

Культурология **IV** век



# АНТОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ

*Отражения  
культуры*



Культурология. XX век

Коллектив авторов

**Антология исследований  
культуры. Отражения культуры**

«ЦГИ Принт»

2011

### **Коллектив авторов**

Антология исследований культуры. Отражения культуры /  
Коллектив авторов — «ЦГИ Принт», 2011 — (Культурология. XX  
век)

ISBN 978-5-98712-078-1

Антология составлена талантливым культурологом Л. А. Мостовой (3.02.1949–30.12.2000), внесшей свой вклад в развитие культурологии. Книга знакомит читателя с антропологической традицией изучения культуры, в ней представлены переводы оригинальных текстов Ф. Боаса, Г. Хойджера, Б. Уорфа, Б. Малиновского, К. Барриджа, М. Глакмана, Р. Фокса, Э. Эванс-Причарда и др., раскрывающие ключевые проблемы культурологии, такие как концепция науки о культуре, типология и динамика культуры и методы ее интерпретации, язык и культурная реальность, исследование мифологии фольклора, сакральное в культуре. Широкий круг освещаемых в данном издании проблем способен обеспечить более высокий уровень культурологических исследований. Издание адресовано преподавателям, аспирантам, студентам и всем, кто интересуется проблемами культуры.

ББК 87

ISBN 978-5-98712-078-1

© Коллектив авторов, 2011  
© ЦГИ Принт, 2011

## Содержание

Язык и культурная реальность	6
Хойджер Г.	6
Малиновский Б.	29
Предисловие ко второму тому	29
Конец ознакомительного фрагмента.	31

**сост. Л. А. Мостова**  
**Антология исследований**  
**культуры. Отражения культуры**

© С. Я. Левит, И. А. Осиновская, составление серии, 2011

© Л. А. Мостова, составление тома, 2011

© Л. Гончарова, правообладатель, 2011

© Центр гуманитарных инициатив, 2011

\* \* \*

## Язык и культурная реальность

*Хойджер Г.*

### Соотношение языка и культуры

Специалисты по культурной антропологии в течение последних 25 лет постепенно перешли от атомистического определения культуры, при котором она рассматривалась как более или менее случайный набор характерных черт, к другому, делающему акцент на структуре и форме. По всей вероятности, наиболее точно эту современную концепцию культуры сформулировали Клакхон и Келли, которые определили ее «как исторически сложившиеся, явные или тайные, рациональные, иррациональные или нерациональные модели образа жизни, существующие в любое данное время в качестве потенциальных ориентиров для поведения людей» (1945, р. 97). В этом определении характерные особенности, элементы, или лучше, модели культуры организованы, или структурированы, в систему, или совокупность систем, которые в силу исторического формирования открыты и подвержены постоянным изменениям.

С этим более глубоким пониманием природы культуры, рассматриваемой в целом, возникла новая концепция взаимосвязи языка и культуры. Язык не может далее представляться как нечто, полностью оторванное от других культурных систем, а скорее должен рассматриваться как часть функционально связанного с ним целого. Итак, перед нами новый круг проблем, имеющих отношение к этой теме, которые до сих пор неполно освещены и в большинстве своем мало исследованы. Цель этого доклада состоит в том, чтобы рассмотреть и представить вашему вниманию эти проблемы для дискуссии. Между прочим следует отметить, что эта сфера исследований все еще не имеет определенного названия. Часто используемые термины «этнолингвистика» и «металингвистика» по-прежнему включают множество значений, отличающихся друг от друга в интерпретации разных ученых (см., напр., Olmsted, 1950). «Этнолингвистика», вероятно, наиболее расплывчата в определениях. Этот термин применим к исследованиям (как: *Sapir. Time Perspective*, 1916), которые показывают роль лингвистических исследований во взаимосвязи с историей культур, с изучением ситуаций типа: соблюдение этикета при приеме гостей (Voegelin and Harris, 1945, р. 457), «когда словесное поведение и безмолвное следование ритуалу вместе составляют этнолингвистическую ситуацию»; к исследованиям (как: Mead, 1939, а также Lowie, 1940) полезности использования языков в качестве инструментов изучения этнологических проблем; к исследованиям Уорфа (например, 1941с) и других о роли языка в повседневном поведении и мышлении, и, вероятно, к прочим иным исследованиям. Употребление термина «металингвистика», даже и более ограниченное (до сих он был использован Трейджером главным образом применительно к работе Уорфа), имеет определенное неудобство из-за возможной путаницы с термином «метаязык», которым пользуются философы, интересующиеся семиотикой или общей теорией знаковых систем (Carroll et al., 1951, р. 4).

1. Прежде всего необходимо рассмотреть предположение (в общем более или менее признанное антропологами, по крайней мере со времени Тайлора) о том, что язык не существует отдельно от культуры, а является неотъемлемой ее частью. Вегелин недавно усомнился в правильности этого утверждения, назвав его «спорным». Он дополняет:

«Очевидно, что никто не обнаружит культуру в состоянии неопределенности, поскольку все человеческие сообщества состоят из человеческих существ, которые разговаривают, но культура, и, в сущности, так

и происходит на самом деле, может изучаться в значительной изоляции, даже в большей, чем человеческое существо исследуется в физической антропологии; между тем лингвистика изучает не то, *о чем* говорит человеческое существо, а скорее *структуру* разговора. То, *о чем* оно говорит, называется (и философами и семантиками) *смыслом*, но для большинства антропологов это *то, о чем* и есть *культура*» (1949а, р. 36).

Позднее, в ответ на критику Оплера, Вегелин пытается отстоять эту точку зрения:

«Если бы язык был только частью культуры, тогда специалисты в области лингвистики благодаря своим лингвистическим познаниям должны были бы обладать компетентностью в обсуждении других частей культуры. Мы должны допустить, что если лингвист способен дискутировать по вопросам культуры, то это возможно не вследствие обучения лингвистике, а скорее благодаря тому, что он будучи студентом находился в культурной среде, и наоборот.

Если бы язык был просто частью культуры, приматы были бы в состоянии частично обучиться человеческому языку, как они, побуждаемые приматологами, действительно овладевают навыками человеческой культуры. Ни одно высшее животное никогда не выучит никакой из человеческих языков, даже попугаи. Тот факт, что фраза “Polly wants a cracker” (Полли хочет печенье) не воспринимается попугаем как часть языка, обнаруживается в неспособности птицы использовать часть произносимого в качестве конструкции (Polly wants a...) для последующей замены структурной единицы. Как выразился по этому поводу Джордж Херцог, способность к звукоподражанию у высших животных ограничивается произнесением одной морфемы; для попугая в таком случае “Polly wants a cracker” – это неизменяемое целое. С этой точки зрения, мы можем обобщить: неотъемлемой особенностью всех природных языков является их способность к образованию мультиморфемных выражений» (1949b, р. 45).

Первый довод Вегелина о том, что специалист в одной области культуры уже по этой причине одинаково компетентен во всех других, поднимает несколько интересных вопросов. Настаивает ли он на том, что политолог (который почти наверняка является специалистом в важнейшей сфере культуры) в равной степени компетентен как социолог, экономист или антрополог. Верно ли то, что знатоки антропологии культуры точно так же разбираются в социальной организации, технике, религии и фольклоре. Принимая во внимание, что концепция культуры охватывает широкий спектр явлений (помимо языка), разве мы не можем допустить, что ученому позволяется специализироваться. Языкознание, несомненно, требует довольно много специализированных методов и технических приемов, равно как и фольклористика, и разве это дает какое-либо основание для отлучения от культуры предмета их исследований?

Второй довод, что приматы и другие высшие животные могут освоить кое-какие культурные приемы (когда их «побуждают»), но не какой бы то ни было язык, ставит новый вопрос о природе культуры. Чему же могут обучиться приматы под руководством приматологов и действительно ли эти навыки являются частью культуры? Твердо установлено, что приматы почти как люди овладевают техникой и обучаются решать задачи, хотя и очень простые. Но обучение примата носит кумулятивный характер только в том смысле, что он добавляет к своему репертуару новые трюки; не существует доказательств, что он отделит от поставленных задач уже заученные определенные общие принципы, которые могли бы быть скомбинированы, чтобы разрешить проблемы увеличивающейся сложности. Короче, примат выучивает только неизменяемые элементы человеческого поведения посредством имитации или методом проб и ошибок, именно так, как попугай заучивает не связанные (с ним), простые по звучанию морфемы.

Трюк, выученный приматом, подобно звучащей фразе попугая, не может рассматриваться как конструкция, в которой возможно замещение, но только как акт, полноценный сам по себе и отдельный от всех других.

Человеческая культура, с другой стороны, является не только хранилищем разрозненных актов. Антропологи, или по крайней мере большинство из них, давным-давно отказались от представления, что культура – это просто набор характерных особенностей, актов и артефактов. Культура скорее представляет собой, по словам Клакхона и Келли, «исторически сложившуюся систему явных и тайных моделей образа жизни, которая принимается всеми или специально назначенными членами группы» (1945, р. 98). Акцент в этом определении ставится на словосочетании «модели образа жизни»; культура не состоит из актов и артефактов, а только проявляется в них. Сумма знаний, приобретаемых человеком в процессе приобщения к какой-либо культуре, – это организованный (или структурированный) набор вариантов поведения, из которых он отбирает и использует то, что применимо к возникающим ситуациям повседневной жизни. Со временем и особенно под воздействием многих новых ситуаций, например в периоды быстрой аккультурации (процесса приобретения одним народом тех или иных форм культуры другого народа, происходящего в результате их общения между собой), в человеческой группе возникали новые варианты жизнеустройства и модификации прежних образцов, сознательно или бессознательно извлеченных из ситуаций и проблем, с которыми сталкивались члены группы. Именно эта способность накопления абстрактных моделей существования особенно наглядно отличает человеческую культуру от псевдокультуры приматов, поскольку последняя, кроме прибавления новых актов, полностью лишена способности развиваться и представляет собой не более чем случайное скопление разрозненных приемов, которыми, за исключением случаев имитации, владеют лишь отдельные особи, но которыми не пользуются другие члены группы.

