

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

© 2002 г. О.А. РАДЧЕНКО

**ПОНЯТИЕ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА
В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА XX ВЕКА***

Лингвофилософский концепт языковой картины мира можно было бы признать одним из антикварных украшений философии языка, ведь древность его вполне сопоставима с древностью последней. Однако эпитет "антикварный" совершенно не применим к этому лингвистическому *sine qua non*, о чем свидетельствуют не только тысячи отечественных и зарубежных публикаций, но и более шести тысяч сайтов во Всемирной паутине, так или иначе связанных с описанием различных качеств, структуры, гносеологической роли языковой картины мира, равно как и поиску доказательств в пользу ее существования и аргументов против такового. Историограф современной отечественной философии языка испытал бы, тем самым, значительные трудности, решишь он составить относительно полный каталог работ и список авторов, подпадающих под данную рубрику, тем более что подобный прецедент в мировой лингвоисториографии уже создан: когда в 1966 г. федеральная земля Северный Рейн – Вестфалия начала финансирование издания "Библиографического словаря по исследованию языковых содержаний" для каталогизации европейских и американских работ о картине мира, ни авторы, ни ответственные лица министерства культуры не предполагали, что этот проект будет завершен лишь в 1988 г. и окажется в ряду самых трудоемких и дорогостоящих многотомных энциклопедических изданий, посвященных языку [Gipper, Schwarz 1966].

Не ставя перед собой подобной задачи относительно российской науки о языке, следует, тем не менее, курсивно обозначить тематику лингвофилософских штудий в нашей стране, тех "строительных блоков", из которых все же создается необходимая для изучения каждого языка обсерватория его картины мира.

Среди теоретических работ выделяются монографии, посвященные философскому осмыслению картины мира в русском и других славянских языках [Степанов 1997; Лихачев 1993; Арутюнова 1998; Булыгина, Шмелев 1997; Апресян 1995; Караулов 1987; Корнилов 1999; Кубрякова 1981; Пименова 1999; Постовалова 1987; Бондарко 2002], диалектным картинам мира [Закуткина 2001], мифологическому декодированию картин мира индоевропейских языков [Маковский 2000; Топорова 1994], словообразовательным и фразеологическим ресурсам картины мира [Вендина 1998; Телия 1996; Хайруллина 1996], истории идиоэтнического направления в философии языка [Радченко 1997]. В начале нового столетия уже проведены конференции по языковой картине мира в русском языке, например, международная конференция "Русский язык в кругу мировых языков в новом тысячелетии", которую в ноябре 2001 г. организовали Московский государственный лингвистический университет, Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН и Государственный институт

* Автор благодарит за помощь в подготовке этой статьи фонд им. Александра фон Гумбольдта (ФРГ).

русского языка им. А.С. Пушкина. Многочисленные научные проекты и направления российских вузов обращены к освещению языковой картины мира в самых разных ее модификациях.

"Картина мира" в ее дефинитивном аспекте многолика и поливариантна, обнаруживает множество частных признаков в рамках каждой авторской концепции, не опирается на общепризнанные определения. Терминологическая диффузность, зыбкость, эфемерность дополняются тем фактом, что картина мира вовсе не стала аксиоматичным феноменом в лингвистике, хотя ее вполне можно считать одним из фундаментальных признаков идиоэтнической парадигмы в современной философии языка. Логичная взаимосвязь первичной номинации, осуществлявшейся небольшими коллективами в уникальных географических и исторических условиях и отражавшей в каждом случае особую коллективную точку зрения на мир, закрепленную в конкретном языке, с одной стороны, и наличия особого этнического видения окружающей действительности в современном мире, с другой стороны, оспаривается универсалистами, прибегающими к тяжелым осадным орудиям – языковым контактам, заимствованиям, интернационализации и глобализации бытия и связанным с этим мутациям языков, следам исчезнувшей онтологической общности языков и т.п.

В этой связи поиски определения "картины мира" с позиции философии языка завершаются слишком гипотетичными выводами, а прикладные исследования навлекают на себя обвинения во фрагментарности доказательств существования особой картины мира в каждом языке.

Упомянутые эфемерность, зыбкость, диффузность концепта "языковой картины мира" – реликты романтической эпохи в языковедении, когда выстраивание языковой теории вовсе не превращалось в анатомический театр понятий и роскошное дефиле дефиниций и когда неспешно трудившийся в тиши своего кабинета философ языка мало походил на боевого генерала, подробно и обстоятельно разъясняющего своим штабным смысл предстоящих маневров. И даже если эти философы (как, к примеру, В. фон Гумбольдт) совершали революции и перевороты в юной еще науке, то, как правило, эти революции и перевороты оставались кабинетными и нередко обнаруживались изумленными современниками *postum* [Радченко 2001].

Не успев приобрести ранг категории в немецкой философии языка, где она была рождена, языковая картина мира оказалась во второй половине XIX века в роли непригодной для компаративных исследований фантазмагоргии. Лишь в начале XX века в Германии, а затем – и в европейском языкознании возрождается научный интерес к изучению "внутренней формы языка" в канаве "гумбольдтианского ренессанса".

Поиск устойчивой платформы для научного описания картины мира осуществляется в этот период, однако, не только с позиций философского и интралингвистического дескриптивизма. Между этими двумя крайними полюсами было найдено (под воздействием идей Ф. де Соссюра) среднее звено, которого всегда недоставало предыдущей традиции – социолингвистическое. Картина мира обрела, наконец, в философских размышлениях свою вторую сторону – среду, в которой она формируется и бытует, языковое сообщество.

Наиболее важную роль в формировании социологического подхода к проблеме картины мира в Германии прошлого века сыграла, без всякого сомнения, концепция А. Фиркандта (1867–1953), в особенности его *антиномия общества и сообщества* и его *теория групп*. Эта антиномия, однако, не была изобретением Фиркандта. Дихотомия "статуса" и "контракта" Г. Мейна (Sir Henry Maine) уже помогла к тому времени Ф. Тённису (1855–1936) и Э. Дюркгейму (1858–1917) обосновать антиномию "сообщества" (*Gemeinschaft*) и "общества" (*Gesellschaft*) [Tönnies 1887: 152].

В России становление этнической психологии под знаменем интерпретации Г. Штейнталя (1823–1899) сказалось на отечественных ремарках по поводу картины мира и языкового сообщества. По крайней мере, Г.Г. Шпет (1879–1940) признавал свою приверженность "магистралу Штейнталя" [Шпет 1927: 9]. Шпет исходит из понятия коллектива как "субъекта совокупного действия, которое по своей психологи-

ческой природе есть не что иное, как общая субъективная реакция коллектива на все объективно совершающиеся явления природы и его собственной социальной жизни и истории", причем «каждый исторически образующийся коллектив – народ, класс, союз, город, деревня и т.д. – по-своему воспринимает, воображает, оценивает, любит и ненавидит объективно текущую обстановку, условия своего бытия, само это бытие, – и именно в этом его отношении ко всему, что объективно есть, выражается его "дух", или "душа", или "характер" в реальном смысле» [Шпет 1927: 10–11].

Нетрудно заметить, что трактовки, предлагаемые Шпетом в отношении народного духа, существенно отклоняются от избранной им изначально "магистральной", тем более что в качестве канвы для рассуждений ему служит весь предыдущий контекст этно-психологических исследований, и он не зря припоминает заслуги отцов этнологии в развитии этих исследований, начиная с Гиппократ (ок. 460–ок. 370 гг. до н.э.), Д. Локка (1632–1704), Ш.Л. Монтескье (1689–1755), Й.Г. Гердера (1744–1803) и заканчивая немецкой этнической психологией, французской социологической школой и отдельными концепциями английских социологов, например, Г. Спенсера (1820–1903), Д.С. Милля (1806–1873) и др.

Шпет, естественно, обращает внимание на такой важный элемент этнической психологии и философии языка в Германии, как "сообщество", однако он квалифицирует его как "духовное общежитие" или "*духовный коммунитет*", хотя и предполагает из его взаимосвязей объяснить общие явления духовной жизни [Шпет 1927: 39]. Однако для Шпета это понятие остается "весьма туманным термином", по крайней мере, в трактовке В. Вундта (1832–1920) [Шпет 1927: 40]. В рамках своей философии он расставляет совершенно иные акценты: на *дух народа* и на *коллективность*.

Носителем такого духа является, по Шпету, особого рода коллектив, который он характеризует не как организацию, разнобразное действие которой основано на внутренней согласованности членов ее в порядке координации и субординации [Шпет 1927: 102], а скорее, как "динамический коллектив". Такой коллектив не имеет своей организации, поскольку он не имеет постоянных и устойчивых членов, находящихся в "текущем состоянии". Динамический коллектив «в целом... живет "своей" жизнью, но всякая попытка фиксировать хотя бы один момент в ней необходимо требует соотнесения этого момента к вещам и отношениям, находящимся вне этого коллектива», причем «ни один момент не "действует" здесь в собственном смысле, а только "участвует" в целом, будучи направлен на нечто "вне" себя и целого» [Шпет 1927: 105]. Затрудняясь дать точное название такому коллективу, Шпет приблизительно именуется его "коллективом типов", считая чрезвычайно сложным описание того, как каждый тип данного коллектива реагирует на внешние феномены, поскольку это описание может смешаться с описанием самих этих феноменов.

В целом же «социальные явления, язык, миф, нравы, наука, религия, просто всякий исторический момент, вызывают соответствующие переживания человека. Как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях, как "откликах" на происходящее перед их глазами, умами и сердцем» [Шпет, 1927: 107]. Такие отклики Шпет не связывает, однако, только с объективной природной средой коллектива, помещая рядом с ним в качестве равно важных факторов социальную и историческую обстановку, а также "душевное отношение к понятиям и идеям", которые "предстоят индивиду и коллективу как равным образом объективное, от них независимое обстояние" [Шпет 1927: 108]. Шпет существенно ограничивает область таких идей, приводя в пример философские и этические понятия, а также вообще созданные данным коллективом духовные ценности, и таким образом редуцирует сферу отношений коллектива и внешней реальности к типическим эмоционально-интеллектуальным обычаям данного коллектива. Главное, что подчеркивает Шпет, – это его отказ считать дух объясняющим началом и отнесение его, таким образом, к вторичным, проистекающим из прочих, феноменам [Шпет 1927: 109].

