

DOI: 10.31857/S241377150007802-5

Антропологическая составляющая культурного трансфера

© 2019 г. Мишель Эспань

Доктор исторических наук,
профессор, директор лаборатории “Labex TransferS” при Высшей педагогической школе,
Франция, 75230, Париж, Рю Д'Юльм, д. 29
transfers@ens.fr

© 2019 г. Е.Е. Дмитриева *подготовка текста, комментарии*

Доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Россия, 121069, г. Москва, ул. Поварская 25а
katiadmitrieva@mail.ru

© 2019 г. А. Афанасьева *перевод с немецкого*

Дата поступления материала в редакцию: 26 апреля 2018 г.

Дата публикации: 31 декабря 2019 г.

Резюме. Антропология как наука о человеке позволяет осветить вопрос родства и переплетения различных культур, не прибегая при этом к традиционному модусу сравнения. Именно поэтому антропологическая модель идеально иллюстрирует механизм культурного трансфера. Ритуальные странствия различных австралийских племен сквозь символическое пространство континента и превращения, которые с ними при этом происходят, трансформация испанской культуры, подвергшаяся воздействию индейских племен Латинской Америки, сложные отношения между родственными, но враждующими между собой группами динков и нуэров, описанные в работе Эванса—Причарда, — все эти случаи являют собой очень важный пример культурного переноса. Модель эта может быть использована также и применительно к европейскому контексту, по отношению к которому антропологические исследования только еще начинаются.

Изучение трансфера делает акцент более на механизмах постоянной реконструкции новых условий существования общества, нежели на устойчивости традиционных структур. Но при этом глобализация, которая существовала всегда, вовсе не исключает образований, имеющих ограниченный срок действия, будь то нация, племя или меньшинство. Изучение трансфера не позволяет согласиться с ложной альтернативой: либо признание раз и навсегда установленных национальных различий — либо растворение в произвольности бесчисленных перекрестных влияний. В этом поиске баланса изучение культурного трансфера также находит поддержку в антропологических исследованиях: влияние изменяет принимающую культуру, но не уничтожает ее в том смысле, какой предполагает глобализация в узком значении этого термина.

Многие антропологи (начиная с Франца Боаса и Бронислава Малиновского) решали проблему культурного трансфера не только в теории, но и в своей собственной жизни. Именно поэтому в область исследований теории культурного трансфера входит также и изучение истории гуманитарных наук, начиная с филологии римской эпохи и кончая востоковедением и историей искусства. Исследовательское поле культурного трансфера может быть расширено до сочетания трех и более культурных пространств, став частью транснациональной истории.

Ключевые слова: антропология, культурный трансфер, сравнительный метод, культурные перемещения, транснациональная история, история гуманитарных наук.

Для цитирования: Мишель Эспань. Антропологическая составляющая культурного трансфера. Подготовка текста и комментарии Е.Е. Дмитриевой; перевод с немецкого А. Афанасьевой // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2019. Т. 78. № 6. С. 43–53. DOI: 10.31857/S241377150007802-5

An Anthropological Component of Cultural Transfers

© 2019 Michel Espagne

Doct. Sci. (Hist.),
Professor, Director of the “Labex TransferS” at the École normale supérieure,
29 rue d’Ulm 75230 Paris France
transfers@ens.fr

© 2019 Yekaterina Ye. Dmitrieva *Commentaries*

Doct. Sci. (Philol.),
Leading Researcher at the A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
25a Povarskaya St., Moscow, 121069, Russia
katiadmitrieva@mail.ru

© 2019 A. Afanasieva *Translation from German*

Received: April 26, 2018

Date of publication: December 31, 2019

Abstract. Anthropology as a human science highlights the interweavings of cultures beyond the traditional framework of comparison. We can easily apply models from anthropology to the question of cultural transfers: for instance, the peregrinations of Australian tribes through the symbolic spaces of the continent or the transformation of Spanish culture in the Indian tribes of Latin America or the complicated relations between complementary groups like the Dinkas and Nuers, according to the work of Evans–Pritchard, provide a very usable model of cultural transfer. This model can be used even in European contexts, where anthropological research developed its first roots. The research on cultural transfers has to combine the evidence of plurality with the necessity of a fleeting moment of substantial unicity in the connected cultural areas.

Many anthropologists (from Franz Boas to Malinowski) addressed the question of cultural transfers not only in their theories but also in their life. As a field of inquiries the theory of cultural transfers involves a precise historical evaluation of most human sciences from Roman philology to Orientalism or art history. Cultural transfers may be enlarged to the combination of three cultures and described in a transnational concept history.

Key words: anthropology, cultural transfer, comparative method, cultural movements, transnational history, history of the Humanities.

For citation: Espagne, M. *Antropologicheskaya sostavlyayushchaya kulturnogo transfera. Podgotovka teksta i kommentarii E. E. Dmitrievoy; perevod s nemetskogo A. Afanasievoj* [An Anthropological Component of Cultural Transfers. Dmitrieva, Ye. Ye. Commentaries; Afanasieva, A. Translation from German]. *Izvestiâ Rossijskoj akademii nauk. Seriâ literatury i âzyka* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language]. 2019, Vol. 78, No 6, pp. 43–53 (In Russ.) DOI: 10.31857/S241377150007802-5

В гуманитарных и общественных науках царит удивительная неравномерность. В то время, как некоторые историки все еще трепещут от собственной дерзости, стоит только им заглянуть в область, находящуюся за пределами сравнительной истории, представители родственных дисциплин преодолели компаративный подход уже на рубеже XIX и XX веков. Обращает на себя внимание тот факт, что хотя антропология уже более ста лет занимается проблемой встречи различных культур и их переплетения (пересечения)¹,

вопрос о возможном вкладе этой науки в историю европейской культуры всерьез практически не ставился. При этом историческая антропология уже сложилась как дисциплина², и очевидно, что решающую роль в этом сыграли микроистория и история повседневности [12]. Однако транснациональная и транскультурная проблематика удивительным образом при этом внимание исследователей не слишком привлекла. Литературоведение оказалось в этом отношении менее робким, и кажется излишним перечислять писателей — от бразильских сюрреалистов до Элиаса

¹ О культурном трансфере см., в частности: [1]; [2, с. 107–122]; [3, с. 27–41, 4–11]. См. также серию “Deutsch-französische Kulturbibliothek”, выходящую с начала 1990-х гг. в Лейпциге под редакцией М. Эспаня, М. Мидделя, Ф. Франсуа, В. Грейлинга.

