

- ³ Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // С.С. Аверинцев. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 13–75; *Averintsev S. Ancient Greek «Literature» and Near Eastern «Writings»: The Opposition and Encounter of Two Creative Principles* // *Arion*. 1999. Vol. 7. N 1. P. 1–39; N 2. P. 1–26.
- ⁴ См. работы В.Н. Топорова, посвященные сравнительному анализу ведийских гимнов и эпипикиев Пиндара (*Топоров В.Н.* Пиндар и «Ригведа». М., 2012), ряд статей Н.В. Брагинской о позднеантичной прозе в ее сравнительном освещении (например: *Брагинская Н.В.* «Иосиф и Асенет»: «мидраш» до «мидраша» и «роман» до романа // *Вестник древней истории*. 2007. № 1. С. 32–75), книгу А.Б. Ковельмана «Эллинизм и еврейская культура» (М.; Иерусалим, 2007). См. также: *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974; *Гринцер Н.П., Гринцер П.А.* Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000.
- ⁵ *Louden V.* *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge, 2011. P. 164–179.
- ⁶ *Ibid.* P. 258–282.
- ⁷ См.: *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 308.
- ⁸ *Burkert W.* *Die Griechen und der Orient: von Homer bis zu den Magiern*. München, 2009. S. 47–49.
- ⁹ См. подробнее: *Гринцер Н.П.* Древнегреческая лирика: смысл термина и суть явления // *Лирика: генезис и эволюция*. М., 2007. С. 24.
- ¹⁰ См.: *Брагинская Н.В.* Воробьи и херувимы: Sapho, Fr. 1 // *Homo Balcanicus*. Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время. М., 2001. С. 17–22.
- ¹¹ См.: *Гринцер Н.П.* Истоки Гомеровского плача // *Donum Paulum*. *Studia Poetica et Orientalia*. К 80-летию П.А. Гринцера. М., 2008. С. 59–63.

Б.П. Маслов

ОППОЗИЦИЯ «ВОСТОК–ЗАПАД» В ИСТОРИИ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ПОЭТИКИ

Поэтика в контексте сравнительных дисциплин

Цель этих заметок – наметить некоторые фундаментальные различия между двумя подходами к сравнительной поэтике, один из которых доминирует в американской компаративистике, а другой – в отечественной традиции сравнительно-исторического изучения литератур. Речь пойдет не столько о теоретических моделях, сколько о парадигмах сравнительного анализа, которые не обязательно и не полностью осознаются самими исследователями. Разнящиеся подходы к сопоставлению «Востока» и «Запада» – своего рода *nes plus ultra* литературного компаративизма – с особенной ясностью свидетельствуют о различных предпосылках сравнительного анализа. Если в русской филологической традиции тема «Восток и Запад», как правило, трактуется как частный случай проблемы «взаимосвязей» между культурами и литературами, то исследования американских компаративистов нередко сосредоточены на теоретических параметрах, позволяющих противопоставить «Восток» и «Запад» и таким образом выявить специфические особенности тех или иных литературных явлений¹.

Последнее утверждение требует целого ряда уточнений. Я начну с некоторых общих соображений о положении сравнительной поэтики среди других сравнительных дисциплин. Затем речь пойдет о книге Эрла Майнера «Сравнительная поэтика» (1990), в которой выдвигается новый подход к сопоставлению литератур Запада и Востока. В заключительном разделе статьи рассматриваются истоки сравнительного подхода к истории литературы, который в общих чертах был сформулирован уже в начале 1860-х годов А.Н. Веселовским, – подхода, столь же самоочевидного в российском контексте, сколь и чуждого американской науке о литературе. Можно сказать, что заявленный в книге

Майнера проект «сравнительной поэтики» находится в принципиальном противоречии с проектом исторической поэтики. Противоречие это не случайно; оно заложено в глубинных отличиях двух парадигм изучения литературы, которые объясняют, в частности, и трудность экспорта на Запад методологической традиции, идущей от А.Н. Веселовского к В.М. Жирмунскому и М.Л. Гаспарову².

Насколько вообще оправданно говорить о сравнительной поэтике как о самостоятельной дисциплине, обладающей историей? По прошествии полутора столетий со времени становления первых сравнительных дисциплин – прежде всего сравнительного языкознания и связанной с ним напрямую сравнительной мифологии – следует признать, что сравнительное изучение литератур представлено в европейских системах высшего образования лишь маргинально. В Соединенных Штатах ситуация как будто более благоприятна, однако расцвет американской дисциплины Comparative Literature обусловлен в первую очередь тем, что ей случилось стать центром ассимиляции западноевропейских – прежде всего французских – структуралистских и постструктуралистских веяний³.

Нельзя сказать, что дело в общем упадке сравнительных дисциплин, связанном со специализацией гуманитарного знания. Причины, по которым в современных университетах, с одной стороны, не в чести сравнительное языкознание (не говоря уже о сравнительной мифологии), а с другой стороны, мало слышно о сравнительной поэтике, – разные. Сравнительное языкознание и мифология возникли как науки о праиндоевропейцах и были вовлечены в целый комплекс идеологических построений, которые в течение XX в. потеряли свою привлекательность⁴. Эти дисциплины были основаны на сопоставлении разного с целью реконструкции некоей исторической общности – общности, трактовавшейся преимущественно в расовых (этнических) терминах.

Сопоставительность же как таковая, с точки зрения современной конъюнктуры, не заключает в себе ничего предосудительного. Более того, в последние десятилетия, напротив, появились новые сравнительные дисциплины, такие как Comparative

Human Development – бурно развивающаяся область на стыке биологии и антропологии – и сравнительная история. Ученый, занимающийся сравнительной историей, например, Римской и Китайской империй, ищет сходства, которые указали бы на универсальные черты империи, и отличия, которые позволили бы уточнить специфику того или иного конкретного явления. Иначе понимается задача сопоставления современными лингвистами-типологами, которые, в отличие от специалистов по сравнительному языкознанию, стремятся выявить и осмыслить универсальные свойства языка на основе сравнения большого числа неродственных между собой языков.

Таким образом, в общественных и гуманитарных науках возможны разные сопоставительные парадигмы. Сравнительное изучение литератур как международная дисциплина не отдала четкого предпочтения ни одной из них. В этом причина хронического кризиса самосознания компартивистов-литературоведов. Тем не менее говорить об истории сравнительной поэтики, как кажется, возможно: это история тех парадигм, которые получали актуальность в разное время в разных академических контекстах. Следующие ниже замечания предлагаются именно как вклад в историческое «прояснение понятия» о сравнении литератур в науке XIX–XX вв.⁵

Эрл Майнер и сопоставительная поэтология «Востока» и «Запада»

О степени забвения А.Н. Веселовского на Западе красноречиво свидетельствует отсутствие ссылок на его труды в книге Эрла Майнера, которую автор – именитый принстонский литературовед, специалист по английской литературе XVI–XVII вв. и по японской средневековой литературе – называет «первой монографией, посвященной сопоставительному исследованию поэтики, проводимому на межкультурной основе»⁶. В своей трактовке термина «поэтика» Майнер опирается на прескриптивную традицию, которая восходит к Аристотелю. Под поэтикой Майнер понимает прежде всего теорию литературы – то, что он называет

«эксплицитной» поэтикой, противопоставляя ее «имплицитной поэтике», предполагающей извлечение принципов литературного творчества непосредственно из текстов (4-7). К имплицитной поэтике Майнер обращается – исключительно в рамках метода «close reading» – в тех случаях, когда требуется дополнить свидетельства теоретических трактатов.

