

www.piron.culturecenter-su.org

**БРОЙ # 21 / 2021 / РЕЖИМИ НА ВРЕМЕТО**

**URL:** <http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2021/09/21-2021-Angel-Angelov-Auerbachs-European-Philology.pdf>

## Коя Европа изключва „европейската филология“ на Ерих Ауербах?

Ангел Валентинов Ангелов

**Резюме:** В студията поставям два въпроса.

Първият е: какъв е основният мотив, който подтиква Ерих Ауербах да създаде недисциплинарния термин „европейски филолози“ и какво е значението на този термин. Обосновавам, че осмислянето на Европа като историческа цялост при Ауербах се формира през 1920-те, но едва емиграцията превръща осмислянето в позиция.

При Ауербах, както и при другите големи немски романски филолози от първата половина на XX в. (западно)европейското им самосъзнание е резултат от осмислянето на последствията от Европейската война 1914-1918 и от напрежението между европейските държави през 1920-те, както и от опитите за разбирателство и сътрудничество между държавите в Европа и особено между Германия и Франция. Външните събития, а при Ауербах и емиграцията, въздействат върху научните им изследвания.

Вторият въпрос е: каква е символната география на европейската култура в творчеството на Ауербах. Синонимната употреба на Европа и Абендланд разкрива обичайна за епохата двойствена – обединяващо/разделящо разбиране за културната география на Европа. Ако възприема мнението, че европейската култура векове наред е представяна от „романското“, то задачата на романската филология като „европейска филология“ се проявява, а географията на европейската култура се смалява.

Културна-историческото отъждествяване на Европа със Западна Европа (на Европа и Абендланд) утвърждава започналото след края на Втората световна война разделение на Европа. Историята на литературата и филологията разделят Европа по начин, сходен с начина, по който извършват това политически доктрини. Филологията (както изобщо хуманитарните науки) формират ценности и разделенията на Европа след 1945 не се дължи само на стратегически интереси, а и на културни (пред)убеждения.

В студията обсъждам рецепцията на съчиненията на Ерих Ауербах в България. Обсъждам подробно тълкуването, което Б. Богданов предлага в „Мит и литература“ на първата глава „Белегът на Одисей“ от „Мимезис“ на Ауербах.

**Ключови думи:** Европа, Абендланд, филология, explication de texte, Ерих Ауербах, тълкуване, съдба, рецепция в България,

**Ангел Валентинов Ангелов** е автор на изследвания по история на Западноевропейската литература и култура XIV – XX в. Професор по теория и история на литературата в Института за литература, БАН, доктор на изкуствознанието.

**Съдържание:**

I. Европа – Абендланд?

II. Съдба и цялост

III. Абендланд – Моргенланд

IV. Европа: значения / територии

V. Световна литература. Идеята за синтез

VI. Explication de texte

VII. Едно недисциплинарно усвояване на Ауербах: Едуард Саид

VIII. Рецепция на творчеството на Ауербах в България

IX. Обещанието

## I. Европа – Абендланд?

Първата глава от „Мимезис“ – „Белегът на Одисей“ – завършва анализа на Омировия епос и на Стария завет с твърдението: „защото такива, каквито са се изградили в по-ранни времена, двата стила са оказали основополагащо въздействие върху европейския начин на изобразяване на действителността.“<sup>1</sup> И след като цялото огромно начинание е завършено, последните думи в послеслова към книгата са: „Нека това изследване да достигне до тези от моите приятели, които са останали живи, и до всички други, за които то е предназначено;...тези, които в цялата чистота са съхранили любовта към нашата история – историята на Европа.“<sup>2</sup> В отъждествяването на лично и историческо можем да съзрем основния мотив за „европейската“ концепция на „Мимезис“.

Не знаем как би се развил професионалният път на Ауербах, ако беше продължил по обичайния начин в родната му страна. Но към загрижеността за историята и за целостта на Европа го подтиква емиграцията. Концепцията за „Мимезис“ е резултат на липси. В книгата няма библиография, освен изданията на съчиненията, които Ауербах тълкува. Обяснението е прочуто: „Тук няма добра библиотека за занимания с европейска култура.“<sup>3</sup> Ауербах по неволя превръща посочената липса в предимство<sup>4</sup>, замисляйки и осъществявайки по-оригинална книга, отколкото ако беше останал в Германия, с удобствата, които немската академична среда предлага.<sup>5</sup> Специализираност обаче в книгата има предостатъчно – познаване на масиви от текстове на различни езици, анализ на синтактични, лексикални и композиционни особености, умение да се съотнася анализираният пасаж с актуалната му историческа среда. Във всяка глава Ауербах обсъжда от различни перспективи основна тема – драматичността на човешкото съществуване, променящите се отговори на въпроса какво е човешкото, давани чрез литературата в (Западна) Европа. Като литература, както стана дума, биват преценени различни по своя жанр текстове, тези, които според Ауербах най-добре

---

<sup>1</sup> Ерих Ауербах, „Белегът на Одисей“, превод Бойко Атанасов, *Традиция. Литература. Действителност*. Съст. Б. Богданов, София: Наука и изкуство, 1984, 42.

<sup>2</sup> Ерих Ауербах, *Мимезис*, превод Александра В. Михайлова. Москва: Прогресс, 1976, 548.

<sup>3</sup> Пак там, 548.

<sup>4</sup> Съвсем според израза „aus der Not eine Tugend machen“.

<sup>5</sup> Това предположение изглежда някак очевидно, но се зарадвах да намеря потвърждение в спомена на Хари Левин за Ауербах. (Harry Levin, „Two Romanists in Amerika: Spitzer and Auerbach“, *The Intellectual Migration. Europe and Amerika, 1930 – 1960*. Ed. by Donald Fleming and Bernard Bailyn. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1969, 466.)

представят човешката ситуация (цитат от Монтен и название на главата, в която Ауербах анализира „Опити“) в дадена епоха. По тогавашната терминология „Мимезис“ би могла да бъде отнесена и към историята на идеите.<sup>6</sup> Една история, която проследява как бива представена действителността в литературата, по-убедително представя и историята на Европа, отколкото теоретичен отговор на въпроса какво е реализъм. Проблемът за реализма е актуален за историята на литературата и на изобразителното изкуство до края на 1960-те години, но не този проблем и не специализираността са движещите сили на книгата. Ауербах исторически изследва проблема за реализма, за да създаде „въображаем музей на европейската цивилизация.“<sup>7</sup>

Веднъж направено, целепологането „Европа“ може да се пренесе и върху по-ранни работи, писани преди емиграцията в Истанбул, и дори върху цялото творчество. Обсъждайки трудностите, които стоят пред синтетично-историческата филология в стремежа ѝ да представи „духовната съдба на цялост като тази на Европа“, Ауербах пояснява, че за първи път е приложил своя метод в „Френската публика през XVII в.“<sup>8</sup>, публикувана в 1933. Но в тази студия не става дума за Европа, в нея европейското не е хоризонт на изследването. Твърдейки това обаче, Ауербах придава на всичките си занимания обединителна характеристика, единство с по-късна дата. Откриването на европейски характеристики в творчеството на Данте през 1920-те все още не е съчетано с разбиране за „европейска филология“; концепцията за нея ще се оформи именно по време на емиграцията. „Общото, което може да бъде изпълнено, е да се представи един исторически развой, така както е при драмата, която не е теория, а парадигматично представяне на човешката съдба. Предметът в най-широк смисъл е Европа, в отделни изследвания се опитвам да го обхвамна.“<sup>9</sup> Ауербах прави сравнението между драмата и историята на Европа в предговора към книгата си върху късната Античност и Ранното Средновековие, но го отнася към цялата си дейност. По този начин идеята за „съдбата на духовната цялост Европа“ добавя към по-ранните му изследвания потенциал, какъвто те сами по себе си не носят. Така обаче професионалният път придобива цялост; основната

---

<sup>6</sup> Един от недостатъците на „Мимезис“ Хатцфелд вижда именно в смесването на полустилистичен анализ с полуфилософска история на реализма в литературата. Вж. преобладаващо отрицателната рецензия (Helmut Hatzfeld, „Erich Auerbach, „Mimesis“, *Romance Philology*, 1949, v. 2, 333-38).

<sup>7</sup> Harry Levin, „Two Romanisten in Amerika: Spitzer and Auerbach“, 466.

<sup>8</sup> Erich Auerbach, „La cour e la ville. Französisches Publikum im 17. Jahrhundert“, *Erich Auerbach, Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern: Franke, 1951, 12-50.

<sup>9</sup> Erich Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern: Francke, 1958, 22.

тема откроява социалната значимост на заниманието от самото му начало, изключвайки случайностите. Мога да разпозная в аргументацията на Ауербах модерния копнеж за телеологична цялост, екзистенциална и историческа.

## II. Съдба и цялост

„Съдба“ е сред понятията, които биват разисквани в Германия след Първата световна война по отношение на културата, религията, историята, изкуството, народа. Мистичната притегателна сила и антикаузална насоченост на понятието отговарят добре на психическите нагласи на големи социални групи в страната през 1920-те. Ауербах също възприема в тълкуването си на литературни произведения това митопоетическо понятие, но както е често при него, когато употребява понятия извън филологията, така и тук „съдба и цялост“ (Geschick und Einheit) сякаш му изглеждат самоочевидни и той не чувства нужда да препрати към школа или традиция, с която е свързан и в която „съдбовността“ е теоретично обоснована.<sup>10</sup> Употребата на двойката „съдба и цялост“ е устойчиво – от първата глава в книгата за Данте<sup>11</sup> до въведението към последната му книга. За Ауербах „съдба“ са събитията, чрез които литературният герой проявява своята същност, те не могат да не му се случат, защото героят участва в случването и той е, който дава форма на събитията. Съдбата на литературните герои е едновременно конкретна и парадигматична; в своята конкретност тя представя същностни характеристики на човешкото изобщо. С една дума – на литературните герои се случва това, което им приляга. Ауербах не разпознава опасността „съдбата“ да бъде превърната в оръдие на нечия политическа пропаганда, за 1920-те това неразпознаване е поразително. По-малко приемливо е обаче, че той продължава да го употребява и след 1945 г. Допускам, че съдба и цялост са имали за него сила, мотивираща посоката на изследванията му. „Съдбата“ предполага не само драматичност, но и единство, което изследователят може да открие в историята на личността, на европейската литература или на някаква общност.<sup>12</sup> Понятията „съдба“ и „цялост“ са валидни едновременно за

---

<sup>10</sup> Доколкото мога да преценя, Ауербах е близък до разбирането за съдбата на Георг Зимел (Georg Simmel, *Das Individuum und die Freiheit: Essays*, Berlin: Wagenbach, 1984, 12-18.)

<sup>11</sup> Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter, 1929, 5-33.

<sup>12</sup> Не откривам семантична причина, поради която Ауербах използва „Geschick“, а не „Schicksal“, макар различаването им да е възможно. Статията за „Schicksal“ в *Historisches Wörterbuch der Philosophie* отправя към разликата между „Geschick“ и „Schicksal“ у Хайдегер (вж. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. В. 8, Basel, 1992, 1287).

историята на Европа и за парадигматични жизнени истории. По този начин въпросът за историческото единство на Европа става съдбовен за по отношение на културата на Европа, но и на личностите, които създават това единство.

Кога е възможно да се придаде европейски хоризонт на изследване, изпълнено върху материал от историята на една култура? Отговорът на Ауербах навярно би бил, че е възможно, ако то представя парадигматично събитие от „съдбата“ на Европа. Тогава историята на думите „двор, град, публика, фигура, *passio* и страст“, изследвана от Ауербах в няколко статии и студии през 1930-те и началото на 1940-те, може да представя парадигматичен развой – на социални нагласи и поведения. Накратко – историята на думите да бъде изследвана като история на културата<sup>13</sup>. Ауербах не избира думи, които имат актуална политическа употреба, което не означава обаче, че изборът му няма социална актуалност.<sup>14</sup> Той проследява промяната в значението на думите, която съответства на промени в социалните нагласи от Античността до Данте и до френския XVII в. По сходен начин Ауербах подхожда и в статията си „Фигурални текстове, проясняващи някои пасажии от Дантевата „Комедия“.<sup>15</sup> От тази позиция изследванията му наистина могат да бъдат разбрани като представлящи парадигматични промени в ценностите на европейската история. Тогава „Френската публика през XVII в.“ (1933) и „Типологични мотиви в средновековната литература“<sup>16</sup> могат еднакво да се отнесат към темата „Европа“, независимо че и в двете студии европейското не е обсъждано пряко и че са писани преди и след емиграцията в Истанбул.

През 1930-те години няколко немски романисти превръщат историята на думите в хуманистично средство, в социална позиция, противопоставяща се на превръщането на немския език в политически инструмент на разделението и лъжата. Разбирането за историята на думите като история на културата е част от „духовно-историческите“ изследвания в Германия<sup>17</sup>. Разликата с изследванията на Шпитцер, Ауербах и особено на Ойген Лерх през 1930/40-те не е в методиката, а в социалната позиция. Нито един от

---

<sup>13</sup> Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 55-92; 161-175; Erich Auerbach, „La cour e la ville”, 12-50.

<sup>14</sup> Владимир Сабоурин открива именно политически смисъл в начина, по който Ауербах представя проблема театър и публичност през XVII в. във Франция (Владимир Сабоурин, „Народът“ и „публиката“: към социологията на френската класика на Ерих Ауербах“, *Човекът в текста. Юбилеен сборник в чест на Стоян Атанасов*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2008, 456-468.)

<sup>15</sup> Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 93-108.

<sup>16</sup> Erich Auerbach, *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld: Scherpe, 1953, Schriften und Reden des Petrarca-Instituts Köln.

<sup>17</sup> Вж. напр. Konrad Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus: Zwei Abhandlungen über der Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*. Berlin u. Leipzig 1918 (2. Auflage 1926).

тримата не е „носен от вълната“ на държавно, в смисъл на институционално, одобрение за ценността на тези изследвания. И четиримата, чиито работи познавам, напускат по принуда преподавателските си места, поради неарийския си произход. Лео Шпитцер започва своите изследвания върху „европейската“ историческа семантика в 1933 г., през 1930/40-те Ойген Лерх (който остава в Германия) също проследява „европейската“ история на няколко думи, две от които имат недвусмислена политическа актуалност – „Deutsch“ и „раса“<sup>18</sup>.

И все пак „средновековната литература“ е парадигматична по начин, различен от национално-европейската парадигматика на френския XVII век. Вярно е, че в началото на 1930-те представянето на френския XVII в. като парадигматичен придобива допълнително значение на несъгласие с държавно подкрепяната насока, според която Франция (и френската култура) е потенциалният враг. Извън тази ситуация на враждебност обаче, парадигматичното, образцовото може да бъде и принуда, ограничаваща разнообразието, която трябва да си наложат (или да им бъде наложена) другите литератури, езици, за да станат европейски. Парадигматичното отблъсква различието, може да функционира като заграждение, поради което освен излъчващо енергия, то е и своята противоположност – нежелана власт. Мнението за френския XVII в. като парадигматичен за Европа е широко споделяно, но и също толкова оспорвано през XIX и първата половина на XX в., според привързаността или враждебността към Франция. Стеснеността на образцовото е видима, когато историята на една страна или на един културен регион бива отъждествена с европейското – напр. когато културата на Франция е представяна като висша изразителка на романското, когато Франция е „класическата страна на Европа“, така че заниманията с френското да са *pars pro toto* – представителни за образцово европейското.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Eugen Lerch, „Passion' and Gefühl“, *Archivum Romanicum*, 17 (1938), 320-341; *Das Wort "Deutsch". Sein Ursprung und seine Geschichte bis auf Goethe*, Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1942.

<sup>19</sup> Копнежното утопично е и представата на Лео Шпитцер за щастието и хармонията, за „joie de vivre“, които той тълкува като цивилизационни характеристики, присъщи на френското и на романското в студията си за Албер Тибод (Spitzer 1959:337-73) Утопична или не, тази представа на Шпитцер формира убедеността му, че романското, че *civilitas romana* на Средновековието е в основата на Европа. Можем да си спомним и за характеристиките, чрез които жителят на протестантския град Базел, Яков Буркхарт, превръща италианския Ренесанс в митична епоха.