² Так, например, с 1993 г. выходит журнал “Historische Anthropologie (Kultur – Gesellschaft – Alltag)”.

Канетти и романов Хуберта Фихте — которые черпали вдохновение в антропологическом понимании того, что принято называть встречей культур [13]. Именно поэтому цель, которую я поставил в настоящей работе перед собой, — осветить тот вклад, который антропологические исследования внесли в изучение истории немецко-французской и, шире, европейской культуры.

Границы сравнительной истории

Общественный заказ на написание национальной истории на сегодняшний день представляет уже прошлое истории как научной дисциплины, и освободиться от этого наследства, ограничивающего возможности исследователя, она на своем пути пыталась в том числе и с помощью систематического сравнения истории различных европейских территорий. Социальная история тоже служит одним из путей преодоления истории национальной, так как она переносит внимание исследователя на иные типы границ, которые существуют наряду с границами национальными. Однако между социальной историей и компаративистикой существует определенное противоречие, поскольку социальные группы очень редко становятся объектом анализа в отрыве от политических территорий, по большей же части они как раз и рассматриваются как представители этих территорий, в то время как позиция наблюдателя остается вне поля зрения исследователя. К тому же параллели здесь выстраиваются синхронически, что, конечно же, ограничивает эпистемологическую ценность полученного результата. Остающаяся половинчатой свобода от национального заказа и обращение к сравнению различных социумов кажется некоторым историкам настолько значительным преодолением сложившихся традиций, что они полностью этим удовлетворяются и теряют из поля зрения то, что происходит в смежных общественных науках. Твердая уверенность в том, что прорыв уже совершен, на самом деле легко может привести к некоторому дефициту знаний, особенно если принять во внимание то, что другие дисциплины уже давно занимаются проблемой социальной гибридности. В этом случае историографии угрожает уже не идеологический заказ, но те его последствия, которые остаются не осмысленными. Показательна попытка подчеркнуть культурную замкнутость предмета исторического исследования, сведя трансфер к истории взаимоотношений и контактов. Иными словами — исключив смешанные формы из поля зрения историка.

И все же было бы несправедливо видеть методологический тупик там, где именно “узкое горло”

проблем обещает возможность новых открытий. Вспомним, например, о книге Хартмута Кельбле, Мартина Кирша и Александра Шмидт-Гернига “Транснациональные общественности и идентичности в XX веке” (“Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert”) — исследование о том, как следует понимать семантику таких понятий, как “общественность”, “идентичность” и даже “транснациональность”. Наиболее знаменитые представители компаративистики в области исторических наук отчетливо признают в этом труде, что подход их требует смещения акцентов, даже если он всего лишь должен принять во внимание политический контекст. Понятие “общественность”, подразумевающее единство политического тела, должно быть поставлено под сомнение в том случае, когда речь идет о существовании такой общественности, как европейская, которой нет и, вероятно, быть не может. Суть состоит в том, что само понятие общественности, популярности которого столь сильно содействовал Хабермас, перестает быть чем-то самим собой разумеющимся. Но тогда ретроспективно становится проблематичной и каждая более ранняя общественность, потому что она всегда раскрывается только на какой-то одной ступени социальной жизни и вступает в конфликт с другими общественностями. Столь же спорным является теперь и слово “идентичность”, игнорирующее транснациональные миграции. Ученые, которые в 1930-е гг. эмигрировали во Францию, Америку или даже Турцию, многие из которых развили в новых условиях и новое национальное самосознание, — лучший пример того, как возникает гибридное самосознание, приходящее на смену идентичности [14].

Можно было бы даже пойти еще дальше и спросить себя, какой вклад румын по происхождению Пауль Целан, болгарин Канетти или полупольско-полудеврей Марсель Райх-Раницки смогли внести в немецкую литературную идентичность, чтобы ее можно было противопоставить другим европейским идентичностям или сравнивать с ними. Хотя случаи гибридной идентичности внутри Европы не столь и многочисленны, у них есть по меньшей мере то преимущество, что они показывают сегодняшним исследователям, работающим в области сравнительной истории, на недостаточность их понятийного инструментария и побуждают к пересмотру более ранних исторических трудов. Сложно в этом смысле переоценить важность последних работ Хартмута Кельбле (см. коллективный труд: [15]), в которых основным методом описания европейской истории становится деконструкция форм идентичности, их дифференциация и изучение возникающих форм гибридности.