Предпочтение, которое Майнер оказывает теоретическим текстам, означает, что история литературы выстраивается по аналогии с интеллектуальной историей. Идеи о литературе, которые были закреплены в том или ином тексте – скажем, в «Поэтике» Аристотеля, либо в «Предисловии к Шицзину», собранию древнейшей китайской поэзии, – затем получают распространение и влияют на то, как литература пишется и воспринимается в той или иной культуре.

Следует отметить, что Майнер не ищет непосредственных следов влияния или рецепции того или иного прескриптивного текста. Новизна его подхода в том, что он предполагает существование «литературных систем», однородных и исторически устойчивых образований, подчиненных «основополагающей поэтике» – первому и главному тексту о литературе в той или иной культурной традиции. По этому критерию и оказываются разделены «Запад» и «Восток». Если в восточных культурах – Майнер пишет прежде всего о Японии и о Китае – в качестве основополагающей поэтики выступала поэтика «аффективно-экспрессивная», то на Западе преобладала поэтика «миметическая». Возникновение фундаментальной поэтики того или иного типа Майнер связывает с тем жанром, который в период составления этой поэтики был в литературе доминирующим.

Постулируя универсальность лирики, эпоса (приравненного к нарративу) и драмы как трех основных литературных жанров, Майнер замечает, что во всех известных ему случаях, за одним исключением, основополагающая поэтика возникла на основе лирики и поэтому складывалась именно как «аффективно-экспрессивная»; иными словами, она была основана на выражении субъективности автора и вместе с тем нацелена на воздействие на читателя либо слушателя. Единственным исключением является «Запад», уникальность поэтики которого определяется

тем, что ее фундамент был заложен в тот исторический момент, когда доминирующим жанром была драма. Речь идет, конечно, о «Поэтике» Аристотеля. Именно влиянием поэтики Аристотеля, написанной как поэтика аттической трагедии, Майнер объясняет то исключительное значение, которое категории мимесиса получили на Западе:

Когда мы слышим слова *representation, fiction, origin, originality, literariness, unity, plot*, или *character*, очевидно, что речь идет о мимесисе. (Особенно красноречивы слова *representation, représentation* и *Darstellung*.) Можно возразить, что ничего специально миметического в этих терминах нет и что используются они повсеместно. Но такое мнение – верх европоцентризма. Как раз наоборот, эти термины употребляются не повсеместно, а лишь теми, чьи предпосылки остаются миметическими⁷.

В начале своей книги, обосновывая необходимость сравнительной поэтики, Майнер отсылает к императиву межкультурного взаимопонимания: важно заниматься не только самими собой, и поэтому такие привычные в западном литературоведении темы, как, например, сравнительный романтизм, не исчерпывают задач компаративистики (4). Этот выпад направлен на тот род компаративизма, который в США связан, например, с именем Поля де Мана. Сопоставление же того, как осмыслялась литература в разных культурах, «позволяет выявить то, какие критические понятия универсальны, какие ограничены некоторыми культурными традициями, а какие уникальны» (5). Именно обращаясь к незападным литературам, мы можем осознать специфику западной литературной ситуации, которая, согласно Майнеру, наиболее своеобразна (“As we shall see, the western shop is the one whose wares are most idiosyncratic”; 4).

Выявляя абсолютную уникальность западных литератур, Майнер вместе с тем конструирует «Запад» как некую общность, противопоставленную не-Западу, т. е. по сути всему остальному миру, но прежде всего «Востоку». Получается, что литературоведам-западникам остается только вернуться к своим темам с сознанием их несопоставимости. Следует также при-

знать, что традиционный нарратив о единстве западных литератур выстраивается именно как уникальный, а отнюдь не как универсальный. Это относится как к исследованию общеевропейской латинской средневековой литературы Эрнста Курциуса, так и к «Мимезису» Эриха Ауэрбаха – пожалуй, самой почитаемой в американской компаративистике книге. Как кажется, Майнер задумывал свою «Сравнительную поэтику» как своего рода «Анти-мимесис»: развернутый ответ Ауэрбаху и его читателям, цель которого – оспорить значимость миметических категорий для изучения незападных литератур (и литературы в целом).

Возвращаясь к приведенному выше списку «миметических» терминов, в который неожиданным образом попадает «оригинальность», но не «подражание классикам», нельзя не задаться вопросом: чему в концепции Майнера исторически соответствует Запад? Вынужденный ориентироваться на историю рецепции «Поэтики» Аристотеля, Майнер следует расхожим приоритетам: Средние века по сути выпадают из поля зрения, под вопросом оказывается даже Рим. Настоящий «Запад» – это греческая античность и Европа начиная с Возрождения.

Между тем у нас нет никаких оснований считать, что «Поэтика» Аристотеля была текстом, особенно ценным в древности. И поэтому вопрос о том, почему она приобрела необычайное значение в XV–XVI вв., должен ставиться именно в контексте этой эпохи и не может быть разрешен презумпцией величия аристотелевских идей. Однако Майнер склонен изолировать историю литературы не только от социальной истории, но и от смежных историко-культурных рядов. Это прежде всего касается значения риторики, в которой естественно видеть основной проводник аффективных элементов в западной поэтике – элементов, которые Майнер объясняет влиянием «Ars Poetica» Горация (в этом тексте он усматривает попытку приспособить фундаментальную аристотелевскую парадигму к нуждам лирической поэзии; 9, 121-122). Недооцененным оказывается и значение филологии, без учета которого сложно рассуждать как о рецепции мимесиса в эпоху Возрождения, так и об утверждении реализма в литературах XIX в.

Несмотря на оригинальность выдвинутой им гипотезы, Майнер остается в пределах старой истории литературы, которая ставит на первое место отдельные «героические» фигуры, переоценивает автономность литературного процесса (при этом опуская историю литературных форм, рассмотрение которой требует широкого привлечения «неканонического» материала) и предполагает особость пути западных литератур.