### III. Абендланд – Моргенланд

*Това, което може да бъде постигнато в най-добрия случай, е проникване в многообразните връзки на ставането, от което ние произлизаме и в което участваме; установяване на мястото, до което сме стигнали, но също така и предусещане за близките възможности, които са пред нас; със сигурност обаче съкровено участие в самите нас и актуализиране на съзнанието – „ние тук и сега“, с всичкото богатство и всичкото ограничение, което това съдържа<sup>20</sup>.*

Тук, още по-ясно, отколкото в последните изречения на „Мимезис“ историята – промяната и ставането – на Европа е успоредена със съкровеността на личното самосъзнание и участие. Заниманието с история е създаване на обща европейска идентичност, идентичността на това, което се нарича „Abendland“. Един детайл ми се вижда красноречив. Представяйки основните положения на книгата си „Литературен език и публика в късната латинска Античност и в Средновековието“, Ауербах прави симптоматична замяна на „западна публика“ с „европейска“ в заглавието на последната глава. „...целенасочено парадоксалното заглавие „Европейската публика (Das europäische Publikum...) и нейният език“ подчертава единството на европейското.“ Обаче самата глава носи надслов “Das abendländische Publikum...”, в съдържанието на книгата главата също е озаглавена “Das abendländische Publikum ...“, а не “Das europäische“<sup>21</sup>. Думата „Абендланд“ е обичайна в немски и след XVIII в. се употребява като обобщаващо название за Западна Европа<sup>22</sup>, поради което и за Ауербах двете названия са взаимнозаменими.

Историята на понятието „Абендланд“ обаче е сложна, значенията му са различни, понякога противоположни. Основното в тях е, че „Абендланд“ не е толкова географско, колкото културно-историческо, ценностно обозначение, и Ауербах го употребява именно така. Чрез него може да се разкаже конфликтната история на западноевропейската идентичност. Абендландът, особено през Средновековието, разграничава и противопоставя западното на източното християнство, той обозначава както възраждането на идеята за римската империя чрез съюза между Карл Велики и папството (*translatio imperii*), така и периода на кръстоносните походи. За Ауербах като медиевист тази употреба – идентичност чрез разграничаване и едновременно заявяване на универсалистка претенция – трябва да е била очевидна. Разбира се, „Абендланд“

<sup>20</sup> Erich Auerbach, *Literatursprache*, 22.

<sup>21</sup> Erich Auerbach, *Literatursprache*, 23, 177.

<sup>22</sup> Paul, Hermann. *Deutsches Wörterbuch*. 10. Auflage, Tübingen, 2002.



включва гръцко-римската Античност като наследство, подложено на постоянни усвоявания в Западна Европа,<sup>23</sup> както и идеята за просвещението, разума, личната свобода и отговорност – онези ценности, които от XVI в. насам Европа иска да превърне в универсални. Еразъм и Комениус са тези, които първи формулират чрез подобни ценности модерната европейска идея. По отношение на Германия обаче, „Абендланд“ е интегриращо понятие, то я свързва със Западна Европа, противопоставяйки се на „самобитния“ немски исторически развой. Самобитността лесно може да бъде превърната в инструмент на безкритично самовъзвеличаване и враждебност към чуждото. Синонимната употреба на Европа и Абендланд отчетливо проявява двойственото, обединяващо – разделящо разбиране на Ауербах за идентичността и символната география на европейската култура.

Ако стесним още малко Абендланда и възприемем мнението, че европейското в продължение на векове е представяно от романското, то задачите на романската филология като европейска започват да се проясняват, а културна география на европейското да се стеснява. До къде да се картографира Европа на запад – Шотландия влиза ли в картата, източната граница къде минава – Рейн, долното течение на Елба? Кьонигсберг част ли е от Европа (не само заради Кант), а на север – да се включи ли днешната Финландия, но без фините, изповядващи православието? А на юг – остров Кипър? Заради Киприда? Дали към юга да се включи и Северна Африка, поради св. Августин (на чието творчество Ауербах е посветил проникновени страници) и не само? Проблемът не изглежда лесно решим и синонимността на „Абендланд“ и „Европа“ също не го разрешава; Ауербах не обсъжда докъде се простира Европа. Пространствената близост до съвременната му Гърция, до някогашната Византия, това че Истанбул е бил Константинопол, не го подтиква да мисли, че те са били в минало, ако не в сегашно време част от Европа. Думата „Абендланд“ извиква в съзнанието „Моргенланд“, която се отнася за Изтока, без да очертава ясни територии. Ако „Абендланд“ е нашето, то „Моргенланд“ внушава далечина, другост и противопоставеност спрямо нашето, не на последно място и чрез осезаемите природни образи на сутринта и вечерта, на изгрева и

---

<sup>23</sup> Темата коя Античност, къде в Европа и с каква цел е била усвоявана и преобразувана, е сред най-интересните за европейската идентичност. „...[И]стински син на Европа е само този, който може в най-добрите си часове да открие в сърцето си своята връзка с Елада.“ (Томас Ман, „На път“, *Литературна есеистика*. т. 1. Превод Страшимир Джамджиев. Съст. Исак Паси. София: Наука и изкуство, 1975, 85.) Казано по-безпроблемно – Западна Европа е била спасена в битката при Саламин.

залеза (Ориент, Оксидент, Моргенланд, Абендланд). Византия, православието може и да не са съвсем Ориент, но не са и Абендланд, съответно не принадлежат към Европа.

След 1945 г. в Германия и в Швейцария излизат много (литературно)исторически публикации, посветени на въпроса какво е Европа. Целта е да се обоснове отново романско-германското културно единство, което се представя като вековна традиция, основата на която е латинското Средновековие, пренесло античното наследство в модерността. Повечето от публикациите обсъждат различните начини, по които присъства Европа (вкл. Античността) в немската (немскоезичната) история или литература. Тези работи актуално укрепват връзките между Германия и останалите западноевропейски страни в десетилетието 1945-55, което съответства на политическите договорености между тогавашната ФРГ и западните ѝ съседи. Литературна история и историография, икономически проекти като Европейската общност за въглища и стомана или военното обединение на Западна Европа и САЩ функционират сходно – те трябва да покажат, че Западът е единен и новата Германия е неделима част от Абендланда, от Европа.<sup>24</sup> Културно-историческото отъждествяване на Европа и Абендланд затвърждава и без това съществуващото разделение на Европа на два блока.<sup>25</sup> Литературната история и филологията разделят Европа по начин, по който извършват това и политическите доктрини. Хуманитарните научни дисциплини за създават ценностни нагласи, в това е тяхната социална значимост. Концепциите за историята на Европа, разбираана като Абендланд, дават основание да мислим, че подялбата на Европа след победата на съюзниците не се е основавало единствено на стратегически интереси. „Духовната цялост на Европа“ се оказва положена върху скрита от демаркационна линия.<sup>26</sup> Ако Русия е православие, а Съветският съюз – комунизъм и републики с

---

<sup>24</sup> Разликите в названията на двете германски държави са показателни: „Германска Демократична Република“ повтаря названията на републиките, включени в състава на СССР, при които народността или националното се явяваше като определение към държавното устройство – „германска, казахска, белоруска“ към „република“. А допълнителното определяне на „република“ като „демократична“ внушава, че съществуват и друг тип – напр. недемократични или полудемократични републики за разлика от социалистическите. Названието обаче извиква подозрението, че недемократични републики са именно тези, при които названието идеологично замества реалното съществуване на демокрация.

<sup>25</sup> По-голямата част от Средна Европа попада в съветската зона, което бива потвърдено още веднъж чрез неуспешната революция в Унгария през есента на 1956 г. С Австрия въпросът се решава по-щастливо през 1955 г. чрез договора, подписан от Великите сили, който гарантира неутралитета ѝ след неуспешния опит за комунистически преврат в 1951 г.

<sup>26</sup> Историята на „Абендланд“ се преплита с историята на християнството в Западна и в Средна Европа, съответно с историята на католическата и протестантските църкви, на националната идея в Германия и на отношението ѝ с други европейски страни, с усвояването на античното наследство и с разделянето на Европа на Изток и Запад (*Lexikon für Theologie und Kirche*. Erster Band. Freiburg, 1993, 22-24; *Brockhaus Enzyklopädie*. Neunzehnte Auflage. Erster Band. Mannheim, 1986, 31-32).

преобладаващо славянско и мюсюлманско население, все характеристики, чужди на Абендланда, то, оставането на държавите от Средна Европа, чието преобладаващо вероизповедание е католицизмът и в които има латинска писмена традиция, след 1945 г. в Съветския блок не се дължи само на военни и политически причини, а и на исторически формирали се културни (пред)убеждения.

#### IV. Европа: значения / територии

Ще проследя някои от употребите на „Европа“ и на производните ѝ в съчиненията на Ауербах. Доколкото ми е известно, Ауербах никъде не обсъжда концепциите за Европа от 1920-1930-те години или концепции на съвременни нему мислители. И рядко, сякаш по изключение, обсъжда теоретичните основания на понятията, които използва. Антитеоретичната нагласа го поставя в позицията да приема за очевидност гешталти като „Абендланд“ напр. По-пространни изказвания за трудове на колеги можем да намерим единствено в рецензиите му. Ето защо разбирането му какво е „Европа“ може да бъде „съставено“ най-вече чрез употребите ѝ в съчиненията му. Ауербах представя „европейското“ като създаване на съзнание и на самосъзнание за принадлежност към обща култура, чиито основи се изграждат през Средните векове и особено до XIII в. В уводните думи към „Въведение в изучаването на романската филология“ Ауербах пояснява, че тази книжка била написана, за да снабди неговите студенти от Университета в Истанбул с рамка за по-добро разбиране на произхода и значението на техните занимания, което обяснявало и някои особености на изложението – напр. включването на главата за „Християнството“.<sup>27</sup> Дали да мислим, че той не би я включил за своите студенти в Германия или би я написал по друг начин? Но тъкмо тази глава, предназначена за *Другите*, които предполагаемо не са били европейци и в по-голямата си част не са били и християни, в най-голяма степен дава представа за разбирането на Ауербах за Европа: трудното, конфликтно ставане на европейското като

---

<sup>27</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 7. В литературата за Ауербах, която познавам, на няколко пъти попаднах на изказвания за незначителността на книгата. Аз обаче я прочетох с полза и с интерес и я смятам за стойностна. За стойността на книгата, мисля, говори и фактът, че издателство „Ейнауди“, Торино, продължава да я преиздава и днес. Но пък в Италия всички книги на Ауербах се преиздават. Четейки и препрочитайки „Въведението...“ на Ауербах, неизбежно сравнявах с уводите (както се наричаха) в основни дисциплини като езиковедие и литературознание, по които трябваше да се готвя за изпити като студент в Софийския университет през 1970-те. Тяхната цел изглежда беше да отклони студента/студентката от по-нататъшно занимание с езика и с литературата. А уводите в литературознанието сякаш бяха написани с целта да ни накажат, че сме избрали да следваме филологическа дисциплина.

съединяване на определена цивилизация (уредбата на социалния живот) със справедливостта, като противодействие на разпада, хаоса, унищожението. Тази идея е изрично назована, а основанията ѝ били положени от ап. Павел, св. Августин, св. Григорий. Тези основания като мисловност и поведение са непознати на Античността, но в тях според Ауербах, античното наследство бива преработено и преобразувано.

*Чак до модерните времена всяка реформа, всяко възраждане на европейската цивилизация е било въодушевявано от римската цивилизация, която за Централна и Западна Европа представя цялата цивилизация на Античността, тъй като всички сведения за Стара Гърция са се разпространявали в Европа, до края на XVI в. посредством латинския език<sup>28</sup>.*

С очевидност, Византия и изобщо територията на православието не принадлежи към Европа, тъй като сведенията за гръцката Античност не са се разпространявали във Византия и в средновековна България, Сърбия или Русия посредством латинския език.

С християнството възникват нови форми на поезия и на религиозна драма, обърнати към най-широки слоеве на населението, потенциално към всички, за разлика от възвишения стил на римската литература, предназначен за малцина. Разграничението между възвишен и нисък стил и съответно – между възвишени (трагически) и ниски (комически) персонажи в античната литература бива променено от християнството чрез съчетанието на възвишен персонаж и нисък стил. Страданието бива отделено от възвишения стил и свързано със стила, запазен в античната литература за комичните герои. Ауербах представя настъпилата промяна като противоборство и неустановеност, като смесване и изграждане, което характеризира начина, по който той мисли историята – като динамичен развой. Перспективата, в която се оценяват направления, епохи, жанрове, произведения, но също и персонажи или стихова особеност е според въздействието им, създаващо европейска литературна традиция. Традицията, чието начало не е тълкувано като принадлежност само на една или друга нация, а като общоевропейска. Традицията, тълкувам Ауербах, не е статична величина, тя е въздействие и съответно – преобразуване, както на наследеното, така и на сегашното.

Ето няколко потвърждения. Въздействието на Августин е основополагащо – не само върху съвременниците му, но и върху последвалата европейска култура. Цялата европейска традиция на спонтанно вглеждане и изследване на себе си тръгва от св. Августин<sup>29</sup>. Християнското разбиране за човека, за страданието и трагическото

---

<sup>28</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 53.

<sup>29</sup> Пак там, 71.

въздействат и извън границите на собствено християнското изкуство; по-късният трагически реализъм на Европа е положен именно върху тях<sup>30</sup>. При Карл Велики, който бива коронясан като римски император в 800 г., за момент изглежда, че политическото единство на Европа може да бъде възстановено. Латинският език на църквата, макар да не е висок и класически, създава творби с голяма красота и значимост. Религиозната поезия процъфтява през Средновековието; цялата европейска поезия се основава на метричната система на религиозната поезия, която е различна от класическата поезия. Стихосложението на християнските химни и на по-късната европейска поезия се основава върху качеството (ударена, неударена) и броя на сричките, както и върху римата<sup>31</sup>. Химните могат да се проследят назад във времето до св. Амвросий, архиепископ на Милано в IV век. „Началото на изкуството на прозата в Европа е поставено от Бокачо.“ Европейското му влияние е не по-малко от това на Петрарка<sup>32</sup>. Или за отношението между Европа и католическата църква: „Грешката отчасти е на католическата църква, която в този период (Ренесанса – б.м. А.А.) не е повече в състояние да се пригоди и да се реформира достатъчно бързо, за да спаси духовното единство на Европа.“

В националните литератури за Ауербах е от значение потенциално споделимото, онова, което може да въздейства и върху общности извън националната. Разказвайки за El Conde Lucanor (наречена още Libro de Patronio или Libro de los Exemplos) Ауербах посочва, че стилът и духът на автора са отчетливо испански. „Това е много добре написана книга и много реалистична и все пак хоризонтът на идеите и чувствата са много по-ограничени, отколкото у Бокачо, който пише Декамерон по същото време.“<sup>33</sup> Другата книга, написана също в средата на XIV век, “Libro de buen amor” е заедно с “Cantar de mio Sid” най-важната книга на испанското Средновековие и същевременно една от най-оригиналните творби на старата европейска литература. Твърде испанското, тълкувам Ауербах, твърде народностното или изцяло потопеното в своята регионалност не е европейско; не му достига онзи обширен хоризонт на идеи и на чувства, който да е в състояние да се свърже и обедини с други идентичности.

Средновековната част на „Въведението“ е разпределена на френска и провансалска, италианска и испанска литература, а в частта за Ренесанса

---

<sup>30</sup> Пак там, 75.

<sup>31</sup> Пак там, 73.

<sup>32</sup> Пак там, 162.

<sup>33</sup> Пак там, 167.