Язык без труда вписывается в эту концепцию культуры. Как культура вбирает все исторически сложившиеся, структурированные модели поведения, которые «принимаются всеми или специально назначенными членами группы», так и язык включает модели разговорной речи (составная часть поведения) с точно такими же атрибутами. Язык, как и все другое в культуре, требует изучения не отдельных выражений (актов) типа «Polly wants a cracker», а конструкций, в которые все возможные значения могут быть встроены. Языки, как и другие аспекты культуры, разнообразны и непохожи; каждое общество имеет свой язык, равно как и собственные технические приемы, формы социального и политического устройства и модели экономического и религиозного поведения. Язык, подобно любому другому аспекту культуры, аккумулирует и постоянно трансформирует «гигантскую и анонимную подсознательную работу многих поколений» (Sapir, 1921, р. 235). Наконец, совершенно невозможно себе представить происхождение или развитие культуры отдельно от языка, ибо язык – это такая часть культуры, которая в большей мере, чем любая другая, дает человеку возможность не только приобретать собственный опыт в процессе непрерывного обучения, но и пользоваться приобретенными в прошлом или настоящем опытом и знаниями других людей, которые являются или были членами группы. В той степени, в какой культура как целое состоит из общепонимаемых моментов, ее лингвистический аспект является ее наиболее жизненной и необходимой частью.

2. Довод о том, что язык – это неотъемлемая часть культуры, конечно, не делает очевидными с первого взгляда отношения языка с другими аспектами культуры. Разумеется, совершенно ясно, что язык играет уникальную роль в общей системе культурных моделей уже по той причине, что он явно функционирует взаимодействуя с большинством – если не со всеми – тех из них, которые составляют культурное поведение. Язык, как отмечал Сепир, «в своем конкретном функционировании не стоит отдельно от непосредственного опыта и не располагается параллельно ему, но тесно переплетается с ним» (1933, р. 11). Поэтому чрезвычайно

важно определить, что означает для говорящих на языке такое взаимопроникновение и как оно может соотноситься с другими аспектами их культуры.

Большинство исследований об отношении языка и культуры вплоть до недавнего времени делали упор на внешней и совершенно очевидной связи между лексикой и содержанием культуры. Снова и снова отмечалось, что используемая людьми лексика свидетельствует об их культуре и с большей или меньшей точностью отражает особые интересы и значение, которое этот народ придает таким областям своей культуры, как техника, социальная организация, религия и фольклор. Народы, которые, как чирикауа-апаче, живут, занимаясь охотой и собирательством, считают необходимым иметь детальные перечни названий животных и растений, а также точные наименования отличительных топографических признаков среды их обитания. Другие, как аборигены Австралии, которые в качестве средства социального контроля используют родственные отношения, обладают огромным и сложным словарем терминов родства. Существующие у таких народов, как японцы и корейцы, системы рангов и статусов подобным же образом нашли отражение в лексике и даже отчасти в грамматических особенностях языков, как, например, в системе местоимений.

Изучение языков и их словарных составов может быть полезно также для историка культуры. Очевидно, что даже поверхностный взгляд на географическое распространение родственных языков часто позволяет подобрать ключи к определению мест расселения народов в древности и их последующих миграций. Например, изучая ареал распространения в настоящее время индейцев, говорящих на атапаских языках, мы обнаружили восемь-девять основных лингвистических подгрупп в западной Канаде и на Аляске, в то время, как две другие, соответственно, – вдоль тихоокеанского побережья от Вашингтона до северной Калифорнии, а также среди племен навахо и апачей. Вывод здесь ясен: мало сомнений в том, что исходное место обитания этих людей находилось на севере, и что поэтому тихоокеанские и юго-западные сообщества, говорящие на атапаских языках, мигрировали на юг до нынешнего местоположения.

Чтобы проследить хронологию взаимодействия культурных элементов, могут быть использованы, как отмечал Сепир, внутренние лингвистические признаки:

«Язык, как и культура, состоит из элементов разного времени возникновения; некоторые из его черт восходят к непроницаемому туманному прошлому, другие являются результатом недавнего развития и потребностей вчерашнего дня. Если нам удастся связать изменения в культуре с изменениями в языке, мы сможем обрести (в зависимости от обстоятельств, приблизительную или точную) меру измерения относительного возраста элементов культуры. В этом отношении язык предоставляет нам нечто вроде расчерченной матрицы, с помощью которой можно распутывать последовательность изменений в культуре» (1916, p. 432).

Варианты применения этого метода многочисленны; в качестве иллюстрации нам необходимо привлечь внимание только к двум работам: Сепира «Внутренние лингвистические признаки северного происхождения навахо» (1936) и Херцога «Культурное изменение и язык: перемещения в лексике пима» (1941).

Лексика была всецело связана со многими характерными особенностями нелингвистической культуры, существуя как в течение одной эпохи, так и в процессе эволюции языка во времени, поэтому изучение лексики полезно, если не обязательно, для полной и всеобъемлющей этнографической оценки. Но такое использование лингвистических данных и даже очевидная связь между лексикой и содержанием культуры доказывает не больше, чем факт, что у языка есть культурное обрамление. То же самое справедливо в отношении обратной ситуации: лингвист, если ему нужно определить какую-либо лексическую единицу, должен иметь некоторое

представление о культуре, к которой она относится. Однако, как отметил Сепир несколько лет назад, «этот поверхностный и внешний вид параллелизма не представляет реального интереса для лингвиста, если только появление или заимствование новых слов косвенно не бросает света на формальные тенденции языка. Лингвист никогда не должен впасть в ошибку отождествления языка с его словарем» (1921, р. 234).

Язык, конечно, представляет собой гораздо более обширное понятие, чем его словарный состав, который может, на самом деле, рассматриваться скорее как производное языка, нежели как его часть. Чтобы понять реальные связи языка с другими культурными системами, нам необходимо исследовать не продукты языка, а его модели: лексические, морфологические и синтаксические – и соотношения между ними, а также выяснить, существуют ли такие связи с другими моделями в культуре. Именно это будет проанализировано в последующих разделах.

3. Основным вопросом этого доклада, кроме того, является тезис, предложенный Сепиром во многих его работах и позднее более детально развитый Уорфом и другими. Согласно этому тезису, можно сказать, что люди, говорящие на разных языках, живут в разных «вселенных», в том смысле, что языки, на которых они разговаривают, в значительной степени воздействуют как на их чувственное восприятие, так и на их привычный образ мысли. Сепир формулирует этот тезис так:

«Язык – это путеводитель в “социальной действительности”. Хотя язык обычно не считается предметом особого интереса для обществоведения, он существенно влияет на наше представление о социальных процессах и проблемах. Люди живут не только в материальном мире и не только в мире социальном, как это принято думать: в значительной степени они все находятся и во власти того конкретного языка, который стал средством выражения в данном обществе. Представление о том, что человек ориентируется во внешнем мире, по существу, без помощи языка, и что язык является всего лишь случайным средством решения специфических задач мышления и коммуникации, – это всего лишь иллюзия. В действительности же “реальный мир”, в значительной мере неосознанно, строится на основе языковых привычек той или иной социальной группы. Два разных языка никогда не бывают столь схожими, чтобы их можно было считать средством выражения одной и той же социальной действительности. Миры, в которых живут различные общества, – это разные миры, а вовсе не один и тот же мир с различными, навешанными на него ярлыками.

Понимание, например, простого стихотворения предполагает не только понимание каждого из составляющих его слов в его обычном значении: необходимо понимание всего образа жизни данного общества, отражающегося в словах и раскрывающегося в оттенках их значений. Даже сравнительно простой акт восприятия в значительно большей степени, чем мы привыкли думать, зависит от наличия определенных социальных шаблонов, называемых словами. Так, например, если нарисовать несколько десятков линий произвольной формы, то одни из них будут восприниматься как “прямые” (straight), другие – как “кривые” (crooked), “изогнутые” (curved), или “ломаные” (zigzag) потому только, что сам язык предлагает такое разбиение в силу наличия в нем этих слов. Мы видим, слышим и вообще воспринимаем окружающий мир именно так, а не иначе, главным образом благодаря тому, что наш выбор при его интерпретации предопределяется языковыми привычками нашего общества» (1929, р. 162).

В своем последнем исследовании Уорф, вдохновленный примером Сепира, анализирует «много сотен докладов [в страховую компанию] об обстоятельствах, связанных с началом пожаров». Он обнаруживает, что «не только физическая ситуация *quia* как таковая, но значение этой ситуации для людей, было иногда движущей силой их поведения в начале пожара» (1941с, р. 75). Этих примеров, говорит он, «достаточно, чтобы показать, как намек на определенную линию поведения часто выявляется благодаря анализу лингвистической формулы, с помощью которой ситуация обговаривается, а также отчасти посредством которой она анализируется, классифицируется и определяется на предназначенное ей место в этом мире, который, в большой степени бессознательно, был возведен на основе характерных особенностей языка группы» (1941с, р. 77).

Сравнение сильно отличающихся друг от друга языков предоставляет достаточно примеров того, что в языках распределение реальности по категориям осуществляется многочисленными разнообразными путями. Терминология систем родства, например, явно не символизирует только систему биологических родственных взаимоотношений, общую для всего человечества, но обозначает скорее социально и культурно детерминированные отношения, специфические для данного общества. У таких английских терминов, как «father» (отец), «mother» (мать), «brother» (брат), «sister» (сестра), «cousin» (двоюродный брат, сестра), не найдется точных параллелей в лексиконе народов, не имеющих аналогичную нашей систему родства. В языке индейцев чирикауа-апаче, например, есть только два термина, обозначающих родственников, принадлежащих одному поколению: эти термины, *k'îs* и *-lâh*, применимы ко всем без исключения родственникам подобного типа, будь то родные или более дальней степени родства братья и сестры. *-k'îs* используется, когда говорящий обращается к лицу того же пола, а *-lâh* – в том случае, если собеседник противоположного пола. В соответствии с этими терминами контрастируют и модели поведения, на которые, конечно, намекают и слова сами по себе. Если чирикауа-апаче, обращаясь к родственнику, использует *k'îs*, то это означает, что говорящий сильно к нему привязан и находится с ним в дружеских отношениях; в этом обществе данное слово относят к людям, с которым индивидуум ведет себя непринужденно и чувствует себя в наибольшей безопасности. Наоборот, с родственниками, к которым адресуется выражение – *lâh*, обращаются, соблюдая все возможные формальности, и относятся к ним с осмотрительностью; следует даже избегать находиться с *-lâh* наедине, но нужно присутствие других (Opler, 1941).

