляет актуальность своей собственной страны, и библиотеками, которые стремятся сохранять наследие и обладать актуальными исследо-

ваниями об обширных территориях мира, а иногда и о всем мире.

Библиография по Ауэрбаху необозрима. Но это относится к любой научной теме и подтеме в наши дни. Если исследователь, он/она, приложит все усилия или научная среда подтолкнет его к этому, составить возможно более полное представление на нескольких языках, исследователь осознает, что он/она находится в библиотеке с сочинениями по его/ее теме. Эмиграция Ауэрбаха в Стамбуле, как и пребывании в Соединенных штатах в 1947 усиливает внимание к его сочинениям. Американское серийное научное производство и мировое распространение американского языка делают так, что части «Мимесиса» наверное прочли и те, о которых Ауэрбах был только предметом научной любознательности, но едва ли прочли части из «Европейской литературы и латинского средневековья» Курциуса (или другие сочинения того же автора). Научная стоимость и воздействие этих двух книг сопоставима, как и научные наследия обоих филологов. Некоторые особенности научного поведения Ауэрбаха могли бы, при равных других условиях (*ceteris paribus*), способствовать его популярности, но это обертоны: например, он предпочитает перерабатывать и обогащать свою аргументацию, а не вступать в полемики или демонстрировать свои огромные исторические знания.

Вопросы о том, что такое Европа, существует ли относительная культурная обособленность, со своими традициями, характеристиками, историями, которую можно было бы определить как европейскую, суть определяющие для моих научных занятий. В этой книге часть вопросов более видима, чем в других моих исследованиях. Я хотел бы понять, во времена социализма и потом,

где именно живу, как макро- и микросоциальные среды определяют мои ценности, какие из них проявляются в моем поведении, каково воздействие опыта тех лет, когда я жил в других странах Европы? Мне хотелось достичь удовлетворительного ответа на вопрос: София ближе ли и в каких отношениях к Стамбулу, к Афинах, к Бухаресту, к Будапешту; в каком отношении она к Риге и к Тбилиси, к примеру? С годами я пришел к переливающимся, «мягким» ответам, вкл. и о том, что такое «Европа». Исследования истории культуры Европы могут сочетаться с исследованием самого себя, без того, чтобы последнее выделялось.

Рассматриваю Европу и как территорию, но прежде всего как сочетание ценностей и поведений, как формы социального бытия, усваиваний и воздействий, которые создаются на исторически меняющейся территории. Если это так, то Европа прежде всего – социальная подвижность, которая могла бы устанавливаться, меняться, и в другом месте.

XVI. Выводы

Для Ауэрбаха Европа – Абендлянд, романско-германская культура в ее историческом становлении и взаимодействии.

Годы пребывания в Стамбуле и исторические события в Германии и в Европе побуждают Ауэрбаха выявлять специализированные филологические знания в направлении к социальному и даже к политическому ангажементу филологии.

Ауэрбах переносит свою концепцию о «европейской филологии» и о «судьбе духовной целостности Европы»

на более ранние свои работы и даже на все свое творчество. Это прибавляет к более ранним его исследованиям потенциал, какой они сами по себе не несут. Так его профессиональный путь приобретает целостность; отчетливо очерчивается целенаправленная социальная значимость занятием, с самого его начала, что не допускает случайностей и отклонений.

Литературная история и филология разделяют Европу после Второй мировой войны таким образом, как делают это и политические доктрины. «Духовная целостность Европы» оказывается лежащей на демаркационной линии.

Идея Ауэрбаха о филологии мировой литературы в своей конкретности не покидает символическую географию Абендланда. Ауэрбах не предлагает решения, которое было бы направлено на будущее, а тревожность, с которой написана статья, подталкивает его обратить взор назад к Западноевропейскому средневековью.

Стремление обязать филологическое знание с проблемой человеческого существования – поиск истины и возвышения к любви – это было основным мотивом замысла «Мимесиса».

Внимание Ауэрбаха не направлено на литературу, посвященную путешествиям. Но эта литература, создаваемая европейцами, расширяет культурную географию Европы; она вносит образы иных географических странств и других культур в европейскую.

Религиозная характеристика обещания осмысляет филологическую деятельность Ауэрбаха.

Контекстуализирую понимание Б. Богданова об «Одиссее» по отношению к понятиям и официальным постановкам об искусстве в Болгарии 1980-ых.

Предлагаю объяснение о том, почему он не замечает

проблемы насилия в поэме Гомера.

Богданов и усваивает, и основательно критикует постановку Ауэрбаха о поэмах Гомера. Но он также оставляет без внимания основание, на котором строится вся книга – о соотношении между литературным стилем и действительностью, что является и проблемой реализма у Ауэрбаха.

Вторая глава
Эдвард Саид: критическое
почтение к Эриху Ауэрбаху¹

I. Введение

Цель этой главы – проследить за тем, как Эдуард Саид усваивает критическое наследие Эриха Ауэрбаха, и как оно воздействует на творчество самого Саида.²

К сочинениям Эриха Ауэрбаха со студенческих лет и до конца своей жизни Саид испытывает привязанность, переходящую в восхищение. (Said 2004: 85) Отношение Саида к Ауэрбаху, но и к трудно сопоставимым фигурам как Луи Массиньон и Теодор Адорно, можно определить как критика и почтение, усваивание ценностей и умственных ходов и их применении в других областях – «... распространить их работу в областях, которые меня интересуют». «потому что я восхищаюсь их усилием, ...их вниманием к тексту, их *заботой* (курсив Э. С.), что, думаю, есть основной фактор здесь.» (Said 1992: 230) Применение концепций со времен высокого модернизма к областям, для которых эти концепции не были созданными, является методологической постановкой у Саида. «Ориентализм» воздействует так чтобы осозналось новым способом отношение Запада к Востоку; само знание существовало и до книги Саида, но не было подчинено подобной эвристической идее; именно эвристическая постановка «Ориентализма» создает новую область ис-

следования. Среди причин, чтобы книга превратилась в бестселлер, следующие: обоснованность знания как социальной практики, язык изложения, упрощение сложности проблемы; Саид предпочитает типологизировать, а не историзировать «ориентализм».³

Огромный успех «Мимесиса», по мнению Саида, объяснен вопросам, отправляемым автором к толкуемым текстам. Как пишет и сам Ауэрбах: «Задаю вопрос к нему, и мой вопрос, а не текст – мой исходный пункт.» (Auerbach 1958: 20)⁴ Постановка Ауэрбаха по вопросу об «исходном пункте» (Ansatzpunkt), как и его озабоченность о том, чтобы «послышался» голос толкуемого текста, будут основными постановками и в методологии Саида.⁵ Внимание к тексту – основная филологическая добродетель; но у Ауэрбаха это не в такой степени из-за текста, а чтобы понять, как текст представляет «условия человеческого существования» в определенной исторической среде. Способность слышать «голос» текстов различных эпох и языков – качество каждого крупного историка литературы и компаративиста. Сформировавшийся как компаративист, Саид ценит умение толковать тексты, написанные на разных языках и в различные периоды их существования; он не раз подчеркивает как важно, чтобы исследователь обладал значительными языковыми и литературными познаниями. (Said 1985: 5-9) Саид счел важным прибавить в «Начала: идея и метод» заметку об оригинальных языках, на которых он исследовал произведения, анализируемые в книге, как и о переводах, которые сам он сделал, когда это было необходимо. В этом отношении для Саида образцами служили главным образом немецкие романские филологи – Эрих Ауэрбах и Лео Шпитцер. Для него они воплощают филологическую культуру. «Никто сегодня не имеет ту под-

готовку, которую имели Эрих Ауэрбах и Лео Шпитцер, двое великих немецких компаративистов...» (Said 1993: 50) Связано со сравнительным литературоведением, и в этом смысле под влиянием немецкой романской филологии, желание Саида отсылать к оригинальному языку авторов, которых анализирует. Это не только личное желание, а элемент общего настроения определенной профессиональной среды, которая формирует разделенные ценности: критическое творчество Ауэрбаха выполняет функцию модели для постепенно устанавливающегося дисциплинарного поля сравнительного литературоведения в университетах США 1950-ых/1960-ых. Ауэрбах мог служить образцом языковой и культурной широты, стремление к которой поощрялось у практикующих на новом дисциплинарном поле. (Lindenberger 1996: 202) Саид обсуждает, и то не раз, разницу в профессиональном формировании и в ценностях между компаративистикой в Европе в первую половину XX в. и американской последних десятилетий XX-го в. Его критическое отношение к немецкой компаративистике не отменяет однако это почтение. Внимание к индивидуальному тексту и автору Саид сохраняет до конца. Это традиционное гуманистическое отношение, предпосылающее существование индивидуального и ценного субъекта.

Знание, которое исследователи в гуманитарных науках могут и при самых благоприятных условиях постигнуть, давно уже не руководствуется идеалом систематичности или исчерпательности. И все же есть нечто смущающее в легкости, с которой Саид пересчитывает, которые немецкие мыслители оказывали воздействие на него. Может быть аудитория, к которой были направлены эти высказывания, воспринимала их, не задавая вопросов (напр.: почему основной термин определенного мыслителя по-

является как принадлежащий другому, и другие подобные ошибки). Систематическая образованность, однако, вряд ли сделала бы эвристические связи между знанием и политикой, как и сделала бы знание таким действенным в публичной среде, чего Саиду удалось достичь. Когда Саид предлагает, чтобы герменевтика симпатии и взаимопонимания заменила упрощающую (и выгодную для кого-то) враждебность к чужому, тогда уже не имеет значения кому именно принадлежит этот или тот/другой термин. Саид применяет и инструменты филологии к иным областям, чтобы создать новые объекты знания.⁶ Филология ли это – вопрос, на который следует ответить отрицательно. Но филологическое – происхождение медленного, сосредоточенного чтения, чье смещение и приложение к внетекстовым областям не только может, но и дает (и не только у Саида) необычайные результаты.⁷ Одним только сравнением Салман Рушди проясняет все это: «он [Саид] читает мир так близко, как читает книги» (Gardian 1999).

II. Светская критика

В 1969 Майре Янус Саид и Эдвард Саид публикуют перевод статьи Ауэрбаха «Филология мировой литературы». (Auerbach 1969: 1-17)⁸ В коротком предисловии переводчики сжато и внимательно характеризуют филологию Ауэрбаха и традицию, к которой он принадлежит; в предисловии отсутствует критика, какую они могли конечно отправить к автору; есть однако симпатия и почти восхищение.⁹ В конце 1960-ых Саид работает над книгой «Начала: идея и метод», опубликованной в 1975. Заглавие является сочетанием терминов «Ansatzpunkt

– Beginnings» и «Absicht und Methode – Intention and Method». Ауэрбах озаглавливает введение к своей последней книге: «Absicht und Methode». ¹⁰ В двух подглавах Саид обсуждает «Филологию мировой литературы» – эту самую методическую статью Ауэрбаха и основной термин в ней – «исходный пункт» (Ansatzpunkt). ¹¹ Саид противопоставляет исходный пункт, начало происхождения (*beginning* as opposed to *origin*), так как происхождение – божественно, митично и привилегированно, в то время как начало – светское, созданное человеком; следовательно, его можно постоянно пересматривать. Исходный пункт или начало предполагают как будущее развитие, так и перерыв, но не предопределение, какое некая трансцендентальная сила навязывает. Во втором Саид видит только проявление власти и неоспариваемого авторитета. Термин Ауэрбаха служит Саиду, чтобы он поддержал свое основное понимание о том, что имперская власть, проявленная как господствующий исторический рассказ, должна быть оспариваемой, чтобы можно рассказать о формах жизни, подавленных этим рассказом, дать голос тем, кто не допущен к этому моменту в историческом рассказе.

Кроме к Ауэрбаху, Саид любит возвращаться к творчеству Джамбаттисты Вико. Концепция о «начале» Саид хотя бы частично обязан и итальянскому философу – «... легче всего обратить внимание на настаивание Вико о том, что подлинное исследование должно изучать вещи в их началах.» (Said 1967: 339-340; Said 1985: XIII). Занимание Саида Джамбаттистом Вико побуждено, если и не повлияно, исключительным воздействием, которое итальянский мыслитель имеет на творчество Ауэрбаха. ¹² С творчеством Данте и Вико Ауэрбах занимается всю жизнь. Самый важный и углубленный иссле-

дователь Викко в области литературоведения, так Саид называет Ауэрбаха (Said 1967: 347; Said 1985: 363).¹³ Саид разделяет понимание Ауэрбаха о том, что Викко создает первую концепцию о историческом познании, согласно которой мир людей, исторический мир, создан ими же, из-за чего он им познавательно доступен. Свою критику Саид определяет как светскую – она не ставила свои основания на неоспоримых, функционирующих как божественных, авторитетах и принципах, для нее не было неоспоримых авторитетов или консенсуса, которые служили бы гарантами истинности ее утверждений. Само определение «светская» дано Викко и Ауэрбахом.¹⁴ Оно снова подчеркивает желание Саида быть связанным с определенной, просвещенской, традицией. Иначе он назвал бы свою критику, к примеру, «постколониальной». Европейское Просвещение – это время, когда основное противостояние – «светское – религиозное». Полагаясь на свое чутье о новой актуальности двух позиций, в конце 1970-ых Саид противопоставляет свою критику религиозной, под этим он понимает любой фундаментализм, религиозный и светский. Чтобы не испытывать сомнения в Виккоанско-просвещенском происхождении двух терминов, введение к сборнику «Мир, текст и критик» посвящено светской, а заключение – религиозной критике. (Said 1983: 290-92)¹⁵

Именно в программной статье «Светская критика», Саид излагает подробно свое понимание о критике (Said 1983: 1-30).¹⁶ Он не имеет в виду исследование литературы, а критику идеологических и властных механизмов культуры. Саид начинает с аргументов, целенаправленно повторяющих аргументы из «О цели и методе» Ауэрбаха.¹⁷ Ауэрбах, поддерживая основные идеи Викко, излагает свою позицию об отношении между литератур-

ным произведением и исторической средой. (Auerbach 1958: 9-24; и спец. 14); одновременно он разграничивается от методик, сосредоточенных только на анализе произведения. И для Саида произведение – часть социального мира, оно само является событием, присутствие в определенный момент и на определенном месте. Если анализатор оставляет без внимания эти основные положения, ограничиваясь текстом, он ставит свой анализ и самого себя вне истории.

По мнению Саида, критическое творчество Ауэрбаха происходило из «глубоко консервативного взгляда». (Said 1983: 29) Определение «консервативный» относит политический термин к гуманитарной области; этими и подобными терминами настаивается на том, что любая позиция в гуманитарных науках является и политической. Консерватизм, либерализм или любой другой политический термин реже, даже в политике, имеют статус очевидности. Обосновывать употребления – часть критической рефлексии; но когда подобные переносы становятся автоматизмом, их употреблению грозит превращение в идеологию, в то, что они критикуют.

Что означает для Саида «консервативный»? В предисловии к «Началам...» Саид пишет: «Мои культурные предпочтения в целом отмечены консерватизмом». Речь идет о его предпочтении читать и анализировать шедевры высокого модернизма, о чем свидетельствовало даже то место, которое он уделит великим шедеврам в своей книге. (Said 1985: XIII). Его интеллектуальная жизнь была посвящена в большей степени пониманию и преподаванию великих произведений литературного и музыкального искусства. (Said 2004: 62) У Саида не обнаруживаю обычный постколониальный вид критики против классических произведений Западной культуры.

Для него литературные и музыкальные шедевры способствуют утверждению власти Западной культуры, но в то же самое время они сопротивляются той же самой власти. Великое произведение искусства действительно зависело от экономической, социальной или политической истории, но невозможно свести его к ним. Великое произведение искусства существовало в неразрешимом диалектическом напряжении по отношению к времени, в котором оно создано.¹⁸ Саид не поддерживает существования определенного канона, но и не настаивает, чтобы к этим произведениям присоединить новые только потому, что новые защищают групповую, половую или этническую идентичность. (Said 2000: 381-85) Такая «партийная» принадлежность была бы в разрез с индивидуальным голосом светского критика, не принадлежащего полностью к какой бы то ни было среде. Критика – это занятие позиции по отношению к власти; она не исключает, однако, уединенного занятия художественными произведениями прошлого. Леннард Дейвис удачно характеризует эту сторону деятельности Саида как: «долгий разговор между читателем и автором о судьбе мира». (Davis 2006-2008)

В «Светской критике» Саид утверждает, что в отношении культуры и научного исследования он часто испытывал основательную симпатию к консервативным настроениям, каковы сохранение прошлого, чтение великих авторов, как и к серьезному и даже к полностью консервативному исследованию. Наверное поэтому Саид вообще не критикует консервативные настроения, но критикует европоцентричность занятий литературой и пренебрежение социальными связями, тем более, что связи с социальной средой можно обнаружить в самой структуре художественных произведений. (Said 1983: 22-23)

Последнее не относится к мышлению Ауэрбаха. Ауэрбах исследует связи между литературой и действительностью, но способом, отличным от способа Саида. Оба они однако считают, что основная проблема, которую нужно исследовать, это как изображена, представлена действительность (*dargestellte Wirklichkeit*, *representation of reality*).¹⁹ Поэтому занятие филологией для Саида – критическая деятельность.

После того как представил свою позицию о критике, Саид размышляет над изгнанием Ауэрбаха в Стамбуле. Не принадлежать среде, не обитать полностью место и культуру, в которых живешь, быть эмигрантом в реальном или в символическом смысле, это для Саида то условие, которое делает возможным критическое исследование – историческое или относящееся к современности. Саид тематизирует положение изгнанника как свободу от неосознанно или вынужденно воспринятых ценностей, от общностной принадлежности, как оспаривание авторитета, построенного на власти, которую культура упражняет. Здесь, как и в других своих работах, Саид ссылается снова на статью «Филология мировой литературы»; особой привлекательностью для него обладает заключительное размышление Ауэрбаха, которое цитата из «Дидаскаликона III, 20» Гуго Сен-Викторского.²⁰ Гуго указывает на степени, через которые достигается до совершенства, состоящего в полной отчужденности от мира. «Поистине совершенен тот, для кого вся земля – чужая (*perfectus vero cui mundus totus exilium est*). Совершенный – изгнанник. Но Ауэрбах переворачивает смысл и говорит, что и для того, кто желает постичь настоящую любовь к миру, слова Гуго – достойный путь» (Auerbach 1967: 310). Заключение Саида в «Светской критике» напоминает заключение Ауэрбаха. К характеристикам

критики – (не)принадлежность, оппозиционность, ирония – Саид прибавляет еще одну – надежду: критик не мог бы не хранить надежды, даже если бы он не выражал ее полностью. Надежду на что именно – Саид не уточняет. Утопия, обетованное – не понятия, которые он использует, они внесли бы элемент светской религиозности. Критик однако мог освободить творческие энергии; так он ограничит опасность – обращаясь только к трудным начинаниям, изъять из сердца всякую радость. Речь не идет однако о любви к миру, как это у Ауэрбаха, а о надежде и о (творческой) свободе. Разницей нельзя пренебрегать, но Саид не желает ее обсуждать. И все же, может быть Саид имел в виду если не любовь, то настрой, который близок ей.

Годами позже в «О неподчинении и занятии позиции» Саид обсуждает вопрос о том, в чем состоит интеллектуальное в отличие от профессионального призвания. Кроме знакомых характеристик – сказать правду власти, поставить под вопрос ее желания, Саид прибавляет и еще одну: облегчение страдания. «Думаю, что очень трудно, однажды покинув академическую среду, не оказаться затронутым тем, что мне кажется основной проблемой интеллектуала сегодня – человеческим страданием.» (Said 2000: 503) Но стремление облегчить чье-то коллективное страдание предполагает, кроме смелости, также и чувствительность к страданию другого. Предполагает сострадание, чья действенность трудно различима от действенности любви. Если к надежде и состраданию прибавить и веру в миссию не подчиняться принуждениям, которые власть хочет навязать, то позиция интеллектуала начинает напоминать религиозность, без Бога и без божеств; но это просто иной способ определить что такое гуманизм.

В «Ориентализм» Саид кончает именно указанной цитатой о Гуго из Св. Виктора свое размышление о гуманизме Ауэрбаха и о его способности посвятить себя изучению чужих национальных литератур и культур, хотя бы только в рамках Европы. Сочетание между интимностью и дистанцированностью относительно собственной культуры, но и по отношению ко всему миру, создает качества непредубежденности и щедрости, так необходимые, чтобы можно было бы постичь настоящее проникновение при познании. (Said 1979: 259; Саид 2006: 399-400) Щедрость и широта познания – качества, которые Саид очевидно ценит и отмечает их, независимо от того, критикует он или нет концепции авторов. Именно эту щедрость, проявленную и к консервативным мыслителям, часть левой критики не прощает ему; с точки зрения левой ортодоксальности, нельзя приводить как равноценные свидетельства имена А. Грамши и Ж. Бенда.²¹ А правая критика не прощает ему сам факт, что он существует.

Изгнанничество превращено Саидом в условие для критического и гуманистического настроения. В прочитанных перед ББС лекциях в 1993, Саид тематизирует социальную роль интеллектуала именно как изгнанничество. (Said 1992; Said 1996; Said 2000; Bayoumi and Rubin: 368–81) Критический интеллектуал не разделял обязанности и ценности среды, не по принуждению, а потому что он выбрал не принадлежать ей. Разумеется, что Саид принадлежит к определенной социальной и академической среде в США, но это критически рефлексированная (не) принадлежность. дотук Изгнанничество означает, что существование не определяется связанностями, которые есть или напоминают биологические. Изгнанник продвигался от «инстинктивной» связанности к осознан-

ному выбору. Способность и смелость подвергнуть сомнению ценности среды, в которой живешь, является основной характеристикой критического интеллектуала и, соответственно – светской критики. Светская критика базировалась на индивидуальной решимости и на индивидуальном выборе – критик не должен быть соучастником власти под какой либо формой. Ауэрбах был связан со своей родной культурой, но из-за изгнанничества, он мог отделиться от нее и от Европы, и через критическое осознание увидеть ее как сложное социальное и историческое начинание, как культуру, создаваемую и пересоздаваемую мужчинами и женщинами внутри в обществе. Вот почему творчество Ауэрбаха в Стамбуле – светская критика. Ауэрбах сумел написать книгу, как «Мимесис», но результат мог бы быть и продолжительным молчанием. Критика, практикуемая Ауэрбахом, учила главным образом как быть критичными, чем быть приверженцами школы. (Saïd 1983: 16; 24; 29)

Так творчество Ауэрбаха в Стамбуле (1936-1947)²² бывает обвязанным с проблематикой дома и бездомности, со существованием в чужой среде, при чем приходится выбирать между тем, чтобы сохранить прежнюю идентичность или приобрести новую, усваивая и перерабатывая воздействия среды.²³ Присоединяя Ауэрбаха к светскому типу критика, Саид присваивает его творчество для своей цели, так как сочинения Ауэрбаха не покидают академическую сферу. Только в письмах, которые остаются вне публичного обращения есть оценки современной действительности в Турции. Ауэрбах и до эмиграции защищает позицию, что литературные произведения создаются в определенной исторической среде. Правда то, что без тех лет в Стамбуле, он, возможно, не написал бы книгу, как «Мимесис». Этого нам не

знать. Исключительные дневники Виктора Клемперера написаны в изоляции, в нищете и в состоянии постоянной угрозы, но внутри в самой Германии. В гораздо более благоприятной обстановке, чем Клемперер, Э. Р. Курциус создает свой опус магнум, но опять в Германии в годы нацизма и Второй мировой войны. И все же Саид прав, если не конкретно, то в постановке о критическом отделении и смещении по отношению к идентичности, которую изгнанник имел на этот момент. Термин, характеризующий изгнанничество – граничность – состояние (не)принадлежности. Абдул Мохамед относит определение к самому Саиду, называя его «граничным интеллектуалом» (Abdul 1992: 96-120).

III. Гуманизм

Привязанность и критика к гуманизму у Саида существуют вместе и в напряжении – как один, но внутренне конфликтный настрой. В последние годы его жизни привязанность к гуманизму берет верх. «... филология – основополагающая и самая творческая из всех толкующих дисциплин.» Эту идею Саид развивает во введении к «Мимесису» (Said 2003: IX-XIV), как и в своей книге о филологии и о гуманизме. (Said 2004)²⁴ В его творчестве не найдем исследования о возникновении или о присутствии гуманизма в культуре Европы. Для Саида гуманизм не только академическое занятие, а прежде всего – позиция, которая, защищая универсальные человеческие ценности, противопоставляется гегемонии Одной культуры. Но в своей ранней фазе XIV-XV веков в Италии гуманизм тоже не обособленное академическое занятие, а проект нового – гражданского – присутствия че-

ловека в социальном мире. Цель Саида – переосмыслить основания гуманизма и связать их с гражданским поведением и с критическими настроениями. Гуманистическая цель светской критики – знание, которое не оказывает услугу власти, не инструмент для принуждения и служит человеческой свободе. (Said 1983: 15, 29) Вопрос в том: применимо ли вообще к современности понимание об индивидуальном действии и, в особенности, к культурам вне Европы и Северной Америки.

В «Ориентализме» Саид использует антигуманистическую концепцию в отношении дискурса Мишеля Фуко. Одновременно Саид поддерживает свое понимание о индивидуальном действии и воздействии, несмотря на то, чьи они – произведения или автора. Утвердить ценность индивидуального существования и исследовать его отношения с социальными силами и неоспоримыми авторитетами – именно это заложено в основу гуманизма. «Но в отличие от Мишеля Фуко, трудам которого я очень обязан, я верю в определяющее присутствие индивидуальных авторов в иначе анонимной коллективной совокупности текстов, образующих дискурсивный корпус, названный ориентализмом. Фуко верит, в общем и в целом, что индивидуальный текст или автор не имеют особого значения; я считаю, что с точки зрения эмпирики, при ориентализме это не так». (Said 1999: 8, 33; 1979: 3; 23-24)²⁵

Основной вопрос, на который Саид ищет ответа в «Викко – гуманист и самоучка»: что дает основание связать личность – «Автобиографию» и исследовательскую рефлексию – «Новую науку». Резюмируя свой ответ и в подтверждении своего понимания, Саид цитирует Кроче и Ауэрбаха. «Кроче с основанием твердит, что «Автобиография» написана в духе «Новой науки»; но об-

ратное тоже в такой степени верно.» (Said 1967: 347) В этой ранней работе Саида можем обнаружить стимул, который позже превратится в концептуальный ход в его сочинениях – связь между личностью, художественным произведением (или критической рефлексией) и политическими событиями.

Саид утверждает, что значение Викко – центрально для «Начала...», 1975, но, разумеется, его книга серьезно обязана современным философским и литературоведческим концепциям. В качестве последней главы книги Саид включает свою статью о Викко с 1967. Викко – гуманист, благодаря своему пониманию о том, что история – дело людей. Для Саида особо важно то, что Викко – самоучка. (Said 1967: 340) Самоучка – личностная, но и структурная характеристика: где поставить исходный пункт – личный выбор, представленный главным образом в «Автобиографии» Викко, но он создает одновременно знание на каком-нибудь поле – «Новую науку». Становление начала – личностный выбор, который для Саида предполагает отказ от концептуальной и ценностной привязанностью по отношению к среде, в которой исследователь работает, предполагает перерыв. (Said 1985: 5-9) Именно концептуальная вера Саида в личный выбор и в личную ответственность свидетельствует о его привязанности к ценностям гуманизма. Саид обсуждает во многих местах в «Началах...» концепции, для которых личность, автор, индивидуальное знание не имеют значения. Озабоченный прежде всего обосновать, что становление начала – интенционально, что оно – перерыв и конструирование, Саид в этот момент по-видимому не осознает принципиальной разницы между своим гуманизмом и антииндивидуальным и антиличностным мышлением, в особенности Фуко и Делеза.

В «Гуманизм и демократическая критика»²⁶ Саид защищает гуманизм как выбор свободного индивидуального действия и решимости занять позицию, которая оспаривает любую форму власти. Гуманизм – другое лицо светской критики. Четвертая лекция²⁷ является введением к «Мимесису» Эриха Ауэрбаха: «лучшее гуманистическое произведение, которое мне известно самое значительное и воздействующее литературно-гуманистическое произведение за последние полвека. ... пример высшей гуманистической практики». И в конце лекции – «Для моего способа мышления гуманистический пример «Мимесиса» остается незабываемым.... (Saïd 2004: 85-86; 117). Саид мог бы слушать лекции Ауэрбаха в середине 1950-х; непосредственное впечатление могло бы подтвердить восхищение, но и сделать его более нюансированным.

Как Саид характеризует гуманизм Ауэрбаха? Основной тезис такой же, как при светской критике: Ауэрбах защищает светский и исторический подход к литературе и к действительности. Гуманизм не обособляет литературу по отношению к социальной среде, в которой она создается и на которую оказывает воздействие. Исторический мир – это мир людей, создаваемый и изменяемый их действиями; этот мир имеет основание для своего существования в самом себе. Сосредоточивание только лишь в анализе текста пренебрегает историей, а специализированный язык текстовых подходов предполагает ограниченную публику, что означает отказ от широкого социального воздействия. Эта позиция культивирует элитарный религиозный эстетизм. (Saïd 1983: 290-92) Гуманистическое знание Ауэрбаха не создает образ врага²⁸, не способствует «столкновению цивили-

лизаций», а наоборот – ищет связи и взаимодействия между культурами. Гуманист верит в единство человеческой истории, поэтому стремится понять даже враждебную чуждость. Ауэрбах прослеживал как перемены, так и оседания истории в западноевропейской культуре, с тем аутентичным чувством гуманистической миссии, которое было одновременно трагическим и исполненным надеждой. В «Мимесисе» автор предпринимал попытку спасти смысл существования в модерную эпоху и предлагал гуманистический проект альтернативной истории Европы. У Ауэрбаха было самосознание о том, что его интерес к представлению действительности в истории Европы тоже часть модерности. Филологическая критическая деятельность Ауэрбаха переплетена с его жизненной историей, так что личная посвященность, специализированное знание и моральная цель определяют гуманистический характер его занимания. В этом сочетании был одновременно триумф и неуспех «Мимесиса», так как любая субъектность ограничена в своей исторической перспективе, в своих знаниях и ценностях. Наивным, если не и прямо шокирующим, было то, что Ауэрбах употреблял понятия как «Запад, действительность, репрезентация», по поводу которых в последние десятилетия идут ожесточенные дебаты, так, как будто они понимаются сами собой.

Как в других местах, так и здесь Саид предпочитает не критиковать; он даже защищает Ауэрбаха, отвечая на уже высказанные критики к нему. Например, что книга действительно авторитетна, но не авторитарна, что она значима, но это не книга мысловных формул и педантизма. Наоборот, очарование Ауэрбаха как критика было результатом того, что он разделял с читателем как радость открытий, так и свои колебания.²⁹ Несмотря на огромное

знание, собранное в «Мимесисе», книга не «есть истина в последней инстанции». Саид выглядит убежденным в том, что «Мимесис» может воздействовать на широкую читательскую публику из-за неспециализированного языка, на котором она написана. В своих книгах Ауэрбах сохранял один и тот же эссеистический стиль. Саид считает эссе жанром, чья общительность обеспечивает доступ и воздействие на широкую читательскую среду. Действительно в «Мимесисе» есть размышления, которые более общие, чем научная задача, которую ставил перед собой автор. Если читатель специализированно интересуется историей стилей и их смешением в западноевропейской литературе, более общие размышления можно пропустить. Между тем именно они свидетельствуют о субъектности автора, в которой специализированное знание – существенная часть, но не исчерпывает ее. Именно субъектность, каким образом она проявлена, в особенности в послесловии к «Мимесисе», в «Филологии мировой литературы» и в «О цели и методе»³⁰ так привлекает Саида.

Саид, разумеется, возражает против европоцентризма Ауэрбаха. Но он сохраняет гуманистическую позицию, которая, критическая к своему европейскому происхождению и ограниченности, может охватить культуры и разнообразие мира. (Said 1983: 21) Ауэрбаху принадлежит мысль о том, что «наша филологическая родина – земля; нация больше не может быть.» (Auerbach 1967: 310) Этот переход с (западно)европейской к мировой филологической родине, является одним из оснований Саида считать, что Ауэрбах видел развитие западной культуры почти в последний момент ее целостности и цивилизационной согласованности. (Said 1999: 321)³¹

Гуманизм и филология подвергались критике как легитимирующие политику европейского господства по отношению к внеевропейскому миру, вкл. самим Саидом. Проблема гуманизма и его критического применения к актуальности занимает Саида с середины 1960-х. Он, как я упомянул в начале, переносит основные гуманистические и филологические постановки в области, которые выходят за дисциплинарную рамку и пространство культуры, для которой они были созданы. Актуальный термин к этому подходу был бы переводимостью. В отличие от языкового перевода, здесь/в случае не требуется соответствия с оригиналом. Применение гуманизма вне социальной и исторической среды, в которой он возник и развился, предполагает критику к его происхождению и функционированию; одновременно, примененный к другим культурам, он сохраняет основную свою ценность – свободу и достоинство человека в обществе. Перевод гуманизма на внеевропейские культуры ставит вопрос о его отношении к чужести, а не о навязывании его посредством военной или экономической силы. Переводимость близка к переобrazованию, разница в том, что перевод предполагает покидание исторически единой культуры и традиции, предполагает чуждость, а не наследство. И все же остается валидным вопрос о том, не кажется ли познавательно более перспективным создавать понятия, которые соответствовали бы исследуемой культуре, а не применять уже существующие понятия в других культурах. Ответ, который дает Саид, находится в третьей части «Сопротивление и оппозиция» «Культуры и империализма»: гуманизм, так как он есть процесс самопознания и придания смелости, который не может кончиться, представляет собой объединяющую, а не изолирующую силу (Saïd 1993: 252-65; 288-316).³² Это и обосновывает его использование.

IV. Знание и позиция

Гражданское (и политическое)³³ обязательство подталкивает Саида к такому образу писания, чья цель – воздействовать за пределами академии. «Ориентализм» предполагает академическую подготовку, чтобы его воспринять, осмыслить, критиковать, но получается так, что его воздействие выходит за рамки университетской и вообще академической среды. «Вопрос о Палестине» и «Отражая ислам» впрочем прямым образом направлены на разнородную медийную аудиторию; лекции 1993-го года, излучаемые ВВС, тоже обращены к разнородной и огромной аудитории. Гуманистическая позиция в случае требует перформативности, жанр-носитель которой – эссе.³⁴ В «Светской критике» Саид тематизирует социальную функцию эссе, которое могло бы избежать принуждения традиции, потому что связывает воздействующим способом измерения личного и политического. (Said 1983: 51-52)³⁵ Эссе действительно свободно от дисциплинарных принуждений, но нет никакой гарантии, что в критическом творчестве определенного автора оно не превратится в повторение с вариациями нескольких основных тезисов, в которых вплетаются элементы политической автобиографии.

Но задаюсь вопросом: а, может быть, Саид, занятый деятельностью, из-за которых у него не было достаточно времени, энергии и концентрации для научных исследований, не направился к эссе и по принуждению, а не из-за желания избежать ограничения языка.³⁶ Нет обязательной связи между эссе и светской критикой. Эссе может оказаться подходящим жанром в определен-

ных случаях, для быстрого вмешательства или как отдых от исследований, организующих значительный эмпирический материал. Повторение чего и как следует исследовать, вместо того, чтобы совершить само исследование, превращает эссеистическую свободу в идеологию, и именно это происходит в более поздних эссе Саида. Подобный перевес методологии над исследованием не обнаруживаю в текстах Ауэрбаха или Шпитцера, второй так же очень уважаемый Саидом.³⁷ В следующих после «Ориентализма» публикациях позиция Саида становится важнее знания, которое постепенно престаёт быть ей равноценным.

Избегание того, что Саид называет педантичностью и что связывается с обязательными проучиваниями и ссылками на источники и на критическую литературу, является преимуществом, когда обращаешься к аудитории, которая не может и/или не хочет посвятить большую часть своего времени и своих усилий, чтобы исследовать вопрос и позицию, которую ей представляешь. Но если аудитория отчасти знакома с проблемой, то ссылки не означают непременно неспособность представить самостоятельное мнение и скрыться за «фактами», а сознание о том, что ты не единственный, даже если ты создал это проблемное поле. Проверки и ссылки предохраняют от упрощения чужих мнений и упрощения проблемы, кроме случая, когда целенаправленно делаешь именно это с целью получить выгоду.

Действительно, знание само собой, без ясности о цели – социально бессильно и только кажущееся «объективным» и нейтрально. Поиск широкого воздействия, впрочем, не предполагает непременно отыскать источники (визуальные, словесные, музыкальные, предметы, останки и пр.), ни досадные сверки цитат, перепрочте-

ние и по возможности добросовестная передача чужих концепций и мнений, словом, этой отнимающей много времени дятельности, которая составляет основу академического писания и которая неизбежно ограничивает его социальное присутствие и, в особенности, быстроту писания. В «Культура и империализм» наблюдается стремление обосновывать постановки через источники и актуальную литературу, но и здесь видно, как общие положения преобладают над самим исследованием.³⁸ Вот почему в книгах, превращающихся в сборники воздействующих эссе, и в интервью Саида встречаются утверждения, которые легко высказываются, ошибки или неточности, которые этот способ написания и говорения предполагает. Публичное присутствие Саида показательно для давления, которое медийная среда, даже против воли участников, оказывает на академическое знание – действительно было достигнуто широкое воздействие, но за счет сложности. Сожительство двух областей выглядит возможным только на короткое время.

Как бы мы ни толковали «Мимесис» Ауэрбаха – как участие в европейском колониальном господстве, как образец европейской гуманистической культуры или как-то по-иному, нам нужно справиться со сложностью книги. Вне сомнения факт, что Саид способствовал ознакомлению с творчеством (главным образом, с «Мимесисом») Ауэрбаха широкой интеллектуальной средой³⁹, которая все же остается в пределах академии; а студенты наверное прочли главы или отрывки, которые им были необходимыми к экзамену. Интерес к творчеству, но и к личности Ауэрбаха до конца 1960-х в США – элемент интеллектуального образца, который воплощают многие немецкие ученые-эмигранты для американской академической культуры в первые десятилетия после Второй

мировой войны. Таков тезис Карла Ландауэра. (Landauer 1996: 180; 189-191)⁴⁰ По отношению к Саиду тезис Ландауэра в большей степени, но не полностью, совпадает. Для Саида Ауэрбах воплощает качества как: образованность, глубина, личная моральная позиция, способность излагать сложный исторический материал без высокомерия. Последняя характеристика делает понимание Саида отличным от тезиса Ландауэра. «Сама эрудиция и методологическая рафинированность Лео Шпитцера, Эрнста Канторовича, Эрвина Панофского, Вальтера Фридендера, Эрнста Кассирера и Лео Штрауса превращает их в образцовые фигуры для американской академической жизни.» (Landauer 1996: 189) Если бы Эрнст Роберт Курциус преподавал в США, воздействие «Европейской литературы и латинского Средневековья» наверное можно было бы сравнить с тем «Мимесиса». Саид упоминает Курциуса в нескольких местах, но его творчество по-видимому осталось на периферии его интереса.⁴¹

Отношение Саида к большим именам немецкой романской филологии и французской ориенталистики первой половины XX в., но особенно к Эриху Ауэрбаху, есть отношение неизменной привязанности. Можем допустить, что в этом кроется сокровенное желание Саида быть как Ауэрбаха – как знания, широта замысла и способность толкования трудных текстов, написанных на разных языках.⁴² Как «Ориентализм», так и «Культура и империализм» имеют своим образцом и как будто соревнуются с «Мимесисом» и с «Литературным языком и публикой Латинской поздней античности и Средневековья» Ауэрбаха. Они не достигают их временного охвата, но предлагают другой тип широты и размаха, а именно – географической вместо исторической (Lindenberger 2004: 50). География – колониальная, обсуждается от-

ношение между колониальными территориями и событиями, с помощью которых знание и искусство могут участвовать в установлении и утверждении власти над этими территориями. (Said 1993: 1-15; Said 2000: 453-58). При постановке вопроса о соотношении между географией и властью Саид испытывает воздействие Грамши. (Said 1993: 56-58)⁴³ Кроме Викко и Ауэрбаха, Грамши другая, но опять европейская и личная традиция для Саида. Попытка Саида обосновать мнение, что ориентализм существует еще с европейской античности, вероятно обязана упомянутому соревнованию с Ауэрбахом, но эта попытка – не среди достижений книги.

Привязанность к творчеству кого-то – бесконфликтна и доставляет высшее удовольствие, в отличие от отношения к живому человеку. Когда Саид обращается к сыну – Клеменсу Ауэрбаху, чтобы получить права на составительство тома статей его отца, получает следующий ответ: «Он сказал, что мои взгляды – политическая анафема для него, и они были бы, наверное, тем же самым и для его отца.» (Gardian 1999).

У нас в Болгарии Саид упоминался как основная фигура постколониальной критики.⁴⁴ Я не нашел мышления о гуманизме в его творчестве, ни анализа, со/противопоставляющего светскую критику Саида и антигуманизм французской теории (дискурсивные формации, ризоматическое знание).⁴⁵ Гуманистическая убежденность Саида в том, что литературные произведения имеют смысл и что он постижим через их самих, а не через внешнюю теорию, отличает его и от неограниченных возможностей блуждающих означающих. В этой его убежденности и в ее моральном основании – «услышать» голоса текста и исторического времени, снова распознается воздействие Эриха Ауэрбаха.

Выводы:

Самая воздействующая на протяжении нескольких десятилетий концепция против европоцентризма находилась под влиянием европоцентричной филологии Эриха Ауэрбаха. Подход Ауэрбаха воздействует как на методику исследования, так и на общее отношение Саида к литературе.

Саид – консервативный революционер. Основной методологический ход у него – перефункционализировать традиционные понятия, не лишая их собственной ауры.

Забота, отсутствие, томление сами по себе не являются рациональными процедурами, но они могут превратиться в действенный мотив, усиливающий социальное присутствие специализированного знания, о чем творчество Эдварда Саида – подходящий пример.

Третья глава
Гуманизм и символьная география
Европы в филологии Лео Шпитцера

В главе III ищу ответ на вопросы как:

- когда Лео Шпитцер формирует свое понимание о Европе;
- какова символическая география его Европы;
- каковы эстетические основания его понимания;
- что такое для него филология?

Обсуждаю спор о политическом воздействии немецкого романтизма между Лео Шпитцером и Артром Лавджоном.

Обсуждаю также рецепцию Шпитцера в Болгарии.

I. Филология и гуманизм

В статье «Свое и чужое» Шпитцер определяет филологию как «наука, которая стремится понять человека, когда он выражается в словах (язык) и в словесных сочетаниях», как и «в его национальном и временном своеобразии» (Spitzer 1946: 577). В этом определении филология – герменевтическая дисциплина, которая относится к письменным памятникам, но и к живой речи; она – историческая дисциплина, но одновременно исследует и современное употребление языка. Научная деятельность Шпитцера подтверждает это его широкое опреде-

ление¹. В той же самой статье Шпитцер указывает и на другую основную характеристику филологии – она является сопоставительной дисциплиной; филолог должен освоить чужое *почти* до степени потерять себя в нем, как и дистанцироваться от своего, если оно – предмет его исследования. И не на последнем месте, специализированная филологическая деятельность должна быть мотивирована гуманным усилием о понимании; определяющее – во имя чего предпринимается определенное исследование². Статья написана непосредственно после окончания Второй мировой войны; Шпитцер, очевидно целенаправленно, не включает специализированность в определение, потому что чистая специализированность, которая не руководствуется убеждениями, есть результат раздвоенного существования – одно в мышлении, другое в реальной жизни. Эту позицию он аргументирует несколько раз в статье (Spitzer 1946: 577, 580, 592–593). Коротко говоря, для Шпитцера филология – гуманитарная, герменевтическая и компаративная научная дисциплина³. Так, целенаправленно или нет, он отвечает на обвинения против филологии как мелочной и ограниченной деятельности, через которую проявляется потенциально авторитарное поведение.

Мой интерес – к социальной функции филологического знания, а не к дисциплинарной его специфике; вот почему не обсуждаю прямым образом психологическую стилистику Шпитцера как подход в истории литературоведения и языкознания. Хотя дебаты о литературоведческих методах продолжают иметь умеренную актуальность, литературная теория давно переобразовалась в инструмент для культурологических и культурно-антропологических анализов в соответствии с измененным статусом того, что воспринимается или самоназывается

как литература. Как научная дисциплина, стилистика, независимо от своих разновидностей, давно уже история, ее приемы становятся позже частью других подходов. Стилистика Шпитцера участвует в битве методологий и подходов 1920-х и до конца 1950-х по отношению к анализу текста⁴. О Шпитцере есть много воспоминаний; опубликованные в начале 1960-х, они показательны для большой его популярности при жизни⁵. Воспоминания рассказывают о жизненной истории, о субъектности Шпитцера, и сейчас они выглядят для меня важнее статей 1920-х и до конца 1960-х, которые анализируют его стилистику и вообще стилистику как подход.

Понимание Шпитцера о Европе разворачивается как филологическая практика⁶, которая восходит к общему путем сосредоточенного в языковом детале (акрибийное) исследование и сопоставление употреблений и значений слов и выражений в романских и германских языках, как и в древнегреческом и в латинском, с целью обосновать общую основу (западно)европейской культуры. К обобщениям о единстве (Западной) Европы Шпитцер приходит через систематизирование исчерпывающего знания о языковых деталях. «Есть и такие, которые верят, что традиционное языкознание должно подчиняться филологии, понимаемой в широком смысле (это мое решение; таким образом понимаю и литературоведение – в охвате филологии)» (Spitzer 1955: 363).

Действительно, это не филология в строгом смысле слова – издание и комментирование текстов, а скорее культурологическая дисциплина, которая, исследуя значения слов, фраз и текстов, толкует психологию и деятельность исторических общностей, в которых значения оформляются, утверждаются и изменяются.⁷ «То, что повторяется в историях слов, есть возможность для

распознавания знаков, культурных и психологических, человеческих действий. Или чтобы назвать языком родины филологии: *Wortwandel ist Kulturwandel und Seelenwandel*» (Словесное изменение есть изменение в культуре и изменение в психике – з.м. А.А.) (Spitzer 1948a: 8). Историческая семантика Шпитцера является именно программой о том, как направить исследование от изменения в значении слова (*Bedeutungswandel*) к изменению в культуре (*Kulturwandel*)⁸. Словом, понимание Шпитцера о Европе принимает форму исторической семантики.

Эта практика и гуманистична, так как она мотивирована определенным пониманием о достоинстве человека, противопоставленном его унижению и лишению прав, что гуманист воспринимает как обезчеловечивание. Но гуманист не может отчетливо очертить позиции сегодняшнего, не выводя их из прошлого; он, по удачному выражению Эрвина Панофского, отбрасывает авторитет, но уважает традицию⁹. Историческое развертывание смысла и выбор традиции с позиции актуальности – составные ценности этой позиции. Гуманистическое историческое понимание Шпитцера о Европе сочетает древнегреческое рациональное знание с христианской верой. Его гуманизм не находит своих образцов единственно в Античности и в Ренессансе, потому что не разделяет убеждение о том, что человеческое есть мера всех вещей. Образцы его – главным образом в раннем латинском Средневековьи, для него любовь создает измерение человеческого и является условием для его познания¹⁰.

Европейский гуманизм, впрочем, определяет границу европейского, когда отказывается допустить, что возможны и другие воздействия, которые принимали участие в формировании европейской культуры. Истори-

ческая семантика Лео Шпитцера – одно из завершений большой (продолжившейся почти двести лет) немецкой и европейской, но и европоцентричной, метафизичной филологической традиции. Характеристики, которые Шпитцер определяет как европейские, очерчивают исторические и культурные, символьные и реальные границы, обсуждение которых кажется мне важным, так как оно нас касается непосредственно.

Эмиграция, национал-социализм и позже Вторая мировая война – контрастный фон этого гуманизма. Шпитцер устанавливает связь между филологией и гуманизмом в ситуации, в которой исторические и современные ценности, формирующие европейскую культуру, под угрозой, а ее единство не существует. Восстановление и обновление этих ценностей является актуальной задачей. Заход, кризис, смерть европейской культуры – актуальная тема 1920/1930-х годов XX в. Однако тематизирование общеевропейского не в поле зрения Шпитцера перед тем, как он покидает Германию в 1933. Шпитцер вынужденно был отправлен на пенсию в апреле 1933 г. В 1920-е и в начале 1930-х Шпитцер обосновывает стилистику в теоретическом плане как связующее звено между лингвистикой и историей литературы, разрабатывает ее практически на современном и на историческом материале романских языков и немецкого языка, но рефлексия на общекультурологические темы, касающие единство или «судьбу» европейской культуры не среди его забот. Озабоченность о Европе, мышление в охвате европейского и настрой на наднациональную общность – результат решающего оборота в жизненной истории Шпитцера. Этот настрой принимает форму исследовательской позиции после того, как он покидает Германию и, соответственно, Европу. Мышление о Европе стано-

вится возможным из-за реальной ее потери, но и из-за новой непоставленной позиции исследователя. Состояния потери, лишенности – общее место в обсуждении эмигрантского существования. Отсутствие дома, того, что считается домом, порождает более сильное чувство привязанности.

Подобная обсуждаемой здесь проблеме – об отношении между филологией и гуманизмом, ставит Роберто Антонелли в «Традиция, толкование и метод: филология кризиса» (Antonelli 1985: 211–218). Автор рассматривает филологическую практику между двух мировых войн как элемент более общей проблемы в контексте кризиса европейской культуры после Первой мировой войны, а творчество Шпитцера, Ауэрбаха и Курциуса – как последняя попытка спасти чрез Метод утерянную Целостность, Гуманизм (прописные буквы – автора – з.м. А.А.) (Antonelli 1985: 18). Антонелли не определяет что такое гуманизм, но понятно, что речь идет о сохранении, а в годы между двух мировых войн и о спасении исторического единства Европы. Основной вопрос, считает автор, как сохранить европейскую традицию (Antonelli 1985: 215). То, что для Шпитцера выглядело как кризис позитивистского метода, для Курциуса и Ауэрбаха было прежде всего кризисом европейской культуры, а это ставило неотложные вопросы в плане методологии: невозможно было применять больше историзм второй половины XIX в., ни только изучать национальные литературы, соответственно – необходимо было думать о европейской литературы как о целостности в историческом плане¹¹. Попытка, как основательно считает Антонелли, спасти или хотя бы восстановить с помощью метода уже утерянную целостность. Считаю, что в 1950-е годы исторически ориентированный гуманизм достигет конца своих познава-

тельных возможностей и своей социальной позиции: обосновывающий единство Европы, чтобы спасти ее от внутренних разрушительных конфликтов, одновременно он ее замыкает по отношению к близстоящим ее культурам и чертит границы внутри в ее самой¹².

На вопросы: но что это за традиция, которая приняла форму канона, и где проходят европейские культурные границы, исторический гуманизм отвечает скорее с позиции прошлого, чем направленной на будущее актуальностью¹³. Вот почему стремление к спасанию не только первоначально оказавшейся под угрозой, а позже уже разрушенной целостности, представляется как затруднение в выборе – какими должны быть представительные элементы европейского исторического единства? А вопрос о том, какие из них исключены из этой традиции и, следовательно, не являются частью Европы и ее истории, вообще не стоит перед Шпитцером. Этот вопрос возникнет позже.