разпределението също следва националния принцип: „Ренесансът в Италия, XVI в. във Франция, Златният век на испанската литература“. Ако би писал история на романските литератури, Ауербах по всяка вероятност би следвал националния принцип; той не обсъжда валидността му, нито го поставя под съмнение. Една история на европейската литература предполага да приемем, че подобна общоевропейска литература е възможна; основен въпрос в тази история ще е за отношението между националните литератури и европейската: дали националният принцип обособява и затваря или напротив взаимодействия с други литератури в изграждането на европейска принадлежност. Този въпросът е обсъждан през първата половина на XX в. от сравнителното литературознание, за което обаче (в този период) националната литература е аксиоматично положение. Територията на езиците, на литературните жанрове, на религията, които Ауербах обозначава като европейски, са преди всичко романските култури, споменават се също Англия и Германия, а християнството е католическата църква. Веднъж във връзка с Реформацията е спомената и Средна Европа.<sup>34</sup> Последната глава „Модерните времена“ представя преди всичко литературата и културата във Франция от XVII до началото на XX в. Когато говори за романтизма и за реализма и ги обозначава като „европейски“, това означава романските страни (най-вече Франция), Германия и Англия. Разбира се, Ауербах познава езиците и литературите на тези именно страни. Но въпросът не е до неизбежните ограничения на индивидуалното човешко знание, а до ценностното включване / изключване. Именно от позицията на включването, за Ауербах е важно, когато материалът му предоставя възможността, да подчертае принадлежността на немската литература към европейската. Годината, която Ауербах пише „Въведението“, е 1943 г.; в тази последна глава ясно се чува, че Франция не е враг, за каквото тя е представяна неведнъж в Германия между 1918 и 1939 г., както, разбира се, и по време на Втората световна война. В този момент за Ауербах Франция заедно с „англосаксонските страни“ е Европа и е от изключително значение да се свидетелства, че Германия, независимо от националсоциализма, исторически и културно е част от Европа. Забележителното е, че Ауербах, изгнаник от Германия, продължава да смята немската култура за своя родина, иначе защо ще му е толкова важно да настоява, че тази

---

<sup>34</sup> Erich Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*. New York: Capricorn Books, 1961, 152. В главата, в която прави преглед на основните лингвистични школи в романската филология, Ауербах, с усет за актуалност, добавя няколко реда за модерното направление на „фонологията, разработена от няколко руски езиковеди и организирана в „Пражкия лингвистичен кръг“. Така Средна Европа се появява на две места във „Въведението“ на Ауербах (Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*. Torino: Einaudi, 1963, 29).

култура е част от европейската и не ѝ е враждебна? Той изглежда загрижен за построяването на цивилизационен „дом“ и голямото знание, и целият финес на тълкуването е заради уютата на дома, в който обединяващо европейското е по-ценно от национално разделящото. Ако обаче Европа завършва на Изток с Германия, това означава, че в последната глава на „Въведение в романската филология“ Ауербах изключва от европейската литература социални територии, в които романтизмът или реализмът (позитивизмът) имат постижения, които въздействат и извън средите, в които са създадени.

Разглеждам Европа и като територия, но най-вече като съчетание от ценности и поведения, като форми на социално битие, на усвоявания и на въздействия, които се създават върху исторически променяща се територия. Ако е така, то Европа е преди всичко социална подвижност, която би могла да се установява, променяйки се, и другаде, както се и случва. На студентите от Университета в Истанбул Ауербах обаче представя Европа като цивилизация, която не им е близка. Той сякаш отгласква „своята“ Европа в пространство, което им е културно далечно, но вътрешно близко за самия него. Ауербах не се е чувствал близък на културната среда в Истанбул, но той не проявява изследователски интерес и към присъствието в продължение на няколко века на арабския свят на територията и в историята на Европа. Европа в изложението на Ауербах е вътрешно богата, но затворена, непрониклива за присъствията на други култури, както и за въздействията на европейската култура навън. Филолозите, пише Андреа Чели, негласно очертават пространство, което да изключат от своя културен хоризонт. Става дума за география, тази на арабите, сарацините, маврите, на неверниците, на мохамеданите, чужда на Европа, но която ѝ е толкова нужна, защото именно тя дава форма на континента, на неговите нации и на разказите за тях.<sup>35</sup> Основанието ми да търся концепция за Европа в едно въведение в романската филология, е, че романското за Ауербах е в основата на Европа; „Европа“ и производните ѝ се срещат на десетки места в текста. С очевидност не критикувам Ауербах за липса на конкретни знания, а за определена културна нагласа. За това, че живеейки в Истанбул, вижда света около себе си като място на липси.

---

<sup>35</sup> Проблемът за отношенията и взаимните въздействия между Европа и арабския свят и обсъждането му във филологията е представен обстойно у Andrea Celli, „L'Europa degli arabi. Tra filologia e Medioevo di Spagna“, *Figure della relazione*. Padova: Carocci, 2005, 15-87. Пак там за взаимодействието между романисти и арабисти в Испания през 1920-те: Andrea Celli, „L'Europa degli arabi“, 32-57.

От употребите на „Европа“ в „Мимезис“ ще се спра само на гл. XVIII, защото в тази глава пространството на европейската култура за първи път бива разширено чрез краткото обсъждане на нови литератури; впоследствие обаче, пространството е свито в предишната му рамка. Въпросът е за принадлежността на скандинавската (Хенрик Ибсен) и руската литература от XIX в. към „европейската“. „...започвайки от 1880те години пред европейската общественост се появяват с реалистични произведения скандинавските литератури и преди всичко руската“. Ето някои от характеристиките на руската литература от XIX в. според Ауербах. В своите основи тя е по-скоро родствена на раннохристиянския реализъм, отколкото на съвременния ѝ реализъм в Западна Европа.“ „... православните руси, независимо от всички съсловни различия, образуват в цялата страна нещо като единно патриархално семейство... Ясно се вижда неукротимата жар, с която европейският дух без уговорки и абсолютно се приема или отхвърля в произведенията на Толстой и на Достоевски.“<sup>36</sup> Ауербах специално отбелязва влиянието на руската литература върху европейската и предчувствието, което руската литература носи за приближаващата се европейска криза: „безпогрешното инстинктивно разбиране на всичко кризисно и обречено на гибел в културата на Европа... Но руския подход към европейската култура в XIX в. е от голямо значение не само за Русия.“<sup>37</sup>

Не само употребите на думата „Европа“ и производните ѝ отъждествяват Европа със Западна Европа (с Абендланда), но и характеристиките, които Ауербах вижда в руската литература са съ/противопоставени на европейската. Изложението в „Мимезис“ внушава следната представа за Европа – тя започва от ранното западно християнство, френското и италианско Средновековие (*civilitas romana*), към които „класически територии“ по-късно се добавят английската, испанската и немската литература. Сега чрез близкия друг – руската литература – е очертана и литературната територия на Европа; тя е от Германия на Запад и Югозапад. Така Ауербах затвърждава канонът на „европейската литература“, защото руската литература по-скоро въздейства върху европейската, отколкото да е част от нея.<sup>38</sup> Външната гледна точка на Ауербах спрямо руската литература косвено се разбира от търсенето на обобщаващи прилики между

---

<sup>36</sup> Эрих Ауэрбах, *Мимезис*, 511-514.

<sup>37</sup> Пак там, 515.

<sup>38</sup> Този канон, който „разкрива нови фази в развитието на европейския дух“, се отнася изобщо до представянето на европейската култура. (Кларк, Кенет: *Цивилизацията. Едно лично гледище*. Превод Нели Доспевска София: Български художник, 1977, 18). В края на 1960-те години Кенет Кларк поддържа това гледище. Оспорването на „европейския“ канон в самата Западна Европа започва именно в края на 1960-те и началото на 1970-те години.



руските писатели, но не и на различия между тях. Последното се случва при вънпоставена и тотализираща гледна точка. Бихме могли да спекулираме по въпроса дали и за творчеството на Чехов, което изглежда не е познавал, Ауербах би направил същите характеристики, дали би го определил като европейски писател или само като повлиял върху европейската литература подобно на Достоевски и на Толстой.

До този момент (гл. XIX) в „Мимезис“ Ауербах е следвал постъпателна историческа схема; по-нататм той или е трябвало да я коригира, въвеждайки възможна хетерогенност на европейското или да го ограничи до романско-германското. Първото, разширявайки литературната и изобщо символната територия, би довело до преобразуване на европейското и до промяна на скритата постъпателна времевост в „Мимезис“. В следващата, последна глава обаче Ауербах потвърждава схемата, тълкувайки откъси от Вирджиния Улф, Пруст и Джойс, които несъмнено принадлежат към и създават модерната европейска литература. Вярно е също така, че по отношение на скандинавската и руската литература Ауербах няма възможност да приложи подхода си – да съчетае микростилистичния анализ на текста с наблюдения върху социалната среда. „За съжаление принудени сме да се откажем даже от най-общ разговор за възникването на съвременния руски реализъм, тъй като задачата, която сме си поставили, предполага прочита на произведенията на езика на оригинала.“<sup>39</sup> Ако имаше възможност да приложи обичайния си подход, това би могло да коригира донякъде западноевропейската му идеология. Той обаче постъпва по сходен начин и спрямо немските и английски писатели; европейският литературен реализъм от 1840 до 1890 г. е определен от Ауербах като френски.<sup>40</sup> Забележително е обаче, че медиевистът Ауербах не поставя преграда между себе си и модерната литература. Когато завършва последната глава на „Мимезис“, съчиненията на Пруст, Джойс и Вирджиния Улф, са все още съвременна литература; те не са се превърнали в модерна класика. И ако изборът на

---

<sup>39</sup> Эрх Ауэрбах, *Мимезис*, 484. Филологията има своя идеология, чиято положителна страна е задължителното усвояване на един или повече чужди езици в техния исторически развой; отрицателна страна е, че усвоените езици са за филолога граница на неговото знание. Той не си позволява анализи на словесни произведения, чиито език не знае. Ауербах е пример, възплъщаващ тази идеология. Това важи най-вече за филологическата нагласа до 1960-те, но не е загубило валидност и днес. Тази нагласа е формирала и моето отношение – не мога или с усилие потискам учудването си, че някой се заема да изследва култура или автор, без да знае съответния език; старая се, доколкото мога, да не превръщам нагласата си в идеология. Възможно е част от американските автори, занимавали се с творчеството на Ауербах, да не знаят, че той е писал през целия си живот на немски. И – същото за Адорно напр.

<sup>40</sup> „У никого от писателите между 1840 и 1890 г. – от Йеремиа Готхелф до Теодор Фонтане – няма да намерим в развит и синтезиран вид главните черти на френския, с други думи на оформящия се европейски реализъм – сериозно изображение на съвременната делнична социална действителност въз основа на постоянната историческата динамика.“ (Эрх Ауэрбах, *Мимезис*, 509).

„Улис“ и на „В търсене на изгубеното време“ е изглеждал да е вече почти очевиден, не е така със съчиненията на В. Улф; по отношение на нейните съчинения Ауербах проявява качеството, което е и основна характеристика на анализите му – проникателност.

## V. Световна литература. Идеята за синтез

В САЩ отношението му към Европа не претърпява промяна, продължават да го занимават същите теми, както и преди, като се съсредоточава върху латинското Средновековие.<sup>41</sup> Но действителността в Съединените щати го подтиква да размишлява за намаляващата значимост на миналото, както и на познанието за него; Ауербах вижда заплашена филологията, която е жизненото му кредо, и чрез нея историческото познание изобщо. В края на 1940-те и през 1950-те Ауербах е от най-значимите хуманитарни учени, които чрез своята жизнена история възплащават предимствата и ограниченията на филологическото знание; ето защо е от особен интерес размишлението му в статията „Филология на световната литература“. В нея за първи път Ауербах съпоставя Европа с останалия свят. Едва ли би размишлявал в обхвата на света, без „непосредния опит от многообразието на човешките жизненни форми“, който Ауербах наблюдава в Съединените щати. Новият, по-широк и многообразен културен хоризонт, който му се открива там, го подтиква и към препоръката младите немци да мислят космополитно, не само от позицията на немския интерес. Което е по-лесно да се каже, отколкото да се изпълни, защото основният въпрос е с какви категории да се подхожда към конфликтното разнообразие на света. Различията между националните традиции и култури намалявали, светът се движел към уеднаквяване<sup>42</sup>, бил изправен пред заплахата на няколко или дори само на един литературен език. Това, което Ауербах описва с внимание и тревога е предусещане за края на модерния тип историческо познание, на европейския хуманизъм, на филологията като енциклопедична и историческа дисциплина и на стойността на индивидуалното хуманитарно усилие; разбираемо е защо Ауербах не вижда този край и като нова възможност.<sup>43</sup> Основното

---

<sup>41</sup> Но също така публикува две статии върху Паскал и Бодлер, както и рецензии; последните са важни, защото в тях Ауербах открито излага своята методология.

<sup>42</sup> Ако навлезем в историята и в подробностите на уеднаквяването (стандартизирането), ще забележим твърде полезни въведения – да посоча само разграфяването на земния глобус и общото часово време. Но Ауербах „хуманитаристки“ има пред вид само културата.

<sup>43</sup> Не зная как в един научен текст да отчете въздействието, което откритото няколко години преди това заболяване на Ауербах е оказвало върху размишленията му за края.

понятие, чрез което той преценява съотношението между история и съвременност е Гьотевото „Weltliteratur“. Ауербах се пита как е възможна световната литература и познанието за нея, но въпросите, които задава, както и решението, което предлага са европейски и принадлежат именно към отиващата си епоха на индивидуалния героичен хуманизъм. Ауербах, „хуманист с Гьотеви идеали“, както сам се определя<sup>44</sup>, не изпитва съмнение в понятието „световната литература“. То свидетелства за личната способност на Гьоте да универсализира своите ценности и мисловни нагласи, но това е и обща характеристика на европейското Просвещение. За света Ауербах мисли с най-добри намерения и с европоцентрични категории, защото филологията въплъщава европейска традиция и определен начин да се мисли за текстовете. Въпросът как една формирана в Европа дисциплина ще изследва историята на неевропейски литератури, не занимава Ауербах, защото „световната литература“ за него е най-общо понятие, докато примерите, които дава са европейски; няма нито един пример, който да обсъжда приложимостта на филологията спрямо извъневропейската словесност.<sup>45</sup> В подкрепа на казаното дотук ще приведа мнението на Артър Еванс, който резюмира „Филология на световната литература“ по следния начин: „значимите съображения на Ауербах, от общ и теоретичен характер, за научните методи, които могат да се приложат при написването на бъдещата история на Западната литература.“<sup>46</sup> „Западната“, казва Еванс, а не световната литература, което стесняване на обхвата е основателно, независимо от заявеното намерение на Ауербах.<sup>47</sup>

Идеята за синтеза е формулирана в началото на ХХ в. по различен начин от „духовно-историческата школа“ в Германия и от „синтетичната историография“ на Анри Бер във Франция.<sup>48</sup> През 1920-те, когато Ауербах се формира като учен, „синтезът“ бива разискван като основен методологически проблем в историческите

---

<sup>44</sup> Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 304.

<sup>45</sup> Анализ на „Weltliteratur“ и на отношението между национална и световна литература у (Боян Ничев, *Основи на сравнителното литературознание*, София: Наука и изкуство, 1986, 14-39). Ничев подкрепя схващането, че „Гьотевата Weltliteratur по обективното си съдържание е регионална литература, която най-често се отъждествява с литературния европеизъм, съотнесен към открития от романтизма свят на Изтока“. (Пак там, 22.) В същата статия Ничев излага и мнението си за европоцентризма.

<sup>46</sup> Arthur R. Evans, „Erich Auerbach as European Critic“, *Romance Philology*, vol. XXV, No. 2, November 1971, 194.

<sup>47</sup> Статията на Артър Еванс се отличава с внимателните си изводи, затова не смятам, че той случайно е употребил „Западна литература“ непосредно преди заглавието на статията на Ауербах, съдържащо определянето на литературата като „световна“. (Arthur R. Evans, „Erich Auerbach as European Critic“, 208-209)

<sup>48</sup> Анри Бер основава списанието *Revue de synthèse* (по-късно *Revue de synthèse historique*) в 1900 г. В различни поредици и под различни имена списанието излиза през целия ХХ в.