Подобные примеры могут быть приведены при описании терминов, имеющих отношение к физической среде. У индейцев навахо, к примеру, мы находим термины, обозначающие цвета, приблизительно соответствующие нашим «white» (белый), «red» (красный) и «yellow» (желтый), но ни одного, который был бы эквивалентен нашим «black» (черный), «gray» (серый), «brown» (коричневый), «blue» (синий), «green» (зеленый). В языке навахо есть два термина, соответствующие понятию «черный», один обозначает черноту темноты, другой – черноту такого вещества, как уголь. Однако наши цвета «gray» и «brown» обозначаются у индейцев навахо одним-единственным термином, равно как и наши «blue» и «green». Короче говоря, навахо разделяют цветовой спектр в соответствии тем, что им предлагает их лексикон, на составляющие, отличающиеся от наших представлений.

Еще одним полезным источником примеров служат личные местоимения, особенно второго и третьего лица.

Хорошо известно, что многие европейские языки имеют два личных местоимения второго лица (как французские *tu*, *vous*), из которых в современном английском обнаруживается только одно. В языке навахо нет эквивалентов английским «he» (он), «she» (она), «it» (оно); такого деления, представляющего собой след от старинной гендерной системы, там не существует. Но навахо разделяют местоимения третьего лица на четыре категории: 1) используемые для обозначения лиц, психологически близких говорящему, или тех, кто его особенно

интересует; 2) используемые для лиц, психологически отдаленных от говорящего, например, не принадлежащих к племени навахо (в противопоставление соплеменникам), или родственников, с которыми поддерживаются формальные отношения (в противопоставление тем, с кем поддерживаются отношения дружеские); 3) неопределенное третье лицо, «оно», которое применяется к неустановленному деятелю или цели; 4) третье лицо, которое имеет отношение к месту, состоянию или времени.

Заключительным и наглядным дополнением может быть взятое из языка чирикауа-апаче топонимическое название *tónôogâh*, английским эквивалентом (не переводом) которого является «Dripping Springs» (Низвергающиеся родники). Такой фразой, структурированной как имя существительное, обозначается название места в штате Нью-Мексико, где вода из родника перетекает через отвесную скалу и падает в находящееся внизу небольшое озеро; очевидно, что английское название носит описательный характер, который отражает только одну часть этой сцены – движение воды. Термин языка апачей по сравнению с английским структурирован в глагольной форме и подчеркивает совершенно иной аспект сцены. Элемент *tó*, который имеет значение «вода», предшествует глаголу *nôogâh*, который, приблизительно, означает «белизна простирается донизу». Тогда топоним *tónôogâh* целиком может быть переведен как «водная белизна простирается донизу», и он отражает тот факт, что широкая полоса отложений белого известняка, покрытая бегущей водой, простирается до подножия скалы.

Несмотря на то, что эти и многие другие аналогичные примеры ясно показывают, что языковые особенности влияют на *чувственные* ощущения и мышление, мы не должны переоценивать это влияние. Это неправда, например, что так как в разговорной речи индеец чирикауа-апаче не делает различий между *-k'îs*, он также не в состоянии отличить своих единокровных родственников (одинакового пола) от других родственников этой категории в одном и том же поколении. Он, конечно, может различать их так же, как мы в состоянии разобраться в английских терминах, подобным *-k'îs* и *-lâh*, по тем или иным косвенным описаниям. В том же смысле совершенно очевидно, что навахо, хотя и обозначают одним термином «brown» (коричневый) и «gray» (серый) и одним – «blue» (синий) и «green» (зеленый), вполне в состоянии отличить коричневый от серого, а синий от зеленого. К тому же это может быть сделано, хотя и с более неопределенным результатом, с применением описательных оборотов, как мы сами без особых усилий выражаем по-английски различие между двумя словами из языка навахо, обозначающими черный цвет, и нашим «black».

Суть заключается не в том, что лингвистические модели неизбежно ограничивают чувственные восприятия и мышление, но в том, что они вместе с другими культурными моделями направляют ощущение и размышление по определенным привычным каналам. Эскимос, который использует в речи несколько вариантов описания снежного покрова (и в языке которого нет общего термина, соответствующего нашему понятию «снег»), реагирует на целый комплекс культурных моделей, который требует, чтобы он делал эти различия, жизненно необходимые для физического благополучия его самого и его группы. Это как будто культура в целом (включая язык) выделила из ландшафта определенные, наиболее важные особенности, организовав и структурировав его в соответствии с исключительным своеобразием, присущим данной группе. В таком случае язык как культурная система более или менее верно отражает структурирование реальности, свойственное группе, которая на нем разговаривает. Сепир указывает:

«Переход от одного языка к другому психологически подобен переходу от одной геометрической системы отсчета к другой. Окружающий мир, подлежащий выражению посредством языка, – один и тот же для любого языка; мир точек пространства – один и тот же для любой системы отсчета. Однако формальные способы обозначения того или иного элемента опыта, равно как и той или иной точки пространства, столь различны, что возникающее на их основе ощущение ориентации не может быть тождественно

ни для произвольной пары языков, ни для произвольной пары систем отсчета. В каждом случае необходимо производить совершенно особую или ощутимо особую настройку, и эти различия имеют свои психологические корреляты» (1924, p.153).

4. Наиболее важными из исследований, подтверждающих тезис, изложенный в разделе 3, несомненно, являются работы Бенджамина Л. Уорфа, особенно его статья «Отношение привычного поведения и мышления к языку» (1941c). Взгляды Уорфа также обобщены в более краткой и менее специальной форме в трех других статьях: «Наука и лингвистика» (1940b), «Лингвистика как точная наука» (1941a) и «Языки и логика» (1941b). Все четыре статьи были перепечатаны в 1949 г. Институтом дипломатической службы Госдепартамента, Вашингтон, Федеральный округ Колумбия (США), под названием «Четыре статьи по металингвистике» (Four Articles on Metalinguistics). Мы изложим только первую из перечисленных выше.

Уорф начинает, как мы уже отмечали, с анализа отдельных случаев, на которые, по-видимому, оказало влияние значение ситуации и некоторых физических явлений. Он отмечает, однако, что круг таких лексических значений ограничен, и что «невозможно исследовать бихевиористскую вынужденность такого рода построений без предположения об их гораздо большей зависимости от общей системы таких грамматических категорий, как множественность, род и подобные классификации (одушевленный, неодушевленный и т. д.), времена, залого и другие глагольные формы, классификации типов «частей речи», а также от ответа на вопрос, как нужно обозначать данный опыт: единой морфемой, инфлексивным словом или синтаксической комбинацией» (1941c, p. 77). Эти грамматические модели действуют в том же направлении, что и более мелкие и более ограниченные лексические модели. Короче говоря, влияние языка на привычное мышление и поведение «зависит не столько от какой-либо одной системы (например, времен или имен существительных) внутри грамматики, сколько от способов рассмотрения и представления опыта, которые утвердились в языке как законченные «модели речи» и которые прорезаются сквозь типичные грамматические классификации с тем, чтобы такая «модель» могла включать лексические, морфологические, синтаксические или иначе систематизированные другие средства, скоординированные в определенной последовательности (1941c, p. 92).

Характерные особенности «привычного мышления», или «мыслительный мир», людей происходят от речевых моделей или, по крайней мере, обозначаются ими; под ними Уорф подразумевает нечто «большее, чем просто язык или чем лингвистические модели как таковые». Мыслительный мир включает «всю аналогическую и ассоциативную ценность [лингвистических] моделей... и все взаимные связи между языком и культурой в целом, при этом большое значение имеет тот факт, что там еще не лингвистически, но все же проявляется формообразующее влияние языка. Короче, этот «мыслительный мир» представляет собой микрокосм, который каждый человек содержит в себе самом и благодаря которому он определяет и осознает то, на что он способен в макрокосме» (1941c, p. 84).

Речевые модели, свойственные народу, как и другие аспекты его культуры, отражают взгляд на жизнь, метафизику его культуры скомпонованную из неоспоримых и в основном несформулированных предпосылок, которые определяют природу его вселенной и положение человека внутри нее. Клакхон и Лейтон, говоря об индейцах навахо, полагали, что «отсутствие эквивалентных терминов в их языке и в английском – это только внешнее выражение внутренних различий между двумя народами в предпосылках, в основных категориях, в воспитании фундаментальных представлений о чувственности и основополагающем взгляде на мир» (1948, p. 215). Это та самая метафизика, проявляющаяся в некоторой степени во всех моделях культуры, которая направляет восприятия и размышления тех, кто задействован в культурном процессе, и которая предрасполагает их к определенным формам наблюдения и

интерпретации. Метафизика также обеспечивает связь между языком как культурной системой и всеми другими системами, созданными в той же культуре.

Из этого не следует, конечно, что культурная метафизика препятствует разнообразию и изменениям; это не закрытая логическая система верований и предпосылок, но скорее исторически унаследованная психологическая система, открытая для изменений. Это может быть продемонстрировано на примере истории нашей собственной культуры. Вот как это излагает Сепир:

«По мере того как будет расти наш научный опыт, мы должны будем учиться бороться с воздействием языка. Предложение “The grass waves in the wind” (Трава колеблется под ветром) по своей языковой форме входит в тот же класс эмпирических знаний о пространственных отношениях, что и “The man works in the house” (Человек работает под крышей). Ясно, что язык доказал свою полезность как промежуточный способ решения проблемы выражения эмпирического опыта, с которым соотносится это предложение, так как он обеспечил осмысленное употребление определенных символов для таких логических отношений, как деятельность и локализация. Если мы воспринимаем предложение как поэтическое или метафорическое, это происходит потому, что другие более сложные формы опыта с соответствующими им символическими способами обозначения дают возможность по-новому интерпретировать ситуацию и, например, сказать: “The grass is waved by the wind” (Трава волнуется ветром) или “The wind causes the grass to wave” (Ветер заставляет траву волноваться). Самое главное заключается в том, что независимо от того, насколько искусными окажутся наши способы интерпретации действительности, мы никогда не в состоянии выйти за пределы форм изображения и способа передачи отношений, предопределенных формами нашей речи. В конечном счете фраза “Friction causes such and such a result” (Трение приводит к таким-то и таким-то результатам) не очень отличается от “The grass waves in the wind” (Трава колеблется под ветром). Язык в одно и то же время помогает, и мешает нам исследовать эмпирический опыт, и детали этих процессов содействия и противодействия откладываются в тончайших оттенках значений, формируемых различными культурами» (1916, p. 10–11).