II. Отсутствие и наличие границ

Цель, которую Шпитцер ставит перед собой в исследованиях по исторической семантике – проследить за изменениями в значениях «европейских» слов или выражений, общих для «основных западных языков»¹⁴. Эти слова «европейские», так как их исследование только в границах одного языка невозможно. «Наша греко-римско-иудейско-христианская цивилизация, которой было разрешено просуществовать без черезчур резких перерывов» (Spitzer 1966: 218). Исследовать единство, как и разнообразие этой цивилизации способна филология, это сущностно европейская и историческая научная

дисциплина. Конечная цель – указать на объединяющую основу в исторических и в современных употреблениях понятий в европейских языках. Об этом начинании Шпитцера Альфредо Скиаффини пишет: «В руках Шпитцера семантика превращается в историю Европы» (Schiaffini 1966: 20)¹⁵. Постановка о «европейских словах, европейской семантике и цивилизации» придает этим исследованиям Шпитцера значимость и актуальность, каким они не имели бы, если были бы только этимологическими исследованиями форм и значений (Сросе 1955: 17–18). Эрих Ауэрбах в своей рецензии о «Исследованиях по исторической семантике» тоже считает, что у Шпитцера «семантика – инструмент европейской духовной истории (Geistesgeschichte); что семантика превратилась в европейскую историю» (Auerbach 1948: 393, 398). Руководствуясь общегуманистическим пафосом, историческая семантика отличается и от многих других этимологий, которые Шпитцер предлагает во время своей научной карьеры¹⁶. В ее основании – убеждение, что европейское единство снова возможно, несмотря на войну и разделительные линии, оно возможно, потому что оно уже было. Прошлое может послужить образцом. Так историческая семантика превращается в инструмент определенной социальной позиции.

Существуют, считает Шпитцер, «европейские» слова, которые, созданные или перефункционализированные христианством, закладывают основания общей, неделимой европейской культуры. «Не думаю, что преувеличиваю, если скажу, что до сих пор языковая история не сопоставлялась с историей идей в таком международном плане, каким я предлагаю здесь» (Spitzer 1966: 223). Среди исследований, которые ближе всего к его исследованиям, Шпитцер указывает на те Ауэрбаха, но и

на «топологию» Э. Р. Курциуса (Spitzer 1966: 223, 315). Симптоматично в заглавиях несколько книг, написанных во время Второй мировой войны или непосредственно после нее немецкими филологами, европейская или западная литература – в единственном числе; она – одна. Так это при «Европейская литература и латинское средневековье» Курциуса, 1948, так и при подзаголовке «Мимесиса» Ауэрбаха, 1946¹⁷.

В 1949 Вернер Мильх публикует студию, в которой предлагает концепцию о том, что такое европейская литература и какой должен быть подход к ее истории (Milch 1949: 3–47). Среди авторов, чьи труды мне знакомы, культурная география Европы и ее литературы в концепции Мильха самая охватная – она включает скандинавские страны, как и средневропейскую литературу – полскую, чешскую, венгерскую. Русская XIX в. тоже часть этой литературной географии. Включит ли понятие «Абендлянд» Среднюю Европу, этого Мильх не обсуждает.

Мильх настаивает на историчности литературы в противовес подходам, которые целенаправленно игнорируют воздействие истории на великие произведения мировой литературы. Противоположное национальной литературе не мировая, считает он, а литература одной культурной общности, одного исторически сформировавшегося культурного единства. Западная Европа – такое культурное единство, созданное из двух основных частей (культурных тел, говорит автор) – антично-средиземноморской и модерно-западноевропейской. Определяющим для литературы Западной Европы, как и для ее разнообразия то, что она имеет своим основанием древнегреческое и христианское мышление. Литература одного культурного единства образует целостность,

и эта историческая целостность находится в состоянии «сейчас», она присутствует в каждый момент. Здесь Мильх воспринимает концепцию Курциуса о том, что все двадцать шесть веков с Гомера до Гете – «сейчас» (Milch 1949: 35–36). Культурное единство и принадлежащую ему литературу можно убедительно обосновать через исторический материал, считает Мильх, в отличие от истории мировой литературы, которую он считает невозможной¹⁸.

У Шпитцера европейская культура, или как предпочитает Шпитцер – цивилизация, тоже названа в единственном числе. Шпитцер, Ауэрбах и Курциус с середины 1930-х все больше занимаются средневековым, христианским созданием Западной Европы, отождествляя – через местоимение «наша» – свои занятия историей Европы¹⁹.

«Филологи, наверное не замечая этого, в большей степени националисты, чем это позволяют исторические факты; Deutsches Wörterbuch возьмет в виду только немецкую историю Stimmung, New English Dictionary только английскую tune, а Dictionnaire Litре только французскую accord – в то время как настоящая история «гармонии» есть история греко-латинская, которая достигает зрелости в период, простирающийся от Платона до Августина». И далее: «Я работал с убеждением, что английской и немецкой филологии наравне с романской следовало бы вернуться к овчарне *civilitas romana* Средневековья» (Spitzer 1966: 223).

Как в отношении европейской культуры, так и по отношению к гуманитарному знанию Шпитцер дает привилегию происхождению²⁰. Вот почему Шпитцер убежден в том, что современные европейские филологии терпят

неуспех, если центр, от которого они идут, не классическая филология. Шпитцер утверждает, что современные слова, как «окружение или природная среда» – *ambiente*, *ambiance*, *environment*, *Umwelt*, можно вывести из греческого понимания о *periéchon*, пространстве или воздухе, который нас окружает. Эта античная идея подхвачена и разработана в Новое время первоначально во времена итальянского Ренессанса, позже Ньютоном и Гете; именно Гете создает слово *Umwelt*, которое же Карлайл переводит как *environment* (Spitzer 1960: 116). Шпитцер восстанавливает память о Европе через возвращение к начальной нерасчлененности *civilitas romana*, от которой произошли более поздние разделы – языковые, народностные, национальные, и по отношению к которой они, считает он, второстепенны. «В этой книге, которая занимается койне, *locus comunis*, тем, что «католическое» в мышлении и говорении Средневековья, читателю почти невозможно обнаружить лингвистическую географию» (Spitzer 1966: 220). Лингвистическая география как дисциплина не в фокусе интереса Шпитцера, но думаю, что есть более важная причина, чтобы он не занимался ею – его понимание о Европе представляет скорее символическую, чем реальную территорию.

Стимул к занятиям Шпитцера «европейской» исторической семантикой не научный, а политический – приход к власти национал-социализма в 1933. Первое слово, чье происхождение и употребление он проучивает, это слово *raça*. Выбор именно этого слова – вмешательство и в политический, и в научный дебат. В своем анализе происхождения и значения слова *raça*, Шпитцер покидает академическую дистанцированность и занимает позицию по актуальной социальной и политической проблеме²¹. «Момент, в который я опубликовал

свою статью (1933), доставил мне удовольствие, примененное со злорадством, представить перед Германией идею о том, что слово, которое сегодня употребляется в *противовес* (курсив Л. Ш.) духу, может похвастаться таким высоким духовным происхождением» (Spitzer 1966: 230). В отличие от Карла Салвиони и от Вильгема Мейера-Любке, которые выводят этимологию *razza* из *generatio* (рождение, родословие, поколение; производное из глагола *generare*), Шпитцер предлагает вывести «раса» из «рацио», что он толкует как латинский перевод двернегреческих «идея» и «логос». «Крепости Европа», как гласит более поздняя военная нацистская формулировка, Шпитцер противопоставляет другую Европу – логоса.

Современное слово *ràsa* в европейских языках берет свое начало от итальянского «*razza*», но о этимологии «*razza*» нет согласия²². Короткий обзор этимологий *ràsa*, и то по отношению к личности Шпитцера, делает Джанфранко Контини (Contini 1970: 651–52). Сам Контини предлагает этимологию, опровергающую этой Шпитцера. Можем допустить, что отказ Шпитцера иметь в виду арабский источник, вообще источник, кроме западно-европейских языков (что обсуждает Андреа Челли, см. ниже), был под влиянием и этимологии австрийских расистов, которые «делали ставку на карту арабского *ra's* «голова» (Contini 1970: 651)²³. Вот мнение Шпитцера: «Этимологическое исследование должно основываться на принципе о том, что прибегают к слову из восточных языков, чтобы объяснить слово из романских, только в случае, когда не существует никакого объяснения, которое можно извлечь из латинско-романского материала» (Spitzer 1966: 317). Граница между «латинским» миром и другими четко определена. Какая из этимологий *ràsa*

верна, имеет существенное значение о этимологии как отрасль языкознания. Но в отношении проблемы, которая меня занимает здесь, важнее выбор слова, как и позиция Шпитцера при подборе и толковании источников.

Шпитцер утверждает свою позицию в исследованиях, в которых основная его цель – показать связь между немецкими или использованными в немецком языке словами и выражениями и «западноевропейской (abendländische) культурной общностью». Укажу только на статью «Родной язык», 1944, в которой он защищает тезис о том, что это выражение встречается в средневековом латинском, как и в итальянском, перед тем как оно засвидетельствовано в немецком языке (Spitzer 1948: 15–65). Шпитцер пишет статью в ответ на статью Лео Вайсгербера «Родной язык и народностное воспитание» (Weisgerber 1937: 151–157), в которой Вайсгербер защищает германское языковое происхождение слова (Muttersprache) и германское чувство, приведшее к его созданию. Этот вопрос не ограничен в рамках внутренней языковедческой дискуссии, он имеет социальное измерение, так как воспринятое объяснение о происхождении слова формирует отношение, как к своему языку, так и к другим языкам – напр. через языковое обучение.

Позиция Вайсгербера следующая: «Родной язык – слово, рожденное ... народными силами языка, которые лучше всего отвечают германскому чувству.» Составные слова в немецком, чья первая часть – «материнск/ая/ (Mutter-) (земля, почва, город, народ) – Вайсгербер определяет как: «языковые оформления сил, которые создают и поддерживают жизнь и которые в их подразумеваемых всеприсутствиях, в их неисчерпаемой полноте и роковой формирующей силе владеют как вечно

действующие силы человеческой жизнью» (Spitzer 1948: 43).²⁴ Шпитцер настаивает на том, что это выражение не специфично германское по своей сущности и происхождения и не доказывает жизненные силы только германского. В противовес Вайсгерберу, он обосновывает свою позицию через синтаксические и морфологические характеристики, что означает через структуру языка, а не через самые общие мироведные ориентации и через присутствие внеисторичных сил. Жизнь входит в язык только опосредствованной и подчиненной форме и грамматике, и эти грамматические схемы исторически разнообразны, считает Шпитцер. Историчность языка и структурированность личного и социального опыта через язык, это и есть понимание Шпитцера. Создание «Muttersprache» («материнский язык») – вследствие большей возможности немецкого языка образовать составные слова (комполит), а не вследствие особой, неповторимой близости немецкого народа к матери (Spitzer 1948: 46–47)²⁵. Считаю, что предположение о том, что определенный народ обладает большей близостью к материнскому, чем другие народы, есть претензия на исключительность. Связанная с другими подобными претензиями и превращенная в идеологию, она обосновала бы необходимость в господствовании этого народа над остальными. Особенно, если разные этносы живут на одной и той же территории. Коротко говоря, и в этой статье Шпитцер защищает свой взгляд о том, что немецкая культура в своем историческом развитии не самобытно изолирована от европейской²⁶.

III. Подход Шпитцера

Во введении к «Исследованиям по исторической семантике», 1948, Шпитцер объясняет разницу между своим методом и методом «маэстро из Граца»²⁷: исследуя историю слов, Шпитцер обращается не к диалектам, как поступает Шухардт, а к религиозной и философской рефлексии и к литературе, так как именно посредством интеллектуальных источников выясняются основания европейской культуры, чья объединяющая разнообразие сила противопоставляется расово-биологическому теоретизированию. «Не иметь в виду значение ученых слов было бы равнозначно просто бросить все то, что относится к семантическому содержанию (*il contenuto semantico*) нашей цивилизации». (Spitzer 1966: 221). Относительно выбора слов, которые составляют предмет его исследования, Шпитцер подчеркивает несовпадение с Шухардтом. Но когда обсуждает метод Шухардта, Шпитцер возвращается к авторитетам своей молодости, чей подход и взгляды обобщенно можно характеризовать как антипозитивистские. Шпитцер проходит солидное младограмматическое обучение, но более поздний его выбор, как сам сам он твердит, это противники младограмматизма как Шухардт, Мейе, Фосслер. Именно у Шухардта Шпитцер воспринимает идею о том, что этимология должна быть исследована скорее как культурно-историческое явление, чем через звуковые законы. Позже в споре с Блумфильдом и Холлом в США Шпитцер одобрительно сошлется на Р. Менендеса Пидалья, согласно которого фонетические законы в испанском языке – следствие культурного развития Испании (Spitzer 1946: 499). Близость с Шухардтом можем обнаружить в желание указать на обобщающее, к тому же не пренебрегая конкретное;

связать микро- и макроскопию в исследовании языка, и чтобы взгляд был направлен к небу (Schuchardt 1928: 2). Близость есть и в полемическом настаивании на том, что «этимологию не следует исследовать только на основании звуков, а прежде всего по отношению к значениям ... и так языкознание направляется к культурологии» (Schuchardt 1928: 6).

Полемичный акцент на семантике актуален для Шпитцера в 1921 в Германии, и в 1948 в США. Европейские авторитеты, которые подходят к языку с позиций некоего (обобщенно говоря) антипозитивизма, имеют исключительное значение для Шпитцера в 1940-е годы. Шпитцер распознает в американском прагматизме вид неопозитивизма, маргинализирующего собственные его подход и творчество. В США подход Шпитцера критикуют как «менталистский». (Подробно об этом – ниже.) Позитивизм в его различных проявлениях остается интеллектуальным неприятелем для Шпитцера до конца его жизни. Кажется, Шпитцеру никогда не удастся полностью почувствовать себя самим собой в лингвистике и в истории литературы, так, как они применялись на практике в США.

Часть характеристик, которые Шпитцер дает творчеству Шухардта, можно отнести к его собственному; говоря о Шухардте, Шпитцер как будто изображает самого себя. Выбираю две из характеристик, которые, возможно, мотивировали Шпитцера предпринять свои семантические исследования «европейских» слов:

- об отношении между языкознанием и социальной действительностью. «Отправляясь от языкознания как от центра, Шухардт внес свой вклад в разрешению неотложных жизненных проблем; отправляясь от понимания слов к пониманию вещей, он выяснил проблемы как

материального, так и духовного естества, и ему удалось прояснить путем чувствительности, отшлифованной через языковое высшие духовные блага – идеи о государстве, о религии и о культуре» (Schuchardt 1928: 5)

- О Шухардте как *pacifex* (миротворце) между языками и народами, ищущем незаметные переходы и нюансы в языковом и в жизненном. «Практическое представление учения Шухардта не будет неуместным именно в этот момент, когда вся Европа кровоточит из все еще незажитых ран. Из его теории о вечном смешении наших рас, культур и языков следует справедливость и толерантность по отношению к языкам и нациям. Шухардт – примиритель народов, наверное, не пацифист, но *pacifex*» (Schuchardt 1928: 7). Шпитцер пишет это летом 1921. Первая мировая война, с конца которой не прошло еще и три года, еще в сознании и в будничной жизни переживших ее. У австрийца Шпитцера, участника войны, нет озлобления, ни желанья взять реванш. Сопоставление между научной и социальной его позиции после Второй мировой войны само собой утверждает.

В книге «Классические и христианские идеи о гармонии мира» Шпитцер находчиво и энциклопедически обосновывает свою концепцию о немецком слове *Stimmung*, в которой собрана и переобразована западная идея о мировой гармонии²⁸. Ход аргументации такой: засвидетельствовать на огромном числе источников как формировалось единство, но и устойчивое существование западной европейской культуры. Основа заложена в Раннем средневековье, позже она обогащается и изменяется, но не так, чтобы западная культура перестала бы распознавать свое происхождение. «Где бы и христиане ни жили в уединении медитации (Паскаль, Киркегор,

Рильке), будет звучать снова «в различных тонах неповторимая чистая арфа» (чтобы цитировать Теннисона) Августина; в то время как там, где разворачивается «большой мировой театр» в барокковом или в романтическом искусстве (Кальдерон, Гофмансталь, Вагнер, вообще в опере) обнаружим снова хоры и синестезию Амвросия» (Spitzer 2006: 35)²⁹.

Шпитцер не мыслитель, который создал бы утопичную концепцию о «правильном» развитии Европы путем возвращения к ее началам. Очевидно, что для него было достаточным присоединиться к иудеохристианской и гуманистической традиции св. Августина и Филона Александрийского, для которой достоинство человека неотделимо от связанности с Богом. Иногда аргументация Шпитцера выглядит так, как будто он не только приводит в своей поддержке отрывки из св. Августина, но и «передвигается» в его позицию, что напоминает постановку Дильтея о «*sich-hineinversetzen*» (передвижение-внутри-в толкуемом предмете или личности). С этой сокровенной Августиновой (и платонической) позиции Шпитцер критикует современные употребления слова *rasa* – некая часть модерности допускает, чтобы человеческое деградировало до биологического и животного, забывая, что *rasa* означало рацию, логос, идея. Поэтому «европейская» историческая семантика Шпитцера принимает временами форму культурной критики модерности и одновременно призыва к осознанию высокого и объединяющего Европу происхождения, который в модерности зачах или оказался банализирован, потому что употребления слов потеряли свою связанность с божественным. Критика Шпитцера прежде всего направлена на приверженцев расовой концепции в Германии, но так же и на современный перерыв отношения с трансцендент-

ным и с божественным. Так для Шритцела Ипполит Тэн стоит близко к расистской идеологии Третьего рейха с обвинением, что цивилизационное и в двух доктринах заменено биологическим³⁰. Удивительно то, что Шпитцер не ищет поддержки для той своей, хотя и оставшейся неразвернутой, антропологии у современных ему религиозных мыслителей, для которых вера и любовь в большей степени, чем разум раскрывают присутствие божественного в человеческом.

В указанном выше введении к «Исследованиям по исторической семантике» Шпитцер обсуждает коротко подход Вальтера фон Вартбурга и Мейера-Любке. Его критика состоит в том, что этот подход – позитивистский. Внимание Мейера-Любке было направлено на *язык хлеба*, а не на *язык сердца* (Spitzer 1966: 221). Но не только подход, а прежде всего мотивирующий настрой Шпитцера различен: его цель – обоснованность общей европейской культуры, в то время как настрой швейцарца Мейера-Любке – германско националистический. Но последнего Шпитцер не обсуждает. Итак, мотив поиска значений в философских, в теологических и литературных источниках – представить сложность возможного общеевропейского знания, чья функция – объединять, в отличие от знания, предлагаемого защитниками расовой доктрины в Германии, чьи природо-биологические аргументы разделяют расы на высшие и низшие. Основная идея Шпитцера состоит в том, что замыкание в какой-то единичности (этнической, национальной, расовой) есть изолирование от универсально человеческого и враждебность по отношению к его богатству. Обвязывание *раса* с разумным, с логосом – интеллектуальное противопоставление Шпитцера против инструментализированного употребления одного слова, через которое люди делятся

на чистых и настоящих и на не-люди, уничтожение которых становится возможным, так как до этого они были концептуально «вытеснены» за границы человеческого. «Так немецкое «Rasse» не претерпело никакого расширения этого понятия и порвало любую связь с универсальным ratio» (Spitzer 1966: 240).

В аргументации Шпитцера универсальное есть европейское. В подтверждении этого мысленного хода в модерности приводились аргументы, чья движущая сила – и желание, и возможность упражнять власть над другими. Но европейское – не понятие, которое единно; универсально европейское зависит от отбора характеристик, которые его будут составлять. Шпитцера Европа включает греческую Античность, но вряд ли современную ему Грецию, он мыслит европейское прежде всего как романоязычные культуры и немецкоязычную культуру, думает о Европе как о составленной из излучающего ядра и из периферий. Если радикализировать его утверждения, то подобная концепция будет легитимировать филологическое разделение Европы, обособляя западную часть ее, что во время второй половины 1940-х уже в ход; концепция Шпитцера действительно осветляет одну Европу, затмевая другие³¹.

Статья Андреа Челли «Священные языки. Лео Шпитцер об арабских источниках европейских литератур» (Celli 2003: 47–78) связана с пониманием Европы в филологической практике Лео Шпитцера. В своем анализе автор идет от утверждения Шпитцера, высказанного в заметке к студии «L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours» (Spitzer 1944: 67, n. 37a). В этой заметке, но и в других своих сочинениях Шпитцер возражает против семантического сопоставления

или влияния арабско-исламских источников на темы из народной испанской и вообще из романской поэзии; еще более неосновательно для Шпитцера утверждение, что существуют арабские влияния при возникновении романской поэзии. Возражения являются критикой позитивистской теории о источниках, популярной во вторую половину XIX в. Приведенных Челли цитаты однако скорее затверждают впечатление об устойчивом настрое у Шпитцера, чем о разработанной концепции, которая объявляет несоотносимым «духовный опыт» европейских (романских) языков с тем исламско-семитских. Этот настрой сильнее концептуального сопротивления Шпитцера против позитивизма и является частью его понимания о Европе, что очерчивает «ненавязчивую, но отчетливую границу между Европой и арабско-исламским Средиземноморьем» (Celli 2003: 50).

Сопоставление с трудами, прежде всего Луи Массиньона и Джорджио Леви Делла Вида, современников Шпитцера, позволяет Челли указать на сходства и различия у троих по отношению к теории о источниках, но так же и на ограничения Шпитцера по отношению к так близкому ему средиземноморскому миру, отождествляемому им только с романским, как бы и обширным и разнообразным романское ни было. Позицию Шпитцера можно «вписать» в большую европейскую тему об усваивании и разграничивании по отношению к культуре «Ориента/Ближнего Востока». В Андалусии европейское и арабско-исламское Средиземноморье имеют свою непосредственную географическую и эмоциональную протяженность, утверждает Челли (Celli 2003: 54)³².

Разграничивание, которое Шпитцер проводит в своих сочинениях в период 1933–1952 г. (Spitzer 1934; Spitzer 1952) между широтой европейского и национальной ог-

раниченностью, познавательно перспективно, оно направлено на будущее. С самого начала 1940-х создаются политические проекты о будущей объединенной Европе. Но эта познавательная перспектива может оказаться стесненной и даже изолирующей, если культурная история Европы будет ограничена только лишь к одной, к иудео-христианской традиции. В студии, посвященной искусству «Архиепископа Иты», Шпитцер отбрасывает в нескольких местах возможность, чтобы автор (архиепископ Хуан Руис) испытал воздействия с Востока: «технику отступления и повторения (Digressions- und Wiederholungstechnik) нельзя просто свести к практике жонглерства и восточных влияний, а следует объяснить внутренним импульсом средневекового поэта (таким же образом обстоят дела и у Вийона)» (Spitzer 1934: 266)³³.

В статье 1952 г. Шпитцер обсуждает и развивает до конца концепцию Теодора Фрингса³⁴ о происхождении самой ранней любовной поэзии в Европе, трубадуров и миннезанга из народных песен: «голоса народов в песнях» (Spitzer 1952: 2). Шпитцер поддерживает Фрингса, который убежден в истинности Гердеровой идеи о том, что *Naturpoesie* – первичное дарование, характерное для всего человечества, для всех времен и народов. Истинный гуманист защищает универсальность и свободу, которые гений каждого народа проявляет, потому что все народы «одинаково близки к Богу». Вот почему гуманист противопоставлялся «стяжению» национального характера в детерминистских, псевдоисторических и склеротических формулах. Последнее утверждение относится к книге Америко Кастро «Испания в ее истории» (1948), «грандиозная фантазмагория, в которой национальный испанский характер исторически неподвижен, даже скован, ... тип *Dauerspanier* (неизменный испанец)». Этот

тип долговечно (неизменно) существующего испанца в концепции Кастро напоминал немецкие попытки 1920-х создать аллегорическую фигуру неизменного француза (Dauerfranzose) (Spitzer 1952: 12). Возражение Шпитцера существенно – после Второй мировой войны уже очевидно политическая функция тех немецких исследований в гуманитаристике, которые путем кажущейся объективности в 1920–1930-х в сущности создают враждебный образ Франции и французской культуры; через образ врага эти исследования обслуживают политическую конъюнктуру и могут служить инструментом, легитимирующим «справедливую» агрессию против «врага». В другом месте Шпитцер называет это отношение «национальной тавтологией» – «имплицитное утверждение о том, что определенное испанское художественное произведение велико, потому что оно действительно испанское, а если оно великое, то это потому, что оно по-настоящему испанское» (Levin 1968: 480). И в Болгарии, и в других местах, в отношении национального существует подобная круговая аргументация. После окончания Второй мировой войны Шпитцер пишет о «культурно-политической воинственности» филологии (Spitzer 1946: 581). Основное качество для формирования гуманитарного ученого, считает Шпитцер, это «понимание». «Для него акт *понимания* (понимания различных типов людей, других национальностей, цивилизаций или личностей) – решающий. ... Гуманист стоит на окне ... национальной цивилизации, перед этим окном раскрывается вид других цивилизаций – он *есть* это окно, смотрящее наружу, не внутри в комнату» (курсивы Л. Ш.: Spitzer 1951: 40). Это убеждение Шпитцера подтверждает мой тезис о том, что Шпитцер не ставит под сомнение национальности, а национализмы, замыкание и изолирование в собствен-

ном, сопровождаемом потенциальной или явной враждебностью к другим.

Заявленный гуманизм Шпитцера, не только здесь, не делает различия между народами – в XI веке в Испании существовал такой же дух любви, выраженный в народной поэзии, как во Франкском королевстве в VIII веке, в Иудее или в далекой России или в Китае. В гуманизме Шпитцера не испытываю сомнений, однако он не проявляется в конкретном доказательственном ходе, проводящем разделительную линию между европейским и другим, в случае между мозарабской лирикой и ее связью с арабской поэзией: «Я всегда считал предполагаемую арабскую параллель с поэзией трубадуров исключительно неудачной»³⁵. Это утверждение относится к поэзии трубадуров, но Шпитцер его использует и чтобы обосновать происхождение мозарабской (и европейской) лирики. «Виянсико (*villancico*)³⁶, а не зехель (*zéjel*) то, что формирует ядро испанской (или романской) поэзии и, следовательно, толкование поэзии трубадуров следует начать с этих простейших народных форм, засвидетельствованных харчасом (*jarchas*) гораздо раньше первых провансальских поэм, ... следует допустить, что эта традиция [португальской] *cantiga de amigo* или [немецкой] *Frauenlied* лежат в основе европейской лирики» (Spitzer 1952: 14)³⁷. Шпитцер критикует, и потому что позитивистска, т. наз. «арабско-андалузскую теорию», которая исследует влияния арабских и вообще ориентальские влияния на европейские литературы³⁸. Сам Шпитцер перечисляет связи между арабского *zéjel* и испанского *jarcha*, но для него только «харча» может лежать в основе испанской и европейской лирики. Даже наличие слова «хабиб» (чей семантический развой от приятеля к любимому Шпитцер отмечает), называющего того, к ко-

торому направлено чувство полностью, не подталкивает Шпитцера к идее о арабском воздействии или смешении с испанским «харча».

Qué farayo o qué sarád de mibi?
Habibi,
non te tolgas de mibi!
(Что я буду делать и что со мною будет?
Любимый,
не отдаляйся от меня!) (Spitzer 1952: 11)³⁹

Именно через харчу (jarcha) Шпитцер пытается обосновать происхождение лирики от танца. Европейская лирика – романская и германская, она имеет свое происхождение в дохристианских танцевальных, хороводных песнях, ее развитие стадияльно – от античности к христианству; это развитие не допускает смешения с другой лирикой, культурой или религией – в случае, с арабской и с мусульманской. Все сравнения, которые Шпитцер делает, относятся к романской и к германской лирической поэзии. Развитие – от античных форм к португальской *santiga de amigo*, испанской *jarcha*, немецкой *Frauenlied* и к французскому *refrain*.

Как и в другом месте, так и здесь заявленный гуманизм Шпитцера – объединяющий и наднациональный, в то время как конкретный мысленный ход очерчивает границы и замыкает Европу. Так европейское поднялось бы действительно к большей, но снова замкнутой общности преимущественно религиозного характера, преодолевающей межнациональные конфликты путем отказа от различий – как национальных, так однако и религиозных, потому что идеал Шпитцера – Раннее Средневековье до разделения христианских церквей. Византийский

мир и восточное христианство никогда не попадают в поле зрения Шпитцера; они не часть Европы.

IV. Эпифания и любовь

Студия «L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours» («Дальняя любовь Джауфрэ Рюдель (Жофре Рюдель) и значение поэзии трубадуров») опубликована в 1944 в США на французском языке. Не потому, что Шпитцер, который начал преподавать в университете имени Джонса Хопкинса в 1936, все еще испытывал затруднение выразиться на английском⁴⁰. Французский в данном случае – выбор. Среди мотивов о написании студии – его желание участвовать в диалог с друзьями «suaviter in modo, fortiter in re» (Spitzer 1944: 1). Это, разумеется, риторический жест, но именно его риторичность подтверждает, что близкие друзья и коллеги, с которыми можно разговаривать сладостно (suaviter), потому что они сильны по отношению к знанию материала (fortiter in re) – провансальскую поэзию, находятся с другой стороны Атлантики, они там, где французский язык – общий как для предмета толкования, так и для общения между ними. Тем более, что студия начинается критикой толкования, предложенного «г-жой Грасс Франк», чьи недостатки были результатом определенного интеллектуального настроения, который Шпитцер обозначает как реализм, пользуясь фрагментом Ницше «An die Realisten»; из-за своей сухости и холодности, этот настрой расходился с художественным смыслом и был нечувствителен к нему.

Определенный подбор из реакций Шпитцера к подходам и направлениям в современной ему научной аме-

риканской среде поддержал бы утверждение о том, что его идея о Европе возникла путем сопротивления и разграничивания по отношению к определенному образу мышления о языке и о истории в США. Тексты Шпитцера имеют войнолюбивую сторону, он очевидно испытывал удовольствие от своих интеллектуальных атак, о чем свидетельствует риторический блеск, которым он нападает на противника и защищает любимые свои идеи⁴¹. Обосновывая свое понимание о европейской исторической семантике, Шпитцер насмехается над «поведенцами», над антименталистами, которые испытывали страх и недоверие к человеческому разуму, как будто он нечто чудовищное, из-за чего они не проявляли интерес к исследованию изменений, осуществляемых им через язык. Как жаль, продолжает Шпитцер, что им не удалось убить этого франкенштейна (Spitzer 1966: 219). Сопротивление против бихевиоризма, как и желание обнаружить обобщающие, цивилизационные характеристики европейского, побуждает Шпитцера искать поддержку в понятиях и концепциях преимущественно немецких мыслителей XIX в. Имена, на которые он ссылается, это Вильгельм фон Гумбольдт, Гете, Новалис, Ницше; их концепции формируют у Шпитцера традицию, продолжателем которой он желает быть: чтобы подтвердит наличие невидимого, но существующего спиритуального опыта, в языке (какова идея о языке как энергии и о внутренней форме слова у Гумбольдта, актуализированная в начале XX в. Карлом Фосслером); чтобы подчеркнуть, как это у Ницше, что мир нельзя свести к видимому миру; чтобы защитить историческое единство Европы, как это у Новалиса.

В 1946 Шпитцер получил приглашение из университета в Кельне вернуться снова в Институт романской фи-

лологии, где он вынужденно был отправлен на пенсию в 1933. Приглашение – свидетельство его значимости. Первый среди аргументов, которые Шпитцер приводит по поводу своего отказа, такой: «У меня здесь (курсив Л. Ш.) своеобразная задача: ... наверное я среди немногих лингвистов и медиевистов в Штатах, который может довести до конца борьбу против научного позитивизма». И прибавляет, что две его книги, которые ознакомят близко более широкие филологические круги с его методом, уже почти готовы. Это продолжение борьбы о том научном мышлении, о котором он обязан Германии (Jung 1989: 83). Не представление или более обстоятельное аргументирование метода сам по себе – задача Шпитцера, а его метод как оружие борьбы. Его цель не есть самостоятельное усовершенствование и применение метода, включительно и в английской литературе (Spitzer 1949). Что Шпитцер испытывает необходимость в научных схватках до конца своей жизни, подтверждается поздними его публикациями. Усилие Шпитцера понять произведение, творчество, личность, эпоху, которые он исследует, делает его толкования убедительными, а не его критики к концепциям и подходам, отличным от его собственных.

И в годы до 1933 Шпитцер обосновывает свой подход к культуре и к языку, которые исследует, как через теоретические постановки, так и через общий почти религиозный настрой, каковы любовь и симпатия. «Предпосылкой любой филологии есть *любовь* (курсив Л. Ш.) к соответствующей культуре, которую мы хотели бы понять и воскресить» (Spitzer 1927: 243). Еще в двух местах в статье Шпитцер возвращается к этой идеи, что свидетельствует о центральном месте, которое она занимает в его концепции (Spitzer 1927: 252, 254–255). Таково и

его отношение к Франции в десятилетии, в котором отстранение от исследования французской культуры или враждебное отношение к ней преобладает в Германии⁴². Позже, уже в США, Шпитцер, не без известного провокационного обертона, будет настаивать на любви как на основе исследовательского отношения. Единственно любовь создавала целостность человеческого присутствия в мире, отношения к другим и к предмету исследования. Если любовь – движущая сила филологического отношения, то следовало бы, что отношение филолога к слову *mutatis mutandis* – переобразованная теология. «После того как Дьюи упрек гуманистов об остатки теологии в их мышлении, они поспешили отречься от всякого теологического занимания, в то время как моя позиция: «Да, мы гуманисты – теологи!» (Spitzer 1948a: 33) Это торжественное заявление снова является полемической реакцией по отношению к непосредственному научному окружению Шпитцера в США. Отрывок, из которого цитата, защищает «теологический» герменевтический подход Шлейермахера. Существенное здесь, считаю, не полемика, а связь между познанием, любовью и верой в божественное. Шпитцер отстаивает собственную научную идентичность в среде, различной от той немецкой романской филологии, убежденный в том, что располагает познанием, а и жизненным настроем, недоступными для прагматизма. Свою концепцию о филологии и о филологе Шпитцер представляет аргументировано и без провокационных преувеличений в статье, которую я цитировал выше, «Романский филолог в немецком высшем училище», 1927. Кроме любви, основные характеристики филолога – привязанность к культуре, которую он исследует, понимание составности (комплексности) явлений, как и формирование филологических убежде-

ний, а не только накопление филологического знания. На последнем Шпитцер будет настаивать еще больше после Второй мировой войны.

Настаивание на том, что филологическое и вообще гуманитарное знание должно иметь своей движущей силой любовь, в 1930-е и 1940-е могло бы быть обязанным самим источникам, к которым Шпитцер часто возвращается: к Библии и патристики, прежде всего к Августину. Причиной выбора этих источников – в тогдашней ситуации в одной части Европы – поиск этической обоснованности знания как созидание и акт свободного выбора против знания как инструмент и принуждение к уничтожению. Тому, что есть возвращение к варварству – массовому приношению человеческих жертв, пропаданию ниже определенного цивилизационного порога, Шпитцер отвечает традиционной религиозной добродетелью любви и гуманистической ценностью свободно избранного знания. Сходную обоснованность можем найти у Э. Р. Курциуса: метафизическая связанность между любовью и познанием о ценностях – основополагающая для гуманитаристики, в которой нет другого метода, кроме взаимной поддержки между интуицией и интеллигентностью⁴³.

Сам Шпитцер в различных публикациях после 1945 утверждает, что просто читает. Пытаюсь поверить этому. Но «акт чтения» (такой важный для литературной теории 1960-х/1970-х) представлен Шпитцером таким способом, что никто другой не может следовать за ним; такой располагающий он своей кажущейся простотой: «я думал просто *читать* авторов и также, что мой способ чтения не настолько субъективен, как об этом твердят» (Giachery 1961: 442). Подобное персонализирование метода явля-

ется противоречием в терминах, так как метод в строгом своем современном понимании следует быть независимым от акциденций как субъекта и обстоятельств. Методика, которую Шпитцер использует при анализе текстов, неотделима от его личности, что подтверждают портретирующие его статьи и воспоминания, опубликованные в 1960-е. Но сегодня субъектность (личностная ангажированность, культурная обусловленность, институциональные зависимости и то, что называется жизненным путем) выглядит важнее метода; какова позиция и какие ценности защищает и практикует исследователь – определяюще для социального значения использованной методологии. Вот почему биографическое привлекает внимание не менее, чем анализ научного подхода и концепции⁴⁴. Сочинения Шпитцера – подходящий материал для подобного исследования из-за персонализированного подхода и из-за непрерывного его спора с другими концепциями. Эмерико Джакери точно описывает подход Шпитцера, который есть «способ практиковать ремесло филолога и литературного толкователя, коротко говоря, речь идет о *Erlebnis*, о пережитом опыте» (Giachery 1961: 443–444). Пережитый опыт концептуализирован. Свидетельств много; привожу несколько из них:

«... сейчас считаю, что ученый не мог бы показать в настоящем свете то, чего он не любит каждой частицей своего существа (или еще лучше «ненависть-любовь к безразличию»)» (Spitzer 2006: 6).

«Чтобы судить о фактах и личностях из жизни, искусства и культуры, необходима историческая *pietas*, смирение», «та *charitas*, которая есть сущностное побуждение к знанию литературных и языковых явлений». «*Charitas*» в случае занято у Августина. «*Non intratur in veritatem nisi per charitatem*» (нельзя вникнуть в истину

иначе, как через любовь – з. м. А. А.) (Spitzer 1948a: 25; Giachery 1961: 462).

«Не следовало бы иметь необходимость ни в каком-нибудь методе, чтобы понять такую простую истину» (речь идет об удивительной способности любви в поэме «Lai du Chievrefueil» Мари Французской. – з. м. А. А.). «...подобные результаты ... как мне кажется, не представляют какого-нибудь специального метода, а обычное чтение, базирующееся на здоровом смысле, который следовало бы существовать у каждого читателя» (Spitzer 1960: 120).

«Любая explication de texte, любое филологическое исследование должно начинаться допущением с нашей стороны о совершенстве изучаемого произведения и со всей нашей готовностью к симпатии» (Spitzer 1948a: 128).

«... никакой метод не может заменить принципиную симпатию, которую критик испытывает к области своих исследований; филология – любовь к письменным трудам на определенном языке. ... чтобы критик был убедительным, необходимо, что хотя бы *в момент*, в который он комментировал какую-нибудь поэму, любил этот язык и эту поэму больше всего другого на свете» (Spitzer 1960: 128. Курсив Л. Ш.).

«Любовь к Богу, или человеку, или к художественному произведению, только может выиграть от усилия человеческого интеллекта исследовать основания своих самых возвышенных чувств и формулировать их, ... большая любовь процветает в понимании» (Spitzer 1948a: 30).

«Понимание определенного текста – это то же самое, как понять другой аспект хорошо упорядоченного мира. И радость, которую испытываешь, когда понято худо-

жественное произведение, почти всегда близка к теодицее» (Giachery 1961: 463, п.54).

Выглядит так, как будто со второй половины 1930-х и до конца 1940-х Шпитцер стремится превратить свое филологическое занятие в личную светскую религиозность и обвязать идею о любви и о целостности созданием Европы через христианство в Поздней Античности и в Раннем Средневековье. Поиск скорее воображаемого, чем действительного начала, представленного как чистый источник – модерный настрой, который разделяют различные мыслители в Европе первой половины XX в. В специализированном плане филологии, Шпитцер тоже практикует возвращение к животворящим источникам через преданность, чья цель – восстановить, независимо от рецептов и от последующих употреблений, первоначальный, неискаженный смысл текста или слова и сохранить в их чистоте. Так как он считает, что они излучают объединяющую силу. «Возвышение» к чистому и незамутненному последующими употреблениями первоначальному смыслу – идеологическая постановка, мотивированная определенным современным интересом к прошлому. Обратная сторона постановки о единственном, о чистом смысле – что она может превратиться во властовой произвол, объявляя все другие смыслы и подходы несоответственными и враждебными Истине. Превращенная в политику и в идеологию, эта постановка может привести (и приводила) к уничтожению слоев общества или этнических общностей.

«От гимназического обучения у меня постепенно оформилось убеждение о том, что отрывок из античного автора имеет только *одно* (курсив Л. Ш.) объяснение или хотя бы одно, которое самое лучшее, и не могу смирить-

ся с многосторонним смыслом», который сейчас в моде при объяснении более новых авторов» (Giachery 1961: 442). Целью объяснения (*explication de texte*) не есть диалог или актуализации текста, зависимые от ценностей и позиций читательской среды, а достижение, которое напоминает посвящение – это единственный субстанциальный смысл со стороны читателя и толкователя. Думаю однако, что это запоздалое признание Шпитцера скорее выражение ностальгии по молодости, как и томление по устойчивости, чем защищаемое убеждение. Обсуждая, опять в позднем тексте, стилистический метод Джакомо Девото, Шпитцер критикует именно предположение о полной объективности при формулировании сущности автора; т. наз. объективная основа, с которой, мол, можно было начать стилистическое исследование данного автора, является в сущности личным выбором толкователя. «Не могу себе объяснить ... предположение о полной объективности, не говорю желаемой, а возможной, при формулировании «für ewig» (навсегда) сущности определенного автора.» И ниже: «противостою идее о том, что может существовать объективная формулировка намерений автора, которую исследователь стиля мог бы «принять без дискуссии». ... Большие литературные шедевры как правило не имеют *одного* (курсив Л. Ш.) упорядочения, они поливалентны, и читателям не следует упрощать их» (Spitzer 1955: 358, 359).

Вера в чистое сияние объединяющего начала во время потери ценностей, однако, может предоставить моральное основание, которое было бы в основе концепции; тогда целью восстанавливающего возвращения будет сохранение от забвения, актом спасения. Решающим в случае, будет ли вера в происхождение обособлять какую-то общность и будет ли мотивировать ее так, чтобы она

была бы враждебно настроенной к другим из-за своей кажущейся уникальности, или вера в происхождение будет способствовать открытости и взаимодействию с другими общностями. Понимаемая таким образом, европейская историческая семантика Шпитцера (и вообще – его филологический подход) базируется на этических основаниях⁴⁵. Толкованию этических оснований Шпитцеровой концепции посвящены остальные страницы этой главы.

Если обобщить, то историческая семантика Шпитцера мотивирована неконфессиональным религиозным гуманизмом. Язык приобретает характер эпифании (Celli 2003: 77); языковое явление и присутствие призвано засвидетельствовать филологию через свое исчерпывающее внимание к детали. Благоговение, почтение к мелкому, к детали есть добродетель. Будет ли идти речь о «языке сердца» как о выражении религиозного чувства (Spitzer 1966: 221), или о *Seelenheimatlaut* – звуке, который обозначает «ностальгию человека по его дому – по небу», в этих платонических и Августиновых пониманиях, основное – язык как отношение к потустороннему. С этой позиции Шпитцер поддерживает тезис о том, что модерность не прерывает связанности между языком и религиозным чувством. Религиозная традиция, чью независимость от исторических перемен Шпитцер стремится засвидетельствовать, одна – христианская; в ней ассимилировались и сохранились Античность и иудаизм (Spitzer 1966: 224). Христианство истолковано Шпитцером в его первоначальном значении всеобщего, соборного, так как в этом «католическом» мышлении сохранилась «наша интеллектуальная лексика». Гармонизирующее понимание Шпитцера об историческом единстве Европы имеет своим основным элементом присутствие божественного в языке; вероятно поэтому

кризис в знании о человеческом есть кризис в знании о божественном. Эта связанность придает в известной степени теологический характер понимания Шпитцера (Spitzer 1948a: 24–25).

Лучше всего его идею выражала «фраза Новалиса «Христианство или Европа» (Spitzer 1966: 224). Фрагмент Новалиса можно рассматривать как сильное желание по чистому и невозможному христианству и по идиллическому политическому устройству Европы, чьи моральные основания – любовь и вера (Novalis 1978: 732–750). Размышления Новалиса о Европе являются и полемикой против Французской революции 1789 г. и против последующих событий. Политическое устройство, которое представляет себе Новалис, подчиняется нематериальному, божественному, а в институциональном плане единство Европы будет гарантировано единством католической церкви; Рим – второй Иерусалим, «святое место божественной власти на земле». Власть церкви, так как она божественна, стоит выше светской. Так было, по мнению Новалиса, в самом начале, позже моральное устройство было развращено, церковь забыла о своем божественном призвании, почтение и доверие к ней исчезли, и власть Рима над Европой ослабла еще до того момента, когда протестантство раскололо ее на две части. Последнее – исторически верно, и все же здесь понимание Новалиса следует за определенным мифическим ходом – от золотого к железному веку. То, что способствует единству Европы, положительно, а которое разделяет и обособляет – отрицательно. Обособляющие и разделяющие силы – национальные границы и научное знание. «И так религия противорелигиозно была замкнута в национальных границах» (Novalis 1978: 737). Христианская религия – любовь, вот почему она может

быть лишь всеобъемлющей, соборной. Протестантство, хотя оно и принесло положительные перемены по отношению к совести, есть нечто отрицательное, потому что оно разорвало неделимое тело церкви, забыв о том, что только внутри в христианском единстве возможно возрождение⁴⁶. Таким же образом познание, постигнутое через любовь и веру, бесконечно, в отличие от ограниченного знания разума. Опираясь на знание, люди привыкнут презирать все великое и достойное удивлению, рассматривая его как следствие мертвой закономерности (Novalis 1978: 733–34).

Шпитцер поддерживает свое понимание об истории Европы через консервативную визию Новалиса. Допускаю, что Шпитцер был под влиянием мысленного хода Новалиса, его желания о возвращении к раннему христианству как к основе общеевропейского единства, до всех поздних разломов, религиозных и национальных. Влияние обнаруживаю и в настаивании Шпитцера на том, что христианская лексика продолжает существовать и в модерности, что напоминает усилие Новалиса объединит знание (Просвещение) и религию. Это также – желание гармонизировать конфликты и отнять силу перерывов в европейской истории. Шпитцер однако, сам указывает на основной перерыв в европейской истории, совершившийся в восемнадцатом веке. Исследуя историю слова «*Stimmung*», обозначающего структурированную музыкальную гармонию мира, Шпитцер заключает, что большая цезура в истории Европы не Ренессанс, а Просвещение. Именно просвещенческий дух виновен в разрушении единного семантического поля слова (Spitzer 2006: 83). Просвещение для Шпитцера – основной поворот в истории Европы. История семантики прослеживает смещение в значении слов, которое

по мнению Шпитцера обязано различным для каждой эпохи «аффективным комплексам». Поэтому значение «Stimmung» – наслаивание и совмещение нескольких аффективных комплексов.

Вопрос об единстве Европы как методологический, так и личностный – эмоционально и ценностно Шпитцер привязан к домодерному и религиозному единству Европы, отсюда и чувство близости с Новалисом и Фридрихом Шлегелем. Именно эта привязанность воздействует на его методологию, когда он исследует историю слова «мировая гармония», которую «Stimmung» обозначает от Эллады до конца XVIII в. Вот как кончается его методологическое размышление в гл. III исследования: «от эпохи Просвещения (и далее), европейский человек теряет смысл сущностной «музыкальности»; сегодня преобладают иные аффективные комплексы, которые ... свидетельствуют ... о видении о мира, которое более раздроблено, чем то, синтетическое и гармоничное, присущее Отцам [церкви]» (Spitzer 2006: 86). В двух цитатах из «Христианство или Европа» Новалиса, Шпитцер курсивирует все выражения, относящиеся к «бесконечной сотворяющей музыке вселенной», чтобы подчеркнуть связь между своим исследованием музыкальной гармонии мира и пониманием Новалиса о Европе.

В заметке к «L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours» нахожу еще одно свидетельство о том, как Шпитцер понимает тему «Европа» во фрагменте Новалиса. Толкую часть, относящуюся к Новалису, в этой заметке, как свидетельство личных убеждений и веры Шпитцера: «трактат Новалиса «Христианство или Европа», который, такой же современный сегодня, как и в 1798, предлагает чудесное синтетическое описание средневекового духа, смысла священного (der

heilige Sinn), которым обладает эта эпоха, противопоставляет ей дехристианизированный дух Реформации и энциклопедизма и предсказывает в момент анархии, подобной нашей, возобновление христианской веры, новое соединение религии и науки; иначе говоря – возвращение к действительно европейскому духу». Этими словами кончается опубликованная в 1944 студия о Рюделе (Spitzer 1944: 74). Объединение веры и знания спасательно для Шпитцера в годы «анархии», оно есть опора для европейского исторического единства. Сравнение с фрагментом Новалиса подтверждает и привязанность Шпитцера к немецкому романтизму⁴⁷ и к благодатно бесконфликтным историческим временам, которые могут существовать только как образы желания⁴⁸. История слов как одновременное создание и сохранение культуры – это тоже в соответствии с раннеромантической универсалистской визии Фридриха Шлегеля о филологии. Мы ожидали бы, что томление по гармонии будет концептуализоваться через проблематику о всеобщем мире, особенно на фоне Второй мировой войны, но в концепции Шпитцера проблематика мира и войны остается только нетематизированной возможностью.

Все же различия с Новалисом тоже значительны. Вряд ли Шпитцер присоединился бы и к политическим следствиям, которые можно извлечь из фрагмента «Христианство или Европа» – теократическое управление, ограничение индивидуальной свободы, «новая церковь, которая не предопределена отойти». Религиозный гуманизм Шпитцера – это отстаивание ценностей, которые не так хорошо согласуются с институциональной иерархической организацией и с конфессиональной обязанностью. Исследуя неизменное присутствие христианской лексики как основную цивилизационную

характеристику Европы, Шпитцер близок к мнениям, согласно которым современная демократия в Европе является продолжением и переобразованием христианства⁴⁹. Реконструирование возможного общего происхождения происходит из-за европейского будущего после конца распада, вызванного Первой и Второй мировыми войнами. Оживление и новое присутствие высокого и объединяющего прошлого является одновременно обещанием – альтернативой сегодняшнему, и в этом обещании филология находит свое этическое основание.

V. Не/Проницаемость

Историческая семантика «европейских», в сущности, романско-германских – слов и выражений, исключает взаимодействия с другим религиозным опытом вне еврейского и христианского⁵⁰. Шпитцер не допускает возможности культурного взаимодействия или культурного трансфера между европейским юго-западом и арабским северо-западом Раннего Средневековья. Эта эпоха для Шпитцера – образец, создающий через христианство основания Европы; во время созидания не следует допускать внеевропейских, внешних вмешательств. Европа, одновременно наднациональная и донациональная, в концепции Шпитцера есть общность, вокруг которой вместо национальных, очерчены религиозные границы. «Очертания континента – христианские и европейские», заключает Шпитцер (Spitzer 1966: 224). Шпитцеровый образ Европы – единый, исторически и культурно богатый, но замкнутый. Его концепция соответствует современному настрою о четких и обособленных целостностях.

Согласно Челли, убеждение о несоотносимости между европейским и арабско-исламским религиозным и вообще культурным опытом следует искать в происхождении и в религиозной, хотя незаявленной, принадлежности Шпитцера; в основе его филологической практики лежит непроизнесенный, но мотивирующий эту филологическую практику иудаизм (Celli 2003: 63–64)⁵¹. Этот вопрос важен: в какой мере принадлежность к определенному религиозному опыту является затруднением перед взаимодействием или близостью с другим религиозным или культурным опытом. Шпитцер, согласно Челли, использовал присутствие еврейского элемента в истории Европы, чтобы отбросить, в отличие от Америко Кастро и от Менендеса Пидалья, связи и, более того, взаимодействия между Европой и исламским миром; еврейский элемент у Шпитцера выглядел призванным очертить разницу между христианством и исламом. Возражение Челли состоит в том, что наоборот – еврейский религиозный опыт может служить мостом к исламскому (Celli 2003: 66–67).

