

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

© 2001 г. О.А. РАДЧЕНКО

ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЕ ОПЫТЫ В. ФОН ГУМБОЛЬДТА
И ПОСТГУМБОЛЬДТИАНСТВО

Интерпретация идей барона Фридриха Вильгельма Кристиана Карла Фердинанда фон Гумбольдта (1767–1835) уже не раз выступала в языковедении в качестве *credo* как отдельных исследователей, так и целых направлений, имеющих ныне давние исследовательские традиции. Каждый из интерпретаторов Гумбольдта, как свидетельствует лингвистическая историография, исходил при этом из собственной непогрешимости и правоты в части понимания того, что Гумбольдт заложил в своей лингвофилософской криптограмме и что с очень большим допущением можно назвать целостной языковой концепцией, а тем более ставить во главу "гумбольдтианства". Тщетность усилий по доказательству того, что некто открыл "настоящего" Гумбольдта, лишь доказывает явную несостоятельность лингвофилософской герменевтики в данном конкретном случае, которая подкрепляется еще и тем, что концепция Гумбольдта никогда не выступала в своей целостности в виде "доминирующей теории" (в терминологии В.З. Демьянкова) [Демьянков 1995], а скорее являлась "мерцающей теорией". Поэтому в качестве отправной гипотезы при изложении идей Гумбольдта следовало бы избрать такую, которая позволила бы избежать излишней оценочности в дальнейшем анализе интерпретаций этих идей. Правда, сама тема конкретного сопоставительного исследования, как правило, предопределяет пристрастность изложения; так, исследователь неогумбольдтианства поневоле рисует себе "неогумбольдтианского" Гумбольдта, не всегда отдавая себе вполне отчет в том, что и этот "Гумбольдт" – лишь гипотетический конструкт, и выдвигая необоснованные претензии на его окончательную дешифровку. Но возможно ли вообще окончательное разрешение философских проблем? Вступив на почву философии языка в роли своего рода "кабинетного революционера", Гумбольдт сам избрал судьбу для своей концепции: возможно, она никогда не будет детально реконструирована с претензией на истинность. Отталкиваясь от такого *герменевтического пессимизма*, следует, очевидно, признать концепцию Гумбольдта в силу всех субъективных аспектов ее формирования одной из тайн языковедения, своего рода произведением лингвофилософского авангардизма, скрывающим в себе понятную лишь его автору (и потому непостижимую) сверхидею, и исходить из принципиального многообразия ее возможных интерпретаций, принимая одну из интерпретаций для достижения поставленных исследовательских целей за "квази-истинную".

Не вызывает, однако, сомнения то, что лингвофилософские опыты В. фон Гумбольдта представляют собой важный шаг за рамки умозрительного обоснования необходимости "сравнительной физиогномики" народов, предложенного Й.Г. Гердером (1744–1803). Главной целью своих усилий Гумбольдт признает содействие достижению всеобщей задачи человечества, "дабы человечество достигло ясности относительно самого себя и своего отношения ко всему зримому и незримому вокруг себя и над собой" [Humboldt 1907g: 6].

Один из наиболее известных последователей Гумбольдта Й.Л. Вайсгербер (1899–1985) так оценивает эти лингвофилософские опыты: "Как раз-таки для Гумбольдта, который с удивительной неутомимостью вработывался во все новые языки, было ошеломляющим познание того, что каждый язык в его содержаниях обладает собственной картиной мира, присущим ему космосом понятий и мыслительных форм. То, что завораживает Гумбольдта в языке, – это именно эта его внутренняя форма. И не существует более надежного средства осознать внутреннюю форму своего собственного языка, кроме как перенестись полностью в мир другого языка" [Weisgerber 1931: 447]. Действительно, открытие *феномена картины мира* в различном его терминологическом оформлении стало основным теоретическим достижением Гумбольдта, позволяющим отнести его к отцам современной философии языка.

Обратимся вначале к замечанию Гумбольдта, вполне ясно характеризующему его видение проблемы взаимоотношений между языком и мышлением и свидетельствующему о его негативном отношении к господствовавшему в его время логическому универсализму в духе Г. Гроция (1583–1645): "Мышление не просто зависит от языка вообще, а вплоть до определенной степени от каждого конкретного языка. Правда, ранее уже пытались заменить слова различных языков имеющими универсальный характер знаками, наподобие тех линий, чисел и счета букв, которыми располагает математика. Однако же тем самым можно исчерпать лишь небольшое количество мыслительных содержаний, ибо эти знаки по своей природе подходят лишь к тем понятиям, кои могут быть созданы путем простой конструкции либо любым иным рациональным путем. Но где надо перештамповать материал внутреннего восприятия и ощущения в понятия, там важна индивидуальная способность человека к представлениям, от коей неотделим его язык. Все попытки поместить в центр всех различных языков универсальные знаки для глаза и уха суть лишь укороченные методы перевода, и было бы глупым наваждением воображать, что тем самым можно было бы выйти за пределы – я не говорю, языка вообще, но лишь – определенного и ограниченного круга своего собственного языка" [Humboldt 1963a: 16]. Тем самым Гумбольдт принципиально отстаивает то, что позднее получило наименование *идиоэтничности* конкретного языка, т.е. уникальности понятийного строя, обусловленной уникальностью гносеологического опыта каждого языкового коллектива.