5. Вернемся к Уорфу, теперь он продолжает сравнивать язык американских индейцев хопи с языками западной Европы. В ходе его исследования скоро стало очевидным, что грамматика хопи связана с культурой хопи, а грамматика европейских языков с нашей собственной «западной», или «европейской», культурой. И оказалось, что взаимная связь привнесла в эти большие категории опыта посредством языка такие наши собственные термины, как «time» (время), «space» (пространство), «substance» (вещество), «matter» (материя). Что касается сравнительных особенностей, то за *возможным* (но сомнительным) исключением балтославянских и неиндоевропейских языков, между английским, французским, немецким и другими европейскими языками существует такая небольшая разница, что я объединил эти языки в одну группу, названную HCE (SAE), или «Нормативный среднеевропейский» («Standart Average European» (1941c, p. 77–78).

Уорф описывает, однако, только часть целого исследования, сводя его к двум вопросам: «(1) Сформированы ли наши собственные концепции “времени”, “пространства” и “материи”, в значительной степени, посредством опыта всего человечества или они отчасти обусловлены структурой отдельных языков? (2) Существует ли различное сходство между (а) культурными и поведенческими нормами и (б) крупными лингвистическими моделями?» (1941c, p. 78).

В последнем вопросе Уорф подчеркивает, что он не ищет взаимосвязи между языком и остальной культурой, наивно полагая, что типы лингвистической структуры (например, «изолирующие», «синтетические», «флективные» и тому подобные) могут быть связаны с широкими культурными категориями, базирующимися на специальной терминологии (например, «охотничьей» в отличие от «сельскохозяйственной», и т. п.). В этом он следует общей антропологической практике, сформулированной Сепиром в следующих словах: «Все попытки связать отдельные типы лингвистической морфологии с определенными коррелятными стадиями культурного развития тщетны... И простые, и сложные типы языка с неограниченным количеством разновидностей могут быть обнаружены на любом желаемом уровне культурного прогресса» (1921, р.234). Отношение языка к остальной части культуры, как мы уже показали (см. разд. 4), скорее в том, что все культурные системы (включая язык) обращаются к несформулированной метафизике, которая выступает в качестве *raison d'être*<sup>1</sup> культуры в целом. Это, возможно, то самое отношение, которое имел в виду Сепир, когда говорил: «Если бы можно было показать, что культура обладает врожденной формой, рядом контуров, абсолютно отдельно от какого бы то ни было предмета любого типа, у нас в культуре было бы нечто такое, что могло служить в качестве термина для сравнения или в качестве средства определения соотношения между ней и языком» (1921, р. 233–34).

Язык индейцев хопи и НСЕ, оказывается, заметно отличаются друг от друга по количеству масштабных лингвистических моделей: (а) множественность и исчисление, (б) существительные, обозначающие физические величины, (в) фазы циклов, (г) временные формы глагола и (д) продолжительность, интенсивность, тенденция. Мы можем обобщить эти контрасты в последующих параграфах:

а) В НСЕ конструкцию *количественное числительное плюс существительное множественного числа (cardinal number plus plural noun)* применяют к двум объективно различным ситуациям: к совокупностям, вроде «ten apples» (десять яблок) или «ten men» (десять человек), которые могут быть восприняты как таковые, и к циклам, вроде «ten days» (десять дней), которые нельзя объективно ощутить, но которые образуются взамен метафоричных или воображаемых совокупностей. В противоположность этому, в языке хопи количественные числительные и слова во множественном числе заключаются в структуры, которые образуют или могут образовывать группу объектного (косвенного) падежа; в нем нет воображаемых совокупностей. Для выражения типа «ten days» в языке хопи используются порядковые числительные со словами в единственном числе, примерно как в английских выражениях «until the eleventh day» (до одиннадцатого дня) или «after the tenth day» (после десятого дня). Резко выраженная противоположность между НСЕ и языком хопи состоит в том, что в НСЕ можно использовать ту же самую структуру и для совокупностей, и для циклов (хотя циклы могут также быть выражены по-разному), в то время, как в языке хопи между этими двумя делается четкое лингвистическое различие.

б) В НСЕ по лингвистической форме различают два вида существительных: исчисляемые (ограниченные), обозначающие тела с определенными контурами (например, «dog» (собака), «man» (человек), «stick» (палка)), и неисчисляемые (неограниченные), которые обозначают неопределенные понятия без границ и видимых очертаний (например, «air» (воздух), «water» (вода), «milk» (молоко)). Однако не все физические величины, выраженные неисчисляемыми существительными, встречаются как неограниченные; мы часто имеем возможность придать им индивидуальный характер и делаем это посредством двучленной конструкции, составленной из исчисляемого существительного, связкипредлога «of» и неисчисляемого существительного, как например, в сочетаниях «glass of water» (стакан воды) или «piece of cheese» (кусочек сыра). Во многих примерах эта конструкция может быть интерпретирована как

---

<sup>1</sup> Смысла существования (*фр.*).

«container full of something» (емкость, заполненная чем-либо), как например, в сочетаниях «cup of coffee» (чашка кофе), «bowl of milk» (кувшин молока) или «bag of flour» (пакет муки), но в других случаях неисчисляемое существительное переводится в разряд исчисляемых только в виде конструкции «вещество – форма» (body – type), как, например, «piece of wood» (кусок древесины), «lump of coal» (глыба угля) или «pane of glass» (грань стекла). Согласно Уорфу, влияние конструкции «емкость – содержимое» (container – contents) таким образом переносится на конструкцию «вещество – форма», что в последней значимая часть выглядит как содержащая что-нибудь – «stuff» (материал), «matter» (вещество) или «substance» (субстанция) и поэтому может существовать и как бесформенный и как имеющий форму предмет. Эта языковая модель часто требует от нас «назвать физическое тело биномиальным, что подразумевает и отсутствие формы и форму» (1941с, р. 80).

Имена существительные в языке хопи, напротив, всегда исчисляемые по смыслу, даже несмотря на то, что границы некоторых понятий неопределенны и неуловимы. В нем не существует противоположения между исчисляемыми и неисчисляемыми существительными, следовательно, нет и упоминаний о емкости или форме вещества, а также нет «аналогий, по которым можно построить концепцию существования в качестве дихотомии: бесформенный предмет и форма» (Whorf, 1941с, р. 80).

с) Фазы циклов, субъективное осознание течения времени обозначаются в НСЕ такими терминами, как «summer» (лето), «morning» (утро), «sunset» (закат) или «hour» (час), которые лингвистически мало отличаются от других существительных. Они могут быть подлежащими («summer has come») (пришло лето), дополнениями («he likes the summer») (он любит лето), существовать в единственном или во множественном числе («one summer» (одно лето) против «many summers» (много летних сезонов), могут быть обозначены цифрами или пересчитаны как дискретные «объекты» («forty summers») (сорок летних сезонов), приблизительно так, как существительные, обозначающие физические величины. В связи с этим познание времени и периодичности обычно воплощается в НСЕ как последовательность отделимых единиц. Более того, существительное «time»(время) само по себе может быть отнесено к неисчисляемым существительным, обозначающим неограниченную протяженность, но его употребление в двучленной структуре наподобие «moment of time» (момент времени) (лингвистически аналогичной «glass of water» (стакан воды) или «piece of wood» (кусок дерева)) «помогает нам представить, что лето (a summer) действительно содержит столько, или состоит из такого-то количества, “времени” (time)» (Whorf, 1941с, р. 81).

В языке хопи термины, обозначающие фазы циклов, лингвистически отличаются от существительных или других формообразующих категорий; они составляют отдельную формообразующую категорию, которая называется «temporals» (определяемые временем). «В нем, – говорит Уорф, – не отражены такие понятия, как сфера, протяженность, количество, субъективное ощущение продолжительности. Нет ничего, что наводило бы на мысль о времени, за исключением бесконечных “позднее, потом, по прошествии некоторого времени” (getting later). И поэтому здесь нет основы для понятия бесформенного предмета, соответствующего нашему “time”» (ibid.).

d) Временные формы глаголов НСЕ, по которым они распределяются в системе трех основных времен на прошедшее, настоящее и будущее, являются, по Уорфу, еще одним проявлением более крупного механизма воплощения понятия времени, уже обнаруженного нами в других лингвистических моделях НСЕ. Так как мы выстраиваем такие временные единицы, как часы, дни и годы, в ряд, нам приходится располагать прошлое, настоящее и будущее по линейной шкале: прошлое после настоящего, а будущее перед ним. Хотя время, в действительности, – это субъективные познания о том, что такое «позднее, потом», или «необратимый характер изменений определенных отношений», мы, благодаря нашей общей склонности к воплощению времени в осязаемых формах и грамматической системе времен, можем

и действительно толкуем и размышляем о соотношении прошлого, настоящего и будущего как о взаимном расположении точек на линии» (ibid., p. 82). Это часто приводит к определенным несообразностям, особенно заметным при различных употреблениях настоящего времени в английском языке, что иллюстрируют сравнительные утверждения (например, «Man is mortal» (Человек мертв)), включение в чувственную сферу (например, «I see him» (Я вижу его)), а также привычные обоснованные доводы (например, «We see with our eyes» (Мы видим своими глазами)).

Глаголы в языке хопи не имеют времен, а только действительные, аспектные и модальные формы, связывающие предложения. В нем есть три действительные формы: (1) обозначающая просто, что говорящий рассказывает о прошлом или настоящем событии, (2) что говорящий ожидает, что событие произойдет, (3) что он делает привычное обоснованное заявление. Аспектные формы передают отличающиеся степени продолжительности события; а модальные формы, употребляемые только в случае, когда выражение включает два глагола или предложения, «обозначают отношения между ними, включая соотношение последующего и предыдущего, а также одновременности. Поэтому в глаголах языка хопи не больше основания для выражения понятия времени, чем в других присущих ему лингвистических моделях» (ibid., p. 82.).