дисциплини.<sup>49</sup> На идеята за синтез, както и на усилието, съответстващо на идеята, Ауербах остава верен до края на живота си. Индивидуалното филологическо усилие, изправено пред необозримия брой източници и критическа литература, дори да посвети живота си, за да изследва само част от тази необозримост, е обречено. Така представено, заниманието с история, както и познанието за нея се превръща в съдбовен избор, в изпитание с трагичен изход<sup>50</sup>. Трудностите, които Ауербах назовава, са реални и не се отнасят само до филологията в разбирането, което ѝ придава Ауербах. Филологът трябва да познава огромния материал на няколко езика в историческия им развой, това е условието, без което не може. Ако Ауербах се чувства „европейски“ филолог, то е, защото знанията му се простират от най-ранните писмени паметници в Европа до съвременността, в която живее.<sup>51</sup> Методологически, смята Ауербах, филологът трябва да намери конкретно излъчващо ядро, което би позволило да се постигне синтеза на цяла епоха чрез ясно очертан подбор на източниците. Не енциклопедично натрупване на факти, нито прилагане на теории, а отправна точка, чиято разширяваща се радиалност ще позволи да се синтезира чрез анализа на източниците цялата епоха. „Историческият синтез, за който говоря, ..., е резултат на лична интуиция и следователно може да се очаква само от отделен учен.“<sup>52</sup> Колективните опити не могат да извършат това. Само героичното индивидуално усилие е способно на този подвиг. „Отправните точки могат да бъдат най-различни... но всяка от тях трябва да притежава излъчваща сила, чрез която да осветлим *световната история* (курсивът мой – А.А.).“ Следващото изречение обаче гласи: Ако някой се заеме да изследва мястото на писателя през XIX в. – в една страна или *в цяла Европа* (курсивът мой – А.А.)...“ А пасажът завършва с Дантевата „Комедия“ и с „духовната история“<sup>53</sup>. Говорейки за света, Ауербах мисли за Европа. Целта ми не е да критикувам Ауербах за европоцентричност, която е отчетлива, а само да покажа степента, в която историята на Европа е за него лична кауза. Той чувства, че историята и целостта на Европа са заплашени в следвоенното време по начин, различен

---

<sup>49</sup> Историческият синтез е представен в България от 1920-те до 1940-те чрез трудовете на Пьотр Бицилли, посветени на историята на (Западна) Европа. Културно-историческият или цивилизационният синтез продължава да е привлекателен. В последните десетилетия два опита за синтез предложи Енчо Мутафов (1994; 2003).

<sup>50</sup> Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 304-306.

<sup>51</sup> Нито Омир, нито Старият Завет строго погледнато са най-ранните писмени паметници в Европа; те обаче многократно са подлагани на усвояване – преобразуване в Европа; ето защо от гледна точка на формиращото им въздействие върху европейското самосъзнание именно те са най-ранните писмени паметници.

<sup>52</sup> Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 306.

<sup>53</sup> Пак там, 309.

от преди, затова търси и предлага изход от състоянието. Избран за редовен професор в един от престижните американски университети, би могло лично изобщо да не го е грижа за Европа, но не се оказва така. Когато в края на статията Ауербах обобщава, че „нашият филологически дом е земята; той не може повече да бъде нацията“, спокойно можем да заместим земята с Европа, с Абендланда. Това, което, струва ми, се казва Ауербах, е, че неговата филология никога не е била обвързана с национална кауза, а с европейската. Личното му постижение е стремежът към синтез на европейската култура, способността му да открива обединяващи характеристики между националните култури. От позицията на този стремеж националните литератури и култури са само елементи, но не и цялости, защото целостта е Европа.

С внимание към юридически обединяващото, Ауербах във „Въведение в изучаването на романската филология“ разглежда как възникват и се разпространяват романизирането и християнизиранието. „Романизацията е последвана от християнизация, която сама по себе си е вид романизация.“<sup>54</sup> Ауербах твърди, че римляните не са нация или народ в модерния смисъл на думата. „Римският народ“ скоро престава да е географско или расово понятие и се превръща в юридически термин, обозначаващ политически символ и система на управление. Това, което по-късно бива наречено „римляни“ е амалгама от различни населения, последователно романизирани. По време на империята титлата „римски гражданин“ (*civis romanus*) се разпростира върху все повече народности, отделяйки се напълно от своята географска основа.<sup>55</sup> По сходен начин християнството не прави разлика според етноса и социалния произход, то е обединяващо през и над другите различия. Именно в обединяващото, а не в разделящото виждам социалната ценност на написаното от Ауербах. Едва ли е случайно, че той не влиза в преки полемики и цитира най-вече автори, с чиито постановки е съгласен; когато я има, полемиката е скрита.<sup>56</sup>

Според Лаури Нелсън Ауербах преживявал себе си като „оцеляващ член на велика култура“ и като „тълкувател на трудни текстове“<sup>57</sup>. Ако тези характеристики за изключителност са верни, можем да разберем защо Ауербах не предлага решение, което да е открито към бъдещето; безпокойството, с което е написана статията, го подтиква да обърне поглед назад. Предложението му е: „Трябва да се върнем ... към знанието, което

---

<sup>54</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 71.

<sup>55</sup> Пак там, 53-54.

<sup>56</sup> Критични бележки има в рецензираните от него книги, но и те са уравновесени от положителни оценки.

<sup>57</sup> Lowry Nelson Jr, "Erich Auerbach: Memoir of a Scholar", *Yale Review*, 69, 2 (1980), 312-320.

преднационалната средновековна култура вече е притежавала: знанието, че духът не е национален.<sup>58</sup> Да се върнем към тази Европа, която е в центъра на заниманията му. Следват имената на няколко средновековни автори. Статията обаче е посветена на „световната литература“, която така представена несъзнавано подменя световна с европейска литература, което и превръща позицията на Ауербах в европоцентрична. Казано по-силно – Ауербах споделя позицията, която Саид обозначава като „ориентализъм“. В твърдението „цялата земя е нашият филологически дом“ една европейска традиция (включваща техники за разбирането и тълкуването на писмени паметници) е пренесена, с най-добри намерения, върху цялата земя, при което европейско се изравнява със световно, с общочовешко. Това нямаше да е така, ако статията носеше заглавието „Филология и европейска литература“, което повече отговаря на съдържанието ѝ. Разбира се, Европа също е редуцирана; както стана на няколко пъти дума, символната география на европейското не е предмет на обсъждане от Ауербах. Давайки пример за успешен исторически синтез, Ауербах посочва книгата на Ернст Роберт Курциус „Европейската литература и латинското Средновековие“. В предговора към първото съветско издание на „Мимезис“ Георгий Фридендер смята, че привличането, дори само в качеството им на сравнителен материал, на литературите на източните народи, би принудило Ауербах да внесе в своята концепция за реализма поправки и уточнения.<sup>59</sup>

Статията на Ауербах е публикувана в сборник в чест на германиста Фриц Щрих. Изненадващо е, че няма дори препратка към публикациите на самия Фриц Щрих, посветени на “Weltliteratur”, нито споменаване, че проблемът е бил неведнъж обсъждан в немското литературознание през 1920-те. Защо в Йеил Ауербах продължава да се държи по отношение на критическата литература така сякаш е все още в Истанбул? Проблемът за отношението между национална, сравнителна, световна и обща литературна история е традиционен за сравнителното литературознание още от първите десетилетия на установяването му (втората половина на XIX в.) като подобласт

---

<sup>58</sup> Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 310.

<sup>59</sup> Эрх Ауэрбах, *Мимезис*, 21. От критиките, които Фридендер отправя към „Мимезис“, тази е основателна и най-малко идеологизирана, останалите са баналности. Самият Фридендер има публикации по темата „световна литература“. Заглавието на книгата му „Достоевски и световната литература“ (1985) повтаря и може би конкурира заглавието „Гьоте и световната литература“ от Фриц Щрих (1946)

на литературно-историческото знание, а на проблема за синтеза в историята на литературата са посветени френски публикации от 1920-те. (Ван Тигем, Азар)<sup>60</sup>

## VI. Explication de texte

Методиката *explication de texte* възниква в полето на класическата филология през втората половина на XIX век, свързана е непосредно с педагогическата, училищна и университетска, практика и не обсъжда теоретични проблеми. Практикувана предимно (макар и не само) във Франция, тя предполага граматични, лексикални, литературни, исторически, стиховедски знания, чието прилагане има за цел да проясни трудно преводимите места и по-общо смисъла на текста, привличайки доказателства и извън самия текст. *Explication de texte* е свързана с основно епистемологично отношение в историографията – критика на изворите.<sup>61</sup> Съчиненията, подложени на този тип тълкуване са отдалечени във времето, написани са било на мъртъв език, било на по-ранна степен от развоя на жив език. Съчиненията, към които се прилага са литература, съобразно разбиране, което още от Античността включва, освен поезията, прозаични жанрове като историята, философския трактат, политически и съдебни речи.<sup>62</sup> Заедно с това произведението е израз на определена историческа среда, с която то взаимодейства. Целта не е разкриване на „художествената специфика на литературното произведение“, към която са насочени усилията на формалните, иманентни и структурни тълкувания от 1920-те до 1960-те години.

Методиката на Ауербах е съчетание от *explication de texte* и духовно-исторически синтез. Той прилага *explication de texte* към разнообразни съчинения, без да задава въпроса дали са литература, защото литература са за него онези съчинения, които красноречиво „изобразяват“ историческите промени в определена епоха. Самата методика се подразделя на два етапа: а) подбира се ограничен по обхват текст, анализът започва с езикова или стилистична особеност; след като е възстановен смисълът на текста, анализът се издига до обобщения, отнасящи се за цялото съчинение, към други съчинения на същия автор и накрая към цялото му творчество; б) разполагане на текста

---

<sup>60</sup> За начало на дисциплината сравнително литературознание в Германия би могло да се приеме основаването на *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* в 1886. Най-известният, струва ми се, у нас опит за сравнителен културно-исторически синтез на „Изтока“ и „Запада“ е преведената от руски книга на Николай Конрад. (Конрад 1972)

<sup>61</sup> За основните епистемологични постановки на историографията през XIX вж. (Тодоров 2006)

<sup>62</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 32-35.

в историческата му среда, литературна и социална; оценка за значимостта му в епохата, в която е създаден и за въздействието му извън нея. Първият етап е т. нар. отправна точка (Ansatzpunkt), която Ауербах определя като основна за всяко историческо изследване.<sup>63</sup> Образно казано, усилието е насочено към това текстът „да започне да говори и да бъде чут“. Този подход – основан на прехода между микро- и макропогледа Ауербах спазва във всички свои съчинения. Виртуозно е, да дам само един пример, как в главата „Арестът на Петър Валвомер“ Ауербах достига до концепцията за историята и времето у Августин чрез анализ на синтактичските отношения в неговата проза<sup>64</sup>.

В първата глава от „Въведение в романската филология“ Ауербах представя разбирането си за филологията и формите ѝ.<sup>65</sup> Това, което през последните десетилетия се нарича интердисциплинарност е в основата на модерното, формирало се през втората половина на XVIII и първата на XIX в., филологическо знание от самото му начало. При Ауербах филологията придобива формата на история на културата, което, смятам, се дължи именно на стремежа към исторически синтез. За разлика обаче от литературно-историческите синтези, направени върху немската литература, анализът на езикови особености е определящият елемент на подхода му. В този смисъл методиката на Ауербах притежава основната филологическа добродетел – внимание и нещо повече – почит към малкото и незначителното. Приписваното на Якоб Грим определение: „Филологията е благоговение пред незначителното“<sup>66</sup>, т.е. пред детайла, е израз на религиозно отношение към предмета на заниманието; на делничния труд бива придадена възвисеност, която го превръща в служене. Етосът на филолога е положен върху ценността на труда и на личната аскеза – посветеност, върху убедеността, че обективното знание е постижимо чрез съответна методика и чрез неотстъпно усилие. Те косвено са защита срещу журналистическата субективност (превърнала се през първата половина на XIX в. в социална сила), срещу дилетантските мнения, но и срещу идеологизирането на историческия материал. Липсата на методика и на аскеза отварят

---

<sup>63</sup> На няколко пъти стана дума, че Ауербах избягва теоретизирането; размисленията за „отправната точка“ са кратки и се намират във „Филология на световната литература“ и в рецензиите му за две книги на Шпитцер. (Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*. Bern: Francke, 1967, 342-354). „Отправната точка“ е обсъждана, разбира се, в критическата литература. Отделна статия ѝ посвещава Волфганг Холдхайм. (1984-85:627-31).

<sup>64</sup> Эрх Ауэрбах, *Мимезис*, 69-93.

<sup>65</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 13-50.

<sup>66</sup> „Philologie ist die Andacht zum Kleinen.“



вратата на безотговорни и произволни твърдения.<sup>67</sup> А тъй като филологията е занимание с езикови паметници, което има като своя основа определена методика, то Ауербах последователно настоява, че заниманието му е именно филология, а не само история на литературата. Сам той разполага „разясняването на текста“ между лингвистиката и историята на литературата<sup>68</sup>.

Стремежът му не е да открие онова, което други направления в литературната наука определят като структура на произведението; усилието и методиката са, за да постигнат друга цялост – винаги конкретната историческа ситуация на човека. Запознавайки се, когато вече живее вече в САЩ, с анализите на американската „Нова критика“, Ауербах се разграничава от методиката *close reading*.<sup>69</sup> От неговата позиция реализъм са изображенията на действителността в европейската история, но те са само средството, чрез което да се постигне целостта и присъствието на човека в историята.<sup>70</sup> „Съответно аз никога не подхождам към текста като към изолирано явление. Задавам въпрос към него и моят въпрос, а не текстът е началната ми отправна точка.“<sup>71</sup> Да се зададе добър въпрос е достатъчно трудно, още по-трудно обаче е да се чуе отговорът, предпоставящ усилието на собственото мълчание и способност да се проникне в исторически отдалеченото или просто – в говоренето и писането на другите. Разбирането на историчността е положено върху етически основания, разбирането и тълкуването са взаимодействие на субекти. Ето защо Ауербах се стреми да пише „история отвътре“, откъм самия исторически период, без да налага върху произведенията външни схеми или общи теоретични постановки. Можем да разпознаем в тази методика основно положение на херменевтиката и на историзма – да се разкрият

---

<sup>67</sup> За научната етика на германистиката през XIX в. – (Kolk 1989). Авторът анализира оформянето и функцията на каталога от етически ценности на германистиката; постановката му може да се отнесе и за други филологически дисциплини.

<sup>68</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 43.

<sup>69</sup> Любопитно свидетелство за разликата в тълкуванията на Ауербах и в анализите на „Новата критика“ откривам в студентския спомен на Джофри Хартман: „... това магическо съотнасяне на екзотични граматически или реторични фигури като пара- и гипотаксиса със социалната ситуация на автора! На мига щях да бъда имунизиран срещу Новата критика, без да знаех истински какво представлява тя, чрез вещата празничност, с която Ауербах представяше различната, много по-стара традиция на стилистична критика в романистиката.“ (Geoffrey Hartman, „Erinnerungen an Erich Auerbach“, *Sinn und Form*, В. 57. (2005), Н. 2, 262-270, 262.)

<sup>70</sup> Подобно разбиране за реализма няма общо с официалните идеологически постановки за реализма в България (1944-1989) и в Съветския съюз, извлечени от опростено и неисторично разбиране за реализма през XIX в.

<sup>71</sup> Erich Auerbach, *Literatursprache*, 20.

намеренията и целите на автора на словесното произведение.<sup>72</sup> Писането на „история отвътре“ е заявено като позиция и във „Филология и световна литература“.