И все же Шпет не последовательно идиоэтничен в своих поисках, поскольку, с одной стороны, он отмечает продуктивность идеи языка как выражения и при-

знака характера народа и даже ставит перед этнической психологией задачу выяснить, "как переживается язык как социальное явление данным народом и в данное время" [Шпет 1927: 139–140], но, с другой стороны, он вслед за А. Марти признает единственным основанием этнической психологии "чистую" и всеобщую семасиологию (и тем самым невольно уходит в сферу универсализма), а затем вслед за Г. Штейнталем и М. Лацарусом (1824–1903) подчеркивает изменчивость духовного уклада народа и его зависимость от участия конкретного человека в его создании, так что «человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя данному народу, он может даже "переменить" народ, войти в состав и дух другого народа, однако, опять – не "произвольно", а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его духовного уклада» [Шпет 1927: 146].

Равенство "духовный уклад индивида и есть дух его народа" толкуется Шпетом как способность человека воспринять этико-психологические обыкновения и нормы реагирования данного коллектива на окружающие феномены. Шпет не затрагивает тем самым основ формирования понятийной картины мира человека и, очевидно, предполагает, что эта картина в понятийном отношении универсальна. На этом фоне коллективный "дух" и личный "уклад" человека выглядят как нечто вторичное и второстепенное, заменимое, и это объясняет точку зрения Шпета на "дух народа" и участие человека в его формировании.

Вместе с тем, свою работу о внутренней форме слова Шпет предваряет весьма важным замечанием, вполне согласующимся с оценкой характера языка как феномена у немецких гумбольдтианцев: "Прежде чем вступить во внешний мир, каждое человеческое действие совершается внутренне: ощущение, желание, мысль, решение, поступок, а также и язык. Последний исходит из такой глубины человеческой природы, что его даже нельзя назвать собственным творчеством народов: он обладает видимо проявляющейся, хотя и необъяснимой в своем существе, самодеятельностью. Народ пользуется языком, не зная, как он образовался, так что представляется, что язык не столько проявление сознательного творчества, сколько произвольное истечение самого духа. С самого начала язык порождается не только внешнею необходимостью общения, но и чисто внутренними потребностями человечества, лежащими в самой природе человеческого духа. В этом последнем качестве язык служит для развития самых духовных сил и для приобретения мировоззрения, которое достигается, когда человек доводит свое мышление до ясности и определенности в общем мышлении с другими людьми. Но как ни всесторонне язык проникает во внутреннюю жизнь человека, все же он имеет независимое, внешнее бытие, оказывающее свое давление на самого человека" [Шпет 1927а: 11–12]. Шпет отмечает эту самодеятельность языка как его способность "выбирать из бесконечного разнообразия возможных направлений одно определенное" и модифицировать "во внутренней самодеятельности всякое оказанное на него внешнее воздействие" [Шпет 1927а: 12].

Непоследовательный идиоэтизм Шпета скрывает от его взгляда практически все подходы к картине мира конкретного языка. Его этнопсихологическая позиция в этом отношении ничуть не ближе к разгадке "мистерии" языка, чем универсально-социологическая позиция Фиркандта, и это становится тем яснее, чем ближе мы знакомимся с неогумбольдтианской социологической концепцией, отказавшейся от эмоциональной трактовки языкового сообщества и даже противопоставившей ей новое понимание этого социального факта, не имеющее точной аналогии в немецкой философии языка XIX века.

Воззрения Фиркандта на языковое сообщество, как, впрочем, и некоторые другие фрагменты его социологической концепции, нашли непосредственное отражение в докторской диссертации Й.Л. Вайсгербера (1899–1985). Однако он сразу же оставляет в стороне принятое у Фиркандта различие общества и сообщества как более свободной и более узкой формы человеческого общежития [Vierkandt 1923: 174], указывая, что это различие для его концепции несущественно [Weisgerber 1925: 95]. С другой стороны, он вслед за Фиркандтом применяет тот же концепт *общество* для

общения обеих указанных форм с одной оговоркой: "Нужно, однако, различать общества, основанные на личностных качествах индивидуума, и такие, которые основаны на участии в определенном общем социальном достоянии" [Weisgerber 1925: 95].

Подобное деление не является, впрочем, заимствованием деления на личностные и надличностные сообщества у Фиркандта ("Сущность первых исчерпывается личными отношениями между участниками, основу вторых составляют объективные формы" [Vierkandt 1923: 223]). Язык относится, по Вайсгерберу, к *неличным объективным социальным образованиям* [Weisgerber 1930a: 603]. Что же касается общества, то оно "имеет то общее с организмом, что решающее заключается не в отдельных составных частях как таковых, а в структуре. Посредством скрепляющего созидания возникают совершенно новые качества и силы, которыми не располагают отдельные части" [Weisgerber 1925: 109].

Для второго типа, *надличностных сообществ*. Вайсгербер осторожно подбирает такой термин, который не использовался бы ранее в другом смысле (как Sprachgruppe или Sprachkreis) и не акцентировал бы процесс общения как основу объединения индивидуумов (как Sprechkreis или Sprechgruppe); более удачным вариантом понятийного оформления такого вида сообщества Вайсгербер считает Verständigungskreis ("круг общения"). По этой причине он поначалу останавливается на дефиниции "совокупности носителей одного объективного социального образования" как "языкового товарищества" (Sprachgenossenschaft) [Weisgerber 1925: 95], подкрепляя тот тезис, что "определение языка теснейшим образом связано с определением языкового товарищества, которое является его носителем" [Weisgerber 1925: 95]. Причем носители одного и того же письменного языка обозначаются им как "искусственное языковое товарищество", поскольку они "обретают свой язык в значительной степени путем систематического обучения" [Weisgerber 1925: 98].

Продолжая рассуждения Вайсгербера, можно предположить, что "естественные языковые товарищества" представляют собой сообщества носителей родного бесписьменного языка, в которых обретение этого языка основано на устной традиции.

Важно отметить, что Вайсгербер рассматривает в качестве базового языкового сообщества лишь "совокупность носителей одного языка" [Weisgerber 1930a: 604], отодвигая на второй план сообщества отдельных личностей, сословия, классы, семью, круг друзей, различные кружки и т.п.

Однако и позднейшие рассуждения Вайсгербера преследуют цель найти обоснование языкового сообщества, для которого он выделяет три предпосылки: 1) оно складывается из отдельных людей, 2) оно выделяется как группа из более обширного единства всего рода человеческого, 3) оно обретает свою целостность и свой состав благодаря несущей силе языка, произрастающего как культурное достояние из трудов языкового сообщества и, в свою очередь, оказывающего воздействие на жизнь его носителей [Weisgerber 1934: 152]. Это воздействие, точнее, взаимовлияние, существующее между языком и языковым сообществом в процессе их исторического развития, распределяет роли между языковым сообществом как источником языкового прогресса и языком как источником предпосылок, основ и направления этого прогресса, причем "в перспективе язык оказывается в этом воздействии все же более мощной силой, поскольку заложено в нем содержание становится все более всеохватным, все сильнее воздействует на все жизненные проявления языкового сообщества и, наконец, его приходится принимать как данное без возможности перепроверки. И если уж язык для всего сообщества выступает как сила, в значительной мере не зависящая от воли и осознанного воздействия его носителей, то тем более отдельный человек является, по сравнению с языком как культурным достоянием, кратковременным, почти бессильно подвергающимся влиянию языка" [Weisgerber 1934: 155].

Когда Вайсгербер отмечает, что "человек обретает свой язык, прежде всего, в том, что касается чувственных составляющих, не в своем качестве индивидуума в результате свободы выбора, а в качестве члена языкового сообщества (Sprachgemeinschaft): он усваивает язык" [Weisgerber 1925: 87], то тем самым пока не акцентируется роль

содержательной стороны языка как основного, если не равноправного с формальным, аспекта усвоения языка в среде языкового сообщества. Но уже в начале тридцатых годов прошлого века Вайсгербер пишет, что "языковое сообщество вызывает одинаковые мыслительные предпосылки у всех членов сообщества, позволяет создать однородное понимание и оценку процессов и впечатлений и тем самым то, что воспринимается как нечто само собой разумеющееся – взаимопонимание (*Verständigung*) относительно всего того, что происходит и протекает внутри данного жизненного пространства" [Weisgerber 1931: 359].

В этом свете Вайсгербер объясняет сущность языкового сообщества, опираясь на тезис Й.Г. Фихте (1762–1814), стремившегося показать, "какое неизмеримое влияние на все человеческое развитие конкретного народа может иметь характер (*Beschaffenheit*) его языка, языка, который сопровождает каждого вплоть до сокровенных глубин его духа в размышлениях и желаниях и ограничивает либо открывает, который соединяет всю человеческую массу, говорящую на нем, на ее территории в единый общий разум, который есть воистину точка обоюдного соприкосновения мира чувственного и мира духовного, сплавляющий края этих миров воедино" [Fichte 1808: 326].

Анализируя различия между "кругом общения" и "языковым товариществом", в которых задействован индивидуум, Вайсгербер дает развернутую характеристику круга общения как охватывающего "всех тех, с кем данный человек может без проблем общаться в силу прямых или косвенных отношений (опосредованно предками или современниками) по всему объему общих для них идей" [Weisgerber 1925: 98]. К языковому товариществу он относит всех тех, "кто в силу своего языкового организма способен настроиться на это товарищество в своем использовании языка в случае применения этой способности; прямое языковое общение между всеми членами языкового товарищества не обязательно" [Weisgerber 1925: 105]. Этим он подчеркивает главное отличие языкового товарищества, охватывающего всех носителей данного родного языка и выходящего за рамки обоснования только лишь коммуникативными возможностями, и сравнительно небольшого круга общения, который формируется вокруг носителя языка как уже вторичное сообщество. Потенциально каждый языковой товарищ может войти в круг общения другого, причем определяющим моментом такой возможности является то, "насколько общий словарь ограничен знанием традиционного для данного языкового товарищества материала"; именно это имеет в виду Вайсгербер, говоря о совпадении круга общения с языковым товариществом [Weisgerber 1925: 106].