Наконец, легко заметить, что преимущественное внимание к эксплицитной поэтике приводит к тому, что, оперируя категориями «аффект», «мимесис» и «экспрессия» (выражение авторской субъективности), Майнер недооценивает функциональность литературы в социальном контексте – то, что, приравливаясь к его терминологии, можно назвать «эффективностью» (действенностью) литературного текста. Иными словами, литература не только изображает, выражает и воздействует на эмоции – она также замещает те или иные вербальные и невербальные действия. Многие лирические жанры строятся как речевые акты – от гимнов и любовных песен, исполняемых перед закрытой дверью (параклауситронов), до дружеских посланий и стихов на случай. Именно относительная подвижность границ того, что является, а что не является литературой, – в терминах Тынянова, неустойчивость определения «литературного факта», – характерна и для античных, и для новых западных литератур. Объяснять это следует, как кажется, именно *прерывностью* культурной и литературной традиции на Западе, где жанры постоянно переопределяются через их бытовой контекст (Sitz-im-Leben).

Тесная связь литературного текста и того речевого и социального действия, которому он формально соответствует, выходит на первый план, если начинать историю литературы с фольклора. Однако соотношение литературы и фольклора, привычное в исторической поэтике, чуждо американской компаративистике⁸.

Между тем есть основания полагать, что именно этот тип мимесиса – имитация социальных жанров («первичных жанров» в терминологии Бахтина), а не имитация действительности – может многое объяснить в возникновении литературы как автономной сферы. Аффект-воздействие и эффект-действенность здесь необходимо строго развести. Если Аристотель говорит о

«жалости и страхе» как об аффектах, которые сообщает зрителям правильно построенная трагедия, то нельзя забывать, что трагедия не просто диахронически восходит к ритуалу, но синхронно является частью афинского религиозного праздника. Неудивительно, что в фундаментальных поэтиках об этом сказано мало (как у Аристотеля) или не сказано ничего. Ведь цель подобного рода текстов – вычленив литературу из действительности, сделать ее самостоятельным объектом анализа.

Преобразование обрядового действия в театр или гимна-молитвы в гимн-литературу происходит по принципу, который О.М. Фрейдберг описывала в терминах диалектики формы и содержания⁹: то, что было содержанием, например, обращение к божеству в контексте культа, становится формой, например приемом обращения, инвокацией. Можно спорить о том, насколько интенсивность подобного преобразования, обусловленная прерывностью, т. е. неполной преемственностью западных культур, в действительности характеризует Запад по отношению к Востоку. Для нас важно то, что Майнер предполагает принципиально иное видение предмета. В его концепции сопоставление Востока и Запада призвано подчеркнуть преемственность и однородность западной культурной традиции.

Подытоживая, можно выделить три важнейших аспекта той парадигмы сравнительной поэтики, которую представляет книга Эрла Майнера: во-первых, преимущественное внимание к эксплицитной поэтике (история литературы трактуется как история идей о литературе); во-вторых, презумпция имманентности литературного ряда, который почти не соотносится с историей культуры и историей общества; в-третьих, размежевание фольклора и литературы как двух разнородных явлений.

К генезису сравнительно-исторического метода А.Н. Веселовского

Нет необходимости в этой работе подробно говорить о методологических установках А.Н. Веселовского. Достаточно отметить, что в общем и целом они диаметрально противоположны

трем сформулированным выше предпосылкам «Сравнительной поэтики» Майнера. Императив индуктивного подхода к истории литературы ставит на первый план изучение источников, а не мета-текстов о литературе; история литературы рассматривается прежде всего как часть истории культуры (или даже приравнивается к ней – см. ниже); наконец, совпадение основных принципов функционирования фольклора и литературы (относительно большая значимость жанрового, а не авторского начала и единство механизмов регенерации поэтических форм) – один из основных постулатов исторической поэтики Веселовского¹⁰. В этом разделе статьи поднимается более специальный вопрос: каковы корни той парадигмы компаративизма, с которой связано имя Веселовского? В центре внимания в дальнейшем – студенческие «отчеты» Веселовского, написанные им в 1862 и 1863 г., в то время, когда он жил идеями, воспринятыми во время учебы в Берлине.

Несколько неожиданно то, что в центре размышлений молодого исследователя западного Средневековья и Возрождения оказывается именно проблема взаимоотношений между «Востоком» и «Западом». В известной лекции «О методе и задачах истории литературы как науки» (1870) Веселовский увязывает саму возможность сравнительного метода с открытием Востока. При этом в один ряд – перечень новых объектов исследования, позволяющих иначе взглянуть на историю литературы в целом, – оказываются поставлены восточные литературы и литература западного Средневековья, а также европейский фольклор¹¹. Там же Веселовский говорит о значении сравнительного языкознания – т. е. индоевропеистики, основы которой были заложены британским завоеванием, а затем научным освоением Индии, – как главного методологического ориентира для новой науки о литературе. Однако Веселовский не переносит на изучение литературы ту модель компаративизма, которая в тот момент определяла сравнительную науку о языке. Иными словами, он не считает, что область применения сравнительного метода должна быть ограничена реконструкцией поэтического языка праиндоевропейцев (работа по такой реконструкции в то время только начиналась)¹². Веселовский видел цели сравнительной

истории литературы в другом – в привлечении разнообразного материала для выстраивания единой схемы эволюции поэтических форм. Эта базовая установка была унаследована позднейшей русской исторической поэтикой. Вместе с тем нужно отметить, что та парадигма сравнительного анализа, которую использовал Веселовский, в лингвистике была со временем полностью дискредитирована. Ключевая фигура для понимания этой парадигмы – берлинский учитель Веселовского Хейман Штейнталь¹³.

Языковед, прото-когнитивист и гумбольдтианец, Штейнталь использовал материал разных языков для воссоздания эволюции языковых форм как этапов проявления духа языка: наиболее примитивными в этой схеме оказывались изолирующие языки, особенно те, в которых, как тогда казалось, не различаются глагол и существительное (прежде всего языки африканские), а наиболее совершенными – языки индоевропейские¹⁴. Веселовскому были, конечно, совершенно чужды такого рода обобщения. В основе его концепции, тем не менее, лежали принцип единообразного развития литературы как универсального явления и идея прогресса, который Веселовский трактует как постепенное обогащение формы содержанием. Форма, по Веселовскому, неизменна, и таким образом ее можно проследить даже «на степени мифа, в конкретных определениях первобытного слова»¹⁵. Содержание же отвечает развитию человечества; то, что некоторые культуры ушли по этому пути дальше, чем народы, остающиеся на «степени мифа», оказывается чем-то само собой разумеющимся:

История языка предлагает нам аналогичное явление... Новые комбинации совершаются внутри положенных границ, из обветрившегося материала: я укажу в пример на образование романского глагола. Но каждая культурная эпоха обогащает внутреннее содержание слова новыми успехами знания, новыми понятиями человечности. Стоит проследить историю любого отвлеченного слова, чтоб убедиться в этом: от слова *дух*, в его конкретном смысле, до его современного употребления так же далеко, как от индийского Прамата до Прометея Эсхила¹⁶.

