

ДИСКУССИЯ

Язык и культура — две стороны одной медали

Евгений Николаевич Панов

Институт проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова РАН, Москва, Россия

Аннотация. В статье приводится критика взглядов Д. Эверетта, изложенных в его книге «Не спи — кругом змеи» в форме комментариев к путевым заметкам. Описание культуры этноса пираха выглядит поверхностным и не вполне адекватным. Это касается в первую очередь поразительной наивности автора в трактовках категории «термины родства», основополагающей для любого исследования по социальной антропологии. Отрицая существование у пираха мифологии, Эверетт отрезает себе путь к попыткам глубокого анализа структуры коллективного сознания социума. Таким образом, понятие «культура» обедняется, в ее ведении остается преимущественно сфера материальной культуры. «Принцип непосредственного восприятия», предлагаемый автором книги, сугубо умозрителен и едва ли подлежит строгой эмпирической проверке. Приведены примеры адекватного подхода к анализу архаических культур со ссылками на классические исследования по этнографии ряда этносов: карам и дани (Новая Гвинея), бушменов и нуэров (Африка) и некоторых других.

Контактная информация: Евгений Николаевич Панов, panoven@mail.ru; 119071, Москва, Ленинский проспект, д. 33.

Ключевые слова: концепция лингвистической относительности, гендерный символизм, категоризация метафорическая, лексические категории числа, времени и цвета

© 2018 Евгений Николаевич Панов. Данная статья доступна по лицензии [Creative Commons “Attribution” \(«Атрибуция»\) 4.0. всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), согласно которой возможно неограниченное распространение и воспроизведение этой статьи на любых носителях при условии указания автора и ссылки на исходную публикацию статьи в данном журнале в соответствии с канонами научного цитирования.

Статья поступила в редакцию 29 мая 2017 г. Принята в печать 28 марта 2018 г.

...Человеческое общество, вся культура и вся цивилизация в конечном счете есть не что иное, как мир понятий, застывших в определенной форме и определенных видах...

Питирим Сорокин

Судьба книги Дэниела Эверетта (2008/2016) и шумный эффект, произведенный ею, вызывают в памяти еще один эпизод из истории научно-популярной литературы о поведении человека. В 1968 году похожую сенсацию произвела другая книга, под названием «Свирепые люди», за авторством американского этнографа Наполеона Шегнона (Chagnon, 1968). В ней речь шла о южноамериканском этносе яномамо. Книга выдержала четыре переиздания и стала самой читаемой в широкой аудитории публикацией по социальной антропологии.

Сами антропологи упрекали автора в отходе от принципов культурного релятивизма. Он и в самом деле нарисовал образ аборигенов как людей, в среде которых убийство ближнего не только не осуждается, но считается деянием скорее почетным. Но Шегнону не пришлось в голову отказать яномамо в способности рас-

суждать и говорить о чем-то, что так или иначе выходит за рамки сиюминутной ситуации. Это сделал, рубя сплеча, Эверетт в отношении пираха (например, Эверетт, 2016, с. 143). Как правильно заметил один из выступавших на круглом столе в Институте языкознания РАН, посвященном выходу перевода книги Дэниела Эверетта, это значит лишить их язык одной из главных его функций.

Не будучи лингвистом, я не могу судить, насколько верно автор книги описал фонетику и морфологию языка пирахан. Но нарисованная им картина того, что он называет «культурой» этого народа, представляется мне весьма поверхностной и не вполне адекватной. В методологии науки считается, что хорошее описание объекта — это уже значительная часть объяснения. С моей точки зрения, описание коллективного сознания, лежащего в основе любой культуры, никак нельзя считать удовлетворительным в исполнении Эверетта. Отсюда и дальнейшие проблемы с его попытками изменить направление пресловутой «стрелки» — не от языка к культуре, как предлагал Б. Уорф, а на противоположное.

М. А. Кронгауз в своем выступлении на круглом столе сравнил Эверетта с Уорфом (см. также статью М. А. Кронгауза «Дэниел Эверетт и Бенджамин Уорф:

лингвистические и нелингвистические параллели» в настоящем выпуске). Мне кажется, что сравнение не в пользу второго исследователя. Тот, несомненно, был крупным мыслителем, чего едва ли можно сказать об Эверетте. Уорф вряд ли позволил бы себе такое высказывание: «Наука во многом представляет собой обнаружение и открытие понятий, для которых раньше не было слов» (Эверетт, 2016, с. 238¹). Вероятно, он хотел сказать: «Наука во многом представляет собой обнаружение и открытие *сущностей*, для которых раньше не было *понятий*». Разумеется, сказанное можно было бы списать на неточность, и даже неряшливость, автора в поисках им языковых средств для донесения своих мыслей до читателя. Это характерная особенность литературного стиля Эверетта, с чем я столкнулся при переводе одной из глав его книги на русский язык². Но все же такого рода декларации представляются мне недопустимыми в устах популяризатора науки.

Лакуны в описании культуры пираха

На с. 243 книги Д. Эверетта сказано: «Теории влияют на наше восприятие. Они часть той культурной информации, которая ограничивает наше мировоззрение». Против этой, прописной, по сути дела, истины, разумеется, возразить нечего. Но пример, который Эверетт приводит в ее подтверждение, может вызвать только улыбку. «Так, например, — пишет он, — один раз я принял анаконду за лежащее на воде бревно: знание [моей?] культуры подсказывало мне, что, путешествуя на лодке, нужно опасаться бревен. Но культура не давала мне никаких сведений о том, как выглядит крупная анаконда, плывущая навстречу» (курсив мой — Е.П.). Спрашивается, идет ли здесь речь о «культуре» или о неспособности новичка отличить неодушевленный предмет от живого существа в силу, например, его близорукости или отсутствия элементарных знаний о местной природе?