Любопытно, что Гумбольдт иногда ограничивает свой идиоэтизм тем, что постулирует существование некоего "средоточия всех языков", ибо и в грамматике, и в лексике всех языков "существует некое количество предметов, которые могут быть определены а priori и отделены ото всех условий одного особенного языка" [Humboldt 1963a: 16]. Критическому взгляду может даже показаться, что Гумбольдт не во всех работах признавал за языком исключительную идиоэтничность, ссылаясь в своих размышлениях на единство человеческой природы. Из нее "с неизбежностью должно было бы произтекать единообразие языков": "В этом смысле существует лишь Один язык, точно так же, как есть лишь Один род человеческий, и всякое различие меж расами не устраняет ни понятие человечества, ни возможность регулярного размножения. Это покажется еще более ясным, если подумать о том, что и воздействующие на человека и тем самым на его язык условия окружающей природы по большому счету те же самые, и средства, которыми пользуются все языки как звуками, заключены не в слишком широкие границы... Во всех языках поэтому встречается единообразие, и была бы тщетной надежда отыскать в каком-либо из языков что-либо совершенно новое" [Humboldt 1906c: 393–394]. Поэтому Гумбольдт считает главным в исследовании языков "познание характерного в единообразии" [Humboldt 1906c: 394].

Но там же он отмечает: "Хотя индивидуальный звук языка является наиболее реальным явлением, однако же не следует искать индивидуальность языка просто в его звуке, а единообразие – в идеальном. Индивидуальность проявляется, напротив, во всем, и она одна и та же везде – от алфавита до представления о мире" [Humboldt 1906c: 395]. Гумбольдт даже помещает истинную индивидуальность в конкретного

говорящего [Humboldt 1906c: 396], а разницу между языками наций считает количественной ("Es ist überall nur ein Mehr oder Weniger" [Humboldt 1906c: 396]). Он заявляет: "Язык происходит, несомненно, с внутренней неизбежностью из человека, в языке нет ничего случайного, ничего произвольного, конкретный народ говорит так, как думает, и думает так, поскольку он так говорит, и то, что он так думает и говорит, в существенной степени коренится в целом его духовных и физических задатках, и вновь перешло в них. Но не извлеченное, всеобщее понятие человеческого духа и человеческого мышления является причиной языков, а целая, полная и живая народная индивидуальность, и ее можно изучать не как таковую, а именно на ее продукте – языке. Язык обладает, помимо этого, внешним, независимым от конкретного говорящего бытием, и это распространяется на его грамматический строй" [Humboldt 1906c: 449–450].

Позднее Гумбольдт более определенно высказывался в поддержку идиоэтничности языков: "То представление, что различные языки обозначают другими словами одну и ту же массу независимую от них существующих предметов и понятий и присоединяют их друг к другу по другим законам, которые, правда, не имеют особой важности, помимо их влияния на понимание, кажется человеку, прежде чем он углубится в размышления о языке, слишком естественным, чтобы он легко смог избавиться от него. Он с пренебрежением относится к тому, что проявляется в конкретном столь незначительно, представляется обычным грамматическим ухищрением, забывая о том, что накапливающаяся масса этих единичных явлений все же неосознанно для него самого ограничивает его и управляет им... Различия между языками суть для него различия в звуках, которые он применительно к предметам рассматривает просто как средства для того, чтобы добраться до них. Эта точка зрения пагубна для изучения языков, препятствует распространению знаний о языке, а уже имеющиеся делает мертвыми и бесплодными" [Humboldt 1906a: 119].

Наиболее веским аргументом против признания лишь внешних различий между языками Гумбольдт считает "то убеждение, что индивидуальная способность к языку (различия между языками земли, взятые с точки зрения их созидания) – это проявляющая себя как язык, определяющая индивидуальный характер наций сила как таковая" [Humboldt 1906a: 128]. Ведь все же "существует, напротив, гораздо большее количество понятий и также грамматических особенностей, которые столь неразрывно вплетены в индивидуальность своего языка, что они не могут быть сохранены висящими на одной лишь нити внутреннего ощущения между всеми языками и не могут быть переведены на другой язык без их преобразования. Весьма значительная часть содержания всякого языка находится поэтому в столь несомненной зависимости от этого языка, что языковое выражение не может оставаться для этого содержания безразличным" [Humboldt 1963a: 16–17]. В другой работе он рассматривает разные языки как "органы своеобразных способов мышления и восприятия наций", полагая, что "большое количество предметов создаются лишь обозначающими их словами и существуют только в них" [Humboldt 1907d: 640]. В этом заключается смысл того, что человеческий разум (*Gemüth*) есть колыбель, родина и жилище языка [Humboldt 1907d: 643], так что, "поскольку характер языка пристает к каждому выражению, каждой комбинации выражений, то и вся масса представлений приобретает цвет, присущий этому характеру" [Humboldt 1963a: 18].