Тълкуването, макар да е резултат от въпросите на тълкувателя, следва да бъде потвърдено от самия текст. „Моите анализи несъмнено се ръководеха от определено намерение, но това намерение се оформяше постепенно във взаимодействието с текста и на някои етапи от пътя аз предоставях на текстовете да ме водят.“<sup>73</sup> Тази методика цени индивидуалността и предполага, че е възможно напълно индивидуално отношение между текст и тълкувател. Ауербах смята, че личното усилие е способно да постигне текста, без да се влияе било от предишни тълкувания, било от собствените предразсъдъци<sup>74</sup>. Така четенето приема формата на откровение. Много от проникновените тълкувания, не само на Ауербах и не само във филологията, ни убеждават, че това отношение води до изключителни резултати. Прочуто е основаното на същия етос изказване на Аби Варбург, отнасящо се за изследването на визуалния образ, че „Дядо Боже е в детайла!“ (находчивата фраза принадлежи на Гюстав Флобер). С други думи – същността, духът е в детайла. Наистина много тълкувания, посветени на визуални и словесни произведения виртуозно съотнасят детайл и синтез. Дори да не въздействат като откровение, все пак тези тълкувания ни научават да виждаме и да четем по определен начин, докато не си изработим друг; стига да можем. Тази методика е разработена за отдалечени във времето езикови или визуални произведения. Не случайно терминът, с който биват обозначени, за да се открие „вечността“ им, е „паметници“, а отношението към вечността изисква, ако не непременно аскеза, то – благоговение. Това херменевтично отношение е подобно на свещенодействие; то започва с възхода на хуманизма в Италия в началото на XV в. и продължава до средата на XX в.; с разколебането на индивидуалните ценности и на определен тип хуманитарна образованост, то също престава да е актуално.

Методиката и трудолюбието обаче не са достатъчни, усвояването на материала следва да премине през личността на тълкувателя; необходимо е той да свърже тълкуването с жизнения си опит. Не е нужно да добавям, че който и да е херменевтичен подход не възприема езиковите паветници като „материал“, а се стреми да ги превърне в

---

<sup>72</sup> За историзма и историческите изследвания в Германия през XIX и XX в. вж. отново – Христо Тодоров, *Очерци по философия на историята*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1996; Христо Тодоров, „Райнхард Козелек за историята на историческите понятия“, *Райнхард Козелек, Студии по история на понятията*. Превод Христо Тодоров. София: Дом на науките за човека и обществото, 2007.

<sup>73</sup> Эрх Ауэрбах, *Мимезис*, 547.

<sup>74</sup> Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romanza*, 47.

събеседници, което е част от етичното основание на методиката, включваща и техника, и ценности: четене и препрочитане, свързване на текст и историческа среда, внимателно възстановяване на смисъла, преодоляване на забравата, съхраняване на миналото, предпазване от идеологизиране, съотнасяне на „исторически хоризонти“. И накрая – цялото търсене на смисъла е мотивирано от една неметодическата и изобщо извъннаучна характеристика: разбирането, което най-добре прояснява историческото съществуване на човека е резултат на любовта. Ауербах на много места настоява на израза на чувствата. Вниманието към литературната експресия има връзка с общата “експресионистична“ нагласа в първите две десетилетия на XX в. – проявила се в литературата, в изобразителното изкуство, в архитектурата и музиката, но също и във философията, стилистиката, езикознанието. Вниманието към драмата на човешкото съществуване сближава подхода на Ауербах с екзистенциалистките нагласи, съществуващи в хуманитаристиката през 1920–1950, без Ауербах да заявява принадлежност към някоя от тях. Трудно подаващи се на рационализиране състояния като жизнен опит или възприемчивост, чувствителност и интуиция неведнъж са обосновавани във филологията, както и в други хуманитарни дисциплини като равностойни на специализираното, на методическото и научното в собствения смисъл. Ауербах също назовава възприемчивостта (Empfänglichkeit) като необходима предпоставка за своята синтетична филология.<sup>75</sup>

*За да се открие правилното съотношение между живота на художника и неговото творчество, са необходими собствен опит, способност за различаване и широта, положени върху цялостно знание на материала. Във всеки случай обаче, това, което разбираме и обичаме (курсивът мой – А. А.) в едно произведение е човешкото съществуване, една възможност за самите нас.<sup>76</sup>*

Но жизненият опит и преживяванията могат не само да подкрепят специализираното занимание, те могат да го „избират“ и насочват, да са негови движещи сили. Подобна е, смятам, връзката между емиграцията, „любовта към Европа“ и заниманията със средновековната латинска словесност.

Допускам, че стремежът да се обвърже филологическото знание с проблема за човешкото съществуване – търсене на истината и възвисяване към любовта е бил основният мотив при замисъла на „Мимезис“. Опасността е възможна липса на

---

<sup>75</sup> Erich Auerbach, *Literatursprache*, 19.

<sup>76</sup> Пак там, 14. Modificazioni е понятието на Джамбатиста Вико, което Ауербах използва като доказателство за възможността да разбираме.

критическа дистанция, иманентно тълкуване, при което постепенно гласът на тълкувателя се сближава и почти съвпада с гласа на тълкувания автор, повествовател или протагонист. А още по-голяма е опасността „тълкуването“ на текстовете да бъде подчинено на някаква идеология. Понякога, коментирайки пасажи от религиозни съчинения, гласът на Ауербах наистина се доближава и почти слива с гласа на автора, особено ако това е Августин. Съпоставяйки Бернар от Клерво и Франциск Асизки, при еднаквата проникновеност в тълкуването на откъсите<sup>77</sup>, емоцията на Ауербах, осезаема в текста, „предпочита“ поведението на Франциск. Посоката към отъждествяване на Ауербах с неговия предмет е показателно за екзистенциалните основания на заниманието му. Заради исторически променящото се съществуване на човека, „Мимезис“ навярно е толкова много четена и след като интересът към проблема за реализма преваля. От реализма, разбран като смяна на модуса, чрез който се изобразява човешкия живот в европейските литератури, по-лесно може да се достигне до историята на Европа<sup>78</sup>, отколкото от отговора на въпроса какво е реализъм. „...нека моето изследване да допринесе отново да се съберат тези, които в цялата ѝ чистота са съхранили любовта си към нашата история, историята на Абендланда“<sup>79</sup>. Това е последното, заключително изречение в „Мимезис“.<sup>80</sup> Не само в заключителните думи от послеслова към „Мимезис“, любовта е движещата сила на заниманието с история, но и в главите, посветени на Средновековието, любовта ражда разбиране и живот и вече с това е бъдеще и отговорност. За разлика от критическата рефлексия, която постига своята цел и – удоволствие! – когато разобличи нещо като фалшиво, херменевтичната рефлексия, към която принадлежи, Ауербах постига своето удоволствие и познание чрез приближаващо разбиране, което потвърждава значимостта на предмета и косвено на самата себе си. Именно желанието за близост (с текст, биография, епоха) е в основата на настояването, че херменевтиката не се отнася към онова, което тълкува като към обект. Стремещт да се даде „глас на текста“ е метафора на съживяването, на извикването за живот. Противоположното би било – разчленяващо отнемане на живота. В подобна методика действа религиозна нагласа; същата религиозност може да бъде разпозната и в любовта, която задава модуса на тълкуващото разбиране. Смятам, че по

---

<sup>77</sup> Эрх Ауэрбах, *Мимезис*, 172–79.

<sup>78</sup> Пак там, 545, 548.

<sup>79</sup> Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Franke, 1946, 498.

<sup>80</sup> В немския текст „die Liebe zu unserer abendländischen Geschichte...“.

този начин, без полемика, в методиката на Ауербах е изоставена невъзможната обективност (която е незаинтересуваност) при възстановяване на смисъла. Изборът на история, както и самото тълкуване са ценностни положения и защита на определена позиция, дори ако тя ни бива назована.

## VII. Едно недисциплинарно усвояването на Ауербах: Едуард Саид<sup>81</sup>

На пръв поглед изглежда изненадващо, че най-въздействащата през втората половина на XX в. концепция срещу европеизма<sup>82</sup>, защитена както чрез съчинения, така и чрез поведението на автора ѝ – тази на Едуард Саид е повлияна тъкмо от европеизма на Ауербах в „Мимезис“, а в плана на методиката – от „отправната точка“ (Ansatzpunkt) и от грижата към четения и тълкуван текст.<sup>83</sup> Отношението на Саид (не само към Ауербах, но и към несъпоставими фигури като Луи Масиньон и Адорно напр.) може да бъде определено като критика и почит, едно критическо усвояване „и защото аз се възхищавам на усилието,... да разпростра тяхната работа в области, които ме интересуват“. „...тяхното внимание към текста, тяхната *грижа* (курсивът на Е. С.), което, мисля, е основният фактор тук.“<sup>84</sup> Не е възможно да пропуснем курсивирането на „грижата“ към текста, и да не я съотнесем с „отговорността“ в текстовете на самия Саид. Грижата, както и липсата или копнежът, се превръщат в действен мотив, усилващ социалното присъствие на специализираното знание. Тук само бегло отбелязвам преобразуването на европейския хуманизъм в творчеството на Саид. Показателно за отношението към Ауербах е и това, че в 1969 г. Саид заедно със своята съпруга Мейри (Maire) превеждат статията „Филология на световната литература“. Преводът е снабден с предговор, в който преводачите сбито и внимателно характеризират филологията на Ауербах и традицията, към която принадлежи; в предговора няма критика, каквато без друго те биха могли да отправят към Ауербах, но пък има топлина.<sup>85</sup> Саид тематизира

---

<sup>81</sup> Тази част по-късно се разви в статията: Едуард Саид: критическата почит към Ерих Ауербах (Ангелов 2012:305-324)

<sup>82</sup> „Ориентализмът“ на Саид „изнася“ в публичното пространство концепция за отношението на Запада към Изтока, което съществува в академичните среди и преди появата на книгата му. Превръщането ѝ в политически бестселър става възможно и защото Саид опростява сложността на проблема.

<sup>83</sup> Разбира се, за вниманието към текста, преобразуващо се в методика на анализа, при Саид следва да се отчетат и други въздействия, сред тях – на Р. П. Блакмур, негов университетски преподавател.

<sup>84</sup> Interview with Edward Said, *Edward Said, A Critical Reader*, ed. by Michael Sprinker. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992, 229-30.

<sup>85</sup> Edward Said, „Erich Auerbach. Philology and Weltliteratur“, trans. Maire and Edward W. Said, *The Centennial Review* 13, Winter 1969, 1-17. Статията на Ауербах е от 1952 г.

чрез живота и творчеството на Ауербах граничността, това, което Ян Мохамад по-късно ще отнесе към самия Саид, определяйки го като „граничен интелектуалец“<sup>86</sup>. Така творчеството на Ауербах в Истанбул (1936-47) се обвързва с проблематика на дома, бездомността, емиграцията, съществуването в чуждата среда, при което се налага да се избере между това да се съхрани предишната идентичност или да се усвои друга чрез вписване в новата среда, усвоявайки и преработвайки нейните въздействия. Сега, тридесет години след издаването на „Ориентализмът“ и след дебатите около книгата, се вижда ясно колко много критиката на европоцентризма, което е целта на Саид, е задължена и повлияна от същия европоцентризъм, най-малкото като образование.<sup>87</sup> Саид е автор на предговора към юбилейното издание на „Мимезис“ в САЩ – петдесет години след първото през 1953 г.<sup>88</sup> Политическата ангажираност подтиква Саид към начин на писане, чиято цел е да въздейства далеч извън пределите на академията. Позицията става по-важна от знанията, които ѝ служат, без непременно да са ѝ равностойни. Най-подходящият жанр за тази перформативност е есето, а за въздействие – средствата за масова комуникация. Наистина знанието само по себе си, без яснота за целта, заради която съществува, е социално безсилно. Политическото писане обаче не предполага досадни сверки на цитати, препрочитане на обсъжданите книги или студии и по възможност коректно предаване на чуждите разбирания, тази отнемаша време дейност, съставляваща основата на академичното писане и която същевременно ограничава социалното му присъствие. Ето защо в книгите, превръщащи се в сборници от въздействащи есета, и в интервютата на Саид се срещат грешки или неточности, които самият му начин на писане предполага. Към кого е ориентиран предговорът на Саид към „Мимезис“? Към същата широка целева група, към която са насочени и останалите съчинения или изказвания на Саид от „Ориентализмът“ насетне. Но дори ако решим да придадем на „Мимезис“ политически смисъл, тя не би могла, поради сложността си, да заинтересувала публика извън специалисти и студенти, изследващи и изучаващи историята на (западно)европейската литература. Не би могло да се очаква, че Саид, сломен от болестта, ще вземе пред вид историята на изследването на „Мимезис“ в

---

<sup>86</sup> Abdul R. Jan Mohamed. “Wordliness-without-World, Homelessness as Home: Toward a Definition of a Specular Border Intellectual”, *Edward Said, A Critical Reader*, 96-120.

<sup>87</sup> На Ахмад дори се привижда “high humanist” в творчеството на Саид. (Ahmad 1992:167), което за войнолюбивия автор марксист е много, много лошо. Ахмад пише от от позиция на кръговата самоотбрана, сякаш живее в бункер.

<sup>88</sup> Said, Edward W. “Introduction to the 50th anniversary edition”, *Erich Auerbach, Mimesis: the Representation of Reality in Western literature*, translated by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

САЩ и ще изрази отношението си към различните позиции. Предговорът по-скоро свидетелства за личната привързаност на Саид към Ауербах, а обръщането на редакцията именно към него потвърждава изключителната му роля за усвояването на някои положения от творчеството на Ауербах от по-широка, отвъд дисциплинарите разделения научна среда.<sup>89</sup>

### VIII. Рецепция на творчеството на Ауербах в България

Усвояван, обсъждан ли е Ауербах в България преди 2000 г.? Доколкото ми е известно – да, но малко. Същото се отнася за мнозина важни историци и теоретици на литературата от XX век?<sup>90</sup> Руският превод от 1976 г. направи „Мимезис“ познат и в България през втората половина на 1970-те и в началото на 1980-те.<sup>91</sup> На български беше преведена първата глава от „Мимезис“ – „Белегът на Одисей“. Най-трайно се е обръщал към „Мимезис“ Енчо Мутафов. В своите изследвания върху „европейската цивилизация“ Мутафов включва постановки на Ауербах, отнасящи се до Омировата „Одисея“ и до „Стария Завет“, както и до „Божествена комедия“ на Данте. Мутафов не обсъжда постановките на Ауербах, но подобно обсъждане не е и в задачата, която той си поставя.<sup>92</sup> Така, макар и косвено, Мутафов, използва постановките на Ауербах именно като отнасящи се до европейската култура, а не само до литературните произведения.

В сборник с преводни изследвания върху старогръцката литература „Традиция. Литература. Действителност“ (1984), Богдан Богданов, който е съставител, включва

---

<sup>89</sup> За разлика от съчиненията на Лео Шпитцер, който също преподава в САЩ, и много по-дълго – от 1936 до 1960 г. и чийто стилистични анализи и историческа семантика остават в пределите на романската филология. Без съмнение, това зависи и от характера на самите усвоявани съчинения. В Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism, Baltimore and London, 1994, за Шпитцер няма статия, за Ауербах статията е от Сет Лерер (1994); симптоматично за разликата в усвояването на съчиненията им.

<sup>90</sup> По отношение на неусвоените хуманитарни концепции от XX в. в България, може да се приложи, с промяна на необходимото, евристичната постановка на Александър Кюсев за „списъците на отсъстващото“ – (Александър Кюсев, „Списъци на отсъстващото“, *Българският канон. Кризата на литературното наследство*. Съст. Ал. Кюсев. София: ИК Александър Панов, 1998, 5- 49).

<sup>91</sup> Днес това изглежда трудно представимо. Руските преводи обаче по времето на социализма бяха възможност за запознаване със съчиненията на автори, до които по друг начин нямаше достъп. Книгите можеха да се купят в някоя от книжарниците, продаващи книги само на руски език; в допълнение – руските книги бяха по евтини от българските. Не можеше, не може изобщо да се сравнява обхвата на преводната научна литература, зад който стоят интересите на една империя, с възможностите за превод на малка национална държава.

<sup>92</sup> Енчо Мутафов, *Изоставени от боговете. Европейската цивилизация – опит за теория*, София: Галик, 2003, 37; 39; 284. В посочената книга Мутафов целенасочено избягва полемиките, възползвайки се концепции или постановки на автори, които му помагат да разгърне своето разбиране.