Примерно так же Эверетт представляет себе, что именно вкладывается в культурологию в понятие «термины родства». Система родства, описываемая этими терминами, представляет собой скрытый от поверхностного взгляда базис социальной структуры любого архаического общества, без единого известного исключения. Вот, например, что говорится об этом в описании жизненного уклада перуанских индейцев шаранахуа³:

«Во внутренней структуре этого общества отношения взаимности (*reciprocity*), ответственности и прерогатив персоны базируются на тех ролях, которые индивиды выполняют в сетях системы родства, и на оппозиции таких ролей у мужчин

¹ Сначала я усомнился в том, в том, что фраза переведена верно, и обратился для проверки к оригиналу текста. Оказалось, что именно такова она, слово в слово, на английском языке: «In fact, this strong Whorfian account is incompatible with science, because science is largely about discovering concepts for which we previously had no words» (Everett, 2008, p. 320).

² Глава 11. Фонетика пираха и ее влияние на каналы дискурса.

³ Описание выполнено антропологом Дж. Сискинд в книге «To hunt in the morning» (1973). Далее приводится цитата из рецензии на эту книгу (Прим. ред.).

и женщин. Человек прослеживает свое родство с предками по одной или двум патрилинейным генеалогиям, с учетом таких событий в прошлом, как кросскузенные браки, эпизоды полигинии, а также опираясь на сведения о местах рождения предков по материнской линии. Объясняя свою систему родства, аборигены приводят примеры того, какие обязанности она налагает на индивида в сиюминутных конкретных ситуациях и какое решение он может принять относительно своих действий, оставаясь при этом в рамках того спектра возможностей, который разрешен существующими правилами» (Newton, 1974, p. 592).

А вот что мы читаем на с. 144 книги Эверетта:

«Термины родства охватывают срок жизни одного человека и поэтому в принципе подкрепляемы личным опытом: средняя продолжительность жизни индейца пираха — сорок пять лет; за это время еще можно стать дедом (и увидеть, как внуки пойдут у других), но не прадедом. Иногда кто-то действительно доживает до правнуков, но стать очевидцами подобного события удастся не всем. Поэтому система обозначений родства не предусматривает слова „прадед“, чтобы лучше отразить личный опыт среднестатистического члена племени».

Речь здесь идет только о вертикальных родственных связях, и ни слова не сказано о горизонтальных (такие термины, как, например, «зять», «сноха», «шурин», «невестка» и многие другие), которые, собственно говоря, и делают общество системой, воспринимаемой в сознании людей в качестве некой структурно упорядоченной сети межличностных отношений. Поразительная наивность трактовки одного из основополагающих понятий социальной антропологии должна была потребовать от переводчика соответствующих комментариев в сноске, чего, к сожалению, им сделано не было. В противном случае лингвисты, горячо обсуждающие достоинства и недостатки книги Эверетта, могли бы задуматься о качестве описания в ней «культуры» пираха.

Очень трудно верить и в утверждение Эверетта об отсутствии у пираха мифологии. Коль скоро у них, как и во всех без исключения архаических обществах, существует вера в духов (Эверетт, 2016), такой пробел в содержании коллективного сознания весьма маловероятен. Дело в том, что сам мир духов обычно уподобляется в своем устройстве человеческому обществу. В этом воображаемом параллельном мире действуют свои закономерности отношений. Например, между духами вредоносными в разной степени и теми, которые работают на благо людям, к тому же по-разному в соответствии с разными сферами их компетенции (влияние на погоду, урожай и так далее). Автор пишет, что духи в понимании аборигенов являются частью природы и «действуют согласно природе» (с. 292). Как именно — это и есть мифология. Но либо Эверетту не удалось выяснить деталей, либо он счел эту декларацию достаточной для объяснения сути верований народа.

Понятно, что добыть такую информацию совсем не легко. Вот что пишет об этом этнограф, добившийся все-таки успеха в своем начинании:

«Мифология дани⁴ не слишком дифференцирована и не играет особенно важной роли в жизни этих людей. Основа ее состоит из описаний событий, связанных с первым человеком по имени Накматуги и с возникновением разных вещей. Очевидно, что миф в целом не пользуется широкой известностью у аборигенов, но считается в высшей степени сакральным. В него посвящают лишь мужчин, достигших совершеннолетия. Только после бесчисленных попыток... мне удалось получить изложение мифа — от единственного информанта Um'ue, пользующегося авторитетом в своей общине. Ни разу не удалось выслушать полную версию мифа. Необходимо было задавать наводящие вопросы по окончании каждого из десяти эпизодов» (Heider, 1970/2006, p. 140; курсив мой — Е.П.).

Далее этот автор приводит их полный перечень: земля и небо (кстати, сюжет, обсуждаемый у пираха! (Эверетт, 2016, с. 141)); происхождение каннибализма; следы Накматуги; отделение человека от животных; происхождение соли; первый человек-предок; происхождение гор; суть ритуалов, адресованных духам; происхождение свиней; происхождение собак.

Цитируя В. Б. Касевича:

«Есть к текстам Эверетта общее методическое замечание. Когда занимаешься полевыми исследованиями, работаешь с новым, неизвестным материалом, весьма желательно учитывать, как минимум, два обстоятельства. Во-первых, необходимо освоить „технология“ полевых исследований (см., напр., Kibrik, 1977), включая методику разработки анкет для испытуемых и т.п.; во-вторых, полезна постоянная оглядка на возможные типологические параллели: они не обладают доказательной силой для решения соответствующих задач, но помогают более осмысленно подойти к проблеме, избежать „теоретического шока“ (наподобие „открытия“ фонологических тонов в пираха)» (Касевич, 2018, с. 78).

А что делает Эверетт: он обращается с запросами к миссионерам, к своей жене, а затем обкладывает «книгами по полевым исследованиям в лингвистической антропологии» и начинает «работать, тщательно соблюдая описанные в них приемы» (Эверетт, 2016, с. 145).

Возможные причины просчетов Эверетта

Я предполагаю, что концепция, предлагаемая им, формировалась следующим образом. Как только он убедился в простоте языка пираха, что не могло не броситься в глаза, следовало понять в первом прибли-

⁴ Обитатели высокогорий Новой Гвинеи с материальной культурой на уровне неолита.