Однако в начале 30-х гг. XX в. Вайсгербер еще не поднимается до философского осмысления гносеологического предназначения языкового сообщества, отмечая лишь, что языковое знание обретает смысл только тогда, когда оно служит фундаментом для решения специфических задач сообщества, основной из которых он считает "создание ценностей, которые основывают и составляют народное (*Volkstum*)" [Weisgerber 1931: 360].

К числу специфических задач сообщества, поначалу охарактеризованных им как единственно важные, он относит *культурные достижения*: "Ясно, что языковое сообщество готовит почву для всякого совместного труда; эти связи столь тесны, что можно с полным правом попытаться найти и научиться понимать зависимость отдельных культурных достижений сообщества от состояния его языка" [Weisgerber 1932: 58]. Даже признавая первичность гносеологического предназначения языкового сообщества, Вайсгербер отмечает, что оно всегда выступает и как сообщество историко-культурной деятельности, оно «заключено в мирозидании родного языка. Это означает, что с действительностью родного языка все члены языкового сообщества выходят на общий уровень, на котором может состояться и духовная встреча... Это означает, что к содержанию одного языкового сообщества обязательно относится подведение к определенным способам поведения, следствиям, задачам, вопросам, которые внутри всего языкового сообщества "понимаются", т.е. осознаются как нужные, верные, возможные, осмысленные» [Weisgerber 1951: 121].

Базовое положение позднейшей концепции Вайсгербера сформулировано им уже в самой первой его работе на эту тему: "Языковое товарищество, без сомнения, является типичной и важной формой человеческого общества" [Weisgerber 1925: 106]. Это положение выделяет его концепцию из ряда социологических теорий того времени, он идет, к примеру, дальше Тённиса и Фиркандта с их эмоциональным обоснованием языкового сообщества как третьестепенной формы человеческого общежития, и уж, конечно, гораздо дальше дюркгеймовского объективизма. Но фундамент этой "типичной и важной формы" пока еще излишне ориентирован на условия идиолекта носителя языка: "Предварительным условием языкового товарищества является лишь то, что каждый его член способен с помощью общих для всего языкового товарищества языковых средств воздействовать на языковой организм другого члена и, наоборот, подвергается воздействию любого другого члена товарищества" [Weisgerber 1925: 107].

На базе этих размышлений Вайсгербер формулирует закон языкового сообщества: "Человечество делится с естественной необходимостью, без исключения и в непрерывной взаимосвязи на языковые сообщества", причем "никто не может избежать действия этого закона" [Weisgerber 1936: 39].

В начале мировой войны он акцентирует внимание на *жертвенности в поведении членов языкового сообщества*. Он ищет особые способы поведения членов сообщества в "чувстве непосредственной судьбоносной связи с языковым спутником, *соответственности* за общее народное достояние высшей ценности, в готовности вступить за эту сохраняющую народ силу, даже с жертвами, которые может вызвать ожесточенная языковая борьба, в сознании того, что возможно участвовать в сфере родного языка в ежедневной кропотливой работе над внутренней сплоченностью и внешней пробивной силой (Stoßkraft) народа", причем эти способы поведения "в годы бедствий всплывают с инстинктивной настойчивостью", и Вайсгербер считает необходимой сознательную работу по пробуждению и укреплению такого образа действия. Он замечает, что для этого "есть бесчисленные способы", ведь "всякое проникновение в чудесный мир родного языка, его строй, его истоки, его своеобразие, его переплетенность с судьбами народа, в борьбу, которая велась и ведется за него, — не суть ли это тысячи возможностей помочь человеку осознать свое собственное место в этом процессе?" [Weisgerber 1939: 83]. Он по-прежнему исходит из признания того, что "народы всегда являются историческими действительностями, которые по природе своей с неизбежностью приобретают значимость (Geltung) и которые давно являются фактами в событиях истории, еще до того, как постигнут их размышлениями и закрепят как ведущие силы" [Weisgerber 1943: 157].

Завершая в 60–70-х гг. работу над последней версией закона языкового сообщества, Вайсгербер называет главным препятствием для развития специальной науки о языковом сообществе его слишком большую естественность: «Наши первые наблюдения привели нас к закону языкового сообщества, поскольку мы увидели, что человечество расчленено общеобязательным образом на языковые сообщества. Поскольку это членение обнаружило многие признаки "естественного" порядка (отсутствие лакун в пространственном и временном отношении, неосознанность, сопротивляемость против случайности и произвола и пр.), мы сделали вывод, что посредством него должны быть обеспечены процессы, которые необходимы для созидания человеческой жизни в сообществе» [Weisgerber 1951: 28].

Уточненная дефиниция закона языкового сообщества гласит: "Человечество делится с необходимостью, без лакун и непрерывным образом на языковые сообщества. Тем самым языковые сообщества характеризуются как неотъемлемая базовая форма жизни людей в сообществе" [Weisgerber 1951: 29]. Это определение усиливает характеристику языкового сообщества как неотъемлемой формы человеческого сообщества, в то время как более ранние дефиниции говорили о "важной" форме. Сплошное и без лакун деление человечества на языковое сообщество трактуется Вайсгербером как в телеологическом, так и в реалистическом смысле: "Все человечество

объединяется в сотрудничестве при воссоздании мира с помощью слова, тот же, кто не участвует в этом процессе, духовно и физически деградирует. То, что духовная жизнь конкретной личности начинается с включения в языковое сообщество, также становится понятным: конкретный человек должен сопережить языковое мирозидание, которое проходит в его языковом сообществе, и лишь тем самым он обретает участие в историко-культурной жизни" [Weisgerger 1966: 18].

Характеризуя закон языкового сообщества, Вайсгербер неоднократно подчеркивает его *имплицитный характер*: "Ни языковое сообщество, ни отдельные его члены не осознают того, что скрывается под законом языкового сообщества. Языковое сообщество не имеет представления о масштабах его деятельности. Тем самым процесс воссоздания мира посредством слова в своем ядре недоступен запланированному вторжению, а тем более произволу. Языковое сообщество совершает свое дело с уверенностью само собой разумеющегося феномена и оказывается тем самым вновь одной из неотъемлемых основ человеческой жизни" [Weisgerber 1966: 19]. Неосознанность воздействий языкового сообщества усматривает Вайсгербер и в его влиянии на общественные процессы, в частности, в тех случаях, когда "путем возникновения новых базовых понятий переоформляется образ мысли целого поколения" [Weisgerber 1934: 191].

Но все же гораздо более серьезные последствия имеет осознанное вмешательство языкового сообщества в исторический процесс, в особенности *четыре формы такого вмешательства*: 1) занятие родным языком как опора осознания народного своеобразия (в качестве примера приводится роль культивирования родного языка в процессе становления самостоятельности славянских и балтийских народов); 2) языковое сообщество как источник силы в момент высшей угрозы и государственного разлада (здесь Вайсгербер апеллирует к примерам из истории средневековой Германии и Германии времен нашествия Наполеона); 3) культивирование родного языка как путь к внутреннему единению сообщества; 4) язык как инструмент расширения сферы влияния. Здесь очевидны две частные формы такого воздействия: расширение сферы языкового сообщества путем вочленения приграничных частей других языковых сообществ и стремление придать своему языку влияние поверх государственных и народных границ, а по возможности и мировой статус.

Существенно то, что Вайсгербер делает оговорку в отношении универсальности защищаемой им теоремы: "Конечно, нельзя утверждать, что языковое сообщество есть источник всех созидающих историю сил или что оно само остается незатронутым воздействиями таких сил. Но особое положение языкового сообщества среди форм человеческой общественной жизни оправдывает это подчеркивание исторической действительности уже в тех сферах, которые не относятся к первичной цели существования языкового сообщества" [Weisgerber 1934: 213].

В связи с этим Вайсгербер добавляет к характеристике языковых сообществ как духовно-культурных единств сравнение их с "историческими потоками, которые непрестанно сводят и скрепляют людей посредством одной из самых сильных духовных сил, данных человеку, — силы языка" [Weisgerber 1964: 8–9]. Они выступают как "систематичное место языкового мирозидания; всякое конкретное языковое сообщество реализует себя в специфической исторической форме такого мирозидания, в своем родном языке" [Weisgerber 1966: 18]. *Отсутствие языкового сообщества* и есть основной признак мертвого языка, ведь такие "языки, доступные нам лишь через корпус дошедших до нас текстов", не обладают в данном случае языковым сообществом *alias* "контрольной инстанцией для многих выведенных из этих текстов констатаций" [Weisgerber 1971: 21]. Мир исторического *со-зидается* языковым сообществом в решающей степени, более того, языковое сообщество выступает, по мысли Вайсгербера, "как питательная почва для самых разных форм культурного взаимодействия, как устойчивая, самостоятельная величина внутри государственно-политической жизни, как предпосылка и сфера народной жизни" [Weisgerber 1934: 190].

Важной является и констатация *тройного аспекта* языкового сообщества и родного языка. Полагая, что общее *географическое пространство* является одним из нормальных, хотя и не необходимых, условий существования языкового сообщества, Вайсгербер отводит решающую роль *историческому пространству*, которое в социологии первой половины XX века часто именовалось как "фатальное пространство" (Schicksalsraum). Это означает, что "границы и направление развития языковых сообществ не предначертаны в неизменных послылках естественного пространства", но "лишь в жизни и действиях самих языковых сообществ обретают очертания те пространственные условия, которые, со своей стороны, бесспорно, влияют на жизнь этих людей, но не определяют их как языковое сообщество" [Weisgerber 1951: 123].