първата глава от „Мимезис“ – „Белегът на Одисей“. На следващата година Богданов публикува монографията „Мит и литература. Типологични проблеми на старогръцката литература до епохата на елинизма“. В предговора към сборника, както и в монографията Богданов, обсъждайки особеностите на ранната старогръцка литература, и допълва, и критикува тезата на Ауербах за основната тенденция на Омировия стил.

*Различаването, правено внимателно и само за Омир от Ауербах и в прекалено едър отчет от Аверинцев, не важи за тази линия на елинската традиция, в която встъпва Хезиод и толкова други поети след него. Тя е минавала вероятно и през загубената религиозна поезия, през орфиката и питагорейството. Отношения с нея имат Хераклит, Пиндар и Есхил. Свързана със спиритуализъм, спуснал се в Елада от север, от нашите земи, заедно с Музите и Орфей, тази линия на елинската литературна традиция няма много общо с яснотата и липсата на втори план, за които говори Ауербах.<sup>93</sup>*

На въпроса обаче какво е отношението на тази друга „линия на елинската литературна традиция“ към представянето на действителността, към реализма, и чрез какъв стил се постига то, което е задачата на Ауербах, Богданов не отговаря. Изобщо въпросът за съотношението между стил и изобразена действителност не занимава Богданов; през 1980-те този въпрос – и не само в България – не е актуален. Въпросът за реализма също е пренебрегнат в тълкуването на Богданов като неактуален, за което ще стане дума по-долу. Същевременно проблемът за историчността, литературна и социална, в книгата на Богданов е решен повече като типология, като формулиране на „генерални особености“ на старогръцката литература до елинизма. Богданов оставя също така без внимание противопоставянето и събирането на Омировия епос и на „Стария Завет“ като опит да се обоснове единството на Европа чрез по-широко, филологическо, разбиране за „европейска“ литература. Той чете част от първата глава на „Мимезис“, която се отнася само за Омир, като научна теза, а не и като „мирогледно реагиране“ на самия Ауербах, каквото то е. „Сравнихме двата текста, а след това и двата стила, които те възплащават, за да открием изходна точка за изследването върху литературното представяне на действителността в европейската култура.“<sup>94</sup>

Ще представя разбирането на Богданов за „Одисей“, защото „Епизодът „Белегът на Одисей“ като литература“ (заглавие на втора част, глава трета на „Мит и литература“) е „реплика на проникновения анализ на Ауербах, с който се открива

<sup>93</sup> Богданов, Богдан (съст.). *Традиция. Литература. Действителност*. София: Наука и изкуство, 1984, 12; Богдан Богданов, *Мит и литература*. София: Наука и изкуство, 1985, 22-23.

<sup>94</sup> Erich Auerbach, *Mimesis*, 29; Ерих Ауербах, „Белегът на Одисей“, 42.



неговият „Мимезис“<sup>95</sup>. Според Богданов Ауербах очертавал два типа (Омировия и старозаветния) миросгледно, ценностно реагиране и разказно възприемане на човешката действителност. Богданов „превежда“ „dargestellte Wirklichkeit“ с възприемане, навярно за да не напише неприемливото „отражение“<sup>96</sup> на действителността“, защото последното предполага подчиненост на отразяващото спрямо отразяваното, докато основна цел на Богданов е да обоснове как се създава литературата като самостоятелна действителност. Ето едно потвърждение: „Отделният епизод у Омир е ниво за оформяне на литература, за измъкване от принудата на клонящия към мит, към еднозначен общоважим смисъл сюжет.“<sup>97</sup>

Епизодът с белега от XIX песен е незаинтересовано описание, лишено от резултатност повествование – описание, което внушава представа за множествен, нейерархичен, извънтемпорален свят, едно „сега – винаги“, свят, в който всичко има еднакво право на съществуване. Част от това твърдение, казва авторът, е задължено на Ауербах. Заключение на Богданов е: „На равнището на описанието литературата се появява не само миросгледно и ценностно като успешно постигане на множествена презентна действителност, на прекрасно обилие, но и като възможност за свободно свързване на тази множественост.“<sup>98</sup> Множествената, разнообразна „човешка действителност“ е различна от онази действителността, скована от една единствена истина, която функционира като идеология и която трябва да отмени човешката сложност чрез постановки, спираци и познанието, и действието. Онова, което Богданов критикува у Ауербах е, че за Ауербах в „Одисея“ съществувал само един тип „миросгледно реагиране“; тълкуването на Ауербах „не отчита динамиката на разни нива, действащи в целостта на „Илиада“ и „Одисея“.<sup>99</sup> Според Богданов действителността на Омировото произведение е компромисна, динамична, прехождаща от една към друга структура, тя е процес на обособяване на една условна действителност от други условни действителности. Чрез анализа на „Одисея“ Богданов създава, допускам, без това да е

---

<sup>95</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 75.

<sup>96</sup> Идеолози в тоталитарни режими през XX в. предпочитаха да обосновават „теория на отражението“ вместо „теория на подражанието“. Отражението предполага по-ниска степен, ако изобщо, на самостоятелност на художественото произведение, докато подражанието допуска по-висока самостоятелност на изкуството спрямо действителността, спрямо природата, на които то подражава. „Мимезис“ проследява промените в начините на представяне, образите на действителността (die dargestellte Wirklichkeit) в европейската литература от Омир и Стария завет до Вирджиния Улф, но не и отражението на готова, налична действителност. Корицата на руското издание от 1976 г. „тълкува“ заглавието „Мимезис“ като огледално, нарцисстично, отражение на две тройки ромбове, всичките в еднакъв, черен, цвят.

<sup>97</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 77.

<sup>98</sup> Пак там.

<sup>99</sup> Пак там, 75-76.

било негова цел, възглед за желана и въображаема действителност, чиито характеристики са многообразието, еднаквото право на съществуване и извънтемпоралността.<sup>100</sup>

По сходен начин – от гледна точка на целостта на „Дон Кихот“ критикува Ауербах и Ханс-Йорг Нойшефер. Според него Ауербах не забелязва съотнасянето на нисък и висок стил в „Дон Кихот“ и тълкува романа като написан единствено в нисък стил. Стиливият проблем в „Дон Кихот“, пише Нойшефер, е по-сложен, отколкото го вижда Ауербах, защото трагическите конфликти са предадени с висок стил; в този стил са написани вмъкнатите, прекъсващи основното действие, истории, така че целостта на романа е резултат от съотнасянето на двата стила. (Neuschäfer 2007:301) Критиката на Богданов и на Нойшефер показва в какво се състои рискът на начинанието на Ауербах: корпусът от текстове, тези, които тълкува, и останалите, които е трябвало да познава, за да може да тълкува добре избраните произведения, е огромен. Колкото и внимателно да четете Ауербах произведенията и да се опира на предишни свои изследвания върху италианската и френската литература, не е било възможно да не пропусне елементи, които са, както се вижда от двете критики, структурно важни за едно или друго произведение.

В същата подглава Богданов предлага и своето разбиране за отношението между епизод и сюжет:

*За да поместим характеристиката на Ауербах в контекста на цялото, е нужно да напомним линията на сюжета на „Одисея“, още повече, че тя организира донякъде и епизода по разпознаването на белега. ... Нуждата Одисей да се завърне и да се възстанови нарушеният ред в неговия дом е ясна цел и на повествованието за пътуването до Итака, и на следващото второ повествование за щастливото овладяване на дома от неговия господар. ... Трябва да се възстанови благополучието на Одисей. ... То е комплекс от власт, имотност, уреден дом ... изразява се в конкретни категории като вярна съпруга, добър син и предани слуги. ... то представя определени обществени отношения – подобно благополучие може да има да има само господар като Одисей ... само социално издигнатия може да бъде негов носител и съответно деятел във фабула, нацелена към постигането му. Благополучието на всички други лица е несамостоятелно, брѣнка в благополучието на този деятел.*

Този тип благополучие, заключава авторът, е по-скоро идеал на традиционното, патриархално, земеделско общество, идеалът на едно вече отминало време<sup>101</sup>. Наистина, обществото по времето на Омир е преди всичко аристократично, но все пак

---

<sup>100</sup> Пак там, 81-84.

<sup>101</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 77-78.

обществените отношения не се състоят само от аристократи и слуги; благополучието, основаващо се на власт и богатство, е едно от възможните.

Царският (и изобщо аристократическият) кодекс на поведение предполага употребата на сила и на насилие. За да възстанови благополучието си, Одисей избива жените, както и слугите колаборационисти. За да е по-ясно – Одисей избива аристократичната младеж на остров Итака. Роднините на убитите женихи възнамеряват от своя страна да отмъстят на Одисей. Казано с модерен термин – островът е пред гражданска война, която и започва. Намесва се обаче богинята Атина, както и Зевс, и с тяхна помощ се установява мир на Итака. Този, който успее да наложи своята еднолична власт, той може да постигне благополучие. В това общество отмъщението, както и масовото избиване, е обичайно, поробването и продаването на хора, плячкосването на материални ценности – също. Част от осъществяването на нечие благополучие лежи върху трупове и грабеж. За тези социални характеристики обаче авторът не говори. „... в сюжета на „Одисея“ е осъществено ставането на екземплярния обществен човек.“<sup>102</sup> В това общество писани закони няма, те се създават по-късно (624-621 (?) пр. Хр.), то се ръководи от традиционни норми; разбирането за справедливост съответства на притежаваната власт. Ако тълкуването на Богданов за „Одисея“ е вярно, то тя утвърждава благополучието на господаря и героя като еднолично господство, насилие и жестокост. Самият Богданов пише за „егоцентрични герои и пълната липса на нравствен ригоризъм“ в „Илиада“<sup>103</sup>. Насилието е така повсеместно, че трудно може да бъде пренебрегнато в анализа на Омировите поеми.<sup>104</sup>

Втория тип благополучие – на странстването, на премеждието и приключението, Богданов определя като „моряшко“; то е „набиране на опит, научаване, динамика, която контрастира на стабилното благополучие на уседналостта“.<sup>105</sup> Изглежда, че самият Богданов проявява предпочитание именно към това „динамично“ благополучие.<sup>106</sup> То включва изпитания, много прояви на съобразителност от страна на Одисей, но и обичайната жестокост (напр. избиването на жителите на град Исмар в Тракия). Ако

---

<sup>102</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 79.

<sup>103</sup> Пак там, 78.

<sup>104</sup> В повестта на Криста Волф „Касандра“, 1983, Ахил е наречен – „скотът“ (das Vieh). Удоволствената жестокост на Ахил е представена въздействащо в начина, по който той убива Троил в храма на Аполон. (Волф 1986:71-72) Темите за насилието и за желанието за господство са съществени, без да са единствени, за повестта.

<sup>105</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 78.

<sup>106</sup> Невъзможността да се пътува свободно по времето на социализма в България навярно подтиква Богданов да представя донякъде в идеализирана светлина странстванията на Одисей.

целта на Богданов беше само анализ на сюжета и на композицията на произведението, не бих имал основание да критикувам неговия подход. Но той предлага подход към Омировите поеми, в който социалната функция на произведението изпълнява централна роля.

*Когато говоря за пренасяне на културния контекст вътре в структурата на „Илиада“, имам предвид реалните проблеми на определена епоха. ... Между сериозните проблеми на това военно време с отворени граници (микенското време, около петстотин години преди Омир) е била вероятно и грижата за очертаване границите на културния свят, за посочване пределите на ахейското единство (Омировата епоха има подобни грижи, което обяснява вкуса ѝ към микенските сказания). ... епическата поезия ... облекчава неудовлетвореността от бледото настояще с миражите от великото минало.<sup>107</sup>*

Под „реални проблеми“ Богданов има пред вид отношението с културно другите, които са извън нашия свят, както и нестабилността на това – какво точно се определя като „наш свят“. Той обаче определя родината като „стабилна човешка общност“, което може би означава – устойчиви йерархични социални отношения.<sup>108</sup> Казано с друг термин – основният проблем, който Богданов разглежда, е за културната идентичност на елинските племена. Но той не обсъжда напреженията или конфликтите вътре в тези общества. Върху постановката му за това какво е родина, кое е свое и кое – чуждо, как да се съединят идеалите на миналото с проблемите на настоящето, въздействат проблеми, актуални за обществото и за културата в България в началото и средата на 1980-те. Родното и неговото велико минало е може би единствената тема, която тоталитарният режим в България може успешно да пропагандира в тези години. Отнемането на имената на нашите сънародници от турски произход поставя проблема за своето и за чуждото, за националното като етническо или като съжителство на етноси с равни права; нацията като съставена от равни и равноценни като граждани, независимо от етническа или религиозна принадлежност. Но за България през 1980-те проблемът за своето и за чуждото не се ограничава до етническото съжителство вътре в страната; изолирането от по-близкия и по-далечен свят е все по-малко възможно, което също поставя проблемът за съотношението между своето и чуждото.<sup>109</sup> Отношението „свое – чуждо“ е основен проблем в сложното тълкуване, което Богданов предлага на Омировите поеми. Изглежда, че към партикуларизма и сепаритизма, характерен за

---

<sup>107</sup> Пак там, 57-58.

<sup>108</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 59.

<sup>109</sup> В 1986 г. (26. IX–1. X.) се провежда голяма интердисциплинарна конференция „Свое и чуждо в българската култура“.

елинските общности, и към невъзможността им да създадат единна държава Богданов се отнася отрицателно. Обединението на всички елини, създаването на единна общност е високата цел, която те не постигат, обобщава той. Дали родината и своето трябва да бъдат етнически държавни конструкции обаче е въпрос, а не очевидна цел. За сравнение – в голямата политическа конструкция Римска империя основната принадлежност не е етническа, а юридическа – „римски гражданин“.

Смятам, че основното отношение „отмъщение – справедливост“ следва да бъде взето предвид като основна характеристика на благополучията, които описва Богданов. Поставяйки благополучието в центъра на тълкуването си, Богданов обсъжда ценностни положения, които самият той чрез проникателното си тълкуване утвърждава, но без да добави към историческото и измерението на едно критическо разбиране. Когато пише: „Това положение на нещата естествено сочи към възмездие. ... отмъщението е благо само в тесен личностен план“<sup>110</sup>, тълкувателят сякаш заема позицията на човек от тогавашната епоха и като читател аз не разбирам дали той наистина смята същото, или само тълкува едно историческо положение.

Повечето неща, за които Богданов не говори в главата от „Мит и литература“, са споменати обаче в предговора към „Одисея“. Те не са тематизирани, но това не е и целта, тъй като предговорът е насочен към неспециализирана читателска аудитория и трябва да даде обща представа за произведението. В съответствие с тази цел предговорът е по-малко систематичен, по-малко подчинен на концепция от подглавата в „Мит и литература“, но пък авторът проявява по-голяма чувствителност към индивидуалните поведения, към трудностите на живеенето, към социалното разслоение; вниманието му в предговора не е насочено само към ставането на „екземплярния обществен човек“<sup>111</sup>.

Богданов, както стана дума, не употребява термина „реализъм“, макар че по отношение на „Мимезис“ това би имало основание, тъй като за Ауербах „литературно изобразяване на действителността“ и реализъм са синоними. „Литература. Действителност“ са две от думите, които Богданов избира за заглавие на своето съставителство с изследвания върху старогръцката литература; заглавието на предговора към изданието на „Одисея“, 1981 също съдържа думата „действителност“. „Социалистическият реализъм“ е официалната доктрина по отношение на изкуствата в България до 1989 г., което прави употребата на термина „реализъм“ неприемлива за

---

<sup>110</sup> Богдан Богданов, „Мит и действителност в Омировата „Одисея“, *Одисея*, прев. Георги Батаклиев. София: Народна култура, 1981, 14.

<sup>111</sup> Богдан Богданов, *Мит и литература*, 79.