жении, какими факторами этот феномен может быть обусловлен. Коль скоро материальная культура этих аборигенов также довольно примитивна (по крайней мере, на первый взгляд), созрело предположение, согласно которому в данном случае свойства языка детерминированы особенностями культуры. Возник образ людей, психика которых также едва ли может обладать особой глубиной.

В подобных случаях у людей, не слишком склонных к «здоровой рефлексии ученого», по выражению философа и методолога науки Н. Е. Никитина (1970), наскоро выстроенная гипотеза становится навязчивой идеей и требует не долгой мучительной проверки, а поиска фактов или мысленных конструкций, ее подтверждающих. Эта широко распространенная стратегия верификации гипотезы является истинным бичом науки, существенно тормозящим ее развитие и способствующим накоплению в ней ошибочных теорий (стадия так называемой нормальной науки, по Т. Куну (1977)).

Адекватный подход к анализу сложнейших психосоциальных процессов этнограф К. Хейдер назвал холистическим. Суть его в том, что «...он оставляет [на время — Е.П.] открытыми вопросы, связанные функциональными и причинными объяснениями происходящего. Но, что особенно важно, избегает тенденции заранее высказать функциональные гипотезы, которые сузили бы поиски таких объяснений, выдвинув на передний план немногие из всего обилия факторов, которые могли бы иметь значение в принципе» (Heider, 1970/2006, с. 125).

Мне кажется, что Эверетт не принял во внимание реальность такой угрозы. Вместо того, чтобы «копать глубже», он остановился на схематичной картине, говорящей, якобы, о некоей уникальности психического облика пираха, и изобрел в подтверждение этого шаблона свой «принцип непосредственного восприятия». Он оказался очень удобным аргументом для объяснения чего угодно, неуязвимым к тому же для эмпирической проверки. Как пишет сам автор, и бедность терминов родства, и отсутствие мифологии «приобретают смысл в свете теории о непосредственном восприятии» (Эверетт, с. 145).

На этом я заканчиваю обсуждение книги Эверетта, которую, по верному замечанию одного из выступавших на круглом столе, трудно рассматривать не только как строго научную, но даже как научно-популярную, поскольку она, скорее всего, принадлежит жанру записок путешественника. Перейду теперь к гораздо более интересной теме соотношения языка и культуры.

Существует несметное количество превосходных исследований, проделанных этнографами и культурологами, которые предоставляют богатейший материал для размышлений на эту тему. Даже если оставить в стороне давно ставшие классическими работы Б. Малиновского (2004), В. Тернера (1983) и Э. Эванс-Причарда (1985), перечень более поздних книг ничуть не худшего стандарта, наполненных обилием фактов и их глубоким осмыслением, мог бы включить в себя как минимум с десятков названий. Все они написаны хорошим литературным языком и, на мой взгляд, гораздо более заслуживают перевода на русский язык, чем книга Эверетта. Однако по воле судеб именно

его поспешная идея о некоем «приоритете» культуры над языком произвела столь сильное впечатление на лингвистов.

Язык и мировоззренческий каркас культуры

Вообще говоря, я не уверен в том, что вопрос о том, какая из этих двух сущностей первична, а какая вторична в их эволюционном развитии, не является предметом софистики. Они настолько тесно взаимосвязаны, что сторонники той или иной позиции легко могут оказаться в положении остроконечников и тупоконечников из «Путешествия Гулливера». Воспользуюсь здесь метафорой, которую употребил в другом месте в несколько ином контексте⁵: «Язык неотделим от культуры в такой же степени, в какой кожица, одевающая плод, неотделима от его мякоти или глазурь — от самого керамического изделия» (Панов, 2012, с. 326).

Вместе с тем я все же склоняюсь к мысли, что культура, отражающая в себе структуру общих представлений ее носителей о внешнем мире и о себе самих, имеет в своей основе имманентное стремление людей к реализации их языковых способностей. Мне кажется, что хорошей иллюстрацией этой мысли могут служить рассуждения Малиновского о природе магии. Вот что он пишет о своем исследовании магических заклинаний у аборигенов Тробрианских островов (западная Меланезия).

«[В] качестве преобладающих в обществе моральных идей и правил, хотя и не кодифицированных, магическая теория может быть установлена путем анализа общественного поведения. Изучая обряды, мы видим некоторые определенные принципы верований и догматов. Точно так же, анализируя непосредственное словесное выражение определенных способов мышления в магических формулах, мы можем справедливо предположить, что эти способы мышления должны так или иначе руководить теми, кто их создал... Значительная часть слов, встречающихся в магических текстах, не принадлежит к обыденной речи, но является архаизмами, мифическими именами и странными сочетаниями, образованными в соответствии с необычными лингвистическими правилами. Поэтому сначала мне следовало прояснить устаревшие выражения и мифические упоминания, а также найти современные эквиваленты всех архаических слов...

Магия не строится в повествовательном стиле. Она не служит для передачи идей от одного человека к другому. Она не подразумевает и последовательного, логичного смысла. Это — инструмент, служащий особым целям, предназначенный для осуществления особенной власти человека над вещами, а ее значение, придающее этому слову более широкий смысл, может

быть понято только в связи с этой целью. Следовательно, речь идет не о значении логически или тематически связанных идей, но о значении выражений, встраиваемых друг в друга и в общее целое, соответственно чему его можно назвать магическим порядком мышления, или, пожалуй, более правильно, — магическим порядком направления слов к их цели» (Малиновский, 2004, с. 425–429; курсив мой — Е.П.).

Приведу более наглядный пример того, как мифологический нарратив устанавливает предписания и запреты, регулирующие повседневную практическую деятельность в данной культурной общности. Новозеландский антрополог Р. Балмер, изучавший лексику народности карам в высокогорьях Новой Гвинеи, обнаружил у этих аборигенов целую систему обычаев, связанных с их отношением к объектам охотничьего промысла. Особое место в этом своде правил занимает птица казуар весьма необычной внешности⁶. Казуар не вполне похож на птицу, и аборигены не считают его таковой, так что в их классификации живых существ для него отведена отдельная категория.