Антропология как резервуар различных форм культурного трансфера

Продуктивность антропологического инструментария в изучении культурного трансфера становится особенно очевидной на наиболее удаленных от Европы территориях. Например, известно, что у австралийских племен распространены ритуальные странствия по территории, которые относятся одновременно к реальности и к сфере мифа [16]. В своем мифологическом измерении пространство наполняется объектами природы, камнями, деревьями, напоминающими эпизоды мифов. Другие племена с родственными, но все же отличными мифами, отправляются в такие же странствия, иногда их пути пересекаются, отдельные объекты становятся ориентирами этих двух маршрутов странствий по мифологическому пространству и наделяются при этом соответственно двумя разными ритуальными значениями. Существует, однако, и возможность того, что одно племя начинает усваивать чужое значение мифологического объекта, оказавшегося на перекрестке двух маршрутов. Тогда в собственный маршрут странствия встраивается новый эпизод. Таким образом, можно сказать, что мифы, задающие смысл движению группы, не установлены раз и навсегда, но постоянно воссоздаются заново. В этом случае можно было бы говорить о смешанных формах, если бы само это слово не подразумевало наличия “чистых” форм. Поэтому дискуссия о том, стоит ли называть такие формы “трансфером”, “переплетением”, “пересечением” или “перекрестным влиянием” (Kreuzung), оборачивается в общем-то чистым буквоедством. Самое важное — что речь здесь идет о парадигматических явлениях, эпистемологическая ценность которых оказывается важной и для понимания внутриевропейских отношений, но которые очень мало учитываются в традиционной социальной истории.

Внутренняя связь антропологии и истории раньше всего дала о себе знать в исследованиях, посвященных Латинской Америке. Хорошо известны работы Натана Вахтеля о культуре и истории Перу, или Кармен Бернард и Сержа Грузински о Мексике [17]. Мексиканское и перуанское общество — очевиднейший пример двойного усвоения испанской и индейской культур, каждая из которых подверглась переосмыслению, прежде чем из их встречи сложилась новая форма. Так что индейские художники, выучившие латынь, очень рано стали использовать сюжеты овидиевых “Метаморфоз” для создания декоративных элементов, а первые переводы Евангелия на язык группы племен науталь должны были, чтобы быть понятыми,

опираться на индейские мифы. История завоевания Перу также во многом объясняется представлениями, в основе которых лежат популярные в XVI века идеи неоплатонизма. Вообще можно сказать, что антропологическое исследование Латинской Америки заставило обратить внимание на диахроническую форму культурного трансфера и открыло путь регрессивному описанию истории, которое исходит из мнимо гомогенных форм культуры, но открывает при этом в ней сохранившиеся признаки более ранних, вытесненных слоев.

Крайне впечатляющие формы создания новой гибридной идентичности выявили антрополого-исторические исследования, проводившиеся в Канаде. Например, Лорье Туржон показал, как при встрече индейских племен с первыми представителями колониальных властей возникла новая идентичность канадцев, в основу которой легла частично культура басков (см.: [18]).

Взаимоотношения между социальными группами ни в коем случае не исчерпываются явным обменом. Как ни странно, также и отрицание возможного контакта, подчеркивание существующей дистанции является случаем культурного трансфера, поскольку в противостоянии негативному заимствованию формируется новое самосознание. В своем ставшем уже классическом труде Эдвард Эванс-Притчард показал, что суданская группа нуэр и ее сосед группа динка вообще-то составляют политическое единство, хотя обе группы беспрестанно воюют между собой [19]. Хотя нуэры и грабят регулярно стада группы динки, взятые в плен враги ассимилируются. Создается впечатление, что обе группы настолько ориентированы друг на друга, что даже своим противостоянием поддерживают политический и социальный баланс. Иногда граница проходит непосредственно внутри одной этнической группы. Так, Грегори Бейтсон разработал понятие схизмогенеза [20] для обозначения произвольного распределения ролей, коллективной дифференциации способов поведения внутри одной группы племени ятмул в Новой Гвинее³.

Многие антропологи возразили бы против перенесения подобного понимания культурного трансфера как формы дифференциации на европейский или североамериканский материал, поскольку Западную Европу и письменные культуры они рассматривают в целом как гомогенную систему, внутри которой дифференциация выражена не так сильно, как на территориях, не имеющих письменной традиции.

³ Регулирование этой дистанции происходит в том числе и в ходе ритуала, называемого “naven”. Книга Грегори Бейтсона “Naven” (1936) относится к классическим трудам по антропологическому описанию процессов социальной дифференциации.

Опасность метафоризации здесь, разумеется, есть. Однако, вероятно, она все же менее проблематична, чем вера в особый европейский и тем более особый немецко-французский путь.

Изучение трансфера, будь то на уровне антропологии или западноевропейской истории, сталкивается с одной существенной, хотя в общем-то преодолимой трудностью: если заимствование чужой культуры до такой степени меняет принимающую культуру, что она грозит утратить свою однородность, то логично из этого сделать вывод, что социально смешанная форма противостоит при этом некоей (на самом деле вымышленной) гомогенной системе. Однако мы должны понимать, что подобное противопоставление есть лишь вспомогательное аргументативное средство. И здесь снова антропология подсказывает возможное решение вопроса. Если африканские племена вступают между собой в контакт и при этом меняются их идентичность, то не нужно думать при этом, что когда-либо существовал золотой век чистых культурных форм. Племена, вступающие в контакт между собой, сами уже являются гибридными социальными единствами, так же, как гибридными и их языки, возникшие из постоянного смешения. Но столь же абсурдно было бы и представление о том, что немецко-французский культурный трансфер подразумевает исходную гомогенность исходящей и принимающей культур. С другой стороны, поскольку креолизация стала повсеместно распространенной в современном мире, можно говорить о существовании смешанных форм средней длительности. Глобализация, которая существовала всегда, начиная с момента исхода человечества из своей восточно-африканской прародины, хотя и проходила в разные времена различными темпами, вовсе не исключает образований, имеющих ограниченный срок действия, будь то нация, племя или меньшинство. Изучение трансфера не позволяет согласиться с ложной альтернативой: либо признание раз и навсегда установленных национальных различий — либо растворение в произвольности бесчисленных перекрестных влияний. Конкретные работы к тому же подтверждают — а пригодность теоретической модели проверяется исключительно конкретными ее результатами, — что изучение трансфера делает акцент скорее на механизмах постоянной реконструкции новых условий существования общества, нежели на устойчивости традиционных структур. И в этом поиске баланса оно вновь находит поддержку в антропологических исследованиях. Здесь стоит вспомнить об африканисте Жан-Лу Амзеле, который после долгого изучения процессов метисации, рассмотренных как процесс преодоления этничности,

внимание перенес на временные социальные образования [21]. Влияние изменяет принимающую культуру, но не уничтожает ее в том смысле, какой предполагает глобализация в узком значении этого термина.