Наличие у языкового сообщества *фатального пространства* выдвигается на передний план, к примеру, Х. Фрайером, оно образует жизненный мир, выступающий для членов сообщества как единство и общий горизонт и объединяющий эту группу людей в "Мы". Это такое пространство, "в котором живут все и которое одновременно живет во всех, которое налагает на всех свой отпечаток, с которым все чувствуют внутреннюю связь" [Freyer 1929: 17]. Сообщество превращается в некую сущность собственного рода с признаками длительного существования и даже бессмертия именно в силу действия единого пространства данной группы, так что это сообщество "никогда не сможет быть расчленено на пучки отношений между его ситуационными членами" [Freyer 1931: 133].

То же касается и второго аспекта языкового сообщества – *связи на основе общего происхождения* [Радченко 2000].

Таким образом, языковое сообщество не сводимо ни к природным условиям, ни к феноменам человеческой воли, оно построено на своем, совершенно особом принципе. "Закон языкового сообщества, очевидно, не происходит ни из какого принципа в смысле жесткой, застывшей предопределенности и зависимости. Он не является также и следствием принципа силы в смысле умышленного, произвольного, насильственного созидания и управления человеческой жизнью" [Weisgerber 1951: 124]. Вайсгербер приходит к *трихотомии* "природного понятия" Rasse, государственного понятия Nation и духовного понятия Volk [Weisgerber 1951: 129]. Причем понятие народа в большей степени увязывается им с историчностью совместного существования группы людей, а родной язык оставляется для характеристики только языкового сообщества.

Соответственно определяются отношения между родным языком и языковым сообществом: "Нам следует... определить языковое сообщество как воплощение людей, стоящих в двойственной взаимосвязи того же родного языка. Здесь уже видна неразрушимая взаимообусловленность языкового сообщества и родного языка: всякое языковое сообщество вырабатывает себе родной язык на протяжении тысячелетий, оно находится с самого начала под воздействием этого родного языка, и лишь в этой целостности действенной взаимосвязи оба становятся тем, чем они и являются по сути: языковое сообщество – сущностным единством, а созданный язык – родным языком. В этой взаимосвязи проявляет свою значимость трехкратная энергия родного языка" [Weisgerber 1951: 121], то есть языка как мирозидания, как со-зидателя истории и как со-созидателя культуры.

Языковые сообщества являются не только аренами событий, но и активными создателями внутренней и внешней жизни. Превращение человека в дееспособного члена языкового сообщества предполагает усвоение достигнутого сообществом состояния в воссоздании мира посредством слова. Человек делает для себя обязательной совокупность тех случаев духовного освоения фрагментов мира (Zugriffe), которые значимы в данном языковом сообществе, и в этом заключается смысл *закона родного языка* [Weisgerber 1963: 84]. Этот закон является законом духовной сферы,

ибо всякий родной язык есть "действующий 'объективный дух' и как таковой созидющий принцип общественной жизни" [Weisgerber 1951: 124].

Языковое сообщество "следует принципиально рассматривать как *автономный феномен* (оно нигде не предписано, а становится сообществом лишь в языковом процессе); оно "связует и неразрывно сводит своих членов одной сущностной чертой их человеческого бытия, а именно их языковой способностью"; оно "расчленяет человечество согласно настоящему, не подверженному произволу закону и тем самым координирует решение стоящей перед всем человечеством задачи, с которой можно справиться лишь многообразием способов осуществления"; оно "по отношению к своим членам является главенствующей величиной, охватывая подрастающее поколение в самом раннем детстве, и подчиняет процессу изучения, в котором в значительной мере доминирует родной язык"; однако "его действительность большей частью остается неосознанной, так что при всей масштабности несомого им процесса ни языковое сообщество как таковое, ни кто-либо из его членов не проникают в этот исторический процесс" [Weisgerber 1975: 195].

Более того, "человек как гражданин мира останется без корней, без возможностей обеспечить результатам своих трудов действительность; лишь как член языкового сообщества он есть историческое существо, он способен основываться на достижениях прежних поколений и сам может оказывать воздействие на последующие" [Weisgerber 1934: 432]. Обращает на себя уверенность Вайсгербера в том, что "ни одна сила в мире не способна отменить связи с языковым сообществом волевым решением и нарушить тем самым воздействия языка" [Weisgerber 1934: 432–433].

Смысл существования языкового сообщества теснейшим образом связывается с картиной мира, живущей в языке данного сообщества, причем эта картина мира «не может выдвигать претензий на универсальность, она не привлекает "реальность" как таковую в мыслительную форму, но так, как языковое сообщество увидело, осознало и устроило ее" [Weisgerber 1934: 434–435]. Этнические силы языкового сообщества коренятся в том, что "язык есть вход в мир духа: человек – по сути своей одаренное языком существо, на его языковой способности основана возможность большинства других духовных свершений" [Weisgerber 1934: 435].

Эти мысли Вайсгербер отразил в своем послевоенном определении языкового сообщества: "Языковое сообщество – эти люди, спаянные вместе картиной мира общего родного языка, а именно в тройном смысле: в смысле совладения (*Teilhabe*), в том отношении, что они все вместе несут картину мира, каждый формируется путем вращающегося в родной язык и так обретает членство в языковом сообществе; в смысле исчерпания (*Ausschöpfen*), когда совладение мыслительным миром родного языка создает ту основу, на которой возможно совместное творчество во всех областях жизни, так же, как оно создает рамки, в которых такой труд сообщества может выразиться во временном и пространственном отношении; в смысле дальнейшего строительства, когда результат духовного труда, получая длительную форму, должен войти в общее достояние, чтобы быть понятным, воспринятым, закрепленным и оцененным" [Weisgerber 1934: 135–136]. Но в целом языковое сообщество все же есть в каждом случае группа людей, взаимодействующая в процессе преобразования мира в собственность духа и сама подчиняющаяся проявлению мирозидания родного языка. Так на первый план выдвигается *cognito communis* как главная характеристика языкового сообщества. "Построенное на языке понятие народа имеет в виду чисто духовно обоснованное и определяемое духом обстоятельство. Членение человечества на языковые сообщества – это предварительное условие духовного порядка человечества, и этот порядок принципиально стоит вне природы и власти" [Weisgerber 1951: 8].

Впервые устанавливая в своей работе "Положение языка в общей системе культуры" закон языкового сообщества, Вайсгербер придает ему статус *непреложного закона*, ибо он обеспечивает предоставление языком таких "возможностей в жизни человека, без которых человеческое бытие распалось бы" [Weisgerber 1934: 156].

Отличие языкового сообщества, к примеру, от круга общения – это "происходящее из всех языковых взаимосвязей осознание языковой правильности и возможностей (Leistungen) языка" [Weisgerber 1925: 116], то есть *языковое чутье* (Sprachgefühl).

Здесь языковое чутье выступает уже не как результат языкового формирования конкретной личности или методический принцип обработки родноязычного материала, а как персональная форма "языкового гения", того самого "духа группы", приобретающего характер нормативного фильтра, но фильтра живого, меняющегося, трансформирующегося по мере продвижения языковой личности к достижению идеала – слиянию языкового организма с полномасштабной картиной мира родного языка.

Вайсгербер вносит существенную коррекцию в психологическую и коммуникативную трактовку языкового сообщества, пользуясь более важным признаком группы, подчерпнутым у Фиркандта – *групповым духом*.

Дух группы объясняет, по мысли Вайсгербера, тот факт, что группа является органичным единством, означающим больше, чем сумма его членов, а применительно к языковому товариществу это означает, что «каждый, действующий как член языкового товарищества и пользующийся соответствующим материалом, также подвержен соответствующему "языковому духу"» [Weisgerber 1925: 112–113]. Принципиальный вопрос заключается, однако, в том, способен ли этот "языковой дух", в соответствии с определением Фиркандта, "отпускать" члена языкового товарищества в случае, если он "покидает" его, то есть применимо ли фиркандтово определение "духа группы" к языковому сообществу. По всей видимости, этот аспект определения пока остается для Вайсгербера не столь существенным, поскольку для него важнее оказывается сущность группового духа и группы в целом, связанная с "определенным способом мышления, чувства или действия", их надиндивидуальность и каузальные взаимосвязи духа группы и ее членов. Так что "языковое товарищество остается со своей специфической каузальностью основой всякого языкового события: исходя из него, объясняются процессы изучения языка, оно регулирует самим своим существованием и (с помощью фиксированных объективаций) использование языка определенными индивидуумами, оно описывает с помощью основанного на взаимодействии языкового чутья возможности индивидуальных модификаций и определяет их направление. Индивидуум разворачивает свою языковую индивидуальность только при помощи и в рамках языкового товарищества" [Weisgerber 1925: 117].

Позже Вайсгербер возвращается уже на новом витке размышлений к способности выйти из-под власти группового духа и связанной с этим возможности сменить языковое сообщество (вспомним мнение К. Фосслера (1872–1949) по поводу родного языка: "его *исповедают*, значит его можно сменить"!)). Исходя из определения человека, который, «будучи обученным языку, является менее "индивидуумом", чем человеком, сформированным языком, который он перенял», Вайсгербер пишет, что человек "как член языкового сообщества является менее самостоятельным и независимым лицом, чем связанным крепкими языковыми нитями с другим языковым попутчиком (Sprachgefährte)" [Weisgerber 1931: 356].

Вайсгербер отмечает, что отказ от родного языкового сообщества есть "нечто практически невозможное; переход в другое сообщество потребует годы для переучивания, которое лишь в весьма редких случаях ведет к действительному вочленению в новое сообщество" [Weisgerber 1931: 359]. Если же складывается все же особая ситуация, то "народ, который отказывается от своего языка, отказывается сам от себя, а часть народа, меняющая свой язык, одновременно делает тем самым решающий шаг к смене народной принадлежности" [Weisgerber 1930: 71].