Обращение к биографическому, через которое аргументируются основные положения, или отсутствие доказательств в чем-либо научном творчестве, является тенденцией в последние десятилетия: действительно, жизненная история, социальная среда, личный опыт воздействуют на научную позицию. Независимо от того, назовется ли субъектностью или жизненной историей, биографическое не мыслится как фактичность (напр., что Шпитцер – этнический еврей), а как сплетенное из культурных интенций и зависимостей, причем осознанные и неосознанные целеполагания существуют вместе и в неразличимости. Поэтому считаю, что еврейское происхождение Шпитцера не может являться удовлетвори-

тельным объяснением, даже там, где он его заявляет. У него это скорее исключение – например, когда он толкует «художественную красоту старейшей иудео-христианской элегии», средневекового текста начала XIII в., написанного на языке проживающих в Средней Италии евреев (Spitzer 1976: 71–94). То, что Шпитцер чувствует себя задетым в глубине своего сердца элегией и стремится обнаружить ее интеллектуальную структуру, под воздействием которой комок подступал к горлу читателя, все еще не доказательство иудаизма Шпитцера. Но там, где Шпитцер толкует образы и темы как «полностью еврейские» – например, образ храма *malchuth*, (Spitzer 1976: 93), они действительно начинают функционировать как «аскеза различия». По мнению Челли, именно эти образы и темы могут служить подступом к сопоставлению и пониманию исламских традиций, направленных на сходный с еврейским мистическим опытом и на поиск сходной «обетованной» действительности. В случае Шпитцера попадает в ограничения этнического как непроницаемого и неразделимого; но настрой видеть национальное как уникальное не характерно только для определенной нации или народа. Этот настрой – общее место для европейской модерности.

Анализ Шпитцера, посвященный элегии XIII в., приобретает более особое значение из-за самого предмета и из-за того, что он написан за год до его смерти. В нескольких местах Шпитцер указывает в плане языка на близость, но и на разграничение: «создание еврейской лирической лексики полностью отделенной от христианской не было возможным, в отличие от лексики, относящейся к догмам и институциям, где близость избегается. Догматическое и религиозное разграничение невозможно при «более свободном лирическом излиянии религиозного

чувства» (Spitzer 1976: 72, п. 2). И в другом месте – поэту-еврею, который сочинял на народном языке, приходилось воспринимать в какой-то мере «христианский» стиль, будь он эпическим или лирическим. Подобная близость, как и вообще возможность всяческих отношений отброшены, между тем, и по отношению к мозарабской лирике. Речь идет о формуле боли, отчаяния «*ke (como) faraio (tristo, dolente)?*» (Spitzer 1976: 81; 84–85, п. 17). Но как специфически еврейские Шпитцер обособляет именно сильную экспрессию чувств. Так как еврейское оплакивание, экзистенциальное и литургическое, не есть просто необузданное выражение чувств, а протест, призыв и мemento к земным властителям, оплакивание является моральным противопоставлением этому далекому от идеального миру. Тема элегии, полностью еврейской («*il tema dell'elegia è tutto ebreo*»), должна повторяться, чтобы не примирялись народы с изувеченной справедливостью существующего мира. Произнесение элегии имеет миссию восстановить идеальное состояние – Царство Давидово, Храм (Сион) здесь на этой земле (Spitzer 1976: 90–91; 93). Но именно в образе Храма Челли обнаруживает близость с исламской мистикой.

По мнению Челли, иудаизм Шпитцера – не произнесен, что предполагает одновременно молчаливое, но и мотивирующее его творчества присутствие. По моему мнению, иудаизм Шпитцера не может считаться объяснением его подхода только потому, что Шпитцер – еврей. Иудаизм следует быть засвидетельствован через его тексты, в которых, между тем, иудаизм не обнаруживается. Вот почему хочу предложить толкование, различное от того Челли, а именно – что не этническая принадлежность Шпитцера предопределяет его отношение к взаимодействиям с арабско-исламской культурой

при формировании Европы, а современные характеристики в его понимании. Они объясняют почему не только это взаимодействие отброшено, но и любое иное, которое вне канона: греко-римская Античность, иудаизм, христианство и латинское Средневековье.

Шпитцер мыслит цивилизации персоналистски, как коллективные личности, которые в своем историческом развитии формируют определенные стили. «Только цивилизационные формы могут оставлять отпечаток своей собственной личности на словах» (Spitzer 1966: 217). Его интересуют прежде всего неизменные, выдерживающие перемены элементы, которые дают основание говорить о историческом единстве, и в этом смысле – о стиле. Изменения – варианты устойчивого, с помощью которых может быть восстановлено начало будущей истории. Во введении к «Исследованиям по исторической семантике» Шпитцер заявляет, что, воспользуясь двуделением Фосслера, будет заниматься *Stilsprachen*, стилем цивилизаций посредством истории слов, а не *Sprachstile*, индивидуальными, писателей, языковыми стилями (Spitzer 1966: 217). *Stilsprachen* в случае функционирует как историческая семантика и отличается от употребления термина у Фосслера. Но и в двух случаях понимание о стиле (индивидуального творчества или цивилизации) предполагает устойчивые элементы, которые создают его единство и неповторимость и которые как целостность и внутренние соотношения отличают его от всех остальных стилей. Именно потому что он целостный, стиль несводим к влияниям, которые он переплавил и подчинил. «Наш понятийный лексикальный фонд восходит прежде всего к периоду формирования христианства в первых веках нашей эры, который можем назва-

ть «христианскую античность», воспринявшую учения языческой античности и иудаизма» (Spitzer 1966: 224).

Шпитцер толкует стиль европейской цивилизации, отложенный в истории слов, по подобию стиля отдельного литературного произведения или индивидуально творчества, так как цивилизационные формы создавались отдельными индивидами, которые же со своей стороны не делали ничего другого, кроме как выражать идеи и чувства, широко распространенные в их цивилизациях (Spitzer 1966: 217). Единство и целостность европейской цивилизации в концепции Шпитцера формируются действительно как индивидуально неповторимые, но и как замкнутые в самом себе. Предлагая наднациональную концепцию о Европе как путь спасения, Шпитцер одновременно чертит границы, или, если использовать выражение военного времени, – строит заграждения, наверное совсем против своего желания. К непроницаемости между романской и арабской культурами можно прибавить и другую, неназванную, но осуществленную внутри в самом христианстве, потому что восточное христианство, византийская культура для Шпитцера не существуют. И если к протестантству Шпитцер косвенно, в согласии с Новалисом, относится неодобрительно, так как оно нарушает религиозную целостность Европы, то восточное христианство (вообще восточная часть континента) для Шпитцера очевидно не есть частью Европы, из-за чего оно вообще не подлежит обсуждению⁵². И постепенно в противовес своему утверждению об универсальности христианства, он начинает, в сущности, считать романское его этническим определителем. Романское есть универсальное. В более охватном варианте христианство – романско-германское, без уточнения пространства. Очерченные самим Шпитцером религиозные и ку-

льтурные границы ограничивают основное его желание – в «этой книге все нации появятся как равноправные граждане «*quella Roma onde Cristo è romano*» (Spitzer 1966: 316, п. 3)⁵³. Желание преодолеть замкнутые национальные истории слов осуществлено в большей замкнутости. Хотя и нежелательный, можно сделать вывод, что некоторые нации будут более равноправными чем другие.

Проблема, иными словами, в том, как мыслятся единство и целостность. Сегодня эта проблема преобразована как проблема идентичности; выражена и осознана та идентичность, которая менее замкнута и в большей степени насыщена различиями и неодинаковостью, как в историческом, така и в современном своем присутствии. Считаю, что объяснение о том, почему Шпитцер отбрасывает взаимодействия или влияния, которые нарушили бы «каноническую чистоту» европейского, содержится в модерном научном настрое, который стремится обособлять целостности и раскрывать внутреннюю согласованность их элементов. Единство стиля – подобная целостность. Хочу здесь подчеркнуть важность вопроса о возможных взаимодействиях одной целостности (культурной, национальной, этнической) с другими, подобными ей. Их структурированность может быть различной и, соответственно, может допускать различную степень взаимодействия. Но даже если мы назовем европейскую традицию или культуру в единственном числе, то познавательно более перспективным будет мыслить ее без заграждений, направленных наружу или вовнутрь.

VI. Дебаты Лео Шпитцера в США

Изложу коротко дебаты, в которых участвует Шпитцер в 1940-е годы в США. Моя цель – не представить конфликт различных методов, а показать, как Шпитцер вводит в действие концепции и базируется на ценностях, которые европейские⁵⁴. По моему мнению, эти споры способствовали тому, чтобы он оформил окончательно свою идею о «европейской» исторической семантике, и по этой причине они относятся к проблематике о Европе в творчестве Шпитцера.

В конце третьей главы исследования, посвященного слову «*Stimmung*», Шпитцер излагает коротко свое понимание об отношении между историей слов и историей Европы. Без того, чтобы этого требовала логика изложения, он переходит к нападению против «антиментализма» в лингвистике, определяя его как «антиисторизм и антикультура» (Spitzer 2006: 86).

В споре с Артром Лавджоем основные вопросы следующие:

- о методе и о эпистемологии исторического исследования;

- что такое немецкий романтизм, и вызвали ли его идеи более поздние политические реальности.

В программной статье «Размышления над историей идей» (Lovejoy 1940: 3–23), опубликованной в первом номере новоснованного журнала «История идей», Лавджой обосновывает необходимость в историческом исследовании, объединяющем знания из различных гуманитарных и социальных наук, посвященном идеям и их исторической жизни. Подобный тип исследования был незаменимым, потому что история идей исследовала исторические действия и перемены в человеческой мысли;

но так как идеи мотивируют поведение людей, в самом деле это будет исследованием истории человека. История идей использует литературу как свой материал, поэтому вторая часть статьи представляет аргументы о преимуществах исторического прочтения литературных произведений, разграничивая его от подхода, изолирующему текст от любого внешнего, исторического или современного знания с целью эстетического восприятия литературного произведения⁵⁵. Лавджой имеет в виду вообще авторов, связанных с Новой критикой; по их мнению, прочтение без посредников между воспринимаемым и текстом является условием для эстетического восприятия текста как поэзии. Лавджой противопоставляется неисторичному настрою о непосредственном чтении (*close reading*), которое выглядит определяющим в исследовании языка и литературы в США 1930-х и 1940-х. Основной его аргумент – что эстетический опыт и поэтическое восприятие только выиграли бы от исторического знания, так как они повышают возможность участия читателя. Использование исторического воображения, считает Лавджой, есть главный источник эстетического опыта с тех пор, когда западный человек стал думать исторически (Lovejoy 1940: 12)⁵⁶.

Исторические знания создают новое измерение при восприятии художественного произведения, но не каждое историческое знание обогащает эстетический опыт и способствует поэтическому восприятию. Лавджой уместно предлагает, чтобы вопрос о необходимом историческом знании решался отдельно для каждого произведения. Для Лавджоя дисциплина «история литературы» исследует одну часть действий человеческой мысли, а художественная литература – та часть истории человеческого духа, которая является самым гуманизмом (Lovejoy

1940: 15–16). Аргументы Лавджоя относятся главным образом к художественным произведениям прежних эпох. По его мнению, общая традиция связывает западного читателя в воображаемом и реальном, но разделяемом историческом пространстве. Несмотря на различия, она единна, хотя бы по отношению к знанию, необходимому для восприятия основных текстов. Чтобы поддержать свое мнение о необходимости в историческом знании, Лавджой цитирует отрывок из поэмы, в котором присутствует имя Рут. «Поэма не говорит вам кто такая Рут, ни где в другом месте она упомянута в литературе; это часть внешней исторической информации ... знакомой всем западным читателям» (Lovejoy 1940: 11). До конца 1950-х т. наз. западная традиция, западный человек не подвергались серьезно под сомнение ни в Западной Европе, ни в США. Интересно читать и перечитывать подобные программные тексты на фоне более поздних разгоряченных споров по проблеме литературного канона и литературных традиций. А по отношению к образу Рут, он действительно известен там, где проводилось обучение по религии, христианской или еврейской. Но относилось ли это для всех этнических общностей в США до 1940, это вопрос обсуждения.

Шпитцер мог бы реагировать еще на программную статью Лавджоя и даже поддержать предложенное историческое изучение и эстетическое восприятие литературы, так как часть размышлений Лавджоя близки к тем Шпитцера⁵⁷. Но он этого не делает наверное потому, что это непосредственно его не касалось. Позже по поводу статьи Лавджоя «Значение романтизма для историка идей» (Lovejoy 1941: 257–278), Шпитцер входит в спор, который постепенно уничтожает эту близость, потому что Шпитцер воспринимает тезис Лавджоя как противо-

положный своему пониманию о истории и о человеке. Во второй части статьи Лавджой рассматривает политические следствия трех идей немецкого романтизма 1790-х (Lovejoy 1941: 272–278). Шпитцер чувствует себя связанным с немецким романтизмом; не только его стилистическая концепция, но и его понимание о культуре несет в себе неоромантические черты. Шпитцер, покинувший вынужденно Германию, чувствует себя лично задетым из-за вменения в вину немецкому романтизму о политических событиях и политических режимах XX в.⁵⁸

Лавджой считает, что: «если решить принять во внимание «значение», в смысле исторической значимости, не «романтизма», а определенных идей романтической эпохи с позиции 1940 года, то их политические следствия могут рассматриваться как самые значимые; ... определенная группа этих идей, постоянно воздействующих на сознание образованной и читающей публики на протяжении ста пятидесяти лет, произвела теперь, в наше время, кульминационный эффект через свое соединение, и которая ... сущностная и видимая часть чудовищной сцены, представляемой Германией и Европой сегодня (Lovejoy 1941: 270–271)⁵⁹. Из множества новых идей 1780-х и 1790-х, «три, хотя в самом начале они не были вообще политическими, были предопределены найти свое место в области политической мысли и чувств, о чем немецкое сознание, а в меньшей степени и вообще европейское сознание, было в нарастающей степени подготовлено многими и значительными писателями XIX в.» (Lovejoy 1941: 272). Соединение этих трех идей превратилось в фактор, порождающий тип сознания, к которому тоталитарные идеологии направляют свой призыв. Невысказанной предпосылкой в размышлении Лавджоя то, что американские писатели XIX в. разделяли идеи,

отличные от европейских, иначе то же самое следствие было бы валидным и для США.

Если в программной статье (Lovejoy 1940: 3–23) западное знание и западная традиция имплицитно единны, то в статье о романтизме Лавджой определяет Германию, Испанию, Италию и Россию (в тексте оригинала название – Россия, а не Советский Союз) как тоталитарные и разграничивает их по отношению к другим странам. Между тем, обобщающая оценка всей современной Лавджою Европы с внепоставленной позиции тоже имеет свою тотализирующую сторону. Например, под «general European mind» в его отношении к тоталитаризму мыслит ли Лавджой и английское, ирландское, шотландское и уэльское сознание, или только сознание всей континентальной Европы, без разницы между европейскими странами, невозможно понять (Lovejoy 1941: 272). Подобные обобщения чреваты опасностью пренебрежением разнообразия и сведением к удобному для соответственного тезиса образу. Лавджой не определяет этих трех идей: целостность (*das Ganze*), порыв/устремление (*Streben*), своеобразие (*Eigentümlichkeit*) как характерных для современности, а именно как немецких и романтических⁶⁰. «Без продолжительной предварительной подготовки [к восприятию] этой идеи, наряду с другими идеями, тоталитарная идеология не имела бы той мощи, которую она имеет как в Германии, так и в Италии.» Речь идет о идее целостности (*das Ganze*), о существовании, которое Лавджой толкует в политическом плане как жертвование индивидуального из-за целостности государства (*um des Ganzen willen*). Идея Канта в целом, хотя она первоначально сформулирована по отношению к дереву, очень скоро была пренесена в область метафизики, морали и, в особенности, в область политики, утверждает Лавджой

(Lovejoy 1941: 273–274).

В «Значение романтизма для историка идей» Лавджой излагает свой метод исторического исследования, который он разрабатывает на протяжении почти двух десятилетий. В ответ на критику, отправленную Шпитцером, применение метода однако превращается от исследования в обвинение, независимо от того, что Лавджой отвергает подобный вывод. «Сказать, что есть причинная связь между двумя событиями, А и Б, не означает, что А ответственно за Б, и что А нужно обвинять за Б.; это только лишь означает, что А – одно из предшествующих условий, без которых Б не произошел бы таким своеобразным способом, по которому он происходит» (Lovejoy 1944: 218). Шпитцер реагирует бурно, отбрасывая метод, как и вообще мысленный ход, через который Лавджой приходит к подобным выводам. Противопоставляясь истории идей (или интеллектуальной истории), Шпитцер выбирает назвать свой метод «Geistesgeschichte», подчеркивая его синтетичность против аналитичности истории идей. Это противопоставление для него в такой степени решающе, что он выводит его в заглавии статье – «Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism». «Geist не есть нечто зловеще мистическое или мифологическое, а просто целостность характеристик данной эпохи или движения, которые историк пытается воспринять как единство» (Spitzer 1944b: 202). «Geistesgeschichte» стремилась реконструировать «все творческие стимулы человеческого духа определенной эпохи. Поиск целостности противопоставлялся истории идей с его склонностью к природным и атомистическим методам.» И действительно, сопоставленная с компендиумами, чья цель – исторический синтез⁶¹, история идей, так, как ее разрабатывает Лавджой, есть

методология, чья цель – предложить аналитические и повторяемые процедуры исторического исследования. Защищая идею о целостности, Шпитцер напоминает в конце своей статьи, что подобное стремление к целостности характерно для немецких мыслителей различных школ – Якоба Буркхардта, Вильгельма Дильтея и Эрнста Трёльча, но также и для Георга Зиммеля и Макса Вебера. Этим Шпитцер предостерегает себя от возможного обвинения в иррационализме, что можно было бы отнести к «философии жизни» Дильтея. И чтобы не изолировать «Geistesgeschichte» только как немецкий подход, заявляет, что «Histoire littéraire du sentiment religieux en France» абата Анри Брёмона – «Geistesgeschichte», а не интеллектуальная история.

В 1920-е годы, когда Шпитцер разрабатывает свой подход, «Geistesgeschichte» – господствующее, но не единственное направление в исторических дисциплинах в немецкоязычных странах. О дисциплине «история литературы» определяющим было воздействие нескольких сочинений Дильтея, особенно сильное – студий, включенных в «Переживание и поэзия» («Das Erlebnis und die Dichtung»), написанных в разное время и изданных вместе в 1906⁶². В них Дильтея развертывает идею о целостности при толковании исторических явлений, познавательного творческого переживания (das Erlebnis) поэта и самого творчества. «История духа» возникает как противопоставление позитивистского стремления применять в гуманитарных областях методы, взятые из природных наук. И так как Шпитцер распознает в методе Лавджоя вид «логического позитивизма», он ему противопоставляет именно направленную против позитивизма Geistesgeschichte. Однако Уоррен Брекман отмечает осведомленность Лавджоя с немецким неокантианством,

его сотрудничество с Эрнстом Кассирером, как и что «он (Лавджой) выводит свою программу о истории «основных идей» определенно от одного немецкого мыслителя – Вильгельма Виндельбанда (Breckman 2007: 108). В конечном счете оказывается, что спор восходит к разным, но немецким, мыслителям.

Большая часть ответа Лавджоя посвящена проблеме метода. Он легко устанавливает внутреннюю противоречивость и непоследовательность Шпитцерового «метода», ставя слово в кавычках. Действительно, Шпитцер не предлагает метода в смысле процедуры – последовательность действий, которую применить при любом историческом исследовании, независимо от конкретного материала. Шпитцер читает и перечитывает, чтобы разъяснить сложность и творческий вклад произведения, творчества или эпохи. Но пронизательные толкования Шпитцера (об этом было речь раньше) так обвязаны с его личностью, что они неприменимы к другим филологам, лингвистам или историкам литературы. Как Лавджой, так и Блумфильд защищают позицию о том, что степень научности гуманитаристики связана с применением методов, сходных с методами в природных науках. Научность метода – основной критерий, по которому определяется стоимость соответственной дисциплины. Его строгость должна приближаться к той в природных науках, что не только внутренненаучное требование, а дискурсивная характеристика метода; таким образом гарантируется высокий академический (и, соответственно, финансовый) статус университетской специальности, ее социальный престиж⁶³. По мнению Лавджоя, первые два шага – исследовать логические и психологические соотношения между основными идеями, которые историк изолировал, исследуя, в дискутированном случае, «ро-

мантическую эпоху», соответствуют конструированию опытной гипотезы в области природных наук (Lovejoy 1944: 264). Но применение методов, занятых из природных наук, по отношению к тому, что можем определить как гуманитарное знание, очевидно вызывает у Шпитцера реакцию неодобрения, и он его определяет как «обсессию» (Spitzer 1944б: 193). Так как ему не удавалось, из-за его метода, проникнуть в целостность романтизма и гитлеризма, Лавджой не видел различий между ними, действовал как химик, изолирующий из целостности элементы – три идеи, чье развитие и переход в политическую область позже стали решающими для возникновения гитлеризма (Spitzer 1944б: 193–194). Сопоставляя работ Лавджоя – выводы из второй части «Размышления о истории идей» с выводами из «Значение романтизма для историка идей», могу заключить, что в Западной традиции произошел переворот, который благоприятствовал появлению тоталитарных политических формаций, и этот переворот совершен немецким романтизмом в последние два десятилетия XVIII в. По мнению Лавджоя, переобразование идей в идеологию – основное побуждение к их вмешательству в действительность. Идеология, так как она формирует настроения и поведения, превращает идеи в действия. Подчеркиваю это перформативное направление в исследовании Лавджоя, которое является большим преимуществом его метода. Недостаток в том, что для его концепции социальная история не особенно важна, ее роль в истории идей вспомогательна.

Методологическое возражение Шпитцера – что история идей, практикуемая Лавджоем, попадает в описанную самим Лавджоем модель еще до романтизма 1780-х–1790-х, а именно: рассматривание целостности только как агрегат из частей, без которых целое не представля-

ет ничего. Так как оно не более, чем свои части, целое не имеет и собственных характеристик, надстрочных по отношению к составляющим его частям; его можно разложить к ним, согласно господствующей до романтизма концепции о научном методе. Предлагаемая Шпитцером методика напоминает со своей стороны романтический поиск – создание целостности, несводимой к своим частям, в чем же его упрекает Лавджой⁶⁴. В наше время вторая часть статьи Лавджоя выглядит для меня объяснимой через поведение нацистской Германии во время Второй мировой войны; и все-таки эта статья напоминает невозложенный политический заказ. Хотя и подход Шпитцера нельзя принять как строгий научный метод, объяснения, данные им, для меня более убедительны, а если необходимо использовать иной язык, они есть свидетельства, а не обвинения. А и научный метод сам по себе не гарантирует достижение достоверности определенного исторического исследования.

Потому что, как говорит и Шпитцер, различны эти два утверждения:

а) что идеи романтизма готовят немецкое и вообще европейское сознание так, что оно становится восприимчивым к идеологии тоталитаризма (нацизма или фашизма);

б) что нацистские вожаки воспользовались определенными идеями романтизма, злоупотребляя ими в своих целях (Spitzer 1944б: 200).

В 1965 и 1966 в цикле лекций и в статье, названной «Сущность европейского романтизма», Исая Берлин приходит к выводу, близкому, но и отличному от того Лавджоя: «преклонение перед тем зловещим художником, чей материал – люди, рушителем старых, создателем новых обществ – Наполеон в его самом революци-

онном аспекте. Это воплощение романтического идеала, которое, принимая все более истеричные формы в своей крайности, кончается насильственным иррационализмом и фашизмом» (Berlin 2000: 204). Берлин относит свой вывод к европейскому, а не только к немецкому, романтизму (Berlin 2001: 118–147)⁶⁵. Политическая фигура, которая до Гитлера заслуживает анализ, когда проблема – романтизм и политика, это Наполеон, чем Лавджой пренебрегает⁶⁶.

По мнению Франка-Рутгера Хаусманна, Шпитцеру никогда не удастся справиться с травмой изгнания (Hausmann 2000: 296), что оказывает воздействие на его исследовательской деятельности, но и на его научное поведение. Полемики, которые Шпитцер как будто ищет, показывают, что он научно изолирован, как и его желание утвердиться в среде, которая не разделяет его ценности⁶⁷. Эти ценности основываются на продолжительной европейской традиции, в которой гуманитарное и гуманистическое – неотделимы. Как раз последнее неприемлемо для лингвиста Блумфильда и его последователей; для них истина в гуманитарных науках должна стать проверяемой, как это в природных науках. В этой постановке Шпитцер распознает вариант позитивизма, с представителями которого он спорил не раз в Европе до 1933.

В полемике с Леонардом Блумфильдом (Bloomfield 1943, 45–55; Bloomfield 1944: 413–431) Шпитцер защищает страстно религиозные и метафизические основания науки. «Великие открытия в природных и в гуманитарных науках совершены благодаря религиозному или метафизическому толчку, не чтобы они уничтожили религию и метафизику, а чтобы усовершенствовать их

и укрепить их основания». Примеры, которые Шпитцер приводит, взяты из классической модерной науки XVII и XVIII веков, прибавляя и Эйнштейна. «Когда монотеистическая модель распадается, все рушится, ... таблица ценностей рушится, ... дети в школе не могут конструировать [синтаксический] период латинского, схватить смысл пьесы или разъяснить [значение] стиха» (Spitzer 1944a: 249–250).

Защищая человеческий дух как творческую сущность, Шпитцер думает о истории человеческого духа в Европе. Он был одним из тех «обскурантистов», которые верили заодно со св. Августином, что «истина обитает в сокровенности духа». Ничего, как мне кажется, не показывает лучше принадлежность Шпитцера к гуманизму и (западно)европейской культуре, чем грусть из-за того, что способность учеников в США использовать латинский синтаксис ослабевала. Речь идет не о том, что горизонт огромного знания Шпитцера европейский, а что способность человека к творчеству в истории представлена как история романско-германской Европы. Основательно Григорий Винокур твердит, что полемика между Блумфильдом и Шпитцером не есть только спор о методе, с помощью которого успешнее всего можно исследовать язык. В этом споре проявлялись мировоззренческие различия участников⁶⁸. Шпитцер защищает свою метафизично-религиозную позицию лично пристрастно; ценности, которые лежат в основе его деятельности, не превращены в научный метод, а как раз это в споре с Блумфильдом воспринималось как недостаток. Эмигранты из Европы, обладающие качествами Шпитцера, представляли опасность для местной научной среды. Вопрос власти в университетах – какая из методологий будет развиваться и финансироваться, и, соответствен-

но, какая методология будет властвовать над знанием в соответствующей научной дисциплине. Спор обостряется не только по идейным причинам, микросоциальное распределение власти в исследованиях по языку в американских университетах, политика журнала. «Language» и связанная с этим популярность концепций были решающими. В споре между Робертом А. Холлом (младшим) (Hall 1946: 30–34) и Шпитцером проблема о принадлежности к Европе переносится на опасную плоскость принадлежности к американской мысли и к научному прогрессу. «Г-н Холл склонен принять, что американское языкознание отстаивает «прогресс», а европейское языкознание – «реакцию» (из-за своего менталистского подхода, который есть следствие «аристократического и теологического наследия средневекового и ренессансового интеллектуализма в Европе»). Так как рожденные в Европе языковеды, которые будут применять, разумеется, менталистские процедуры, воспринимаемые г-ном Холлом как впускающиеся в неамериканскую деятельность, следующий логический шаг для него – поощрить узаконивание академического ФСБ» (Spitzer 1946: 499). На этот раз Шпитцер не приводит европейских авторитетов в свою защиту, а ссылается на несколько сочинений Альфреда Уайтхеда, чье творчество тоже следовало бы исключить из американской мысли согласно критерию, применяемому Холлом (Spitzer 1946: 501). О том как глубоко лично принял Шпитцер этот спор, косвенно можем судить по стилистическому блеску и страсти его ответа⁶⁹. Для темы Европы показательна часть заключения Шпитцера: «Человеческие языки, эти несовершенные и временные метафизические систематизации, ... с помощью которых человек искал ориентацию среди космоса; ... каждый из них стремится, хотя никогда не

достигает, к совершенной, надвременой логичности, к латинскому (или математическому) божественному языку, принадлежит полностью к той части человеческого, которая происходит от Божьего города» (Spitzer 1946a: 502). Латинское, считает Шпитцер, есть характеристика любого человеческого языка, как и математические соотношения; и в той же самой степени – учение св. Августина. Словом, западноевропейское – всеобщее, как и математическое.

В наше время методы Лавджоя, Блумфильда и Шпитцера могут обсуждаться как часть истории гуманитарной мысли в Западном мире первой половины XX в. Если позиция Шпитцера кажется мне ценной, то это не только из-за его концепции о знании или о европейской культуре, но также и из-за присутствия его личности в написанном. Это стремление к личному присутствию – в ущерб методу, но и преимуществу, если меня интересует субъектность Шпитцера: гимназиальная (классические языки) и университетская среда и учителя, которые его формировали, учения, чье воздействие он испытал, ценности, на которые опирается его деятельность, но также и неспособность понять исходные предпосылки чужой концепции и ее преимущества.

Концепция Шпитцера, сочетающая познания и ценности, по отношению к истории проявляется лучше в ситуации сопротивления, каковы есть споры. Но и в спокойной обстановке, когда его неистощимая любознательность подталкивает к анализу явления, как американская реклама, о которой историческое знание выглядит несущественным, Шпитцеру удается придать ей историческую «европейскую» глубину. На болгарском, насколько мне известно, переведен только один текст Шпитцера – этот (Спитцър 1989: 112–135)⁷⁰. Применяя

к определенной рекламе «*explication de texte*», Шпитцер обнаруживает ее связь с калвинистско-деистическими настроениями, характерными для «американского национального духа», относит их к специфическим жизненным формам, перенесенным или сформировавшимся в американском обществе, обнаруживает сходство со сценами из средневековых кафедральных соборов, анализирует историю языковых употреблений, словом, создает для визуальной и текстовой части рекламы исторический контекст, который более обширен, чем это предполагает самый объект исследования. История европейской культуры оказывается устойчивой познавательной средой и для явления, чей анализ не требует непременно, чтобы оно относилось к этой истории. Но для Шпитцера важно придать языковому высказыванию историческую глубину, это элемент его подхода. Шпитцер обращает внимание, с самого начала своей научной деятельности, на современные употребления языка, среди них – на язык моды (Spitzer 1961 [1928]: 5, 8)⁷¹.

Шпитцер также желает отметить свою частичную принадлежность к американской действительности. «Задачей этого исследования – попробовать применить мой метод к американской действительности, с которой мои читатели знакомы лучше меня самого – обстоятельство, которое само собой подвергает метод критическому испытанию» (Spitzer 1988: 330). После двенадцати лет пребывания в США, это утверждение можно воспринять как часть самостилизации Шпитцера, но даже если бы это было так, именно оно указывает на его нежелание отождествить себя полностью с американским, откуда и частое подчеркивание европейского происхождения. Вместе с тем не раз в тексте Шпитцер пишет: «наша страна»⁷², подчеркивая свою принадлежность к США.

Эта (не)принадлежность или частичная непоставленность раскрывает для него возможность сформулировать обобщающие характеристики американской социальной психологии, которые не были бы возможными с позиции абсолютной отождествленности с ними. Отношение Шпитцера к гуманитарному образованию и к подготовке гуманитаристов в американских университетах по сравнению с Европой, как и связь гуманитарного образования с американскими национальными идеалами, заявлена в его речи, озаглавленной «Формирование американского гуманитариста». Предполагая враждебную реакцию к его критике университетского образования в США, которая нашла бы выражение в напоминании: «убирайся восвояси», Шпитцер признается: «но я не хочу убираться, я хочу остаться в этой стране, которую люблю» (Spitzer 1950: 47). Этому признанию, из-за его откровенности, можно верить. Оно означает, что Шпитцер видит свою критичность как предложение о том, как переобразовать и улучшить состояние, которое неудовлетворительно, а не как разрушающую. Критичность – именно неполная зависимость от какой-нибудь наличности.

VII. Методология и отношение к Европе

«Развитие одного метода» – последняя лекция Шпитцера, прочитанная в мае 1960 г. в университете «Sapienza» в Риме, за четыре месяца до его смерти. Хотя «метод» и стоит в заглавии, содержание лекции показывает противоположное – что у Шпитцера не было методологии, которая состояла бы из расчлененных и последовательных шагов, и он не следовал определенной философской до-

ктрине. Задача филолога, по его мнению, не подчинить конкретность слова, фразы или текста, которые он толкует, какой-нибудь теории, а остаться при этой конкретности, разъясняя ее. Он разделяет предпосылку, которая характерна для филологических изданий источников Античности и Средневековья, согласно которым смысл текста затуманен исторической отдаленностью. Рукопись часто неполная, приходится сопоставлять переписи, источник написан на языке, который уже не живой, нужен специалист, который «оживил» бы текст, восстанавливая замутненный смысл. Филолог, сообразно этому пониманию, не создатель, а реставратор смыслов. У Шпитцера можем говорить скорее об устойчивой цели, чем о методе; цель – достичь своеобразия текста, что проявляется как индивидуальный стиль. Чтобы добиться этой цели, Шпитцер применяет различные подходы и испытывает воздействия трудно сопоставимых концепций – Кроче, Фосслера, Дильтея, Гуго Шухардта, Фрейда, Оскара Вальцеля. Характеристика, которая остается постоянной в подходах, есть сочетание интуиций, знаний и преданности к толкуемому тексту. Концепции, с которыми он спорит, это концепции позитивистски ориентированных лингвистов и историков литературы в Европе и бихейвиористов в США. В описанном с большой симпатией портрете Шпитцера, Эмерико Джакери, не пренебрегая слабостями Шпитцеровой методики, оценивает ее следующим образом: «То, что могло бы быть недостатком, и есть недостаток, преобразуется часто в дарование, в состояние благодати. По этой причине настаиваем на своем предложении, чтобы творчество Шпитцера оценивалось главным образом по счастливым критическим и семантическим прояснениям и через жизненное побуждение, которое оно излучает, а не

по его идеологическим позициям» (Giachery 1961: 450). Сегодня оценка Джакери кажется мне более валидной для понимания Шпитцеровых анализов, чем возможная критика к ним.

Противоположна оценка Якова Малкиеля о научной деятельности и о личности Шпитцера. О разнообразных научных занятиях Шпитцера он пишет: «... пагубное впечатление, что ученый, который так безрассудно раздробляет (чтобы не сказать, теряет напрасно) свое время и свою энергию, очевидно не имеет каких бы то ни было четко очерченных, независимых, медленно созревающих собственных проектов.». Не разделяя язвительный тон автора, считаю также, что постоянные споры, в которые входит Шпитцер, производили впечатление о недостатке сосредоточенности в собственной проблематике.

В 1948 Шпитцер читает три лекции, озаглавленные «Метод толкования литературы» (Spitzer 1949). Мы ожидали бы теоретического изложения, но вместо этого автор предлагает обычное конкретное толкование, примененное к поэзии, музыке и рекламе. Короткое введение к первой лекции обосновывает в споре с поэтом Карлом Шапиро необходимость в анализе поэзии. Поэзия состоит из слов, которые сохраняют свое значение, но они через магию поэта, работающего внутри в прозаическом целом, достигают смысла за смыслом. Это все, что мы узнаем о методе, но зато какая пронизательность в толковании текстов! американская реклама тоже рассмотрена как вид текста. Во второй лекции «Страницы из Вольтера» обнаруживаю несколько строк, которые представляют ясно подход, за которым Шпитцер следует. «Эти вопросы мы должны попытаться разрешить сами, основываясь на собственном человеческом опыте и

психологическом воображении, единственные средства, которые имеем в распоряжении, когда стремимся исследовать *individuum ineffabile* (неуловимую индивидуальность – перевод мой А.А.)» (Spitzer 1949: 87–88). Это утверждение сходно с другими – например, что проникновение в тайну текста – результат таланта, опыта и веры (Spitzer 1948a: 27). В самом начале главы я процитировал определение Шпитцера о филологии, там он тоже оставляет специализированность без внимания так, как будто она сама собой подразумевается, как и в этих утверждениях. Следует все же прибавить, что толкования Шпитцера, каким бы и воображением он ни обладал, были бы невозможными без его специализированного знания. В этих утверждениях литературное произведение определено как *individuum ineffabile*, а достижение его смысла является следствием способности вчитываться в текст. Но с научной методикой эти утверждения имеют мало общего, даже если они и более ценные, чем она. Часть, и то существенная, личного метода Шпитцера – сочетание между индивидуализированной власти знания (которой по праву обладал немецкий штатный профессор) с романтическим настроением посвященного в тайну текста; так толкуемый текст приобретает в известной мере стоимость священного текста. В этом смысле метод Шпитцера – претензия на исключительность, а не на общение, жрец сообщает непосвященным то, что бог или божество раскрывают ему и/или то, которое он, в силу своей исключительности и посвященности, разгадывает. Только европейский ли этот настрой, сказать трудно, но он часть современного отношения европейских интеллектуалов к гуманитарному знанию.

Методику Шпитцера представил с чувством юмора Харри Левин. По отношению к религиозному в подходе

Шпитцера, Левин пишет: «Его способ писания показывает его как светского талмудиста, иногда почти как кабалиста, как жреца среди иератических таинств литературы». Левин заканчивает находчивой формулировкой о том, что методом Шпитцера была сама его исключительная личность (Levin 1968: 470; 476)⁷³. Шпитцер рекомендует молодым американским гуманитаристам если не жреческую исключительность, то почти монашескую посвященность знанию, воздерживание от всего, что может их отклонить от пути науки. Шпитцер считает, что демократия и формирование научной элиты не исключаются взаимно, и именно формирование научной гуманитарной элиты он рекомендует американскому государству (Spitzer 1951: 48). Разумеется, что настрой к посвященности занятию есть условие для его осуществления, но то, что я бегло обсуждаю здесь, это вопрос о том, коммуникативна ли посвященность ученого или она – его изолирующая характеристика.

Когда ему уже за шестьдесят лет, опытный в толковании произведений Раннего средневековья до первых десятилетий XX в. в четырех литературах, Шпитцер не стесняется сопоставить поэзию Джона Донна, Иоанна Креста с текстом Вагнера к «Любовной смерти Изольды». Впечатление, которое его анализ производит, это впечатление о свободе и проницательности. Основная характеристика его анализов – равнопоставленность, выравнивание по значимости текстов различных эпох, национальностей, жанров. Шпитцеру в самом деле не хватает системности – характеристики, высоко оцененной в модерности. То, что для прежней современной эпохи – недостаток, сегодня выглядит в большей степени как преимущество; Шпитцер превращает стилистику, из-за охвата своих толкований, в европейскую дисциплину.

Радостное и оптимистическое отношение к разнообразию не только профессиональный, но и жизненный настрой Шпитцера.

Но так как в задачу этой студии не входит исследование методологии Шпитцера, приведу только короткое пояснение об отношении его методики к символической европейской географии, которую его же исследования очерчивают. Шпитцера *explication de textes* – в традиции одной из линий немецкого романтизма и его более поздних перевоплощений. Не раз Шпитцер приводит фразу Фридриха Гундольфа о том, что метод есть переживание (*Methode ist Erlebnis*), опыт, «обычайная процедура ума» (Spitzer 1948a: 1; 38). Влияние кружка вокруг Штефана Георге и «духовно-исторической школы» (*Geistesgeschichtliche Schule*) Шпитцера можно обнаружить в его усилиях постичь внутреннюю форму личности поэта, но не через биографию, а через творчество, что у Шпитцера означает – через особенности стиля⁷⁴.

Понятие этимон (как вариант внутренней формы) использовано Шпитцером в значении, придаваемом ему немецкоязычной рефлексией о искусстве с середины XVIII века хотя бы до конца 1920-х: скрытая, внутренняя форма есть энергия, сотворяющая сетивную форму.⁷⁵ Шпитцер убежден в том, что душевное волнение автора проявляется как языковое отклонение от нормативного употребления; новизна отклонения будет постепенно социально воспринята и превратится в свою очередь в нечто обычное, но и оно в свою очередь будет вытеснено другой языковой новизной. На перерыв и на новое, на языковую динамику направлен интерес Шпитцера. Характерны в этом отношении прежде всего сочинения Шпитцера до начала 1930-х⁷⁶. Этот, скажем, лингвистический экспрессионизм – часть мощных интеллектуаль-

ных переобразований (реформистских, авангардных) первых двух десятилетий XX в. Не зная первоначально Фрейда, Кроче или Фосслера, Шпитцер считает, что двигался в сходное, антипозитивистское и идеалистическое направление. Творческий дух, основная идея Карла Фосслера, проявляется аффективно-экспрессивным образом в языке.⁷⁷ Задача стилистики – проследить назад путь сотворения – от языка к духу, от видимого к невидимому. *Oratio vultus animi* (речь есть образ духа). Извлечь дух из речи через круговое толковательное движение – ведущий исследовательский мотив у Шпитцера.

Шпитцер специально упоминает влияние, которое оказывает на него Оскар Вальцель, связанное с исследованиями, проведенными Шпитцером о форме литературного произведения. В начале 1920-х Вальцель издает компендиум «Содержание и гештальт в художественном поэтическом произведении» (Walzel 1923: 154–164). В части VI: «Содержание и гештальт» Вальцель делает исторический обзор проблемы о внутренней форме от Плотина через Шефтсбери, Винкельмана, Гете и немецкий XIX в. Усилие Вальцеля направлено на создание идеалистической поэтики, которая однако не базируется на анализе языковой структуры произведений (Walzel 1923: 154–164)⁷⁸. Стилистическим анализам Шпитцера того же самого десятилетия (1920-е) больше соответствовало бы понимание о внутренней форме, чья основа – языковая структура⁷⁹. Как концепция Вальцеля, так и концепция Шпитцера – часть не только немецкой, а европейской традиции. Европейская означает, что ее воздействие распространяется далеко за границы немецких стран и позже – Германии. Шпитцер выбирает линию Гердера, Гербарта, молодого Гете и немецкого романтизма. Не исследование внутренней формы как часть поэтики, а

как психическую деятельность, как энергию; в этом отношении Шпитцер следует за психологическим экспрессионизмом Фосслера: «Сущность языка есть внутренняя деятельность: интуиция» (Vossler 1904: 49)⁸⁰.

Важный вопрос – какова социальная позиция, чьи понятия являются интеллектуальным инструментом? Понятие «внутренняя форма» применялось в 1910–1920-е в Германии в качестве разграничительного признака между германским и романским в создании художественной формы в литературе и в изобразительном искусстве: внутренняя форма отличалась от эстетики соразмерности, характеризизирующей античное и романское искусство⁸¹. Оскар Вальцель считает, что надежнее, если характеристики и понимание формы отнести только до немецкого вместо до более обширной области германского и до народностного вместо до племенного. Таким образом он разграничивается от Вильгельма Воррингера и от Георга Зиммеля. «Я разделяю не два типа германского, а два типа немецкого художественного оформления» (Walzel 1923: 327). Идеологизирующее разграничение и податливые инструментализированию понятия должны утвердить не только немецкую культурную равноценность по отношению к Франции, но и немецкое своеобразие и исключительность. Искусство и культура – те области, в которых национальное самочувствие легче, чем в других областях социальной жизни, может возвыситься над поражением во время Первой мировой войны. Не только в Германии субстанционализация народностных и племенных категорий (это не относится с Оскару Вальцелю) придает исключительность их носителям и гомогенизирует через культурные характеристики социальные различия. Эти категории обособляют народностное как самобытное, тотализируя эту само-

бытность через редукцию – подмену, с помощью которой скрытно или явно противопоставляют его главным образом соседним нациям или другим народностям в границах государства. Инструментализирование этих характеристик, против намерения их авторов, может легитимировать политический конфликт, и если ситуация поддерживает его – и военную агрессию против стран и народностей. Разграничение между Gestalt и Form – именно часть культурных противопоставлений между германским и романским, легитимирующих не только культурное различие, но – через народностное, потенциальный политический конфликт⁸².

Шпитцер разделяет разграничение между романским и германским, использует его в своих работах 1920-х и 1930-х, но подчеркивает в некоторых из своих исследованиях привлекательность романского. Симптоматично то, что в 1940-е Шпитцер реагирует именно против противопоставления обоих понятий и против подчеркивания гештальта над формой: «Словоохотливость, с которой критики и, в особенности, большие немецкие критики (Лессинг, Шиллер, Шлегель) клеветают на французскую классическую драму, можно объяснить только лишь незрелой оценкой, извлеченной из весьма внешнего сравнения с Шекспиром»⁸³.

VIII. О рецепции Лео Шпитцера в Болгарии

«У нас о Шпитцере ... писалось несправедливо мало» (Георгиев 1987: 118).

Представлю все, написанное болгарскими авторами о Шпитцере, что мне удалось найти. Так как этого не много, не буду следовать за темой о Европе. Верно то, что

стилистика Шпитцера обсуждалась у нас мало, но это можно объяснить фактом, что его анализы посвящены литературным произведениям, написанным преимущественно, хотя и не только, на романских языках. Если прибавить, что методика Шпитцера, как уже шла речь, так персонализирована, что трудно применяема другими историками литературы, становится яснее почему Шпитцер почти не исследован болгарским литературоведением. Кроме того, когда в 1960-е в Болгарии возникает интерес к теории литературы и, в особенности, к конкретным анализам произведений, внимание направлено прежде всего на происходящее в Советском Союзе и на структурный тип анализов, каким подход Шпитцера не является. Не только о Шпитцере у нас писалось мало во времена социализма. Отдельная и грустная тема для Болгарии – неусваивание, отсутствие переводов (перевод как часть усваивания и переобразования) значительных школ и мыслителей с 1950-х и до конца 1980-х, как и связанная с этим неспособность к равноценности и к представлению за национальными границами собственной рефлексии. В самом худшем случае, вместо критического усваивания было идеологическое скудоумие, или критичность принимала форму непродуктивного непонимания, что скрывало массивные неосознанные и нерасчлененные недовольства; в лучшем случае – через некоторые из тезисов критикуемого автора, ведь он оставался непреведенным, опровергались другие его тезисы; все-таки что-нибудь можно было узнать. Желание о понимающей критике и усваивающем переобразовании «западных» авторов возникло где-то к середине 1980-х⁸⁴.

Работы, в которых стилистика Лео Шпитцера – предмет обсуждения, посвящены прежде всего литературо-

ведческим методологиям XX-го в. Никола Георгиев знакомится с сочинениями Шпитцера в 1960-е, десятилетие, в котором Шпитцер все еще очень популярен. В студии с идеологическим заглавием: «Разноличие односторонности. Критические наблюдения о методологическом тупике современного немарксистского литературоведения» Шпитцеру посвящено несколько страниц (Георгиев 1969: 57–100)⁸⁵. Сборник, в котором опубликована студия, составлен из двух типов текстов: одни из них – идеологическими охранниками режима. Другие, среди них и студия Н. Георгиева, представляют драму социалистического интеллектуала, по-настоящему интересующегося происходящим за железным занавесом. Интерес мог быть заявлен компромиссно – как критика, в которой научные возражения смешаны с идеологическими. Скрытная или явная враждебность, основной настрой при социализме, была направлена наружу к буржуазным врагам немарксистам, но также и вовнутрь к самому себе и к ближайшему кругу коллег. Желание (само)разрушения подталкивало к неконструктивной критичности по отношению к работам коллег в Болгарии. А желание об уничтожении внешних «врагов» скрывалось под «марксистской» критикой, чья предположительность не могла заменить свободу познавательно более перспективного критического усваивания и переобразования. Что можно было бы усваивать из теорий и подходов, которые в «тупике», как выражается Георгиев? Статья Георгиева проявляет указанные характеристики таким образом, что они вызывают грусть. Автор располагает методологическим всемогуществом, устанавливает «снова и снова знакомую нам односторонность и методологическую беспомощность перед сложностью литературной специфики». Подход Шпитцера описан почти нейтрально,

признаны ему и некоторые достижения. Но, даже когда определенный подход ему близок, Никола Георгиев испытывает затруднение признать достижение, без того, чтобы ограничить или отвергнуть его в следующих строках. «Эти анализы [Шпитцера] вызывают восхищение своей прозорливостью и логичностью и озадачивают своей предвзятой узостью и ограниченностью» (Георгиев 1969: 91). Так как «немарксистское литературоведение» может и иметь отдельные достижения, но конечный результат один – методологические блуждания и бессилие перед богатством и разносторонностью художественной литературы (Георгиев 1969: 78; 89–91; 92). Подобный настрой отказывается понимать; понимание, как и признание чужой позиции предполагают щедрость. Гораздо больше в те годы о методе Шпитцера можно было узнать из статьи Юрия Степанова (Степанов 1962: 43–50)⁸⁶.

Через тридцать пять лет Никола Георгиев сделает следующее признание: «С подходом Лео Шпитцера ли, давнишнее мое увлечение...» (Георгиев 2004: 429). Эмоциональность этих трех слов (о чем другом, если не о чувстве говорит это увлечение, как и о грусти из-за хода времени – «былого») считаю более сильным и более аутентичным свидетельством об отношении к Шпитцеру, чем написанное в 1969. Свое критическое почтение к Шпитцеру Никола Георгиев засвидетельствует в короткой статье, посвященной столетию со дня рождения филолога (Георгиев 1987: 116–118). Цель автора – показать вклад Шпитцера в стилистику и в литературоведение XX в., в то время как критические моменты высказаны осторожно или только намекнуто на них. Именно этот способ написания оставляет у читателя впечатление, что здесь Георгиев равноценен Шпитцеру, каким он в своей студии 1969 г. не есть.

В «Записки по стилистике», 1964, Мирослав Янакиев сопоставляет стилистики Шарля Балли и Шпитцера. Автор впечатляюще откровенно заявляет, что не может характеризовать достаточно точно стилистику Шпитцера, так как знает ее через третьи руки. «Но все же можно сделать вывод, что тогда как Ш. Балли смотрит на стилистику как лингвист и ищет повторяющееся, но неописанное, Л. Шпитцер⁸⁷ ищет в творчестве писателя неповторимое, индивидуальное. В этом отношении точки зрения Л. Шпитцера соответствуют мнениям наших литературных критиков, но он по крайней мере очень скрупулезен – анализирует все факты» (Янакиев 1964: 16).

Цитата показательна для распространенного с конца 1950-х и почти до конца 1970-х убеждения среди болгарских языковедов, что языковедение (которое описывает повторяющееся и закономерное) является научной деятельностью, в отличие от литературных исследований, среди них и литературная стилистика, которые не есть научные деятельности, а личные мнения. Личные мнения не предполагают методологии и строгой доказательственности. Янакиев – главный пропагандист идеологии точных исследований. «Объективные критерии могут быть выработаны, если отделить случайное от закономерного, а в этом отношении пока знаком только один надежный метод – теория вероятностей и математической статистики» (Янакиев 1964: 16). Убеждение Янакиева и его верных последователей представляет тенденцию к сциентификации гуманитарного знания 1960-х, которая характерна для многих стран Европы. Сциентистская тенденция смещает внимание с более старого типа стилистик и литературоведских подходов.