Архетипическое

Теоретические размышления о разнообразии народов и языков, об их встречах и их смешении имеют свою историю возникновения, которая, как известно, по большей части является немецко-французской. То, что притязания французского Просвещения на универсальность вызвало как у Гердера, так и, несколько позже, у Александра и Вильгельма Гумбольдтов особый интерес к своеобразию, относится к общим местам истории идей и всерьез почти не оспаривалось. Что касается Вильгельма Гумбольдта, то необходимо напомнить, что он приехал в 1797 г. в Париж с целью провести антропологическое сравнение между Францией и Германией, начав его со сравнения поведения французских и немецких актеров на сцене [11]. В то время, как Александр Гумбольдт проходил через опыт познания инаковости в южно-американских дебрях, Вильгельм фон Гумбольдт нашел ее выражение, исследуя область басков и, прежде всего, языка басков. Менее известно, однако, какой собственно импульс идеи Гумбольдта дали последующему развитию науки. А ведь он ошутим среди прочего в развитии “психологии народов” (этнопсихологии, *Völkerpsychologie*), идет ли речь о журнале “*Zeitschrift für Völkerpsychologie*” (“Журнал психологии народов”), который издавали Лацарус и Штейнталь, или же о более поздней версии этнопсихологии, которой Вильгельм Вундт придал энциклопедический характер.

Как Штейнталь, которого активно читали русские лингвисты и первые формалисты, так и Вундт долгое время пользовались широкой известностью. Этнопсихология Вундта сказала не только на истории возникновения школы американских антропологов, на рубеже XIX и XX веков она была для французских социологов если не обязательной, то все же важной частью научного арсенала, от которого ожидалось дальнейшие прорывы в науке. Задолго до того, как эмпирические исследования на местности получили статус необходимого первоначального условия для дальнейших этнологических исследований, Вундт и его друзья — социологи Лампрехт и Ратцель уже наметили пути изучения данного социального разнообразия. И потому важно помнить, что антропология, чье применение на немецко-французском и другом европейском материале

оказалось столь плодотворным, родилась именно из этих взаимоотношений.

Антропология, плодотворность которой для изучения трансфера приводит к необходимости осмыслить, в свою очередь, ее исторические корни, может во многом быть понята как архетип [22]. Под этим углом зрения могут быть рассмотрены фигуры некоторых ее основателей. То, что Малиновский, приехавший из Польши в Англию, что заставило его войти в иной культурный контекст, самой своей судьбой явил пример культурного трансфера, говорилось уже неоднократно. Его благоприобретенная легкость в использовании английского языка, которая, вероятно, обусловила литературный характер сделанных им описаний социальных отношений на островах Тробриан [23], тоже, возможно, объясняется этими биографическими обстоятельствами. Несомненно, что между личным переходом из одного культурного пространства в другое и интересом к антропологии существует непосредственная связь, которая с еще большей очевидностью сказалась в истории Франца Боаса. Немецкий еврей, изучавший географию и отправившийся затем в экспедицию на Баффину Землю и заинтересовавшийся там племенами доколумбовой цивилизации, Франц Боас, как известно, был вынужден отказаться от этих исследований: на рубеже веков он возвращается в Берлин, а затем уезжает в эмиграцию в Соединенные Штаты. Там он посвящает себя изучению автохтонных культур и языков и создает школу американской антропологии. Однако уже одна методика его работы дает почувствовать, что язык и нацию он связывает между собой в русле традиции Гумбольдта, а индейские сказки записывает на “проязыках” — прежде чем подвергнуть их филологическому анализу, следуя при этом примеру братьев Гримм. Впрочем, с другой стороны, он не решает — возможно, из недоверия к индогерманской языковой модели — искать единый корень индейских языков. На рубеже XIX–XX веков он излагает в ряде работ свои теоретические рассуждения, направленные против сравнения как метода, которые ложатся в основу европейской антропологии. Боас испытывает, прежде всего, сильную неприязнь к индогерманской модели, где от крохотного корня расходятся ответвления, которые предлагается сравнивать между собой, ссылаясь на чистоту будто бы существующего прототипа. Ссылка на какую-либо близость к первоисточнику кажется ему подозрительной, и родственные явления между племенами он объясняет, ссылаясь на исторически доказуемые контаминации, которые в сущности и являются культурным трансфером [24, с. 147–160]. Если добавить, что

Боас применял антропологические методы для изучения иммиграции, желая подтвердить свой тезис о необоснованности любых подозрений в отсталости тех или иных народов, то станет ясно, насколько его научная позиция была близка гумбольдтовской, царившей в немецком университете во времена, когда этот юный еврей еще получал свое образование.

В то время, как Франц Боас эмигрировал, Лео Фробениус, исследователь Африки, неутомимо собиравший этнографический материал во время многочисленных своих поездок по всем уголкам черного континента, приветствовался местными властями [25]. Серьезный ученый, который нашел дополнительные аргументы в пользу “негро-африканской идентичности” для ангажированных африканцев, каким был, например, француско-сенегальский политик Леопольд Седар Сенгор, проводит различие между народами-охотниками и кочевниками-скотоводами. В то время как скотоводы отличаются известной рассудочностью, охотники склонны к поведению, которое можно охарактеризовать как взволнованность (*Ergriffenheit*). Он считал, что, несмотря на все различия между племенами, в Африке можно найти так называемые культурные ареалы (*Kulturreise*), которые указывают на подспудное существование скрытой, полумифической прародины — Атлантиды. Фробениуса охотно цитировали поборники коллективной психологии [26]. Даже если отдельные его аргументы далеко не так наивны, как то может показаться при перечислении основных его тезисов, нельзя не согласиться с тем, что они во многом являются проекцией истории немецкой культуры. Противопоставление рассудочности и взволнованности напоминают в его формулировках противостояние французского Просвещения и немецкого романтизма, которое, как и Атлантида, пришло к нему из той культуры, на которой он вырос. Так же, как это делал Боас в Америке, хотя и при совершенно иных обстоятельствах, Фробениус проецировал европейские противоречия на черный континент.