Язык, не будучи, по мысли Гумбольдта, свободным продуктом конкретного человека, а принадлежа всей нации, выступает в качестве переходного пункта от субъективности к объективности, от всегда ограниченной индивидуальности к охватывающему одновременно все в себе бытию, поскольку именно в языке "смешиваются, очищаются и преобразуются способ представления всех возрастов, полов, сословий, различий в характерах и интеллекте одного и того же этноса, а затем, вследствие перехода слов из других языков, – различных наций, и, наконец, в ходе все более тесных контактов, – всего рода человеческого" [Humboldt 1963a: 18].

Эти рассуждения позволяют Гумбольдту сформулировать свое знаменитое *гносео-*

логическое кредо: "Вследствие взаимозависимости мышления и слова становится ясно, что языки, собственно, суть средства не изображения уже познанной истины, а намного более того. — открытия еще дотоле непознанного. Различие между ними заключается не в звуках и знаках, а в мировидении (Weltansicht) как таковом... Сумма познаваемого простирается как подлежащая обработке человеческим духом нива между всеми языками и независимо от них, посредине; человек способен приблизиться к этой объективной сфере не иначе, как сообразно своему способу познания и восприятия, то есть субъективным путем". так что "объективная истина порождается всей силой субъективной индивидуальности. Это возможно лишь с помощью и посредством языка" [Humboldt 1963a: 20].

В результате Гумбольдт приходит к необходимости рассматривать языки "все менее как произвольные знаки", но исследовать их "более глубоко проникающим в духовную жизнь способом, в своеобразии их строя, искать вспомогательные средства исследования и познания истины, формирования умонастроения (Gesinnung) и характера" [Humboldt 1963a: 24]. Он определенно заявляет, что познание и язык так воздействуют поочередно друг на друга, что если речь идет о влиянии на одно, то нельзя из него исключать и другое [Humboldt 1960d: 33]. В связи с таким пониманием роли языка становится понятно и неприятие Гумбольдтом принижения языка до обычного средства общения: "Язык же не является просто средством общения, он выражение духа и мировидения говорящего, общение — незаменимое вспомогательное средство развития языка, однако далеко не единственная цель, на которую он работает и которая, напротив, обретает свою конечную точку все же в конкретном человеке, в той степени, в какой его можно отделить от человечества" [Humboldt 1907g: 23]. Гумбольдт еще более явно возносит язык над говорением, из которого "созидается язык, сокровищница слов и система правил, и вырастает, струясь по чреде тысячелетий, в силу, в известном смысле независимую от сиюминутного говорящего, данного поколения, нации, а в конечном счете — и человечества" [Humboldt 1906c: 388]. Роль языка гораздо более существенна: "Совершенство строя языков предписывает им тот неизменный закон, что Все, что переносится в них, слагая с себя свою изначальную форму, должно принимать форму этих языков. Лишь так удастся преобразование мира в язык и осуществится символизация языка посредством его грамматического строя" [Humboldt 1907g: 28].

Язык выступает у Гумбольдта в качестве важнейшего антропологического фактора: "Человек думает, чувствует и живет только в языке и должен быть вначале сформирован им, чтобы понимать даже не воздействующее через язык искусство. Но он чувствует и знает, что язык для него — лишь средство, что вне языка существует некая незримая область, в которой он лишь с помощью языка стремится освоиться" [Humboldt 1963b: 77]. Классическая дефиниция Гумбольдта определяет это еще более ясно: "Язык не есть обозначение сформированной независимо от него мысли, но он сам есть орган, формирующий мысль. Интеллектуальная деятельность, вполне духовная, вполне внутренняя и в известной мере проходящая, не оставляя следов, становится посредством звука в речи внешней и чувственно воспринимаемой, а при помощи письма приобретает непреходящее тело... Интеллектуальная деятельность и язык суть поэтому одно и то же и неразрывно связаны друг с другом; так что даже нельзя называть первую созидающей, а второй — созданным" [Humboldt 1906c: 374–375]. Гумбольдт идет даже еще дальше, постулируя и зависимость конкретного носителя языка от его "владения": "Человек воспринимает главным образом предметы так, как их ему преподносит язык, и поскольку ощущения и поступки в нем зависят от его представлений, он воспринимает предметы даже исключительно только так. Путем того же акта, в силу которого человек выплетает язык из себя, он влетает себя в этот язык, и всякий язык описывает вокруг нации, к которой он относится, круг, выйти за пределы коего он может лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка. Изучение чужого языка, правильно применяемое, является поэтому приобретением новой точки зрения в имевшемся до того мировидении, ибо всякий язык

содержит всю ткань понятий и способов представления одной части человечества" [Humboldt 1906c: 387–388].