У карам существует целый ряд запретов, касающихся обращения с казуарами. Например, убив его, охотник может готовить трапезу, только не уходя далеко от края леса. Там он должен съесть сердце своей жертвы. Ему категорически запрещено приносить добычу в деревню. Сделав это, он ставит под угрозу урожай таро и бананов. Охотник оказывается во власти враждебных мистических сил и не имеет права на протяжении месяца приближаться к плантациям таро и тем более самому принимать участие в его выращивании. Живых казуаров нельзя доставлять в деревню и, разумеется, одомашнивать их. Еще одно любопытное правило состоит в том, что добыть казуара на охоте можно, поймав в ловушку или убив тупым оружием, но никак — стрелой или копьем. Иначе будет пролита кровь жертвы, а этого не должно случиться ни под каким видом.

Как же сами аборигены объясняют все эти обычаи? Они говорят: «Когда мы бродим по лесу и слышим крик казуара, мы говорим: где-то здесь наши сестры и двоюродные сестры» (Bulmer, 1967, p. 18). В основе этих представлений лежит следующий миф:

«Однажды мужчина поставил в лесу силки на дичь, замаскировал их листьями, и в них попала его сестра. Брат не сразу пошел проверить ловушку, а когда вернулся, увидел, что сестра превратилась в самку казуара, которая успела уже снести несколько яиц. Брат выстрогал из бамбука свистульку и повесил ее на дерево, так что ветерок мог производить звуки, а сестра, слыша их, должна была оставаться неподалеку.

⁶ Казуары — крупные нелетающие птицы (вторые по величине птицы после африканского страуса), принадлежащие фауне Новой Гвинеи и крайнего северо-востока Австралии. Их перья внешне более похожи на шерсть млекопитающих. Все три вида имеют вырост на голове, который называется «шлемом». Он состоит из рогового вещества губчатой структуры. Голова и шея ярко-голубого цвета, с груди свисает кожистая алая «сережка». Взрослые особи шлемоносного казуара достигают в высоту 1.5–1.8 метров (иногда до двух метров) и веса около 60 кг.

⁵ В книге «Парадокс непрерывности: Языковой рубикон» (с. 326), где речь шла о соотношении коммуникации и социальной организации у человекообразных обезьян.

Позже две сестры из другой деревни пришли в лес собирать съедобные листья для готовки и услышали свист. Они были озадачены, и одна из них влезла на дерево, нашла свистульку и сломала ее. Казуариха пошла за сестрами в деревню, где мужчины схватили луки и стрелы, многократно ранили пришлицу, а затем убили и съели. Брат убитой в целях мести завлек двух сестер-виновниц в лес, а когда их родичи пришли за ними, подрубил большое дерево так, что оно упало на них, и все они умерли» (Bulmer, 1967, p. 17–18).

Возвращаясь к цитате из Малиновского, последуем его совету и не будем искать в этом нарративе некоей строгой логики. Здесь много недомолвок, что не мешает полному доверию туземцев к тому, что однажды было сказано в далеком прошлом. Аборигену очевидно лишь одно: казуара не позволено убивать холодным оружием: ведь он — родич карам, а кровь родичей не должна окропить землю. Запрет проистекает из правила, регулирующего конфликты между самими людьми: родича можно ударить в драке только тупой стороной мотыги.

В любом случае карам ставят почти что знак равенства между убийством казуара и человека. Убивший казуара должен съесть его сердце. Убивший человека не делает этого, но обязан в самое ближайшее время, когда режут свинью, съесть ее сердце «взамен». Понятие «сердце» равносильно таким, как «душа» и «жизненная сила», которые продолжают существовать после смерти в качестве призраков или привидений. Поэтому, съедая сердце свиньи, убийца предотвращает его преследование своей жертвой в потустороннем мире. А съесть сердце казуара следует для того, чтобы его душа вернулась назад в лес и не препятствовала там охоте людей на казуаров в будущем (Bulmer, 1967).

Материальная культура и язык

Я предполагаю, что идею Эверетта о том, что культура формирует язык, а не наоборот, можно считать иллюзорной по следующей причине. У меня создалось впечатление, что он склонен приравнять культуру вообще к культуре материальной. Об этом свидетельствует, на мой взгляд, игнорирование им того, что я называю *мировоззренческим каркасом культуры*. Что дело обстоит именно так, я попытался показать выше в разделе «Лакуны в описании культуры пираха».

Разумеется, не может быть ни малейшего сомнения в том, что поступательное развитие и усложнение материальной культуры неизбежно влечет за собой экспоненциальное расширение словарного состава языка. Заключение настолько самоочевидно, что какие-либо дополнительные аргументы представляются излишними. И все же хочется привести один особенно яркий пример этой закономерности.

Речь пойдет о скотоводческом этносе нуэры, обитающем в Восточной Африке. Как пишет Эванс-Причард, знаток их образа жизни, «каждому, кто хочет понять поведение нуэров, можно посоветовать: „Ищите корову“» (Эванс-Причард, 1985, с. 26). Этой теме

в его книге посвящена целая обширная глава (Эванс-Причард, 1985, с. 26–52), а все сказанное в ней может служить прекрасной иллюстрацией принципа Сепира-Уорфа. В языке нуэров имеется несколько тысяч слов для описания комбинаций окраски шерсти и рисунка в масти коров и быков в сочетании с разными вариантами формы их рогов и с многочисленными терминами, указывающими на пол и возраст животного. Эванс-Причард подчеркивает, что все это лексическое богатство не ограничивается потребностью говорить с особой точностью о животных в контексте практического скотоводства и в определенных социальных ситуациях. Поскольку тема скота широко представлена в фольклоре, в том числе и песенном, столь дифференцированная терминология служит также обозначению определенных категорий в структуре ритуалов и обогащает язык народа поэтическим началом (там же, с. 45).