Возникновение отвлеченного значения у конкретных слов, особенно при переходе от мифического к понятийному мышлению – как *Paradebeispiel* духовного развития – это общее место немецкой идеалистической истории культуры, восходящее к Гердеру. Вариации на эту тему можно найти у Узенера, Кассирера и Фрейденберга¹⁷.

Таким образом, для раннего Веселовского сопоставление Запада и Востока – греческого Прометея и индийских Праматов – нацелено на выявление эволюции человечества как некоторой общности. Прогресс в «понятиях человечности», о котором говорит Веселовский, – это не просто штамп индустриальной эпохи, а рефлекс телеологического нарратива: человечество развивается в сторону некоторого идеала человечности, т. е. полной реализации заключенной в себе идеи. Этот нарратив, наиболее влиятельная версия которого была сформулирована Гегелем, лежал и в основе построений Штейнталья¹⁸.

В 1864 г., когда Веселовский еще был в Берлине, Штейнталь опубликовал полемический трактат «Филология, история и психология в их взаимосвязи» (*Philologie, Geschichte, und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen*); эта публикация основана на докладе, прочитанном им в 1863 г.¹⁹ Текст отчасти посвящен полемике с индоевропейцами-младogramматиками, решившими отмежеваться от философии, истории и вообще от *Geisteswissenschaften* во имя эмпирического изучения языка. Штейнталь приводит разнообразные аргументы против этого нового учения о языке и даже обвиняет его в «бездуховности» (*Geisteslosigkeit*)²⁰.

В самом начале своего программного текста Штейнталь стремится показать, почему философия Гегеля позволяет лучше определить сущность истории. В отличие от эмпирика, как пишет Штейнталь, философ ищет не законов, из которых (как из *prigigi*) детерминистически следовали бы отдельные факты. Ведь для философа а *prigigi* может быть только Духом либо Идеей:

поэтому для него [философа] нечто познается как необходимое тогда, когда оно уясняется как момент идеи, когда оно открывается как ступень развития духа. Система основана на взаимосвязи всех мо-

ментов идеи [...] Спекулятивный [т.е. философский] подход исследует то, какую ценность то или иное сущее имеет для реализации, развития идеи, абсолюта, Бога; какое положение оно занимает на ступенях лестницы форм бытия²¹.

Гегелевский подход Штейнталь называет «телеологически-эстетическим», в противоположность подходу «каузально-генетическому»²². Хотя сам Штейнталь настаивает на совмещении этих двух подходов в исследовательской практике, с сегодняшней точки зрения такое совмещение означает предпочтение гегелевской телеологической модели. Необходимость мыслить одновременно и телеологически, т. е. в терминах становления форм, и каузально Штейнталь иллюстрирует отсылкой к истории: «Это становится очевидным в истории, в которой идеальные моменты в духовной сфере непосредственно становятся движущими причинами развития»²³.

Та дистанция, которая отделяет в целом позитивистские установки Веселовского от построений Штейнталья, на первый взгляд огромна. Однако в теории форм Веселовский все-таки опирается на идеалистическую традицию: формы не подлежат смене вследствие исторической каузации, они остаются неизменны и лишь обогащаются содержанием по мере эволюции (прогресса) человечества²⁴. Вопрос в том, как соотносить эту абстрактную эволюцию с эмпирической историей.

Наиболее ценное свидетельство о воздействии идей Штейнталья на молодого Веселовского мы находим в вышеупомянутых «очерках о заграничной командировке»²⁵. Первый же свой очерк, датированный 1862 г., Веселовский начинает с того, что как будто решительно дистанцируется от идеалистической концепции истории:

Мы предполагаем ее [всеобщей литературы] возможность, хоть бы в смысле всеобщей истории. Всеобщая история не есть история человечества, какой-то общечеловеческой идеи, проявляющейся в различных авторах, которые называют народностями; это история народностей, которые отвлеченная мысль собрала под одну идею человечества. Общего у них настолько, насколько все они развиваются

по одним и тем же физическим и нравственным законам, насколько они фактически связаны между собою войною и миром, путем заимствования и завоевания. Общего у них и то стремление к улучшению быта, которое называют прогрессом (386).

Отказ от абстрактной идеи человечества в пользу законов и фактов как будто противоречит пафосу Штейнталья, с позиции которого Веселовского вполне можно было бы упрекнуть в *Geisteslosigkeit*. Тем не менее мы и здесь находим отсылку к прогрессу – явлению, не включенному в число «физических и нравственных законов». Эта отсылка служит напоминанием о той подспудной телеологической модели, от которой Веселовский стремится оттолкнуться.

Первый берлинский отчет завершается апорией. Веселовский выдвигает чрезвычайно широкое определение истории литературы, которую он прямо отождествляет с историей культуры, и с готовностью признает непрактичность этого определения; не случайно, что кафедр всеобщей литературы почти нет в Германии (в России же этим, как он полагает, заниматься вообще еще рано; 389–390). Таким образом, история литературы (а тем более сравнительная история литературы), которая последовательно отказывается от философских обобщений в пользу эмпирии, оказывается делом трудноосуществимым. Чистый эмпиризм сам по себе не составляет парадигмы для сравнительного анализа.

Закономерно, что в одном из следующих отчетов Веселовский ищет других подходов к своей теме. Так, он возвращается к идее прогресса, которую он на этот раз напрямую увязывает с гегелевской философией истории. Прогресс, по определению Веселовского, – это органическое развитие культуры, которое заключается в постепенном замещении физиологических законов законами общественными (нравственными)²⁶. Веселовский использует более мягкий вариант схемы Штейнталья. Последний противопоставлял народы, живущие в истории, доисторическим народам, существование которых целиком подчинено физиологическим законам²⁷. Как же отделить историю – к которой причастны только некоторые культуры – от других

процессов изменения, скажем, от эволюции в понимании Дарвина? Отвечая на этот вопрос, Штейнталь использует понятие прогресса (Fortschritt), а прогресс, как он хорошо понимает, предполагает телеологичность истории: «Полагая прогресс условием существования истории, я не только не отрицаю, но решительно подчеркиваю, что история имеет телеологический характер. Из этого, впрочем, не следует, что мы должны выставить истории некую конечную цель»²⁸. Однако, – заканчивает свою мысль Штейнталь, – говорить, скажем, о периодах упадка и расцвета в истории мы можем и должны, так как это отвечает ее существу.