Для Янакиева Шпитцер литературный критик, которому он признает качества. Подобным, слегка пренебре-

жительным образом относятся к стилистике Шпитцера некоторые лингвисты 1920-х. Янакиев не знаком с этими критическими мнениями, но он разделяет с критикующими Шпитцера лингвистами сходную – жесткую концепцию о том, что такое научная деятельность. Статья Григория Винокура, цитированная выше, заканчивается утверждением: «Со строго принципиальной точки зрения, Шпитцер в своих стилистических штудиях (которые он сам считает для себя основными) вообще не лингвист» (Винокур 1957: 70). Статья Винокура закончена в 1947, «Записки по стилистике...» в 1964, но позиция одна и та же. Сходны критики к Шпитцеру в США 1940 г.

В монографии Венче Поповой о развитии болгарской стилистики до 1950-х, есть отдельная глава об экспрессивной стилистике в Европе. В этой главе представлен совсем коротко и подход Шпитцера, по отношению к Кроче, Фосслеру, Дамасо Алонсо (Попова 1994: 122–124).

В статье «Стиль и почерк», 2006, Миряна Янакиева соотносит два понятия, из которых состоит заглавие, базируясь на нескольких франкоязычных концепциях. Янакиева читает Шпитцера через Старобинского; одновременно она сравнивает употребления слов «стиль и «почерк» у Шпитцера, Старобинского и Барта. Это сравнение приводит ее к нескольким существенным выводам, которые процитирую: «почерк у Барта связывается с социальной ролью, довольно сравнимой с той стилистического отклонения у Шпитцера. ... Шпитцер видит в *отклонении* самый индивидуализирующий признак стиля, но также ищет историческую и социальную перспективу «вписывания» оригинального языка писателя в общий язык, имея в виду факт, что часто то, что было отклонением, может превратиться в конвенцию. ... и

Шпитцер, и Старобинский видят в сопротивлении ... одно из сущностных оснований для существования литературы. ... Шпитцерово понятие о *стилистическом отклонении* ... может вписаться в некую обширную проблемную область, в которой интерес к литературным произведениям пересекается с интересом к отношению как к писателю – к обществу, литературному языку – общественному языку» (Янакиева 2006). Выводы Янакиевой ставят ударение на социальную, в отличие от индивидуальной и психологической стороны в стилистике Шпитцера, и так обнаруживают различную перспективу для ее понимания⁸⁸.

Других публикаций, посвященных творчеству Шпитцера на болгарском я не нашел. Единственный перевод сочинения Шпитцера, который мне известен, не представляет анализ литературного текста, а американской рекламы. Здесь Шпитцер показывает, как может выглядеть в руках мастера филологическое толкование текста, *explication de texte*, даже когда оно применяется к нетрадиционному объекту. Позже эта практика – применение познавательных инструментов, выработанных в сравнительно замкнутой научной области к актуальным социальным явлениям, станет обычной.

Мои статьи посвящены методике Шпитцера, а также и сопоставлению между подходами Штейгера, Хайдеггера и Шпитцера в их споре о стихотворении Эдварда Мэрике «Одной лампе»⁸⁹. В конце 1980-х Димитр Дочев и я выбрали в качестве повода индивидуальную стилистику Шпитцера, чтобы представить коротко проблему текста и общения (Ангелов, Дочев 1994).

В заключение хочу добавить несколько отличительных характеристик человека Лео Шпитцер. Во время

Первой мировой войны Шпитцер был мобилизован; в отличие от многих именитых ученых и мыслителей, которые поддерживают военные действия своих правительств и с двух сторон фронта, Шпитцер – пацифист. Этим объясняется выбор тем для его языковедческих сочинений во время войны.

Лео Шпитцер проявляет языковые способности, о которых я искал дополнительных сведений, потому что мне не верилось, что это так. В ранние свои годы он автор исследований по венгерскому языку. Во время войны Шпитцер служит в венгерской, как этнос, войсковой части. Я не знаком с его исследованиями по венгерскому и не знаю, имеют ли они связь с этим его опытом. Исследования по итальянскому языку имеют как непосредственный стимул именно его военный опыт. Шпитцер родился в 1887 в Австро-венгерской империи. В империи было много двуязычных поданных. Но он – специалист прежде всего по романским языкам и литературам. Ученых, которые исследуют более одного языка и одной литературы, тоже много. Разница в том, что Шпитцер говорил и писал с почти одинаковой легкостью на трех больших романских языках, кроме своего родного немецкого. У нас нет аудиозаписей его лекций, чтобы оценить верно ли это утверждение. Эмиграция в США прибавляет еще один – пятый живой язык к его исследованиям и умениям. И в США Шпитцер продолжает писать и публиковать на различных языках, в зависимости от темы, которая его интересует. Личное дарование Шпитцера быть исследователем пяти литератур воспринимаю как персонализированный образ культурного, исторического и языкового многообразия европейского.

В части «Использованная литература» я включил сочинения, которые в разные годы были для меня полезными: некоторые из них я перечитывал, другие, так как они обсуждают проблемы, которые не относятся к теме, занимающей меня здесь, я просто просматривал. Мое знание, кроме того, что оно подчинено личным ограничениям, было зависимым от библиотек, к которым я имел доступ, и от готовности библиотекарей и библиотечарш – это было решающим – помогать мне в моих исследованиях. Сейчас я не занялся бы темой, чья основная литература – не найти в Болгарии и, что еще важнее – темой, которая для научной гуманитарной среды в Болгарии почти не имеет значения.

IX. Выводы

В середине 1920-х Шпитцер утверждает этос романского филолога: специализированное знание недостаточно, к нему нужно присоединить убеждения, которые сделали бы невозможным, чтобы специализированное знание функционировало как прикрытую военную идеологию, направленную на врага.

Стимул к занятиям Шпитцера «европейской» исторической семантикой не научный, а политический – приход к власти национал-социализма в Германии в 1933, разрушение Европы во время войны и необходимость в общем будущем после 1945. Историческая семантика Шпитцера превращается в инструмент определенной социальной позиции. Она – свидетельство европейского самосознания и практического усилия о создании разнообразного, желаемого и устойчивого во времени образа Западной Европы.

Шпитцеру удается придать временную глубину, от Античности до XX в., понятиям, которые для него важны – напр., *Stimmung*, внутренней форме (этимона) и филологическому кругу. Акцент на общей истории Западной Европы предоставляет Шпитцеру возможность иметь отношение к авторам и темам, которые, затеянные и разрабатываемые в различные эпохи, не ограничиваются одной национальной традицией.

Исследования Шпитцера создают воображаемую географию части Европы, в которой объединение и связывание преобладает над обособлением или противопоставлением.

Стилевые анализы Шпитцера не ограничиваются только в одной национальной литературной традиции, но он не отрекает национальную принадлежность литературы. Шпитцер не ставит под сомнение национальности, а национализмы, замыкание и изолирование в собственном, сопровождаемом потенциальной или явной враждебностью к другим национальностям.

Сила стиливых анализов Шпитцера не столько в теоретической постановке, сколько «в интерпретативных просветлениях и в жизненном побуждении, которые они излучают».

По мнению Шпитцера, филология – наука, которая стремится понять человека. Сам он проявляет высокую способность понимать литературные произведения, созданные от Раннего Средневековья почти до середины двадцатого века. Это исключительное достижение.

Он не относится с таким же пониманием к сочинениям своих коллег, которых чаще всего критикует, утверждая свое толкование. Он не всегда поступает так, но его критических высказываний так много, что это впечатление остается неизменным.

Шпитцер предпочитает реконструировать исторические контексты путем анализа отдельных произведений, слов, выражений («Солнце отражается в капле воды.»), вместо того, чтобы писать историю этой целостности. Культурно-исторический контекст, который Шпитцер создает, чтобы объяснить стиль определенного писателя, или даже только стилистическую особенность, часто простирается от Античности до современности произведения.

Но исследования по исторической семантике свидетельствуют о противоположном – о желании Шпитцера написать историю западноевропейской культуры через историю определенных слов⁹⁰. Толкования Шпитцера, в особенности более поздние, реконструируют части западноевропейской истории культуры. И в программно озаглавленном «Etude a-historique d'untexthe: Ballade des dames du temps jadis» Шпитцер «демонстрирует свое чувство истории», историзирует языковые употребления в балладе Вийона, независимо от заглавия⁹¹.

Научная деятельность Шпитцера утверждает определенную многовековую западноевропейскую традицию как единственную. «Канонизируя» ее, он совершает знакомое выталкивание и изолирование чужого. Таким образом для него становится невозможным заметить в средневековых романских литературах взаимодействие с арабско-исламским языковым, культурным и религиозным опытом.

Исследования Андреа Челли убедили меня в том, что отчетливую границу между испанской и арабской культурами и литературами нельзя провести, а что наблюдаются смешения и взаимные воздействия и усваивания. Более поздние мои занятия творчеством Джованни Боккаччо, как и культурой итальянского треченто,

подтвердили мое убеждение в том, что Средиземноморье – пространство взаимоотношений, так же и противопоставления.

На актуальные вопросы о будущем Европы исторический гуманизм Шпитцера отвечает, реконструируя скорее желаемое, чем существовавшее средневековое единство. Взгляд Шпитцера направлен на прошлое. Сама постановка, однако, о единстве Западной Европы актуальна для межвоенного периода и особо актуальна для послевоенных лет, она направлена на будущее.

Шпитцер обращается не к диалектам, как поступает высоко ценимый им Гуго Шухардт, а к религиозной и философской рефлексии и к литературе, потому что именно посредством интеллектуальных источников выясняются основы европейской культуры, чья объединяющая разнообразие сила противопоставляется расово-биологическому теоретизированию. Сравнительное изучение литератур, религий, культур и др. не предполагает непременно равнопоставленности соответствующих языков, жанров, стихотворных размеров, ценностей, воздействий. Все зависит от концептуальных предпосылок исследователя.

Вынужденно покинувший Германию Шпитцер принимает грандиозную попытку обосновать то, что немецкая культура – часть античной и средневековой западноевропейской культуры. Он мог бы питать ненависть и чувство враждебности к стране и к немецкому языку⁹². Но также, Шпитцер не возвращается в Германию после окончания Второй мировой войны, несмотря на то, что ему предлагают место профессора в Университете в Кельне, которое он занимал до апреля 1933.

После своего прибытия в США в 1936, Шпитцер защищает научную позицию, чьи основания – в XIX в., в

отличие от его позиции до конца 1920-х, которая авангардна. Его участие в полемиках, чья цель – утвердить свое присутствие в американской научной среде, не имеет особого успеха.

Рецепция Шпитцера в Болгарии скромна. Среди причин то, что его анализы посвящены литературным произведениям, написанным преимущественно на романских языках. Все же в других странах, сравнимых с нашей, есть переводы его статей и студий, как и чуть больше критических исследований по отдельным частям его творчества. И гораздо больше его книг в библиотеках.

Х. Элементы антимодерной концепции Лео Вайсгербера о языке

В конце этой главы я резюмирую несколько положений из концепции Лео Вайсгербера о языке⁹³. Основание этому – мой долговременный интерес к консервативным и антимодерным художественным практикам и концепциям в литературе и в искусстве XIX и XX вв., с которыми концепция Вайсгербера разделяет общие черты: постановка о единой народной общности, о вечных силах языка, акцент на содержание, а не на равновесие между формой и содержанием.⁹⁴ Концепция Вайсгербера о языковых картинах мира продолжает быть предметом обсуждения.⁹⁵ Она являет собой образ мышления, который не исчезал во времена модерности, но сегодня в контексте противопоставления глобализму выглядит снова актуальным.

Вайсгербер разрабатывает свою концепцию о языке с середины 1920-х до начала 1960-х годов⁹⁶. С конца 1920-х он стремится обосновать наличие взаимной связи между

родным языком, мышлением и поведением. « ... вопрос об отношении между языком и народом есть и остается сущностью любого рассматривания языка.» (Weisgerber 1941: 13) Эта взаимная связь существует, но, думаю, что основной вопрос в том, какие ценности и какое поведение формируются через социальное употребление языка. Вайсгербер считает, что общность и ее язык целиком определяет ценности и поведение членов общности; это основное положение будет согласоваться с наступающей эпохой тоталитарного контроля над мышлением и поведением.⁹⁷

Как Шпитцер, так и Вайсгербер противопоставляются младограмматическому направлению в лингвистике и возвращаются к концепции Вильгельма фон Гумбольдта о языке как духовной силе (энергии), как мировоззрению и внутренней форме. У Вайсгербера усвоение и развитие концепции Гумбольдта – программа, которую он осуществляет в течение всей своей профессиональной деятельности.⁹⁸ И для него язык есть действенная сила, оформляющая духовную энергию, в результате чего язык – субъект, а не объект истории. Язык обладает внутренней формой, он есть культурная ценность народной общности и создает ее образ мира⁹⁹. Вайсгербер использует понятие об общности (Gemeinschaft), а не об обществе. В 1930-х годах Вайсгербер дополняет свою концепцию о народностных силах языка (Weisgerber 1939, Weisgerber 1941). Вайсгербер говорит о судьбе и сущности народной общности, которые язык разделяет и одновременно формирует. («... dass man in ihr einen Spiegel der Schicksale eines Volkes und einen Ausdruck seiner Wesensart sehen kann.» Weisgerber 1941: 4) Язык есть основная сила народной жизни, которая воздействует «спокойствием вечного и уверенностью само собой понимающегося».

Вайсгербер не обсуждает то, как обстоит дело с вопросом об образе мира в обществах или в странах, в которых основным языком не родной для той или иной части общества.

Постановке о вечных жизненных силах можно верить или не верить; она трудно поддается рациональному анализу. Но как понятие-метафора она – воздействует, потому что выводит «суть» языка из сил, которые имеют трансцендентный характер. Именно как понятие-метафора слово встречается в консервативных идейных контекстах в 1920-е и 1930-е годы, в двух вариантах – *Kräfte* и *Mächte*. Гуго фон Гофмансталь использует это понятие-метафору именно в смысле высших, надличных сил: «Идеи – это силы высшего порядка, они выбирают своих носителей...» (Hofmannsthal 1980: 19).

Увязывание родного языка и общности может быть изоляционистским, если мир, установленный им как свой, обособляется, отрывается от языковых миров других общностей, если им пренебрегается историческими взаимодействиями между языками и культурами¹⁰⁰ Проблема «Европы» при таком обособлении будет восприниматься прежде всего как опасность для «своего». Для Вайсгербера Европа – это только Англия, Франция, Италия, «страны, с языковыми и народностными именами которых он сравнивает немецкое языковое и народностное имя. Цель этого сравнения – показать своеобразие перехода от языкового к народному имени в немецком языке, своеобразие, которое есть скрытое утверждение превосходства» (Weisgerber 1941: 15-18). Преимуществом, однако, увязывания родного языка и общности являются взаимная принадлежность членов общности, их сплоченность, то, что их образ мира единый и общий; предполагается единое отношение к истории общно-

сти, создаваемое таким образом сформировавшимся языком. Вайсгербер не раз подчеркивает эту взаимную принадлежность (*Zusammengehörigkeit*). Привожу пример о принадлежности, которая одновременно с тем является и дорогой к народной гомогенной целостности: «... всем этим франкам и саксонцам, баварцам и алеманам, тюрингцам и хессенцам удастся постепенно оставить на второй план свои [племенные] особенности в пользу общности, которую они осознают главным образом через общий немецкий язык.» (Weisgerber 1941: 22). Вайсгербер относит это свое заключение к IX в. Толкуя происхождение имени «deutsch», Вайсгербер приходит к выводу, что это имя самое молодое среди народов Европы, но что «мы можем связать его как единственно (курсив мой А. А.) европейское народное имя четко и непосредственно с живым словником (*Wortgut*) языка» (Weisgerber 1941: 15). Концепция Вайсгербера о происхождении слова «deutsch» поддерживает и формирует отношение гордости за немецкий язык, но одновременно и чувство превосходства по отношению к тому, что не есть свое. Подобной концепции противопоставляется Ойген Лерх. Приводя большое количество богатого языкового материала – как германского, так и романского, Лерх опровергает толкование Вайсгербера о происхождении имени (Lerch 1942). Чтобы описать т. наз. народностный образ мира (*Weltbild*), внимание при языковом исследовании должно быть направлено, считает Вайсгербер, на содержание, а не на форму языка.

Вайсгербер видит силу языка как результат сплоченной коллективной деятельности, а не как результат индивидуальной изобретательности. Языковые достижения проявляются при событиях, которые касаются всего

немецкого народа, каково например возникновение слова «материнский язык (Muttersprache) или песня «Где отечество немца...?»(Was ist des Deutschen Vaterland). Стихотворение, лежащее в основе песни, написано Эрнстом Морицом Арендтом в 1813 перед «битвой народов» при Лейпциге. Ответ – немецкое отечество должно быть там, докуда звучит немецкий язык и где Бог в небесах песни поет.¹⁰¹ Подобным утверждением обосновываются претензии на захват и присоединение территорий, независимо от того, населены ли эти территории в большей мере этносами, которые говорят на разных языках. А элемент богоизбранности характерен для любого национализма, который через близость к Богу должен обосновать свою враждебность к другим народам, которые, понятно, далеко от Бога. Так близость к Богу превращается в пропаганду.

Структурная слабость концепции Вайсгербера – это не просто нехватка, а отсутствие критического анализа, вкл. того, как язык функционирует в определенном современном обществе. Для Вайсгербера не только общность, но и язык есть гомогенное целое, в котором не действуют противоборствующие, конфликтные силы. В современном обществе язык – выражение различных, часто противопоставляющихся друг другу или соперничающих между собой позиций, каждая из которых защищает свою социальную истину. В научной деятельности, как области современного общества, это разнообразие четко заметно – существуют различные концепции о языке и о познании, которое осуществляется через язык. Понимание Вайсгербера о языковом образе мира предполагает единую в смысле менталитета и ценностей, внутренне непротиворечивую общность. Действительно, язык есть также конститутивный элемент исторической принадлежности к

определенной общности; общий язык есть существенным элементом индивидуальной и общностной идентичности. Но концепция гомогенности подходит как раз для политической ситуации, в которой одна политическая сила полностью обладает властью и навязывает существование только одной истины. Эта истина (политический образ мира) утверждает непротиворечивое единство народа как существование единой общности; комплексное модерное общество выдается за единую (гомогенную) общность. И при определенной кризисной ситуации все те, кто не согласны с этим политическим и языковым образом мира, должны покинуть общность или подчиниться общему мнению, чтобы сохранить себя. Когда исследовательское внимание сосредоточено на народностных и первичных силах языка, проблема собственной идеологии вообще не может иметь места.

Концепция Вайсгербера о языке обладает сильной педагогической стороной. Множество программных резюме его концепции способствуют тому, чтобы содержательная грамматика на долгое время была господствующим направлением в лингвистике Федеральной Республики Германии почти до конца 1960-х (Helbig 2002: 93; Sylla: 6).

Выводы

Основная цель Вайсгербера – утвердить своеобразие и силу немецкого языка, создающую своеобразие немецкого народа.

Вайсгербер утверждает ценности, которые направлены против модерности и одновременно являются частью модерности. Провозглашение народного как высшую

ценность – модерна характеристика, но представление о народном как о единой общности, в которой действуют внеисторичные вечные силы, такие как материнский язык, направлено против социальной сложности и динамики модерна.

Четвертая глава
Культурная география Европы
в творчестве Стефана Цвейга

I. Цели в этой главе следующие:

- найти ответ на вопрос: что для Цвейга территория европейской культуры? Материал – часть эссеистики Цвейга и «Шахматная новелла»;

- представить критическую реакцию на эссеистику Цвейга в Болгарии;

- найти ответ на вопрос о том, где проходит граница между Европой и Азией согласно Гофмансталю. Материал – его речи, которые он произносит в 1920-е годы.

I. 1. Территория и границы
европейской культуры

Разделяю большинство ценностей, которые определяют отношение Цвейга к Европе; некоторые – с необходимой исторической переменной, другие – так, как он их понимал: например, о непрерывной угрозе фанатизма, пропаганды, магического излучения власти, которая ослепляет и подчиняет. Основательно Клеменс Реннолднер утверждает, что Стефан Цвейг воспринимал свою литературную деятельность, целью которой – осознать снова духовное и художественное наследие Европы пос-

ле Первой мировой войны, как миссию. (Renoldner 2013: 143) Но, как житель периферии, находящийся далеко от больших европейских культурных метрополий, считаю, что я не попал бы в его Европу, и поэтому задаюсь вопросом: что именно для Стефана Цвейга – культурная география Европы?

За отношением «гуманизм – европейская культура» можно проследить после Первой мировой войны как в специализированном гуманитарном знании, так и на более общем поле культуры. Любовь и обещание в размышлениях о единстве Европы однако встречаются редко. Наверное ни у кого-нибудь другого немецкоязычного писателя или мыслителя того времени гуманизм не обвязан в такой степени с обещанием по отношению к Европе, как это у Стефана Цвейга. В последние два десятилетия XIX в. и до 1914 г. столицу Австро-Венгрии можно рассматривать как микрообраз европейского этнического разнообразия; культурная атмосфера города – универсалистская и объединяющая противоположности, как ее воспринимает Цвейг, воздействует на его более позднем отношении.¹ Для Цвейга Европа равнозначна Западной Европе, к которой прибавляется немецко-австрийское.²

В большей части эссеистики Цвейга тема о Европе и о европейской культуре присутствует, даже когда она не обозначена в заглавии.³ Чтобы назвать единство Европы, Цвейг использует религиозные понятия – любовь, обещание, спасение. О единстве Европы и человечества Цвейг рассуждает с позиции либерального гуманизма, который есть светская религиозность, гуманистичная религия, чьи принципы однако не следуют из канонического священного текста. Основания гуманизма – этические, и следует защищать их через поведение, которое должно проявить личную ответственность. «Необходимо

на деле засвидетельствовать то же самое убеждение, которое до этого он, как творец, выразил словами – своим этическим поведением подтвердить творческое.» (Zweig 1981: 120)⁴

Цитата относится к Ромену Роллану. Цвейг пересоздает личность и творчество французского писателя, защитника европейской идеи, используя религиозную лексику, так что гуманизм и вера начинают звучать синонимически: «... что если он хочет быть писателем, истинным художником, он может стать им, лишь помогая людям, лишь не щадя себя и превратив всю свою жизнь в апостольское служение добру, в постоянную готовность помочь ближнему. День, когда он пришел к такому выводу, и следует считать днем рождения того Роллана, которого все мы чтим как самого отзывчивого человека и великого утешителя.» Или по отношению к Толстому и Роллану: «...разошлось по всему миру нечто, оказавшее помощь и принесшее спасение тысячам людей.» (Цвейг: Ромен Роллан) Сходным образом гуманистическая вера в единство Европы находит поддержку в стихах и в личности Эмиля Верхарна. «Связывающий и возвышающий нации элемент Верхарен видел в энтузиазме, в открытом и радостном восхищении нашими взаимными достижениями» (Zweig 1990: 203). Самопожертвование как отказ от личных целей, от индивидуального осуществления и превращение собственной жизни в служение – так Цвейг представляет и личность Альберта Швейцера.⁵ Речь идет о больнице, которую Швейцер создает в Африке, о его возвращении как военнопленного в Европу во время Европейской войны, так как больница построена во французской колонии, а паспорт Швейцера, изданный в Эльзасе в 1914, официально воспринят как немецкий, как паспорт поданного вражеского государства. Пробле-

ма – о этических основаниях собственного поведения, несмотря на разделенную на победителей и побежденных Европу. По другому поводу Цвейг описывает соборно-экстатическое переживание: «Всегда в мгновениях большого единения человечество как будто впадает в религиозный экстаз, всегда в таких возвышенных мгновениях далекое выглядит близким, недостижимое – уже достигнутым». (Zweig 1990: 205) Этими словами он говорит о несбывшемся ожидании своего поколения до Первой мировой (Европейской) войны о превращении Соединенных Европейских штатах в реальность. (Zweig 1990: 205)⁶

В отличие от критического настроения, гуманизм Цвейга излучает веру, он обещает и идеализирует.⁷ Критический настрой зависим от состояния вещей, которое он критикует; основная цель критического анализа – обвинение и осуждение существующего, к которой иногда прибавляется представление о будущем. Критика происходит из незаявленной нормативности. Основной вопрос в том, во что верить и что идеализируется, как и что и каким образом подвергается критике?⁸ Какова цель обещания – внушить силу и вызвать воодушевление, не изолируя, не направляя свое обещание против кого-нибудь, или напротив – идеализировать, преувеличивая собственные свои достоинства, не имея способности для критической саморефлексии. Феноменология обещания в эссеистике Цвейга разнообразна – временами она проявляется как дарование или щедрость – отказ от собственных границ, другой раз как солидарность или как невоенный героизм и проповедование терпимости. О негероическом героизме, который воплощают Ганди, Роллан, Швейцер, Эразм, Монтен, Цвейг пишет воздействующе и воодушевленно. Надежда тоже среди этих гуманистично-

религиозных добродетелей, чья воодушевляющая сила может укрепить гуманистическую позицию в ее отношении к сегодняшнему и к будущему, укрепить ответственность. В защите надежды и в способности к объединению в противовес силам, которые разделяют Европу, вижу актуальность позиции Цвейга. Гуманизм имеет в качестве своего противника производство враждебности, ненависти и разделения между европейскими нациями. Устойчивая характеристика Европы, считает Цвейг, это усилие отстаивать достоинство и свободу человека, как и стремление к его возвышению.

Именно это понимание дает право Цвейгу распространить гуманизм по всей Земле и таким образом превратить Европу в образ человечества. «.....впервые люди догадываются о том, что намечается тенденция возникновения общей европейской психики и что над национальной литературой и национальным мышлением зарождаются мировая литература, европейское, общечеловеческое мышление.» (Zweig 1990: 200) И другие защитники гуманизма делают этот перенос. Имеет ли основание просвященческий мысленный ход Цвейга о том, чтобы западноевропейские ценности мыслились как относящиеся ко всему миру, это другая проблема. В случае я слежу за ответами на вопрос: докуда простирается символическая география европейской культуры? Ответ – прямой или косвенный – нахожу в нескольких местах в эссеистики Цвейга: в «Монотонизирование мира» Европа разграничена по отношению к Америке (т. е., США) и России, в «Завоевание Византии» по отношению к Византии и, разумеется, по отношению к османским завоевателям. Конкретно, эта география указана по отношению к роману «Жан-Кристоф» Ромена Роллана:

«Но Германия-Франция – это всего лишь дуэт, через

него высшая гармония все еще не достигнута; поэтому образом Грании в круг символически включается и третья страна; к темной немецкой силе, к французской ясности прибавляется зрелая красота итальянского духа. «Улыбка итальянского неба» вдруг засияла над полем боя и окрасила атмосферу в золотой цвет. Едва в Италии симфония этой книги находит свой музыкальный и человеческий конец. Проникшись духом этих трех наций, Жан-Кристоф превратился в европейца...» (Zweig 1990: 205) Культурная и историческая география Европы, как видно, романо-германская.

16-го июня 1940 г., через два дня после того как Париж был оккупирован немецкими войсками без сражения, Цвейг отмечает в своем дневнике: «Это конец. Европе – конец, наш мир уничтожен. Именно сейчас мы без дома и без родины.» 17-го июня: «Франция утеряна, о ком писать, во имя чего жить?» (Zweig 1988: 471-472)⁹ Реакция Цвейга отождествляет Францию и Европу. Не только для него это отождествление верно. В XIX в. Париж (больше чем Лондон) превращается в представительный город для европейской модерности – политически, культурно, урбанистски, социально. В 1940 и после 1918 это уже не так. Но Цвейг привязан к культурным ценностям своей молодости до 1914 г. Они сформировались и через его переводы произведений Бодлера, Верлена, Верхарена и изданий произведений Дикенса и Достоевского. Перевод для Цвейга – культурное посредничество, как и вклад в европейскую литературу: «Великие произведения по существу не национальные, лучшие из них принадлежат всем нам: для меня Ваше творчество – воодушевляюще, потому что оно – европейское, а не потому что оно заложено в основе бельгийской литературы.», пишет Цвейг Верхарену 4. V. 1911 г. (Zweig 1995: 481)¹⁰ Выбор Цвейга

не допускает существования двух возможностей – чтобы творчество Верхарена принадлежало как европейской, так и национальной литературе. Тем более, когда эта национальная литература – двуязычна. Но постановка о европейской литературе, как и об отношении между национальными литературами и общей европейской литературой оказывается перед значительными затруднениями тогда, когда следует обосновать ее. Общая постановка более легкая и более привлекательная.

В тексте речи, озаглавленной «Объединение Европы», Цвейг предлагает географию, которая более соответствовала бы идее о Европе.¹¹ Центральная проблема доклада – каким образом европейская идея должна стать притягательной не только для образованной элиты, а для большей части населения европейских стран. Но географические указания мне кажутся не менее важными основной идеей, так как они показывают, что представление Цвейга о Европе не замкнуто только лишь в рамках романско-германского. Представление о Европе как наднациональное политическое объединение не совпадает по необходимости с культурой Европы. Географические указания в речи: Гельсингфорс, Прага, Лион, Гамбург, Глазго; словацкий рабочий, норвежский матрос. (Zweig 2013: 15, 12) Предложения Цвейга о том, как создать европейское культурное самосознание отличаются пронизательностью; подтверждение в том, что они применяются как программу в культурной и в образовательной политике ЕС. Я не знаю, известны ли сочинения Цвейга тем политикам, которые предложили их.¹² Вот некоторые из его предложений: каждый год избирать главный город Европы; ученики и студенты получать постоянную возможность пребывания в других европейских странах; стипендии, которые сделали бы возможным обучение

за границей.¹³ То, что Цвейг вряд ли представлял себе, то, что европейский культурный обмен полностью подчинится американскому языковому империализму, который практически уничтожит языковое разнообразие Европы. Что дело дойдет до добровольного отказа от существования разнообразных, если не и равноправных, языковых идентичностей.

1. 2. Культурный центр и внекультурная периферия в «Шахматная новелла»

Цвейг ездит много, но все же часть Габсбургской империи остается вне его поездок; для моей темы имеет значение факт, что ему почти не знакомы территории, на которых живут славянские этнические общности, как и государства, которые граничат с империей на юго-востоке. У него не было мотива ехать туда. «Если не считать короткие пребывания в Праге и Будапеште, его поездки не включают Восточную Европу, ни Балканы, Болгарию, Румынию, Албанию, Грецию, ни арабский мир Ближнего и Среднего Востока. Но и в славянские страны, в которых его книги также очень читают, Стефан Цвейг не ездит. За одним значимым исключением – поездка в Советский Союз.» (Handbuch 2018: 25) В территориальном определении «Балканы» в приведенной цитате отсутствует Югославия после 1918 г. или Сербия и Черногория до этого года. Хорватия и Словения – часть империи до 1918 г.

В 1966 г. опубликованы воспоминания Евдокии Обрешковой о ее встрече и переписке с Цвейгом. Эти воспоминания важны из-за затронутых тем. Не менее важен и тот факт, что воспоминание написано через 37 лет

после встречи с писателем, потому что воспоминание и достоверность вообще в специфическом отношении. Часть рассказа представлена как диалог между Цвейгом и Обрешковой, в оформлении которого, допуская, существует некоторая фикциональность. По теме Европа и Юго-восточная Европа, которая имеет значение для моего толкования новеллы, нахожу следующее: «... он уже объехал почти все страны Европы, включая и Советский союз в 1928 г. ...» (Обрешкова 1966: 188) Кажется, что Обрешкова мыслит Европу как составленную из Австрии, Германии, Швейцарии, Франции, Италии, куда ездила и она. Возможно, и ее личным мнением было то, что она в Болгарии живет вне Европы. В отношении славянских стран Цвейг говорит: «Еще с молодых лет люблю славян. А теперь, когда я был в России, привязался еще сильнее к русской душе – к славянской душе, славянскому миру.» (Обрешкова 1966: 190) Русская душа – славянская, и славянский мир – русский. Действительно ли Цвейг сказал это? Выравнивание русского и славянского предполагает специфическую идеологизацию «славянства» и «славянской души», как и возможность соответствующих действий, обоснованных именно через эту идеологизацию. Если это воспоминание достоверно, оно подтверждает факт, что для Цвейга новые государства, сформировавшиеся на бывшей территории Габсбургской империи, на востоке и на юге, являются недифференцированным пространством.

Толкование «Шахматной новеллы», 1942, которое предлагаю, ищет ответа на вопрос: существует ли связь между социальным и географическим происхождением Мирко Чентовича и пониманием Стефана Цвейга о культуре Европы?

Оба главные действующие лица – д-р Б. и Мирко Чен-

тович – воплощают два мира, которые противостоят друг другу. Мирко происходит из неблагоприятной социальной среды – он сын бедного лодочника. Он не прилежен в учении, даже и позже, когда он уже мировая знаменитость, остается плохо образованным. Рассказчик описывает мальчика как: «В сотый раз бессмысленно вмастривался Мирко в буквы, но не мог их запомнить. Его неповоротливый мозг не схватывал простейших вещей. В четырнадцать лет он все еще считал по пальцам, и ему стоило великого труда прочитать небольшой отрывок из книги или газеты. ... Но больше всего огорчало доброго пастора в упрямом подростке его безразличие ко всему на свете.»¹⁴ Мирко однако оказывается необыкновенным шахматным талантом; он ведет партии «непоколебимой уверенностью» и в восемнадцать лет становится чемпионом Венгрии, а в двадцать – он уже чемпион мира. «Лучшие игроки, несомненно превосходившие его умом, силой воображения и смелостью, не смогли противостоять его железной, холодной логике ...» Чентович «лишенный человеческого образа шахматный робот» (*unmenschlicher Schachautomat*), который безучастен ко всему, что вне шахмата и денег. Его отношение к другим высокомерно и дистанцировано. Это защитная стратегия, потому что «Почувствовав, что перед ним человек культурный, он сразу же, как улитка, прячется в свою раковину ...»

Рассказ идет от первого лица, но не рассказчик, а его друг первоначально «рисует портрет» чемпиона мира по шахматам. Как рассказчик, так и его друг не имеют имен – они представители культурного и социального мира, к которому принадлежит д.р Б., другой основной протагонист в новелле. «Портрет» вызывает ожидание у читателя – подтвердит ли Чентович то, что читатель уже

узнал о нем, или опровергает это. Поведение подтверждает ожидание: чемпион мира опаздывает на десять минут на условленный симультанный шахматный сеанс, не здоровается, не извиняется за опоздание, не проявляет никакого интереса к играющим против него любителям. Размышления рассказчика уплотняют первоначальную оценку, сделанную его другом. Оба они говорят о своеобразном гении и об абсолютной умственной лени, об умственной отсталости и о необычайном даровании. Рассказчика привлекают «различные виды мономанов – людей, которыми владеет одна-единственная идея...», из-за чего он хочет познакомиться «с этой личностью, наделенной крайне односторонними способностями.»

Представление читателей о Чентовиче создается с внешней точки зрения – рассказчиком и его другом. По этой причине немногие слова, которые Чентович произносит, приобретают дополнительную важность. Словами Чентовича, которыми он признает качество своего противника, кончается новелла. «Последним поднялся со своего стула Чентович и бросил еще один взгляд на неоконченную партию.

– Очень жаль, – великодушно сказал он. – Атака была совсем неплохо задумана. Для любителя этот человек играет на редкость талантливо.» Эти слова заставляют меня думать, что в характере Чентовича может быть существует и более светлая сторона, непроявленная до того момента.

Чентович – с окраин бывшей Австро-Венгерской империи; рассказчик указывает на этническую принадлежность следующим образом. Мирко – сын нищего югославского лодочника по Дунаю («Sohn eines ... südslawischen Donauschiffers...»). Для Цвейга этнос – «юго-славянский». Далее в новелле читаем: «в про-

винциальном югославянском городке» («in einer kleinen südslawischen Provinzstadt»). Во время, когда развивается действие, существует государство Югославия¹⁵, части которой находились на территории Австро-Венгрии. Südslawisch означает югославский, а Südslawen называют эти три народности – словенцы, хорваты и сербы, и не относится к другим славянским этносам, населяющим Балканский полуостров.¹⁶ Но если Цвейг относит «südslawisch» к Югославии, почему Чентович становится чемпионом Венгрии?

Словом «славянский» Цвейг называет народность, населяющую юго-западную часть империи. Мирко – «деревенский парень из Баната», вероятно – банатский серб. Цвейг однако знает, что область Банат – часть бывшей империи; поэтому и Мирко Чентович выигрывает шахматное первенство Венгрии, а не, к примеру, Румынии, которая не была частью бывшей империи.¹⁷ И потому, как написано имя Czentovic, можем заключить, что Мирко не венгр.¹⁸ В сущности не важно, где именно находится эта область, так как в новелле ее функция – быть местом, которое вне культуры Европы.

В 2018 г. опубликована энциклопедия творчества и жизни Стефана Цвейга – «Stefan-Zweig-Handbuch». Энциклопедия обобщает наличное знание о писателе и является основным источником информации и обобщения критической рефлексии до этого момента. Авторы статьи о «Шахматной новелле» пишут, что «Чентович происходит «vom südlichen Balkan». (Renoldner, Wolf 2018: 235) Что называют авторы сочетанием «южные Балканы»? «Balkan» не встречается в тексте новеллы, по которому я работал. В тексте написано «Банат». Банат находится следовательно, согласно авторам, в южной части терри-

тории, которую они обозначают как «Балканы». Принимаю, что название «Балканы» неточно обозначает бывшую Югославию. Словенский, хорватский, сербский и черногорский этносы присутствуют в коллективном сознании Австро-Венгерской империи до 1918 г. и в коллективном сознании Австрии после 1960. После 1960 г. это преимущественно рабочие по срочному договору¹⁹. Эти этносы присутствуют и в коллективном бессознательном, да и то как обобщенный, недифференцированный образ «славяне».²⁰ Так и для авторов статьи, Мирко, точнее говоря, с юго-восточной периферии Австрийской империи, названной позже Югославией.²¹ И еще: «И еще: неотесанный парвеню славянского происхождения, хорошо тренированный, холоднокровная и бескультурная шахматная машина с Балканского полуострова, некий пролетарий...». (Renoldner, Wolf 2018: 236)²² Авторы воспроизводят понимание Цвейга о этнически недифференцированном славянском происхождении, как и пренебрежение Цвейга к социальному происхождению необразованного деревенского мальчика; той только разницы, что оба автора расширяют территорию происхождения от Баната к Югославии или вообще к Балканскому полуострову. Эта двойная неопределенность – «Балкан» и «славянское происхождение», есть знак о том, что география в новелле для авторов не важна; но для меня это существенно, потому что, так сказать, происхожу с того места, на которое бывшая многоязычная империя оказывала воздействие. Таким образом авторы подтверждают пространственное соотношение «культура – некультура» в новелле. Культурный топос – Вена²³, в то время как отсутствие культуры имеет славянское происхождение и не совсем определенную территорию, названную Южный Балкан. Все мы, предполагаю, име-

ем свое бессознательное, личное и коллективное.²⁴

Возвращаюсь к толкованию новеллы: в географическом расположении – Банат, как и в происхождении – бедный южный славянин, вижу культурное и сословное бессознательное писателя, которое побуждает его определить необразованность, но также и бедность вне Вени, вообще вне метрополии.²⁵ Бедность существует однако на периферии бывшей империи, там, куда культура не достигает, или вообще не существует. А культура предполагает образованность, чувствительность к другим, ангажемент к окружающему миру, качества, которыми Чентович не обладает. Частью сложного целого, составленного из человеческих качеств и из упорядоченной окружающей среды, что называется культурой, являются и бытовые технические облегчения, как вода из крана в доме и туалет с водным смывом (ватерклозет). «Шахматисты поместили молодого Чентовича в гостиницу, где он впервые в жизни увидел современную уборную.» Уборная – это ватерклозет. Модерность вводит проточную воду в жилище. То, что мальчик Мирко не знает «ватерклозет», означает, что вода для быта – из источника, а нужник – вне дома; социальная среда, из которой Чентович происходит, живет, хотя бы в этом отношении, в домодерности. Словом – рассказчик дает читателю понять, что эта среда все еще не цивилизована.²⁶

Пастор отвез мальчика в близкий город, в кафе, в котором собираются местные шахматисты. В кафе входит как будто часть природы – Мирко одет в «нагольный овечий тулуп», обут в тяжелые высокие сапоги.²⁷ В кафе вряд ли было так холодно, чтобы мальчик не снял свой тулуп, но он не снимает его, Мирко и овечья шкура как будто одно целое, внушает рассказ. Уже второй раз

рассказчик характеризует мальчика через определение «овечий». «Закончив домашнюю работу, Мирко усаживался в комнате, да так и сидел, устремив вдаль бессмысленный, как у пасущейся овцы, взгляд, не проявляя ни малейшего интереса к тому, что творилось вокруг.» В отличие от горожан, которые наверное носят обувь, деревенский мальчик обут в тяжелые сапоги. Тяжелые сапоги на ногах и деревьянского вахмистра. Шахматная игра общая для пространств, в которых развивается действие. Другие элементы разделяют их: среди которых сани как средство перевоза в деревне и шикарный трансокеанский теплоход.

Былая нищета, характерная для низкого происхождения, заменена, когда Мирко уже чемпион мира, алчностью и скупостью. «Путешествуя из города в город, он останавливался в самых дешевых отелях, соглашался играть за любой шахматный клуб, готовый уплатить ему гонорар, продал фабриканту мыла право помещать свой портрет на рекламных объявлениях ...»²⁸

Во время шахматного двубоя с доктором Б., уподобление домашнему животному уступает место уподоблению, указывающее на неорганическую природу, к которой мерило человеческого, исторического времени нельзя применить. «... Чентович сидел совершенно неподвижно, словно *каменное* изваяние. ... он ... устремив на нашего друга *каменный* взгляд ... его угрюмый, *каменный* взгляд был как удар кулаком. ... Чентович словно превратился в *каменного* истукана.» (курсив мой – А. А.) В первой партии против МакКоннора и остальных его поведение наоборот – небрежно, он расслаблен. Убийственно (*tödliches*) замедлен темп игры для д-ра Б., тогда как для Чентовича время как будто не идет.

Отсутствие культуры, сходство с животной и с неор-

ганической природой, как и одностороннюю, самородную гениальность воплощает Чентович, происходящий из этноса, который живет на периферии бывшей империи. Но принадлежит ли этот этнос Европе?

Во второй половине XIX в. периферии империи на юго-востоке – Венгрия, Словакия, Босния, Далмация, как и более отдаленные территории – Румыния и Болгария, воспринимаются как образы экзотического – нецивилизованного, домодерного, дикого. Экзотическое, которое художники разных частей Европы, вкл. из Австро-Венгрии, находят в Италии, в Северной Африке и в Ближнем Востоке, другие художники из Австрии однако обнаруживают его совсем близко, на окраинах самой империи. «..... Венгрия в сознании западной культуры – сцена экзотического, а венгров воспринимали как дикий восточный народ.» (Hessky 2012: 119) Между 1850-ым и 1870-ым экзотические живописные образы венгерской пусты создает прежде всего Август фон Петенкоффен (1822-1889). Подобные образы о Словакии и о Болгарии создает в своих картинах Ярослав Вешин (1860-1915). Но не менее экзотичны географические периферии, как полуостров Бретань, французские Пиренеи, Сарматия. Испания тоже образ экзотического до середины XIX века (и даже позже). Воспринимать периферии и людей, которые их населяют, включая и в своих собственных странах, как экзотические, характерно для жителей европейских метрополий после 1815 г. и до конца XIX века. Представление о экзотическом в XIX и XX вв. отличается от домодерного; оно основывается на современных институциях и на технических достижениях, которые определяющи для оценивающего с внешней стороны взгляда; именно их отсутствие дает основание оценить их как экзотические, как исторически отсталые, т. е. не-

цивилизованные эти географические, по отношению к метрополии, периферии.

В сознании Цвейга образ отсталости и нецивизованности имперского юга, созданный во вторую половину XIX века, должно быть тоже выглядел достоверным. Имею ли основание считать, что Цвейг продолжает разделять социальные ценности XIX в., характерные для метрополии Габсбургской империи? Уточняя, что он не имел монархических убеждений. Рассказчик на стороне д-ра Б. в двубое с Чентовичем, сословно и по-человечески он близок к доктору из Вены, а не к чемпиону по шахматам из Баната.²⁹ Все трое – рассказчик, д-р Б. и Чентович – рождены на общей когда-то имперской территории, но первые двое происходят из столицы. «Имя, которое он назвал, принадлежало семье, пользовавшейся большим уважением в старой Австрии.» Д-р Б. связан, включая и семейно, с бывшей монархией, связанность, которая профессиональна, но также и связанность убеждений и чувств: «все приверженцы [нашей] старой Австрии ... всех [жертвоготовных] приверженцев монархии.»³⁰ Католическая религиозность и монархические убеждения есть элементы культуры д-ра Б., элементы той консервативной культуры, чья актуальность еще до 1914. «Мы ... принципиально избегали новых клиентов.», говорит д-р Б; их клиенты те же самые, которые были еще до войны 1914-1918.³¹ Когда упоминает об оккупации Чехословакии в 1938, д-р Б. использует название «Богемия», («так как Гитлер оккупировал Богемию»), как тогда называлась область, когда была частью Габсбургской империи. Д-р Б. рожден во времена империи. Чентович – наверное в последние годы ее существования, во время Европейской войны.³² Если читать «Шахматную новеллу» вместе с «Вчерашним миром», то напрашивается вывод

о том, что для Цвейга человеческие качества, как и социальные ценности, составляющие европейскую культуру – те самые, которые были до Первой мировой войны. В то время как настоящее предлагает типаж как Чентович и МакКоннор и диктатуры как национал-социализм. Для д-ра Б., как и для рассказчика, Австрия не присоединена в марте 1938 к немецкому Рейху, она оккупирована.

Если социальные и культурные ценности Цвейга находятся в прошлом, то политическая характеристика, вокруг которой он строит действие в новелле – это сама актуальность, так как невысказанный вопрос такой: может ли социального типа человек как Чентович, быть сторонником национал-социализма или, обобщенно говоря, – тоталитарного типа общества? Есть толкования, которые связывают образ Чентовича с европейским колониализмом, с итальянским фашизмом и с национал-социализмом; есть и толкования, которые сопоставляют его с Гитлером; те толкования, которые мне известны, воспринимаю как сверхинтерпретации.³³

Я хотел бы также обратить внимание на направление развития толкования, которое предлагают шахматисты и любители/ценители, среди них и литературоведы, шахматной игры. В этих толкованиях, как и при «политических», основным является отношение «литература, действительность и политика». Как «жизненный материал» чаще всего обсуждается биография чемпиона мира Роберта Фишера, но не только его.

Вопрос, как мне кажется, не о политическом, а о психическом настрое Чентовича – может ли этот настрой поддерживать антидемократические социальные отношения? Тем более, что в начале второй партии оба шахматисты из соперников превращаются во врагов: «...Меж

игроками возникло сразу что-то новое -- опасная напряженность, жгучая ненависть. То не были больше игроки, желавшие испытать искусство противника, а враги, поклявшиеся уничтожить друг друга.» Игра в шахматы противопоставляет два человеческих типа, представителей двух миров, которые не могут существовать одновременно и равноценно; один из них должен победить. Чентович не воплощает политическую идеологию, но он есть отрицание гуманистической, духовно аристократической культуры, какой для Цвейга является культура Европы. Включая и через свою сверхспециализированность, Чентович – отрицание этой культуры. Культура Европы в понимании Цвейга – культура определенной элиты.

В отличие от Чентовича, д-р Б. происходит из социально выдающейся, образованной семьи. Его рассказ о люксовской тюрьме и о допросах, которым он подвергнут национал-социалистической властью, как и о том, как он играет в шахматы против самого себя, составляют вторую часть новеллы. Чувствительность, почтенность, способность к воображению, учтивость – качества, которыми выделяется д-р Б.

Д-р Б. подвержен допросу Гестапо, так как их семейная фирма управляет имуществом больших монастырей, как и капиталами нескольких членов императорской семьи. «Они подозревали, и не без основания, что значительная часть фондов, которые проходили через наши руки, была хорошо припрятана и недоступна для их посягательств. Потому-то они и арестовали меня в первый же день, они рассчитывали, применив испытанные методы, добиться от меня нужных сведений.» Д-р Б. не сообщает сведений, необходимых Гестапо. Как поступил бы однако Чентович, интерес которого к миру не основывается

на нравственных критериях, а интерес, когда он есть, инструментальный.³⁴ Например, во второй шахматной партии с д-ром Б., Чентович понимает, что как дольше он обдумывает свои ходы, тем скорее он приближается к победе, потому что медленное темпо приводит к тому, что соперник теряет равновесие.

Периферия упомянута и в еще одной детали, связанной с Чентовичем: хотя «было известно, что он с трудом может написать связно два слова, [он] выпустил под своим именем книгу «Философия шахматной игры», написанную бедным галицийским студентом по заказу какого-то предприимчивого издателя.»³⁵ Эта деталь говорит о непочтительности со стороны студента – продажа своего имени; причиной тому снова неблагоприятная социальная среда, которой не хватает однако не только экономических средств, но и нравственного достоинства. Получается так, что бедность и культура не могут сосуществовать. Необразованность, отсутствие нравственных критериев и ангажемента к миру, личная заинтересованность, отсутствие чувствительности и воображения, надменность, нечеловеческий инструмент игры в шахматы – все это характеристики, которые, как внушает рассказ, с периферии бывшей империи. Они – вне культурной географии Европы, эти потенциальные сторонники национал-социализма. Цвейг приписывает только перифериям – Банат, Галиция – характеристики, которые несомненно встречались и в центре империи. Чентович – отрицание той Европы, которую Цвейг любит, с которой он жизненно связан. Но любовь Цвейга имеет свою культурную и сословную границу, за которой остается Не-Европа, означающая не-культура.³⁶

Все же в одном отношении жизненные истории д-ра Б. и Мирко Чентовича сближаются – в обоих отсутствует

человеческая теплота. И у обоих понимаем совсем немного об отце, мать отсутствует полностью, как и вообще нет женских образов в рассказе. В образе д-ра Б. культура Европы – почтенность, чувствительность, образованность, но в ней нет ясного взгляда, и она «смотрит назад» на прошлое. Отсутствие женских образов замечено, разумеется, исследователями; удачна формулировка: «нет матерей и, следовательно, нет будущего». (Dirscherl, Schütz 2019: 12)

И еще одна тема, которая, считаю, связана с Европой. До тех пор пока д-р Б. в аресте, он совершенствует свои познания по шахмату, добиваясь необыкновенного качества. Но именно это качество в определенный момент обращается против него самого: он начинает играть против себя. Политическая рамка, в которой его личностная раздвоенность осуществляется, это нацизм у власти в Австрии. Если принять, что д-р Б. есть воплощение культурного человека, то в таком случае могу считать, что эта принудительная раздвоенность д-ра Б. связана и с европейской культурой, с ее неспособностью предотвратить не только нацизм, но вообще диктаторские и авторитарные режимы первой половины XX в. в Европе. Но было бы неосновательным допустить, что играя против Чентовича, д-р Б. играет против другой своей собственной половины. В 1930-е Стефан Цвейг создает произведения, в которых смертоносно сталкиваются два идеальные и противоположные человеческие типа, воплощающие личную свободу и авторитарную власть – «Триумф и трагедия Эразма Роттердамского», 1934 и «Кастеллио против Кальвина, или Совесть против насилия», 1936. Эти два произведения имеют отношение к диктатуре как к форме власти. Подобна концепция двух противоположных миров и в «Шахматной новелле». Нонка Богомило-

ва отмечает наличие этой структурной характеристики и в новеллах: «... создание пары героев, чьи образы и страсти, хотя и, как обычно, контрастирующие, взаимно осматриваются, отчетливо выступают и усиливаются, это часто наблюдаемый прием в новеллах Цвейга. Подобный прием используется в «24 часа из жизни женщины», «Смятение чувств», «Письмо незнакомки» и др.» (Богомилова 2018: 115)³⁷ Внутренней раздвоенности д-ра Б., которая является следствием тюрьмы и допросов, как и следствием его человеческой сложности, противопоставлен одноплановый как поведение Чентович, который, однако, психически более стойкий. Чентович не был подвержен испытанию, через которое прошел д-р Б. Это тоже элементы противопоставления их. Сопоставляя заглавия последних произведений Цвейга, замечаю сходное противопоставление: «Вчерашний мир...» против «Бразилия – страна будущего».³⁸

1. 3. Заключение

Из всех государств в Европе, существовавших в XVIII и XIX вв., Габсбургская империя предоставляет самое большое основание для темы «Европа»; в направлении Восток-Запад она охватывает территорию нынешней Италии до нынешней Украины.³⁹ Что такое Европа – проблема, а не очевидность. Не считаю, что физическая и культурная география Европы совпадают. Не считаю так же, что когда к именам писателей как Стефана Цвейга или Генриха Гейне прибавляют характеристику «европейские», то эта характеристика достоверна. Она только показывает что именно понимают под словом «Европа» те, кто ее используют. Подобные высказыва-

ния, осознанно или нет, обособляют часть исторической и современной европейской культуры, представляя ее как культуру всей Европы. Беспроblemность употребления понятия «европейские» сама собой есть проблема.