Несколько подробнее анализирует Вайсгербер идеи М. Шелера (1874–1928), в частности его понятие *относительно естественного мировоззрения*, чтобы подобраться ближе к пониманию "духа группы". Как известно, Шелер выделял в структуре видов знания некий базовый массив, на котором строятся формы мировоззрения, связанного с образованием. Именно этот массив получил у него титул "относительно естественного мировоззрения", под которым понимается "все то, что считается среди

людей безусловным, предметы и содержания мнений, которые считаются в целом не нуждающимися в доказательствах и не способными к ним" [Weisgerber 1930a: 607]. Вайсгербер согласен с Шелером в том, что подобное "относительно естественное мировоззрение относится к самым глубинным центрам групповой души, но оно ограничено в своем проявлении конкретной человеческой группой" [Weisgerber 1930a: 607]. Указанным условиям отвечает в концепции Вайсгербера только один феномен – языковая картина мира, так что «основные черты, определяющие относительно естественное мировоззрение группы, одновременно суть основные линии языковой картины мира этого сообщества, и по мере вхождения в язык каждый новый член сообщества включается в это "мировоззрение"» [Weisgerber 1930a: 607].

Проблематика относительно естественного мировоззрения диктовала необходимость разграничить концепты *языкового сообщества* и *народа*, над чем Вайсгербер, по его признанию, работал сорок лет. Однако ему, видимо, то и дело представлялось не до конца удовлетворительным найденное им толкование соотношения языкового и этнического аспектов социальной жизни, и он вновь и вновь возвращается к вопросу о взаимосвязи и отличительных качествах языкового и народного сообществ.

В качестве исходного момента служит ему понятие *этоса совладения*, введенное Н. Гартманном (1882–1950) [Hartmann 1933: 148]. Вайсгербер полагает: "Языковое сообщество не исчерпывается имевшейся в виду статичной формой простого совладения, спокойного пожинания общего достояния; наоборот, оно, благодаря своему собственному жизненному закону, побуждается к исчерпанию заложенных в нем возможностей" [Weisgerber 1934: 223]. "Этос совладения" охватывает поэтому задачу, стоящую перед всеми членами языкового сообщества – сохранять и обустроить родной язык и отношения между его носителями, и подобный этос распространяется на всех членов языкового сообщества.

От постулата об этосе совладения и неполитическом характере языкового сообщества лишь один шаг отделяет распространение идеи народа на оставшуюся вакантной политическую сферу, поскольку "в каждом языковом сообществе живет убежденность в своем праве в крайнем случае с оружием в руках завоевать свободу для своих языковых товарищей, которые испытывают помехи в своем духовно-культурном взаимодействии с языковым сообществом со стороны политических властей. Это право неоспоримо, поскольку оно проистекает из естественно данного членения человечества на языковые сообщества и из основанных на нем возможностей народной жизни" [Weisgerber 1934: 226]. Более того, "борьба одного народа с другим отражается собственно в результатах языковых конфликтов. Если здесь говорится о борьбе народов друг с другом, то следует добавить, что в соответствии с сущностью языкового сообщества эта борьба не может быть взаимным уничтожением средствами насилия, а должна быть соревнованием в области духа" [Weisgerber 1934: 234]. Подобное соревнование "вызывает рост возможностей, ведет к отбору самого ценного, предотвращает чрезмерное дробление; и все это осмысленно, оно служит одновременно выполнению задач человечества, заложенных в многообразии языков" [Weisgerber 1934: 235].

Изначально Вайсгербер все же считал *народом* лишь группу говорящих на общем родном языке: "Обретенное таким образом языковое сообщество есть необходимая предпосылка и естественно данная сфера народного сообщества. Из языкового сообщества вырастает народное сообщество, если заложенные и ставшие возможными благодаря общему языку задачи подхватываются им и подводятся к разрешению" [Weisgerber 1934: 222].

Обращаясь вновь к типологии сообществ, предложенной Фиркандтом, Вайсгербер относит народ к *культурным сообществам*: народ – это "сообщество, которое в противоположность государственным формам сообщества характеризуется о б щ и м я з ы к о м. Невозможно дать определение народа с точки зрения расы, хотя известные связи здесь очевидны" [Weisgerber 1925: 197]. Родной язык выступает в его определении как общее достояние группы, которое "вообще позволяет существовать

народному сообществу; язык есть та связующая нить, которая объединяет совокупность теперешних говорящих на этом языке и связывает их с прошлыми и будущими поколениями, без него сообщества не смогли бы вообще существовать на больших пространствах и в длительных временных периодах" [Weisgerber 1930: 66]. Тот факт, что носителем родного языка выступает целая группа людей, "делает язык независимым от произвола и случайностей отдельной человеческой жизни" [Weisgerber 1930: 66].

Несколько более поздним является эксплицитное разделение *нации* "как единицы политической воли" и *народа* "как морально-духовного образования с творческим потенциалом своего рода". Признавая вслед за Х. Фрайером в качестве признака единства сообщества "проникнутость духовным содержанием одного пространства общей судьбы", Вайсгербер делает следующий замечательный вывод: "Духовное содержание народного пространства и заложенная в языке сообщества картина мира (Weltbild) совпадают в столь существенных моментах, что, если вообще можно выразить народное сообщество в одном признаке, то единственно пригодным таким признаком окажется общность языка" [Weisgerber 1930a: 607]. Поскольку же сущность родного языка состоит, по Вайсгерберу, в том, чтобы с помощью системы звуковых знаков выработать и зафиксировать мир содержаний, понятий и форм мышления, то становится понятно, "почему можно говорить о том, что сообщество закладывает в своем языке с в о ю картину мира в том виде, как она сложилась в историческом процессе, с в о и мыслительные средства, оказавшиеся в изменчивых духовных и материальных условиях нужными и пригодными для освоения жизни. В этом смысле язык есть духовное средоточие всего опыта сообщества, исходя из которого вновь вступающие в сообщество обретают все это наследие" [Weisgerber 1930a: 608].

Однако взгляды Фрайера подвигают Вайсгербера к поискам различий: "Хотя признак общего языка достаточен, чтобы отграничить вонне область народа, однако для настоящего народного сообщества общий язык – лишь одна предпосылка, пусть даже важнейшая. Но быть народом – не какой-то готовый феномен, это скорее цель, нечто, к чему следует стремиться в ежедневных усилиях. И все же, помимо той вовсе не осознанной большинством языковых товарищей этносозидающей силы языка, знание общего языка, судьбинной связанности языковым сообществом является также важным стимулом в той деятельности, которая возникает при о с у щ е с т в л е н и и з а л о ж е н н ы х в я з ы к о в о м с о о б щ е с т в е з а д а ч: вызвать в членах народа сознание участия в общем духовном мире, связать силы народа в единство исторической воли и сотворить, исходя из духовных и общественных напряжений осмысленный порядок труда и жизни" [Weisgerber 1932: 58–59]. Можно предположить, что Вайсгербер наделяет народ признаками "языкового сообщества в более высоком смысле".

Характеристика народа как культурного сообщества, связанного языком, и индивидуальность "языкового товарищества" образуют две стороны одного и того же феномена, но раздельное фиксирование этих двух сторон не случайно. Оно лишь указывает направление последующей интерпретации Вайсгербером этих двух понятий и поиска более существенных различий между "народом" и "языковым товариществом", причем Вайсгербер скорее интуитивно ощущал, что такие различия есть. Ведь уже существовала и экстремальная форма понимания таких различий, например, у М.Х. Бёма, не считавшего народ сообществом [Böhm 1932: 49].

Вайсгербер занимает в этом вопросе крайнюю глоттоцентрическую позицию, полагая, что "язык и данное вместе с ним языковое сообщество занимают решающее положение в системе слоев человеческой жизни; он означает вхождение в мир духовного и тем самым основу раскрытия всего духа, всякого сообщества и всякой историчности" [Weisgerber 1934: 187]. Он с самого начала переводит отношения между языком и народом в социологическую плоскость рассмотрения, ибо "необходимо прежде всего развернуть исследования обычного рода отношений между языком и наро-

дом в сторону вопроса о соотношении языкового сообщества и народного сообщества" [Weisgerber 1934: 221].

В конце 40-х гг. Вайсгербер вводит разделение всех языковых сообществ на *заложенные* (*angelegte*) и *реализованные* (*erfüllte*), характеризуя этими терминами степень проявления культурной и исторической действенности данного языкового коллектива [Weisgerber 1950: 85–86]. Именно в этом, последнем, виде языковое сообщество наиболее близко к народу.

Вмешательство политического аспекта в размышления о разнице между языковым и этническим сообществом ощущается в работах Вайсгербера в период нацизма.

Как же проходил в 1934 г. процесс выбора между *patio loquens* и расовым сообществом? Чтение работ Вайсгербера того периода поначалу действительно внушает множество подозрений, главное из которых – не впал ли он в "нордические бредни"? Это почти очевидно, когда он говорит относительно шедшей тогда дискуссии между неогумбольдтианцами и национал-социалистическими лингвистами: "Одна из наиболее важных задач – плодотворное сочетание идеи расы и идеи языка, чтобы обе стороны видели свое честолюбие не в обоюдной борьбе, а в обнаружении народного значения общих фактов и в пробуждении сил, которые из каждой из них следует добыть для созидания нашего народа" [Weisgerber 1934в: 293]. Или когда он призывает, чтобы "кровь, земля и дух объединили свое воздействие" [Weisgerber 1934в: 300]?

Но вчитаемся хотя бы в его рассуждения о том пути, который пролегает между языковым сообществом и народным сообществом. Принципиальная разница между ними просматривается уже более отчетливо: "Ведь здесь, в оценке открываемых языковым сообществом возможностей и исполнения заложенных в нем задач на первый план выступают ценнейшие этнические силы, носители лучшей наследственности, в то время как те, кто не желает сотрудничать в решении этих задач, сами себя исключают из народного сообщества, а все те, кто не может сотрудничать, остаются этнически мертвыми. Здесь, в этнической самореализации (*volkliche Bewährung*), осуществляется, таким образом, тот отбор, который языковое сообщество не способно предпринять само, поскольку оно должно охватывать человека в нежнейшем возрасте, чтобы передать ему возможности раскрытия его задатков, в то время как, с другой стороны, оно не обладает само по себе возможностями исключения бесполезных (*unbrauchbaren*) членов" [Weisgerber 1934в: 300].