Этно- и европоцентричные корни антропологии заставляют рассматривать ее историю сквозь призму того, как предмет ее исследования переносился на экзотические страны, иначе говоря, под углом зрения культурного трансфера. Как минимум со времен Эдварда Саида [27] известно, что эстетическое и научное восприятие частей света есть западноевропейский конструкт. История этнологической антропологии естественным образом приводит к тому же результату. В любом случае, такое понимание генезиса не следует воспринимать как критику, потому что любая форма

научного, в том числе и естественнонаучного, познания есть конструкт, и справедливость его результатов от этого не уничтожается. Основы ориенталистики как превратившиеся в этнологию филологии были заложены во Франции XVIII века среди прочих арабистом Сильвестром де Саси, который никогда не посещал арабских стран, не умел говорить, но лишь читал на арабском языке и почерпнул все свои представления об арабском мире в фондах парижских библиотек. Но для нас важнее, что Саси породил научную моду, и большинство немецких ориенталистов XIX века считались его учениками. Саси активно переписывался с современными ему немецкими учеными, в том числе с издателем Ветхого завета, протестантским библеистом Иоганном Готфридом Эйхгорном из Гёттингена, тоже считавшим себя ориенталистом⁴. Многочисленные публикации немецких учеников Саси, занявших затем кафедры в крупных немецких университетах, были написаны на латыни, что для первых десятилетий XIX века во всех остальных областях знания уже было скорее редкостью. Предметом ориенталистики являлись, конечно же, история и культура арабов, но также и персидский и турецкий, индийские и дальневосточные языки. В Париже молодые немцы учили как минимум три иностранных языка, поскольку ориенталистика включала разнообразные области знания, не имевшие общего знаменателя. Невозможно отделаться от впечатления, что между Германией и Францией в это время возникает транснациональное сообщество — ориенталистов, говорящих между собой на латыни, отстраняющихся от чуждого им неевропейского мира, который они сами называют “Востоком” (“Orient”), но который они вместе с тем и исследуют. Немецко-французское самосознание, сконструированное посредством культурного трансфера, очерчивает таким образом в ориенталистике внешнюю границу европейского мира. Так систематически создается новый уровень антропологической инаковости, который тоже надлежит преодолеть.

Конструирование культурного самосознания тесно связано с самосознанием и дефиницией гуманитарных и социальных наук. Уже из дискуссии, разгоревшейся по поводу сравнения, стало понятно, что происхождение имеющихся в нашем распоряжении понятий для описания культурного трансфера не есть нечто второстепенное, но составляет самое существо проблемы. Именно поэтому возникает необходимость проследить динамику гибридизации, увидев ее следы также

и в самом научном способе описания социальных процессов. Именно поэтому изучение культурного трансфера оказывается тесно связанным с историей гуманитарных и социальных наук, которые в переносе импульсов, исходящих извне, усматривают собственный генезис. Под историей науки в таком случае понимается не только понятийная история, но также и история институций, в рамках которых создается и транслируется знание.

Стимулы, полученные французской философией и теорией науки в 1920–1930-е гг. от философов, выросших в России, учившихся затем в немецких университетах и принесших с собой во Францию полученные там знания, например, ранней гуссерлианской феноменологии (вспомним Койре, Кожева, Гурвича и — для более раннего периода — Эмиля Мейерсона), сыграли решающую роль в формировании французских гуманитарных наук [28, с. 244–248]. Этот фактор долгое время игнорировался, хотя именно он доказывает, что уже перед Второй мировой войной французские гуманитарные науки вовсе не были изолированы в своем развитии от немецкой философии того времени, даже если этот трансфер и происходил при неожиданном посредничестве третьей стороны — а именно русских эмигрантов.

По многим причинам именно история филологии подлежит особенно внимательному изучению в интересующем нас аспекте. Во-первых, культивирование национальной литературы всегда играло решающую роль в осознании этнической группой своей идентичности. Классики национальных литератур становятся наиболее признанными представителями соответствующих национальных пространств, участвуя в конструировании нации внутри Европы. Мы уже упоминали о том, как в XIX веке в отдельных странах и отдельных языковых ареалах возникал интерес к литературе, свидетельствующей о самозарождении нации, интерес к собственным корням. И, что показательно, соответствующие тексты практически всегда находились, даже если их достоверность кажется теперь сомнительной. Неотъемлемой частью такого освоения истоков является текстология, имеющая явные немецкие корни — классическую филологию, постепенно распространившуюся также и на средневековые тексты — носители традиции. В настоящее время однако все более склоняются к тому, чтобы признавать присутствие в немецкой классической филологии еще более ранних заимствований — а именно из романской, т.е. франко-итальянской критики текста. Классическая же филология, определившая методологию подхода к ориенталистике, равно как и к публикации исторических источников (вспомним знаменитые

⁴ Письма Эйхгорна к де Саси хранятся в библиотеке Института Франции.