е) Продолжительность, интенсивность и тенденция должны, согласно Уорфу, находить выражение во всех языках, но необязательно, что они должны быть выражены одинаковыми способами. Для НСЕ характерно выражать эти понятия в основном метафорами пространственной протяженности, короче, метафорами размера (size), числа (множества) (number (plurality)), положения (position), формы (shape) и движения (motion). Мы выражаем продолжительность, используя слова long (длинный), short (короткий), great (огромный), much (много), quick (быстрый), slow (медленный) и т. д.; интенсивность – large (большой), great (огромный), much (много), heavy (тяжелый), light (легкий), high (высокий), low (низкий), sharp (резкий), faint (слабый) и т. д.; тенденцию – more (больше), increase (увеличивать), grow (расти), turn (поворачиваться), get (получать), approach (приближаться), go (идти), come (приходить), rise (возвышаться), fall (падать), stop (останавливаться), smooth (смягчать), even (равнять), rapid (скорый), slow (медленный); и т. д. из почти неисчерпаемого списка метафор, которые мы с трудом можем признать таковыми, поскольку они фактически являются единственным имеющимся в распоряжении лингвистическим средством. Неметафоричные термины в этой области, подобные early (ранний), late (поздний), soon (скорый), lasting (продолжительный), intense (интенсивный), very (истинный), tending (нежный), составляют всего лишь горстку, абсолютно неадекватную потребностям». Это положение, очевидно, проистекает из нашей общей схемы воображаемых пространственных свойств и возможностей, которые вовсе не являются пространственными (насколько нам могут поведать любые ощущения, восприимчивые к пространству)»; она основывается на моделях, описанных выше (ibid., p. 83).

В языке хопи, как следовало ожидать, нет таких метафор. «Причина становится ясной, когда мы узнаём, что он изобилует соединительными и лексическими средствами выражения продолжительности, интенсивности и тенденции непосредственно как таковыми, и что основные грамматические модели не обеспечивают, как нас, аналогиями для воображаемого пространства». Аспектные формы языка хопи «выражают продолжительность и тенденцию проявлений, тогда как некоторые «голоса» («voices») выражают интенсивность, тенденцию и продолжительность действий или причин, вызывающих проявления. Кроме того, имеется специальная часть речи, «тензоры» («tensors»), составляющие огромный класс слов, обозначают только интенсивность, тенденцию, продолжительность и последовательность... Их отличительной особенностью является отсутствие сходства с терминами, обозначающими реальное пространство и время в нашем понимании. «Там нет даже следа видимых производных от терминов пространства» (ibid., p. 83–84).

7. Из лингвистических сравнений, обобщенных в разделе 6, Уорф делает вывод о существовании «определенных доминирующих контрастов» в «привычном мышлении» говорящих на НСЕ и хопи, а именно, в «микрокосме, который составляет внутренний мир каждого человека, и благодаря которому он соразмеряет и понимает то, на что способен в макрокосме».

«Микрокосм НСЕ анализировал реальность главным образом в терминах, соответствующих понятию, называемому в нем «things» (тела и квазитела), плюс образы протяженного, но аморфного бытия, которые именуются «субстанциями» (substances) или «материей» (matter). Он склонен рассматривать все существующее через биномиальную формулу, которая выражает существование чего-либо вообще как пространственную форму плюс пространственный бесформенный континуум, соотносящийся с формой, как содержимое соотносится с очертаниями емкости, в которой оно находится. Непространственные сущности являются воображаемо пространственными, наделенными похожими смысловыми значениями формы и континуума (1941с, р. 84). Микрокосм хопи, с другой стороны,

«по-видимому, анализировал действительность в значительной степени в терминах событий (events), или точнее хода событий (eventing), рассматривая их с объективной и субъективной стороны. Объективно, и только, если они физически ощутимы, события выражаются, главным образом, как контуры, цвета, движения и другие относящиеся к восприятию описания. Субъективно, как материальные, так и нематериальные события считаются выражением невидимых факторов энергии, от которых зависит их (событий) стабильность и постоянство, или их непрочность и тенденции. Это подразумевает, что все существующее не “становится позднее и позднее” (“become later and later”) одинаковым образом; но некоторые формы существования материи осуществляют это посредством роста, как растения, некоторые – рассеиванием и исчезновением, некоторые в процессе метаморфоз, некоторые благодаря продолжительному пребыванию в неизменном виде вплоть до насильственного воздействия каких-либо сил. В природе каждая форма материи, способная проявляться как определенное целое, властна над собственной продолжительностью, ростом, упадком, стабильностью, цикличностью или созидательностью. Поэтому для нынешних проявлений все уже “подготовлено” предшествующими фазами, а то, что произойдет позднее, отчасти уже сделано, а отчасти находится в стадии такой “подготовки”. Особое значение и важность придается этому существующему в мироздании аспекту уже сделанной или осуществляемой подготовки, которая, вероятно, для хопи означает то “качество действительности” (“quality of reality”), которое для нас означает материя (matter), или вещество (stuff)» (ibid., р. 84].

Микрокосм, выведенный в данном случае в основном из анализа присущей культуре изнутри лингвистической системы, во многих отношениях, указывает Уорф, согласуется с привычным поведением, т. е. с теми обычаями, в соответствии с которыми люди скорее действуют в разных ситуациях, нежели разговаривают. Он иллюстрирует эту точку зрения, описывая и анализируя характерные особенности поведения хопи, особое значение, которое они придают подготовке: «Она включает заблаговременное оповещение и достижение надлежащей готовности к событиям, тщательную разработку мер предосторожности с тем, чтобы обеспечить сохранение требуемых условий, а также акцент на положительный настрой в качестве предварительного условия получения ожидаемых результатов» (ibid., р. 85). Подготовительное поведение хопи «можно приблизительно распределить по следующим параметрам: оповещение, внешняя подготовка, внутренняя подготовка, скрытое участие и постоянное воспроизводство в последующем свойств предыдущего. Оповещение... является важной функцией специального офици-

ального лица, Вождя-провозвестника (Crier Chief). Внешняя подготовка... включает обычные упражнения, репетиции, доведение до полной готовности, предварительные формальности, приготовление специальной еды и т. д. (причем все это с такой тщательностью, которая нам представляется чрезмерной), усиленную, длительную физическую активность, такую, как состязания в беге, скачки, танцы, которые, как предполагается, должны усилить интенсивность развития событий (таких, как созревание посевов), миметические (подражательные) и другие магические приготовления эзотерического толка, возможно, с использованием оккультных приспособлений... и, наконец, грандиозные циклические церемонии и танцы, имеющие особую значимость в предшествующих дождю и урожаю, приготовлениях» (ibid., p. 85).

«Внутренняя подготовка – это использование молитв и медитации и, в меньшей мере, добрых пожеланий и положительного настроения для содействия в достижении желаемых результатов» (ibid., p. 85). Индейцы хопи, в соответствии со своим микрокосмом, придают огромное значение могуществу сильного желания и мысли, для них «первоначальная и, следовательно, наиболее важная, самая решающая – это стадия подготовки. Более того, для хопи желания и помыслы одного человека оказывают влияние не только на его собственные поступки, но и на всю природу» (ibid., p. 85–86). В отличие от нас, чье мышление привязано к концепции воображаемого пространства, хопи предполагает, что его размышления, скажем, о ростке кукурузы, действительно, соприкасаются с растением или воздействуют на него. «Мысль в таком случае оставит на полевом растении свой след. Если помыслы благие, скажем, о здоровье и росте, это для растения хорошо, а если недобрые, то наоборот» (ibid., p. 86).

«Скрытая подготовка – это мысленное содействие людей, которые не принимают участия в реальных делах, будь то трудоемкая работа, охота, состязания или церемонии, но устремляют свои помыслы и положительную энергию на успех общего дела... т. е. от тайных участников прежде всего ожидают именно концентрации направленной мысли, а не просто выражения симпатии или ободрения» (ibid., p. 86–87).

Наконец, хопи, снова в согласии со своим микрокосмом, в процессе подготовки придают особое значение «постоянно воспроизводимым настойчивым повторениям... Нам, для которых время – это движение в пространстве, кажется, что однообразное действие по мере неоднократных повторений в этом пространстве утрачивает свой смысл и представляется пустой тратой времени. Индейцы хопи, которые рассматривают время как вступление всего, когда-либо существовавшего, в последующую фазу, а не как движение, считают постоянные повторы не излишними, а способствующими накоплению опыта. Это аккумулятивное невидимых изменений, переходящих в последующие события... как если бы возврат текущего дня ощущался бы как возвращение того же самого человека, ставшего несколько старше, но со всеми впечатлениями дня вчерашнего; при этом сам день не воспринимался бы как «другой», т. е. как совершенно иной субъект. Этот принцип наряду с мыслительной энергией и обычаями, свойственными общей культуре пуэбло, выражен в теории церемониального танца хопи, призванного способствовать выпадению дождя и созреванию урожая, равно как и в присущих ему коротких, как циклический ход поршня, движениях, повторяемых тысячи раз, час за часом» (ibid., p. 87).

8. В том же духе Уорф теперь пытается обобщить некоторые лингвистически обусловленные характерные черты нашей собственной культуры, «определенные качества, соответствующие прежде всего ее биномиальной структуре: форма плюс бесформенный предмет, или «субстанция», а также нашей метафоричности, нашему воображаемому пространству и нашему воплощенному времени», т. е. параметрам, которые все, как мы видим, являются лингвистическими (ibid., p. 87). Дихотомия форма – субстанция, по мнению Уорфа, во многом разделяется западной философией, по крайней мере, той ее частью, которая придерживается дуалистического взгляда на вселенную, а также признает законы физики Ньютона. Другие философские учения (включая монизм, холизм, релятивизм), а также теория относительности, хотя и сформулированы в нашей культуре, «с трудом воспринимаются “здоровым смыслом” среднего

западного человека. И это вовсе не потому, что сама природа опровергает их, а вследствие необходимости использовать при толковании новый язык». С другой стороны, концепции пространства, времени и материи в изложении Ньютона без особых усилий усваиваются нашим «здравым смыслом», поскольку они восприняты языком и культурой, откуда, собственно, их и почерпнул Ньютон» (ibid., p. 88).

Свойственная нам черта представлять время как нечто осязаемое, которая «прежде всего отражает представление о нем, как о чем-то наподобие ленты или свитка, разделенного на равные незаполненные промежутки, которые, предположительно, должны быть заполнены» (Whorf, 1941, p.88), наилучшим образом соответствует особому значению, придаваемому нашей культурой понятию историчности. Это выражается в таких проявлениях, как хранение записей, дневников и счетов, в нашем обычае создавать, имея в виду будущее, каталоги, программы, бюджеты, равно как и в сложном механизме нашей коммерческой структуры с ее акцентами на «повременные тарифы, ренты, кредит, проценты, обесценивание, издержки и страховые премии. Нет сомнения, что эта уже созданная огромная система, будет продолжать использовать любой вид лингвистического обозначения времени, но если бы она была сформирована полностью в необходимом западному миру объеме и специфической форме, это, бесспорно, произошло бы в соответствии с языковыми моделями, присущими НСЕ» (ibid., p. 89).