Постоянная сосредоточенность этих людей на благополучии их стада преломляется неожиданным образом даже в присвоении ими имен друг другу. Мужчин часто называют именем, которое отражает масть и другие особенности их любимых быков, а женщины берут имена коров, которых они доят. Даже маленькие мальчики, играя на пастбище, называют друг друга прозвищами своих быков. Ребенок часто принимает имя бычка от той коровы, которую доит его мать и он сам. Иногда за человеком навсегда остается имя его быка, а не то, которое было дано ему при рождении.

Метафорическая составляющая языка

Такие особенности языка пирахан, как, скажем, минимизация числа счетных слов⁷ или же понятий, связанных с делением хода времени на четко разграниченные отрезки (день, ночь и другие), Эверетт объясняет просто: если таких категорий нет, значит они не существуют для людей в их повседневной практической деятельности. В этом объяснении, кажущемся на первый взгляд вполне правдоподобным, не учитывается то важное обстоятельство, что далеко не все в языке непременно должно отображать утилитарные сиюминутные потребности их носителей.

К числу важных составляющих языка, которые трудно объяснить с позиций такой упрощенной трактовки, относится, в частности, так называемый гендерный символизм. Здесь перед нами фрагмент категоризации явлений внешней реальности по аналогии с тем, что лежит в самом фундаменте социальной структуры общества, где одна из наиболее принципиальных сторон всей этой системы есть реализация оппозиции «мужское–женское».

Гендерный символизм оказывается универсальным способом метафорической категоризации, поскольку имеет место во всех достаточно хорошо изученных архаических культурах. В сфере языка он почти несомненно предшествовал становлению грамматической категории рода (см. ниже). По словам одного из авторов, именно метафора, рисующая отношения меж-

⁷ Как мы увидим ниже, утверждение Эверетта об их полном отсутствии сомнительно.

ду объектами какой-либо одной категории в терминах другой, оказывается критической как в функционировании языка, так и в отображении «реальности» в сознании данного социального коллектива (Moore, 1986, p. 75–77). Сюда, вне всякого сомнения, относится и явление полового символизма (обзор сведений по этой теме см. в работе: Панов, 2017, с. 285–288).

У бушменов, например, поле ассоциаций, определяемое им, чрезвычайно обширно и покрывает буквально все сферы повседневного опыта. Вот их перечень (таблица 1), который, вероятно, нельзя считать исчерпывающим (Solomon, 1992). У этого народа функции категоризации реальности, осуществляемой на основе гендерной оппозиции, выходят далеко за пределы всего того, что связано с сексом и воспроизводством потомства. Они оказываются определяющими также в таких сферах, как, скажем, состояние погоды и доступность жизненно важных ресурсов.

Таблица 1. Ассоциации в рамках полового символизма у бушменов (по Solomon, 1992, p. 299).

женское начало	мужское начало
круглый	тонкий
толстый	стройный
низкий	высокий
широкий	узкий
тупой	острый
низ	верх
левый	правый
много	мало
да	после
слабый	сильный
травоядный	хищный
жертва	охотник
кровь	вода / дождь
смерть	жизнь
сборище	охота
прерывистость	непрерывность
полная луна	месяц

В этом плане любопытна одна из них, проистекающая из понимания круглого и низкого как женских характеристик, с одной стороны, и стройного и высокого как мужских качеств — с другой. У одного из бушменских племен, в языке которого существуют классификаторы грамматического рода, они добавляются к названиям растений, общее слово для которых *hi*. Тогда *hi + ba* (высокий, стройный) означает ДЕРЕВО, а *hi + sa* (низкий, круглый) — КУСТ.

При ознакомлении с таблицей смысловых противопоставлений в сознании бушменов естественным образом возникает вопрос, почему в «женской колонке» стоит предлог «до», а в мужской — «после». Дело в том, что в мифологии бушменов (языковая группа *nxaro*) говорится о двух актах творения людей. Женщина была создана только однажды и сохранила в себе черты примитивного животного начала, мужчина же достиг полного человеческого совершенства после второго творения. Животная природа отождествляется с сексу-

альностью, и женщины были первыми, кто познал ее привлекательность. Мужчины, напротив, не интересовались этим до тех пор, пока не увидели своих потенциальных супругов, сидящих в верхней части кроны деревьев (Solomon, 1992, p. 299). Исследовательница видит признаки связи гендера с идеей течения времени еще и в представлениях бушменов о том, что кровь уже течет, когда приходят дожди.

Представления об угрожающем характере женской сексуальности господствуют, как выясняется, не только у австралийских аборигенов дьирбал (что так поразило Дж. Лакоффа⁸), но и у бушменов, а также в культурах охотников-собираателей по всему свету (Moore, 1988). Женское начало вообще и его сексуальная сторона в частности ассоциируются с угрозой, с очевидными негативными потенциями и со способностью тормозить процесс воспроизведения новых поколений в общине (см. подробнее в главе 4 книги Лакоффа, раздел «Женское начало как гендерный архетип»). В верованиях бушменов, считает Солон, эти коннотации проистекают из мифа о девочке, которая нарушила заповеди, покинув во время инициации место, где она должна была пребывать в изоляции (хижина в лесу) на протяжении 4–5 дней.

Забавную иллюстрацию такого положения вещей мы видим у бушменов *!kung*. Они используют в качестве яда для отравленных стрел суспензии из двух видов жуков. Все особи того из них, который дает более сильный яд, считаются самками, а особи второго — самцами (там же, с. 294). Впрочем, здесь мы видим некое несовпадение с оценками, которые другой бушменский этнос, *сан*, придает разным вариациям дождя. Спокойные, живительные осадки они называют «дождем-самкой», а грозы и ливни — опасные, несущие угрозу — «дождем-самцом».