Вайсгербер расставляет модальные акценты лишь подспудно, указывая все-таки на то, что обладающая способностью отбора этническая самореализация не имеет преимуществ перед языковым сообществом; так, он выделяет три основные идеи, описывающие взаимоотношения между человеком и языковым сообществом: 1) "Само собою разумеющаяся обязанность языкового сообщества вообще и каждого его члена в отдельности заключается в том, чтобы с максимумом усилий сохранить, использовать и обустроить общее достояние – родной язык" [Weisgerber 1934в: 301]; 2) "Одна из важнейших предпосылок для этого – чтобы каждый отдельный языковой попутчик беспрестанно работал над тем, чтобы пробудить и дать свободу воздействию мира родного языка – задача, стоящая на протяжении всей жизни" [Weisgerber 1934в: 301]; 3) "Однако нельзя останавливаться на этом труде над формированием в духе родного языка; из законов существования языкового сообщества и заложенных в нем народных задач вытекают возможность и обязательность воспитательного воздействия в смысле воспитания личности и народа" [Weisgerber 1934в: 302].

Языковое сообщество поднимается над другими формами человеческого общежития, подчиняясь особому закону, "который охватывает всех людей и все времена, куёт из людей народы, пролагает в качестве предпосылки путь к творениям культуры, преодолевает пространство и время, созидает и обеспечивает историческую взаимосвязь, в которой люди выступают как этнические члены и взаимодействуют в решении их задач" [Weisgerber 1934а: 357]. Наследие языка, охватывающее человека и сопровождающее его всю его жизнь, устремляет его в ту колею, общее направление

которой предопределяется живущей в родном языке картиной мира языкового сообщества, которая в свою очередь складывается "из взаимодействия крови, земли и духа" [Weisgerber 1934a: 362]. Именно владение этой общей картиной мира и проистекающие из нее возможности общения создают "плодотворное напряжение" в сообществе, которое позволяет использовать различия между конкретными носителями языка для "взаимного споспешествования" [Weisgerber 1934a: 362–363].

Правда, в указанный исторический период этническое приобретает для Вайсгербера черты политического и даже национального, что обуславливает и найденные им различия между ним и языковым сообществом. После войны этот аспект утратил свою актуальность, и к первоначальной идее тождества языкового сообщества и народа Вайсгербер практически не нашел никакого дополнения.

К началу тридцатых годов XX в. в немецком языкознании складывается целая группа ученых, так или иначе поддерживавших идею языкового сообщества и вносящих в эту идею свою особую интерпретацию.

Так, Х. Амманн еще в 1925 г. указывал во второй главе своей "Человеческой речи" на то, что "отдельный говорящий находится в кругу определенного языкового товарищества" [Ammann 1925: 17]. Это товарищество есть сообщество [Ammann 1925: 20], которое посредством общности языка скрепляется и отгораживается от стоящих вне этого языка людей. При анализе тезиса Вайсгербера о том, что языковые содержания выросли из общего опыта народа, что ничто так тесно не взаимосвязано с судьбой народа, чем взаимодействующий с ним язык, Амманн несколько поправляет этот тезис: «Здесь мне кажется, что понятие "взаимодействия" (Wechselwirkung) не вполне приемлемо для тесной связи языкового народа и языка, один из коих немислим без другого; скорее можно было бы говорить о взаимодействии между внешними судьбами народа и заложенным в его языке духовным достоянием (Besitz). Поэтому мне представляется, что вопрос о том, насколько духовное своеобразие народа создается его языком, поставлен не вполне логично; ведь язык и есть в сущности выражение этого своеобразия» [Ammann 1931: 64].

С другой стороны, он подчеркивает правоту Вайсгербера в том, что касается "судьбоносной связи народа и его языка", поскольку "понятие судьбоносного (schicksalhaft), если его продумать серьезно и до конца, позволяет углубить наше обычное каузальное объяснение, поскольку лишь этот поворот в осмыслении объясняет смысл борьбы за родной язык" [Ammann 1931: 64].

Г. Ипсен (1899–1984) отстаивает практически аналогичные идеи, утверждая: «Человеческий язык и сообщество суть, говоря конкретно, идентичные структуры... Язык есть развивающийся и превращающийся в мир, обнаруживающий и познающий себя как мир действенный дух сообщества; сообщество – это то "мы", которое осознает само себя и сообщает о себе в языке» [Ipsen 1931: 191]. Он полагает, что "все, что мы говорили здесь о языке – он есть человеческий мир как замкнутое и длительное жизненное пространство, он организм сам по себе и его полное содержание живет равномерно и спонтанно во всех его носителях – это не что иное, как конкретное понятие сообщества как такового: оно конституируется прямо-таки теми же моментами" [Ipsen 1931: 191]. Сходно с пониманием сообщества у Вайсгербера Ипсен обосновывает свое определение народа: "То сообщество, мир которого по сути есть мир языка и на которое язык воздействует, изначально создает сообщество и сохраняя это сообщество, мы называем народом. Мир языка есть действительная основа и духовное предназначение народа, а жизнь народа – это историческая действительность языка" [Ipsen 1931: 191].

Г. Ипсен отмечает, что под народом (Volk) понимается та структура, которая одновременно является несущей основой и бесконечно значительным результатом нашей действительной истории, носитель как социальная структура органического слоя проистекающего; результат, в той степени и в том смысле, в которых ход и содержание нашей духовной и политической истории транспонируются в тот слой [Ipsen 1933: 11]. Народ выступает у Ипсена как некий "общий исторический субъект немецкой

истории, транспонированный в органический слой происходящего", но если общественные структуры этого слоя оказываются в известном смысле основой строения общественного организма, тогда Ипсен склонен говорить о *народности* (Volkheit) [Ipsen 1933: 16]. Этот термин, как известно, предпочитал и И.В. фон Гете, считая, что он более всех прочих отражает духовный характер народа, что он и есть характер народа. В отличие от него, концепт Volkstum выражает материальные и духовные элементы жизни народа, включая и его язык.

Такое мнение, граничащее с принижением роли сообщества как базового структурного закона социальной жизни, побудило Вайсгербера все же говорить о «слишком слабо подчеркнутом у Ипсена понимании социальной "действенности" отдельных языков как культурных достояний сообществ» [Weisgerber 1932a: 352]. С другой стороны, Вайсгербер соглашается с динамичной характеристикой народа, которую дает Ипсен: "Народ не есть, а происходит. Он осуществляется как непрерывное возрождение в смене поколений... Народ есть в существенной мере становление народа" [Ipsen 1931a: 51].

Практически слово в слово повторяет Вайсгербера Ф. Панцер, говоря о том, что язык есть "не отвлеченное бытие, не вещь, а возможность и достижение (Leistung)", поскольку "в каждый момент он должен заново созидаться каждым из его носителей и меняется таким образом с людьми, с которыми и посредством которых он живет" [Panzer 1926: 9]. Язык "непрестанно вбирает в себя новые настроения, новые мысли, новые впечатления" и становится тем самым "огромным архивом, в коем сохраняются все переживания нации – но не как запыленные пергаменты, а как вечно живые, вечно красноречивые свидетели ее деяний и страданий" [Panzer 1926: 9]. Силы, заложенные таким образом в языке, воздействуют на новые поколения и "передают друг другу через тысячелетия золотые ведра" – языковую картину мира [Panzer 1926: 9]. Столь высокая оценка языка заставляет Панцера уже в то время отстаивать необходимость создания государственного языкового ведомства для более активного культивирования родного языка [Panzer 1926: 21].

Весьма близка к идеям Вайсгербера позиция Х. Фрайера, который не считает социологическим определением сообщества тот случай, когда "всякое внутреннее, близкое, эмоциональное объяснение людей уже именуют сообществом", когда "людей не объединяет ясно выраженная цель" [Freyer 1931: 131]. Он трактует сообщество как "структурный закон общественной жизни, четко отличающийся от иных социальных структур, имеющий свои нерушимые предпосылки и несущий в себе определенную динамику" [Freyer 1931: 131]. Сообщество образуют люди лишь в том случае, если они выполняют три условия этого структурного закона: существование в рамках единого фатального пространства, единство духовного содержания, живущего в каждом члене сообщества, и структурирование этого содержания в особым образом устроенной жизненной взаимосвязи [Freyer 1929: 14].

Фрайер указывает и условие полной реализации этого структурного закона: "Только там, где целостным миром характерного духовного содержания с о о б щ а владеет целая группа". Это условие, по его мысли, в чистом виде воплощает в себе язык, ведь "существование языка в говорящей на этом языке общественной группе таково, что целое языка полностью живет в каждом конкретном члене языкового сообщества, наличествует в нем одновременно как владение (Besitz), которое реализуется в каждом акте говорения и понимания" [Freyer 1931: 132].

Фрайер подмечает одно исключительно важное качество языкового сообщества – *отсутствие элитарности*. Различия в индивидуальности "никогда не обосновывали исключительного владения определенными культурными достояниями, они никогда не обосновывали внутри группы социальных различий, несущих в себе идею господства" [Freyer 1931: 132]. Единственное преимущество тех, кто "наиболее совершенно воплощает в себе общее для всех владение миром", определяется Фрайером как авторитет. Авторитет – это самая характерная форма личности конкретных членов сообщества, означающая, в трактовке Фрайера, что "содержание

или достойные, также присущее всем прочим, репрезентируется определенным индивидуумом в совершенстве – но в качестве все того же содержания" [Freyer 1931: 132].