9. Уорф приводит также дополнительные детали относительно лингвистически обусловленных особенностей западноевропейской культуры, но у нас, возможно, достаточно данных, чтобы прийти к выводу, что она контрастирует с культурой хопи. Далее Уорф, касаясь исторического контекста этой гипотезы, пытается кратко ответить на вопрос: «Как такая совокупность языка, культуры и поведения [как НСЕ и хопи] сложилась исторически? Что было первичным: языковые модели или культурные нормы?» И делает следующий вывод:

«В основном они создавались одновременно, постоянно воздействуя друг на друга. Но в этом партнерстве природа языка является фактором, более властно сдерживающим неограниченную пластичность и жестко регламентирующим каналы развития. Это потому, что язык представляет собой систему, а не просто скопление норм. Глубинные системообразующие основы могут действительно меняться к чему-то новому очень медленно, в то время как многие другие культурные инновации осуществляются относительно быстро» (ibid., p. 91).

Можно добавить, однако, что деление культуры на лингвистические системы и другие составляющие отнюдь не так резко обозначено, как это предполагает Уорф. Не все нелингвистические аспекты культуры являются лишь собранием норм; некоторые из них также структурированы, и, возможно, столь же жестко, как язык, и, вероятно, поэтому в такой же степени противостоят переменам. Важное различие между другими культурными системами и языком, как мне представляется, состоит не в том, что язык является более жестко систематизированным организмом, а в том, что лингвистическая система так очевидно и глубоко проникает во все другие составляющие культуры. Только этим можно объяснить его более значительную роль, если она такова, в сдерживании «неограниченной пластичности» и жестком регламентировании «каналов развития».

Здесь мы также должны поставить часто обсуждаемый вопрос: как гипотеза о тесной связи языка с другими аспектами культуры согласуется с неоднократно упоминаемым фактом, что родственные языки (например, хупа и навахо) могут сочетаться с культурами, столь различающимися в других отношениях, и, наоборот, что культуры, схожие по многим параметрам (например, пуэбло или индейцев равнин), могут быть связаны с языками, которые сильно отличаются друг от друга? Разве это несовпадение границ языковых групп и культурных ареалов

не наводит на мысль, что язык и культура – это отдельные переменные величины, вовсе не обязательно каким-то образом соединенные?

Если язык и культура рассматривались некоторыми как отдельные переменные величины (смотри, к примеру, Carrol et al., 1951, p.37), то это, вероятно, потому, что, во-первых, язык рассматривался слишком узко, а, во-вторых, при определении культуры (особенно в устанавливаемых культурных ареалах) авторы ограничивались наиболее формальными или явно выраженными признаками, которые в наибольшей степени подвержены заимствованиям и изменениям.

Вполне возможно, что когда мы стремимся связать язык с остальным в культуре, крайне важно учитывать особенности языка (в большой степени, фонематические), посредством которых мы соединяем его с другими языками в группу или в семейство родственных языков. Формы разговорной речи, которые Уорф считает столь важными в привычном поведении и мышлении, в конце концов ведут свое происхождение от лексических, морфологических и синтаксических моделей языка, а те в свою очередь представляют собой резервуары для фонематических конструкций. В таком случае два или более языков, вполне возможно, черпают материалы для своих фонематических конструкций из одного и того же исторического источника, и под влиянием разных микрокосмов все еще продолжают развивать совершенно отличные друг от друга формы речевого процесса. Короче говоря, сам по себе факт принадлежности языков к общей группе не доказывает, что у них одинаковые формы разговорной речи; вероятно, в случае надобности это доказывается эмпирически.

Культуры, входящие в один и тот же культурный ареал, с другой стороны, склонны сходиться друг с другом только в отдельных культурных чертах, тех, которые легче рассеиваются и не обязательно теми же способами, какими эти черты скомбинированы в моделях поведения или на основе предпосылок, на которые эти модели поведения могут указывать. Например, у культур навахо и хопи, располагающихся внутри юго-западного ареала, обнаруживается много отдельных моментов сходства: в общей собственности кланов, песчаной живописи и в других особенностях ритуала, в некоторых приемах ткачества и садоводства. Но содержание или систематика этих обычаев в двух культурах сильно расходятся. Содержание ритуала и организация семьи (или клана) у навахо, к примеру, совсем непохожи на те, что есть у хопи. Неудивительно поэтому, что и по мнению Уорфа (1941с) и по моему собственному (1951), языки хопи и навахо отражают соответственно абсолютно различные лингвистические микрокосмы, а также то, что взгляды навахо на жизнь, описанные Клакхоном и Лейтоном (1948, p. 216–38), совершенно не совпадают с описанием взглядов хопи, данных Уорфом.

10. Возвратимся к Уорфу, здесь он обобщает, давая ответы на вопросы, поставленные в его работе. Отвечая на первый из них («Сформированы ли наши собственные концепции “времени”, “пространства” и “материи” в значительной степени посредством опыта всего человечества или они, отчасти, обусловлены структурой отдельных языков?» (1941с, p. 78)), он заключает, что концепции «времени», «пространства» и «материи», имеющиеся в НСЕ и, по крайней мере, у хопи, по-видимому, зависят по большей части от свойственных каждому языку лингвистических структур.

«Наше собственное “время” значительно отличается от “продолжительности” у хопи. Оно представлялось как строго ограниченное рамками пространство или чем-то наподобие движения по такому пространству и использовалось, соответственно, в качестве интеллектуального орудия. Представляя собой образ, в котором жизнь отличается от формы, а все сознание *in toto* – от пространственных элементов сознания, “продолжительность” хопи кажется невообразимой в терминах пространства или движения. Определенные понятия, порожденные нашей собственной концепцией времени, такие, как абсолютная одновременность, в рамках

концепции хопи также было бы очень трудно выразить, или они оказываются лишенными смысла и должны быть заменены общими представлениями. Наша “материя” относится к группе таких же физических понятий, как “субстанция” и “вещество”, которые представляются как бесформенные протяженные явления, которые до своего реального существования должны принять какую-либо форму. Похоже, что хопи не обладают чем-либо соответствующим этому; у них нет бесформенных протяженных явлений; все существующее может иметь или не иметь форму, но при наличии или отсутствии формы, ему непременно присущи интенсивность и продолжительность, представляющие явления непротяженные и по сути одинаковые» (1941с, р. 92).

Концепция пространства не отличалась столь разительно, и Уорф предполагает, что,

«вероятно, представление о пространстве сформировалось, в значительной степени, независимо от языка... Но *концепция пространства (concept of space)* будет несколько меняться вместе с языком, поскольку он как интеллектуальное орудие (как, например, в ньютоновском и эвклидовом пространстве) также тесно связан с сопутствующим применением других интеллектуальных средств, к примеру, “времени” и “материи”, которые лингвистически обусловлены. Мы видим предметы своими глазами в тех же пространственных формах, что и хопи, но наше представление о пространстве обладает также свойством выступать в качестве заменителя непространственных зависимостей, подобных времени, интенсивности, тенденции, а также в качестве вакуума, чтобы заполнить его воображаемыми бесформенными явлениями, одно из которых может быть названо “пространством”. Пространство в понимании хопи даже мысленно не связано с такими суррогатами, а является сравнительно “чистым”, не смешанным с инородными понятиями» (ibid., р. 92–93).

Отвечая на второй вопрос, поставленный в его работе («Существует ли различимое сходство между а) культурными и поведенческими нормами и б) крупными лингвистическими моделями? (ibid., р. 78)), Уорф говорит следующее:

«Между культурными нормами и лингвистическими моделями существуют ассоциативные связи, но нет взаимозависимостей или поддающихся точному определению аналогий. Хотя из факта отсутствия времен в языке хопи было бы невозможно сделать вывод о существовании вождей-провозвестников, и наоборот, язык и остальное в культуре общества, которое им пользуется, связаны между собой. Бывают случаи, когда “формы разговорной речи” составляют единое целое со всей культурой, так или иначе – это универсально правильно, и существуют связи внутри этой интеграции, между разновидностью используемого лингвистического анализа и разнообразными поведенческими реакциями, а также моделями, воспринятыми посредством различных культурных усовершенствований. Таким образом, значение вождей-провозвестников, действительно, связано, но не с отсутствием времен в языке, а с системой мышления, в которой, естественно, существуют категории, отличающиеся от наших времён. Сосредоточив внимание на типичных рубриках лингвистических, этнографических или социологических описаний, можно обнаружить эти связи, но не так много, как при изучении культуры и языка (всегда и только тогда, когда оба исторически существуют вместе в течение значительного периода времени) как единого целого, где, как можно предполагать,

существуют взаимные сцепления, пронизывающие эти родственные сферы, и в случае их реального существования они должны быть со временем обнаружены посредством исследований» (ibid., p. 93).

11. Другая попытка показать, как язык может влиять на «логические концепции людей, которые на нем говорят», обнаружена в работах Ли о языке калифорнийских индейцев винту (см.: Lee, 1938, 1944a,b). Мы рассмотрим две из них подробно: «Концептуальный подтекст языка индейцев» (Conceptual Implications of an Indian Language) и «Лингвистическое отражение мышления винту» (Linguistic Reflection of Wintu Thought).

Ли начинает первую из статей так:

«Говорилось, что язык очерчивает и ограничивает логические концепции индивидуума, который говорит на нем. Наоборот, язык – это орган для выражения мысли, концепций и принципов классификации. Мысль индивидуума должна двигаться по своим каналам, но эти каналы сами являются наследием индивидуумов, которые прокладывают их в бессознательной попытке выразить свое отношение к миру. Грамматика содержит в себе в кристаллизованной форме накопленный и накапливаемый опыт, Weltanschauung<sup>2</sup> народа.

Исследование, которое я намерена представить ниже, представляет собой попытку через изучение грамматики понять несформулированную философию племени калифорнийских индейцев винту» (1938, p. 89).

12. По мнению Ли, в языке винту глагол образуется от одной из двух основ (здесь они названы I и II), видоизменяющихся как аблаутные формы (например, *wir-*, I и *wer-*, II). Основы типа I обозначают состояния или события, в которых грамматический субъект глагола участвует как свободный агент, и в котором говорящий (так или иначе тождественный грамматическому субъекту) также принимает участие, «поскольку он знает о характеризуемой деятельности и состоянии» (1938, p.94).