У бушменов *g/wi* в категорию «женское» также входят перемежающийся дождь и морось, а также все изменения погоды, приходящие с юга. Например, жара и похолодание, то есть те из них, которые несут с собой негативные последствия. Кроме того, сезон дождей вообще. Сюда же помещены солнце и полная луна, идущая на убыль. А вот альтернативные понятия, которые мы находим в категории «мужское». Ветер, ураган, гроза, особенно приходящие с северо-востока или северо-запада. Луна в виде месяца, а также всевозможные метеорологические явления, безразличные либо благоприятные для общины.

Количество, время и цвет в языке другой архаической культуры

Чтобы судить о том, насколько пирахан уклоняется от стандартов, характерных для прочих «простых» языков, небесполезно познакомиться вкратце хотя бы с одним из них. Мне попалось на глаза описание языка новогвинейских папуасов дугум дани (далее просто «дани»), сделанное с позиций этнографа, который среди прочего рассмотрел принципы категоризации в нем трех названных аспектов реальности. Народ относится

⁸ Судя уже по заголовку его книги: «Женщины, огонь и опасные вещи» (Лакофф, 2011).

к категории «ручные земледельцы тропического леса» и, таким образом, отличается от пираха умением культивировать батат и разводить свиней, не отказываясь при этом от охоты и собирательства. То есть их материальная культура находится на значительно более высоком уровне развития.

Числительные

На странице 129 перевода книги Эверетта читаем:

«...Похоже, у пираха нет счетных слов и чисел! Сначала я думал, что в языке пираха есть слова „один“, „два“ и „много“, *что не редкость среди языков мира*. Но потом я понял, что те слова, которые я и предыдущие исследователи принимали за числительные, означают только относительно большее или меньшее количество» (Эверетт, 2016, с. 129; курсив мой. — Е. П.).

Первое издание этой книги датируется 2008 годом. Между тем в статье профессионального шотландского психолога П. Гордона, опубликованной четырьмя годами ранее в престижнейшем журнале *Science*, сказано: «У пираха система счета состоит из двух слов: «hOi» (понижение тона = один) и «hoi» (повышение тона = два). Большие количества обозначаются словом «baagi» или «aibai» (= много)» (Gordon, 2004, р. 496; полужирный мой. — Е. П.).

Этот исследователь проводил эксперименты по способности к счету с шестью мужчинами и одной женщиной пираха во время трех посещений четы Эвереттов прямо в месте их исследований.

Кстати сказать, он пишет, что хотел проверить в своей работе справедливость точки зрения Уорфа и убедился в том, что тот был прав: «Результат экспериментов... показал, что неспособность к счету [у пираха] очевидным образом обусловлена отсутствием развитой системы соответствующих слов в их языке» (Gordon, 2004, р. 496; курсив мой. — Е. П.). Можно видеть, что этот вывод кардинально противоречит точке зрения самого Эверетта.

Согласно Эверетту, система счета отсутствует за ее ненадобностью. Хейдер, изучавший язык дани, не согласен с таким объяснением, которое он называет «разновидностью софистики» (Heider, 1970/2006, р. 172). В языке дани количество числительных и счетных слов не намного больше, чем у пираха. Здесь, по словам Хейдера, используются две системы. В первой существуют слова «один» (*magiat*), «два» (*pete*) и «три» (*henaken*). Вторая основана на счете «двойками»: одна (*jnagiat*), две (то же *pete*) и *pete-pete* (четыре), но чаще попросту *pete; pete; pete...* (там же, р. 170). Автор упоминает также слова со значениями «несколько» и «много».

«В культуре дани, — пишет автор, — максимальные количества объектов, подсчет которых требует хотя бы некоторой аккуратности, варьируют примерно между 15 и 30, например, при оценке числа свиней в крупном стаде или ожерелий из раковин, доставляемых гостями на важное празднество. Кажется, однако, что эти люди держат в памяти скорее общую картину содержимо-

го собрания многих объектов, чем их истинное количество» (Heider, 1970, р. 172).

Так, продолжает он,

«присутствуя на празднике, я тщательно подсчитывал, сколько было принесено ожерелий. Позже я обсуждал свои наблюдения с информантом, присутствовавшим там же, пытаюсь услышать от него, кто из гостей принес то или другое. Разумеется, он не смог назвать общую цифру, но неплохо помнил многие эпизоды преподнесения подарков» (р. 172).

«У дани мы видим скорее систему перечисления событий (enumeration), чем их подсчета. Например, описывая результаты резни⁹, ее свидетель говорил: „И тогда женщины были убиты, *pete, pete, pete, pete*, много“. Он не собирался сообщить мне число погибших, а лишь указывал на многократную повторяемость актов насилия» (р. 171).

Из сказанного можно сделать следующие выводы. Во-первых, в практике дани определенно есть что считать, и необходимость в счете, как кажется, существенна в плане жизненного благополучия отдельных семей и общины в целом. Но лексика, требуемая для этой цели, не отличается сколько-нибудь существенно от той, что используется пираха. Во-вторых, мера различий в количестве счетных слов явно несопоставима с фундаментальным несходством в общем уровне развития материальных культур двух народов. Все это ставит под сомнение идею Эверетта о том, что особенности языка определяются культурой.

Время

Несмотря на существенные различия культур дани и пираха, в восприятии хода времени там и тут много общего. В книге Эверетта о категоризации времени у вторых, к сожалению, ничего не сказано, как и о лексике, ее отражающей. Поэтому здесь мы можем полагаться только на слова А. Д. Кошелева из его послесловия к книге Эверетта: «...В языке пираха в принципе не может быть коррелятов столь привычных нам лексических показателей времени, как *вчера, сегодня, завтра, утро, вечер, неделя, месяц* и т. д.» (Кошелев, 2016, с. 351).

Хейдер пишет: «...Очевидно, что дани не воспринимают время в терминах неких очерченных его отрезков. У них нет слов для обозначения часа, дня, месяца, года, срока жизни» (Heider, 1970/2006, р. 173). Он склонен объяснять это тем, что в местообитаниях дани отсутствует хорошо выраженная сезонность, так что на протяжении всего года люди заняты монотонной работой по посадке корнеплодов и снятию урожая (нечто общее с тракторками Эверетта о влиянии постоянства занятий рыбной ловлей у пираха).