Язык формирует себе такое "своеобразное бытие", которое "может, правда, обрести значимость (Geltung) только в повторяющихся конкретных актах мышления, но в своей целостности не зависит от них. Оба изложенных здесь противоречащих друг другу воззрения, что язык чужд душе и принадлежит ей, не зависит от нее и зависим от нее, действительно соединяются в языке и составляют своеобразие его сущности" [Humboldt 1906c: 388]. Этим рассуждениям так недостает опоры на гораздо более поздние прекрасные характеристики немецкого философа Н. Гартмана (1882–1950), которые он дал бытию объективного духа и которые позволили Й.Л. Вайсгерберу говорить об особой "функциональной реальности" языка, его бытию поверх языкового сообщества, с одной стороны, конечно, связанному с конкретной языковой личностью, но с другой, обнаруживающему более длительные экзистенциальные циклы, чем краткая жизнь человека.

Сама ценность языков определяется, по Гумбольдту, их способностью сохранять свой исконный словарный запас как главное духовное наследие предков, сберегать исконную взаимосвязь между звуком и содержанием: "Там же, где оно (соответствие звуков содержаниям. – *О.Р.*) в оставшемся неизменным родном языке на протяжении столетий воздействует на ту же нацию, там повышает и усиливает оно влияние языка, в котором все направлено на то, чтобы посредством теснейшей связи звука и понятия сделать из слова собственную, парящую между человеком и миром, одновременно зависимую и независимую от них обоих сущность" [Humboldt 1906c: 417]. Примером такого языка он считал немецкий, и эта мысль впоследствии стала одной из аксиом философской концепции И.Г. Фихте (1762–1814).

Не забудем еще одну дефиницию Гумбольдта, касающуюся семиологических характеристик языка: "Языковые знаки суть непременно звуки, и по тайной аналогии, существующей между всеми способностями человека, оный должен был бы, как только он отчетливо осознал некий предмет как отдельный от него самого, немедленно издать звук, который должен был бы обозначить этот предмет" [Humboldt 1907a: 581]. По мнению Гумбольдта, произвольные знаки были изобретены не для того, чтобы удовлетворить внешнюю потребность в общении; но исходя из внутренней потребности быть человеком, то есть наблюдающим и мыслящим существом, было создано в слове не существовавшее до того в мыслях понятие, а из этого слова как результата законов человеческого мышления и восприятия развивались с необходимостью по аналогии с теми законами все новые и новые слова [Humboldt 1907b: 596]. В этой связи слово "является, правда, в той степени знаком, в какой оно используется для предмета или понятия, но по способу его формирования и его воздействия – это собственная и самостоятельная сущность, индивидуум, сумма всех слов, язык, – это мир, который расположен посередине между являющимся нам внешним миром и миром, действующим в нас" [Humboldt 1906d: 620].

Этот тезис Гумбольдта позднее превратился в важнейший неогумбольдтианский постулат о языке как промежуточном мире (Zwischenwelt) между познающим субъектом и объективно существующим вне его миром. Будучи таким промежуточным миром, язык предоставляет в распоряжение своего носителя уникальную коллекцию результатов конкретных познавательных актов, предпринимавшихся в течение столетий задолго до рождения этого носителя и манифестирующихся в понятийно детерминированных системах языковых знаков. Совокупность таких систем представляет "картину мира" данного языка и его носителей, особый "ментальный мир" данного языкового сообщества [Степанов 1994].

Слово являет собой "истинный индивидуум в языке", поскольку "оно содержит полностью все действие разума в языке, оно даже само есть форма, в которой дух вновь вычленил из себя превращенный в свою субъективность объект как таковой" [Humboldt 1906c: 410]. В словарном запасе языка заключен "совокупный мыслительный материал нации", а само слово "разделяет всю вышеизложенную натуру языка,