І. 4. Дополнение о критической рецепции творчества Стефана Цвейга в Болгарии

Следующие строки не относятся к теме о культурной географии Европы в творчестве Цвейга, но хочется отослать к убедительному и нюансированному толкованию новеллы Даниэле Дель Джудиче. Привожу два из его выводов: «Чентович не нацист... он не сделал ничего плохого д-ру Б., и мы не можем никоим образом считать его ответственным за его судьбу. Нам не удастся почувствовать Чентовича как символического противника д-ра Б. И он действительно не есть противник: он не противник д-ру Б., а противник рассказчику, т.е. Цвейгу.»⁴⁰ (Del Giudice 1982: 4) Размышление Дель Джудиче о Цвейге как авторе художественных произведений, утверждающих «розовые» положительные ценности и духовность, подобно тому, как и Атанас Натев аргументирует свое мнение о том, почему Цвейг – важный второстепенный писатель. (Натев 1989: 534-549)

Самая ранняя более обширная публикация на болгарском о Цвейге – очерк Моиса Бенароя, 1929. Автор сопоставляет ту часть его творчества, которую определяет как эссеистически-художественную, с творчеством выдающихся критиков XIX века, прежде всего с тем, Георга Брандеса.⁴¹ Бенароя обсуждает также понимание Цвейга о Достоевском и о Льве Н. Толстом по отношению к европейской культуре. Для Бенарои, не заявляя этого, но

это логика его изложения о том, что Россия не есть часть Европы. Автор приходит к выводу, что Цвейг «не признает им [Достоевскому и Толстому] права быть учителями. ... Их влияние – рушителей, каковые они были и в России.» (Бенароя 1929: 25) Так считает Бенароя. Несколько страниц из литературного портрета Достоевского уже переведены на болгарский, но Бенароя упоминает об этом. (Цвейг 1926: 207-210)

Лучшее исследование творчества Цвейга на болгарском языке – Енчо Мутафова. Поэтому резюмирую часть его тезисов. Мутафов только раз касается темы «Европа»: «Этот аристократ духа, этот человек, который ставит выше всего дух и цивилизацию, причем под цивилизацией он понимает только европейскую.» (Мутафов 1987: 74) Наблюдение корректно. Но основная тема статьи – рецепция эссеистики Цвейга в Болгарии. Мутафов обосновывает то, по какой именно причине он выбрал ее для своего исследования: «Только на его [Цвейга] восприятие на болгарском языке можно смотреть ... как на своевременный, целостный и продолжительный отклик со стороны нашей культуры.» (Мутафов 1987: 76) Мутафов обсуждает как функционирует язык перевода в культуре, сопоставляя два исторических периода, которые он определяет как ретро-язык и модерный язык. Характеристики этих двух языков описаны аналитически; независимо от эссеистического стиля, которым он пользуется, Мутафов воздерживается от обобщающих оценок двух (ретро и модерного) языков, его оценки относятся к конкретным переводам.

Одно из его объяснений о популярности Цвейга это: «... выгнанная «дегуманизацией искусства», человеческая фигура занимает почти религиозное место у интеллектуалов как Цвейг.» (Мутафов 1987: 73) Противопоставляя

Цвейг художественному авангарду, Мутафов находит в его творчестве «интеллектуальную и нравственную чистоту». Мысль Цвейга «заряжена свежестью и энергией, почтенностью». (Мутафов 1987: 74; курсив мой – А. А.) В поддержке характеристик, которые отличают мысль Цвейга, Мутафов приводит цитаты из его произведений на с. 75-76. Но эту плодотворную идею о нравственной чистоте и почтенности в творчестве австрийского писателя Енчо Мутафов не разрабатывает, да она и не основная для его исследования. Его исследовательский интерес направлен на перевод между языками и культурами. И еще один важный вывод автора: «Любое явление или личность может быть объектом толкования, если бы оно отвечало условию: быть исключительным и переломным, быть ... началом или ... концом. ... Исключительный человек в исключительных обстоятельствах.» (Мутафов 1987: 74-75)

Понять вопрос о том, существуют ли критические исследования творчества Стефана Цвейга в Болгарии – трудное начинание. Ни один из авторов впечатлений, размышлений или критических исследований его творчества не знает и не хочет знать, что он не первый, кто пишет об этом творчестве. Авторы, кажется, убеждены в том, что существуют единственно они, других нет. Да и если бы существовали другие, какие они и кто они, чтобы они, мол, знали что-нибудь о Цвейге, когда ты его, как говорится, личный друг.

Все же есть *одно исключение*; это статья Марии Младеновой о рецепции Цвейга. Младенова подробно описывает сочинения Цвейга, переведенные в Болгарии, делая короткие характеристики личности переводчиков. Она также приводит в использованной ею литературе

даже статьи из газет.. (Младенова 2015: 261-280) Кажется, ей не известна однако статья Мутафова.

Сделанное наблюдение относится не только к исследованиям творчества Цвейга, но и для многих критических исследований в гуманитарных науках Болгарии. К примеру, на протяжении приблизительно двадцати лет был батальон «близких друзей» философа Жака Дерриды, были и есть болгарские гуманитаристы, у каждого из которых, как кажется, есть личная горячая телефонная линия с немецким философом Мартином Хайдеггером, третьи были (и все еще есть) личными друзьями с другими знаменитостями в науке. Но их тексты не показывают, что кто-нибудь из них знает что-нибудь о своих коллегах, которые в Болгарии тоже занимаются исследованием соответственной знаменитости. Коротко говоря, наблюдается отсутствие желания создавать научную среду.

Считаю, что болгарские публикации о авторе или по теме, которая является предметом моего исследования, важны, из-за чего пытаюсь ознакомиться хотя бы частично с ними. Допустим, что речь идет о «собеседниках», сведущих в одной и той же области.

Мне известны две национальные базы данных. Одна из них, НАБИС, указывает на самостоятельные публикации – книги или брошюры. Я ей благодарен, так как иначе я не мог бы совсем ничего найти. Но она не включает публикаций в сборниках, ежегодниках, журналах. Однако на сайте НБКМ можно найти статьи из журналов и сборников. Все же определенного года тому назад. Статьи, к примеру, опубликованные в ж. «Литературная мысль» («Литературная мысль») о Цвейге до 1990 г., не находим среди указанных.⁴²

II. Понимание о Европе в речах Гуго фон Гофмансталя 1920-х годов

В речах и эссе Гофмансталь размышляет об отношении между европейским и национальным в годы войны 1914-1918 и в 1920-е.⁴³ Он считает, что Австрийская империя была «для миллионов мыслящих индивидов над-национальной родиной», которые могли жить вместе в некотором более высоком единстве. (Hofmannsthal 1980: 20) Было ли культурное и языковое значение составляющих империю народностей равноценным как будничной, а не только как законосообразной реальностью, был ли немецкий язык все же основным в империи, этого Гофмансталь не обсуждает. Он думает, что существовали взаимопонимание, взаимная симпатия между народностями, как и наднациональное бытие, которое превратило Габсбургскую империю в Европе в уменьшенном виде. Хочется верить в это. Концепция о «австрийской идее» Гофмансталь развивает и в противовес национализмам и прусской Германии.⁴⁴

По отношению к ценностям его концепция об империи является легитимистской – католическая религия и феодальный порядок. В середине 1920-х отношение Гофмансталя к Европе меняется в направлении к национальной ценности и общей немецкой духовной и языковой родине. Понятие о Европе не внушает боязни, из которой единственно происходит почтение, граничащее со страхом. Понятие о Европе могло бы вызвать состояние страхопочтения только если оно интегрировало бы мощное, внушающее боязнь понятие о нации. Сделать так, чтобы понятие о нации служило понятию о Европе, не отнимая однако благородства понятия о нации.

(Hofmannsthal 1980: 17) Это говорит Гофмансталь в своем приветствии к международному съезду культурных объединений в 1926 г. Аналогична и мысль, которой он заканчивает представление ежемесячного журнала «Europäische Revue»: «... стремясь к европейской общности, она верит в то, что обнаруживает свой фундамент, строя на твердом камне национального убеждения.» (Hofmannsthal 1980: 83) Местоимение «она» относится к духовной деятельности по отношению к Европе, которой журнал дает возможность проявления; редакция стремится, чтобы журнал был центром этой европейской деятельности. Там же Гофмансталь однако отвергает «интернационализм ..., который основывается на усыплении и уничтожении национальных чувств...». (Hofmannsthal 1980: 80)

В следующем 1927 г. Гофмансталь определяет характер синтеза, процесса, который предстоит, как испытание: этот характер есть консервативная революция, чей размах европейская история не знает; она «форма, новая немецкая действительность, в которой вся нация может принимать участие.» (Hofmannsthal 1980: 41) Гофмансталь создал понятие «консервативная революция». Эта революция воспротивится модерности, «тому духовному преобращению, которое мы привыкли называть в двух его аспектах – Ренессанс и Реформацию». (Hofmannsthal 1980: 40-41) В середине 1920-х Гофмансталь воспринимает идею о «племянном своеобразии», из чего возникла нация и ее культура. Источник этой идеи – «История литературы немецких племен и местностей» Йозефа Надлера, которую Гофмансталь высоко ценит: «Никто не сделал в нашу эпоху больше для объединения нации.» (Hofmannsthal 1980: 148) В соответствии с этой идеей он заявляет в «К программе Зальцбургского фес-

тиваля 1928»: «Более глубокая сущность национального театра, в особенности южных племян, очень древняя и уходит в далекое прошлое во времена еще до XVIII в.» (Hofmannsthal 1980: 187; Hofmannsthal Handbuch 2016: 126) Родина, какой бы она ни была, – духовна и моральна, она есть культурное пространство.

Эти две концепции – о Австрийской империи и о нации – консервативны, элитарно ориентированы, основывающиеся на метафизических величинах. Идея о границе европейской культуры на (юго)востоке была для Гофманстала важнее, чем, скажем, экспорт австрийской, общенемецкой или европейской культуры на восток, к Ориенту. В этом смысле в концепции Гофманстала отсутствует империалистический мотив.

Ниже предложу толкование только культурной или символической географии Европы в речах и эссе Гофманстала. В 1926 г., развивая свою идею о Австрийской империи как наднациональной родине, он определяет границы на восток: «Это государственное устройство – на этом месте по желанию истории, чтобы перегородить на юго-востоке европейский культурный круг против ориентальского, было носителем наднациональной идеи ...» (Hofmannsthal 1980: 19) Ориентальская культура начинается после границ империи на восток и на юг. Граница империи в течение веков меняется, но Гофмансталь имеет в виду XIX в. А в 1926-1927 г. для него важно прежде всего общее «духовное пространство» немецкой нации.

В речи «Взгляд на духовное состояние Европы», 1922, Гофмансталь размышляет над тем, «перестала ли существовать Европа как духовное понятие». (Hofmannsthal 1979/2: 478) Показательным с точки зрения глубины кризиса, в котором находится Европа после Первой мировой войны, есть отсутствие общеевропейской фигуры,

которая отчетливо выступала бы по отношению к остальным знаменитым духовным фигурам своей мощью и авторитетом, фигурой, перед которой преклонилась бы Европа, как это было два десятилетия тому назад перед Ибсеном и перед Толстым. Подобная общепризнанная в Европе духовная фигура могла бы исполнить роль вождя (Führer). Бернард Шоу – общеевропейская фигура, но он скорее явление, чем вождь. Духовный вождь тот, кому удастся потрясти человеческие души и указать им на новые религиозные обязанности, которых души жаждут. (Hofmannsthal 1979/2: 479)

Все же Гофмансталь находит такую фигуру у Достоевского, чья власть над душами современной молодежи подобна той, которую упражнял Шиллер сто лет назад. Достоевский «и никто иной – кандидат на трон духовного императора». Здесь духовный вождь отождествлён с полководцем или с руководителем значительной по территории государственной организации. Другой кандидат однако оспаривает потенциальный титул Достоевского, и этот кандидат не только художник, а мудрец, маг, истинный вождь душ, удовлетворяющий их религиозную потребность. Духовная мощь Гете, со дня смерти которого скоро исполнится сто лет (1932), развёртывается с величественной медлительностью. Воздействие Гете Гофмансталь описывает как возвышение к античному акрополю (Säulengänge auf das erhabene Zentrum weisend) и как проникновение в тайну египетского храма, в некую вечно живую тайну. (Hofmannsthal 1979/2: 479-480)

Дух каждого из них, Достоевского и Гете, борется за душу мыслящих и ищущих. Категория ищущих – основная и в других речах Гофмансталя. Сделав это заключение, автор указывает на то, что Европа – это западное

христианство и воспринятая в крови Античность, в то время как Россия направлена на Азию. Нетленная тайна (unverwesliches Geheimnis) есть присутствие античности в нас, европейцах. (Hofmannsthal 1979/3: 16) Как становится ясным из этой речи, европейцы те, которые живут к Западу от Эльбы. После фигуры духовного вождя – императора, появляется вторая вызывающая беспокойство метафора – крови; подобная метафора биологизирует культуру так, как первая ее военизирует.

Православие – ориентальское христианство, по отношению к которому европейское – католическое, лютеранское и пуританское – является в чисто духовном, культурном смысле как нечто единое. «Россия – Ближний Восток», пишет Гофмансталь в другой речи «Завещание Античности» (1926).⁴⁵ Россия, заключаю из размышлений автора, не усвоила Античность, которая лежит в основаниях Европы.

Возвращаюсь к речи «Взгляд на духовное состояние Европы». Основной духовный настрой Гете, продолжает Гофмансталь, это избегание страдания, в то время как все жизненное содержание Достоевского, кажется, в том, чтобы призывать к страданию. Гофмансталь разрабатывает противопоставление и приходит к выводу о том, что «как бы и не таинственен Достоевский, то несомненно Гете еще более таинственный». Страдание в речи есть элемент уравнения, а не содержания. «Последнее слово Достоевского может быть произнесено, оно наверное звучит в призыве, идущем из России, ко всему миром». Что это за призыв, Гофмансталь не уточняет. Но последнее слово Гете разгадают люди более позднего поколения, которые может быть назовут себя последними европейцами. (Hofmannsthal 1979/2: 481) Гофмансталь отделяет Европу от некоей воображаемой Невропы,

приписывая одной единство и культурно-историческое преимущество, каково усвоенное наследие Античности, вкл. античного Египта. Какой бы ни была культура и история Азии, она не имеет значения для Европы. Чтобы утвердить свое представление о Европе, Гофмансталь нуждается в противопоставлении и изолировании – Европа по отношению к России (Азии), Гете по отношению к Достоевскому, православие по отношению к западному христианству. Все же христианство – мировая религия, и ограничение до Европы не соответствует его собственной миссии. Гофмансталь создает два типа культурной идентичности, которые противопоставляет. Внутренняя логика концепции не включает участия исторических реальностей. Если они и есть, как это в эссе о Наполеоне (см. ниже), они истолкованы как «план, касающийся трансцендентного».

В 1922г. в Советской России религия, не только христианская, ограничивалась всеми средствами; православная церковь подвергалась преследованиям. Могу допустить, что культурная идентичность Европы не содержит в себе большевизма, чьи идеи актуальны и в Германии, и в Австрии в 1920-е. Возможно, что речь Гофмансталя была направлена косвенно и против исторического присутствия большевизма в Германии и Австрии.

В 1921 г. Гофмансталь размышляет над вопросом о том, каково значение Наполеона для Европы; поводом послужило столетие со дня смерти императора. Речь – прославление могучей личности и восхищение этой личностью, которая подчиняет все. Политические личности, которые будут стремиться подчинять все, действительно появляются в 1920-е годы в европейских странах. Автор разделяет Европу на Окцидент и на Ориент. «Наполеон по отношению к Ориенту и в особенности к европейс-

кому Ориенту, что есть Россия, воплощение европейски титанического, и действительно как будто он «Alexander redivivus». (Hofmannsthal: Napoleon) Поход против Российской империи 1812 г. – попытка со стороны Наполеона навязать европейский Запад европейскому Востоку. Наполеон «воспринимает себя как судьбоносца, не подчиняясь ничей [чужой] судьбе.» Он над добром и злом, следовательно, вне знакомых норм и категорий. Из-за чего не имеет значения факт, что думают и чего хотят другие; он им навязывает свою волю.

О всех нападательных войнах всегда найдутся «убедительные» аргументы о том, почему они начались или почему они должны начаться. Концепция изложена обычной языковой виртуозностью; автор указывает на объединяющую и основную характеристику европейской культуры, которую Гофмансталь видит в титаническом индивидуализме, и на объединяющую фигуру разъединенных после войны европейских стран. «Он [Наполеон] последний великий европейский феномен.» Наполеон, по его мнению, носитель «самого глубокого европейского в нас», потому что он стремится подчинить индивидуальную волю плану, приближающемуся к трансцендентному. Измерение трансцендентного делает аргументацию Гофмансталя более риторической, но не и более убедительной. Действительно ли Гофмансталь представляет себе войну с Россией как объединительную возможность для своей Европы?

Чтобы «стереть» различия внутри в Европе и чтобы представить ее как вообразимо объединенную, нужен кто-нибудь, достаточно сильный и достаточно различный, который мог бы ей противостоять, как Россия, к примеру. Эссе противопоставляет и оправдывает действие – войну, в которой индивидуальность особенного

значения не имеет. А утверждение, что только природные силы дали отпор западному индивидуализму при походе 1812 г., превращает Восток в природное явление и отнимает у него историчность (как это делает и Фосслер по отношению к «славянству»). Ориент не мог бы защититься, если бы не было природных сил. Выглядит так, как будто между Германией и Россией нет территории, культурной или иной, заслуживающей хоть какое-нибудь упоминание. Как Россия, так и Европа в этой речи представлены как тотальности, без внутренних различий или напряжений.

В 1926 выходит второе издание «Немецкой хрестоматии» (*Deutsches Lesebuch*), составленной Гуго фон Гофмансталем. Предисловие начинается сопоставлением между достигнутым в XVIII в. самосознанием французского языка, и как результат – предъявление претензии на мировое господство и распознавание миром «немецкой духовной сущности» в столетие 1750-1850. (Hofmannsthal 1984: 5) Составление «Немецкой хрестоматии» – часть усилий Гофманстала через словесность поддержать самочувствие и способствовать единству немецкой нации после поражения во время Первой мировой войны. Вот почему в предисловии «немецкий дух» XVIII и XIX веков представлен как равноценный французскому XVII и XVIII веков. «... то, что мы имеем как значительную прозу не уступает тому, что имеют англичане и французы». (Hofmannsthal 1980: 224) Гофмансталь не отделяет Австрию от Германии, для него эти два государства являются общей родиной немецкого языка, что превратилось бы и в политическую реальность, если бы версальские договоры не воспрепятствовали объединению нового государства Австрия с Германией. Мыслить словесность и язык как «духовное простран-

тво нации»⁴⁶, независимо от территории и государства, возможно. При такой постановке существенный вопрос о институтах, о идеологиях и о политических и социальных ценностях, результатом которых являются институты, не есть часть размышления и духовного пространства. А о «духовном универсализме», каким бы он ни был, легче говорить, чем практиковать его. Или его практикуют как апологетику национального. Мировое гражданство Гете «необходимо определить как воздвигнутый в высшей степени немецкий национализм.» (Hofmannsthal 1980: 81)

II. 1. Выводы

В речах и эссе Гофмансталь рассуждает об отношении между европейским и национальным в годы войны 1914-1918 и в 1920-е годы. Свое понимание о «австрийской идеи» Гофмансталь развивает и в противовес национализмам и прусской Германии. В середине 1920-х отношение Гофманстала к Европе меняется в направлении к национальной ценности и общей немецкой духовной и языковой родине. Гофмансталь воспринимает идею о «племянном своеобразии», в результате чего возникла нация и ее культура. Для него ориентальская культура начинается после границ империи на восток и на юг.

Чтобы утвердить свое представление о Европе, Гофмансталь нуждается в противопоставлении и изолировании – Европа по отношению к России (Азия), Гете по отношению к Достоевскому, православие по отношению к западному христианству. Православие – это ориентальское христианство, по отношению к которому европейское – католическое, лютеранское и пуританское – яв-

ляется в чисто духовном, культурном смысле единым. Как Россия, так и Европа представлены как тотальности, без внутренних различий или напряжений.

Между Германией и Россией нет территории, культурной или иной, заслуживающей какого-нибудь отчисления.

Заключение

О том, что такое *понимание*, есть большая литература в нескольких областях знания. В ранние годы своих научных занятий я пытался ориентироваться в немецкоязычных герменевтических концепциях, как и в теоретических публикациях болгарских авторов. Позже я выяснил, что между теоретической рефлексией и пониманием конкретных текстов или образов существует некоторое отстояние и что для меня понимание конкретного – более привлекательно. В следующих нескольких строках излагаю свою личную методику без теоретической претензии, так как эта методика относится только к материалу в этой книге.

Считаю, что желание понять есть настрой, который предшествует знанию и теории. Критическое гуманитарное понимание возможно как сочетание симпатии и дистанции. Понимание не есть осуждение, которое представляется как критика, а симпатия, которая исследует свой предмет. Понимание, вместе с тем, не есть оправдание или утверждение поведений, концепций, ценностей, которые автор не принимает; понимание не есть нейтральная деятельность. Между прокурорским и апологетическим настроем существует однако достаточно пространства, чтобы занять позицию.

Симпатия к историческому материалу более возможна, нежели в реальных отношениях. Если бы это не было так, то понимание разнообразных исторических поведе-

ний и ценностей исполняло бы функцию психотерапии.

Непонимание может функционировать как непризнание чего-то существования. В то время как понимание, по-видимому, обладает неким жизненным преимуществом – оно признает чье-то существование, будь то поведение, художественное произведение, концепцию или ценность.

Примечания

Введение

1 В литературе по этому вопросу встречаются терминологические разграничения между эмиграцией, изгнанием, бегством.

Первая глава

1 Употребляю понятия как романское, латинское, германское с сознанием о их условности.

2 Книга «Власть филологии» романского филолога Ханса-Ульриха Гумбрехта – (не)дисциплинарное размышление над основными филологическими деятельностями. Как будто подтверждая происхождение не только романской, но и вообще новых филологий, из классической, книга – конечный результат участия автора в пяти коллоквиумах в Германии, посвященных классической филологии. (Gumbrecht 2002: 14)

3 В споре с Америко Кастро Лео Шпитцер защищает: «Он (Америко Кастро – з.м. А.А.) хочет предписать иностранцам как они должны чувствовать испанскую литературу: иностранец не может почувствовать правовую проблематику у Кальдерона, ни «лицемерие Сервантеса» (чему я никогда не поверю), потому что он не испанец. Так Кастро сам отнимает у своей литературы «характер мировой литературы», который она имеет, отказывая допустить, чтобы смешался хор иностранных/чужих голосов, в их собственном своеобразии, с испанскими голосами. Это очень провинциально, мелочно испанско и закоснело...» (Hausmann

2000: 307). Гаусман цитирует письмо Шпитцера 2. IV. 1935, посланного из Стамбула Карлу Фосслеру. В письме Шпитцер защищается от критики, отправленной к нему со стороны Кастро, по поводу его статьи о Кальдероне. Подобный спор ведется между Шпитцером и Рамоном М. Пидалем о европейском или национальном характере книги «Песнь моем Сиде». Привязанность и предпочтение Лео Шпитцера к романскому (французскому, испанскому, итальянскому) не превращается в разделение какого бы то ни было национализма.

4 См. Romania 1977: 519-520; там же и о исторической переменчивости названия «Романия».

5 Герт Матенклот определяет понимание Ауэрбаха о немецкой романской филологии как «*hommage* к Германии под формой разграничения от немецкого национализма». (Mattenklott 1998: 24)

6 Статья Найчалса является и краткой историей спора о том, филологическое ли занятие Ауэрбаха. (Nichols 1996: 63-78) Педагогическое дополнение: сравнительно легкий способ ориентироваться в вопросе «что такое филология» – это одноименные статьи в словарях литературных понятий или в литературных энциклопедиях. Могу порекомендовать эти статьи, которые мне известны: издания Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte и Краткая литературная энциклопедия, т. 7 (которая в девяти томах и вообще не краткая).

7 Лео Шпитцер (1887 – 1960), Эрнст Роберт Курциус (1886 – 1956) и Карл Фосслер (1872 – 1949) – немецкие филологи романисты. Упомянутые имена не исчерпывают значительных немецкоязычных историков романских литератур первой половины XX в.

8 В других областях знания европейское основывалось бы не на в языковом отношении родственных литератур, а на разделенных религиозных, политических, экономических и культурных характеристиках.

9 Направления или подходы представлены наглядно в Mahrholz 1932: 80-160.

10 Об имманентном толкований – Ангелов 2015: 42-59.

11 Только лишь для сравнения – заглавие синтеза в четырех томах (1923-1953) Германа Августа Корфа: «Дух эпохи Гете. Опыт идейного развития классическо-романтической истории литературы». Обобщающий труд Юлиуса Петерсена, вышедший в 1939, дает подробное представление о направлениях в немецкоязычной теории и истории литературы XIX-го и первых десятилетий XX-го в. (Petersen 1939: 20-50. О «истории духа» – 40-47) Петерсен не распознает исследование художественной формой как отдельное направление в литературоведении. Но крупный идейный недостаток этого труда – это его согласие с расовыми и националистическими концепциями в отношении немецкой литературы. В 1939 году Юлиус Петерсен становится почетным доктором Софийского университета им. «Св. Климента Охридского».

12 Проблема о художественной форме и вообще о формообразовании становится актуальной (не только в Германии) в 1910-е, но в особенности в 1920-е радуется большой популярности. Внимание направляется на художественные приемы и на структурные единицы литературных и изобразительных художественных произведений. В основе этих двух лежит сходный модернистский настрой, который заявляет, что произведение – вопрос техники, ремесла. Гештальтпсихология защищает подобную рациональную позицию. Эта позиция противопоставляется аристократическому объяснению о произведении как результат недоступного ни для кого-нибудь другого переживания (Erlebnis) автора-избранника. В 1920-е исследования и художественные практики, которые свидетельствуют о сочетании демократичности и рациональности – многочисленны. Международный конструктивизм стремится охватить всю сферу жизни (рациональное убранство, упрощение интерьера, городского пространства, предметов будничного потребления и т.д.). То, что сегодня называется «дизайн», несет тогда название формообразование (Formgestaltung).

13 Самые представительные для «переживания» – две

книги Ф. Гундольфа «Шекспир и немецкий дух» и «Гете», но они более ранние, соответственно 1911 и 1916 гг.. Монография Эмиля Эрматтингера «Поэтическое художественное произведение», претерпевшая два издания в начале 1920-х, посвящена целиком модусам переживания в художественной литературе: автор различает умственное переживание или мировоззрение, переживание материала, внутренней и внешней формы; последнюю он определяет и как стиль. (Ermattinger 1923).

14 Прямая или косвенная враждебность к соседям в Европе в 1920-е не характерна, разумеется, только для Германии. Национальное в межвоенные десятилетия уязвимо и лечилось через возвращение к «вечным» народностным или племянным стоимостям, через самовозвеличивание, так что граница между патриотизмом и национализмом размыта.

15 Краткое представление позиции Курциуса в его эссеистической книге «Французский дух», 1930, как и о ее восприятии во Франции – Молодяков 2017. Автор отмечает, что книга имеет два издания во Франции – 1931 г. и 1932 г. Он приводит цитату Анри Массиса: «Автор [Э. Р. Курциус] воодушевлен искренним желанием о согласии между Францией и Германией».

16 Курциус не единственный филолог, который создает культурные мосты между Германией и Францией в 1920-е. Виктор Клемперер тоже издает две книги, 1923 г. и 1926 г., посвященные модерной французской литературе с 1870 до 1920 гг.

17 Книга вышла как второе издание в 1921 г., третье – 1929 г.

18 Раса, говорит Фосслер, есть зоологический, а не гуманный аргумент. (Vossler 1927: 21)

19 Кристманн приводит свидетельства о воздействии обсуждаемых здесь речи Фосслера. Антисемитизму Фосслера противопоставляется непоколебимо и в последующие годы. (Christmann 1994: 489-491)

20 Этот, в сущности, насмешливый термин принадлежит Ойгену Лерху.

21 Но они не характерны только для Германии и только для 1920-х. Стремление описать сущностные черты определенного чужого этноса в сопоставлении с собственном приводит к ценностной иерархии, чья достоверность – сомнительна. В итоге сущность собственного этноса превращается в идеализацию, в некритический изоляционизм. А сумма сущностных черт чужого этноса – в отрицание этой идеализации.

22 Связь между Европой и новеллой находится в Auerbach 1971: 2, 7, 36, 39, 40.

23 Я работал по немецкому изданию. Русский перевод я нашел поздно, когда уже закончил работу над моим текстом.

24 Использую это понятие от направления болгарской народопсихологии, которая имела те же самые задачи: представить болгарское и до, и после 1944 г. как самостоятельным, не допускающим воздействий и взаимодействию.

25 Понимание о Данте как о европейском поэте имеет своим красноречивым защитником в лице Томаса Стернза Элиота и потому, что сам Элиот видит себя представителем европейской, а не отдельной национальной литературы. Вообще критическая литература в области творчества Данте «есть точка пересечения проблемы «европейского духа и филологии» (Konrad 1954: 55).

26 Критическое восприятие проблемы о мимесисе Ауэрбаха и дальнейшая разработка в: (Gebauer, Wulf 1992: 18-40).

27 Проблема публики, к которой Ауэрбах обращается многократно, побуждает Ханса-Роберта Яусса считать Ауэрбаха одним из предшественников рецептивной эстетики. (Jauss 1970: 180; 204-206)

28 Вот некоторые из них: «модерная европейская форма мимесиса случившегося через искусства; история европейской мысли; история европейского образования; чувственно-историческое свидетельство о Европе», и др. (Ауэрбах 1929: 212-218).

29 Понятие «*Evidenz*» Шеллер использует во многих местах. Насколько могу оценить, Шеллер следует за пониманием Хуссерля «... Adäquation im vollen Sinne plus *Evidenz* ist die «Selbstgegebenheit» seiner». (Scheller 1927: 13) Возможно, чтобы Ауэрбах и другим путем воспринял понятие, которое в «феноменологическом» употреблении в 1920-е. Характеристики «эвиденца» (Husserl 1993: 61-66;67-69) соответствуют не только пониманию Ауэрбаха о Данте, но и его принципиному отношению к присутствию человека в истории. Но то, что я подчеркиваю, это как познавательная, так и этическая сторона понятия «эвиденц» у Ауэрбаха, относящаяся к литературному реализму. О самоответственности и отношении к истине (Husserl 1993:69). История понятия в: *Evidenz* 1972.

30 В 1920-е Лео Шпитцер использует «эвиденц», вместе с «переживанием» («*Erlebnis*») и интуицией, чтобы обосновать стилистику как подход к литературным произведениям. Все же он понимает эти три понятия как психические процессы, а не как объективирующие действия. Эту разницу подчеркивает Хайди Ашенберг, сопоставляя стилистику Шпитцера с употреблением понятия у Хуссерля и с несколькими феноменологическими концепциями о литературе. (Aschenberg 1984: 232-242; об эвиденце с. 234, 240)

31 Сильнее всего воздействие вышедших в 1915 г. и несколько раз переизданных в 1920-е «Основные понятия истории искусства» Генриха Велфлина. Велфлин автор и сопоставления между немецким чувством формы и Италией, что было указано и выше. (Wölfflin 1931)

32 Самое крупное исследование, которое мне известно, о немецкой романистике во время Третьего рейха, это исследование Ганса-Рутгера Гаусмана. В одной подглаве он рассказывает о эмиграции Ауэрбаха (Hausmann 2000: 228-244).

33 Шпитцер покидает университет в Кельне в 1933, Ауэрбах – университет в Марбурге в 1936. В университете в Стамбуле Ауэрбах занимает место Шпитцера, который уезжает в США, его конкурент на то же самое место профессора – Виктор Клемперер. Клемперер остается в Германии;

он становится известным далеко за академической литературоведческой средой через свои дневники, часть которых вышла в печать и на русском, как и через книгу: «Lingua tertii imperii. Записная книжка филолога», 1947, в которой демаскирует официальные языковые употребления во время фашистского режима и, в особенности, в годы войны 1939-1945. Книга претерпела много переизданий, есть в переводе на русском.

34 О институциональном поведении Ауэрбаха очень подробно у Gumbrecht 1996: 13 – 35.

35 Не только некоторые рассказы Шпитцера о годах в Стамбуле звучат как анекдоты, но так же – и Ауэрбаха. Гарри Левин рассказывает следующий эпизод: Ауэрбах был представлен коллеге-переводчику Данте, который закончил перевод «Комедии» всего за два года. Когда Ауэрбах поздравил его за владение языком, переводчик признался, что в сущности он переводил с французского перевода. Ауэрбах, едва удерживая смущение, спросил, с какого именно перевода, и получил в ответ: «Ну, знаете, не помню.» (Levin 1969: 465)

36 В письме к Людвигу Бинсвангеру от 28. X. 1932 Ауэрбах рассказывает о каникулах, которые он провел с семьей в Италии. (Gumbrecht 1996: 25)

37 Почти все цитаты из «Мимесиса», за исключением первой главы «Рубец на ноге Одиссея» и одного цитата из заключения, приводятся по русскому изданию. Следовало бы использовать оригинал или уже существующий перевод на болгарском. Но годами подряд я перечитывал русское издание и с удивлением находил по найденным заметкам или по выцветшим подчеркиваниям, что я уже читал главы, о которых убежден, что они мне не знакомы. Из-за продолжительной не/прерывности моего чтения, я связан именно с этим переводом. Временами, по сравнению с ним, оригинал мне кажется толкованием перевода. Возможно ли, чтобы степень связанности и продолжительного воздействия создают собственный оригинал, в какой-то мере релятивируя категории оригинал и перевод?

38 Проблема исторического синтеза актуальна в 1920-е. Обзор и анализ концепций делает Бицилли в «Историческом объекте и проблема исторического синтеза». Первое издание книги на русском языке – Прага 1925. (Бицилли 1994: 157-206; Бицилли 2012: 239-317). Об »историческом синтезе» в Българии см. (Бицилли 1994; Тончев 2001: 180 – 185).

39 Виталий Махлин понимает под филологией научную деятельность, чья действенная основа есть двойная историчность – толкуемых текстов и самого филолога. Русский исследователь обосновывает почему филология Ауэрбаха – часть немецких наук о духе. В соответствии со своим пониманием он переводит «philologisch-geistesgeschichtliche Tätigkeit» как «гуманитарно-филологическая деятельность» (Махлин 2004: 117-121) Ирина Лагутина также обсуждает понимание Ауэрбаха о том, что такое филология. Присоединяясь к его пониманию, она тоже считает, что филолог исследует историю культуры на базе литературно-художественных текстов. Лагутина понимает задачу филологий очень широко: филологический анализ как общегуманитарное исследование; «... она (филология) изучает все гуманитарно-исторические предметы, в том числе историю права и историю экономики». (Лагутина 2000: 470-471; Лагутина 2004: 196) Так перед филологией ставятся почти титанические задачи.

40 «Neue Dantestudien», которая включает и статьи, написанные в Германии, выходит в 1944 в Стамбуле, а «Mimesis» в 1946 в Берне.

41 Отмечая языковую чувствительность Ауэрбаха в отношении текстов XII и XIII веков, Данте Делла-Терца прибавляет, что в статье «Figurative Texts Illustrating Certain Passages of Dante's Commedia» кроме обширных цитат, «тяжелый» английский язык автора тоже в какой-то степени затруднял восприятие. (Della 2001: 91)

42 В 1947 Ауэрбах начинает преподавать в «Университете Пенсильваний».

43 В таком смысле может быть истолковано свидетельство Стивена Найчлза: «Наверное потому что мы гово-

рили прежде всего на французском, на языке, с которым она справлялась лучше, в то время как мой немецкий был таким, что можно было бы считать его несуществующим, у меня было чувство, что в это послеобеденное время я перенесся в другой мир – мир европейского интеллектуала, каким он был в Германии до 1933.» (Nichols 1996: 64) Речь идет о разговорах с Мари Ауэрбах при изучении архива ее супруга «через три или четыре года после его смерти». Через пятнадцать лет после того, как Мари Ауэрбах прибыла в США, язык, с которым она справляется лучше, очевидно по отношению к английскому, это французский.

44 На английском Ауэрбах публикует несколько статей о Данте и о Дж. Викко.

45 Насколько мне известно, первая публикация Шпитцера на английском с 1940 – Spitzer 1940.

46 Сборник, составленный Флемингом и Бейлиным, 1969, дает живое представление об интеллектуальной эмиграции в Соединенные штаты в годы 1930-1960, потому что студии в нем написаны учениками или коллегами, хорошо знающими эмигрантов. Литература по теме, обсуждающей академическую эмиграцию из Германии в Турцию в годы 1933-1945 также значительна. Тема представлена и на нескольких выставках в Германии и в Турции.

47 В последнее десятилетие проблема о том, существует ли мировая литература, снова обрела особую важность. Обсуждения ведутся на английском, чтобы не было сомнения каков язык, в единственном числе, мировой литературы.

48 В немецком тексте «die Liebe zu unserer abendländischen Geschichte...».

49 Это предположение выглядит как-то очевидным, но я был рад найти подтверждение в воспоминании Гарри Левина о Ауэрбахе. (Levin 1969: 466)

50 Один из недостатков «Мимесиса» Хатцфельд видит именно в смешении полустилистического анализа с полу-философской историей реализма в литературе. См. преобладающе отрицательную рецензию – Hatzfeld 1949: 333-38. Рене Веллек также критикует «противоречивое» понятие о реализме в «Мимесисе». (Wellek 1971: 169-170)

51 Ауэрбах исторически исследует проблему реализма, чтобы создать «воображаемый музей европейской цивилизации». (Levin 1969: 466)

52 Насколько могу оценить, Ауэрбах близок к пониманию о судьбе Георга Зиммеля. (Simmel 1984: 12-18)

53 Не нахожу семантическую причину, из-за которой Ауэрбах использует «Geschick», а не «Schicksal», хотя возможно их различить. Статья о «Schicksal» в (Wörterbuch 1992: 1287) отсылает к разнице между «Geschick» и «Schicksal» у Хайдеггера.

54 Ойген Лерх корригирует толкование Ауэрбаха, согласно которому *passio* означает страсть. Ауэрбах, считает Лерх, переносит модерное значение слова *passio*, которое есть «действенная направленность к чему-нибудь или кому-нибудь», на употребления у Данте и у Боккаччо, где *passio* означает страдание, болезнь (Lerch 1938: 320-321; 322-327). Ауэрбах отвечает Лерху, не входя в полемику. Это обычно для Ауэрбаха; он только уточняет, что значения «страдание (Leiden)» и «страсть (Leidenschaft)» внутренне близкие. (Auerbach 1967: 167-168). В своей студии Лерх убедительно обосновывает то, как получается преобразование значения при *passio* – от страдания и болезни к действенному стремлению (*aktives Streben*). Преобразование – дело европейской модерности. Исследования Лерха – тоже часть исторической семантики европейской культуры.

55 Томительно утопично и представление Лео Шпитцера о счастье и гармонии, о «*joie de vivre*», которые он толкует как цивилизационные характеристики, присущие французскому и романскому, в своей студии о Альбера Тибоде. (Spitzer 1959: 337 – 73) Утопично или нет, это представление Шпитцера формирует его убежденность, что романское, что *civilitas romana* Средневековья – в фундаменте Европы. Можем вспомнить и о характеристиках, посредством которых житель протестантского города Базеля Яков Буркхард превращает итальянский Ренессанс в мифическую эпоху.

56 В 1920-е в Германии существует политическая, культурная и религиозная среда, которая защищает идею об общем происхождении и об историческом развитии запад-

ноевропейской культуры. Трибуна части этой среды и ее идей – журнал «Абендлянд», 1926-1930. Общая западноевропейская культура и положенная в ее фундамент общая католическая религия создают идентичность, которая четко разграничивается от большевизма в Советской России, но и от либеральных демократий. Культурный и государственный образец, на который ориентируется эта позиция – Высшее Средневековье, XII-XIII в.

57 Тема о том, которая Античность, где в Европе и с какой целью усваивалась и преобразовывалась, – среди самых интересных для европейской идентичности. «...настоящий сын Европы только тот, кто может в лучшие свои часы открыть в своем сердце своя связь с Элладой.» (Ман 1975:85) Если сказать более понятно – Западная Европа была спасена в битве при Саламине, 480 до Хр.

58 Подобно пониманию о Европе Паоло Виолы шестьдесят лет позже. «... европейцы рождаются из одной большой «аккультурации» – из первоначальной встречи и из смешивания двух очень различных культур: романской и германской.» (Viola 2004: 24) В книге он представляет создание современной (в терминологическом смысле) европейской идентичности между XV и XIX вв.

59 Различия в названиях двух германских государств показательны: «Германская Демократическая Республика» повторяет названия республик, включенных в состав СССР, при которых народностное или национальное является определением к государственному устройству – «германская, казахская, белорусская» к «республике». А дополнительное определение «республики» как «демократичной» внушает, что существуют и другого типа – недемократических или полудемократических республик в отличие от социалистических. Но название вызывает подозрение, что недемократические республики именно те, при которых название идеологически замещает реальное существование демократии.

60 Большая часть Средней Европы попадает в советскую зону, что, увы, подтверждается еще раз неуспешной революцией в Венгрии осенью 1956. С Австрией вопрос решается более счастливо в 1955 через договор, подписанный

Великими силами, который гарантирует ее нейтралитет после неуспешной попытки о коммунистическом перевороте в 1951.

61 История «Абендлянда» переплетается с историей христианства в Западной и в Средней Европе, соответственно с историей католической и протестантских церквей, с историей национальной идеи в Германии и ее отношений с другими европейскими странами, с усвоением античного наследия и с разделением Европы на Восток и Запад. (Lexikon Theologie 1993: 22-24; Brockhaus 1986: 31-32).

62 В литературе о Ауэрбахе, которая мне известна, несколько раз я попадал на высказывания как о незначительности, так и о достоинствах книги. Я прочитал ее с пользой и с интересом и считаю ее ценной. Я не мог оценить лингвистическую часть; Арнулф Стефенелли, однако, оценивает достоинства именно этой части, обсуждая и часть рецензий к ней. (Stefenelli 1989: 95-106) О достоинствах книги, думаю, говорит и факт, что издательство «Ейнауди», Турино, продолжает переиздавать ее и в наши дни. Зато в Италии все книги Ауэрбаха переиздаются. Читая и перечитая «Введение...» Ауэрбаха, я не мог не сравнивать его с введениями в основных дисциплинах как в языковедении и в литературоведении, по которым я должен был готовиться к экзаменам, будучи студентом Софийского университета в середине 1970-х. Цель этих введений, кажется, была отклонить нас от дальнейшего занятия языком и литературой.

63 В главе, в которой делает обзор основных лингвистических школ в романской филологии, Ауэрбах, проявляя свое чутье в отношении актуальности, прибавляет несколько строчек о «фонологии, разработанной несколькими русскими языковедами и организованной в «Пражском лингвистическом кругу». Так Средняя Европа появляется в двух местах во «Введении» Ауэрбаха (Auerbach 1963: 29). Фонология – большая новость на Первом съезде лингвистов в Гааге в 1928. «Введение» закончено в 1943. Через тридцать лет позже в Софийском университете учебники все еще были только по фонетике; фонологическая проблематика вскользь, между прочим упоминалась на лекциях. Один из

преподавателей утверждал, что понятию «фонема» скоро конец.

64 Проблема отношений и взаимных воздействий между Европой и арабским миром и обсуждение в филологии представлена обстоятельно у Celli 2005: 15-87. Там же о взаимодействии между романистами и арабистами в Испании в 1920-е. (Celli 2005: 32-57)

65 Этот канон, который «раскрывает новые этапы в развитии европейского духа», относится вообще к представлению европейской культуры. (Кларк 1977: 18). В конце 1960-х Кеннет Кларк поддерживает эту точку зрения. Оспаривание «европейского» канона в самой Западной Европе начинается именно в конце 1960-х и в начале 1970-х.

66 У филологии есть своя идеология, чья положительная сторона – обязательное усваивание одного или более иностранных языков в их историческом развитии; отрицательная сторона состоит в том, что усвоенные языки для филолога – граница его знания. Он не разрешает себе анализа словесных произведений, языка которых не знает. Ауэрбах – пример, воплощающий эту идеологию. Это относится главным образом о филологическом настрое до 1960-х, но не потеряло валидности и в наши дни. Этот настрой формировал и мое отношение – не могу или с усилием подавляю свое удивление по поводу того, что кто-нибудь берется исследовать культуру или автора, не владея соответствующим языком; стараюсь, насколько мне возможно, не превращать своего мнения в идеологию. Возможно, чтобы часть американских авторов занимавшихся творчеством Ауэрбаха, не знали, что всю свою жизнь он писал на немецком. И то же самое – об Адорно, к примеру.

67 «Ни у кого из писателей между 1840 и 1890 г. – от Иеремии Готтхельфа (Еремии Готтхельфа) до Теодора Фонтане – не найдем в развитом и синтезированном виде главные черты французского, иными словами, оформляющегося европейского реализма – серьезное изображение современной будничной социальной действительности на основании постоянной исторической динамики (так, как это следует из наших анализов в последних главах книги).»(Ауэрбах 1976:

509).

68 Но так же публикует две статьи о Паскале и Бодлере, как и рецензии; последние важны, потому что в них Ауэрбах излагает свою методологию.

69 Если войти в историю и в подробности унифицирования (стандартизирования), обнаружим весьма полезные введения – укажу только на разграфление земного глобуса и общее часовое время. Но Ауэрбах «гуманитаристски» имеет в виду только культуру.

70 Не знаю, как в научном тексте учесть воздействие, которое обнаруженное несколько лет назад заболевание Ауэрбаха, оказывало на его размышления о конце.

71 Анализ «Weltliteratur» и отношения между национальной и мировой литературами у Ничева 1986: 14-39. Ничев поддерживает мнение о том, что «Weltliteratur Гете по своему объективному содержанию – региональная литература, которая чаще всего отождествляется с литературным европеизмом, соотнесенным к открытому романтизмом миру Востока». (Ничев 1986: 22) В той же самой главе Ничев излагает и свое мнение о европоцентризме.

72 Статья Артура Эванса отличается своими осторожными выводами, вот почему не считаю, что он случайно употребил «Западная литература» непосредственно перед заглавием статьи Ауэрбаха, содержащим определение литературы как «мировой». (Evans 1971: 208-209)

73 Анри Берр основывает журнал *Revue de synthèse* (позже *Revue de synthèse historique*) в 1900. В различных сериях и под различными названиями журнал выходит в течение всего XX в. Можем мыслить «тотальную историю» Фернана Броделя конца 1940-х как преобразование и продолжение концепции исторического синтеза.

74 Исторический синтез представлен в Болгарии с 1920-х до 1940-х трудами Петра Бицилли, посвященными истории (Западной) Европы. Культурно-исторический или цивилизационный синтез продолжает быть привлекательным. В последние десятилетия два опыта о синтезе предложил Енчо Мутафов. (Мутафов 1994; 2003)

75 Ни Гомер, ни Ветхий Завет, строго говоря, не являются самыми ранними письменными памятниками в Европе; они, однако, многократно подвергались усваиванию и преобразованию; вот почему с точки зрения их формирующего воздействия на европейское самосознание именно они – самые ранние письменные памятники.

76 Об отношении Ауэрбаха к национализму можем судить и из его письма 3. I. 1937 В. Беньямину. (Barck 1988: 691-692)

77 Критические заметки есть в рецензируемых им книгах, но и они уравновешены положительными оценками.

78 Из критик, которые Фридлендер отправляет к «Мисесу», эта самая основательная и менее всего идеологизированная, остальные – банальности. У самого Фридлендера есть публикации по теме «мировая литература». Заглавие его книги «Достоевский и мировая литература» (1985) повторяет и, может быть, конкурирует заглавие «Гете и мировая литература» Фрица Штриха. (1946)

79 Началом дисциплины «сравнительное литературоведение» в Германии можно было бы считать учреждение *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* в 1886. Самый известный в Болгарии опыт сравнительного культурно-исторического синтеза «Востока» и «Запада» – это переведенная с русского книга Николая Конрада. (Конрад 1972)

80 Томас Харт обсуждает близость и различия в подходах Ауэрбаха, Шпитцера и Якобсона к литературе и вообще к словесности. Самое большое место автор уделяет филологическому подходу Ауэрбаха. Статья характеризуется тонкими наблюдениями и анализами. (Hart 227-239)

81 Об основных эпистемологических постановах историографии в XIX в. см. Тодоров 2006.

82 Уже несколько раз шла речь о том, что Ауэрбах избегает теоретизирования; размышления об «исходном пункте» коротки и находятся в «Филологии мировой литературы» и в его рецензиях на две книги Шпитцера. (Auerbach 1948: 393-403, Auerbach 1967: 342-354). «Исходный пункт» обсуждалась, разумеется, в критической литературе. Отдельную статью посвящает ей Вольфганг Хольдхейм (Holdheim

1984-85: 627-31).

Неожиданное место, в котором можем найти изложенную в резюме методологию Ауэрбаха, как и постановку об «исходном пункте», это письмо, которое он отправляет Мартину Хельвегу из Стамбула 22. V. 1939 г. Ауэрбах пишет о недостатке начать исследование с общей проблемы, и о преимуществе ясного и хорошо подобранного конкретного явления, как например, история слова или толкования определенного места в тексте. Никогда не начинать с понятия, которое автор или другие ученые ввели; надо начать чем-то, что сам материал предлагает. В противном случае исследователю трудно будет использовать материал и никогда, без того, чтобы он упражнил насилие над ним. (Auerbach 1997: 57-58) Здесь Ауэрбах не использует понятие «Исходный пункт»; он сформулирует его позже, но в этом смысле. Рекомендация к Хельвегу до такой степени общая, что звучит как методологическая постановка.