Впрочем, создается впечатление, что Хейдер недооценивает степень дифференцированности понятийного аппарата дани, относящегося к описанию в этом языке фактора времени. По его словам,

⁹ Событие, периодически случающееся во время столкновений между враждующими коллективами.

помимо таких общих понятий, как «будущее», «прошлое» и «очень далекое прошлое», в этом языке есть существительные, указывающие на размытые в своих границах отрезки времени внутри суток, а также и обозначающие период в несколько дней как до, так и после текущего момента. Автор уточняет список таких слов, который оказывается довольно обширным: рассвет, утро, полуденные часы, поздний вечер, ночь, а также сегодня, вчера, завтра, позавчера, послезавтра. Во внимание принимаются также фазы лунного цикла.

В общем, кажется очевидным, что в сфере этого раздела лексики дани могут дать пираха чуть ли не сто очков вперед, при том, разумеется, условия, что Эверетт не попытался занижить количество таких слов у пираха, дабы укрепить позиции вынашиваемой им теории. О том, что таких попыток можно опасаться, говорит первый абзац этого раздела. И в самом деле, как следует из его более ранней публикации, их не менее девяти (Everett, 2005).

Обозначение цветов

Говоря об этом в своей книге, Эверетт опять же предельно лаконичен. На с. 132 он ограничивается тремя с половиной строками, как бы подталкивая читателя убедиться в очередной раз самому в бедности изученного им языка. «[К]ак выяснилось, — пишет автор, — это были не отдельные слова, а словосочетания. Более точный их перевод такой: „кровь грязная“ — черный; „оно видит“ или „оно прозрачное“ — белый; „оно как кровь“ — красный; „оно еще незрелое“ — зеленый».

Боюсь, что такой информации совершенно недостаточно, чтобы провести сколько-нибудь содержательное сравнение с тем, что мы видим у дани. «У них, — пишет Хейдер, — наиболее распространены две оценки цветности. Одна применяется к объектам светлым и ярким (включая красный), вторая — к темным и тусклым» (Heider, 1970/2006, p. 175)¹⁰. Внутри этих двух категорий существуют пять понятий, которые, по мнению автора, можно считать реально обозначающими цвет (true color terms). Белый (с эталоном белая цапля, также индивид-альбинос); беловатый (попугай какаду, белая глина); рыжевато-оранжевый (масть некоторых свиней, окраска одного из видов горлиц и бороды самого Хейдера); зеленовато-голубой (камни для изготовления мотыг, перья некоторых яркоокрашенных видов птиц); ярко-красный; пестрый». Если верить тому, что у пираха таких категорий на одну меньше, то различия между двумя этносами вряд ли следует считать существенными.

Подводя итог сказанному в статье, можно констатировать, что теоретические построения Эверетта скорее уступают по степени правдоподобия взглядам Уорфа, нежели опровергают их.

Литература

- Касевич, В.Б. Минимализм в языке и речи // Российский журнал когнитивной науки. Т. 5. №1. С. 75–80.
- Кошелев А.Д. Пираха как пример языка, «застывшего» на начальной стадии эволюции // Послесловие к кн.: Эверетт Д. Не спи — кругом змеи. Быт и язык индейцев амазонских джунглей. М.: ЯСК, 2016. С. 341–378.
- Кронгауз М.А. Дэниел Эверетт и Бенджамин Уорф: лингвистические и нелингвистические параллели // Российский журнал когнитивной науки. Т. 5. № 1. С. 14–21.
- Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.
- Лакофф Д. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Гнозис, 2011.
- Малиновский Б. Избранное. Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЕН, 2004.
- Никитин Е.П. Объяснение — функция науки. М.: Наука, 1970.
- Панов Е.Н. Парадокс непрерывности. Языковой рубикон: о непроходимой пропасти между сигнальными системами животных и языком человека. М.: ЯСК, 2012.
- Панов Е.Н. Человек — созидатель и разрушитель: Эволюция поведения и социальной организации. М.: ЯСК, 2017.
- Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.
- Эванс-Причард Э.Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985.
- Эверетт Д.Л. Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей. М.: ЯСК, 2016.
- Bulmer R. Why cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands // *Man* (New Ser.). 1967. Vol.2. No. 1. P.5–25. doi:10.2307/2798651
- Chagnon N.A. The fierce people. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1968.
- Everett D. L. Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã. Another look at the design features of human language // *Current Anthropology*. 2005. Vol. 46. No. 4. P. 1–69.
- Everett D. L. Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian jungle. New York: Pantheon Books, 2008.
- Gordon P. Numerical cognition without words: Evidence from Amazonia // *Science*. 2004. Vol. 306. No. 5695. P. 496–499. doi:10.1126/science.1094492
- Heider K. G. The Dugum Dani: A papuan culture in the highlands of West New Guinea. Chicago: Transaction Publishers, 1970/2006.
- Moore H. L. Space, text and gender: An anthropological study of the Marakwet of Kenya. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Newton D. To hunt in the morning by J. Siskind // *American Anthropologist*. 1974. Vol. 76. No. 3. P. 591–592.
- Roberson D., Davies I., Davidoff J. Color categories are not universal: Replications and new evidence from a stone-age culture // *Journal of Experimental Psychology: General*. 2000. Vol. 129. No. 3. P. 1–18. doi:10.1037/0096-3445.129.3.369
- Roberson D., Davies I., Davidoff J. B. Color categories are not universal: Replications and new evidence // *Theories, technologies, instrumentalities of color: Anthropological and historiographic perspectives* / B. Saunders, J. van Brakel (Eds.). Lanham, MD, US: University Press of America, 2002. P. 25–35.
- Solomon A. Gender, representation, and power in San ethnography and rock art // *Journal of Anthropological Archaeology*. 1992. Vol. 11. No. 4. P. 291–329. [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(92\)90011-Y](https://doi.org/10.1016/0278-4165(92)90011-Y)