Фрайер гораздо более метафизичен, чем Ипсен, наделяя народ *этническим духом* в качестве особого его качества, но для него "всякий дух народа – индивидуальность метафизического порядка, не выводимая из чего-то иного, не сводимая друг к другу, своеобразная до своего основания", а народ "в своеобразии его природы и его предопределения становится прямо-таки *principium individuationis* духовного мира, он становится содержательным исполнителем морального императива и тем самым центральным понятием как этики, так и метафизики" [Freyer 1929: 17]. Давая такое определение этническому духу, Фрайер, естественно, ссылается на немецкую философскую традицию, прежде всего на гегелево учение о духе народа (*Volksgeist*), воплощающем в себе некие силы, которыми владеет и пользуется каждый народ при решении поставленных перед ним специфических задач. Однако и в целом для немецкой философии, как считает Фрайер, "народ прежде всего и в своей основе – не социальный продукт, не совокупность сословий, классов, общественных возможностей и политических прав, но это для нее прежде всего и в своей основе – фонд сил (*Kraftfonds*) и моральная индивидуальность, существующая с естественным своеобразием, творческая способность неповторимой ценности. Иначе говоря: народ для немецких философов есть, прежде всего, и в своей основе не политико-социальное образование, а эмоционально-духовное образование, он для них не является общественным порядком или государством, но он есть народный дух, народное" [Freyer 1929: 17]. Составными частями этого понятия народа являются для немецкого мышления те высшие духовные сообщества, которыми являются философия, религия, мораль, искусство и наука [Panzer 1926: 6].

Нетрудно заметить, что такому метафизическому толкованию народного духа Вайсгербер противопоставляет *отождествление духа народа с его языковой картиной мира*. Анализируя дефиниции Фрайера и Панцера, он добавляет к высшим сообществам, конституирующим народ, языковое сообщество, а затем приходит к выводу, что народ конституируется только языком [Weisgerber 1932: 53].

Еще одно различие между концепциями Фрайера и Вайсгербера связано с тем, что Фрайер считает сообщество структурным принципом, слоем в собственном смысле, обязательно присутствующим в каждом народе, но он отмечает, что "современный народ – конечно, не сообщество в том смысле, что его структурный закон был бы тем самым исчерпывающе определен" [Freyer 1931: 133]. Вайсгербер же считает, что духовное содержание народного пространства и картина мира языка этого народа в такой степени совпадают, что языковое сообщество следует рассматривать как основу народного сообщества. Народ для Фрайера – это языковое сообщество, сообщество политической судьбы, сообщество единого происхождения [Freyer 1931], и это определение указывает нам на некое формирующееся в тридцатые годы прошлого столетия особое понятие. По крайней мере, Фрайер недвусмысленно относит к условиям превращения этноса (*Volkheit*) в народ (*Volk*) "стремление стать автономным волевым субъектом, то есть сформироваться политически" [Freyer 1929: 21].

Неогумбольдтианец, а позднее – апологет национал-социалистического расового языковедения, Г. Шмидт-Рор в первой своей работе рассматривает языковое сообщество как *сообщество воли и сообщество совести* [Schmidt-Rohr 1917: 23], являющееся таковым "прежде всего в политической сфере, но не при всех условиях", причем он считает процесс складывания таких сообществ довольно новым явлением в истории народов, но не всех, а лишь "особо поощряемых судьбой" [Schmidt-Rohr 1932: 132]. Мнение Шмидт-Ро́ра о языковом сообществе часто отзывалось на политическую злобу дня и выражало его отрицательное в тот момент отношение к нацизму: «Оно вовсе не обязательно представляет собой сообщество людей с выражаемыми в полный голос мыслительными и оценочными привычками, оно не обязательно есть "общество", несущее знамена, носящее форму и собирающееся под барабанный бой вокруг выпрепленных заверений в верности каким-либо взглядам. Это тихое

сообщество пути и сущности, сообщество воли в смысле народного этоса (намека на "Ethos der Teilhabe" Н. Гартманна. – *О.Р.*). Оно существует, невзирая на предательство и подлость. Оно существует, и мы не способны оградить себя от него, ведь оно нас формирует незаметно для нас самих» [Schmidt-Rohr 1932: 132]. Даже более того, "и способ чувствовать у конкретного человека подчиняется воспитательному влиянию языкового сообщества. Наше мышление и оценка в их связи с понятиями основаны на предпосылках, которые были созданы в столетнем труде языкового сообщества" [Schmidt-Rohr 1932: 126].

В этом превосходном определении языкового сообщества Шмидт-Рор выдвигает на передний план именно *волевой и сущностный характер* со-общественного объединения. Разъясняя этот аспект, он утверждает: "Единства сущности воли, имеющие собственно решающее значение среди всех групповых образований земли, – это все-таки языковые сообщества. Наш родной язык представляет собой великую ведущую нас эмоционально-духовную судьбу" [Schmidt-Rohr 1932: 133]. Существенной разницей между этими мыслями и идеями Вайсгербера нельзя не считать изначальную политизированность Шмидт-Рора, возобновившего свою активную научную деятельность после довольно длительного перерыва сразу же с работ, посвященных языковому империализму европейских держав, направленному против носителей немецкого языка [Schmidt-Rohr 1931].

Вайсгерберу же признание личности языкового сообщества было присуще даже в весьма сложное время потери ориентиров, во времена нацизма, когда он продолжал утверждать: «Язык как сформированный духовный мир характеризует языковое сообщество прежде всего как сообщество духовной природы. Доля, которую составляет участие языкового сообщества в становлении "объективного духа" и тем самым во всех прочих формах сообщества, ведет еще на один шаг дальше – к признанию языкового сообщества основной формой духовного сообщества», и даже более того – "тот, кто считает решающим для человеческого сообщества всякого рода возможность духовного объединения и общения внутри того же мыслительного мира, и тем самым одновременно историческое существование, для того... языковое сообщество должно быть основной формой человеческого сообщества вообще" [Weisgerber 1934: 159].

Шмидт-Рор предложил и свой вариант соотношения языкового и этнического. По его мнению, народ – "групповая личность в собственном смысле, особенность которой обусловлена ее языком, едиными эмоционально-духовными средствами формирования нашего видения мира (Weltanschauung), нашего человеческого бытия", и более того, – "народ есть в собственном смысле языковой народ" [Schmidt-Rohr 1932: 272]. Поэтому Шмидт-Рор делает идентичный взглядам Вайсгербера вывод о том, что немцы "являются немцами прежде всего благодаря своему языку, и если они откажутся от своего языка, то они откажутся тем самым и от своей немецкой души" [Schmidt-Rohr 1934: 412]. А это означает практически потребность в том, чтобы "везде в рейхе пробудить более четкое, уверенное осознание того, как неразрывно сущностно связаны язык и народ. Но одного знания еще не достаточно. Несгибаемая, упорная воля к борьбе за наш язык как нашу национальную святыню должна пробудиться во всем немецком народе", так что каждый немец внутри рейха и вне его должен считать свой язык священным и почитать его как мать "немецкости" [Schmidt-Rohr 1934: Sp. 412].

Здесь критики обнаруживают в тезисе Шмидт-Рора о выдающейся роли языка в формировании народного сообщества одно существенное слабое место – недостаточный учет религии как фактора народного единства. О. Лерх полагает в этой связи, что действие данного утверждения следовало бы ограничить Европой и Америкой, поскольку он "не справедлив для Ближнего Востока, где и ныне религия предшествует языковому сообществу... Магометанин-малаец чувствует себя намного ближе к своему единоверцу из Марокко, чем к своему соплеменнику-буддисту" [Lerch 1934: 122]. Справедливости ради надо сказать, что и относительно современной Европы

приходится делать серьезные оговорки, достаточно указать на конфликт между сербами, хорватами и боснийскими мусульманами, где языковые различия пока не так уж и велики, хотя процесс формирования автономных хорватского, сербского и боснийского языков по политическим причинам весьма педалируется.

В отличие от Вайсгербера, Шмидт-Рор отталкивается от тождества языкового сообщества и народа как данного заведомо. Тема его рассуждений была связана с другим концептом, никогда не игравшим для Вайсгербера никакой роли – *нацией*.

Отмечая весьма важные совпадения во взглядах Шмидт-Рора и других неогумбольдтианцев, прежде всего Вайсгербера, необходимо сделать принципиальное заключение о том, что Шмидт-Рору принадлежит не просто один из вариантов языковой социологии, построенной на принципах Гумбольдта, а совершенно определенным образом ориентированное альтернативное учение в рамках неогумбольдтианства, главной идеей которого становится уже не языковой народ (признаваемый в целом наиболее важной силой в процессе формирования личности, даже более могучей, чем происхождение), а нация как более высокая ступень (политического) самосознания народа. Шмидт-Рора интересует не проблема приоритета языкового народа перед остальными формами общественной жизни людей, а вопрос о том, чему отдать предпочтение как высшей ступени развития этой общественной жизни – расе или нации. В качестве единомышленников он называет Э. Гайслера, В. Шнайдера и Ф. Тирфельдера, Х. Клосса, одновременно характеризуя их как "аутсайдеров в научной жизни". Проблематика картины мира в данной концепции пала жертвой политических амбиций довольно талантливого лингвиста и предопределила судьбу и его концепции, и его самого.

Заключение

Немецким философам языка удалось в процессе дискуссий о скрепляющем духовном медиуме базовых человеческих коллективов – картине мира народов-носителей родного языка – определить каталог параметров такого коллектива, который способен создавать, обогащать и передавать по наследству этот медиум. Однако языковое сообщество испытало на себе судьбу своего pendant – период блистательных споров о духовных параметрах "языковой нации" сменился в 70-х гг. XX в. практически забвением этого существенного феномена духовной жизни человечества. Даже пробуждение лингвофилософского интереса к картине мира как таковой еще не повлекло за собой повторного открытия "духовного коммуитета" в отечественной философии языка и лингвосоциологии. Между тем, социальный аспект языковой картины мира, как показывает опыт дискуссий на эту тему в немецкой научной среде прошлого века, только и способен объяснить факт существования такого отличительного признака человеческих коллективов, как их способность воспринимать мир в конкретно-языковом преломлении, объясняющую в конечном итоге варианты и вариации на тему "концептуальной", "наивной" картин мира, образов мира и способов его концептуализации. В конечном итоге этот парный феномен "языковая картина мира – языковое сообщество" призван разъяснить нам смысл и суть концептуального наследия идиоэтнической философии языка XX века – признание исключительной ценности каждого языка как уникальной памяти данного языкового народа и как мерцающего ориентира на пути непременно особого у каждого народа освоения мира.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Апресян Ю.Д. 1995 – Избранные труды. Т. 2: Интегральное описание языка в системе лексикографии. М., 1995.
Арутюнова Н.Д. 1998 – Язык и мир человека. М., 1998.