Веселовский дополняет и видоизменяет эту концепцию Штейнталья. Принимая противопоставление органического развития и бытия в истории, он стремится уточнить сущность последнего. В его трактовке прогресс – т. е. экспансия нравственности в ущерб физиологии – не атрибут, присущий испокон веков только некоторым народам, а явление, имеющее вполне конкретную историческую мотивировку: межкультурное взаимодействие, нарушающее органическое движение отдельно взятой народности (культуры):

Переворот наступает, когда в это тихое развитие из своих собственных начал вторгается масса новых начал и фактов, с которыми приходится считаться. В какую бы сторону ни окончилась борьба старого с новым, в результате всегда будет сделка, не победа и не поражение – это один из тех плодотворных результатов гегелевской философии, на котором тюрингенская школа построила свою историю христианства. Отворяются новые просветы в даль, сопровождаемые часто пространственным расширением горизонта, как будто с расширением взгляда тесно соединено более широкое знакомство с внешним миром. Так открытие путей на восток в крестовых походах положило более широкое основание средневековой культуре, возвысив рыцарский идеал до рыцарей Храма и Св. Граля [...] сумма нравственных начал, каковы бы они ни были, в позднейших рыцарских романах несравненно больше, чем в так называемом героическом эпосе – против этого, конечно, никто не станет спорить (391–392).

Рост либо накопление нравственности – «суммы нравственных начал» – есть результат исторических коллизий, «переворотов». Под последними Веселовский понимает не политические революции, а как бы естественный концептуальный коррелят встречи с новыми культурами. (Культура у Веселовского функционирует наподобие ученого-позитивиста, вынужденного изменять свою концепцию под воздействием дополнительных фактов.) В этом контексте именно столкновение Запада и Востока – т. е. максимально инаких культурных ареалов – оказывается основным механизмом прогресса. Что именно понимается под Востоком, т. е. не-Западом, в этой концепции не так важно.

Описывая предпосылки Возрождения, Веселовский отказывается от традиционного нарратива преемственности западной культуры, согласно которому Византия исчезает, в то время как ее «западные» культурные ценности, т. е. древнегреческие тексты, перемещаются в Италию. Напротив, он подчеркивает прерывность и скачкообразность развития западной культуры, являющиеся следствием столкновения с чужими культурами, в том числе с греческим «Востоком»²⁹, и заключает:

Мы готовы почти принять, что история или то, что мы обыкновенно называем историей, только и движется вперед помощью таких неожиданных толчков, которых необходимость не лежит в последовательном, изолированном развитии организма. Иначе говоря, вся история состоит в Vermittelung der Gegensätze, потому что вся история состоит в борьбе. Изолируйте народ, удалите его от борьбы и тогда попробуйте написать его историю, если история будет (392–393).

В работах Веселовского, кажется, нет формулировок, которые стояли бы ближе к левому гегельянству; не случайно, что они фигурируют в полемике 1946–1947 гг. на страницах журнала «Октябрь» о том, насколько близок был Веселовский к марксизму³⁰. Важно подчеркнуть, что у Веселовского борьба, из которой состоит история, – это не борьба сословий или иных общественных групп, а столкновение культур, и столкновение не антагонистичное, а прото-диалогическое. Наиболее суще-

ственно то, что следствием этого столкновения оказывается интенсификация конфликта между «старым» и «новым» в пределах одного общества и культуры. Телос же этой борьбы – становление и накопление нравственных законов – «каковы бы они ни были».

Любопытно, что данный отчет Веселовского датирован летом 1863 г., а речь Штейнталя, в расширенном виде опубликованная в 1864 г., была произнесена в Мейссене также в 1863 г. Переключка между этими текстами может свидетельствовать о том, что Веселовский слышал это выступление, хотя, конечно, этот доклад не был для него единственным источником идей Штейнталя. В отчете 1863 г. Веселовский напрямую полемизирует со своим берлинским преподавателем, в частности, с его эстетизирующим подходом к литературе. Еще одна точка пересечения между написанными в 1863 г. текстами Штейнталя и Веселовского – полемика обоих с концепцией истории Генри Бёкля. Согласно Штейнталю, использование статистических методов приводит Бёкля к тому, что тот игнорирует психологию³¹. Веселовский пишет, что физиологические законы, вопреки Бёклю, не являются определяющими в истории (393). Ход мысли, несомненно, один и тот же, однако Веселовский в своих формулировках избегает идеалистических категорий.

Если крестовые походы и Возрождение – это первые два переворота в мировой истории, связанные со встречей Запада и Востока, то третий такой переворот Веселовский усматривает в открытии Индии англичанами. Именно это событие сделало возможным научное сопоставление Востока и Запада – сначала на материале языка, а затем и на материале культуры и литературы.

Принцип межкультурного взаимодействия, понятый как основной механизм истории, чужд Штейнталю, который подчеркивает, что «столкновения с другими народами» имеют меньшее значение, чем характер самого народа. При этом характер исторических народов, *даже в период предысторический*, отличается от характера неисторических «точно так же, как здоровое состояние отличается от болезни» (*geradezu derselbe wie zwischen Krankheit und Gesundheit*)³². Иными словами, еще в бытность

свою варварами, германцы были предрасположены к тому, чтобы стать народом историческим:

Конечно, для немецких племен было небезразлично то, что они натолкнулись на римскую культуру. Это столкновение – а оно было весьма жестким, – как представляется, было даже совершенно необходимо для того, чтобы пробудить искру в немецком духе. Но все же то, чем немцы были исходно, всегда остается основой того, чем они становились. Можно задаться вопросом: что случилось бы, если бы немцы приняли магометанство? Сперва нужно было бы ответить на вопрос о том, смогли бы они принять его, а также каким образом и в какой форме. Не вдаваясь в подробности, можно, как я думаю, утверждать следующее: даже и будучи магометанами, гарема они бы не завели³³.

Отвлекаясь от конкретных импликаций этого суждения, нельзя не заметить, что Штейнталь касается проблемы, которая позже будет занимать и Веселовского. Поместив в центр своих исследований проблему заимствования и то, что – по аналогии с контактной лингвистикой – можно было бы назвать контактной историей культуры, Веселовский скептически относился к возможности полного освоения культурного импорта; его теория встречных течений прежде всего утверждает значимость самостоятельного развития культуры³⁴.

После своего возвращения в Россию Веселовский создал себе репутацию специалиста по заимствованным сюжетам. В 1872 г. он защищает докторскую диссертацию под названием «Из литературного общения Востока и Запада: славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине». Сейчас можно сказать, что работы Веселовского среднего периода – это попытка, связав воедино Запад, Византию и славянский Восток, указать на значимость этого синтеза для общеевропейской истории культуры. Основой этих работ была парадигма единого процесса культуры – того, что на языке того времени называлось «образованием» (*Bildung*)³⁵. Эмпирические установки Веселовского предполагали, что единство этого процесса не достаточно просто постулировать. Требовались кон-

клетные доказательства, которых Веселовский и искал в исследованиях странствующих сюжетов³⁶.