обладает той же объективностью и субъективностью, той же властью над человеком и столь же подчинено его свободе, оно объединяет предметы в собственный идеальный мир, который замещает вообще в языке мир реального" [Humboldt 1906с: 411]. Слово "обозначает, строго говоря, всегда классы действительности, даже будучи именем собственным... Оно делает себя самого и тем самым содержащееся в нем понятие индивидуумом языка. Оно может взять понятие по этой причине лишь с одной определенной точки зрения, но не должно терять ничего из его содержания, и это достигается тем, что слово души дает импульс в соответствии с тремя главными отношениями (логической конструкцией, чувственной значимостью и его воздействием на эмоции. — *О.Р.*). посредством коих происходит полное, но строго с одной определенной стороны, формирование понятия. Тем самым возникают в равнозначных словах различных языков разные представления об одном и том же предмете, и это свойство слова вносит главный вклад в то, что каждый язык предлагает собственное мировидение" [Humboldt 1906с: 419–420]. Гумбольдт неоднократно подчеркивает, что слово "даже в случае с явлениями природы... обозначает их не вообще, а заложенное в языке видение таковых" [Humboldt 1906с: 436].

С этой точки зрения, представляется вполне логичным, что Гумбольдт признает символический характер, прежде всего, за понятием [Humboldt 1906с: 430]. С понятийной точки зрения он определяет и сущность языка: "Любой язык содержит в себе во всякий момент своего существования выражение всех понятий, которые только могут развиваться в нации. Далее, каждый язык в любой момент своей жизни точно соответствует взятому в тот момент мыслительному объему нации. Наконец, всякий язык в любом из своих состояний образует целое некоего мировидения, содержа в себе выражение для всех представлений, которые нация составляет себе о мире, и для всех ощущений, которые мир вызывает в ней" [Humboldt 1906с: 433]. Язык выступает как необходимый спутник (или, как говорит Гумбольдт, "комплемент") мышления, стремление возвысить внешние впечатления и еще темные внутренние ощущения до ясных понятий и соединить их для создания новых понятий [Humboldt 1961: 61]. В силу своего промежуточного характера язык должен принять одновременно "натуру" внешнего мира и человека и снять объективность первого и субъективность второго своей особой натурой.

Еще более ясна Гумбольдту взаимосвязь между языком и представлением: "Участие языка в представлениях не просто метафизическое, обуславливающее бытие понятия; он воздействует и на способ построения понятия и налагает на него свою печать. При всем объективном различии в понятии, язык воздействует на него свойственным ему характером и придает всей массе представлений связанный с языком единообразный облик (*Gestaltung*). Язык также играет главную роль в связывании мыслей во внутренней и внешней речи и определяет тем самым также способ сочетания идей, который опять-таки оказывает обратное воздействие на человека во всех направлениях. Способ действий различных языков при этом, со всей очевидностью, не тот же самый, и он не может быть решительно любым, ибо он таковым и не является, и меньше всего — в области интеллектуальной, где даже малейшее соприкосновение ощущается в вибрации всех частей" [Humboldt 1906а: 120]. Гумбольдт объясняет этот факт тем, что человек приходит в мир не с чистым духом, который лишь облекает готовые мысли в звуки, а как звучащее земное творение, из звуков которого, однако, развивается по их чудесной природе посредством пребывающей в своём кажущемся случайным сплетении системы все великое, чистое и духовное [Humboldt 1906а: 120]. Однако языки разделяют нации лишь для того, "чтобы вновь более тесно связать их еще более глубоким и прекрасным путем; они похожи в этом на моря, которые человек сначала с опаской объезжал вдоль берегов, а после превратил в пути, наиболее тесно связующие страны" [Humboldt 1906а: 124]. Многообразные возможности конкретного языка Гумбольдт видит в том, что язык "обозначает предметы, придает выражение ощущениям, обладает своей особенной системой звуков, своими аналогиями словообразования, своими грамматическими законами. При

помощи этой формы язык ведет нацию, одновременно обволакивая и ограничивая ее; с помощью этой формы язык открывает нации мир, примешивая, однако, к цвету предметов и свой собственный цвет. Язык служит самым низким целям и потребностям человека, но поднимает незаметно, как бы само собой, все до всеобщего и высшего, и духовность может обеспечить себе значимость лишь посредством языка. Он выступает посредником между различиями индивидуальностей, закрепляет путем передачи из поколения в поколение и письмом то, что, отзвучав однажды, было бы безвозвратно потеряно, и хранит для нации, даже не осознающей этого со всей конкретностью, в каждое мгновение весь ее способ мышления и восприятия, всю массу добытого ею духовного, как ту почву, ступив на которую, ноги обретают крылья и становятся способными к новым порывам, как колею, коя, не сужая принудительно, именно ограничением восхитительно приумножает силу" [Humboldt 1906a: 125]. Именно в связи с такой ролью языка Гумбольдт использует термин *артикуляция*, который он, в русле аристотелевой традиции, трактует как особое понятийное членение высказываний и явлений, как господствующий над всем языком принцип.