83 «Philologie ist die Andacht zum Kleinen.»

84 О научной этике германистики в XIX-ом в. – Колк <http://iasl.uni-muenchen.de/register/kolk.htm>). Автор анализирует оформление и функцию каталога этических ценностей германистики; его постановку можно отнести и к другим филологическим дисциплинам.

85 Любопытное свидетельство о разнице в толкованиях Ауэрбаха и в анализах «Новой критики» обнаруживаю в студенческом воспоминании Дж. Хартмана: «... это магическое соотнесение экзотических грамматических или риторических фигур, как паратаксис и гипотаксис, с социальной ситуацией автора! В ту секунду я был бы имунизирован против Новой критики, не зная по-настоящему что она представляет, через искусную праздничность, которой Ауэрбах представлял различную, гораздо более старую традицию стилистической критики в романистике.» (Hartman 2005: 262)

86 Подобное понимание о реализме не имеет общего с официальными идеологическими постановками о реализме в Болгарии (1944-1989) и в Советском Союзе, извлекаемыми из лишнего сложности и неисторичного понимания о ре-

ализме XIX в.

87 Об историзме и исторических исследованиях в Германии в XIX и XX вв. см. снова – Тодоров 1996; Тодоров 2007.

88 Виталий Махлин обосновывает связь между историческими событиями, развитием романско-германской (как он ее называет) филологией, личным историческим опытом и научной проблематикой Ауэрбаха. (Махлин 2000: 479-500)

89 В одной впечатляющей статье Юрген фон Штакельберг называет это отношение: «абсолютной бессмыслицей». (Stackelberg 2003: 354) Статья фон Штакельберга анализирует симпатию и согласие Ауэрбаха с тем, что может современным термином назвать «политико-христианский конформизм» Паскаля. Нахожу критику основательной, но не и недоумение автора о том, как возможна подобная позиция. Недоумение, как и критика фон Штакельберга, основываются на разумных и логически проследимых доводах, в то время как вера – говорю нечто очевидное – опирается как раз на недоступное разуму. Мне кажется, что Ауэрбах строит свое понимание именно на рационально недоказуемом.

90 Г. Маттенклотт пишет о традиции многих немецких еврейских семей (вкл. Ауэрбаха) выбрать путь ассимиляции и аккультурации со второй половины XIX в. до Первой мировой войны. (Mattenklott 1998: 15, 23)

91 После вынужденного покидания места профессора в результат *Berufsbeamtengesetz* (обнародован 7. IV. 1933) Клемперер продолжает работать над начатой до этого «Историей французской литературы». Наверное мы никогда не имели бы этого писательского достижения, как его дневники, если бы Клемперер не был вынужден бросить работу над своим академическим трудом после того, как евреям был запрещен доступ к библиотекам. Закон о гражданских служащих в сфере госбюджета опубликован в: <http://de.wikipedia.org/wiki/Berufsbeamtengesetz>. Клемперер временно был отправлен на пенсию 30. IV. 1935 г.

92 По этому вопросу пишет и Гаутер в своей рецензии

на книгу Гумбрехта. (Gauger 2002)

93 В апреле 1918 г. он тяжело ранен; награжден Железным крестом II ст. В указанном в предшествующем примечании закон есть параграф (3, ал. 2), согласно которому солдаты на фронте Первой мировой войны пользуются привилегией. Эта привилегия для Ауэрбаха продолжается до 31. XII. 1935 г., когда его отправляют на пенсию. Национал-социалистическое правительство, введя расовое разделение, зачеркивает символически участие немецких евреев как защитников Германии во время войны 1914-1918.

94 Еще одно свидетельство в подтверждении констатации об отсутствии еврейского самосознания у Ауэрбаха: «... как мне кажется, заслуживает отметить, что тема о еврействе нигде не затронута [в сочинениях Ауэрбаха – з.м. А.А.]. Очевидно, он происходил из полностью ассимилированной фамилии... несмотря на изгнание, он не был склонен ни к какой форме сионизма.» (Hartman 2005: 269)

95 Задача, которую Грийн поставил себе: показать как Ауэрбах своими историческими исследованиями создает концепцию о современности и о истории европейской культуры как реакция на национал-социалистическую идеологию и ситуацию в Германии и в Европе 1930/1940-х. Грийн читает основные сочинения Ауэрбаха внимательно и приходит к убедительным выводам. Если бы он использовал и немецкие источники, то это дополнительно подтвердило бы его выводы.

96 Вернер Краус выхлопотал это назначение. До своей смерти, в особенности после большой студии «История литературы как историческая миссия» (Literaturgeschichte als geschichtlicher Auftrag), 1950, Краус – романист с большой буквой в ГДР. Ср. противоположные оценки и место, уделенное Краусу, в рецензиях Гаугера (Gauger 2002) и Риты Шобера (Schober 2002) о книге Гумбрехта. (Gumbrecht 2002)

97 По отношению к неусвоенным гуманитарным концепциям XX века в Болгарии, можно применить, с изменением необходимого, эвристическую постановку Александра Кёсева о «списках отсутствующего» – Кёсев 1998.

98 Сегодня это выглядит трудно представимо. Но русские переводы во времена социализма являлись возможностью ознакомиться с сочинениями авторов, к которым другим способом у нас не было доступа. Книги можно было купить в каком-нибудь из книжных магазинов, продающих книги только на русском языке; в добавление – русские книги были дешевле болгарских. Невозможно было, невозможно и сейчас сравнивать охват переводной научной литературы, за которой стоят интересы некоей империи, с возможностями для перевода небольшого национального государства.

99 В указанной книге Мутафов целенаправленно избегает полемики, воспользовавшись концепциями или постановками авторов, которые помогают ему развернуть свое понимание.

100 Подход, заявленный в подзаголовке книги: «Типологические проблемы древнегреческой литературы до эпохи эллинизма».

101 Определение «генеральная» не особенно удачно, так как напоминает устойчивое определение из официального политического языка при социализме: «генеральная линия Партии» (имеется в виду коммунистическая партия). Сочетание встречается и в других местах в книге, привожу два из них: «... специфику, генеральную особенность следовало бы раскрыть как относительно неизменяемый комплекс отношений... Об устойчивом моменте, о сохраняющейся в ходе развития генеральной особенности древнегреческой литературы....» (Богданов 1985: 6, 11-12)

102 «Еврейская библия» было бы точнее, но «Ветхий Завет» – утвердившееся название.

103 Идеологи в тоталитарных режимах XX-го века предпочитают обосновывать «теорию отражения» вместо «теории подражания». Отражение предполагает более низкую степень самостоятельности художественного произведения, в то время как подражание допускает более высокую самостоятельность искусства по отношению к действительности, по отношению к природе, которым оно подражает. Обложка русского издания 1976-го «толкует» заглавие «Мимесис»

как зеркальное, нарциссическое, отражение двух троек ромбов, все в одинаковой, черной, окраске.

104 В повести Кристи Вольф «Касандра» Ахил назван – «скотом» (das Vieh); жестокость его перешагивает через границы, перед которыми другие остановились бы. Вольф показывает человеческие отношения во время, до и после окончания Троянской войны как составленные из жестокости и нечувствительности, из пронизательности, нежности и страсти; перечисленные характеристики, разумеется, не исчерпывают спектр отношений. (Волф 1986)

105 Проф. Миглена Николчина прочла эту часть в рукописи. Она считает, что в тезисе Богданова существует невидимое противопоставление тезису Тончо Жечева об оседлости Одиссея. «Книга Жечева выходит в том же самом году, но отрывки из нее и споры вокруг нее существуют до этого.» Думаю, что М. Николчина права. «Миф об Одиссее» Т. Жечева – сборник эссе; некоторые появляются в печати ранее. (М. Николчина в письме ко мне 29. XI. 2020) Подтверждение этому нахожу в кратком тексте Богданова с 2005 г., посвященном «Мифу об Одиссее» Т. Жечева. (Богданов: Два десятилетия) Культурно-исторический анализ позиции Т. Жечева – Манчев 2003.

106 Считаю, что невозможность ездить свободно во времена социализма в Болгарии побуждает Богданова представлять в какой-то мере в идеализированном свете странствования Одиссея.

107 В 1986 (26.IX–1.X.) проводится большая интердисциплинарная конференция «Свое и чужое в болгарской культуре».

108 Очевидно, подобная реалистическая эстетика может быть обоснованной и идеологизированной легче в литературе и в изобразительном искусстве, чем в музыке. Выход тогда – возлагать сочинение музыки и контролировать музыкальные жанры, в которых участвует слово (опера, кантата, оратория).

109 Мне кажется, что «О политической теории Паскаля», опубликованной в Стамбуле в 1946, (Ауэрбах 1967: 204-221) обеспечила бы дополнительные аргументы автору о

политическом прочтении сочинений Ауэрбаха.

110 И дальше – исполнение: «по ее воле коленопрекло-
ненно направил свой взор и мысль.» Данте, Чистилище,
XXXII, 107-108.

111 Эта «наддисциплинарность» в сочинениях Ауэрбаха,
о которой говорю здесь, разумеется, не уникальна. Сходное
движение и обосновывание общих гуманитарных ценнос-
тей через конкретный исторический материал можно обна-
ружить у любого значительного историка культуры, языка,
искусств.

112 Ауэрбах предостерегается от критик, которые уже
ему известны: о том, что «Мимесис» не история реализма,
так как автор допустил существенные пропуски историче-
ского характера; что книга – только лишь сборник статей,
и тому подобное. Вероятно, чтобы придать объединяющий
характер книги «Литературный язык...» он излагает свою
методику и свой замысел в многократно цитированном
многочисленном введении.

113 В 1960-е в Болгарии не переводятся сочинения, ко-
торые имели бы отношение к актуальному литературовед-
ческому знанию. Отчасти эту пустоту заполняли советские
издания, доступные, как уже шла речь, в книжных магази-
нах Болгарии.

114 Жабицкий – специалист по проблемам реализма в
литературе XIX-го и XX-го вв.

115 Ауэрбах заявляет свою симпатию к святому в статьях
«Über das Persönliche in der Wirkung des heiligen Franz von
Assisi», 1927; «Franz von Assisi in der Komödie», 1944, как и в
«Мимесисе», гл. VII.

116 Илья Голенищев-Кутузов, Данте. Москва, 1967.

117 См. рецензии и мнения о монографии Каме-
лии Спасовой. – [https://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/
universitet_t/fakulteti/fakultet_po_slavyanski_filologii/
proceduri_za_nauchni_stepeni_i_akademichni_dl_
zhnosti/proceduri_po_zaemane_na_akademichni_dl_
zhnosti/fakultet_po_slavyanski_filologii_arhiv_konkursi/
konkurs_za_zaemane_na_akademichnata_dl_zhnost_](https://www.uni-sofia.bg/index.php/bul/universitet_t/fakulteti/fakultet_po_slavyanski_filologii/proceduri_za_nauchni_stepeni_i_akademichni_dl_zhnosti/proceduri_po_zaemane_na_akademichni_dl_zhnosti/fakultet_po_slavyanski_filologii_arhiv_konkursi/konkurs_za_zaemane_na_akademichnata_dl_zhnost_)

Вторая глава

1 Я не нашел публикации на русском языке, которая обсуждала бы отношение Эдварда Саида к филологии Эриха Ауэрбаха. Статьи на русском языке, прочитанные мною, анализируют концепцию Саида в «Ориентализме» и в «Культуре и империализме». Среди них хочу отметить размышления Марии Туровец (см. библ).

2 На болгарском о Эдуарде Саиде есть мало исследовательских публикаций; они относятся к «Ориентализму». Публикации, которые мне удалось обнаружить через два национальные электронные каталога, обсуждены коротко ниже. В других странах, сравнимых с нашей, сочинения Саида обсуждаются более детально.

3 Обстоятельный анализ ориентализма до Саида, «Ориентализма», дебатов по книге и последующих ответов Саида – Schmitz 2008: 136-95.

4 Вопрос к тексту и «услышанный» ответ – обычная герменевтическая практика. Многие исследователи обсуждали эту постановку у Ауэрбаха – главным образом, в отношении «Мимесиса».

5 Вопрос о голосе становится актуальным с включением несколько подходов в социальную историографию в 1960-1970-е; среди них хочу отметить тот, который мне знаком лучше – микроисторию Карло Гинзбурга и его последователей. Ангажированность историка – восстановить социальные условия, в которых жили лишенные голоса, или чей голос был заглушен в том или ином историческом времени. Исследование, полностью посвящено голоса в литературе: Личева 2002.

6 «Короче говоря, Ориентализм ... предполагает создание новых объектов для нового типа знания.» (Saïd 1997

[1985] : 129). Читая более продолжительно произведения Саида, я привык к переводу гуманитарного знания в политически валидные выводы. Но то, что побуждает меня перечитать какой-нибудь отрывок, потому что мне показалось, что я не все хорошо понял, это именно те места, в которых Саид заявляет свое почтение к системному гуманитарному знанию.

7 Перенос языковых приемов и терминов на области, которые не языковые, удостоверяет эвристический потенциал текстовых подходов 1960-1970-ых; успешное применение их там, где учитывается все же различная материальность посредников. Определенное историческое событие может быть «прочтено», но его определение как «язык» или описание его «синтаксиса» остается метафорой, которая может быть и эвристической, и ограничивающей.

8 Идея перевода, несомненно, была Саида. Но ведущую роль при переводе вероятно имела Майре Янус, которая эстонско-немецкого происхождения.

9 Единственную критику, которую я обнаружил в сочинениях Саида, отправлена к статье Ауэрбаха, в «Критике и империализме»: «он [Ауэрбах] проявляет в большей степени беспокойство и страх, чем удовольствие перед перспективой того, что так неохотно распознает.» (Said 1993: 52-53) Речь идет о неизбежном уходе из европейского филологического дома. См. и обсуждение статьи Ауэрбаха «Филология мировой литературы» в гл. I.

10 Методологические размышления в критическом творчестве Ауэрбаха скорее исключение. Другой текст подобного характера – именно «О цели и методе» («Über Absicht und Methode»).

11 Джейн Ньюман основательно утверждает, что Саид превращает понятие Ауэрбаха «Ansatzpunkt» в методологический центр своей книги «Начала...» (Newman 2007: 51) Статья Ньюмана прослеживает «соответствия между техниками чтения у Ауэрбаха и у Саида». Ее постановка однако шире: она анализирует функцию этих соответствий в дискуссиях, иногда ожесточенных, которые идут в компаративистике США во второй половине XX-го в.

12 Ауэрбах переводит на немецкий и снабжает вводной студией «Новую науку» Дж. Вико в 1927, до написания своей книги о Данте в 1929, переиздаваемой и до наших дней: «Данте – поэт земного мира», на русском – в 2004.

13 Эта характеристика снова проявление привязанности. Хотя и возвращается к «Новой науке» Вико и после 1967, Саид не исследователь, который знает полностью историю «виккознания», чтобы высказаться суперлятивами о Ауэрбахе (Said 2000a: 83-92).

14 Заглавие книги Ауэрбаха 1929 г. «Данте – поэт земного мира» на английском языке звучит как: «Dante: Poet of the Secular World». Первое издание в США 1961 года; тогда Саид уже окончил свою магистратуру и подготавливает свою диссертацию – хороший период для усвоения концепций и терминов. (Said 2000: 565)

15 Среди литературы, которую знаю, лучшее размышление об отношении Саида к Вико – Mitchell 2005: 465-71.

16 Сборник статей «Мир, текст и критик» писался после «Начала...» и одновременно с «Ориентализмом». Опубликовано в 1983.

17 «О цели и методе» – вводящая часть книги Ауэрбаха «Литературный язык и публика Поздней латинской античности и Средневековья», 1958. Анализ «О цели и методе» Ауэрбаха см. в гл. I.

18 См. «Джейн Остин и Империя» (Said 1993: 95-115) В «Заметка о модернизме» Саид пишет, что воля заморского господства чаще всего не была оспариваемой и воспрепятствованной, но это не означает, что вообще не было оспаривание. (Said 1993: 225)

19 Подзаголовок «Мимесиса» уточняет, что проблема исследования – в изображении действительности (dargestellte Wirklichkeit), что тогда было частью вопроса о реализме в литературе. Подзаголовок можно перевести и как представление, но это будет заблуждающим, так как свяжет, без основания, концепцию Ауэрбаха о реализме с более поздними концепциями о репрезентации. Репрезентация или представление предполагают так называемое конструирование действительности, тогда как концепции

о реализме все же предполагают наличие внешней действительности, которую писатель или художник воссоздает согласно своему пониманию. Можем аргументировать, что мимесис или «изображение» – представление (репрезентация), но учитывая разницу, как и перетолкование, которое мы совершаем.

20 Мартин Виалон анализирует способ, по которому Ауэрбах усваивает филологическую концепцию Гуго. (Vialon 2005: 244-46)

21 Между критическими высказываниями упомянуто высказывание Ахмада, отличающееся пронизательностью и ожесточенностью. Ахмад критикует наличие «high humanist» у Саида, что для автора марксиста, пишущего в своем бункере в позиции круговой самообороны, равнозначно соучастию в преступлении. Эта «преступная» склонность в мышлении Саида обязана именно Ауэрбаху, филологии и сравнительному литературоведению. (Ahmad 1992: 162-63)

22 Саид вряд ли знает другие две книги Ауэрбаха, написанные в Стамбуле – «Новые исследования о Данте» и «Введение в романскую филологию». Свои заключения-та он делает прежде всего по «Мимесису» и по введению к «Литература и публика Поздней латинской античности и Средневековья».

23 Во второй части своего эссе Фадель (Фадел 2005: 93-94) резюмирует часть позиции Саида, используя «Ориентализм» и «Размышления о изгнанничестве».

24 Также см. «Гуманизм и демократическая критика», «Гуманизм и героизм» (Bayoumi and Rubin 2000). Статья Юмны Сиддики подробно обосновывает перемену «с постколониальной критики к гуманистическому толкованию» (Siddiqi 2005). Одно почти формульное подтверждение: «Саид кончает, как и начинает – филологией.» (Davis 2006-2008).

25 Затруднение Саида сочетать подход Фуко со своей гуманистической позицией указано в одной из рецензии на «Ориентализм». Рецензия – с 1980, перепечатана в: Clifford 1988. 255-76. По интересующему меня вопросу – с. 264-69.

26 Книга составлена из пяти лекций, прочтенных в университете «Колумбия», Нью-Йорк в 2000 г. (Said 2004). Подробный анализ отношения между гуманизмом и демократией – Mitchell 2005: 462-64.

27 Лекция опубликована и как введение к юбилейному изданию «Мимесиса» в 2003 г. «Мимесис» опубликован в США впервые в 1953 г.

28 В период 1920-1930-х часть немецких романских филологов враждебно настроена к Франции. Отношение Ауэрбаха к Франции в 1930-е базируется на его понимании о том, что существует общая европейская история духа (Geistesgeschichte), создаваемая в значительной степени и французской культурой. Это понимание яснее всего защищено в статье «О историческом месте Руссо» (1932), но также и в «Писатель Монтен» (1932) и в студии «Двор и город» (1933).

29 О признании ограничений собственной мысли как этическое положение у Саида – Mitchell 2005: 468-69.

30 «О цели и методе» – вводящая часть книги Ауэрбаха «Литературный язык и публика Поздней латинской античности и Средневековья», 1958.

31 Считаю, что Ауэрбах остается, вкл. в «Филологии мировой литературы» в пределах романско-германской Европы, но здесь моя цель – передать понимание Саида.

32 Представление проблематики, в особенности отношения Саида к Франц Фанон в: Siddiqi 2005; часть «Humanism and Secular Criticism».

33 Саид – член Палестинского национального совета с 1977 до 1991; покидает его из-за болезни.

34 Показательно для того, как может быть воспринят «Ориентализм», это определение «памфлет», которое дает ему Андрей Тесля. Тесля сопоставляет «Ориентализм» и «Культура и империализм»; в отношении аргументации Саида, он подчеркивает более сложную оркестровку второй книги. (Тесля 2012)

35 Сжатое изложение понимания Саида о эссе у Ашкрофт. (Ashcroft 1999: 132-135).

36 Ашкрофт цитирует Мустафу Маруки, согласно которого ход от жанра к анти-жанра (эссе) у Саида продиктован желанием «разломать» ограничения языка. (Ashcroft 1999: 133) Языковые границы «разламываются» наверное еще лучше, если писать поэзию. У эссе – длинная и разнообразная история (не только) в Европе, и его определение просто как «анти-жанр» необосновано.

37 Из Лео Шпитцера Саид цитирует одну и ту же работу: «Лингвистика и история литературы». Она действительно самая известная, но она не среди лучших работ Шпитцера.

38 Андрей Исэров противопоставляет мемуары Саида, его размышления о изгнанничестве и его книгу о музыке, с одной стороны, «Ориентализм» и «Культура империализма», с другой. Его цель – представить чувствительность и сложность человека Саида в противовес отшлифованным формулировкам в «Ориентализм» и лишенной сложности постановке в «Культура и империализм». Это полемический, интересный тезис, его недостаток в том, что сводит сложность проблемы к схеме. (Исэров 2013)

39 Обращение редакции именно к нему о предисловии к юбилейному изданию, подтверждает его исключительную роль для популяризации «Мимесиса».

40 Многие (но не все) американские исследователи Ауэрбаха работают только по его переведенным сочинениям. Воспроизводящееся впечатление для меня, живущего на периферии Европы, факт, в какой мере американские левые критики и представители постколониализма охвачены своим имперским языком и культурой. Если что-то не переведено на американский, оно и не существует.

41 В «Ориентализме» встречается странное утверждение: «Примером для Ауэрбаха – Курциус, чье огромное творчество свидетельствует о его сознательном выборе как немца посвятить себя профессионально изучению романских литератур» (Saïd 1979: 259). Привожу пример в оригинале и в русском переводе: Auerbach's example was Curtius, whose prodigious output testified to his deliberate choice as a German to dedicate himself professionally to the Romance

literatures. «Ауэрбах приводит в пример Курциуса, чья исключительная работоспособность говорит об осознанности выбора немецкой культуры при решении профессионально посвятить себя романской литературе.» (Саид 2006: 399) Ауэрбах обсуждает обстоятельно «Европейскую литературу и латинское Средневековье» Курциуса в двух местах (в «Филология мировой литературы» и в рецензии о книге), но что касается «примера», то каждый немецкий романист профессионально занимается романскими литературами, языками и культурами. Впечатление такое, что здесь Саид высказывается о авторе, чьи сочинения ему не знакомы.

42 Как уже шла речь в самом начале, Саид определяет филологию не как издание текстов, но все же традиционным способом, который как будто имеет перед собой деятельность Ауэрбаха: «подробное, терпеливое, продолжающее всю жизнь исследование слов и реторики, через которые человеческие существа, существующие в истории, используют язык.» (Saïd 2004: 61)

43 То, что Грамши изучает филологию, что многие его статьи посвящены актуальным или историческим вопросам итальянской литературы, театра, а некоторые и языка и грамматики, дает основание Саиду дать (снова) свое определение тому, что такое филология: «... не следует забывать факт, что образование Грамши – филологическое и что он, как и Викко, понимал исключительно сложную и интересную связь между словами, текстами, действительностью, политической и социальной историей и отдельными физическими целостностями.» (Saïd 2000: 465)

44 Мне знакомы следующие публикации: Минева 2000; Личева 2003; Панайотов 2004; Фадел 2005. Первые три – рецензии на книги Саида. В своей статье Фадел задает вопрос: «Не есть ли «Ориентализм», вопреки негативному своему пафосу, повторение актов Запада, против которых Саид иначе восстает?», но предпочитает не исследовать возможные ответы, ни основателен ли его вопрос.

45 Минева воспринимает Саида как последователя Фуко и сводит «Ориентализм» к «прикладной археологии знания» (Минева 2000: 233). Фадел делает то же самое, не

упомянув публикацию Миневой. – Статья Исраэля Шамира относится к «Ориентализму», а так же автор представляет личность Саида. (Шамир 2007: 342-348)

Третья глава

1 См. ниже о его анализе американской рекламы «Sunkist».

2 «Швейцарскому позитивисту Мейеру-Любке удалось собрать вокруг себя блестящую группу специалистов по языкознанию, которые, подобно своим учителям, не чувствовали себя стимулированными понять дух чужих народов, чьи языки они исследуют» (Spitzer 1946: 580). Мейер-Любке – учитель Шпитцера, но он следует за своим учителем только до известной степени, а потом идет по другому пути.

3 Комментируя определение Шпитцера, Отмар Етте подчеркивает экзистенциальное основание филологической деятельности, «ответственность филолога» и его задачу быть посредником между культурами (Ette 2004: 57).

4 Критическая литература практически необозрима. То, что мне известно, указано в использованной литературе.

5 В сентябре 2001 г. я разговаривал с коллегой итальянцем, пенсионного возраста, в библиотеке университета в Перудже; по поводу Шпитцера он воскликнул: «Это образцовый филолог!».

6 Как размышления о историческом единстве Европы, така и проекты о ее будущем, понятно, увеличиваются во время Второй мировой войны и особенно после нее. В этот общий настрой попадает и активность Шпитцера.

7 Примером того, как филология может функционировать как культурологическая дисциплина – книга Карла Фосслера «Французская культура, отраженная в ее языковом развитии» (Vossler 1921 [1913]).

8 Шпитцер цитирует Ханса Шпербера (Spitzer 2006:

85).

9 Размышления Панофского имеют обобщающую силу и превышают отношение между гуманизмом и историей искусства (Панофский 1999: 10–40).

10 Отдельная проблема – «путь» Э. Р. Курциуса к *Roma aeterna* и к Раннему Средневековью, его концепция о единстве европейской культуры как и о том, какова география этой культуры. Здесь только отмечу, что еще в 1932 он (Курциус 1932) настаивает на возвращение к «основаниям христианского Запада, к латинскому единству Средневековья», к «прославленным основателям нашей западной цивилизации от Августина до Данте». Это возвращение Курциус называет «новым гуманизмом» или «гуманизм как начинание» (Curtius 1973: 498, 500). Майкл Коуэл обсуждает ту же самую проблему в предисловии к: Curtius 1973: XVI–XVII. См. также введение к американскому изданию (Curtius: 1953: VII–VIII). Прибавляю и две характеристики Европы, которые можно рассматривать как целеполагающие для исследований Курциуса: «Европа – только имя, «географический термин», ... если она в нашем восприятии не есть историческая сущность. Сегодня европеизация исторической картины превратилась в политическую необходимость и не только для Германии» (Curtius: 1953: 6–7).

11 Действительно, европейская и синтетическая филология Ауэрбаха – метод, который отличается от преобладающего аналитизма в исследованиях о литературе в США конца 1930-х и до конца 1950-х, как и вообще от формальных и замкнуто текстовых подходов. Ее можно соотнести с «историческим синтезом», предложенным первоначально Анри Берром в начале XX-го века, защищаемым как подход в 1920-е годы Петром Бицилли в Болгарии, развитым далее и переобразованным «Аналами» после 1929. Основная задача – сходная – историографическое восстановление исторических событий и эпох.

12 Хочу добавить еще и свидетельство о символической географии Европы в коллективном и гораздо более позднем сочинении: в 1978 опубликован огромный коллективный труд: «Европейское Позднее средневековье». Это том VIII

многотомного «Handbuch der Literaturwissenschaft». Литературная география труда – впечатляюща, включена и литература, как и фольклор (баллада) скандинавских стран, вкл. и Исландии. На юго-востоке, однако, символическая литературная территория Европы включает только чешскую. В своей рецензии Форд Паркс-Перрит отмечает этого отсутствия. Труд, пишет он, не отвечает ожиданию, которое создает заглавие, как и предисловие, а именно, что охвачена литература между 1250 и 1500 в Европе, так как отсутствует весь византийский ареал. Это, прибавляет автор, заслуживает обсуждения (Parkes-Perret 1981: 422–423). Паркс-Перрит основательно включает в символическую географию средневековой литературной Европы и страны как Грузия и Армения.

13 Ханс Ульрих Гумбрехт утверждает, что представления о будущем не были сильной стороной Шпитцера (Gumbrecht 2002: 76). Это утверждение верно. В то же самое время сама постановка о единстве Западной Европы актуальна для межвоенного периода и, в особенности, в годы после Второй мировой войны она направлена на будущее.

14 Эти исследования собраны в: Spitzer 1948 и Spitzer 1963. Позже Шпитцер перестает заниматься ими.

15 Контини считает, что у Шпитцера этимология развилась в направлении к истории идей (Contini 1985: 9–10). Важно то, что все три высказанные мнения определяют историческую семантику Шпитцера как более охватывающую, а не просто как историю языковых форм.

16 Шпитцер – автор значительного количества толкований, относящихся к исторической семантике слов в романских языках. Некоторые из них – просто заметки. Интеллектуальная подвижность Шпитцера выглядит неутомимой. В некоторых из номеров *Archivum romanicum* есть по три короткие толкования слов, оказавшихся перед его любознательным взглядом.

17 Позже именование европейской литературы в единственном числе происходит уже обычно. Именование перестает быть только желанием, стремлением или утопией, оно подтверждено политическим и экономическим разви-

тием части Западной Европы. В 1969 в ФРГ опубликован сборник статей по французской и немецкой литературам: Spitzer 1969. Показательным для намерений составителя и издательства заголовок: Лео Шпитцер. «Разъяснения/Толкования текста. Статьи по европейской литературе». Французская и немецкая литература, разумеется, не обозначены просто как европейские, а как создающие европейскую связанность, независимо от национальных различий между ними, что соответствует интенции самого Шпитцера.

18 Студия может служить и краткой историей подходов в сравнительном литературоведении до конца 1940-х.

19 В середине / конце 1950-х параллельно социальной обстановке меняются и концепции в гуманитарных науках. Свидетельство перехода к новым рациональным и сциентистским подходам к тексту, которые возникнут в 1960-е, можем косвенно обнаружить в утверждении Шпитцера 1958 г. о том, что у него за последние двадцать лет наступили перемены по отношению к мировоззрению: из интеллектуала, который отчасти оплакивал потерю веры и Ренессанса, он стал «решительным приверженцем света и ясной формы, *belle lumière du monde*, как называет ее Ронсар» (Spitzer 1959: 6). Эту перемену отмечает с удовольствием склонный к догматическому рационализму Рене Уэллек в предисловии к Spitzer 1963. Отношение Шпитцера к толкуемым им произведениям, базирующееся на любви, остается все же неизменным, на чем остановлюсь ниже.

20 Возвращение к происхождению как к основной ценности, так как от него все следует, не раз подвергалось критике (см. напр. в гл. II). Однако не воспринимаю как обязательство критику концепции Шпитцера о происхождении; предпочитаю представить в деталях его позицию.

21 Шпитцер проявлял и ранее сочетание между гуманизмом, актуальностью и филологией – в своем исследовании, посвященном перифразированию слову «голод» в письмах итальянских солдат в австрийском плену во время Первой мировой войны. Во время войны Шпитцер служит в австро-унгарской армии цензором корреспонденции итальянских пленных. (Spitzer 1920; Spitzer 1921)

22 Что о этимологии слова *ràsa* нет согласия, заметно даже и по беглому просмотру в нескольких словарях (указываю на годы изданий, а не на годы препечатываний): Duden. Das Grosse Wörterbuch der deutschen Sprache in 6 Bänden, B. 5: O–So: Rasse < ital. razza, (weitere) Herkunft ungeklärt; Wahrig Deutsches Wörterbuch, 1980: Rasse < frz. race < ital. razza zu arab. ra’s «Kopf»; Grosses Fremdwörterbuch, Leipzig 1986: Rasse (arab < ital < franz); Oxford Dictionary of English Language, 1998: «via French from Italian razza, of unknown ultimate origin»; Zingarelli 1988: (razza < antico francese haraz, di etimologia incerta). Български тълковен речник (Болгарский толковый словарь), София, 1994 (Наука и изкуство): Паса из: ар. > фр. Български етимологичен речник (Болгарский этимологический словарь) т. VI, София, 2002, не указывает на слово *ràsa*, так как оно не болгарское. (В многотомном издании словаря болгарского языка пока нет буквы «р».). Речник на чуждите думи в българския език (Словарь иностранных слов), София, 2000 (раса – из фр. race из ар.); Георги Бакалов, Речник на чуждите думи (Словарь иностранных слов), София, 1949, не отмечает этимологию слов. Макс Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. III, Москва 1971 (Прогресс). Из нем. Rasse или франц. race, вероятно из итал. razza. Г-жа Александра Манчева любезно навела справки о *ràsa* в нескольких французских словарях; из них указываю на: O. Bloch, W. von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française, 1968, race < rassa (старопровансальский).

23 Позже Контини снова возвращается к этой этимологии Шпитцера.

24 Эту концепцию Вайсгербер развивает с незначительными изменениями во многих своих сочинениях до и после 1945 г.

25 Как отдельную часть статьи Шпитцера можно читать его анализ понимания Данте о материнском (родном) и об ученом (латинском) языке.

26 Шпитцер проводит и критический анализ расово-националистического исследования стиля (Spitzer 1940: 16–24). Его позиция последовательна, но самое воздейству-

ющее в этой статье – его настрой: «проницательные слова Шпитцера получают особую важность из-за того, что автор произносит их как немец в изгнании к немцам, находящимся под диктатурой» (Hausmann 2000: 303).

27 Речь идет о Гуго Шухардте. В 1922 выходит первое издание справочника, который Шпитцер составляет по случаю 80-летия дня рождения Шухардта. Второе издание: Schuhardt 1928.

28 Книга выходит посмертно в 1963, она подготовлена проф. Анной Грэнвилл Хэтчер. Первые части книги подготовлены во время Второй мировой войны; они опубликованы в 1944/45 г. под подзаголовком «Prolegomena to a study of a word Stimmung».

29 Использую итальянский перевод, чье первое издание – 1967 г. Заглавие, выбранное издательством, или переводчицей Валентиной Поджи, показательно, оно выравнивает западноевропейскую историю идей о гармонии со всеми идеями о мировой гармонии: «Гармония мира. Семантическая история одной идеи». Разумеется, звучит красиво, отсылает к: *Harmonia mundi*. Но и латинский не есть язык вообще, а носитель традиции в Западной и в Центральной части Европы. Американское заглавие: «Классические и христианские идеи о мировой гармонии».

30 Война Шпитцера с позитивизмом XIX века – литературным, историческим, лингвистическим или философским, продолжает быть актуальной для него, даже когда позитивизм в Европе уже потерял свою значимость и научную привлекательность. Причиной тому и споры, которые он ведет в США после 1936 г.

31 Об употреблении слова «Европа» – географических и культурных (Божиллов 2002: 64–78 и спец. с. 65–67).

32 Итальянский автор развивает подробно свое понимание об отношении между филологией и испанским арабизмом в «Фигуры отношения». Интересующей меня теме посвящены «Европа арабов. Между филологией и Средневековьем Испании», как и «Исламско-христианская эсхатология» (Celli 2005: 15–87; 128–187). Важной теме о «священных» (освященных) языках посвящена его студия о Луи

Массиньоне (Celli 2005a: 433–479).

33 См. тоже Spitzer 1934: 241, 249, 265, 268. Студию Шпитцера нельзя оценивать только по его предположению о том, что в средневековой испанской поэме воздействия – результат только античной и иудейской традиций. Исключение иных возможностей однако является определяющим для темы «Европа».

34 Речь идет о лингвисте и лингвистическом географе Теодоре Фрингсе (1886–1968).

35 Шпитцер развивает это свое понимание в студии Spitzer 1944.

36 Виянсико (villancico) – основа для более длинных лирических произведений, в которых оно играет роль рефрена, сходным образом jarchas лежат в основе более длинных произведений типа muwassaha.

37 Зехель (zéjel) – популярный вариант muwassaha – арабский лирический поджанр, в котором арабский язык сожительствоует с испанскими формами; использованная форма «станца» не знакома в классической арабской поэзии. Перечисленные лирические формы – это любовные песни, исполняемые девушкой и отправленные к любимому (Spitzer 1952: 13).

38 Внимательное и критическое обсуждение отношения Шпитцера к этой проблеме в различных местах в студии Челли (Celli 2003).

39 Текст – по Фрингсу.

40 Шпитцер начинает публиковать на английском в конце 1930-х годов. Он выбирает на каком из пяти языков писать или говорить в соответствии с тематикой, условиями для дискуссии и общения, страной, о литературе которой пишет или в которой находится.

41 Читателями статей и студий Шпитцера могут быть только специалисты в соответствующей области, и чтобы они были сильными в ней (*fortiter in re*). Только они могли бы взвесить, кто предлагает лучшее толкование соответствующего литературного произведения или направления. Так как Шпитцер испытывает необходимость в оспарива-

нии концепций и толкований других ученых, он утверждать свои концепции непременно в споре с кем-нибудь. Но сама постановка – желание доказать себя во всяком возможном случае, не особенно убедительна, независимо от того, какая концепция.

42 В Веймарской республике есть и политические силы, которые считают, что соглашение с Францией и с другими странами победительницами предпочтительнее, чем враждебность, потому что это более выгодно для Германии. Политика рейхсканцлера Вильгельма Маркса, 1923–1924, 1926–1928, направлена именно на это.

43 «Через [способность] почувствовать, через предпочтение, в конечном счете – любя и ненавидя, на этом строится вся интуиция и все знание о ценности» (Curtius 1973: 501). Эти слова Курциуса отражают направленность на проблему ценностей в немецкой историографии 1920-х. Макс Шелер обосновывает связь между любовью и ценностью. Размышления Шелера о любви можем найти во многих местах в его этике. Прочитую отрывок, который, как мне кажется, подтверждает утверждение Курциуса и косвенно – утверждения Шпитцера. «Aber ich meine, daß dem Akt der Liebe nicht das wesenhaft ist, daß er nach gefühltem Wert oder nach vorgezogenem Wert sich auf diesen Wert «antwortend» richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentlich *entdeckerische* Rolle in unserem Werterfassen spielt – und daß nur er sie spielt, daß er gleichsam eine Bewegung darstellt, in deren Verlauf jeweilig neue und höhere, d. h. dem betreffenden Wesen noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen... Insofern kommt ihm zwar nicht für die an sich bestehenden Werte überhaupt, aber doch für den Kreis und Inbegriff der jeweilig durch ein Wesen fühlbaren und vorziehbaren Werte eine «*schöpferische*» Leistung zu. In der Aufdeckung der Gesetze von Liebe und Haß, die hinsichtlich der Stufe der absolutheit, der Apriorität und Ursprünglichkeit die Gesetze des Vorziehens und die Gesetze zwischen den ihnen korrespondierenden Wertqualitäten noch überragen, würde sich daher *alle* Ethik vollenden» (Scheller 1927: 268–69). Хотя в различном смысле, тоже: «gleichwohl aber zugeben müssen, daß eine Wertordnung ohne einen liebenden Geist in sich

widersinnig ist» (Scheller 1991: 347).

44 Свидетельство этому – книга Гумбрехта о пяти романских филологах: Фосслер, Курциус, Шпитцер, Ауэрбах, Краусс (Gumbrecht 2002).

45 См. также: Аверинцев 1972: 973–975; Enciclopedia 1998: Filologia; Testo.

46 Прямое отношение к теме о Европе и о национальном имеет и один из Теплицких фрагментов Новалиса, который Шпитцер тоже мог бы цитировать в поддержку своего тезиса: «Der Europäer ist so hoch über den Deutschen, wie dieser über den Sachsen – der Sachse über den Leipziger. Über ihm ist der Weltbürger. Alles Nationale, Temporelle, Locale, Individuelle lässt sich universalisieren, und so canonisieren und *allgemein* machen.» (Novalis 1978a: 425, 404). «Европеец стоит в такой мере выше немца, какой тот выше саксонца, а саксонец – выше жителя Лейпцига. Над европейцем – гражданин мира. Все национальное, временное, местное, индивидуальное можно универсализировать, таким образом канонизировать и сделать его всеобщим.» (Novalis 1978a: 425, 404).

47 Связи с немецким романтизмом или с неоромантическими настроениями (напр. с экспрессионизмом) начала XX в. можно обнаружить во многих, в особенности, в более ранних исследованиях Шпитцера. «Также и наука, подобно искусству, всегда была в известной мере экспрессионистической; симптоматично то, что этот эпитет в последнее время мог утвердиться как похвальная характеристика и в самых серьезных языковедческих кругах» (Schuchardt 1928: 4).

48 Исследование Вильфрида Мальша располагает вообще Новалиса не среди романтиков, а среди творчества Гельдерлина, Фр. Шлегеля, Гете и Гегеля, «которые никогда не допускали возможности о мире, дисгармоническом и без возможности примирения» (цитата по Cesa 1967: 110). Краткий просмотр толкований политических взглядов Новалиса в Германии (Cesa 1967: 109–113).

49 См. эссе Кроче: «Почему мы не можем не называться «христианами» (Croce 1945: 11–23) и почти через пятьдесят лет позже Spadolini 1991: 47–49.

50 Проблематика религиозных оснований Европы и сегодня имеет исключительную актуальность: станет ли религия и какая (или какие) именно частью конституции Европейского союза? С самого высокого места, от Бенедикта XVI, шли аргументы, обосновывающие необходимость включения христианства в основной европейский закон (Ratzinger 2004; Ratzinger 2005a, Benedetto XVI 2005).

51 Эти две страницы предлагают равноценно полную аргументацию позиции Челли. Мне хотелось бы представить ее здесь цитатом со с. 64: «Итак, идя по «краям» Шпитцеровой стилистики, большинство объектов, которые иначе выглядят противоречивыми, находят свое логическое место – от «непроизнесенного» иудаизма Шпитцера до указания о радикальной несводимости Европы и ее исторической семантике до ислама и до семитских традиций».

52 О присутствии славянских стран в некоей возможной общеевропейской исторической географии культуры до конца XVIII в. см. Vercoff 1996: 13–35. Другие вклады в этом сборнике тоже тематизируют проблему барокко и как специфическое, и как европейское явление в славянских странах.

53 Цитата из Dante, *La Divina Commedia*, *Purgatorio*, XXXII, 102:

*Qui sarai tu poco tempo silvano,/ e sarai meco senza fine
cive/ di questa Roma onde Cristo è romano. – Ты здесь на краткий
срок в сени лесной,/ Дабы затем навек, средь граждан
Рима,/ Где римлянин-Христос, пребыть со мной...*

Данте, *Божественная комедия*, *Чистилище*, XXXII, *Земной рай*. *Дерево познания*, 100–102. О использовании той же самой цитаты Э. Ауэрбаха – см. гл. I.

54 Убедительное и подробное представление этих споров у Catano 1988: 97–149. Шпитцер участвует в дискуссии и в 1950-е, вкл. в Италии, но в них не нахожу связи с его пониманием о Европе.

55 Подобно пониманию Эриха Ауэрбаха – см. предыдущую главу.

56 Автор анализирует спор «*The Personal Heresy*», состоявшийся в предыдущем 1939, между Сесилем С. Льюисом

и Юстасем Тиллярдом (Eustace M. W. Tillyard) (Lovejoy 1940: 9–13).

57 Спор с программной статьей Лавджоя есть, но другого автора и по другой проблеме: «об осцилирующем характере большей части истории мысли», о прогрессе и возвращении (Teggart 1940: 498–499).

58 Это не единственный случай, в котором Шпитцер чувствует себя ответственным за защиту немецких языка, культуры и истории от тенденциозных идеологических сочинений, опубликованных в 1940-е в США. См. Catano 1988: 97–98.

59 Я не занимался специально вопросом о политических последствиях немецкого романтизма, поэтому не знаю, статья Лавджоя первая ли, которая находит связь между немецким романтизмом и национал-социализмом, как и вообще с тоталитаризмом. Но позже связь романтизма с национал-социализмом поддерживают и другие ученые. Для социалистических стран определяющим была попытка, которую предпринял Дьердь Лукач, чтобы связать часть немецкой рефлексии XIX в. с национал-социализмом (Lukács 1954).

60 Цитаты в статье – на немецком.

61 Напр., «Geist der Goethezeit» Херманна Августа Корффа; он приступает к своему начинанию в начале 1920-х и кончает его в 1953.

62 О восприятии/усваивании теоретических постановок Дильтея в истории литературы: Unger 1924: 5–6, 8–13; Rosenberg 1986: 361–365.

63 Об определяющей ценности метода в академической среде в США 1930–1950-х см. Catano 1988: 90–91; 116–121.

64 Спрашиваю себя, возможно ли, следуя за мысленным ходом Лавджоя, предположить, что если Шпитцер защищает по способу, близкому к немецкому романтизму или под его влиянием, целостность, порыв и своеобразие, то эти его идеи не превратили ли бы его если не в защитника, то хотя бы не подготовили ли его положительное отношение к гитлеризму?

65 Подобна позиция Альбера Бегена (Беген 1997: 421–430).

66 Связывание немецкого романтизма и вообще «немецкого» с разрушительным, из-за национал-социализма, является тенденцией на протяжении десятилетий непосредственно после Второй мировой войны. На болгарском в переиздаваемой несколько раз после ее показа по телевидению в Болгарии в 1972 г. книге «Цивилизация. Личная точка зрения» лорда Кеннета Кларка можем прочесть сходные утверждения, но отнесенные во времени назад. «Освальд Крель на пороге истерии. Эти напряженно-внимательные глаза, это выражение болезненного углубления в самого себя, это внутреннее беспокойство, чудно переданное Дюрером посредством беспокойной моделировки плоскостей – как по-немецки все это; и какие пакости причинило остальному миру!» (Кларк 1977: 166). Речь идет о портрете Освальда Креля, занимающем среднюю часть одноименного триптиха Альбрехта Дюрера, 1499, Мюнхен, Alte Pinakothek. «Ее маниакальный устремленный в одну точку взгляд отражает какое-то глубокое душевное смущение. (Автор толкует картину «Меланхолия» Дюрера – з.м. А.А.). Немецкий дух, который создает Дюрер и Реформация, создал и психоанализ. В самом начале я упомянул врагов цивилизации: и вот здесь в пророческом видении Дюрера, видим еще один способ, по которому она может быть уничтожена – изнутри» (Кларк 1977: 178). К. Кларк не говорит, что Дюрер каким-то образом является причиной «пакостей», причиненных остальному миру, но все же он среди создателей антицивилизационного «немецкого духа». Против этих мыслей автора возражает Атанас Стойков в предисловии к книге: Кларк 1977: 14. Серия показана первоначально по ВВС в 1969 г.

67 Хаусманн подробно представляет американские годы Шпитцера; основное впечатление – о научном, но и не только научном, одиночестве Шпитцера (Hausmann 2000: 314–322).

68 «И можно быть только благодарным обоим выдающимся представителям современной западной лингвистики за то, что они с такой откровенностью, так серьезно, с такой

глубиной чувств развернули каждый свое кредо.» (Винокур 1957: 66). Винокур излагает четко и упорядочено спор между двумя странами, чтобы предаться все же идеологическим пристрастиям во второй части.

69 «За размышления г-на Холла, которые он считает, что они относятся только к вопросам о исследовании языка, человек скорее слышит знакомый обруч марксоидных доводов, которые оставили бы нам только выбор между Кремлем и Ватиканом...» (Spitzer 1946: 502).

70 Статья опубликована снова в: Spitzer 1988: 329–356. В кратком введении к статье составители указывают, среди других, и на следующий вклад Шпитцера: «If Spitzer's analytical approach to the texts of advertisements looks forward to the practices of structuralism and semiotics of the following decades, his provocative speculations concerning the reader's participation anticipate the directions of recent reception theory and its fruitful exploitation of sociological research» (Spitzer 1988: 328).

71 В той же самой статье Шпитцер, как-то между прочим, заключает: «что снова указывает на общеевропейский синтаксис» (Spitzer 1961 [1928]: 11). Это утверждение не развито, но оно удостоверяет, что идея общеевропейских языковых характеристик была ему близка и до эмиграции.

72 Выражения «в этой стране», «в нашей стране» обычайны. Спрашиваю себя кто из нас использовал бы второе выражение, говоря о Болгарии? Существует разница в том, сказать: «в Болгарии это так» и «в нашей стране это так». В первом случае «Болгария – объект, с которым я как будто не связан, в то время говоря «нашей», говорящий/говорящая заявляет принадлежность.

73 Этот жреческий настрой и вообще настрой на посвященность в знании встречался и в гуманитарных специальностях Софийского университета, когда я был студентом в середине 1970-х; для меня он был сильно привлекательным, я видел только его положительные стороны.

74 Понятия «Erlebnis» и «внутренняя форма» очень обсуждались и в теоретическом плане, и по отношению к литературному творчеству. «Классический», многократно пе-

реиздаваемый труд – Вильгельма Дильтея «Das Erlebnis und die Dichtung». Переживанию, как созданию жизни-творчества, обусловленному Азом, посвящено исследование Эмиля Эрматингера начала 1920-х, когда духовно-историческая школа в подъеме (Ermatinger 1923). См. специально: Das künstlerische Erleben, S. 28–49; Das Formerlebnis, S. 188–207. Общий обзор пониманий о форме в литературоведении и эстетике первой половины XX-го века: Wellek 1971: 52–53.

75 «Этимон – первоначальная форма (или значение) слова, его исходный или основной вид, мыслимый как правильный, исконный, настоящий.» Ахманова 1969: 529.

76 Характерны в этом отношении прежде всего сочинения Шпитцера до начала 1930-х годов. Прецизное объяснение понимания Шпитцера о языковых изменениях: Aschenberg 1984: 66–77.

77 О Фосслере – см. характеристику его концепции языка, которую дает Владимир Алпатов (Алпатов 2005: 88–91).

78 Другая теоретическая книга Вальцеля того же само-го времени: Walzel 1926. Анализ концепции Вальцеля: Ангелов 1988, с. 213–54.

79 Элементы произведения, которые организуют его как целостность, перечисляет и анализирует другой компендиум на немецком языке, но написанный гораздо позже: Kayser 1948: 164–168; 343–346.

80 Различное понимание о внутренней форме языка в XIX в. у Вильгельма фон Гумбольдта и Вильгельма Вундта. См. Arens 1969: 205, 211; 418.

81 См. снова: Walzel 1923: 180–185 (Bedeutung der Gestalt in der Antike und bei den romanischen Völkern); 322–327 (Rembrandts Barock nach Simmels Deutung).

82 В Болгарии придумывание народностных признаков было государственной культурной политикой до 1989. Народопсихология как научная область представляло организованное производство гордости от самоизоляции, называемого самобытность, что вызывало чувство исключительности по отношению к самому себе и враждебность

по отношению к другим. Самобытность означает: «мы подобны только самому себе».

83 В заметке к «The «Récit de Thérèse» (Spitzer 1948a: 128).

84 А после 1989 оказалось, что есть только лишь одна ценная гуманитарная мысль, которая заслуживает усвоение с почтением в Болгарии – американская, как и сочинения неамериканских философов, которые однако – предмет обсуждения в США. Историки литературы – мы все тоже люди, а все же мнозинство людей, что поделаешь, бывает на стороне большинства.

85 Автор серьезно твердит, что существует немарксистское литературоведение, и включает в эту идеологическую рамку всякие методологии и подходы до 1960-х.