“*Monumenta germaniae historica*”), сама по себе уже являлась дисциплиной, подверженной постоянным изменениям, поскольку служила инструментарием изучения как античной, так и новых национальных литератур. Последовательно воплощая принципы того, что позже будет названо “филологией вещей” (“*Sachphilologie*”), классическая филология, ориентируясь на труды о Гомере Августа Вольфа, реконструировала тот антропологический контекст, в котором создавались классические произведения. Вместе с тем, она была и одним из самых востребованных “товаров на экспорт” XIX века. То, что романистика как филология романских языков хоть и развивалась в Бонне, несколько десятилетий спустя стала для Франции ведущим методом изучения собственной средневековой литературы⁵ и даже основой для изучения французской региональной литературы⁶, — еще один удивительный феномен трансфера. Но эволюция филологии на этом не остановилась. Когда на рубеже XX века во Франции возникает социология, то первоначально она основывается не на сборе эмпирических фактов или на статистических данных, а на анализе письменных свидетельств. Обмен новыми методами научного подхода между главным в то время специалистом по санскриту Сильвеном Леви и основателем французской этнологии Марселем Моссом [29] является достаточным свидетельством роли филологии в этом процессе. Социолог Селестен Бугле в изданной вскоре после этого книге об индийской системе каст [30], открывшей поистине новые горизонты в науке, также опирался на тексты древнеиндийской литературы, дошедшие до нас в письменном виде. Когда социолог Дюркгейм публиковал в созданной им газете “*Année sociologique*” материалы, которые должны были стать “кирпичиками” новой и, по его представлению, всеохватывающей науки, то его рецензии на немецкие филологические исследования по античности составили центральный блок этих публикаций. Очень хорошо в журнале была представлена также сама немецкая филология. Так, например, на рубеже веков труд Узенера, посвященный этимологии имен богов, серьезно рассматривался как “строительный материал” для социологии, пути развития которой еще только предстояло наметить [31, с. 391–405].

Еще одна, помимо филологии, дисциплина, которая, как представляется, дает много примеров

культурного трансфера и, с другой стороны, создает методы для его описания, — это история искусства. Это связано уже с тем, что история искусства развилась первоначально в немецкоязычной среде (хотя, разумеется, не следует забывать и о ее предтечах от Роже де Пиля до Монфокона), а также с тем, что предметами ее изучения становились первоначально или античное Средиземноморье, или итальянский Ренессанс⁷. Таким образом, история искусства принципиально складывалась как наука о “чужом”, описание и освоение чужих предметов искусства, кристаллизующее чужие эстетические установки и формы восприятия. Обратившийся в католическую веру Винкельман, описывая из Рима археологические находки для немецкой публики, осуществляет тем самым культурный трансфер, в котором присутствует еще одна составляющая, если вспомнить о том, что инструментарий для анализа он заимствовал из текстов французского классицизма. Изучение того, как элементы античности включались в искусство Средневековья (этим занимался, например, Антон Шпрингер, лейпцигский историк искусства) или Ренессанса (что стало областью исследований Аби Варбурга) и есть, по существу, то, что мы называем диахроническим культурным трансфером. Именно внимание школы Варбурга к переносу деталей из одного семантического контекста в другой имеет для теории культурного трансфера парадигматический характер. Важно подчеркнуть также антропологическую составляющую истории искусства, понятой как изучение трансфера. Архаическая формула пафоса (или экстаза), связывающая искусство Ренессанса с танцевальными ритуалами индейцев хопи, открывает в истории искусства — которая, казалось бы, относится к сфере чистого духа — социальную сторону. Одно уже изображение доисторических видов животных в наскальной живописи, являющееся предметом антропологического исследования, — есть также прямое выражение некоего этапа развития общества и одной из его социальных групп.

Антропология и другие методы исследования культурного трансфера

Учет антропологической составляющей исследования культурного трансфера и, прежде всего, результатов, добытых антропологами в области исследования динамики гибридности, легко

⁵ Считается, что с немецкой романистикой Францию познакомил медиевист Гастон Парис.

⁶ Вместе с появлением исследований о литературе Средневековья в последние два десятилетия XIX века во французских университетах создаются кафедры региональных языков.

⁷ Тот факт, что проблема чужого в истории искусств имеет этнологическую составляющую, подтверждается хотя бы тем, что один из виднейших искусствоведов, стоявших у истоков истории искусства как дисциплины, Карл Фридрих фон Румор подходил к Италии как этнолог, изучая не только живопись Ренессанса, но и оросительные системы Ломбардии.

сочетаются также и с другими тенденциями исследования культурного трансфера. Здесь следует упомянуть о расширении билатеральных соотношений до трилатеральных. Вопреки расхожим представлениям, тройственный трансфер вовсе не является простым сложением двух билатеральных систем. Это правда, что любая форма коммуникации происходит между отправителем и получателем сообщения. Но очевидно, что при этом может быть задействовано — в качестве наблюдателя или референтной личности — также и третье лицо, которое способно изменить значение послания. Здесь можно упомянуть переводы с мало распространенных иностранных языков, которые опираются на уже существующий на другом языке перевод. На сегодняшний день уже подробно изучено, как в XVIII веке англоязычная литература переводилась на немецкий с уже существующего французского перевода. Немецкая литература в XVIII веке реципировалась в Италии через франкоязычные переводы в газете “*Journal étranger*”. Французский “промежуточный” текст создавал при таком тройственном трансфере семантический слой, наполненный философскими сенсуалистскими коннотациями использованной французской лексики. При этом тройственная форма культурного трансфера не исчерпывается наличием промежуточных переводов. Иногда происходит так, что одно культурное заимствование оказывается в оппозиции к другому: например, русская музыка к французскому вагнеризму рубежа XIX и XX веков, или в это же время в России — философия Бергсона к господствующему кантианству [32]⁸. Принимая во внимание многочисленные коммуникационные сети (*Vernetzungen*), разбросанные по всему европейскому пространству, можно утверждать, что тройственные взаимоотношения — это предмет, который еще предстоит изучать в самых разных аспектах⁹. Рамки немецко-испанского культурного трансфера определяются тем, что французское открытие испанского мира в XIX веке опиралось на немецкие модели, а Германия открывала Испанию в XVIII веке по французским переводам. Точное значение того факта, что скандинавы — и в первую очередь датчане — объясняли французам значение немецкой

философии, а французская рецепция скандинавской литературы протекала при посредничестве немцев, до сих пор еще не получило адекватной оценки. Исследование этих широких и далеко еще не изученных областей могло бы опираться на известное уже по работам Франца Боаса представление об этническом культурном родстве, в основе которого лежит принцип горизонтальной (синхронической) контаминации.