Говорящий «может использовать одну основу типа I без суффикса, тем самым устанавливая общеизвестный факт. Но если он пытается высказаться более подробно и определить временные границы или отношение к субъекту, то вынужден мгновенно подключить именно такой собственный индивидуальный опыт, который является значимым для данного утверждения» (ibid., p. 90). Для этой цели существует пять суффиксов, обозначающих: 1) что говорящий знает о состоянии или событии по слухам; 2) что говорящий знает о состоянии или событии, так как либо видел это сам, либо имеет неопровержимое о том свидетельство; 3) что говорящий знает о состоянии или событии скорее на уровне ощущений, а не из визуальных впечатлений (например, с помощью обоняния, слуха, интуиции и т. д.); 4) что говорящий делает вывод о состоянии или событии по косвенным признакам (например, Койот, который видит, что следы Колибри неожиданно обрываются и что долина к югу покрыта яркими цветами, приходит к заключению, что Колибри, должно быть, отправилась на юг); 5) что говорящий судит о состоянии или событии на основании прежних сведений, полученных не из слухов, не по визуальным или другим чувственным данным (например, человек, который знает, что прикованный к постели отец его жены долгое время оставался в одиночестве, умозаключает: «мой тесть – голоден»).

«Смысловые оттенки, придаваемые суффиксами, соотносятся с субъективными внутренними отличительными признаками говорящего, а не с грамматическим субъектом. Другие аффиксы, добавляемые к основе, и стоящие перед любыми личными или временными суффиксами, по всей

---

<sup>2</sup> Мирозозрение (нем.).

вероятности, обозначают различия в отношении к части грамматического субъекта» (ibid., p. 92). Вот три из них: 1) означающий намерение или цель, 2) указывающий на желание или усилие, и 3) обозначающий приближение некоего опыта, не совсем связанного с прошлым, настоящим или будущим» (ibid., p. 93).

Основы типа II обозначают состояния или события, которые существуют или имеют место «независимо от действия субъекта», и когда говорящий, «высказываясь об этом... оставляет несомненную истинность, которая выше опыта» (ibid., p. 89). В утверждениях, относящихся к этой категории, «внимание концентрируется на событии и сопутствующих явлениях, а не на исполнителе. Глагол, с точки зрения участия, не является специализированным. Редко употребляются какие-либо личные суффиксы, и говорящий никогда не ссылается на себя. Сам он тут не властен. Он говорит о неизвестном и, высказывая суждение, утверждает истину, которая не основана ни на опыте, ни на сомнении или доказательстве» (ibid., p. 95).

Основы типа II используются для образования таких форм глагола, как пассив, медиопассив, для формирования повелительного наклонения, а также для того, чтобы «сформулировать вопросы, ответы на которые, не зависящие от познаний говорящего или слушателя, будут становиться несбыточными пожеланиями. Чтобы выразить отрицание, вопрос или удивление, к этой основе прибавляется суффикс неосведомленности» (ibid., p. 94). Кроме того, основы типа II дополняются многозначным суффиксом, который «один используется для выражения будущности, причинности, потенциальной возможности, вероятности, необходимости; а также, чтобы сказать о неизбежном будущем, которое, вероятно, может и должно наступить, и перед лицом которого индивидуум беззащитен» (ibid., p. 95).

Наличие этих различий, по мнению Ли, означает, что «среда обитания, в которой вину может выбирать и действовать, может чувствовать и думать и принимать решения, ограничена». Короче говоря, это мир естественной необходимости, где все потенциально возможные и вероятные явления также неизбежны, где все существующее непостижимо и невыразимо. Вину не знает этот мир, но безоглядно верит в него; такую веру он не предлагает приравнять к сверхъестественному, которое присутствует в чувственном опыте и может быть передано посредством *-nte* (я чувствую)» (ibid., p. 102).

13. Вторая статья Ли «Лингвистическое отражение мышления вину» (1944b), предлагает больше данных как из языка, так и из других аспектов культуры вину, подтверждающих то же самое. Она отмечает, что в языке вину нет формы множественного числа существительных, там множественность вообще выражается в падеже существительных. «Корень слова, обозначающего множественное понятие, полностью отличается от слова в единственном числе: *man* (человек) есть *wi•Da*, но *men* (люди) это *q'i•s*» (ibid., p. 181). Но вину действительно придают особое значение разграничению частного и общего, даже если это скорее необязательно, чем безусловно, как в нашем случае с разницей между единственным и множественным числом. Так, из первоначальной формы, имеющей значение «белизна» (*whiteness*), т. е. общее качество, индейцы вину, используя суффиксы, образуют частную форму, означающую «нечто белое» (*the white one*); из слова «олень» (*deer*) в общем смысле (например, «он охотился на оленя» (*he hunted deer*)), образуют производное слово, подразумевающее конкретного оленя (например, «он застрелил оленя» (*he shot a deer*)). Две версии пересказа той же самой сказки в интерпретации соответственно мужчины и женщины различаются тем, что «мужчина детально описывает мужское оружие и амуницию, а женщина упоминает о них в общем плане. Пример использования слова *sem...* разъясняет эту коллизию. В общем смысле оно означает «рука» (*hand*) или «обе руки» (*both hands*) одного человека, пальцы, соединенные в одном кулаке; раскиньте руки и теперь у вас разделенные части руки *setim*, «пальцы» (*fingers*)» (ibid., p. 182).

Ли рассматривает различие между глагольными основами типа I и II как аналогию с тем различием, которое существует между неисчисляемыми (в языке винту) существительными, обозначающими целое (например, *set*, «рука»), и теми, которые обозначают различные части разделенного целого (например, *setim*, «пальцы»). Глагольные основы типа I используются в тех случаях, когда речь идет о частных явлениях данной неразделенной (целостной) реальности, где «сознание, познавательная способность и ощущение говорящего выступают относительно аморфной реальности как ограничивающий и формализующий элемент», что, как мы уже пояснили, по-видимому, проявляется с помощью суффиксов (*ibid.*, p. 183). Бесформенная реальность, данная в представляемой индейцами винту вселенной, и принимаемая ими на веру, может быть выражена только глаголами с основами типа II.

«Сама эта основа представляется в виде команды... формулы обязательства, диктуемого извне. С помощью различных суффиксов эта основа может передавать состояние без определенных временных рамок, как в случае установления данных условий для определенной деятельности; или состояние, которое мы называем пассивом, когда индивидуум не принимает участия в действии. В общем, она имеет отношение к непознаваемому и неизвестному» (*ibid.*, p. 183).

Короче говоря (и Ли поясняет этот момент примерами из многих других аспектов языка), эти формы разговорной речи наводят на мысль, что «винту предполагает, что реальность существует независимо от него самого. Реальность – это безграничная сущность, в которой он обнаруживает качественные величины, едва отличимые друг от друга. К реальности он обращает свою веру и почтение. Тем ее проявлениям, которые вторгаются в его сознание, он придает временные очертания. Он выделяет единичное и частное только из ограниченного круга явлений, запечатленных в его сознании, осуществляя желаемые действия с неуверенностью в себе и настороженностью. Оставляя содержание нетронутым по существу, он только в отношении формы, действительно, проявляет рассудительность» (*ibid.*, p. 181).

Эта посылка об «исходном единообразии», которому индеец винту может придавать «временные очертания» и из которого он может выделять единичное и частное, лежит в основе «не только лингвистических категорий, но его мышления и повседневного поведения... Это объясняет, почему термины родства классифицированы не по именам существительным, а по местоимениям, таким, как “this” (этот, эта); почему специальные пассивы (притяжательные местоимения), употребляемые с ними, как например, *neD* в *neDDa-n*: “my father” (мой отец), действительно являются местоимениями сопричастности и могут быть также использованы с аспектами, имеющими отношение к одной личности, как, например, “мой поступок”, “мое намерение”, “моя будущая смерть”. Для нас, по словам Ральфа Линтона, “общество в основе своей состоит из совокупности индивидуумов”. Для винту индивидуум есть имеющая определенные границы часть общества; основное – это общество, а не множество индивидуумов» (*ibid.*, p. 185).

Подобные отражения «концепции неизменности существования и недолговечности формы, мимолетного значения определения границ» обнаружены в мифологии винту. Бог, «он – тот, кто наверху», произошел из материи, которая уже тут была; люди не «возникли», они «произросли из земли», которая всегда существовала. «Рассвет и дневной свет, свет и обсидиан, всегда существовавшие в природе, хранились в тайне и, наконец, были украдены и наделены новой ролью». Имена мифических персонажей, таких, как Койот, Канюк, Медведь-Гризли, Дубонос и Полярная Гагара, вероятно, «имеют отношение к чему-то, не имеющему определенных границ, как мы, например, различаем огонь вообще (*fire*) и конкретный огонь (*a fire*). Эти персонажи умирают и воскресают в другой мифе без объяснения. В конце концов они стали койотами и медведями-гризли, которых мы знаем, но не через процесс зарож-

дения. Они олицетворяют прототип, род, качество, которые, однако, отличаются друг от друга не очень строго» (ibid., p. 186).

14. Очевидно, что выводы Ли близко соприкасаются с теми, к которым пришел Уорф и служат дополнительной иллюстрацией и проверкой его гипотезы. Существует лишь немного больше данных такого рода; некоторые из них, в частности те, которые мы за неимением места не изложили, можно найти в работах Астрова (Astrov) (1950) и Хойджера (Hoijer) (1948, 1951) о навахо, Ли (Lee) (1940) о тробрианском языке, и Уорфа (Whorf) (1940a) о языке шони. Другие пункты библиографии относятся главным образом к теоретической дискуссии (см.: Крёбер (Kroeber), 1941; Найда (Nida), 1945; Вегелин и Харрис (Voegelin and Harris), 1945; Гринберг (Greenberg), 1948; Хоккет (Hockett), 1949; Эменау (Emeneau), 1950; Олмстед (Olmsted), 1950; Вегелин, 1950; Леви-Строс (Levi-Strauss), 1951), а также к темам, рассмотренным в этой статье, или к другим, которые мы подробно не рассматривали. Библиография не является исчерпывающей; несомненно, есть другие материалы, особенно в европейских источниках, которые оказались вне моего внимания.