- Бондарко А.В., Шубик С.А.* 2002 – Проблемы функциональной грамматики: семантическая инвариантность/вариативность. СПб., 2002.
- Булыгина Т.В., Шмелев А.Д.* 1997 – Языковая концептуализация мира. М., 1997.
- Вендина Т.И.* 1998 – Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (микроросм). М., 1998.
- Дюркгейм Э.* 1991 – О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
- Закуткина Н.А.* 2001 – Феномен диалектной картины мира в немецкой философии языка XX века. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2001.
- Караулов Ю.Н.* 1987 – Русский язык и языковая личность. М., 1987.
- Корнилов О.А.* 1999 – Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М., 1999.
- Кубрякова Е.С.* 1991 – Человеческий фактор в языке: язык и порождение речи. М., 1991.
- Лихачев Д.С.* 1993 – Концептосфера русского языка // ИАН ОЛЯ. 1993. № 1.
- Маковский М.М.* 2000 – Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. М., 2000.
- Пименова М.В.* 1999 – Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово, 1999.
- Постовалова В.И.* 1987 – Существует ли языковая картина мира? // Язык как коммуникативная деятельность человека. Сборник научных трудов МГПИИЯ. Т. 284. М., 1987.
- Радченко О.А.* 1997 – Язык как мирозидание. Лингвофилософские основы неогумбольдтианства. Т. 1–2. М., 1997.
- Радченко О.А.* 2000 – Проблема языкового сообщества в немецкой философии языка первой половины XX века // ВЯ. 2000. № 4.
- Радченко О.А.* 2001 – Лингвофилософские опыты В. фон Гумбольдта и постгумбольдтианство // ВЯ. 2001. № 3.
- Степанов Ю.С.* 1997 – Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
- Телия В.Н.* 1996 – Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.
- Топорова Т.В.* 1994 – Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.
- Хайруллина Р.Х.* 1996 – Картина мира в русской фразеологии. М., 1996.
- Шнем Г.Г.* 1927 – Введение в этническую психологию. М., 1927.
- Шнем Г.Г.* 1927а – Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на тему Гумбольдта). М., 1927.
- Ammann H.* 1925 – Die menschliche Rede. Sprachphilosophische Untersuchungen. Bd. 1. Die Idee der Sprache und das Wesen der Wortbedeutung. Leipzig, 1925.
- Ammann H.* 1931 – IF. 49, 1931 – Rez.: L. Weisgerber. Muttersprache und Geistesbildung.
- Böhm M.N.* 1932 – Das eigenständige Volk. Volkstheoretische Grundlagen der Ethnopolitik und Geisteswissenschaften. Göttingen, 1932.
- Fichte J.G.* 1808 – Reden an die deutsche Nation (1808) // Fichte J.G. Sämtliche Werke. Bd. VII, Berlin, 1846.
- Freyer H.* 1929 – Gemeinschaft und Volk // Krüger Felix (Hrsg.) Philosophie der Gemeinschaft, Berlin, 1929.
- Freyer H.* 1931 – Einleitung in die Soziologie. Leipzig, 1931.
- Gipper H., Schwarz H.* 1966 – Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltsforschung. T1 I. Bd. 1. A–G. Köln; Opladen, 1966.
- Hartmann N.* 1933 – Das Problem des geistigen Seins. Leipzig, Berlin, 1933.
- Humboldt W. von 1827–1829* – Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (1827–1829) // Werke, hrsg. von A. Leitzmann, Bd. VI, Berlin, 1906.
- Humboldt W. von 1830–1835* – Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (1830–1835) // Werke, hrsg. von A. Leitzmann, Bd. VII, 1, Berlin, 1907.
- Ipsen G.* 1931 – Sprache und Gemeinschaft // Bericht über den 12. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg, 1931.
- Ipsen G.* 1931a – Das deutsche Volkstum im Zeitalter Napoleons // Blätter für deutsche Philologie 5, 1931.
- Ipsen G.* 1933 – Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums. Berlin, 1933.
- Lerch E.* 1934 – Zeitschrift für Französischen und Englischen Unterricht. 33, Hf. 2. 1934. – Rez.: G. Schmidt-Rohr. Unsere Muttersprache als Waffe und Werkzeug des deutschen Gedankens.

- Panzer F.* 1926 – Volkstum und Sprache. Rektoratsrede, gehalten bei der Stiftungsfeier der Universität Heidelberg am 22.11.1926. Heidelberg, 1926.
- Schmidt-Rohr G.* 1917 – Unsere Muttersprache als Waffe und Werkzeug des deutschen Gedankens. Jena, 1917.
- Schmidt-Rohr G.* 1931 – Von der stillen Bedrohung unseres Volkstums // Heilige Ostmark 7, 1931.
- Schmidt-Rohr G.* 1932 – Die Sprache als Bildnerin der Völker. Eine Wesens- und Lebenskunde der Volkstümer. Jena, 1932.
- Schmidt-Rohr G.* 1934 – Volkstumserhaltung durch Spracherhaltung // Muttersprache 49, 1934.
- Tönnies F.* 1887 – Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 1. Aufl. Darmstadt, 1887.
- Tönnies F.* 1918 – Menschheit und Volk. Graz; Leipzig, 1918.
- Vierkandt A.* 1923 – Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie. Stuttgart, 1923.
- Vierkandt A.* 1931 – Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart, 1931.
- Weisgerber J.L.* 1925 – Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform. Eine Untersuchung über das Wesen der Sprache als Einleitung zu einer Theorie des Sprachwandels. Bonn, 1925. (Habilitationsschrift).
- Weisgerber J.L.* 1930 – Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln // Zeitschrift für deutsche Bildung 6, 1930.
- Weisgerber J.L.* 1930a – Sprache // Handbuch der Soziologie. Hrsg. von A. Vierkandt. Stuttgart, 1931.
- Weisgerber J.L.* 1931 – Persönlichkeits- und Volkserziehung durch die Muttersprache // Zur Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung. Düsseldorf, 1964.
- Weisgerber J.L.* 1932 – Muttersprachliche Bildung // Handbuch der Erziehungswissenschaft. T1. IV, Bd. 2. Die deutschsprachige Jugendbildung in ihren Grundlagen. München, 1932.
- Weisgerber J.L.* 1932a – Blätter für deutsche Philosophie 5, 1931–32. – Rez.: G. Ipsen. Sprachphilosophie der Gegenwart.
- Weisgerber J.L.* 1933 – Das Wörterbuch der sprachwissenschaftlichen Terminologie. Plan, Vorarbeiten, Ziel und Durchführung // Schmidt, Probe eines Wörterbuchs der sprachwissenschaftlichen Terminologie. Berlin; Leipzig, 1933.
- Weisgerber J.L.* 1934 – Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur. Heidelberg, 1934.
- Weisgerber J.L.* 1934a – Die Sendung der deutschen Sprache für die Volksgemeinschaft // Die deutsche Schule (Hannover) 38, 1934.
- Weisgerber J.L.* 1934b – Der Beitrag der Sprachforschung zur Volkswissenschaft // Volksspiegel (München) 1, 1934.
- Weisgerber J.L.* 1934b – Sprachgemeinschaft und Volksgemeinschaft und die Bildungsaufgabe unserer Zeit. Frankfurt-am-Main, 1934.
- Weisgerber J.L.* 1936 – Sprache und Begriffsbildung // Actes du quatrième Congrès international des linguistes. Tenu à Copenhague du 27 août au 1-er septembre 1936. Copenhague, 1938.
- Weisgerber J.L.* 1939 – Die volkhafte Kraft der Muttersprache // Beiträge zum neuen Deutschunterricht / Hrsg. von A. Huhnhauser et al. Frankfurt-am-Main, 1939.
- Weisgerber J.L.* 1941 – Die deutsche Sprache im Aufbau des deutschen Volksdenkens // Von deutscher Art in Sprache und Dichtung / Hrsg. im Namen der germanistischen Fachgruppe von G. Fricke, F. Koch, K. Lugowski. Bd. 1. Stuttgart; Berlin, 1941.
- Weisgerber J.L.* 1943 – Walhisk. Die geschichtliche Leistung des Wortes welsch // Rheinische Vierteljahrsblätter (Bonn) 13, 1943.
- Weisgerber J.L.* 1948 – Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken. Lüneburg, 1948.
- Weisgerber J.L.* 1950 – Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache. Düsseldorf, 1950.
- Weisgerber J.L.* 1951 – Das Gesetz der Sprache als Grundlage des Sprachstudiums. Heidelberg, 1951.
- Weisgerber J.L.* 1953 – Die sprachliche Zukunft Europas. Lüneburg, 1953.
- Weisgerber J.L.* 1963 – Die muttersprachlichen Bedingungen des geistigen Lebens // Sprache und Predigt. Ein Tagungsbericht / Hrsg. von M. Frickel, Würzburg, 1963.
- Weisgerber J.L.* 1964 – Die Sprache als Triebfeder in der Geschichte // Spiegel der Geschichte. Festgabe für Max Braubach zum 10. April 1964 / Hrsg. von K. Repgen, St. Skalweit. Münster, 1964.
- Weisgerber J.L.* 1966 – Die Sprachgemeinschaft als Gegenstand sprachwissenschaftlicher Forschung. Köln; Opladen, 1967.
- Weisgerber J.L.* 1971 – Die geistige Seite der Sprache und ihre Erforschung. Düsseldorf, 1971.
- Weisgerber J.L.* 1975 – Die anthropologische Tragweite der energetischen Sprachbetrachtung // Neue Anthropologie / Hrsg. von H.-G. Gadamer, P. Vogler. Stuttgart, 1975.