Такова основа той сопоставительной парадигмы, которую в общих чертах унаследовала и позднейшая отечественная традиция сравнительного изучения литератур. Вместе с тем неприятие Веселовским этноцентричной концепции культуры в глазах некоторых его современников обесценивали его сравнительные штудии. В «Дневнике провинциала в Петербурге» (1872) Салтыкова-Щедрина Веселовский, по всей видимости, выведен как Петр Сергеич Болиголова, автор диссертации «Русская песня: Чижик! чижик! где ты был? – перед судом критики» – труда, столь же бесполезного, столь и разрушительного по отношению к «нашей народности»³⁷. Эта пародия не общеизвестна, и в заключение я позволю себе процитировать ее целиком:

В другой группе ораторствовал Болиголова, маленький, юркенький человек, который с трудом мог устоять на месте и судорожно подергивался всем своим корпусом. Голос у него был тоненький, детский.

– Ужели же, наконец, и «Чижик, чижик! где ты был»?! – изумлялись окружающие пенкосниматели.

– Подлог-с!

– Позвольте-с! Но каким же образом вы объясните стих «на Фонтанке воду пил»? Фонтанка – ведь это, наконец... Наконец, я вам должен сказать, что наш почтеннейший Иван Семенович живет на Фонтанке!

– И пьет оттуда воду! – сострил кто-то.

– Подлог! подлог! и подлог-с! В мавританском подлиннике именно сказано: «на Гвадалквивире воду пил». Всю Европу, батюшка, изъездил, чтобы убедиться в этом!

– Это удивительно! Но как вам пришло на мысль усомниться в подлинности «Чижика»!

– Ну, уж это, батюшка, специальность моя такова!

– Однако какой странный свет это проливает на нашу народность! Все чужое! даже «Чижик» мы не сами сочинили, а позаимствовали!

– Говорю вам: камня на камне не останется! С болью в сердце это говорю, но против указаний науки ничего не поделаешь!³⁸

- 1 Ср. полемику о том, существуют ли аллегории в китайской поэтике (*Yu P. Allegory, Allegoresis, and The Classic of Poetry // Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1983. Vol. 43, 2. P. 377–412; *Saussy H. The Problem of a Chinese Aesthetic*. Stanford, 1993. P. 13–46), а также недавнюю книгу, сопоставляющую понятия об авторстве в Древней Греции и Китае: *Beecroft A. Authorship and cultural identity in early Greece and China: patterns of literary circulation*. Cambridge, 2010.
- 2 Основные труды Веселовского переведены лишь на итальянский язык (*Poetica storica / Transl. Cl. Giustini*. Rome, 1981). Симптоматично, что публикация английского перевода ключевой лекции 1870 г. (*On the Methods and Aims of Literary History as a Science // Yearbook of Comparative and General Literature*. 1967. Vol. 16. P. 33–42; transl. H. Weber) прошла незамеченной; мне неизвестны какие-либо ссылки на этот перевод в англоязычных изданиях. Жирмунский неоднократно публиковался на иностранных языках и активно участвовал в международных конгрессах литературоведов-компаративистов, однако теоретического влияния его работы не приобрели. То же относится и к теоретическим работам Н.И. Конрада, включенным в переводной сборник «West-East, inseparable twain» (М., 1967). «Русский метод» в стиховедении, несмотря на появление английского перевода «Очерка истории европейского стиха» М.Л. Гаспарова (Oxford University Press, 1991), за пределами русистики распространения не получил (исследования английского стиха Марины Тарлинской – исключение, подтверждающее общее правило). В западной рецепции поэтики ОПОЯЗа и Бахтина акценты оказались расставлены также не в пользу исторической поэтики; так, «русский формализм» – это прежде всего Шкловский (но не Тынянов), имя же Бахтина связывается прежде всего с понятиями «диалог» и «карнавал», а не «хронотоп» и «память жанра». О русской традиции исторической поэтики как о целостном явлении см.: *Shaitanov I. Aleksandr Veselovskii's Historical Poetics: Genre in Historical Poetics // New Literary History*. 2001. Vol. 32. P. 429–443. О перипетиях рецепции Веселовского см.: *Maslov B. Comparative Literature and Revolution, or the Many Arts of (Mis)reading Alexander Veselovsky* (forthcoming in *Compar(a)ison*).
- 3 Подобное распределение интересов связано с тем, что на кафедрах философии в США традиционно доминирует аналитическая традиция, антагонистичная по отношению к «континентальной философии». Таким образом, центрами чтения и почитания таких фигур, как Деррида, Делёз или Фуко, стали именно кафедры сравнительного литературоведения, на которых наибольший вес имеют специалисты по французской и немецкой литературам. Возникла американская дисциплина *Comparative Literature* в послевоенные годы; основателем первой кафедры, в Университете штата Индиана, был Хорст Френц, немецкий эмигрант, защищавшийся в Геттингене.
- 4 Наиболее влиятельным критиком идеологической конъюнктуры в исследованиях индоевропейской мифологии является Брюс Линкольн, см.: *Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago, 1999.

- 5 Систематическое сопоставление различных подходов к сравнению литератур, насколько мне известно, не предпринималось. Интересные замечания на этот счет можно найти в работе: *Kushner E. Towards a Typology of Comparative Literature Studies? // The Force of Vision 3. Literary Theory / Ed. W. Van Peer and E. Ibsch. Tokyo, 1995. P. 502–510. Перепечатано в: Eadem. The Living Prism: Itineraries in Comparative Literature. Montreal, 2001. P. 30–37.*
- 6 *Miner E. Comparative Poetics: An Intercultural Essay on Theories of Literature. Princeton, 1990. P. 3.* В дальнейшем ссылки на страницы этого издания даются в тексте.
- 7 On hearing «representation», «fiction», «origin», or «originality», «literariness», «unity», «plot», or «character», one knows the talk is mimetic. («Representation», *representation*, and *Darstellung* are particularly revealing.) Someone might object that these terms are not particularly mimetic but are simply terms everybody uses. Nothing could be more Eurocentric. Those are precisely terms that everybody does not use, but only users whose assumptions continue to be mimetic. (*Miner E. Op. cit. P. 26–27.*)
- 8 Майнер иногда отсылает к данным о долитературных культурах (ср. 13), однако столкнувшись с проблемой различения лирики и нарратива, он, хотя и имеет дело с древними литературами, ищет ее решения не в происхождении этих жанров в лирической песне и в сказке, а в обобщающих, квазифилософских категориях: «радикальное присутствие» лирики и «радикальная континуальность» нарратива (87).
- 9 Ср. *Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. Екатеринбург, 2008. С. 15, 32–33.*
- 10 Слово *поэтика* в словаре Веселовского, как известно, появилось не сразу. В 1863 г. оно вызывает у него отторжение: как он пишет, «времена реторик и пиитик прошли невозвратно», пора заняться настоящей наукой (ЖМНП. 1863. № 117. Отд. 2. С. 155 = Историческая поэтика / Под ред. В.М. Жирмунского. Л., 1940. Переизд.: М., 2004. С. 388). Восстановление этого слова в правах произошло как будто под влиянием посмертно изданной «Поэтики» Вильгельма Шерера. Любопытно, однако, что значение этой книги Шерера для позднейшей немецкой науки несущественно («eine Wirkung im offiziellen Kanon der Literaturwissenschaft ist kaum feststellbar»: *Reiss G. Germanistik im Kaiserreich. Wilhelm Scherers 'Poetik' als wissenschafts-geschichtliches Dokument // W. Scherer, Poetik: Mit einer Einleitung und Materialien zur Rezeptions-analyse. Tübingen, 1977. P. xi.*). Повсеместное распространение термина *поэтика* в XX в. связано как раз с влиянием русской традиции, опосредованным прежде всего Р.О. Якобсоном; употребление же этого слова у Якобсона восходит через ОПОЯЗ, конечно, к тому же Веселовскому.
- 11 [...] на почве литературы, сравнительно-исторический метод во многом изменил ходячие определения поэзии, порасшатал немецкую эстетику [...] явился Гердер со своими «Песенными отголосками народов»; англичане, а за ними немцы открыли Индию; романтическая школа распространила свои симпатии