От признания теснейшей взаимосвязи мышления конкретной "нации" (т.е. языкового сообщества) и ее родного языка остается сделать только один шаг до постулирования *относительности познания*. В самой первой работе в русле философии языка – фрагменте "О законах развития человеческих сил" (1791) – Гумбольдт противопоставляет череде сменяющихся поколений "то единственно вечное и непреходящее, что переживает преходящий материал своего создателя, запас идей, который предшествующий мир передает последующему миру по наследству" [Humboldt 1929: 2]. При этом "наше знание действительного мира в силу собственного и чужого опыта обладает тем, проистекающим из природы наших душевных сил, недостатком, что мы превращаем индивидуальности действительности во всеобщность идей, и из-за сей двойной ошибки мы, правда, не достигаем большой правильности, но добиваемся большего согласия" [Humboldt 1929: 10]. За этим первым выводом об относительности познания следуют поиски медиума этой относительности; в оставшейся в рукописи работе "О мышлении и языке" (1795) он рассматривает мышление и язык в теснейшей взаимосвязи: «Сущность мышления состоит, таким образом, в том, чтобы производить членение в своем собственном процессе: посредством этого образовывать целое из известных порций своей деятельности; и противопоставлять эти образования в отдельности друг другу, а всех их вместе, в качестве объекта, – мыслящему субъекту... Никакое мышление, даже самое чистое, не может не происходить при помощи общих форм нашей чувственности; только в них мы способны осмысливать их и одновременно закреплять. Что же касается чувственного обозначения тех единиц, в которых концентрируются известные порции мышления, дабы быть противопоставленными как части иным частям большего целого, как объекты субъекту, то оно называется в широчайшем смысле слова "язык" (*die Sprache*)» [Humboldt 1907a: 581]. Слово понимается Гумбольдтом в этом кратком эскизе происхождения языка как "одновременно первое побуждение, которое адресуется человеком самому себе, чтобы внезапно остановиться, осмотреться и сориентироваться" [Humboldt 1907a: 582].

Дальнейший путь от гносеологической характеристики языка к идее сравнения языков Гумбольдт продельывает опосредованно – через идею *сравнительной антропологии*, своего рода варианта гердеровой "сравнительной физиогномики народов". Целью подобной сравнительной антропологии Гумбольдт считает сопоставление своеобразий (*Eigentümlichkeiten*) морального характера различных человеческих коллективов и их сравнительную оценку [Humboldt 1903a: 377]. Подобная антропология рассматривает "видовой характер" человека в целом как нечто известное, и "лишь ищет его индивидуальные различия, отделяет просто случайные и преходящие от существенных и длительных, исследует их характер, выявляет их первопричины, определяет их ценность, выясняет, как с ними следует обходиться, и предсказывает дальнейший ход их развития" [Humboldt 1903a: 377]. Прагматические цели подобной антропологии (в частности, в качестве наставления для идеального законодателя,

который "должен прежде изучить свою нацию, ее дух и ее умонастроение, ежели он желает оказывать на нее длительное влияние" [Humboldt 1903a: 378]), позволяют Гумбольдту прийти к заключению, что знание характера одной нации невозможно без исследования характера другой, с которой та находится в ближайших отношениях.

Однако не один лишь антропологический прагматизм подталкивает Гумбольдта к идее сравнения характера наций (своего рода *этнологической относительности*), тем более что он прекрасно отдаст себе отчет в том, что подобные изыскания позволяют политику манипулировать явными слабостями и упущениями наций [Humboldt 1903a: 381]: индивидуальные характеры наций "должны быть так сформированы, чтобы они оставались своеобразными, не становясь односторонними, чтобы они не мешали исполнению всеобщих требований ко всеобщему классическому совершенству, не были своеобразными лишь вследствие ошибок и преувеличенных односторонностей, но напротив, не преступали своих сущностных границ и оставались сами по себе последовательными" [Humboldt 1903a: 379]. Именно эта внутренняя последовательность и внешняя конгруэнтность идеалу должны, по мысли Гумбольдта, в принципе помочь нациям действовать как сообщество (*gemeinschaftlich*). Для Гумбольдта это положение обладает необыкновенной ценностью, поскольку "лишь в сообществе человечество сможет достичь своей высочайшей вершины, и оно нуждается в объединении многих, дабы не просто создавать путем простого приумножения сил более крупные и длительно существующие произведения, но и преимущественно дабы посредством большего разнообразия задатков его природы обнаружить свое истинное богатство и подлинные размеры свои" [Humboldt 1903a: 379]. Подобное утверждение обнаруживает все качества социологического взгляда на человеческое бытие, особенно когда Гумбольдт заявляет: "Человек, взятый сам по себе, слаб и способен лишь на малое из-за своей кратковременной силы. Ему нужна высота, на которую он мог бы подняться; ряд, к которому он мог бы присоединиться. Это преимущество он получает непременно, чем больше он насаждает в себе дух своей нации, своего рода, своего времени" [Humboldt 1903a: 385].