критическа рефлексия върху изкуството, която не желае да използва езика на официалната идеология.<sup>112</sup> Както и да се разбира реализмът, терминът предполага наличието на действителност, външна спрямо художественото произведение, спрямо която независимостта на произведението може да бъде по-голяма или по-малка.<sup>113</sup> Концепциите за реализма също обосновават не/зависимостта на произведението спрямо действителността. Една от причините терминът „реализъм“ да престане да бъде актуален в края на 1960-те, е схващането, че литературните произведения са както действителност сами по себе си, така и че те въздействат върху извънтекстовата, социалната действителност. Изкуството е действителност и създава действителност, а не само отразява или изобразява нещата извън себе си. През 1930–40-те въпросът за спецификата на литературата е сред основните в литературознанието. „Мимезис“ е заглавието на голямата книга на Ауербах; в подзаглавието обаче той не използва „подражание“ или „отражение“, а представяне, изобразяване. (*dargestellte*, а не *nachgeahmte* или *wiederspiegelte Wirklichkeit*), което, смятам, предполага както свързаност на литературното произведение с действителността, така и свобода спрямо нея. От отношението на Ауербах към американската Нова критика разбирам, че той не споделя иманентното отношение към литературата, защото неспецифично мислената от Ауербах литература получава смисъл именно чрез отношението си към определена историческа среда. Отношението към литературата като към самостоятелна действителност и като към деятел, участващ в създаването на социални поведения, минава обаче тъкмо през иманентните подходи.

Неотдавна Владимир Сабоурин (2008) публикува статия<sup>114</sup>, в която прави опит да свърже постановките на Ауербах в студията „Дворът и градът“ (1933) с политическата ситуация през 1930-те в Германия. Понятията, които Сабоурин обсъжда, са: публика и народ.<sup>115</sup> Отношението на Сабоурин към студията на Ауербах е показателно и за промененото отношение към литературата и към историята на литературознанието в България през последните две десетилетия – интересът се е преместил към социалното

---

<sup>112</sup> Все пак тази идеология може да се вмъкне в езика на изследователя, какъвто е случаят с определението „генерални особености“ на старогръцката литература; определението звучи като цитат от политическа директива.

<sup>113</sup> Очевидно, подобна реалистична естетика може да бъде обосновавана и идеологизирана по-лесно при литературата и при изобразителното изкуство, отколкото при музиката. Изходът тогава е да се анализират музикалните жанрове, в които участва словото (опера, кантата, оратория).

<sup>114</sup> Владимир Сабоурин, „Народът“ и „публиката“.

<sup>115</sup> Струва ми се, че „За политическата теория на Паскал“, публикувана в Истанбул в 1946, (Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, 204-221) би дала допълнителни доводи на автора за политическо четене на съчиненията на Ауербах.

присъствие и дори (както е при Сабоурин) към политическия смисъл на рефлексията върху литературата. Мисля, че с това българската рецепция на Ауербах, към която добавям и своята статия (Ангелов 2003), се изчерпва.

## IX. Обещанието

„Нашият предмет не е знанието за битието и за културата, а преди всичко *“Quella Roma onde Cristo è romano”*.“ (курсивът – Е. А.) Този цитат Ауербах вписва в книгата за гости на Семинара (Института) по романска филология на университета в Кьолн през 1929 г.<sup>116</sup> Отнесен към самия него, цитатът свързва в едно професионален избор и лична посветеност. Професионализмът е специализираното филологическо знание за съчинения, които участват в създаването на „историята на Европа“ или казано с днешен език – на идентичността на Западна Европа. От няколко по-лични изказвания на Ауербах, както и от приведения цитат, в който той е курсивирал *“quella”* („онзи“ Рим, небесният), мога да заключа, че измерението на утопията или по-скоро – на обещанието, е ценността, която създава смисъла на дейността му. По-съответстващо на заниманието на Ауербах ще е, ако избира религиозната характеристика на обещанието, а не модерния термин – утопия. За последното търся потвърждение и в непосредния контекст на приведения цитат: „За кратко ти си в тази долина, но в онзи Рим, где сам Христос владее, ще бъдеш с мен за вечни времена. Ти, заради света, че зле живее, се вирай в колесницата светà, та всичко тук стихът ти да възпее!“<sup>117</sup> (Чистилице XXXII). Авторите, чиито тълкувания познавам, твърдят, че тук става дума за Рая, за онзи небесен Рим, чийто първи гражданин е Христос. Или за „Христос като император на Рая“.<sup>118</sup> Обещанието за небесния Рим, за Божия град е свързано с трайния интерес на Ауербах към Августин и Данте.

В позицията на Данте има не само обещание за вечност, но и избраничество, поради което поетът може да свидетелства за видяното пред и в полза на човечеството. Преразказани, стихове 104 и 105 биха гласели: това, което виждаш, върнал се от тук, от

---

<sup>116</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, “The Pathos of Earthly Progress”: Erich Auerbach’s *Everydays* – In: *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*, ed. by Seth Lerer. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, 25.

<sup>117</sup> Данте Алигиери. *Божествена комедия*, превод Иван Иванов и Любен Любенов. София: Народна култура, 1975, Чистилице XXXII, 100-105.

<sup>118</sup> Пак там, 506, бел. 12.

отвъдното, направи така, че да го запишеш.<sup>119</sup> Успоредяването с Апокалипсиса на Йоан Богослов: „и туй, що видиш, напиши на книга и изпрати на църквите...“ (1, 11) и „И туй, напиши това, което видя, което е и което има да стане след това.“ (1, 19) допълнително укрепва мотива за избраничеството. Избраничеството е обещание (приключване/ начало) за друго битие, то придава авторитет на записаното и смисъл на отсамния живот, който е в това да се свидетелства за видяното отвъд. Чрез тези и следващите стихове от XXXII песен на „Чистилището“ Ауербах прояснява политическата концепция на Данте, както и своето отношение към нея<sup>120</sup>. Тук херменевтиката на Ауербах е до такава степен съзвучна на текста на Данте, че тълкуването споделя позицията на поета.

*Никъде за модерния читател поетът не е по-чужд, не е повече реакционер... и сляп за настъпващото. Ако обаче се замислим с какви жертви това настъпващо, културата на Новото време, бива заплатена,..., как човешката и европейска жизнена общност бива загубена, как разединяването и бедността на идеологическите въздействия се чувства от всекиго ... колко духовно послаби са опитите да се възстанови човешката общност, отколкото световният порядък на Данте, то, макар да не лелеем глупавото и напразно желание да съживим безвъзвратно отминалото, все пак бихме се предпазили да презираме и осъждаме подреждащия света дух на Данте<sup>121</sup>.*

Под „човешката общност“ (*menschliche Gemeinschaft*) очевидно Ауербах има предвид човечеството. Европа, която Ауербах предпочита, както се вижда от преобладаващата част от изследванията му, е средновековната, онази, която започва да изчезва в края на XIII и в началото на XIV в. Наистина впечатляващо е с каква неотстъпност през годините Ауербах възстановява „за съвременния читател онзи екзегетичен метод, който е бил „хляб насъщен“ за християните от XII и XIII в.“<sup>122</sup> Или с думите на самия Ауербах: „... често един стих, преди да разкрие това, което в него се съдържа, изисква почти невъзможното откъм време и усилия.“<sup>123</sup>

Не само в начина, по който отъждествява професионалните си занимания с „онзи Рим“, но и изобщо в подхода на Ауербах към литературата има повече от методика и от дисциплинарно филологическо знание, а именно – личностна отдаденост и служене.<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> И по-нататък – изпълнението: „по волята ѝ коленопреклонно насочих своя взор и мисълта.“ с. 107-108.

<sup>120</sup> Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen*, 153-158.

<sup>121</sup> Пак там.

<sup>122</sup> Della Terza, Dante. *Da Vienna a Baltimora. La diaspora degli intellettuali europei negli Stati Uniti d'America*. Roma: Editori riuniti, 2001, 90-91.

<sup>123</sup> Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen*, 167.

<sup>124</sup> Тази „наддисциплинарност“ в съчиненията на Ауербах, за която говоря тук, не е, разбира се, уникална. Сходно движение и обосноваване на общи хуманитарни ценности чрез конкретен исторически материал се открива у всеки значителен историк на културата, на езика, на изкуствата.



„Аз се убеждавах все повече, че ролята на филолог отговаря по-скоро на неговия обмислено скромнен личен стил, отколкото на истинския му интелектуален профил.“<sup>125</sup> В този смисъл „нашата история, историята на Европа“ е не само на станалото, но едновременно с него и обещаното, за което трябва да се свидетелства. Възможността се превръща в необходимост във време на варварство, а станалата и ставаща история бива успоредявана именно с другата история – на обещанието. Подновяването през годините тълкуване на съчиненията на Августин и на Данте превръща Ауербах в продължител на култура, чиито основания са именно техните съчинения. Съгласен съм с твърдението на Клаус Улих, че Ауербах виждал в „Писанията“ повече от материал за историческо изследване на литературата и че „...късната Античност и патристиката са се превърнали за него в духовен дом, независимо къде е живял и работил“<sup>126</sup>. Домът тук придобива функцията на храм.

Предговорът „За намерението и метода“ към „Литературен език и публика в Късната латинска античност“, завършва с изказаното съжаление, че въпреки намерението на автора, книгата, замислена и като допълнение към „Мимезис“, е останала само фрагмент или поредица от фрагменти и не е постигнала цялост. „Тя не е завършена, а прекъсната, до истинско интегриране на предмета не се стигна.“<sup>127</sup> Бих желал да видя в твърдението на Ауербах нещо различно от фрагментарност на изпълнението – а именно фрагментарност на самото европейско ставане, невъзможност за заявеното и желано единство, несъвпадение между концептуално и историческо. Историческото единство е трудно защитимо, ако не отчита прекъсванията в разволя, променливостта на границите, социални и културни на Европа, както и (взаимните) въздействията и усвояванията, преодоляващи границите. Така или иначе, позицията на вънпоставеност, чувството за лишеност и заплахата подтикват Ауербах да отъждестви професионално занимание и собствена жизнена история, при което историческата идентичност и актуалното присъствие на предмета и на историка постигат заедност. И тук характеристиката „(не)прекъснатост“ ми се струва основна, както и тази на (не)завършеността на начинанията.

---

<sup>125</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, „The Pathos of Earthly Progress“, 247-248.

<sup>126</sup> Claus Uhlig, „Auerbach's Hidden(?) Theory of History“, *Literary History* .... ed. by Seth Lerer. Stanford CA: Stanford University Press, 1996, 49.

<sup>127</sup> Erich Auerbach, *Literatursprache*, 24. Ауербах се предпазва от критики, които вече познава: че „Мимезис“ не е история на реализма, защото авторът е допуснал съществени пропуски от исторически характер; че книгата е само сборник от статии и подобни. Навярно за да придаде обединителен характер на книгата „Литературен език...“, той излага методиката и замисля си в многократно цитираното от мен въведение.

## Дългото неиздаване на Ерих Ауербах на български език

В самия край на 1970-те и особено през 1980-те отношението към превода в България се променя. Издателствата поставят началото на поредици за преводна литература. Преводът се изравнява по значимост с литературата, създавана по същото време на български език. Академичната хуманитарна литература е представена слабо като преводи. В изд. „Наука и изкуство“ съществува поредица „Литературни светове“. В нея се публикуват най-вече съветски или безопасни западни автори от XIX в. В тази поредица Богдан Богданов подготвя съставителство, посветено на античната литература, за което стана дума по-горе. В съставителството е включена навярно най-четената първа глава от „Мимезис“ – „Белегът на Одисей“.

В 1986 г. направих писмено предложение в издателство „Наука и изкуство“ да бъде издаден том със съчинения на Ерих Ауербах. Ето част от обосновката: „Мимезис“ принадлежи вече към класиката в литературознанието; желателно е класиката да се познава. Можем обаче, усвоявайки я, съзнателно да я променяме, за да усилим въздействието ѝ. Поради това предлагам да добавим към „Мимезис“ статии, които Ауербах е написал по-късно, но които смислово принадлежат към книгата.“ Освен „Мимезис“ предложението ми включваше някои от статиите за Джанбатиста Вико, „Епилогомена към „Мимезис“ и „Типологични мотиви в средновековната литература“. От студията „Фигура“, въпреки изключителната ѝ важност, се бях отказал, поради трудността, която оригиналният текст би създал при превод. Съставителството беше дадено на Александър Кьосев за рецензиране. Рецензията на Ал. Кьосев имаше характера на кратка статия, в която той на пет страници мотивираше необходимостта да се издаде Ауербах на български език, да отпадне едно от предложенията ми (с основание), да обоснове защо предлага да се добавят още две статии. Това бяха „За политическата теория на Паскал“ и „Естетическото достойнство на цветя на злото“. Така се оформи том от приблизително 600 страници заедно с бележките. В България вече имаше издадени преводни съчинения, бележките към които можеха да ми послужат за образец. Съставителството беше улеснено от това, че Ауербах е писал бавно, преработвайки текстовете си, в резултат на което те са обозримо количество и повечето от тях бяха налични в София. До издаване обаче не се стигна.

Някои от затрудненията изглеждат днес така нереални, че се питам дали не си спомням съновидения. „Мимезис“ се намираше само в един екземпляр в НБКМ. Копирна машина през 1980-те в НБКМ вече имаше; на нея работеше „оператор“. После машините станаха две. Разрешаваше се снимане по 15 страници, за които се записвахме преди началото на работното време. Преснимането на книга от 500 страници би изисквало организираните усилия на повече хора. Не се предвиждаше издателството да поръча книгата от съответното немско издателство; дали не беше заради авторските права, не зная. Би могло чрез познати книгата да се изнесе от НБКМ, за да се снима. Но копирни машини имаше само в учрежденията, а консумативите, както и свободата при социализма, бяха ограничени. За заснемането на цяла книга би трябвало да намерим повече познати, които да ни снимат по 40-50 страници на различни места. От това време си спомням постоянните ни оплаквания от липса на ксерокси. Впрочем и сега в България клиентът не може да копира сам, достъпът е все така само чрез „оператор“.

В 1994 г. г-жа Татяна Джокова, тогава редактор в издателството на СУ „Св. Климент Охридски“, ми предложи да направя съставителство с работи на Ауербах. По това време живеех в Германия и имах на разположение всички негови съчинения. Съставителството ми този път включваше студии, статии и рецензии, без „Мимезис“. Рецензиите, които включих, съдържаха изказвания на Ауербах за методиката, която използва, както и внимателна оценка за методиката на негови колеги, специалисти по романска филология. Голямата част от правата за съчиненията на Ауербах, с изключение на няколко статии, се държат от издателство „Август Франке“, Тюбинген и Базел. То се нае да получи правата за тези статии и за цялото съставителство поиска обща сума, която след допълнителна размяна на писма, „слезе“ до 300 (триста) немски марки. Това стана в 1996 г. Щях да предложа за корицата фотография на фреска от долната базилика „Св. Франциск“ в Асизи, ок. 1260 г., неизвестен художник, на която се вижда как светецът проповядва на птичките.<sup>128</sup> Издателството на Софийския университет не заплати обаче исканата сума и съставителството не излезе. Тук известно пояснение ми се струва необходимо. В 1996 г. хлябът изчезна от магазините; цените започнаха да се променят всяка седмица, случваше се и през няколко дни. Пак през тази година приятели, вкл. бившият ми научен ръководител, ни изпращаха храна от Германия и понякога с нея и банкноти; днес това, за радост, е непредставимо и да се надявам –

---

<sup>128</sup> Ауербах заявява своята симпатия към светеца в статиите *Über das Persönliche in der Wirkung des heiligen Franz von Assisi*, 1927; *Franz von Assisi in der Komödie*, 1944, както и в „Мимезис“. (гл. VII).

невъзможно. Заплатите ни не бяха достатъчни, за да се изхранваме. С една дума – триста немски марки бяха богатство.

Зная и за още един опит – издателство „Агата-А“ възнамеряваше да издаде студията „Фигура“, това беше през 2002 – 03 г.; не зная досега този превод да е публикуван. Едва ли ще сгреша много, ако заключа, че на съчиненията на Ерих Ауербах в България не им върви. Но не само на съчиненията; защо студент(к)ите в България по съществуващата все още дисциплина „Западноевропейска литература“ няма да имат като въведение към Дантевото творчество съчинение от Ауербах? Защото имат много други, написани със същата вещина? За разлика от колегите им в страни, където монографията е преведена и публикувана именно с тази педагогическа идея<sup>129</sup>. До 1989-1990 г. функцията на въведение в живота и в творчеството на Данте можеше да изпълни монографията на изключителния познавач на епохата на Данте и преводач на съчиненията на Данте – Илья Голенищев-Кутузов<sup>130</sup>; днес това вече не е възможно, поради промененото присъствие на руския език в академичната среда.