- от Индии ко всему Востоку и также далеко в глубь Запада, к Кальдерону и к поэзии немецкой средневековой старины. Таким образом, явилась возможность изучать сходные явления в нескольких параллельных рядах фактов... (*Веселовский А.Н. Историческая поэтика. С. 48.*)
- 12 Начало реконструкции прото-индоевропейской поэтики было положено наблюдением Адальберта Куна о формуле «неувядающая слава» на основании сближения гом. *kleos aphthiton* и вед. *śrávo ... ákshitam*, сделанным мимоходом в статье 1853 г. (о зарождении этого направления исследований см.: *Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. S. 6–15.* Именно такого рода дисциплину подразумевает под «сравнительной исторической поэтикой» Калверт Уоткинс: *Watkins C. New Parameters in Historical Linguistics, Philology, and Culture History // Language. 1989. N 65. P. 783–799.* Веселовский оценил пионерское значение исследований по сравнению индоевропейских культур, как показывает ссылка на труды того же А. Куна и А. Пиктэ (*Историческая поэтика. С. 393.*)
- 13 О влиянии Штейнталя на Веселовского см.: *Trautmann-Waller C. Aux origines d'une science allemande de la culture: linguistique et psychologie des peuples chez Heydmann Steinthal. P., 2006. P. 286–288; Народная литература, коллективный автор и социальные характеристики повествовательных форм: немецко-русский переход от психологии к формализму и структурализму // Европейский контекст русского формализма. М., 2009. С. 27–30.*
- 14 См.: *Bumann W. Die Sprachtheorie Heymann Steinthal. Meisenheim am Glan, 1965.*
- 15 *Веселовский А.Н. Указ. соч. С. 51.*
- 16 Там же.
- 17 См. об этом подробнее: *Maslov B. From (theogonic) mythos to (poetic) logos: reading Pindar's genealogical metaphors after Freidenberg // Journal of Ancient Near Eastern Religions. 2012. Vol. 12. P. 49–77.*
- 18 Об истории понятия *прогресс*, центральном для телеологического осмысления истории «Запада», см.: *Nisbet R. History of the Idea of Progress. New Brunswick, 1994.*
- 19 *Steinthal H. Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen: ein Vortrag gehalten in der Versammlung der Philologen zu Meissen 1863 in erweiternder Überarbeitung von H. Steinthal. B., 1864.*
- 20 Следует отметить, что речь идет о зарождении тенденции, которая после хомскианской революции 1960-х годов привела к решительному разрыву между лингвистикой и гуманитарными науками. Обвинения в бездуховности повторились 80 лет спустя, когда Лео Шпитцер, последний представитель идеалистического подхода к языку, отвечая Леонарду Блумфилду, основателю американской структурной лингвистики, обвинил его в том, что он «трудится на ниве ослабления веры человека в его душу» и способствует «распространению агностицизма»: *Spitzer L. Answer to Mr. Bloomfield // Language. 1944. Vol. 20, 4. P. 249.*

- 21 [...] daher heisst bei ihm etwas als nothwendig begriffen, wenn es als ein Moment der Idee nachgewiesen ist, wenn es sich als eine Entwicklungsstufe des Geistes offenbart, und das System beruht auf dem Zusammenhange sämmtlicher Momente der Idee. [...] Die Speculation erforscht, welchen Werth ein Wesen hat für die Verwirklichung, die Entwicklung des Geistes, der Idee, des Absoluten, Gottes; welche Stellung es auf der Stufenleiter der Daseins-Formen einnimmt (*Steinthal H.* Op. cit. S. 7–8.)
- 22 Ibid. S. 8.
- 23 Dies wird namentlich in der Geschichte klar, wo ideale Momente in den Geistern unmittelbar zu treibenden Ursachen der Entwicklung werden (*Ibid.*).
- 24 О проблеме неизменности формы у Веселовского ср.: *Somoff V.* Alexander Veselovsky's Historical Poetics vs. Cultural Poetics: Remembering the Future // *Persistent Forms: Explorations in Historical Poetics* / Ed. I. Klinger and B. Maslov. Forthcoming.
- 25 Очерки публиковались в Журнале Министерства Народного Просвещения в 1863 и 1864 гг. Оригинальные публикации доступны в сети: <http://lucian.uchicago.edu/blogs/historicalpoetics/bibliography/>; переизданы в: *Веселовский А.Н.* Избранное: на пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. С. 39–76. Частично они были включены Жирмунским в классическое издание «Исторической поэтики» (М.: Худ. лит., 1940; Переизд.: М.: УРСС, 2004); ссылки на страницы приводятся в тексте статьи по последнему изданию как наиболее доступному. Частичный английский перевод этих текстов, выполненный Дженнифер Флаерти, в данный момент готовится к публикации в *Proceedings of the Modern Language Association*.
- 26 «Чем ближе к нам [т. е. чем дальше от начала всякой истории. – *Б. М.*], тем ярче выступает система общественных законов в ее противоположности с законами чисто физиологической жизни, которые везде составляют ее подкладку. [...] Это то, что мы называем прогрессом или органическим развитием...» (391).
- 27 Об истоках этого противопоставления у Гегеля ср.: *Nisbet R.* Op. cit. P. 280–281.
- 28 Wenn nun hier anderseits für das Wesen der Geschichte ein Fortschritt vorausgesetzt wird, so leugne ich gar nicht, sondern hebe es bestimmt hervor, dass die Geschichte einen teleologischen Character trägt; nur folgt hieraus gar nicht, dass wir nun auch der Geschichte ein Endziel vorstecken müssen (32).
- 29 «Здесь опять широкий просвет на восток и на запад; греческие ученые приходят с востока, на запад отправляются европейцы отыскивать новый мир. Мы знаем, какие громадные следствия для нравственного и материального развития нашей части света имело это расширение кругозора и географических расстояний» (392).
- 30 *Шшмарев В.Ф.* Александр Веселовский и его критики // Октябрь. 1947. № 12. С. 148–165. Цит. на С. 160. Эту цитату приводит в предисловии к изданию «Исторической поэтики» 1940 г. и В.М. Жирмунский как свидетельство в пользу того, что Веселовский «временами приближается к диалектическому