Анализируя это высказывание Гумбольдта, немецкий философ Ф. Маутнер весьма тривиально порицает тот факт, что Гумбольдт прибегает к понятию *духа* (*Geist*), ибо это лишь "фетиш, внутри коего прячется некое божество"; "глубина духа" для Маутнера то же самое, что и "прибежище невежества" [Mauthner 1923, II: 58]. Соответственно Маутнер не увязывает "дух нации" с другими культурными феноменами, прежде всего, языком, что вполне соответствует общему, нацеленному прежде всего на ниспровержение, характеру его критики.

Мы, в свою очередь, без труда узнаем контуры позднейших рассуждений неогумбольдтианцев о разнообразии внутренних форм языков в таких пояснениях Гумбольдта: "Человек создан вечно лишь для одной формы, для одного характера, то же и класс людей. Идеал человечества же представляет собой столько разнообразных форм, какие только способны сосуществовать друг с другом. Посему этот идеал не может проявиться иначе, как в целостности (*Totalitaet*) индивидуумов" [Humboldt 1903a: 379]. Изучение разнообразия наций обусловлено тем, что "уже физически невозможно отвратить людей внезапно и совершенно от их привычной стези, уничтожить их индивидуальность и превратить их в других людей" [Humboldt 1903a: 380].

Своеобразие наций имеет, по мысли Гумбольдта, перманентный характер: "Большие массы, племена нации, сохраняют на протяжении столетий общий характер, и даже там, где этот характер претерпевает большие изменения, следы его истоков все еще видимы" [Humboldt 1903a: 390]. Вместе с тем, характеры наций, как полагает Гумбольдт, зачастую случайны; так стоит ли сохранять эти случайности, "должен ли, наконец, философ, историк, поэт, человек носить на себе явные признаки своего имени, своей нации, своего времени?" [Humboldt 1903a: 384]. По мнению Гумбольдта, должен, но в правильном понимании этого: "Человек должен дать всем условиям, в которых он находится, возможность воздействовать на себя, не должен отвергать влияния ни одного из них, но должен обрабатывать это влияние всех условий изнутри

себя и по объективным принципам... Чем больше субъективной оригинальности он, однако, может показать, не причиняя вреда объективной ценности творения, тем лучше" [Humboldt 1903a: 385]. Это индивидуальное созидание своей оригинальности должно привести к тому, что "национальный характер будет отражаться в каждом в отдельности, но именно потому, что он в каждом человеке будет смягчаться под влиянием всех прочих условий, и прежде всего – под влиянием пытливого и направляющего разума, этот национальный характер будет не таким нарочитым и осязаемым, но зато более чистым, своеобразным, тонким и многосторонним" [Humboldt 1903a: 385].

Ценность этнического характера учитывалась Гумбольдтом не только умозрительно, в его размышлениях о сущности языка, но и вполне практически, к примеру, в проекте немецкой конституции (1813), где он призывал, распространяя на права сословий всех земель общегерманские принципы, сохранить все же различия в конституциях немецких земель, дабы "в каждой земле конституция плотно примыкала к своеобразию национального характера" [Humboldt 1903b: 108].

Исключительно показателен метод, благодаря коему Гумбольдт выделяет разные глубинные ступени этнического своеобразия. Говоря о современной ему Европе, он ставит на высшую ступень, где "своеобразие распространяется на все силы и начинает формировать вполне индивидуальный характер", французов и англичан; на вторую ступень, где различимы уже "отдельные более или менее обещающие черты", – поляков, испанцев и португальцев; на последней же ступени, где своеобразии затронуло лишь внешние черты, носит случайный, незначительный характер, – русских и турок [Humboldt 1903a: 393]. Исследованием же французского национального характера Гумбольдт увлекается еще с 1799 г. [Humboldt 1907c].

Еще одна причина, побуждающая к занятиям сравнительной антропологией, обусловлена тем современным Гумбольдту обстоятельством, когда "несколько наций не только объединены под одним скипетром, как это часто и раньше бывало, но и в точнейшем смысле должны действовать как единая масса. Если это должно случиться с идеальной точностью и быстротой, то, бесспорно, было бы лучше устранить различия отдельных частей, сделать язык, обычаи, взгляды и т.п. одинаковыми. Но возможно ли это без утраты своеобразия, и, следовательно, одновременно утраты самостоятельности и энергии, и какое из этих обоих преимуществ он (политик) должен принести в жертву другому?" [Humboldt 1903a: 381–382]. Ответ Гумбольдта похож на утопию: ни то, ни другое! Он ставит перед своей сравнительной антропологией задачу объединить оба преимущества, для чего необходимо точнейшее исследование действительной индивидуальности рассматриваемых субъектов. Заметим, что при перечислении атрибутов этой индивидуальности на первом месте он называет язык. Но и в целом: "Большинство сопровождающих нацию обстоятельств, место обитания, климат, религию, государственную конституцию, обычаи и традиции можно в известной степени отделить от нее, и даже то, что они дали и приобрели с точки зрения формирования, можно при всем оживленном взаимодействии в известной степени отделить. Но одно обладает совершенно отличной природой, является дыханием, душой нации как таковой, на каждом шагу сопровождает ее и водит исследователя беспрестанно по кругу за собой, представая пред ним в качестве действующего либо производного, – язык. Без него как вспомогательного средства невозможен был бы любой опыт о национальном своеобразии, ибо лишь в языке выражается весь характер и одновременно в нем как самом всеобщем двигателе взаимопонимания народа растворяются индивидуальности, дабы дать проявиться всеобщему" [Humboldt 1961: 58–59].