15. В заключение, многое в тезисе, который мы наметили в общих чертах, требует проверки; в работе Уорфа (о хопи), Ли (о винту) и моей (о навахо) гипотеза об отношении языка к культуре лишь вчерне обрисована, но не убедительно доказана. Нам необходимо, как отмечал Уорф (1941c, p. 93), иметь намного больше контрастирующих исследований цельных культур, включающих как лингвистические, так и другие модели культуры, направленных на выявление разнообразных систем мышления и связи между ними и формами разговорной речи и поведения в целом. Работы о хопи, винту и навахо, которые у нас есть, кратки, но их достаточное количество указывает на необходимость дальнейших исследований и наводит на мысль, что они могут быть плодотворными. Рассматриваемый материал также свидетельствует о том, что исследования такого рода имеют ценность не только для узких дисциплин лингвистики и антропологии, но и для всей науки. Как отмечал Уорф, анализ и понимание лингвистических микрокосмов, отличающихся от наших собственных, открывает «возможные новые типы логики и возможные новые космические образы» (1941b, p.16), которые имеют огромное значение для понимания наших собственных способов мышления и их эволюции. «Западная культура посредством языка произвела предварительный анализ реальности и – без поправок – твердо считает этот анализ окончательным». Но есть другие культуры, «которые эпохами независимой эволюции пришли к различным, но в равной степени логическим, предварительным анализам», которые могут оказаться полезными в качестве поправок к нашему собственному (1941b, p.18).

## Библиография

Astrov, Margot. 1950. The Concept of Motion as the Psychological Leitmotif of Navaho Life and Literature // *Journal of American Folklore*. LXIII. P. 45–56.

Carrol, John B., et al. 1951. Report and Recommendations of the Interdisciplinary Summer Session // *Psychology and Linguistic*, June 18-August 10, 1951. Ithaca, N.Y.: Cornell University. (Mimeographed.)

Emeneau, M.B. 1950. Language and Non-Linguistic Patterns // *Language*. XX–VI. P. 199–209.

Greenberg, Joseph. 1948. Linguistics and Ethnology // *Southwestern Journal of Anthropology*. IV. P. 140–47.

Herzog, George. 1941. Culture Change and Language: Shifts in the Pima Vocabulary // *Spier, Leslie (ed.). Language, Culture, and Personality*. P. 66–74. Menasha, Wis.

Hockett, Charles. 1949. Biophysics, Linguistics, and the Unity of Science // *American Scientist*. XXXVI. P. 558–72.

- Hoijer, Harry. 1948. Linguistic and Cultural Change // *Language*. XXIV. P. 335–345.  
– 1951. Cultural Implications of Some Navaho Linguistic Categories // *Ibid*. XXVII. P. 111–120.
- Kluckhohn, Clyde, and Kelly, William. 1945. The Concept of Culture // *Linton, Ralph (ed.)*. *The Science of Man in the World Crisis*. P. 76–106. New York: Columbia University Press.
- Kluckhohn, Clyde, and Leighton, Dorothea. 1948. *The Navaho*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kroeber, A.L. 1941. Some Relations of Linguistics and Ethnology // *Language*. XVII. P. 287–291.
- Lee, D. Demetracopoulou. 1938. Conceptual Implications of an Indian Language // *Philosophy of Science*. V. P. 89–102.  
– 1940. A Primitive System of Values // *Ibid*. VII. P. 355–379.  
– 1944a. Categories of the Generic and Particular in Wintu // *American Anthropologist*. XLVI. P. 362–369.  
– 1944b. Linguistic Reflection of Wintu Thought // *International Journal of American linguistics*. X. P. 181–187.
- Levi-Strauss, Claude. 1951. Language and the Analysis of Social Laws // *American Anthropologist*. LIII. P. 155–163.
- Lowie, Robert H. 1940. Native Languages as Ethnographic Tools // *American Anthropologist*. XLII. P. 81–89.
- Mead, Margaret. 1939. Native Languages as Fieldwork Tools // *American Anthropologist*. XLI. P. 189–205.
- Nida, Eugene A. 1945. Linguistics and Ethnology in Translation Problems // *Word*. I. N 2. P. 1–15.
- Olmsted, David L. 1950. Ethnolinguistics So Far // *Studies in Linguistics, Occasional Papers*. N 2.
- Opler, Morris E. 1941. *An Apache Life-Way: The Economic, Social, and Religious Institutions of the Chiricahua Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sapir, Edward<sup>3</sup>. 1916. Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method // *Selected Writings of Edward Sapir*. P. 389–462. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949.  
– 1921. *Language*. New York: Harcourt, Brace & Co.  
– 1924. The Grammarian and His Language // *Selected Writings of Edward Sapir*. P. 150–159.  
– 1929. The Status of Linguistics as a Science // *Ibid*. P. 160–166.  
– 1933. *Language* // *Ibid*. P. 7–32.  
– 1936. Internal Linguistic Evidence Suggestive of the Northern Origin of the Navaho // *Ibid*. P. 213–224.
- Voegelin, C.F. 1949a. Linguistics without Words // *Word*. V. P. 36–42.  
– 1949b. Relative Structurability // *Ibid*. P. 44–45.  
– 1950. A Testing Frame for Language and Culture // *American Anthropologist*. LII. P. 432–435.  
– 1951. Culture, Language, and the Human Organism // *South-western Journal of Anthropology*. VII. P. 357–373.
- Voegelin, C. F., and Harris, Zellig. 1945. Linguistics in Ethnology // *Southwestern Journal of Anthropology*. I. P. 455–465.
- Whorf, Benjamin L. 1940a. Gestalt Techniques of Stem Composition in Shawnee // *Prehistory Research Series, Indiana Historical Society*. I. N 9. P. 393–406.

---

<sup>3</sup> Цитаты Э. Сепира приводятся по тексту: *Сенур Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии: Пер. с англ. / Общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993.*

- 1940b. Science and Linguistics // Four Articles on Metalinguistics. P. 1–5. Washington, D.C.: Foreign Service Institute, Department of State, 1949.
- 1941a. Linguistics as an Exact Science // Ibid. P. 7–12.
- 1941b. Language and Logic // Ibid. P. 13–18.
- 1941c. The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language // Ibid. P. 20–38.

## **Малиновский Б.** **Язык магии и огородное хозяйство**

### **Предисловие ко второму тому**

Лингвистическая проблема, с которой сталкивается этнограф, состоит в том, чтобы дать полное представление о языке, а также о любом другом аспекте культуры. Если бы он имел возможность воспроизвести течение племенной жизни и речи с помощью звукового фильма, то смог бы отразить реальность культуры и роль языка в ней с гораздо большей полнотой. Но даже фильм не может избавить его от множества дополнительных интерпретаций и комментариев. Ибо, как мы видели в процессе наших теоретических рассуждений и практических приложений, язык отличается от других аспектов культуры в одном отношении: в символизме речи гораздо больше конвенционального или произвольного, чем в любом другом аспекте мануального или телесного поведения. Процессы обработки земли, как бы они ни отличались в той или иной культуре, имеют между собой много общего. Если европейского крестьянина перенести на коралловый атолл или высокое плато в Центральной Америке, он сразу поймет, чем занимается его брат-землепашец; хотя и не поймет ни одного слова. Имея дело с языком на дописьменной стадии, этнограф сталкивается с другой трудностью. Человеческая речь не живет на бумаге. Она существует только в процессе свободного общения между людьми. *Verba volant, scripta manent*<sup>4</sup>. Этнограф должен отвлечься от летучего характера своего предмета и зафиксировать его на бумаге. Коль скоро язык литературы в более развитых обществах дошел до нас в мраморе, на меди, пергаменте или бумаге, язык дикого племени нельзя представить вне контекста ситуации. Речь дописменной общины с большой убедительностью свидетельствует о том, что язык существует только в актуальном употреблении в контексте реального высказывания.

Поэтому этнографический подход лучше любого другого демонстрирует, как глубоко язык связан с культурой. Он также убеждает в том, что изучать язык вне культурных реалий – людских верований, социальной организации, представлений о праве и экономической деятельности – совершенно бесполезно.

Итак, язык должен быть связан со всеми другими аспектами человеческой культуры. Его нельзя изучать независимо от культурной реальности. Разделение антропологии, как это сделал недавно один из ведущих представителей нашей науки, на три дисциплины, одна из которых связана с человеком, другая с культурой, а третья с языком, показывает, что современная антропология не в полной мере учитывает отношение между языком и культурой. Язык связан с образованием молодежи, социальными отношениями, институтами права, ритуалами и всеми остальными формами практического сотрудничества. Среди них именно функция языка представляет главную языковую проблему для культурного антрополога – чтобы ни говорили специалисты по грамматике, филологии или эстетике. Что касается антропологической проблемы, я пришел к выводу, что я не могу обратиться ни к одной из существующих теорий или методов. Грамматик – даже ученый-грамматик – более всего озабочен этическим аспектом вопроса. Он учит, как вы должны говорить, что говорить, чего надо избегать и что должно быть вашим идеалом.

«Традиционный грамматик старого типа устанавливает правила и смотрит на нарушения, как на грубые ошибки, которые он сам называет алогичными» (*Отто Эсперсен. «Философия грамматики»*. С. 345) – кажется, можно даже сказать, аморальными. И профессор Эсперсен,

---

<sup>4</sup> Сказанное исчезает, написанное остается (*лат.*).

которого я процитировал, в другом месте говорит о «той тенденции к порицанию, которая является главным пороком грамматика, чуждого истории». С другой стороны, главный порок специалиста по исторической грамматике состоит, по-моему, в стремлении к реконструкции, будь то индо-германский *Ursprache* (праязык), или протополинезийский язык, или семитский язык-основа. Более того, грехи или моральные отношения сами по себе, проблемы истории не являются проблемами функции. Большая часть несомненных и с научной точки зрения очень ценных исследований по индоевропейской филологии, посвященных *Lautwandel* или *Bedeutungswandel*<sup>5</sup>, образованию романских языков из латинского или историческому рождению этих невероятных близнецов гибридов – английского и американского английского языков – из союза тевтонского и романского немного значат для антрополога. Хуже того, типичный филолог, твердо убежденный в том, что язык становится действительно прекрасным и поучительным – этически, логически и эстетически ценным – только тогда, когда он мертв, настолько обесценивает лингвистические исследования, что никто из нас не может пережить родовую травму его грамматических категорий.

---

<sup>5</sup> Звуковым изменениям или изменениям значения (нем.).

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.