86 И сегодня считаю, что постановка Степанова, который разграничивает метод и теорию в стилистике Шпитцера, как и его выводы, убедительны.

87 Янакиев пишет имя как «Шпицер» В этом тоже есть основание. В немецком «tz» знак краткости предшествующего гласного, тогда как на болгарском не проводим такой разницы.

88 Статья опубликована на болгарском и в болгарском журнале, но по-видимому предназначена прежде всего для французской публики или для публики вне Болгарии. Автор не сочла достойным ни одного болгарского исследователя/ болгарской исследовательницы стили, чтобы обсудить и его/ ее публикацию; как и – никто из занимавшихся в Болгарии Роланом Бартом не удостоены вниманием. Ошеломляюще, как и самые лучшие литературоведы могут считать, что проблема, которая их занимает, не имеет истории в Болгарии, и что все начинается с них. Указанное не есть индивидуальная характеристика статьи М. Янакиевой; если тематика не на болгарском материале, у нас, как обычно, не интересуешься о том, что делают или что сделали твои коллеги, не желаешь создавать среду для обсуждения. Кроме если ты не зависишь от них (напр., если они – твои рецензенты). Поэтому во многих философских публикациях болгарских авторов были такие, к примеру, заявления: «Дериды или же

Хайдеггер, я и никто другой».

89 Ангелов 1985; Ангелов 2004; Angelov 2018.

90 Ханс Ульрих Гумбрехт задает важный вопрос: «возможно ли, чтобы любая из публикаций Шпитцера была настоящей книгой – в смысле тезиса, который базируется на собственном исследовании и развертывается в нескольких главах последовательно?» (Gumbrecht 2002: 89). Из контекста этого вопроса выясняется, что ответ Гумбрехта отрицателен. Считаю, что это не так. Книги «Классические и христианские идеи мировой гармонии», 1963 и «Итальянский разговорный язык» представляют подобные исследования. Вторая книга издана в переводе на итальянский в 2007 под заглавием «Итальянский язык диалога».

91 Короткий анализ этой особенности анализа Шпитцера в: Giachery 1961: 459–460, откуда и цитированные слова.

92 В высказываниях знаменитых интеллектуалов и одного художника болгарского происхождения, эмигрировавших в годы социализма, чувствуется стыд из-за того, что они все еще могут говорить – в известной степени – в академической среде на своем родном языке. Были случаи, когда они отказывали говорить на болгарском, что должно было указать на их новую идентичность. Возможно, что у них было более важных причин, чем те Шпитцера, чтобы они не хотели говорить на языке, который несколько десятилетий был для них родным.

93 См. также обсуждение спора Шпитцера с Вайсгербером, о котором уже шла речь в гл. III.

94 Этой проблеме в последние годы мною посвящено несколько исследований.

95 См. Радченко 2006; Лобанова 2014: 26–35.

96 Вайсгербер (1899–1985) публикует почти до конца своей жизни, но более поздние публикации не вносят изменения в его концепцию.

97 О связи, в т.ч. институциональной, Вайсгербера с национал-социалистической идеологией – см. исследование Бернгарда Зюлы (Sylla 2009).

98 О том, как Вайсгербер усваивает концепцию Гумбольдта о языке – Lösener 2000: 2-5.

99 Идея о национальных образах мира было защищена Георгием Гачевым в многочисленных сочинениях с 1980-х годов и до конца его жизни (2008). Они продолжают публиковаться.

100 Ана Димова считает, что концепцию Вайсгербера о языковых образах мира подлежит актуализации, при сочетании лингвистической относительности и лингвистического универсализма. Именно этот подход позволил бы исследовать культурно специфических явлений отдельных языков (Димова 2008).

101 «Was ist des Deutschen Vaterland?
So nenne endlich mir das Land!
So weit die deutsche Zunge klingt
und Gott im Himmel Lieder singt,
das soll es sein!»

Четвертая глава

1 Шпитцер говорит о Вене мало и ностальгически. (Spitzer 1948: 2)

2 Интеллектуальный горизонт Цвейга не ограничен только в европейском, но это другая тема.

3 Подзаголовок «Вчерашний мир» – «Воспоминания европейца». В переводе Анны Лиловой подзаголовок отсутствует. (Цвайг 1989: 7-388) Каков был мотив переводчицы, как и редактора и составителя? Наоборот, Венцеслав Константинов выводит именно европейское в заглавии составленного им тома эссе Цвейга. (Цвайг 1985) В новом издании «Вчерашнего мира», 2018, подзаголовок переведен.

4 Перевожу с немецкого. Даю также оригинал и русский перевод С. Фридлянда. «Er muss durch die Tat noch einmal dieselbe Gesinnung bezeugen, die er vordem als Künstler mit seinem Wort gestaltet hat: der ethische Mensch muss nun den künstlerischen bestätigen.» (Zweig 1981: 120) «Теперь он должен делом своим оправдать тот образ мыслей, который

провозгласил словом, человек должен подтвердить художника.»

5 См. также доступную в сети аудиокнигу «Stefan Zweig, Unvergessliches Erlebnis. Komplettes Hörbuch».

6 В то же самое время в Болгарии Петр Бицилли делает исторический обзор идеи объединения Европы. (Бицилли 2004: 64-101)

7 О идеализациях в творчестве Цвейга. (Натев 1989: 534-549)

8 Так например «Вавилонская башня», 1916 (рассказ о внешней божественной силе, которая разъединяет людей, посвятивших себя общему делу), напоминает притчу, которая вне всякой историчности, и следует понимать ее как валидную для любого времени. И это – во время Первой мировой войны.

9 «Es ist vorbei. Europa erledigt, unsere Welt zerstört. Jetzt sind wir erst wirklich heimatlos.» Am 17. Juni: Frankreich verloren, dieses liebenswerteste Land Europas, für wen soll man schreiben, für was leben.»

10 «Die großen Werke sind nicht grundsätzlich national, die besten von ihnen gehören uns allen: und Ihr Werk begeistert mich, weil es europäisch ist und nicht etwa, weil es die belgische Literatur begründet hat.» (Zweig 1995: 481)

11 Речь не произнесена; по всей вероятности она написана в середине 1930-х. (Zweig 2013: 23)

12 Имею в виду: «Объединение Европы» (Zweig 2013: 5-20) и «Моральное очищение Европы от яда» (Zweig 1932)

13 На эти и на другие предложения Цвейга обращает внимание Клеменс Ренольднер в: Zweig 2013: 36-37.

14 Цитирую текст в переводе В.Ефановой.

15 Название «Юго-славия» заявляет, что включает южные славяне. По этой причине и «südslawisch» может использоваться как «югославский».

16 В потверждении этого употребления в работе по современной этнологии: «Когда речь идет о югославянах или о Югославии, имеется в виду люди и государства южных

славян с 1918 до 1991.» (Kukolj 2005)

17 Банат становится частью Габсбургской империи в 1718, достаточно длинный период, чтобы воспринимать его во вторую половину XIX в. как неизменную часть империи. После конца Первой мировой войны область разделена между Румынией, Венгрией и Югославией.

18 Несерьезное языковое замечание: наверное, на венгерском было бы *Csentovics*, и хотя бы одна из гласных наверх была под ударением.

19 Это т. наз. гастарбайтеры, что является юридическим термином.

20 Присутствуют не только для австрийского коллективного бессознательного. В 1992 я был впервые в Венеции; искал себе квартиру на каком-нибудь из островов. В разговоре с госпожой, которая предлагала комнату внаймы, она, услышав мое произношение, в самом начале по-свойски осведомилась: «Сей уно злаво», что должно было понять не как «ты славянин?» а – «ты из Югославии?».

21 И все же: ведь Чентович становится чемпионом по шахмату Венгрии? Если «южный Балкан» означает и часть Венгрии, тогда София, где я живу, следовало бы находиться в Южном Пелопонесе.

Мне известны и другие исследования обоих ученых, как и публичные проявления Ренольднера, посвященные Цвейгу, и я убежден в качестве этих исследований и проявлений. Некоторые из них я перечитывал или слушал два раза. Но в случае речь идет о другом – о культурном бессознательном. Меня занимает вопрос о том, что я знаю о более близких и более отдаленных частях мира? Стараюсь осведомляться, но это не означает, что со мной не может случиться то же самое, как с Клеменсом Ренольднером и Норбертом Христианом Вольфом; наоборот – может.

22 «... der grobschlächlige Emporkömmling slawischer Herkunft, eine gut trainierte, gefühlskalte und kulturlose Schachmaschine vom Balkan, ein Prolet ...» (Renoldner, Wolf 2018: 236)

23 Вена до 1914, как воплощение неповторимого культурного многообразия, десятилетиями подряд магнетически привлекательна для людей различных точек Европы. Привязанность Цвейга к Вене и к эпохе до 1914 г. ясно заявлена во «Вчерашней Вене» и во «Вчерашнем мире». Ностальгия по утерянной родине превращает «Вчерашнюю Вену» в земной рай. «Вчерашняя Вена» – доклад, который Цвейг читает в Париже 26. IV. 1940 г. 14-го июня 1940 г. нацистская армия вступает в Париж.

24 Есть толкования, в которых утверждается, че новелла представляет некую «универсальную неустойчивость». Хотя бы по отношению к топосу Вена считаю, что это не так.

25 В оптимистической картине эпохи до 1914 г., которую Цвейг создает во «Вчерашнем мире» «и даже проблема проблем – бедность широких масс – не казалась больше непреодолимой.» (Цвейг 1991) Цвейг не замечает бедность только тогда, когда идеализирует социальные отношения. Именно из-за идеализировании бедности в «Бразилия. Страна будущего», 1941, он подвергался критике. Цвейг однако останавливается на проблеме бедности после 1918 г. во «Вчерашнем мире», как и в «Толстой как религиозный и социальный мыслитель», 1937.

26 Только как сравнение: «ходить по нужде» означает, что удовлетворение физиологических нужд происходит вне дома; уборная может находиться в какой-нибудь из пристроек, а, возможно, и более непосредственно связан с природой. Последнее – экологично.

27 «... in seinem nach innen getragenen Schafspelz und schweren, hohen Schafstiefeln...» Рассказчик отмечает, что шерсть с внутренней стороны, но это обычно; только при ритуальных действиях, как это при обрядах ряженных, шерсть с внешней стороны, так как ряженные воплощают потусторонние магические силы.

28 Показательно в этом отношении употребление слов *Habgier* и *Gier*. По отношению к д-ру Б. характеристика «жажда, сильное желание» (*Gier*) не относится к какой бы то ни было материальной выгоде. Но только о материаль-

ной выгоде употреблено слово *Nabgier* (алчность) по отношению к Чентовичу.

29 Разницу в способе, по которому представлены жизненные истории д-ра Б. и Чентовича устанавливают Дишерль и Шютц: по их мнению история Чентовича представлена через анекдоты и через сообщения из медий, в то время как история д-ра Б. рассказана более эмоционально и как близкая рассказчику. (Dirscherl, Schütz 2019: 14)

30 «die unserem alten Österreich die Treue gehalten ... all jene die in Österreich sich aufopfernd für die Monarchie eingesetzt.»

31 «Связи нашей семьи с двором и церковью (один мой дядя был лейб-медиком императора, а другой-- аббатом в Зайтенштеттене) восходят еще к предыдущим поколениям; нам оставалось только сохранять и поддерживать эти связи.»

32 Д-ру Б. приблизительно 45 лет., Чентовичу 21 г., действие в новелле предположительно развивается «летом 1939 г., до начала войны» (Renoldner, Wolf 2018: 238).

33 Оливер Яраус анализирует эти толкования и в свою очередь предлагает отуждествление Чентовича с политической фигурой. (Jahraus 2019: 34-44) См. тоже Диршерл и Шютц. (Dirscherl, Schütz 2019: 10)

34 Богомилова считает, что Чентович в этой ситуации выбрал бы одну из двух возможностей: «Как поступил бы в подобной ситуации человек, подобный Чентовичу – без возмущения, без совести, без моральных устоев? Может быть, он сразу же передал требуемые сведения, чтобы прекратить свои страдания, или в самом «благородном» случае – выпустил бы наружу – против предмета, против своих мучителей эту агрессию, не имеющую внутренней отдушины.» (Богомилова 2018: 118-119)

35 «... er ließ ... er nicht imstande war, drei Sätze richtig zu schreiben, seinen Namen für eine «Philosophie des Schachs», die in Wirklichkeit ein kleiner galizischer Student für den geschäftstüchtigen Verleger geschrieben.» «Kleiner» можно было бы перевести как «бедный», но в смысле, что студент, подобно Чентовичу, происходит из низкой социальной

среды.

36 Этот способ разделения и противопоставления напоминает, с переменной необходимостью, разделение «не-истории – истории» по отношению к Бразилии. История этой страны для Цвейга начинается с прибытия европейских поселенцев или – иной терминологией – колонизаторов.

37 Эта структурная характеристика в творчестве Цвейга, она и мировоззренческа, замечена давно исследователями. Даниэла Стригл считает, что Чентович – зеркальный образ д-ра Б. (Strigl 2019: 28)

38 Вторая книга – выражение благодарности со стороны Цвейга к стране, которая принимает на постоянное проживание его и его жены.

39 Основательно Дмитрий Затонский пишет, что «Дунайская империя – это прообраз Европы». «Стоило из Фиуме перебраться в Инсбрук, тем паче в Станислав, чтобы, не пересекая ни одной государственной границы, оказаться в совершенно другом краю, как бы на ином континенте.» (Затонский 1988)

40 Дель Джудиче считает, странно, что Чентович – русский крестьянин, и в итальянском тексте имя написано диакретическим знаком над вторым «ч» – Czentovič.

41 Брандесу Цвейг посвящает строки, полные почтением и восхищением. (Zweig 1990: 163-165)

42 Привожу публикации, которые знаю и которые не цитированы в тексте:

Каранфилов, Ефрем, Трагедията на Стефан Цвайг («Трагедия Стефана Цвейга»). – 10, 1966, № 1, 38 – 55. Статья перепечатана как предисловие к: Стефан Цвейг, Эразм, Магелан, Фуше, София, 1971

Младенов, Никола, Стефан Цвайг – ж. Родна реч 3/1972, 61-66

Николова-Гълъбова, Жана, Стефан Цвайг – живот и творческа същина. (Стефан Цвейг – жизнь и творческая сущность) – 26, 1982, № 3, 97-101

Публикации Владимира Игнатова легко доступны в сети.

Хаджикосев, Симеон, «Петима от най-големите романи-

сти на XX век: Томас Ман, Стефан Цвайг, Джеймс Джойс, Херман Хесе, Лион Фойхтвангер», 2019, 13-58. (Пятеро из самых больших романистов XX-го века: Томас Манн, Стефан Цвейг, Джеймс Джойс, Герман Гессе, Лион Фойхтвангер)

Есть так же несколько послесловий к сочинениям Цвейга других авторов.

43 Еще одно дополнительное основание, чтобы включить Гофманстала в отношения между филологией и Европой, было бы то, что он получает диплом по романской филологии и докторскую степень в 1898 г. по той же самой дисциплине. Свой научный труд на присвоение ученой степени по Виктору Гюго, 1901, Гофмансталь снимает с рассмотрения.

44 В конце статьи «Пруссак и австриец» Гофмансталь составляет список характеристик двух государств, народа, отдельного человека, которые противопоставляет в таблице. (Preuße und Österreicher. Ein Schema, 1917 – In: Hofmannsthal 1979/2: 459–461) Сабине Шнейдер считает, что австрийская идея Гофманстала «скорее культурный проект, чем геополитическая визия». (Hofmannsthal Handbuch 2016: 125)

45 О перемене в отношении к России у Гофманстала во время войны (1914-1918) и в годы после нее – Mayer, Werlitz 2016: 111.

46 Речь «Словесность как духовное пространство нации/ Литература как духовное пространство нации» Гофмансталь произносит в Университете в Мюнхене, в январе 1927, по приглашению ректора Карла Фосслера.

Библиография

Первая глава

- Ангелов Ангел 2015: Иманентното тълкуване (Werkimmanente Interpretation) в немското литературознание – *Sub specie aeternitatis*. Сборник в памет на Жана Николова-Гълъбова. Съст: Емилия Денчева, Рая Кунчева, Богдан Мирчев, Благовест Златанов, София, 42-59
- Ауэрбах Эрих 1976: *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. Перевод Александра В. Михайлова, Юрия И. Архипова. Москва
- Ауэрбах Эрих 2004: Филология мировой литературы – *Вопросы литературы* 5/2004, 123-139. Перевод: Ивановой, Лещенко, Лызлова
- Ауэрбах Эрих 2004: *Данте – поэт земного мира*. Перевод Г. В. Вдовина. Москва
- Бицилли Петър 2004: *Нация и култура*. Съст. Красимир Делчев. София, 64-101
- Бицилли Пьотр 1994: *Очерци върху теорията на историческата наука*. София: 157-206
- Богданов Богдан (съст.) 1984: *Традиция. Литература. Действителност*. София
- Богданов Богдан 1981: Мит и действителност в Омировата „Одисея“ – *Одисея*. Превел Георги Батаклиев. Илюстрации Любен Диманов. София, 7-20
- Богданов Богдан 1985: *Мит и литература*. София. (Второ допълнено издание, София, 1998)
- Богданов Богдан: *Две десетилетия по-късно* – <http://bogdanbogdanov.net/pdf/125.pdf>
- Болнов, Ото-Фридрих 1990: Какво означава да се разбере един писател по-добре, отколкото той сам е разбрал себе си. Превод Христо Тодоров – *Прочее*, 1990/1, 219 – 238

- Волф Криста 1986: *Касандра*. Превод Федя Филкова. София
- Голенищев-Кутузов Илья Н. 1967: *Данте*. Москва
- Данте Алигьери 1967: *Божественная комедия*. Перевод М. Лозинского. Москва
- Кларк Кенет 1977: *Цивилизацията. Едно лично гледище*. Превод Нели Доспевска. София
- Конрад Николай 1972: *Запад и Восток*, Москва, 1972 [2-е изд.]
- Кьосев Александър 1998: Списъци на отсъстващото – *Българският канон. Кризата на литературното наследство*. Съст. Ал. Кьосев. София, 5- 49
- Лагутина Ирина 2000: «Горизонты ожидания» Эриха Ауэрбаха – Э. Ауэрбах, *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. Перевод Ал. В. Михайлова, Ю. И. Архипова. Москва – Санкт Петербург, 469-478
- Лагутина Ирина 2004: «Горизонты ожидания» Эриха Ауэрбаха – Ауэрбах Эрих, *Данте – поэт земного мира*. Москва, 192-203
- Ман Томас 1975: На път – Т. Ман. *Литературна есеистика*. т. 1. Превод Страшимир Джамджиев. Съст. Исак Паси. София: Наука и изкуство, 78-86.
- Манн Томас 1986: Внимание, Европа! – Томас Манн, *Художник и общество: статъи и писъма*. Сост. Соломон Апт. Москва
- Махлин Виталий 2000: Затекст: Эрих Ауэрбах и испытание филологии – Эрих Ауэрбах, *Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе*. Перевод Ал. В. Михайлова, Ю. И. Архипова. Москва – Санкт Петербург, 479-500
- Махлин, Виталий 2004: Сами вещи должны заговорить: Эрих Ауэрбах и дело филологии – *Вопросы литературы* 5/2004, 115- 123
- Молодяков В. Э. 2017: *Взаимно искажая отраженья – 2: Эрнст-Роберт Курциус и Анри Массис* – <http://gefter.ru/archive/23386>
- Мугафов Енчо 1994: *Двуизмерният човек. Бунтът в европейската култура*. София, 7-175
- Мугафов Енчо 2003: *Изоставени от боговете. Европейската цивилизация – опит за теория*. София

- Ничев Боян 1986: *Основи на сравнителното литературознание*. София
- Сабоурин Владимир 2008: Народът и публиката: към социологията на френската класика на Ерих Ауэрбах – В: *Човекът в текста. Юбилеен сборник в чест на Стоян Атанасов*. София, 456-468
- Свердлов М. 2005: Эрих Ауэрбах. Данте – поэт земного мира – *Вопросы литературы*, 2005/2, 356-357
- Спасова Камелия 2021: *Модерният мимесис. Саморефлексията в литературата*. София
- Тодоров Христо 1996: *Очерци по философия на историята*. София
- Тодоров Христо 2007: Райнхарт Козелек за историята на историческите понятия –Р. Козелек. *Студии по история на понятията*, София, 5-28
- Фридлиндер Георгий М. 1976: Эрих Ауэрбах и его «Мимесис» – Эрих Ауэрбах. *Мимесис*. Москва, 5-22
- Фридлиндер Георгий М. 1985: *Достоевский и мировая литература*. Ленинград
- Auerbach Erich 1929: *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter
- Auerbach Erich 1946: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern
- Auerbach Erich 1948: Leo Spitzer, *Essays in Historical Semantics*, New York, 1948 – *Romanische Forschungen*, B. 61, 1948, 393-403
- Auerbach Erich 1951: *La cour e la ville*. Französisches Publikum im 17. Jahrhundert – E. Auerbach, *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern, 12 – 50
- Auerbach Erich 1953: Epilegomena zu “Mimesis – *Romanische Forschungen*, H. 1-2, B. 65, 1953, 1 – 18
- Auerbach Erich 1953a: *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld: Scherpe. Schriften und Reden des Petrarca-Instituts Köln, 2.
- Auerbach Erich 1958: *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern
- Auerbach Erich 1963: *Introduzione alla filologia romanza*. Torino: Einaudi. (Первое издание – *Introduction aux études de philologie romane*. Frankfurt/Main, 1949)
- Auerbach Erich 1967: Ernst Robert Curtius. *Europäische Lite-*

- ratur und lateinisches Mittelalter, Leo Spitzer. Romanische Stil- und Literaturstudien – E. Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*. Bern, 330-338; 342-344.
- Auerbach Erich 1967: *Gesammelte Aufsätze*. Bern
- Auerbach Erich 1971 [1921]: *Zur Technik der Frührenaissance-novelle in Italien und Frankreich*. 2., durchgesehene Auflage. Vorwort Fritz Schalk. Heidelberg
- Auerbach Erich 1997: *Briefe an Martin Hellweg (1939-1950)*. Hrsg. Martin Vialon. Tübingen
- Auerbach Erich 2007: *Dante. Poet of the Secular World*, Translated by Ralph Manheim. New York
- Bagni Paolo 2003: Tra Europa e utopia: Rileggendo Mimesis – *Francofonia: Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese*, v. 23, 2003, 13-25
- Barck Karlheinz 1988: Fünf Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris – *Zeitschrift für Germanistik* 6/1988, 688–94
- Biagini Enza 1979: La lettura: *dall'explication de textes alla semiotica letteraria*. Firenze, 17-27; 105-135
- Biti Vladimir 2001: Literatur- und Kulturtheorie. Ein Handbuch gegenwärtiger Begriffe. Reinbek bei Hamburg
- Breuer Stefan 1993: *Anatomie der konservativen Revolution*. Darmstadt
- Brockhaus Enzyklopädie*. Neunzehnte Auflage. Erster Band. Mannheim, 1986
- Burdach Konrad 1926: *Reformation, Renaissance, Humanismus: Zwei Abhandlungen über der Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*. Berlin u. Leipzig 1918 (2. Auflage 1926). Reprint: 1974
- Chabod Federico 1961: *Storia dell'idea d'Europa*, Bari
- Christmann Hans Helmut 1994: Im Mittelpunkt der deutschen Romanistik seiner Zeit: Karl Vossler. – In: *Offene Gefüge: Literatursystem und Lebenswirklichkeit: Festschrift für Fritz Nies*. Hrsg. Henning Krauss. Tübingen, 489-504
- Croce Benedetto 1929: Erich Auerbach, Dante als Dichter der irdischen Welt – *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, 1929, vol. XXVII, 213-215
- Curtius Ernst Robert 1948: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern
- Curtius Ernst Robert 1994: *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*. 4. Auflage. Tübingen

- Della Terza Dante 2001: *Da Vienna a Baltimora. La diaspora degli intellettuali europei negli Stati Uniti d'America*. Roma, 21-105
- Ermatinger Emil 1923 [1921]: *Das dichterische Kunstwerk. Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte*, Leipzig
- Europa, Abendland 1972: – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 2, D-F, Basel – Stuttgart, 1972, 823-828
- Evans, Arthur R. 1971: Erich Auerbach as European Critic – *Romance Philology*, vol. XXV, No. 2, November 1971, 193-215
- Evidenz 1972: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 2 D–F, Basel – Stuttgart
- Exile and Creativity*. Ed. Susan Rubin Suleiman. Durham and London: Duke University Press, 1998
- Explication – In: *Dictionary of World Literary Terms*. Ed. Joseph T. Shipley, London, 1970
- Friedrich Hugo 1972: *Romanische Literaturen. Aufsätze 2: Italien und Spanien*. Frankfurt/Main
- Gauger Hans-Martin 2002: Der Traum der Romania ist längst verweht – *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19. 03. 2002
- Gebauer Gunter; Christoph Wulf 1992: *Mimesis. Kunst – Kultur – Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg
- Green Geoffrey 1982: *Literary criticism and the structures of history: Erich Auerbach & Leo Spitzer*, Lincoln, Nebraska
- Gumbrecht Hans Ulrich 1996: The Pathos of Earthly Progress: Erich Auerbach's Everyday – In: *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*. Ed. Seth Lerer. Stanford, CA, 13–35
- Gumbrecht Hans Ulrich 2002: *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach*. München/Wien
- Gumbrecht Hans Ulrich 2003: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*. Frankfurt/Main
- Hart Thomas R. 1996: Literature as Language: Auerbach, Spitzer, Jacobson – In: *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*. Ed. Seth Lerer. Stanford, CA, 227-239
- Hartman Geoffrey 2005: Erinnerungen an Erich Auerbach – *Sinn und Form*, 2005 B. 57. H. 2, 262-270
- Hatzfeld A. Helmut 1949: Erich Auerbach, "Mimesis" – *Ro-*

- mance Philology*, 1949, v. 2, 333-38
- Hausmann Frank-Rutger 1998: Michel de Montaigne, Erich Auerbachs ‚Mimesis‘ und Erich Auerbachs literaturwissenschaftliche Methode – In: *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*. Hrsg. W. Busch, G. Pickerodt. *Analecta Romanica*, 58. Frankfurt/M., 224–237.
- Hausmann Frank-Rutger 2000: „Vom Strudel der Ereignisse verschlungen“. *Deutsche Romanistik im „Dritten Reich“*. Frankfurt/Main
- Hay Denys 1968 [1957]: *Europe. The emergence of an Idea*. New York
- Hirschman Albert O. 1998: *Crossing boundaries*. Selected writings. New York, 1998
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 8, Basel, 1992
- Holdheim W. Wolfgang 1985: The Hermeneutic Significance of Auerbach’s *Ansatzpunkt* – *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*, vol. XVI, Spring 1985, 627 – 631
- Holdheim, W. Wolfgang. „Auerbach’s *Mimesis*: Aesthetics as Historical Understanding“ – *Clio* 10: 2, 1981, 143-154
- Husserl Edmund 1993: Wahrheit und Evidenz – Edmund Husserl, *Arbeit an den Phänomenen*. Hrsg. Bernhard Waldenfels. Frankfurt/Main, 61 – 69
- Jauß Hans Robert 1970: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt/Main
- Klemperer Victor 1975 [1947]: *LTI (Lingua Tertii Imperii). Notizbuch eines Philologen*. Leipzig
- Kluckhohn Paul 1958: Geistesgeschichte – *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Erster Band A-K, Berlin, 1958, 537-540
- Kolk Rainer 1989: Wahrheit – Methode – Charakter. Zur wissenschaftlichen Ethik der Germanistik im 19. Jahrhundert, *IASL*, Bd. 14 (1989), H. 1, 50-73. – (<http://iasl.uni-muenchen.de/register/kolk.htm>)
- Konrad Gustav 1954: Europegeist und Philologie – Forschung und Gesinnung – *GRM (Germanisch-Romanische Monatschrift)*, 35/1954, 47-67
- Lerch Eugen 1938: Passion und Gefühl – *Archivum Romanicum*, 17 (1938), 320-349
- Lerch Eugen 1942: *Das Wort „Deutsch“*. *Sein Ursprung und seine Geschichte bis auf Goethe*, Frankfurt/Main

- Lerch Eugen 1942a: Ist das Wort ›Deutsch‹ in Frankreich entstanden? – *Romanische Forschungen* 56/1942: 144-178
- Lerer Seth (ed.) 1996: *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*. Stanford, CA
- Lerer Seth 1994: Erich Auerbach – *Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*. Ed. Michael Gordon, Martin Kreiswirth, Baltimore and London
- Levin Harry 1969: Two *Romanisten* in Amerika: Spitzer and Auerbach – In: *The Intellectual Migration. Europe and Amerika, 1930 – 1960*. Ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn. Cambridge Massachussets, 463 – 484
- Lexikon für Theologie und Kirche*. Erster Band. Freiburg, 1993, 22-24.
- Lunding Erik 1965: Literaturwissensschaft – In: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Zweiter Band L–O, Berlin, 195-212.
- Mahrholz Werner 1932: *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft*. 2., erweiterte Auflage. Leipzig
- Mattenkloft Gert 1998: Erich Auerbach in den deutsch-jüdischen Verhältnissen – Busch, W., Pickerodt, G. *Wahrnehmen. Lesen. Denken. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*. *Analecta Romanica* Heft 58. Frankfurt/Main, 15-30
- Nelson Jr. Lowry 1980: Erich Auerbach: Memoir of a Scholar – *Yale Review*, 69, 2 (1980), 312 – 320
- Neuschäfer Hans-Jörg 1989: Sermo humilis oder: Was wir mit Erich Auerbach vertrieben haben. – In: H. H. Christmann u.a. (Hrsg.): *Deutsche und österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*. Tübingen
- Neuschäfer Hans-Jörg 1989: Sermo humilis oder: Was wir mit Erich Auerbach vertrieben haben – In: H. H. Christmann u.a. (Hrsg.): *Deutsche und österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*, Tübingen
- Nichols Stephen G. 1996: Philology in Auerbach's Drama of (Literary) History – *Literary History ...*, ed. Seth Lerer. Stanford, CA, 63 – 78
- Paul Hermann 2002: *Deutsches Wörterbuch*. 10. Auflage, Tübingen
- Petersen Julius 1928: Nationale oder vergleichende Literaturgeschichte – *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVjs)*, 6 (1928), 36 – 61
- Petersen Julius 1939: *Die Wissenschaft von der Dichtung. Band*

- I. Werk und Dichter*. Berlin
- Romania 1977: *Realexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Dritter Band (P-Sk), 2., Auflage, Berlin, 519-52
- Romano Sergio 2004: *Europa. Storia di un'idea. Dall'Impero all'Unione*. Milano
- Rosenberg Rainer 1981: *Zehn Kapitel zur Geschichte der Germanistik. Literaturgeschichtsschreibung*. Berlin, 182-253
- Schalk Fritz 1967: Einleitung – Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. Fritz Schalk. Bern, 7-19
- Scheler Max 1927: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. 3. unveränderte Auflage. Halle/Saale
- Schober Rita 2002: Hans Ulrich Gumbrecht, Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach. München/Wien: Carl Hanser, 2002 – *Poetica* 34/2002, 278-82
- Simmel Georg 1984: *Das Individuum und die Freiheit: Essays*, Berlin, 12-18
- Sobecki, Sebastian 2006: Erich Auerbach – *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Band XXVI (2006), 55-71
- Spitzer Leo 1927: Der Romanist an der deutschen Hochschule – *Die Neueren Sprachen. Zeitschrift für den Unterricht im Englischen, Französischen, Italienischen und Spanischen*, 1927, Jg. XXXV, H. 4, 241-260
- Spitzer Leo 1946: Das Eigene und das Fremde. Über Philologie und Nationalismus – *Die Wandlung*. Jg. I, H. 7, Juli 1946, 576-594
- Spitzer Leo 1959: *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese*. A cura di Pietro Citati, Torino, 337 – 73
- Stackelberg Jürgen von 2003: Erich Auerbachs Wissenschaftsauffassung – *Romanische Forschungen*, B. 115, 2003, 351-359
- Stefenelli Arnulf 1989: „Ein Werk aus dem Exil: Erich Auerbachs „Introduction aux études de philologie romane“ – H. H. Christmann, Fr.-R. Hausmann, M. Briegel (Hrgs.) *Deutsche und österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*. Tübingen, 95-106
- Stierle Karlheinz 1994: Interpretation of Responsibility and Responsibilities of Interpretation – *New Literary History* 4/1994, vol. 25, 853-867
- The Idea of Europe 2002: From Antiquity to the European Union*. Ed. by Anthony Pagden. Woodrow Wilson Center Press

- and Cambridge University Press
- The Intellectual Migration. Europe and Amerika, 1930 – 1960.*
Ed. by Donald Fleming and Bernard Bailyn, Cambridge Massachusetts, 1969
- Tremblay, Martin, Barck, Karlheinz (Hrsg.) 2007: *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen.* Berlin
- Uhlig Claus 1996: „Auerbach’s Hidden(?) Theory of History“, *Literary History* ed. by Seth Lerer. Stanford CA, 36-49
- Uhlig, Claus 1990: Tradition in Curtius and Eliot – *Comparative Literature*, v. 42, No. 3 (Summer 1990), 193-207
- Viola Paolo 2004: *L’Europa moderna: storia di un’identità.* Torino
- Vossler Karl 1922: Vom Bildungswert der romanischen Sprachen. – *Die Neueren Sprachen. Zeitschrift für den Unterricht im Englischen, Französischen, Italienischen und Spanischen*, 1922, Bd. 30, Heft 5/6, 226-234
- Vossler Karl 1925: *Die göttliche Komödie: Entwicklungsgeschichte und Erklärung.* Heidelberg 1907-1910. 2., umgearbeitete Auflage, Heidelberg
- Vossler Karl 1927: Politik und Geistesleben. – *Münchener Universitätsreden.* Heft 8. München
- Vossler Karl 1937: Sprache und Nation in Italien und Deutschland – K. Vossler, *Aus der romanischen Welt I.* 2. Auflage. Leipzig, 1940, 99-115.
- Vossler Karl 1940: Goethe und das romanische Formgefühl – K. Vossler, *Südliche Romania.* München-Berlin, Schriften der Corona, XXV, 85-104. [Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft. 1928. B. 14, 263-81]
- Weisstein Ulrich 1968 *Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft.* Stuttgart, Berlin
- Wellek René 1971: *Grundbegriffe der Literaturkritik.* 2. Aufl. Stuttgart
- Wölfflin Heinrich 1931: *Italien und das deutsche Formgefühl.* München
- Żabicki Zbigniew 1968: Ericha Auerbacha historia realizmu – In: Erich Auerbach. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu.* Przełożył Zbigniew Żabicki. Warszawa, 9-41

Вторая глава

- Ашкерев Андрей Ю. 2002: *Неориенталистские мотивы в жизни и творчестве Эдварда Саида – Социологическое обозрение*, том 2. № 4. 2002, 25-32
- Исэров Андрей 2013: *Неизвестный Саид* – <http://gefter.ru/archive/7664>
- Личева Амелия 2002: *Истории на гласа*. София
- Личева Амелия 2003: *Срещу криворазбиранията – Култура*, бр. 6, 7. 02. 2003 – http://www.online.bg/kultura/my_html/2261/book.htm
- Минева Мила 2000: *Археология на ориентализма – Критика и хуманизъм. Политики на пространството*, кн. IX, бр. 2 (2000), 233-35.
- Панайотов Станимир 2004: *Саид като фигура на спомена – Култура*, бр. 5, 06. 02. 2004; *LiterNet*, 07.05.2004, № 5 (54) – <http://litenet.bg/publish2/spanajotov/philosophy/said.htm>
- Саид** Едуард **2004a**: *Саид: Ислямът винаги е бил на прага на Европа* – <http://fakelexpress.com/2004/2004-1-2said.htm>
- Саид Эдвард Вади 2006: *Ориентализм*. Москва
- Тесля Андрей 2012: *Хочу быть верно понятым...* – <http://www.russ.ru/pole/Hochu-byt-verno-ponyatym>
- Туровец Мария 2013: *Непознанный Саид... и столкновение с западной теорией* – <http://gefter.ru/archive/8079>
- Фадел Морис 2005: *Носталгичното никъде на Едуард Саид – Orientalia*, бр. 2, 2005, 92-95
- Шамир Израел 2007: *Мъдрият гарван – Факел*, г. XXVII, кн. 2, 342-348
- Abdul R. Jan Mohamed 1992: *Wordliness-without-World, Homelessness as Home: Toward a Definition of a Specular Border Intellectual*. – In: *Edward Said. A Critical Reader*. Ed. Michael Sprinker. Oxford UK, Cambridge, USA, 96-120
- Ahmad Aijaz 1992: *Orientalism and After: Ambivalence and metropolitan Location in the Work of Edward Said* – In: Aijaz Ahmad, *Theory: Classes, Nations, Literatures*. London, 1992, 159-219
- Ashcroft Bill and Ahluwalia Pal 1999: *Edward Said: the Paradox of Identity*. London, 131-146

- Auerbach Erich 1929: *Dante als Dichter der irdischen Welt*. Berlin und Leipzig, 1929
- Auerbach Erich 1958: *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern
- Auerbach Erich 1969: Philology and Weltliteratur. Trans. Maire Said and Edward W. Said. *The Centennial Review*, vol. 13, No. 1 (Winter 1969), 1-17.
- Auerbach Erich 2007 [1961]: *Dante: Poet of the Secular World*. Introduction Michael Dirda. Trans. Ralph Manheim. New York
- Bayoumi Moustafa and Rubin Andrew 2000: *The Edward Said Reader*. Ed. M. Bayoumi and A. Rubin. New York
- Brennan Tim 1992: Places of Mind, Occupied Lands: Edward Said and Philology – In: *Edward Said. A Critical Reader*. Ed. Michael Sprinker. Oxford UK, Cambridge, USA, 74-95.
- Clifford James 1988: *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Massachusetts
- Davis Lennard J. 2006-2008: *Edward Said's Battle for Humanism* – <http://www.theminnesotareview.org/journal/ns68/davis.shtml>
- Exil, Immigrantenliteratur 2000: *Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart*. Hrsg. Ralf Schnell. Stuttgart-Weimar
- Exile and Creativity* 1998: Ed. Susan Rubin Suleiman. Durham and London
- Gardian* 1999: <http://www.guardian.co.uk/books/1999/sep/11/2>
- Intellectual Exile: Expatriates and Marginals 2000 – *The Edward Said Reader*. Ed. by Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin. New York: Vintage Books, 368 – 81
- Landauer Carl 1996: Auerbach's Performance and the American Academy, or How New Haven Stole the Idea of *Mimesis* – In: *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*. Ed. Seth Lerer. Stanford, California, 179-194
- Lindenberger Herbert 1996: On the Reception of *Mimesis* – In: *Literary History and the Challenge of Philology*. Ed. Seth Lerer. Stanford, California, 195-213
- Lindenberger Herbert 2004: Appropriating Auerbach: From Said to Postcolonialism – *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, vol. 11, No. 1-2 (2004): 45-55

- Mitchell W. J. T. 2005: Secular Divination: Edward Said's Humanism – *Critical Inquiry*, vol. 31, No. 2 (Winter 2005), 462-71
- Newman Jane O. 2007: Nicht am "falschen Ort": Sais Auerbach und die „neue“Komparatistik – In: Tremml, Martin, Barck, Karlheinz (Hrsg.). *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*. Berlin, 341-356
- Said Edward W. 1967: Vico: Humanist and Autodidact – *The Centennial Review*, vol. 11, No. 3 (1967), 336-52
- Said Edward W. 1979: *Orientalism*. New York
- Said Edward W. 1983: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Massachusetts, 1983, 1-29
- Said Edward W. 1985: *Beginnings: Intention and Method*. New York
- Said Edward W. 1992: *A Critical Reader*. Ed. Michael Sprinker. Oxford UK, Cambridge USA
- Said Edward W. 1992: Interview – In: *Edward Said, A Critical Reader*. Ed. Michael Sprinker. Oxford UK, Cambridge USA, 221-263
- Said Edward W. 1993: *Culture and Imperialism*. London
- Said Edward W. 1996: Representations of the Intellectual. 1993 Reith Lectures. New York
- Said Edward W. 1997 [1985] : Edward Said, Orientalism Reconsidered – In: Bart Moore-Gilbert, Gareth Stanton, Willy Maley, *Postcolonial Criticism*. London and New York
- Said Edward W. 2000: *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts
- Said Edward W. 2000: Spoken Words. An Interview with Edward W. Said (1999) – In: *The Edward Said Reader*. Ed. Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin. New York, 418-444
- Said Edward W. 2000a: Vico and the Discipline of Bodies and Texts – In: Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts, 83-92
- Said Edward W. 2003: Introduction to the 50th anniversary edition – Erich Auerbach, *Mimesis: the Representation of Reality in Western literature*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, NJ, IX-XXXII
- Said Edward W. 2003a: *Über Orientalismus. Kultur der Einfühlung* – <http://www.monde-diplomatique.de/pm/2003/09/12/a0005.text.name,askgc4jFO.n,10>
- Said Edward W. 2004: *Humanism and Democratic Criticism*.

- New York
- Schmitz Markus 2008: *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*, Bielefeld, 2008
- Siassi Guilian 2005: *The Endless Reading of Interpretation? Said, Auerbach, and the Exilic Will to Criticism* – <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/portal/article/view/69/43>
- Siddiqi Yumna 2005: Edward Said, Humanism and Secular Criticism – *Alif: Journal of Comparative Poetics*. Issue: 25 – <https://www.semanticscholar.org/paper/Edward-Said%2C-Humanism%2C-and-Secular-Criticism-Siddiqi/587eace3361db4266f0facdf634e35f9044d1b34>
- Vialon Martin 2005: „Philologie als kritische Kunst“: Ein unbekanntes Vico-Typoskript von Erich Auerbach über Giambattista Vicos Philosophie (1948) im Kontext von „Mimesis“ (1946) und im Hinblick auf „Philologie der Weltliteratur“ (1952). – In: Helga Schreckenberger (Hg.): *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*. Wien, 227-251.

Третья глава

- Аверинцев Сергей 1972: Филология – *Краткая литературная энциклопедия*, т. 7, 973 – 975
- Алпатов Владимир 2005: *История лингвистических учений: Учебное пособие*. 4-е изд., испр. и доп. Москва
- Ангелов Ангел 1985: Психологическата стилистика на Лео Шпитцер – *Литературна мисъл* 1985, 97-112
- Ангелов Ангел 1986: Литературната творба в методологията на Емил Щайгер. Спорът за стихотворението на Мьорике „На една лампа“ – В: *Граници и възможности на литературознанието*. Отг. редактор Искра Панова. София, 103 – 129 (о Шпитцере, 123-29)
- Ангелов Ангел 1988: Оскар Валцел на границата между две парадигми в литературознанието – В: А. Ангелов, *Традиция и литературно произведение. Методологически проблеми*. София, 213–54 (дисертация)
- Ахманова, Ольга 1969: *Словарь лингвистических терминов*. Москва
- Беген Албер 1997: Бележки върху религията на Новалис –

- Съвременник 1997 / 3, 421–430
- Бицилли Петър 2004: *Нация и култура*. Съст. Красимир Делчев. Превод София Бранц. София
- Бицилли Пьотр 1994: *Очерци върху теорията на историческата наука*. Превод Станислава Миланова. София
- Божилов Иван 2002: Изток и Запад в европейското Средновековие – В: *Средновековна християнска Европа. Изток и Запад: Ценности, традиции, общуване*. Съст. В. Гюзелев, В. Тодоров, Ан. Милтенова, София
- Бояджиев Живко 2000: *Увод в романското езикознание*. София, 2000
- Бояджиев Живко 2007: *Увод в общото езикознание*. Пето издание. София, 289-293
- Вачкова Веселина, без година: *Въображаеми и реални граници в Ранносредновековна Европа*, София
- Винокур Григорий О. 1957: Епизод идейной борьбы в Западной лингвистике – *Вопросы языкознания*, г. VI, 2/1957, 59-70.
- Георгиев Никола 1969: Разноличието на едностранчивостта (критически наблюдения върху методологическата безпътица на съвременното немарксистко литературознание) – В: *Философски и методологически проблеми на съвременния модернизъм и на западното литературознание*. Съст. П. Зарев. София, 57 – 100 (о Шпитцере, 89 – 91)
- Георгиев Никола 1987: Лео Шпицер – В: *Съпоставително езикознание 2/1987*, 116-118
- Георгиев Никола 2004: Литература в литературата, театър в театъра. – В: *Да отгледаш смисъла. Сборник в чест на Радосвет Коларов*. Съст. Р. Кунчева, Кл. Протохристова, Бл. Златанов. София, 426-434
- Димова Ана 2008: *Културно специфични различия в езиките*. Текст неопубликуван лекции, прочитанной 19. 12. 2008
- Звегинцев Владимир 1964: *История языкознания в XIX–XX веков в очерках и извлечениях. ч. I и II*. Изд. третье, дополненное. Москва, 301-357.
- Звегинцев Владимир 1971: *Стиль в лингвистике и в литературоведении* – В: *Проблемы теории и истории литературы*. Отв. ред. В. И. Кулешов. Москва, 41 – 48
- Звегинцев Владимир А. 1956: *Эстетический идеализм в*

- языкознаници: Карл Фосслер и его школа. Материали к курсам языкознания. Москва
- Иванов Вячеслав В. 1975: Лео Шпитцер – *Краткая литературная энциклопедия*, т. 8, 784 – 85
- Кларк Кенет 1977: *Цивилизацията. Едно лично гледище*. София
- Клуксен Волфганг 2001: Съхраняването на западноевропейската идентичност. Превод Георги Каприев – *Критика и хуманизъм. Философските Средновековия*. 1/2001, кн. 10, 21-22.
- Лобанова Лидия Петровна: Методика изучения языковой картины мира Л. Вайсгербера – *Вестник ЧелГУ*. 2014. №7 (336). <https://cyberleninka.ru/article/n/metodika-izucheniya-yazykovoy-kartiny-mira-l-vaysgerbera> (дата обращения: 01.07.2022).
- Невижданата Европа 2003: *Невижданата Европа. Документи от архива на Жан Моне*. София
- Орлова Ирина Б. 1998: Европа – термин культурно-исторически – В: Ирина Б. Орлова, *Евразийская цивилизация*. Москва, 45–49
- Пановски Ервин 1999: История искусства как гуманистическая дисциплина – Эрвин Пановски, Смысл и толкование изобразительного искусства. Перевод В. В. Симонина. Санкт-Петербург, 10-40
- Попова Венче 1994: *Българската стилистика до 50-те години на ХХ век*. София, 109 – 124
- Радченко Олег. А. 2006: *Язык как мирозидание. Лингво-философская концепция неогумбольдтианства*. Изд. 3-е. Москва
- Спитцер Лео 1989: Американската реклама – образец за масово изкуство. Превод Светла Маркова. – *Служебен бюлетин, СБП. Център за литературна информация*, София, I/1989, 112-135
- Степанов Юрий 1962: Доказателство и аксиоматичност в стилистике. Метод Лео Шпитцера – *Вестник Московского университета. Филология, журналистика*, 1962, № 5, 43-50
- Тончев Александър 2001: Пётр Михайлович Бицилли и понятие „исторически синтез“ – В: *Бялата емиграция в България*. София, 180-185
- Янакиев Мирослав 1964: *Записки по стилистика на български*

- гарския език. София – www.miryan.org/download/zapiski_po_stilistika.pdf
- Янакиева Миряна 2006: Стил и почерк – В: *Littera et Lingua. Електронно списание за хуманитаристика* – <https://naum.slav.uni-sofia.bg/node/1645>
- Angelov Angel V. 2018: „Auf eine Lampe“ von Eduard Mörike: Autonomität und Heterogenität der „klassischen“ Form. https://www.academia.edu/40125448/_Auf_eine_Lampe_von
- Antonelli Roberto 1985: Interpretazione e critica del testo; 5.1. Tradizione, interpretazione e Metodo: la filologia della Crisi. – In: *Letteratura italiana*, vol. IV L'interpretazione, Torino 1985.
- Arens Hans 1969: *Sprachwissenschaft* (2. Auflage) Freiburg / München
- Aschenberg Heidi 1984: *Idealistische Philologie und Textanalyse. Zur Stilistik Leo Spitzers*. Tübingen
- Auerbach Erich 1958: *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern
- Auerbach Erich 1946: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern
- Auerbach Erich 1948: Besprechung: Leo Spitzer, *Essays in Historical Semantics*, 1948; Leo Spitzer, *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*, 1948. – *Romanische Forschungen*, 61, 1948, S. 393 -403.
- Auerbach Erich 1967: *Gesammelte Aufsätze*. Bern
- Benedetto XVI 2005: *L'Europa nella crisi delle culture*. Siena
- Bercoff Giovanna Brogi 1996: Valori peculiari e generali del Barocco letterario nei paesi slavi. Status questionis e problemi aperti – In: *Il Barocco letterario nei paesi slavi*. A cura di Giovanna B. Bercoff. Roma
- Berlin Isaiah 2000: The Essence of European Romanticism – In: Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*. Ed. Henry Hardy. Princeton, New Jersey, 200-204
- Berlin Isaiah 2001 [1965]: *The Roots of Romanticism*. London, 118-147
- Bloomfield Leonard 1944: Secondary and Tertiary Responses to Language – *Language*, v. 20, N. 2, April–June 1944, 45-55
- Breckman Warren 2007: Konzeption und Geschichte des Jour-

- nal of the History of Ideas*, 106-113. https://www.z-i-g.de/pdf/ZIG_1_2007_breckman.pdf
- Cases Cesare 1963: Leo Spitzer e la critica stilistica – In: Cesare Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*. Torino, 267-314
- Catalano Gabriele 1974: *Teoria della critica contemporanea. Dalla stilistica allo strutturalismo*. Napoli
- Catano James V. 1988: *Language, History, Style. Leo Spitzer and the Cultural Tradition*. Urbana and Chicago
- Celli Andrea 2003: Lingue sacre. Leo Spitzer sulle fonti arabe delle letterature europee – *Lettere italiane* 2003/1, 47 – 78
- Celli Andrea 2005a: Il tema delle “lingue consacrate” nella scrittura di Louis Massignon – *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2/2005, 433-479.
- Celli, Andrea 2005: *Figure della relazione. Il Medioevo in Asín Palacios e nell’arabismo spagnolo*. Padova
- Cesa Claudio 1967: Wilfried Malsch: “Europa”. Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte – *Belfagor*, XXII, n. 1, 1967.
- Citati Pietro 1959: Introduzione – In: Leo Spitzer, *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese moderna*. Torino, I-XXX
- Contini Gianfranco 1970: Tombeau de Leo Spitzer [1961]– In: Gianfranco Contini, *Varianti e altra linguistica*. Torino, 651-660
- Contini Gianfranco 1985: Giustificazione – In: Leo Spitzer, *Saggi di critica stilistica*. Firenze, 7-12
- Croce Benedetto 1945: Perché non possiamo non dirci “cristiani” – Benedetto Croce, *Saggi filosofici, XI – Discorsi di varia filosofia*, Bari
- Croce Benedetto 1955: Terze pagine sparse, v. II – In: Benedetto Croce, *Scritti vari, v. X*. Bari, 17 – 18
- Curtius Ernst Robert 1948: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern
- Curtius Ernst Robert 1973 [1953]: *European Literature and Latin Middle Ages*. Princeton, Princeton UP
- Curtius Ernst Robert 1973a: Ernst Robert Curtius, *Essays on European Literature (Kritische Essays zur europäischen Literatur)*. Transl. by Michael Kowal, Princeton, New Jersey
- De Mauro Tullio 1956: Linguaggio, poesia e cultura nel pensiero e nell’opera di Leo Spitzer – *Rassegna di Filosofia*, 2/1956,

- Ermatinger Emil 1923 [1921]: *Das dichterische Kunstwerk. Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte*. Leipzig – Berlin
- Ette Ottmar 2004: *Überlebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin
- Explication 1970: *Dictionary of World Literary Terms*. Ed. Joseph T. Shipley, London
- Filologia; Testo 1998: *Enciclopedia europea. Gli Strumenti del Sapere*, v. II. Concetti. Milano
- Giachery Emerico 1961: Leo Spitzer – *Belfagor* XVI, n. 4/1961, 441-464.
- Giachery Emerico 1970: Progetto e postilla per Leo Spitzer italianista – In: *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, v. 2, Padova, 764 – 79
- Gumbrecht Hans Ulrich 2002: *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach, Werner Krauss*. München – Wien
- Hall Robert A., Jr. 1946: The State of Linguistics: Crisis or Reaction? – *Italica*, v. 23, N. 1 (March 1946), 30-34
- Handke Ryszard 1972: Zagadnienie języka i stylu w pracach Karola Vosslera i Leo Spitzera – W: Karl Vossler i Leo Spitzer, *Studia stylistyczne*. Warszawa, 29–53
- Hart Thomas R. 1996: Literature as Language: Auerbach, Spitzer, Jacobson – In: *Literary History and the Challenge of Philology*. Ed. by Seth Lerer. Stanford, California, 227 – 240
- Hausmann Frank Rutger 2000: *Vom Strudel der Ereignisse verschlungen. Deutsche Romanistik im Dritten Reich*. Frankfurt/Main
- Hermann August Korff 1958: *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. B. I – IV, Leipzig
- Hofmannsthal Hugo von 1980: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze III (1925 – 1929)*. Hrsg. Bernd Schoeller, Frankfurt/Main
- Jung Willi 1989: Leo Spitzers Brief an den Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Köln (1946) – In: *Hans Helmut Christmann / Frank-Rutger Hausmann / Manfred Briegel (Hrsg.), Deutsche und österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*. Tübingen, 79-84

- Kayser Wolfgang 1969 [1948]: *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. Bern und München 1948 14. Auflage, 164-168 (Äußerer und innerer Aufbau); 343-346 (Innere Form)
- Levin Harry 1969: *Two Romanisten in Amerika: Spitzer and Auerbach* – In: *The Intellectual Migration. Europe and Amerika, 1930–1960*. Ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn, Cambridge Massachusets, 463–484
- Lösener, Hans Zweimal Sprache: Weisgerber und Humboldt – Klaus D. Dutz (Hg.): *Interpretation und Re-Interpretation. Beiträge zu einem Kolloquium anlässlich des 100. Geburtstag von Johann Leo Weisgerber (1899-1985)*. Münster: Nodus Publikationen 2000, S. 197-212. <http://sprachtheorie.de/wp-content/uploads/2012/09/loesener-weisgerber.pdf>
- Lovejoy Arthur O. 1940: *Reflections on the History of Ideas – Journal of the History of Ideas*, vol. I, n. 1, January 1940, 3-23
- Lovejoy Arthur O. 1941: *The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas – Journal of the History of Ideas*, vol. II, n. 3, June 1941, 257-78
- Lovejoy Arthur O. 1944: *Reply to Professor Spitzer* – In: *Journal of the History of Ideas*, vol. V, N. 2, April 1944, 204-219
- Lukács Georg 1954: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin
- Malkiel Yakov 1961: *Necrology: Leo Spitzer - Romance Philology*, vol. 14, No. 4, May 1961, 362- 364
- Mayenowa Maria Renata 1972: *Analiza doktryny* – W: Karl Vossler i Leo Spitzer, *Studia stylistyczne*. Wybor tekstów i opracowanie M. R. Mayenowa, Rysyard Handke. Warszawa 1972, 5-28
- Milch Werner 1949: *Europäische Literaturgeschichte. Ein Arbeitsprogramm*. Wiesbaden
- Miller Norbert 1969: *Nachbemerkung* – In: Leo Spitzer, *Texterklärungen. Aufsätze zur europäischen Literatur*. München, 274–278
- Novalis Friedrich von Hardenberg 1978: *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. 1799.* – In: Novalis, *Das philosophisch–theoretische Werk, B. 2*. Hrsg. Hans-Joachim Mähl. München Wien, 1978, 732 – 750
- Novalis Friedrich von Hardenberg 1987: *Werke*. Hrsg. Gerhard Schulz. 3. Auflage. München
- Novalis, Friedrich von Hardenberg 1978a: *Ergänzungen zu den*

- Teplitzer Fragmenten– In: Novalis, *Das philosophisch-theoretische Werk*. Hrsg. Hans-Joachim Mähl. München Wien B. 5., 404, 425
- Orvieto Paolo 1981: *Teorie letterarie e metodologie critiche* (cap. I La stilistica). Firenze, 1–29
- Parkes-Perret Ford B. 1981: Рецензия за: Europäisches Spätmittelalter. Ed. Klaus von See. Wiesbaden, 1978 – *Philological Quarterly*, v. 60 (1981), 422-423
- Pavel Thomas 2020: Rigor and Imprecision in Literary Studies: Past Debates - *Romanic Review* (2020) 111 (3): 455–461
- Peyre Henri 1962: Foreword – In: Leo Spitzer, *Essays on English and American Literature*, Princeton, New Jersey
- Philologie 2001: Philologie – In: Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur* (8., verbesserte und erweiterte Auflage). Stuttgart
- Ratzinger Joseph Cardinale 2004: *Europa. i suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*. <https://cinquepassi.org/antologia/europa-suoi-fondamenti-spirituali-ieri-oggi-domani-joseph-ratzinger/>
- Ratzinger Joseph Kardinal 2005a: *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg
- Reallexikon 1958: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Berlin u. a., 1958–1988
- Rosenberg Rainer 1981: *Zehn Kapitel zur Geschichte der Germanistik*. Berlin, 182-253
- Rosenberg Rainer 1986: *Das Selbstverständnis der Literaturwissenschaft. Zur Geschichte der deutschen Germanistik 1900 – 1933* – Weimarer Beiträge, 32 (1986); H. 3, 357-385
- Scarpati Claudio 1976: Leo Spitzer e le ragioni del testo – In: Leo Spitzer, *Studi italiani*. Milano, 7 – 39
- Scheler Max 1927: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (3. unveränderte Auflage). Halle/S.
- Scheler Max 1991: Philosophische Weltanschauung – In: *Philosophen Lesebuch*. Hrsg. Hans-Martin Gerlach. B. 3, Berlin 1991 (Text nach: Max Scheler, Späte Schriften. Gesammelte Werke, B. 9, Bern und München)
- Schiaffini Alfredo 1966 [1954]: Presentazione – In: Leo Spitzer, *Critica stilistica e semantica storica*. Bari, 7-21; 245-252
- Schuchardt-Brevier Hugo 1928: *Hugo Schuchardt-Brevier*.