#### Послеслов от 2020 г.

С удоволствие признавам, че заключението ми – „на съчиненията на Ерих Ауербах в България не им върви“, е погрешно. В 2017 г. „Мимезис“ беше публикуван от изд. „Изток – Запад“ в превод на Жана Ценова. И еднакво важно – появиха се изследвания с високо качество от Камелия Спасова, посветени на проблеми, свързани с творчеството на Ауербах. Хуманитарните изследвания имат социално присъствие само ако се формира, дори малка, но среда за общуване.

---

<sup>129</sup> Erich Auerbach, *Dante. Poet of the Secular World*, Translated from the German by Ralph Manheim. New York, 2007.

<sup>130</sup> Данте. Москва, 1967.

## Библиография

Ангелов, Ангел. „Едуард Саид – критическата почит към Ерих Ауербах“, *Литературознанието като възможност за избор. Сборник в чест на Рая Кунчева*. Пловдив: Контекст, 2012, 305-324.

Ангелов, Ангел. „Емил Щайгер и иманентното тълкуване“ – *Литературна мисъл* 5/1984, 106-109.

Ауербах, Ерих. „Белегът на Одисей“, Превод Бойко Атанасов, *Традиция. Литература. Действителност*. Съст. Б. Богданов, София: Наука и изкуство, 1984, 19-42.

Ауэрбах, Эрих. *Мимезис*, Перевод Александра В. Михайлова. Москва: Прогресс, 1976.

Богданов, Богдан. „Мит и действителност в Омировата „Одисея“, *Одисея*, Превел Георги Батаклиев. Илюстрации Любен Диманов. София: Народна култура, 1981, 7-20.

Богданов, Богдан (съст.). *Традиция. Литература. Действителност*. София: Наука и изкуство, 1984.

Богданов, Богдан. *Мит и литература*. София: Наука и изкуство, 1985. Второ допълнено издание София: Хемус, 1998.

Болнов, Ото-Фридрих. „Какво означава да се разбере един писател по-добре, отколкото той сам е разбрал себе си“, превод Христо Тодоров, *Прочее*, 1/1990, 219–238.

Волф, Криста. *Касандра*, превод Федя Филкова. София, 1986.

Данте Алигиери. *Божествена комедия*, превод Иван Иванов и Любен Любенов. София: Народна култура, 1975.

Деянова, Лиляна (съст.). *Духът на Анали*. София, 1997.

Кларк, Кенет: *Цивилизацията. Едно лично гледище*. Превод Нели Доспевска София: Български художник, 1977.

Конрад, Николай. *Запад и Восток*, Москва, 1972 [2-е изд.].

Кьосев, Александър. „Списъци на отсъстващото“, *Българският канон. Кризата на литературното наследство*. Съст. Ал. Кьосев. София: ИК Александър Панов, 1998, 5- 49.

Ман, Томас. „На път“, *Литературна есеистика*. т. 1. Превод Страшимир Джамджиев. Съст. Исак Паси. София: Наука и изкуство, 1975, 78-86.

Махлин, Витали. „Сами вещи должны заговорить“: Эрих Ауэрбах и дело филологии”, *Вопросы литературы* 5/2004, 115-123.

Мутафов, Енчо. *Двуизмерният човек. Бунтът в европейската култура*. София: Идея, 1994, 7-175.

Мутафов, Енчо. *Изоставени от боговете. Европейската цивилизация – опит за теория*, София: Галик, 2003

*Невижданата Европа. Документи от архива на Жан Моне*, София: СемаРШ, 2003

Ничев, Боян. *Основи на сравнителното литературознание*, София: Наука и изкуство, 1986

Сабоурин, Владимир. „Народът“ и „публиката“: към социологията на френската класика на Ерих Ауербах“, *Човекът в текста. Юбилеен сборник в чест на Стоян Атанасов*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2008, 456-468.

Тодоров, Христо. „Райнхард Козелек за историята на историческите понятия“, *Райнхард Козелек, Студии по история на понятията*. Превод Христо Тодоров. София: Дом на науките за човека и обществото, 2007.

Тодоров, Христо. *Очерци по философия на историята*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1996.

Фридлиндер, Георгий М. *Достоевский и мировая литература*, Ленинград: Советский писатель, 1985.

Abdul R. Jan Mohamed. “Wordliness-without-World, Homelessness as Home: Toward a Definition of a Specular Border Intellectual”, *Edward Said, A Critical Reader*, ed. by Michael Sprinker, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992, 96-120.

Auerbach, Erich. “Epilegomena zu “Mimesis”, *Romanische Forschungen*, H. 1-2, B. 65, 1953, 1-18

Auerbach, Erich. “Ernst Robert Curtius. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter”, “Leo Spitzer. Romanische Stil- und Literaturstudien”, *Gesammelte Aufsätze*. Bern, 1967, 330-338; 342-344.

Auerbach, Erich. “La cour e la ville. Französisches Publikum im 17. Jahrhundert”, Erich Auerbach, *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern: Franke, 1951, 12-50.

Auerbach, Erich. "Leo Spitzer, Essays in Historical Semantics, New York, 1948", *Romanische Forschungen*, B. 61, 1948, 393-403

Auerbach, Erich. "Philology of the World Literature", *Centennial Review*, 13 (1969), 1-17.

Auerbach, Erich. *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin und Leipzig: Walter De Gruyter, 1929

Auerbach, Erich. *Dante. Poet of the Secular World*, Translated from the German by Ralph Manheim. New York, 2007

Auerbach, Erich. *Gesammelte Aufsätze*. Bern: Francke, 1967

Auerbach, Erich. *Introduzione alla filologia romanza*. Torino: Einaudi, 1963. Първото издание – *Introduction aux études de philologie romane*. Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1949.

Auerbach, Erich. *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern: Francke, 1958.

Auerbach, Erich. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Francke, 1946.

Auerbach, Erich. *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld: Scherpe, 1953, Schriften und Reden des Petrarca-Instituts Köln, 2.

Auerbach, Erich. *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*. Zweite, durchgesehene Auflage. Mit einem Vorwort von Fritz Schalk, Heidelberg: Carl Winter, 1971 [1921].

Bagni, Paolo. "Tra Europa e utopia: Rileggendo Mimesis", *Francofonia: Studi e Ricerche Sulle Letterature di Lingua Francese*, v.23, 2003, 13-25.

Barck, Karlheinz. "Fünf Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris", *Zeitschrift fuer Germanistik* 6/1988, 688 – 94.

Biagini, Enza: *La letteratura dall'explication de texts alla semiotica letteraria*. Firenze: Sansoni, 1979, 17-27; 105-135.

*Brockhaus Enzyklopädie*. Neunzehnte Auflage. Erster Band. Mannheim, 1986.

Burdach, Konrad. *Reformation, Renaissance, Humanismus: Zwei Abhandlungen über der Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*. Berlin u. Leipzig 1918 (2. Auflage 1926). Репринт: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974

Celli, Andrea. "L'Europa degli arabi. Tra filologia e Medioevo di Spagna", *Figure della relazione*. Padova: Carocci, 2005, 15-87.

- Chabod, Federico. *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1961 (Laterza)
- Croce, Benedetto. "Erich Auerbach, Dante als Dichter der irdischen Welt", *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, 1929, vol. XXVII, 213-215.
- Curtius, Ernst Robert. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern: Francke, 1948
- Della Terza, Dante. *Da Vienna a Baltimora. La diaspora degli intellettuali europei negli Stati Uniti d'America*. Roma: Editori riuniti, 2001, p. 21-105)
- Ermatinger, Emil. *Das dichterische Kunstwerk. Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte*, Leipzig: Teubner, 1923 [1921]
- Europa, Abendland, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 2, D-F, Basel – Stuttgart, 1972, 823-828.
- Evans, Arthur R. "Erich Auerbach as European Critic", *Romance Philology*, vol. XXV, No. 2, November 1971, 193-215.
- Evidenz, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 2 D-F, Basel – Stuttgart, 1972.
- Exil, Immigrantenliteratur, *Metzler Lexikon Kultur der Gegenwart*, Hersg. von Ralf Schnell, Stuttgart Weimar, 2000
- Exile and Creativity*. Ed. by Susan Rubin Suleiman. Durham and London: Duke University Press, 1998
- Explication, *Dictionary of World Literary Terms*, ed. by Joseph T. Shipley, London, 1970
- Gauger, Hans-Martin. „Der Traum der Romania ist längst verweht“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.03.2002
- Gebauer, Gunter Christoph Wulf. *Mimesis. Kunst – Kultur – Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1992
- Green, Geoffrey. *Literary Criticism and the Structures of History. Erich Auerbach & Leo Spitzer*. Lincoln [Nebraska]; London: University of Nebraska Press, 1982
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. "The Pathos of Earthly Progress": Erich Auerbach's Everydays – In: *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*, ed. by Seth Lerer. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, 13 – 35.



Gumbrecht, Hans Ulrich. *Vom Leben und Sterben der großen Romanisten. Carl Vossler, Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Erich Auerbach*. München/Wien: Carl Hanser, 2002.

Hartman, Geoffrey. "Erinnerungen an Erich Auerbach", *Sinn und Form*, B. 57. (2005), H. 2, 262-270

Hatzfeld. A, Helmut. "Erich Auerbach, "Mimesis", *Romance Philology*, 1949, v. 2, 333-38.

Hausmann, Frank-Rutger. "Michel de Montaigne, Erich Auerbachs ‚Mimesis‘ und Erich Auerbachs literaturwissenschaftliche Methode", *Wahrnehmen Lesen Deuten. Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*. Hrsg. von Walter Busch und Gerhart Pickerodt unter Mitarbeit von Markus Bauer und Andreas Jung, Frankfurt/Main: Klostermann, 1998 (Analecta Romanica, 58), 224–237.

Hausmann, Frank-Rutger. "Vom Strudel der Ereignisse verschlungen". *Deutsche Romanistik im „Dritten Reich“*. Frankfurt/Main, 2000

Hay, Denys. *Europe. The emergence of an Idea*. New York: Harper and Row, 1968 [1957]

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*. B. 8, Basel, 1992, 1287

Holdheim, W. Wolfgang. "Auerbach's *Mimesis*: Aesthetics as Historical Understanding", *Clio* 10: 2, 1981, 143-154.

Holdheim, W. Wolfgang. „The Hermeneutic Significance of Auerbach's *Ansatzpunkt*", *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*, vol. XVI, Spring 1985, 627 - 631

Husserl, Edmund. "Wahrheit und Evidenz", *Arbeit an den Phänomenen*. Herausgegeben von Bernhard Waldenfels. Frankfurt/Main: Fischer, 1993, 61 – 69.

Intellectual Exile: Expatriates and Marginals, *The Edward Said Reader*. Ed. by Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin. New York: Vintage Books, 2000, 368 – 81.

Interview with Edward Said, *Edward Said, A Critical Reader*, ed. by Michael Sprinker. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992, 229-30.

Klemperer, Victor. *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Leipzig: Reclam, 1975.

Kluckhohn, Paul. "eistesgeschichte", *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Erster Band A-K, Berlin, 1958, 537-540.

Kolk, Rainer. "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. "Europageist und Philologie – Forschung und Gesinnung", *GRM (Germanisch-Romanische Monatsschrift)*, 35/1954, 47-67.

Lerch, Eugen. "Passion' and Gefühl", *Archivum Romanicum*, 17 (1938), 320-341.

Lerch, Eugen: *Das Wort "Deutsch". Sein Ursprung und seine Geschichte bis auf Goethe*, Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1942.

Lerer, Seth (ed.) *Literary History and the Challenge of Philology: The Legacy of Erich Auerbach*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996,

Lerer, Seth. "Erich Auerbach", *Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*. Ed. by Michael Gordon und Martin Kreiswirth, Baltimore and London 1994.

Levin, Harry. "Two Romanisten in Amerika: Spitzer and Auerbach", *The Intellectual Migration. Europe and Amerika, 1930 – 1960*. Ed. by Donald Fleming and Bernard Bailyn. Cambridge Massachussets: Harvard University Press, 1969, 463 – 484.

*Lexikon für Theologie und Kirche*. Erster Band. Freiburg, 1993, 22-24.

Lunding, Erik. "Literaturwissenschaft", *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Zweiter Band L–O, Berlin, 1965, 195-212.

Mahrholz, Werner: *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft*. Zweite, erweiterte Auflage. Leipzig: Kröner, 1932

Nelson Jr, Lowry. "Erich Auerbach: Memoir of a Scholar", *Yale Review*, 69, 2 (1980), 312–320.

Neuschäfer, Hans-Jörg. "Sermo humilis oder: Was wir mit Erich Auerbach vertrieben haben", H. H. Christmann u.a. (Hrsg.): *Deutsche und österreichische Romanisten als Verfolgte des Nationalsozialismus*, Tübingen 1989.

Nichols, Stephen G. "Philology in Auerbach's Drama of (Literary) History", *Literary History ...*, ed. by Seth Lerer. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, 63–78.

Paul, Hermann. *Deutsches Wörterbuch*. 10. Auflage, Tübingen, 2002.

Petersen, Julius. "Nationale oder vergleichende Literaturgeschichte", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVjs)*, 6 (1928), 36–61.

Petersen, Julius: *Die Wissenschaft von der Dichtung. Band I. Werk und Dichter*, Berlin: Junker und Dünhaupt, 1939

Romania, *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*. Dritter Band (P-Sk), Zweite Auflage, Berlin, 1977, 519-520.

Rosenberg, Rainer: *Zehn Kapitel zur Geschichte der Germanistik. Literaturgeschichtsschreibung*. Berlin: Akademie Verlag, 1981, 182-253.

Said, Edward W. "Introduction to the 50th anniversary edition", *Erich Auerbach, Mimesis: the Representation of Reality in Western literature*, translated by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Schalk, Fritz. "Einleitung", Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*. Fritz Schalk (Hrsg.) Bern: Francke, 1967, 7-19.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. 3. unveränderte Auflage. Halle/Saale: Niemeyer, 1927.

Schober, Rita. "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. *Das Individuum und die Freiheit: Essais*, Berlin: Wagenbach, 1984, 12-18

Sobecki, Sebastian. "Erich Auerbach", *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Band XXVI (2006), 55-71.

Spitzer, Leo. "Das Eigene und das Fremde" – In: *Die Wandlung, 1945/46*, N. 7, S. 576-594

Spitzer, Leo. *Marcel Proust e altri saggi di letteratura francese*. A cura di Pietro Citati, Torino, 1959: Einaudi, 337 – 73.

Stackelberg, Jürgen von. "Erich Auerbachs Wissenschaftsauffassung", *Romanische Forschungen* B. 115, 2003, 351-359

*The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Ed. by Anthony Pagden. Woodrow Wilson Center Press and Cambridge University Press, 2002

*The Intellectual Migration. Europe and Amerika, 1930 – 1960*. Ed. by Donald Fleming and Bernard Bailyn, Cambridge Massachussets: Harvard University Press, 1969

Treml, Martin, Barck, Karlheinz (Hrsg.). *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2007

Uhlig, Claus. "Auerbach's Hidden(?) Theory of History", *Literary History* .... ed. by Seth Lerer. Stanford CA: Stanford University Press, 1996, 36-49.

Uhlig, Claus. "Tradition in Curtius and Eliot", *Comparative Literature*, v. 42, No. 3 (Summer 1990), 193-207.

Vialon, Martin. *Erich Auerbachs Briefe an Martin Hellweg (1939-1950)*. Edition und historischer Kommentar, Tübingen, 1997.

Wahrig. *Deutsches Wörterbuch*. Jubiläumsausgabe. 1986

Weisstein, Ulrich. *Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft*. Stuttgart, Berlin: Kohlhammer, 1968

Wölfflin, Heinrich. *Italien und das deutsche Formgefühl*, München, 1931.