- пониманию исторического и литературного процесса» (*Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. С. 13).
- 31 *Steinthal H.* Op. cit. S. 54–62.
- 32 Ibid. S. 39. Для диагностики «здоровья» нации немалое значение получает фактор языка. Так, Штейнталь полагает, что любой индоевропейский народ, если он не живет в пустыне или в степи, предысторичен (*Ibid.* S. 40–41).
- 33 Es war freilich nicht gleichgültig für die deutschen Stämme, dass sie auf römische Cultur stiessen. Dieser Anstoss, und er war ein sehr harter, scheint sogar durchaus nothwendig gewesen zu sein, um den Funken im deutschen Geiste zu wecken; doch bleibt immer das, was die Deutschen schon vorher waren, der Grund für das, was sie nun wurden. Man kann fragen, was geworden wäre, wenn die Deutschen den Muhammedanismus angenommen hätten? Man müsste nur vorher die Frage beantwortet haben, ob und besonders in welcher Weise und Form sie ihn hätten annehmen können. Ohne Weitläufigkeit last sich, denke ich, dies behaupten: auch als Muhammedaner würden sie keinen Harem errichtet haben (*Ibid.* S. 34).
- 34 В позднейших работах Веселовский придавал относительно больший вес «органическому» развитию отдельных культур. В статье «Из введения в историческую поэтику» (1893) Веселовский указывает именно на неполноценность самостоятельного культурного развития как на причину того, почему немецкая литература не создала народно-исторического эпоса: при династии Оттонов, проводившей неоимперскую политику, «первые всходы немецкой литературы были забыты в новом подъеме оттоновского «латинского» возрождения» (*Историческая поэтика*. С. 58). Как следствие в средневековой Германии, в отличие от Франции, не сложилось народного самосознания: «У миннезингеров есть патриотические мотивы, слышится лирический крик: Deutschland über Alles! но личное сознание не отражается в настроении эпоса. Его носители – шпильманы, бродячие клерики, vagi, в роде Лампрехта, Конрада и др.; их темы заимствованы отовсюду: и французские романы, и восточные...» В данном случае контакт с Востоком оказывается формально непродуктивным. В связи с этим можно отметить мнение В.М. Жирмунского, что контактные явления имеют относительно малое воздействие на народный эпос по сравнению с «занимательными формами повествовательной литературы»: *Жирмунский В.М.* «Пир Атрея» и родственные этнографические сюжеты в фольклоре и литературе // *Фольклор Запада и Востока*. М., 2004. С. 408–409; ср. также замечания на эту тему в статье «К вопросу о международных сказочных сюжетах» (Там же. С. 435).
- 35 Как пишет Штейнталь, «вся история – это ничто иное, как история культуры, духовного образования, т. е. история самосознания» (alle Geschichte weiter nichts ist, als Geschichte der Cultur, geistiger Bildung, d.h. Geschichte des Selbstbewusstseins) (*Steinthal H.* Op. cit. S. 54). О значении этого широкого понятия «образования» в России XIX в. см.: *Steiner L.* For Humanity's Sake: The Bildungsroman in Russian Culture. Toronto, 2011.

- ³⁶ Связь этих работ с теоретическими выступлениями Веселовского в целом недооценивается. Ср. утверждение Шкловского: «Мне кажется, что наиболее интересен Веселовский первого периода и Веселовский черновиков и последнего периода» (Александр Веселовский – историк и теоретик // Октябрь. 1947. № 12. С. 182). Подробнее об историко-культурном фоне и значении трудов Веселовского среднего периода см.: *Holland K. From the Prehistory of Russian Novel Theory: Veselovsky, Dostoevsky and the Modern Novel's Roots in Folklore and Legend // Persistent Forms: Explorations in Historical Poetics / Ed. I. Kliger and B. Maslov. Forthcoming.*
- ³⁷ На эту пародию указал в своей статье 1948 г. против последователей Веселовского – прежде всего против Жирмунского и Шишмарева – критик Валерий Кирпотин, бывший в тот момент правой рукой Фадеева, но вскоре и сам ставший жертвой развернутой при его участии кампании против космополитизма в литературоведении (подробнее об этом см.: *Maslov B. Comparative Literature and Revolution*): *Кирпотин В. О низкопоклонстве перед капиталистическим Западом, об Александре Веселовском, о его последователях и о самом главном // Октябрь. 1948. № 1. С. 12–14.*
- ³⁸ *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: В 20 т. М., 1970. Т. 10. С. 405–406.

И.О. Шайтанов

**УТОЧНЕНИЯ,
НЕОБХОДИМЫЕ ПРИ НАЧАЛЕ РАЗГОВОРА**
Комментарий к статье Б.П. Маслова

ПЕРВОЕ ВПЕЧАТЛЕНИЕ от названия и темы статьи: хорошо, что об А.Н. Веселовском заговорили с тем, чтобы увидеть его в контексте сравнительной поэтики. Хорошо, что этот контекст взят широко – от истоков до того момента, когда возникает понятие «компаративная поэтика» (comparative poetics). Хорошо и то, что эта попытка предпринята русским ученым, работающим сейчас в системе западного университета.

Веселовский трудно возвращается в мировую науку. Я говорю, что он «возвращается», а не приходит туда, поскольку начал он, находясь в контакте не только с идеями, но и с учеными, представлявшими вершинный уровень филологии, когда она фактически рождалась. Русская филологическая школа сыграет важную роль, но вот парадокс: основоположник и родоначальник важнейших для этой школы идей остается невостребованным; школа известна мировой науке, а Веселовский вынесен за ее скобки.

Мне пришлось это ощутить в полной мере, когда в сентябре 1998 г. я был приглашен в США (Колгейт – Хэмилтон) выступить с докладом «Жанровая теория на пороге тысячелетия». Моей темой был «Жанр в исторической поэтике А. Веселовского». Веселовский настолько привлек внимание, что мне было предложено оформить доклад в виде статьи, которая предваряла публикацию одной из глав «Исторической поэтики» в английском переводе в почтенном журнале *New Literary History* – 2001 (Vol. 32, Spring). Ссылка на эту публикацию есть в статье Б.П. Маслова, но должен признаться, что надежды, будто она привлечет интерес к Веселовскому, тогда не сбылись. Жаль, поскольку в отсутствие Веселовского не только неизбежно теряются идеи, все еще ждущие своего понимания и разработки, но