- Ein Vademecum der allgemeinen Sprachwissenschaft. Zusammengestellt und eingeleitet von L. Spitzer*, 2. erweiterte Auflage, Halle (Saale)
- Solmi Sergio 1970: Appunti sulla critica di Leo Spitzer – In: *Critica e storia letteraria. Studi offerti a Mario Fubini*, v. 2. Padova, 755 – 63
- Spadolini Giovanni 1991: Germania ed Europa – *Nuova Antologia*, luglio – settembre 1991
- Spitzer Leo 1920: *Die Umschreibungen des Begriffs "Hunger" im Italienischen* (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie Nr. 68), Halle
- Spitzer Leo 1921: *Italienische Kriegsgefangenenbriefe. Materialien zu einer Charakteristik der volkstümlichen italienischen Korrespondenz*. Bonn
- Spitzer Leo 1927: Der Romanist an der deutschen Hochschule – *Die neueren Sprachen. Zeitschrift für den Unterricht im Englischen, Französischen, Italienischen und Spanischen*, 1927, Jg. XXXV, H. 4, 241-260
- Spitzer Leo 1934: Zur Literaturgeschichte. Zur Auffassung der Kunst des Arcipreste de Hita – *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 54, 1934, 237 – 70
- Spitzer Leo 1940: Rassisch-nationale Stilkunde – *MLN* 55, 1940, 16-24
- Spitzer Leo 1944: Muttersprache – *Monatshefte für Deutschen Unterricht*, Vol. 36, No. 3 (Mar., 1944), 113-130
- Spitzer Leo 1944a: Answer to Mr. Bloomfield – *Language*, v. 20, N. 4, October – December 1944, 245-251
- Spitzer Leo 1944b: Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism – *Journal of the History of Ideas*, vol. V, 1944, 191-203
- Spitzer Leo 1944c: L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours – *Romance Languages and Literature* 5/1944, Chapel Hill, North Carolina
- Spitzer Leo 1946: Das Eigene und das Fremde. Über Philologie und Nationalismus – *Die Wandlung*, Jg. I, H. 7, Juli 1946, 576-594
- Spitzer Leo 1946a: Correspondence – *Modern Language Notes*, v. LXI, N. 7 (November 1946), 497-502 (Шпитцер отговаря на статията на Робърт Хол: Hall Robert A., Jr. 1946: The State of Linguistics: Crisis or Reaction?)
- Spitzer Leo 1948: *Essays in Historical Semantics. Testimonial*

- Volume in Honour of Leo Spitzer on the Occasion of his Sixtieth Birthday.* New York
- Spitzer Leo 1948a: *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics.* Princeton, New Jersey
- Spitzer Leo 1949: *A Method of Interpreting Literature.* Smith College, Northampton, Massachusetts
- Spitzer Leo 1950: The Formation of the American Humanist – *PMLA*, vol. LXVI, February 1/1951, 39-48
- Spitzer Leo 1952: The Mozarabic Lyric and Theodore Frings Theories – *Comparative Literature* 4/1952, 1-22
- Spitzer Leo 1954: La mia stilistica – *Cultura moderna*, dicembre 1954/ n. 17, 17-19
- Spitzer Leo 1955: Le due stilistiche di Giacomo Devoto – *Lo Spettatore italiano*, VIII, n. 9, settembre 1955.
- Spitzer Leo 1959: *Romanische Literaturstudien 1936-1956.* Tübingen
- Spitzer Leo 1960: Leo Spitzer, Sviluppo di un metodo – *Cultura neolatina*, Anno XX, 1960 Fasc. 2-3, 109-128
- Spitzer Leo 1961 [1928]: Attributive Anreihung von Substantiven im Französischen – In: L. Spitzer, *Stilstudien. Erster Teil: Sprachstile.* München
- Spitzer Leo 1963: *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore
- Spitzer Leo 1966 [1954]: *Critica stilistica e semantica storica.* Bari
- Spitzer Leo 1969: *Texterklärungen. Aufsätze zur europäischen Literatur.* München
- Spitzer Leo 1976: La bellezza artistica dell'antichissima elegia giudeo-italiana – In: Leo Spitzer, *Scritti italiani.* A cura di Claudio Scarpati. Milano, 71-94
- Spitzer Leo 1988: *Representative Essays.* Ed. Al. Forcione, H. Lindenberger, and M. Sutherland. Stanford, California
- Spitzer Leo 2006 [1967]: *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea.* Bologna
- Spitzer Leo 2007: *Lingua italiana del dialogo.* A cura di Cl. Caffi e C. Segre. Traduzione L. Tonelli. Milano
- Sylla Bernhard 2009: *Die Sprachinhaltsforschung Leo Weisgerbers unter sprachwissenschaftlich-historischer Perspektive.* <https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/2820/file/SyllaWespA5.pdf>

- Teggart Frederick J. 1940: A Problem in the History of Ideas – *Journal of the History of Ideas*, v. I, N. 4 (October 1940), 494 – 503
- Unger Rudolf 1924: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf Wilhelm Dilthey*. Berlin (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1. Jahr Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 1)
- Vossler Karl 1904: *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*. Heidelberg
- Vossler Karl 1921 [1914]: *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung. Geschichte der französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur klassischen Neuzeit*. Heidelberg
- Walzel Oskar 1923: *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*. Berlin-Neubabelsberg (Handbuch der Literaturwissenschaft)
- Walzel Oskar 1926: *Das Wortkunstwerk*. Leipzig.
- Weisgerber Leo 1927: *Indogermanische Forschungen*, B. 44 (1927), 310-314. <https://doi.org/10.1515/if-1927-0144>
- Weisgerber Leo 1937: Muttersprache und volkhafte Erziehung – *Politische Erziehung*, 1937, Jg. 5, 151-157
- Weisgerber Leo 1939: *Die volkhafte Kräfte der Muttersprache*. Frankfurt/Main
- Weisgerber Leo 1941: Die deutsche Sprache im Aufbau des deutschen Volkslebens. https://pure.mpg.de/rest/items/item_2404569_3/component/file_2607898/content
- Wellek René 1960: Leo Spitzer (1887 – 1960) – *Comparative Literature*, v. 12, 1960, 310 – 334 (същото в: René Wellek, *A History of Modern Criticism 1750 – 1950*, v. 7. *German, Russian and Eastern European Criticism, 1900 – 1950*, New Haven and London, 1991, 134 – 153)
- Wellek René 1971: Die Begriffe Form und Struktur in der Literaturkritik des 20. Jahrhunderts – In: René Wellek, *Grundbegriffe der Literaturkritik*, (2. Auflage) Stuttgart, 46-56
- Wyss Ulrich 1996: Philologie – *Fischer Lexikon Literatur*, B. 3, Frankfurt/Main, 1495-1503

Четвърта глава

- Бицилли Петър 2004: *Нация и култура*. Съставител Кра-
смир Делчев. Превод София Бранц. София
- Богомилова Нонка 2018: *(Не)Човешкото: литературно-
философски ракурси*. София
- Валери Пол 1988: *Кризата на духа, 1919* – В: Пол Валери,
Човекът и раковината. Превод Андрей Манолов и
Христина Кочемидова. София, 177-203
- Затонский Дмитрий 1988: Стефан Цвейг, или Нетипично
типичный австриец – В: Дм. Затонский, *Художествен-
ные ориентиры XX века*. Москва, 236-271. [http://www.
gumer.info/bibliotekBuks/Literat/zaton/07.php](http://www.gumer.info/bibliotekBuks/Literat/zaton/07.php)
- Игнатов Владимир, „Невидимата сбирка“ на Стефан Цвайг:
конструиране на светове, разпадане на идентичности.
– Електронно списание LiterNet, 21.03.2013, № 3 (160).
[https://litenet.bg/publish28/vladimir-ignatov/stefan-
svaig.htm](https://litenet.bg/publish28/vladimir-ignatov/stefan-svaig.htm)
- Младенова Мария 2015: *Рецепцията на австрийската ли-
тература и на Стефан Цвайг в България* – В: Съвремен-
ни измерения на европейското образователно и научно
пространство: сборник с доклади. Т. 1 (2015), 261-280
- Мугафов Енчо 1987: *Между ретро и модерния език (Цвайг
и неговото възприемане у нас)* – *Литературна мисъл*, г.
31, 4/1987, 73-89
- Натев Атанас 1989: *Този разноглед цвайгизъм* – В: Стефан
Цвайг, *Избрани творби в пет тома*, т. 5. София, 534-
549
- Обрешкова Евдокия 1966: *Спомени за Стефан Цвайг* – *Сеп-
тември*, 3/1966, 187-198
- Хаджикосев Симеон 2019: *Западноевропейска литература.*
ч. XII. Петима от най-големите романисти на XX век. Со-
фия, 13-58
- Цвайг Стефан 1926: *Достоевски*. Превод Елена Дикова –
Хиперион, г. V. 1-2/ 1926, 207-210
- Цвайг Стефан 1989: *Стефан Цвайг, Светът от вчера*. Превод
Анна Лилова – В: Стефан Цвайг, *Избрани творби в пет
тома*, т. 5. София, 7–388
- Цвайг, Стефан 1985: *Европейската мисъл*. Съст. Венцеслав
Константинов. Превод Маргарита Дилова. Варна
- Цвейг Стефан: *Ромен Роллан (Речь к шестидесятиле-*

- тию). Перевод С. Фридлянда. <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A6/cvejg-stefan/statji-esse/4>
- Цвейг Стефан 1991: Вчерашний мир. Воспоминания европейца. Перевод Г. Кагана, Москва. https://imwerden.de/pdf/zweig_vcherashny_mir_1991.pdf
- Цвейг Стефан, Шахматная новелла. Перевод В. Ефановой. <https://www.e-reading.life/book.php?book=62835>
- Del Giudice Daniele 1982: Il cliente nuovo – Stefan Zweig, *Novella degli scacchi*. Milano, 3-8
- Dirscherl Margit, Schütz Laura (Hrsg.) 2019: *Schachnovelle. Stefan Zweigs letztes Werk neugelesen*. Würzburg
- Dirscherl Margit, Schütz Laura 2019: Von der Vergnügungsreise zur existenziellen Überfahrt. Stefan Zweig und die „Schachnovelle“ – In: Margit Dirscherl, Laura Schütz (Hrsg.) 2019: *Schachnovelle. Stefan Zweigs letztes Werk neugelesen*. Würzburg, 7-17
- Handbuch 2018: *Stefan Zweig-Handbuch*. Hrsg. Arturo Larcatti, Klemens Renoldner und Martina Wörgötter. Berlin/Boston
- Helbig Gerhard 2002: *Linguistische Theorien der Moderne*. Berlin, 93-108
- Hessky Orsolya 2012: Orient vor der Schwelle – österreichische Künstler in Ungarn – In: *Orient & Okzident. Österreichische Maler des 19. Jahrhunderts auf Reisen*. Agnes Husslein-Arco, Sabine Grabner (Hrsg.). Wien – München, 119-127
- Hofmannsthal Hugo von 1979/2: Blick auf den geistigen Zustand Europas – In: Hugo von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze 1–3. B. 2*. Hrsg. von Bernd Schoeller in Beratung mit Rudolf Hirsch. Frankfurt a.M. 1979, 478-481. Auch in: <http://www.zeno.org/nid/20005090865>
- Hofmannsthal Hugo von 1979/2: Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation – In: Hugo von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze 1–3*. Hrsg. Bernd Schoeller in Beratung mit Rudolf Hirsch. B. 3. Frankfurt/Main, 1979, 24-41. Auch in: <http://www.zeno.org/nid/2000509089X>
- Hofmannsthal Hugo von 1979/3: Vermächtnis der Antike – In: Hugo von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze 1–3*. Band 3. Frankfurt/Main

- 1979, 13-16 – <http://www.zeno.org/nid/20005090881>
- Hofmannsthal Hugo von 1980: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze III (1925 – 1929)*. Hrsg. Bernd Schoeller, Frankfurt/Main
- Hofmannsthal Hugo von 1984: *Deutsches Lesebuch. Eine Auswahl deutscher Prosastücke aus den Jahrhundert 1750–1850*. Leipzig. Изданието, което цитирам възпроизвежда второто разширено издание на читанката от 1926, München.
- Hofmannsthal Hugo von: *Napoleon. Zum hundertsten Todestage* – <https://www.projekt-gutenberg.org/hofmanns/aufsaetz/chap009.html>
- Jahraus Oliver 2019: Das Schauspiel als politische Metapher und Stefan Zweigs „Schachnovelle“ – In: Dirscherl Margit, Schütz Laura (Hrsg.) 2019: *Schachnovelle. Stefan Zweigs letztes Werk neugelesen*. Würzburg, 33-44
- Klüger, Ruth 2010: Selbsterlangte Einzelhaft: Die Schachnovelle und Ihre Vorgänger. <http://unitv.org/beitrag.asp?ID=237>
- Kukulj Katja 2010: *Die Südslawen und ihre Identität(en) – Eine Untersuchung in Deutschland lebender Bosnier, Kroaten und Serben* – <https://www.grin.com/document/41229>
- Lerch Eugen 1942: *Das Wort „Deutsch“. Sein Ursprung und seine Geschichte bis auf Goethe*, Frankfurt/Main
- Mayer Mathias; Werlitz Julian 2016: *Hofmannsthal Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart
- Renolder, Wolf 2018: Schachnovelle – In: *Stefan Zweig-Handbuch*, 233-245
- Spitzer Leo 1948: *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*. Princeton, New Jersey, 1948 (Princeton UP).
- Strigl Daniela 2019: Warum die „Schachnovelle“ so gut ist. Ästhetische Bemerkungen – In: Dirscherl Margit, Schütz Laura (Hrsg.) 2019: *Schachnovelle. Stefan Zweigs letztes Werk neugelesen*. Würzburg, 21-31
- Zweig Stefan 1932: *Die moralische Entgiftung Europas*. https://stefan-zweig-zentrum.at/fileadmin/content/images/das_zentrum/stefan_zweig_preis_2021/Die_moralische_Entgiftung_Europas.pdf
- Zweig Stefan 1981: *Europäisches Erbe*. Hrsg. Richard Friedenthal. Frankfurt/ Main
- Zweig Stefan 1988: *Tagebücher*. Hrsg. Knut Beck. Frankfurt/Main

- Zweig Stefan 1990: *Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909-1941*. Hrsg. Kurt Beck. Frankfurt/Main
- Zweig Stefan 1995: *Briefe*. Bd. 1: 1897-1914. Hrsg. Knut Beck u. a. Frankfurt/Main
- Zweig Stefan 2013: *Schachnovelle. Kommentierte Ausgabe*. Hrsg. Klemens Renoldner. Stuttgart
- Zweig Stefan, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. www.literaturdownload.at
- Zweig, Stefan 2013: *Einigung Europas: eine Rede*. Hrsg. Klemens Renoldner. Salzburg. https://stefan-zweig-zentrum.at/fileadmin/content/images/das_zentrum/stefan_zweig_preis_2021/Stefan_Zweig_-_Einigung_Europas_-_Eine_Rede_-_aus_dem_Nachlass_herausgegeben_von_Klemens_Renoldner.pdf
- Zweig, Stefan: *Schachnovelle* – <http://www.stefanzweig.de/arbeiten/schachnovelletext13.pdf>

Philology, Literature
und Symbolic Geography of Europe:
Erich Auerbach, Leo Spitzer,
Eduard Said, Stefan Zweig,
Hugo von Hofmannsthal

Symbolic Geography and Frontiers
in the Philology of Erich Auerbach (1892-1957)

My purpose is to find the main motive why Auerbach chose to use the non-disciplinary term “European philologists” and what he meant by that. The first question pertinent to the subject of this study is: did Auerbach and the other great Romance philologists work from the very beginning with a consciousness of Europe and presuppose a common European horizon for their literary and linguistic studies? Or was this “European” consciousness formed gradually and later as a result of personal and social cataclysms? I was led to the conclusion that in addition to the First World War, the threat of another military conflict in the 1920s, foremost between France and Germany, also influenced the way part of the German Romance philologists rethought their academic pursuits.

The second question is about the symbolic geography of European culture in the works of Auerbach. The synonymous use of Europe and Abendland distinctly reveals Auerbach’s

dual, unifying/divisive understanding of the identity and the symbolic geography of European culture. If we accept the opinion that the European has been represented for centuries by the Romance, then the tasks of Romance philology as European philology would become clearer and the cultural geography of Europe narrower. The cultural-historical identification of Europe and Abendland after the Second World War solidified the anyway existing division of Europe into two blocs. Literary history and philology divided Europe in the way this was done by the relevant political doctrines too. The human sciences also contributed significantly to the creation of value-attitudes, and an investigation of the former from this perspective gives us additional reason to assume that the agreement on the division of Europe after the Allied victory was not based solely on strategic interests.

At the end of the study, I discuss the reception of Auerbach's writings in Bulgaria. I thoroughly analyse the attitude of Bogdan Bogdanov in "Myth and Literature" towards the interpretation suggested by Auerbach of Homer's epos.

Eduard Said:

A Critical Tribute to Erich Auerbach

The purpose of this chapter is to trace how Edward Said assimilated the critical heritage of Erich Auerbach and how it affected Said's own work. An affinity bordering on admiration is what Edward Said felt for the writings of Erich Auerbach from his years as a student to the end of his life. The most stimulating concept against Eurocentrism for decades was influenced by Erich Auerbach's Eurocentric

humanism. Auerbach's formulation concerning the 'point of departure' (Ansatzpunkt), as well as his concern with 'hearing' the voice of the interpreted text had an impact on Said's research methods and general attitude to literature. The huge success of *Mimesis*, according to Said, was due precisely to the questions the author posed to the texts he interpreted. Auerbach's approach affects both Said's methodology of research and his general attitude towards literature. For example, the title of the book *Beginnings: Intention and Method*, published in 1975, though not exactly a repetition, combines the term "Ansatzpunkt" with "Absicht und Methode". *Absicht und Methode* is Auerbach's title for the introduction to his last book.

Said is a conservative revolutionary. His main methodological move is to re-functionalize traditional concepts without depriving them of their aura. I discuss conditions as care, lack, longing; they are not rational procedures, but they can become an effective motive, enhancing the social presence of specialized knowledge, for which the work of Edward Said is an adequate example.

At the end I examine the limited reception of Said's works in Bulgaria.

Humanism and Symbolic Geography of Europe in the Philology of Leo Spitzer

In Chapter III, I look for the answers to questions like:

- When does Leo Spitzer form his understanding of Europe?
- What is the symbolic geography of his Europe?

- What are the ethical grounds for his understanding?
- What is philology for him?

I present the debate between Leo Spitzer and Arthur Lovejoy over the political impact of German Romanticism.

I also present the reception of Spitzer in Bulgaria.

I summarize a few points from Leo Weisgerber's concept of language, drawing on Spitzer's dispute with Weisgerber about the origin and function of the compound word *Muttersprache* ("mother tongue").

I add a short study written in the mid-1980s, in which Dimitar Dochev and I try to answer the question about Spitzer's understanding of the poetic text's individuality.

The incitement for Spitzer's pursuit of "European" historical semantics is not scientific, but political – the rise of National Socialism to power in Germany in 1933, the destruction of Europe during the war and the need for a common future after 1945. His historical semantics is an instrument of a certain social position.

Spitzer's understanding of (Western) Europe takes the form of historical semantics. It is a testament to (West) European self-awareness and a practical effort to create a diverse, desirable and sustainable image of Western Europe.

He manages to give time depth, from antiquity to the twentieth century, to the concepts that are important to him – e.g. of the inner form (etymon) and of the philological circle. Spitzer's research creates an imaginary geography of a part of Europe in which integration and unification prevail over national differentiation or opposition. Spitzer does not question nationalities, but nationalisms, closure and isolation in one's own, accompanied by potential or open hostility to others.

According to Spitzer, philology is a science that aspires to understand man. He himself has a high ability for

understanding the works of authors in five national literatures and in different historical periods of their existence.

After arriving in the United States in 1936, Spitzer defends a scientific position founded in the 19th century, as opposed to his avant-garde position until the late 1920s. His involvement in controversies aiming at establishing his presence in the American scientific community has been rather unsuccessful.

Spitzer disputes Leo Weisgerber's conception of the relationship between mother tongue and people. Spitzer's critique gave me the opportunity to briefly analyse Weisgerber's conception on language as a counterpoint of Spitzer's.

Cultural Geography of Europe in the Work of Stefan Zweig

My purpose in this chapter is to answer the questions:

- What is the symbolic territory of European culture for Stefan Zweig? The material I am working on is part of Zweig's essays and *The Royal Game (Chess Story)*.

- Where does the border between Europe and Asia go, according to Hugo von Hofmannsthal? The material is his speeches, which he delivered in the 1920s.

In *The Royal Game*, the Vienna Cultural Centre, where Dr. B. is born, is opposed to the non-cultural field from which the other main character, Mirko Czentovic, comes. It does not matter exactly where the Banat region is located, because in the novella its function is to be a place that

is outside the culture of Europe. For Zweig, the culture of Europe is equivalent to that of Western Europe. In some cases, Scandinavian writers are included in this culture. Through European humanism, Zweig transforms Western Europe into an image of humanity.

Zweig's suggestions from the 1930s on how to create a European cultural identity are later applied in EU cultural and educational policy: to elect a European capital each year; pupils and students to have a permanent opportunity to stay in other European countries; scholarships to make it possible to study abroad. What Zweig could hardly have imagined is that European cultural exchange would be completely subservient to an American linguistic imperialism that would virtually destroy Europe's linguistic diversity.

Of the countries in Europe that exist in the eighteenth and nineteenth centuries, the Habsburg Empire provides the greatest basis for the theme of "Europe"; in the East-West direction, it covers territory from present-day Italy to present-day Ukraine.

At the end of this part, I discuss elements of the critical reflection on the reception of Zweig in Bulgaria.

In speeches and essays, Hofmannsthal reflects on the relationship between European and national in the years of the 1914-1918 war and in the 1920s. Hofmannsthal also develops his understanding of the 'Austrian idea' in opposition to nationalisms and to Prussian Germany. In the mid-1920s, Hofmannsthal's attitude about Europe shifts toward national values and a common German spiritual and linguistic homeland. Hofmannsthal embraces the idea of the 'tribal identity' from which, according to this concept, the nation and its culture arises.

In order to establish his idea of Europe, Hofmannsthal

needs an opposition and isolation – Europe to Russia (Asia), Goethe to Dostoevsky, Orthodoxy to Western Christianity. Orthodoxy is an oriental Christianity against which the European – Catholic, Lutheran and Puritan – appears in a purely spiritual, cultural sense as uniform. Both Russia and Europe are presented as totals, without internal differences or tensions. Between Germany and Russia, there is no territory, which is culturally or otherwise worthy of any mention.

Именной
указатель

Аверинцев, Сергей Сергеевич 86, 297
Адорно, Теодор Визенгрунд 110, 273
Алонсо, Дамасо 209
Ангелов, Ангел Валентинов 96, 210, 263, 302, 304
Антонелли, Роберто 140
ап. Павел
Ауэрбах Эрих 98, 12, 13, 18-21, 23, 25, 36-59, 61-101, 103, 105-108
Ауэрбах, Клеменс 11-26, 36-52, 54, 55, 57-59, 61-73, 75-81, 83-87, 89, 95-99, 101, 103, 105-108, 111, 112, 114-116, 118, 121, 125-127, 132, 133, 142, 144, 265-270, 272-278, 280, 281, 283-288, 290, 297, 298
Ауэрбах, Мари
Ахил 280
Ахмад, Айджаз 285
Ашенберг, Хайди 266
Ашкрофт, Бил 286, 287

Балли, Шарль 208
Барт, Ролан 209, 303
Беген, Альбер 300
Бейлин, Бернард 269
Бенароя, Моис 245, 246
Бенда, Жюльен 120
Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер) 298
Беньямин, Вальтер 275
Берлин, Исая 83, 190, 191

Берр, Анри 274, 290
Бертрам, Эрнст 27
Бинсвангер, Людвиг 267
Бицилли, Пьетр (Петър) 268, 274, 290, 306
Блумфийльд, Леонард 149, 188, 191, 192, 194
Богданов, Богдан 17, 85-94, 100, 108, 109, 279, 280
Богомилова, Нонка 243, 244, 309
Бодлер, Шарль 228, 274
Боккаччо, Джованни 40, 60, 61, 214, 270
Брандес, Георг 245
Брекман, Уоррэн 187
Бремон, Анри 187
Буркхардт, Якоб 187, 270

Вагнер, Рихард 152, 200
Вайсгербер, Лео 147, 148, 216-221, 293, 304, 305
Валери, Поль 28
Вальцель, Оскар 202, 203
Ван Тийгем, Поль 73
Варбург, Аби 78
Вартбург, Вальтер фон 153
Вебер, Макс 187
Веллек, Рене 269
Вельфлин, Генрих 266
Верлен, Поль 228
Верхарн, Эмиль 225, 228, 229
Вешин, Ярослав 238
Виалон, Мартин 105, 285
Вийон, Франсуа 156, 214
Вико, Джамбаттиста 80, 101
Виндельбанд, Вильгельм 188
Винкельман, Иоганн Иохим 192, 202, 209, 301

- Винокур, Григорий 209
 Виола, Паоло 271
 Вольф, Криста 280
 Вольфрам фон Эшенбах 37,
 307
 Воррингер, Вильгельм 203
 Вульф, Вирджиния 66
 Вундт, Вильгельм 302
- Ганди, Махатма 226
 Гаугер, Ханс Мартин 277,
 278
 Гегель, Георг Вильгельм
 Фридрих 297
 Гейне, Генрих 244
 Гельдерлин, Фридрих 297
 Георге, Стефан 201
 Георгиев, Никола 204, 206,
 207
 Гераклит 86
 Гербарт, Йохан Фридрих
 202
 Гердер, Йохан Готфрид 156,
 202
 Гесиод 86
 Гете, Вольфганг фон 29, 68,
 144, 145, 161, 202, 252-
 254, 257, 263, 264, 274,
 275, 297
 Гинденбург, Паул фон 28
 Гинзбург, Карло 282
 Гитлер, Адольф 191, 239
 Голенищев-Кутузов, Илья
 281
 Готтшед, Иоганн Кристоф
 32
 Готхельф, Иеремия 273
 Гофманстал, Гуго фон 13,
 152, 218, 223, 249-257, 311
 Грамши, Антонио 120, 133,
 288
- Грийн, Джоффри 84, 278
 Гримм, Якоб Вильгельм 76
 Гуго Сен-Викторский 13,
 118, 120, 197, 215, 218,
 249, 256, 285, 294
 Гумбольдт, Вильхельм фон
 85, 161, 217, 302, 305
 Гумбрехт, Ганс Ульрих 83,
 261, 278, 291, 297, 304
 Гундольф, Фридрих 26, 201,
 264
 Гюго, Виктор 311
- Данте Алигьери 23, 36-40,
 42, 45, 49-51, 70, 86, 97-
 99, 103, 104, 114, 265-270,
 281, 284, 285, 290, 293,
 298
 Девото, Джакомо 168
 Дейвис, Ленард 117
 Дел Джудиче, Даниеле 245,
 310
 Делез, Жиль 124
 Делла Терца, Данте 268
 Делья Вида, Джорджо Леви
 155
 Деррида, Жак 248, 303
 Джакери, Эмерико 165, 197,
 198
 Джойс, Джеймс 66, 311
 Джокова, Татьяна 102
 Дидро, Дени 29
 Диккенс, Чарльз 228
 Дильтей, Вильгельм 26, 80,
 187
 Диршерл, Маргит 309
 Донн, Джон 200
 Достоевский, Федор Михай-
 лович 64, 65, 228, 245,
 246, 252-254, 275
 Дьюи, Джон 163

- Дюрер, Альбрехт 300
 Етте, Отмар 289
 Жабицкий, Збигньев 281
 Жечев, Тончо 280
 Затонский, Дмитрий 310
 Зиммель, Георг 187, 203,
 270
 Зюла Бернгард 304
 Ибсен, Генрик 64, 252
 Иоанн Креста (Хуан де ла
 Крус) 200
 Кальдерон де ла Барка,
 Педро 152, 261, 262
 Кант, Иммануил 55, 185
 Канторович, Эрнст 132
 Карл Великий 54, 60
 Карлайл, Томас 145
 Кассирер, Эрнст 132, 188
 Кастро, Америко 156, 157,
 175, 261, 262
 Кесев, Александър 101, 278
 Киприда 55
 Кларк, Кеннет 273, 300
 Клемперер, Виктор 83, 122,
 264, 266, 277
 Кольк, Райнер 276
 Конрад, Николай 275
 Константинов, Венцеслав
 305
 Контини, Джанфранко 146,
 291, 293
 Корф, Герман Август 26,
 263, 299
 Коуэл, Майкл 290
 Краусс, Вернер 278, 297
 Кристманн, Ганс Гельмут
 264
 Кроче, Бенедетто 19, 123,
 197, 202, 209, 297
 Курциус, Эрнст Роберт 17,
 19, 21, 22, 27, 28, 34, 72,
 106, 132, 140, 143, 144,
 164, 262, 264, 288, 290,
 296
 Кьеркегор, Серен 151
 Лавджой, Артур 182-191,
 194, 299
 Лагутина, Ирина 268
 Ландауэр, Карл 132
 Ларбо, Валери 28
 Левин, Гарри 199, 200, 267,
 269
 Лерх, Ойген 52, 219, 264,
 270
 Лессинг, Готхольд Эфраим
 204
 Лилова, Анна 305
 Личева, Амелия 282, 288
 Лукач, Дерд 299
 Льюис, Сесил Скотт 298
 Малкиель, Яков 198
 Мальш, Вильфрид 297
 Манчев, Боян 280
 Манчева, Александра 293
 Мари де Франс 166
 Маркс, Вильгельм 296
 Маруки, Мустафа 287
 Массиньон, Луи 110, 1551
 295
 Массис, Анри 264
 Маттенклотт, Герт 262
 Махлин, Виталий 44, 268,
 277
 Мейе, Антуан 35, 149

- Мейер-Любке, Вильгельм
146, 153, 289
- Мильх, Вернер 143, 144
- Минева, Мила 288, 289
- Младенова, Мария 247
- Молодяков, Василий Э. 264
- Монтень, Мишель де 40, 48,
226, 286
- Мохамед, Абдюл 122
- Мутафов, Енчо 85, 86, 246,
247, 274, 279
- Надлер, Йозеф 26, 250
- Найчалз, Стивен 262, 268
- Наполеон Бонапарт 190,
191, 254, 255
- Натев, Атанас 245, 306
- Нельсон, Лаури 71, 72
- Ницше, Фридрих 160, 161
- Ничев, Боян 274
- Новалис, Фридрих фон
Харденберг 161, 170-173,
179, 297
- Нойшеффер, Ганс-Йорг 89
- Ньюман, Джейн 283
- Ньютон, Исаак 145
- Одиссей 17, 85-91, 94, 100,
108, 267, 280
- Омир 47
- Орфей 86
- Панайотов, Станимир 288
- Панофский, Эрвин 132, 138,
290
- Пари, Гастон 19
- Паркс-Перрит, Форд 291
- Паскаль, Блез 82, 151, 274
- Петенкофен, Август фон
238
- Петерсен, Юлиус 263
- Петрарка, Франческо 40, 60
- Пидаль, Рамон Менендес
149, 262, 175
- Пиндар 86
- Платон 144
- Плотин 202
- Попова, Венче 209
- Пруст, Марсель 28, 66
- Расин, Жан 29
- Ренольднер, Клеменс 223,
306, 307
- Рильке, Райнер Мария 152
- Роллан, Ромен 225-227, 303
- Ронсар, Пьер де 292
- Руис, Хуан 156
- Рут 183
- Рушди, Салман 113
- Рюдель, Джауфрэ (Жофре
Рюдель) 160
- Сабоурин, Владимир 84, 96
- Саид, Майре Яанус 113, 283
- Саид, Эдвард 110-134, 282-
289
- Салвиони, Карло 146
- св. (Аврелий) Августин 55,
58-60, 75, 81, 97, 99, 144,
152, 164, 165, 169, 192,
194, 290
- св. Амвросий 60, 152
- св. Бернар из Клерво 81
- Св. Иоанн Богослов 97
- св. Франциск Ассизкий 80-
82
- Сервантес, Мигель де 261
- Скиаффино, Альфредо 142
- Спасова, Камелия 104
- Старобинский, Жан 209,
210
- Степанов, Юрий 207, 303

- Стефенелли, Арнульф 272
 Стойков, Атанас 300
 Стригл, Даниела 310
- Тениссон, Альфред 152
 Тесля, Андрей 286
 Тибоде, Альбер 270
 Тиллярд, Юсташ Мандевил
 299
 Тодоров, Христо 275, 277
 Толстой, Лев Николаевич
 65, 225, 245, 246, 252,
 308
 Тончев Александър 268
 Трельч, Эрнст 187
 Туровец, Мария 282
 Тэн, Ипполит 153
- Уайтхед, Альфред 193
 Улих, Клаус 9, 99
 Унгер, Рудольф 26
- Фадель, Морис 285, 288
 Фанон, Франц 286
 Филон Александрийский
 152
 Флеминг, Доналд 269
 Флобер, Гюстав 27, 78
 Фонтане, Теодор 273
 Фосслер, Карл 13, 17, 19, 21,
 27, 29-35, 37, 80, 149, 178,
 197, 202, 203, 209, 256,
 262, 264, 289, 297, 311
 Франк, Грас 160
 Фридлендер, Вальтер 132
 Фридлендер, Георгий 72,
 275
 Фрингс, Теодор 156, 295
 Фуко, Мишель 123, 124, 285,
 288
- Хаджикосев, Симеон 310
 Хайдеггер, Мартин 210, 248,
 270, 304
 Харт, Томас 275
 Хартман, Джофри 276
 Хатцфельд, Хелмут 269
 Хаусманн, Франк Рутгер
 191, 300
 Хельвег, Мартин 276
 Холл, Роберт Андерсон 149,
 193, 301
 Хольдхейм, Вольфганг 275
 Христос 97
- Цвейг, Стефан 223-231, 234,
 239, 242, 243, 245-248,
 305, 307, 308, 310, 311,
 310, 311
 Ценова, Жана 104
- Челли, Андреа 63, 146, 154,
 155, 175-177, 214, 295, 298
 Челлини, Бенвенуто 29
 Чехов, Антон Павлович 65
- Шамир, Израэль 289
 Шапиро, Карл 198
 Швейцер, Альберт 225, 226
 Шелер, Макс 40, 266, 296
 Шефтсбери, Энтони Эшли
 Купер 202
 Шиллер, Фридрих 204, 252
 Шлегель, Фридрих 173, 204,
 297
 Шлейермахер, Фридрих
 Даниель Эрнст 163
 Шнейдер, Сабине 311
 Шобер, Рита 278
 Шоу, Бернард 252
 Шпербер, Ханс 289

Шпитцер, Лео 11, 12, 13, 15,
19, 21, 22, 25, 27, 34-36,
42, 45, 52, 83, 111, 112,
135-142, 144-165, 167-181,
183, 184, 186-216, 217,
261, 262, 266, 267, 270,
275, 287, 289, 291-301,
304, 305

Штакельберг, Юрген фон
277

Штраус, Лео 132

Штрих, Фриц 73, 275

Шуман, Робер 20

Шухардт, Гуго 149-151, 197,
215, 294

Шютц, Лаура 309

Эванс, Артур 68, 274

Эйнштейн, Альберт 192

Элиот, Томас Стернз 265

Эразм Роттердамский 55,
226, 243, 310

Эсхил 86

Якобсон, Роман Осипович
275

Янакиев, Мирослав 208

Янакиева, Миряна 208-210,
303

Яус, Ганс Роберт 265

Указатель
географических
названий

Австрия 231, 235, 238-240,
243, 249, 254, 256, 311
Австро-Венгрия 211, 224,
233-235, 238, 292
Азия 223, 253, 254, 257
Англия 27, 62, 218
Андалусия 155
Армения 291
Ассизи 103
Афины 107
Африка 55, 225, 238

Базель 102, 270
Балканский полуостров
230, 234, 235
Балканы 230, 234-236, 242,
307
Банат 234, 235, 239
Берлин 83, 85, 105, 190, 191
Берн 268
Ближний Восток 230, 238,
253
Богемия 239
Болгария 11, 12, 59, 85, 87,
92, 95, 96, 100-104, 108,
133, 135, 157, 204-206,
212, 216, 223, 230, 231,
238, 245-248, 274-276,
278, 280, 281, 290, 300-
303, 306
Босна 238
Бретань 238
Будапешт 107, 230
Бухарест 107

Вена 308
Венгрия 232, 234, 238, 271,
307
Венеция 307
Византия 56, 59, 227

Гаага 272
Габсбургская империя 230,
239, 244, 249, 307
Галиция 242
Гамбург 229
Гельсингфорс 229
Германия 13, 38, 41, 56, 62,
69, 83-85, 139, 184, 185,
215, 263, 264, 277
Германская
Демократическая
Республика 271, 278
Глазго 229
Греция 56, 58, 154, 230
Грузия 59, 291

Далмация 238
Дунай 233

Европа 11, 13, 14, 17, 18, 20-
25, 28, 31, 33, 34, 40, 42,
44, 48, 49, 51, 58-65, 67-
70, 71, 72, 80, 84, 106, 107,
112, 135, 137-139, 145, 143,
146, 151, 154-156, 161, 167,
170, 172-174, 179, 181, 183,
191-193, 196, 197, 204,
209, 218, 223, 224, 227,
228, 231, 243, 244, 246,
249, 250-252, 254-258,
264, 271-273, 278, 287,
290, 291, 294, 295, 297,
298

Западная Европа 11, 20, 28,
38, 40, 48, 54-56, 58, 64,
68, 70, 96, 116, 117, 127,
137, 143, 144, 151, 183, 189,
212, 213, 215, 224, 238,
272-274, 290-292, 294,
300

Иерусалим 170
Израиль 83
Испания 63, 149, 156, 158,
185, 238, 273, 294
Италия 36, 61, 78, 122, 176,
185, 218, 228, 231, 238,
244, 267, 272, 298
Иудея 158

Йель 73, 85

Кельн 96, 161, 215, 266
Кенигсберг 55
Кипр 55
Китай 158
Константинополь 23, 56

Лион 229, 311

Марбург 105, 266
Милан 60
Мюнхен 33, 80, 311

Нью Йорк 286

Османская империя 105

Палестина 83, 129
Париж 228, 308
Пелопоннес 307
Пиренеи 238
Польша 100
Прага 229, 230, 268

Рейн 55
Рига 107
Рим 14, 23, 96, 97, 170, 196,
298
Римская империя 38, 54, 93
Романия 19, 262
Россия 59, 64, 158, 185, 227,
231, 246, 253, 254-258,
271, 311
Румыния 100, 230, 234, 307

Саламин 271
Сарматия 238
Северная Африка 55, 238
Сербия 59, 230
Словакия 238
Советская Россия 254, 271
София 9, 10, 101, 107, 293,
307, 310
Средиземноморье 155, 215
Средняя Европа 57, 62, 143,
271, 272
СССР, Советский союз 57,
185, 205, 230, 271, 276
Стамбул -46, 48, 51, 56, 63,
58, 63, 64, 73, 105-107,
118, 121, 266-268, 276,
280, 285
США, Соединенные штаты
12, 15, 25, 45, 56, 67, 77,
85, 112, 120, 131, 132, 149,
150, 160, 161, 163, 181-185,
192, 195-197, 209, 211, 215,
227, 266, 269, 283, 284,
286, 290, 294, 299, 303

Тбилиси 107
Торино 272
Турция 12, 15, 41, 45, 121,
269

Тюбинген 102

Украина 244

Уоллингфорд, Коннектикут
85

Финляндия 55

Флоренция 30

Франция 19, 25-28, 31, 35,
38, 264, 296

ФРГ (Федеральная
республика Германия)
56, 85, 292

Чехословакия 100, 239

Швейцария 56, 231

Шотландия 55

Эллада, Древняя Греция 58,
86, 271

Эльзас 28, 225

Югославия 100, 230, 234,
235, 306, 307

Понятийный
указатель

Абендлянд 53-57, 65, 70,
107, 108, 143, 271, 272
аффективный комплекс
(см. и этимон) 172, 202

география, символная,
культурная 11, 17, 18, 23,
42, 54, 55, 63, 71, 72, 108,
132, 133, 135, 143, 145, 155,
201, 213, 223, 224, 227,
228, 229, 231, 235, 236,
238, 242, 244, 245, 251,
290, 291, 294, 298

граница 17, 27, 28, 33, 34, 55,
56, 60, 92, 99, 100, 138,
139, 141, 146, 154, 155, 159,
170, 174, 179, 180, 202,
204, 205, 214, 223, 226,
229, 242, 251, 257, 264,
273, 280, 287, 310

гуманизм 19, 38, 40, 57, 67,
68, 78, 79, 100, 104, 112,
116, 119, 120, 122-126, 128,
129, 133, 131, 135, 136,
138-140, 141, 144, 152,
156-158, 159, 163, 164, 169,
173, 181, 182, 187-189, 191,
192, 194, 196, 199, 200,
208, 212, 215, 224-227,
241, 248, 259, 268, 274,
278, 281, 283, 285, 286,
290, 292, 301, 303

европоцентричность 68, 70,
117, 127, 134, 139, 274

историческая семантика
42, 138, 139, 142, 152, 169,
174, 178, 212

исходный пункт
(Ansatzpunkt) 70, 75, 87,
111, 113, 114, 124, 275, 276,
283

Моргенлянд 53, 56

Ориент, Окцидент 56, 110,
111, 120, 123, 129, 130, 132,
133, 155, 158, 251, 253,
254, 256, 257, 282, 285-
289

периферия 132, 154, 224,
230, 235, 236, 238, 239,
242, 287

поэтическое произведение
33, 264

светская критика 113, 115,
117, 121

филология 9, 11, 12, 14,
17-22, 24-26, 31, 35, 36,
38-46, 48, 49, 55, 57, 58,
63, 68-80, 87, 96, 98, 102,
104-108, 111-114, 118, 122,
126-128, 132, 134-141, 143,
144, 145, 154, 157, 162-
1167, 169, 173-175, 188,
197, 199, 207, 210, 212,
213, 261, 262, 265-268,
272, 273, 275-277, 282,
283, 285, 286, 288-290,
292, 297, 311

центр 72, 93, 145, 150, 230,
242, 283

этимон (см. и аффективный
комплекс) 201, 213, 302

Einheit 50

Europa 306

Evidenz 40, 266

explication de texte 73-75,
166, 168, 195, 201, 210

Geistesgeschichte 26, 44, 142,
186, 187, 201, 286

Geschick 50, 270

Weltliteratur 68, 73, 274

Ангел Валентинов Ангелов

**Филология, литература
и символическая география Европы:**

Эрих Ауэрбах, Лео Шпитцер,
Эдвард Саид, Стефан Цвейг
и Гуго Фон Гофмансталь

Первое издание

Научные редакторы: доц. д-р Мария Ендрева
доц. д-р Камелия Спасова

Издатель: Ангел Валентинов Ангелов

Печать: Булгед

ISBN 978-619-92125-1-6

ISBN (pdf) 978-619-92125-2-3

В книге обсуждаю концепции о Европе немецких романских филологов периода 1920 – 1960 г., Стефана Цвейга и Гуго фон Гофманстала. Критичную к европоцентризму концепцию Эдуарда Саида я включил из-за определяющего воздействия историографской концепции Эриха Ауэрбаха на Саида.

Стефан Цвейг определяет себя и определяют его неизменно как защитник европейской идеи. Я хотел понять, что означает это для того, кто живет на периферии Европы и находится ближе к другим перифериям. Мной включены речи Гуго фон Гофманстала 1920-х, в которых он защищает свое понимание Европы и ее границ.

Цвейг и Гофмансталь рождены в Австро-Венгрии. Из государств в Европе, существовавших в XVIII и в XIX в., Габсбургская империя предоставляет существенное основание для исследования темы «Европа»; в направлении Восток – Запад она охватывает территорию от сегодняшней Италии до сегодняшней Украины.

Рассматриваю Европу прежде всего как сочетание ценностей и поведений, как формы социального бытия, усваиваний и воздействий, которые создаются на исторически изменяющейся территории.

Ангел Валентинов Ангелов – профессор Института литературы Болгарской академии наук. Автор исследований о культуре Европы XIV – XVI в. и XIX – XX в.