Еще одним составляющим культурного трансфера остается воспоминание. Самосознание социальной группы, идет ли речь о футбольной команде, ученом сообществе или нации — масштаб явления кажется в этом отношении не очень важным, — связано с коллективной памятью, с ее, по определению, выборочными воспоминаниями о моментах общей истории, которые и ложатся в ее основу. Роль национальных резервуаров общей памяти играют архивные центры и библиотеки. То, что и памятники, и архитектурные сооружения могут выступать носителями воспоминаний, хорошо известно со времен Мориса Хальбвакса, о чем речь пойдет еще далее. Как библиотеки, так и архивы, какими бы произвольными лабиринтами они ни казались, имеют свой особый порядок, который сам является продуктом истории — истории нации или социальной группы. Этот порядок, конечно же, нацелен на то, чтобы иллюстрировать системный характер группы или общества, чье самосознание она призвана документировать. Помимо возможности создания на этом материале исторического повествования, сама история создания архивного и библиотечного порядка — важный вклад в изучение конструирования групповой идентичности. Не случайно, что школы архивного дела возникали в Европе во времена подъема национал-социализма. Но если исходить из предпосылки, что в основе культуры лежит усвоение заимствованных форм, постоянная динамика новых дефиниций и их соотношений, то следы этих процессов нужно искать в истории носителей памяти. По-видимому, можно провести параллель между поиском чужих элементов в сказке или жизненном укладе дописменного общества и поиском вытесненных следов инородных документов в национальных архивах. Культура — это система, которая регулирует вторжение чужого, подобно тому, как архивный порядок вытесняет чужие заимствования, не будучи в силах их уничтожить. Внимание к антропологической составляющей изучения культурного трансфера, которая делает ее чувствительнее к внеевропейским отношениям, доказывает в то же время необходимость продолжать эмпирический поиск чужих, инонациональных архивных документов. На различных конференциях,

⁸ Русскую версию книги см.: [33].

⁹ Например, тот факт, что немецкая литература приходила в XVIII веке в Италию через Францию, а Гегеля перевел в XIX веке на французский язык итальянец Аугусто Вера, что французы на рубеже XVII–XVIII веков получали сведения об испанской культуре из Германии, что датские путешественники завезли во Францию идеи немецкого идеализма, что госпожа де Сталь привлекла внимание англичан и французов к немецкому романтизму, — все это следует трактовать как проявление трилатерального структурирования культуры.

и в первую очередь лейпцигской конференции, проходившей несколько лет назад [34], было продемонстрировано, что обнаружение чужих элементов памяти подразумевает, с одной стороны, критический анализ характерных для нее принципов упорядочивания, а с другой — эмпирическое собирание соответствующих материалов. От рукописей Гейне и Винкельмана в парижской Национальной библиотеке и франкоязычных собраний в Берлинской академии или петербургской Российской национальной библиотеке до Архива внешней политики Российской империи, хранящего корпус дипломатической переписки, а также и хранящихся в московском Институте марксизма-ленинизма рукописей Сен-Симона — европейское пересечение и переплетение носителей памяти еще ждет изучения в качестве охватывающей Европу структуры памяти.

В исследовании культурного трансфера антропологическая тенденция сочетается с другой важнейшей тенденцией, которую можно было бы обозначить как историю семантических сдвигов, или переосмыслений. После работ Райнхарта Козеллека семантическая история основных понятий очевидно стала предметом истории как науки, оказав также влияние и на социальную историю. Сам Козеллек мало интересовался национальными различиями и перенесением обусловленных национальной историей оттенков понятий в другой контекст. Однако перенос понятия практически не может протекать без утраты или обогащения его семантического содержания, в Европе же происходит безостановочная циркуляция понятий (см., например: [35]). В дополнительном пояснении нуждается и то, что *éthnologie* (этнология) — это нечто иное, чем *Völkerkunde* (этнография), и то, что означает *Völkerkunde*, когда о ней говорят во франкоязычном контексте. Эмблематичен в этом смысле путь, проделанный понятием “культура”. Конечно, следовало бы изучить и то, что случилось с понятием “нравы” (“*mœurs*”) в “Опыте о нравах” Вольтера, попавшем в немецкий контекст. Если обратиться к не столь давним временам, например, к периоду с середины XIX до середины XX веков, то можно проследить, какой путь проходило то или иное понятие. Соединение культуры и языка образует ядро философии языка Штейнтала, активно усваиваемой в России [36]. Русская рецепция, однако, переносит акцент на язык именно как на парадигматическую структуру, на фоне которой понятнее становятся социальные системы. Примером тому является Роман Якобсон, который новый метод анализа перенес через Прагу в Америку, обогатив его категориями гуссерлианской феноменологии и открытием

гештальта. В Америке же применимость лингвистических форм к изучению механизмов родства была с восторгом встречена Леви-Строссом [37], от которого этот длинный ряд семантических заимствований и переосмыслений унаследовали французские структуралисты. Тут следует еще раз вспомнить о контактах Леви-Стросса и Якобсона с Францем Боасом — то есть с другой ветвью исторической семантики, которая перенесла наследство Гумбольдта в Америку уже без русского участия. На сходство между представлением об отношениях родства у Леви-Стросса и фонетическими системами Якобсона много раз обращалось внимание, но если попытаться проанализировать его как историю семантического трансфера, то в нем найдутся позабытые нити, ведущие к немецкому наследию Гумбольдта. Вся эта история семантических преобразований не только проясняет антропологические механизмы, но и сама является примером преобразования идентичности, которое происходит вследствие перемещения будь то сказки или божества или просто слова из одного контекста в другой.