¹⁰ Роберсон с соавторами (Roberson et al., 2000, 2002), которые продолжили исследования Хейдера, позже показали, что весьма похожая система существует за тысячи километров от Новой Гвинеи, у африканского этноса химба.

discussion

Language and Culture — Two Sides of the Same Coin

Evgeny Panov

Severtsov Institute of Ecology and Evolution RAS, Moscow, Russia

Abstract. This paper is a critique of the views of Daniel L. Everett presented in his book “Don't Sleep, There Are Snakes”, which is a commentary on his travel log. The author's description of the Pirahã culture appears superficial and inadequate. We address first of all the astonishing naiveté of the author with respect to his interpretation of kinship terminology, which is quite basic for any social anthropology study. By denying the existence of any mythology in Pirahã, the author impedes any deep analysis of the structure of the society's collective consciousness. Thus, the idea of culture becomes much more shallow and mainly refers to the material culture. The ‘principle of immediacy of experience’ suggested by the author is highly speculative and can hardly be subjected to empirical testing. Examples of adequate analysis of archaic cultures are given, with references to classical studies of a number of ethnic groups: Karam and Dani people (New Guinea), San and Nuer people (Africa) and some others.

Correspondence: Evgeny Panov, panoven@mail.ru, 33 Leninsky prospect, 119071 Moscow, Russia

Keywords: linguistic relativity, gender symbolism, metaphorical categorization, lexical categories, numerals, time, color terms

Copyright © 2018. Evgeny Panov. This is an open-access article distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution License \(CC BY\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original author is credited and that the original publication in this journal is cited, in accordance with accepted academic practice.

Received May 29, 2017, accepted March 28, 2018.

References

- Bulmer, R. (1967). Why cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands. *Man (New Ser.)*, 2(1), 5–25. [doi:10.2307/2798651](https://doi.org/10.2307/2798651)
- Chagnon, N.A. (1968). *The fierce people*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.
- Everett, D.L. (2005). Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã. Another look at the design features of human language. *Current Anthropology*, 46(4), 1–69.
- Everett, D.L. (2008). *Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian jungle*. New York: Pantheon Books.
- Everett, D.L. (2016). *Ne spi — krugom zmei! Byt i yazyk indeitsev amazonskikh dzhunglei [Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian Jungle]* (P. S. Dronov, I. V. Mokin, E. N. Panov, Trans. into Russian). M: LRC Publishers. (In Russian).
- Gordon, P. (2004). Numerical cognition without words: Evidence from Amazonia. *Science*, 306(5695), 496–499. [doi:10.1126/science.1094492](https://doi.org/10.1126/science.1094492)
- Heider, K.G. (1970/2006). *The Dugum Dani: A papuan culture in the highlands of West New Guinea*. Chicago: Transaction Publishers.
- Kasevich, V. (2018). Minimalism in Language and Speech. *The Russian Journal of Cognitive Science*, 5(1), pp.75–80.
- Koshelev, A.D. (2016). Pirakha kak primer yazyka, «zastyvshego» na nachalnoi stadii evolyutsii. Posleslovie [Piraha as a case of language that stopped on the initial stages of its development. An afterword]. In Everett D. *Ne spi — krugom zmei! Byt i yazyk indeitsev amazonskikh dzhunglei [Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian Jungle]* (P. S. Dronov, I. V. Mokin, E. N. Panov, Trans. into Russian) (pp.341–378). M: LRC Publishers. (In Russian).
- Krongauz, M. (2018). Daniel Everett and Benjamin Whorf: Linguistic and Non-linguistic Parallels. *The Russian Journal of Cognitive Science*, 5(1), pp.14–21.
- Kuhn, T.S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (2008). *Women, fire, and dangerous things*. Chicago: University of Chicago press.
- Malinovskii, B. (2004). *Izbrannoe. Argonavty zapadnoi chasti Tikhogo okeana [Selected works. The Argonauts of the Western Pacific Ocean]*. Moscow: ROSSPEN. (In Russian).
- Moore, H.L. (1986). *Space, text and gender: An anthropological study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newton, D. (1974). To hunt in the morning by J. Siskind. *American Anthropologist*, 76(3), 591–592.
- Nikitin, E.P. (1970). *Obyasnenie — funktsiya nauki [Explanation as a function of science]*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Panov, E.N. (2012). *Paradoks nepreryvnosti. Yazykovoi rubikon: o neprokhodimoi propasti mezhdru signalnymi sistemami zhivotnykh i yazykom cheloveka [The Continuity Paradox: The Language Rubicon: On the Unbridgeable Gulf between Animal Communication and Human Language]*. Moscow: LRC Publishers. (In Russian).
- Panov, E.N. (2017). *Chelovek — sozidatel i razrushitel: evolyutsiya povedeniya i sotsial'noi organizatsii [Human as a creator and destroyer: Evolution of behavior and social organization]*. Moscow: LRC Publishers. (In Russian).

- Roberson, D., Davies, I., & Davidoff, J. (2000). Color categories are not universal: Replications and new evidence from a stone-age culture. *Journal of Experimental Psychology: General*, *129*(3), 1–18. doi:10.1037//0096-3445.129.3.369
- Roberson, D., Davies, I., & Davidoff, J.B. (2002). Color categories are not universal: Replications and new evidence. In B. Saunders, & J. van Brakel (Eds.), *Theories, technologies, instrumentalities of color: Anthropological and historiographic perspectives* (pp.25–35). Lanham, MD, US: University Press of America.
- Solomon, A. (1992). Gender, representation, and power in San ethnography and rock art. *Journal of Anthropological Archaeology*, *11*(4), 291–329. [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(92\)90011-Y](https://doi.org/10.1016/0278-4165(92)90011-Y)
- Sorokin, P.A. (1992). *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo [Man. Civilization. Society]*. Moscow: Politizdat. (In Russian).
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. New York: Transaction Publishers.