По-видимому, вопрос надо поставить еще шире, перейти от изучения билатерального культурного трансфера к исследованию более сложных его форм. Опасность спутать научную работу с управлением политическими делами и дипломатическими маневрами легко может повлечь за собой снижение статуса чисто билатеральных явлений, низведение их до научно незначительного факта. Однако если попытаться перенести результаты антропологических исследований на изучение внутриевропейского трансфера, то мы оказываемся перед странным замкнутым кругом, поскольку выясняется, что заимствованный понятийный аппарат — по большей части не что иное, как проекция идеи о разнообразии народов, порожденная сложными отношениями внутри самой Европы, на неевропейские территории. Хотя изучение культурного трансфера и призвано открывать для себя все новые и новые территории, ему все же не стоит отказываться от уже зарекомендовавших себя методов, как например, исследования механизмов памяти или трилатерального трансфера. Осмыслить заново историю антропологии применительно к изучению культурного трансфера — означает открыть новые перспективы, привлекая сюда историю искусства, соединяя филологию с социологией. Определенная надежда на будущее культурного трансфера, как представляется, состоит именно в том, что эта теория формулирует больше вопросов, чем решений, которые она в состоянии предложить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

1. *Espagne M., Werner M.* Transferts. Les relations inter-culturelles dans l'espace franco-allemand. Paris, 1998.
2. *Middell K.* Forschungen zum Kulturtransfer. Frankreich und Deutschland // Grenzgänge. 1991.
3. *Lüsebrink H.-J., Reichardt R.* Histoire des concepts et transferts culturels, 1770–1815, Note sur une recherche // Genèses. 1994. № 14.
4. Transferts culturels triangulaires. France – Allemagne – Russie / K. Dmitrieva, M. Espagne (éd.). Paris, 1996.
5. Kulturtransfer im Epochenumbruch. Frankreich – Deutschland 1770 bis 1815 / H. Lüsebrink, J.R. Reichardt (Hg.). Leipzig, 1997.
6. *Schmale W.* Historische Komparatistik und Kulturtransfer. Bochum, 1998.
7. *Middell K.* Hugenotten in Leipzig. Leipzig, 1998.
8. *Espagne M.* Les transferts culturels franco-allemands. Paris, 1999.
9. Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert / W. Schmale (Hg.). Wien, 2003.
10. Verrückte Kulturen. Zur Dynamik kultureller Transfers / F. Celestini, H. Mitterbauer (Hg.). Tübingen, 2003.
11. Revue germanique internationale / Michel Espagne (Hg.). N° 21: L'horizon anthropologique des transferts culturels. Paris, 2004.
12. *Lüdtké A.* Alltagsgeschichte. Frankfurt am Main, 1989.
13. *Bolle W.* Physiognomik der modernen Metropole. Köln, 1994.
14. Transnationale Öffentlichkeiten und Identitäten im 20. Jahrhundert / Hartmut Kalble, Martin Kirsch, Alexander Schmidt-Gernig (Hg.). Frankfurt am Main, 2002.
15. Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften / H. Kalble, J. Schriewer (Hg.). Frankfurt am Main, 2003.
16. *Glowczewski B.* Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie. Paris, 1991.
17. *Bernand C., Gruzinski S.* Histoire du nouveau monde. Les métissages. Paris, 1993.
18. *Turgeon L.* Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux. Paris, 2003.
19. *Evans-Pritchard E.* *The Nuer.* A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford, 1976.
20. *Bateson G.* Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. – Frankfurt am Main, 1981.
21. *Amselle J.-L.* Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris, 1990; *Amselle J.-L.* Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris, 2001.
22. *Humboldt W.* Über die gegenwärtige französische tragische Bühne. Paris im August 1799 // Wilhelm von Humboldt. Gesammelte Schriften / hg. von Albert Leitzmann. Bd 2. Berlin, 1904.
23. *Malinowski B.* Argonauts of the western Pacific. New York, 1922.
24. *Espagne M.* La question des imbrications culturelles chez Franz Boas // Revue Germanique Internationale. 2002. № 17.
25. *Frobenius L.* Kulturgeschichte Afrikas 1933. Frankfurt am Main, 1993.
26. *Kerenyi K.* Apollon und Niobe. München–Wien, 1980.
27. *Said E.-W.* Orientalism. New York, 1979.
28. *Espagne M.* Le détour par l'Allemagne: voyages en pays germaniques et itinéraires intellectuels de Koyré, Kojève, Gurvitch // Pinakoteka. 2002. № 13/14.
29. *Fournier M.* Marcel Mauss. Paris, 1994.
30. *Bougle C.* Essai sur le régime des castes. Paris, 1993.
31. *Espagne M.* Lectures allemandes dans l'Année sociologique // L'Allemagne et la crise de la raison / Nicole Pelletier, Jean Mondot, Jean-Marie Valentin (Hg.). Bordeaux, 2001.
32. *Nethercott F.* Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917). Paris, 1995.
33. *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008. [Nethercott, F. *Filosofskaya vstrecha: Bergson v Rossii (1907–1917)* [A Philosophic Encounter: Bergson in Russia]. Moscow, 2008. (In Russ.)]
34. Archiv und Gedächtnis. Studien zur interkulturellen Überlieferung / M. Espagne, K. Middell, M. Middell (Hg.). Leipzig, 2000.
35. *Grandjonc J.* Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785–1842. Trier, 1989.
36. *Trautmann-Waller C.* Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850–1890). Paris, 2004.
37. *Levi-Strauss C.* Anthropologie structurale. Paris, 1958.