Исследование это не представляется Гумбольдту простой задачей, ведь национальный характер не поддается прямолинейным определениям, поскольку он модифицируется многими обстоятельствами. Важно то, как сказывается характер нации на языке: "Дух нации, который все же налагает на язык свою печать и на который язык налагает свою, выражается определеннее в его строе, его системе, взаимосвязи его составных частей, чем в них самих, этих более зависящих от случайных обстоятельств" [Humboldt 1907f: 623].

Гумбольдт обозначает целый ряд прочих трудностей своего исследования, первой из коих является то, что "действенность и характер языков, правда, в целом четко различимы, и все же: как только начинаешь исследовать, в чем этот характер конкретно заключается, предмет исследования просто ускользает из рук" [Humboldt 1906d: 632]. Вторая трудность – то, что "язык постоянно удерживает человека в своем кругу как в плену и не позволяет ему обрести свободной точки зрения, помимо этого круга" [Humboldt 1906d: 623]. Третья же связана с тем, что "внутреннюю взаимосвязь между языком и национальным характером потому сложно расшифровать, что и вся материя характера и его разновидностей в зависимости от нации и индивидуума требует совершенно нового, более проникающего исследования, а частично попадает в область, которая до конца никогда не сможет быть исследована" [Humboldt 1906d: 623].

В манускрипте "Введения в общее изучение языка", относимом к началу XIX в., Гумбольдт перечисляет уже задачи языковедения, непосредственно вытекающие из сравнительно-антропологической проблематики; среди прочего выделяются исследование отношения языка к человеку и к миру, характер конкретного языка и его отношение к своей нации, различие языков с точки зрения их воздействия, их влияния на говорящего. Объем различий языков и качества языка рода человеческого, исследование отдельных частей языка с целью выяснения того, на чем основано общее влияние (total Einfluss) языка, а затем и суммарное изложение того, какое влияние на род человеческий действительно оказали известные нам языки и какое они еще окажут: составление всеобщей сравнительной грамматики, в том числе с точки зрения ее влияния на изложение мыслей; составление всеобщей сравнительной лексикографии, в том числе в ее отношении к потребностям говорящего; в качестве вершины исследования рассматривается "философская история языков и определение их влияния на различные нации и в различные времена" [Humboldt 1906d: 619–620]. Гумбольдт вообще кладет в основу новой науки в ряду уже существующих "ту идею, что следует собрать как можно полнее всю массу словарного запаса, сравнить его по всем возможным законам аналогии и из этого как следствия сделать выводы, во-первых, относительно тех методов, которыми пользовался человек в ходе создания и развития языка, а затем как уже из причины – относительно собственного формирования человека, причем и то, и другое – постоянно с философским учетом его всеобщей природы и с историческим учетом различных судеб народов" [Humboldt 1907b: 599].

Излишне и говорить о том, какое значение придавал Гумбольдт в анализе языков поискам присущей каждому из них собственной "сообщественной аналогии" [Humboldt 1907b: 600]. Эти аналогии он предлагал осветить в "систематической энциклопедии языков" как "всемирной истории мыслей и ощущений человечества" [Humboldt 1907b: 603]. Квинтэссенция выдвигаемой им в этом контексте идеи сравнения языков выглядит следующим образом: "Так же, как отдельный язык несет на себе печать своеобразия нации, так и в высшей степени вероятно, что в воплощении всех языков выражаются языковая способность и, в зависимости от степени взаимосвязи с ним, дух рода человеческого. Ведь язык есть самостоятельная, выступающая по отношению к человеку как ведущая и как созданная им сущность; давно уже исчезло то ошибочное мнение, что язык есть воплощение знаков для предметов, существующих вне его, сами по себе, или только лишь понятий. Ничто не дает нам права предполагать, что многообразие языков лишь сопровождает отчуждение наций как естественно-неизбежное следствие и что в основе этого многообразия не лежит намного более важное намерение мироустройства (Weltanordnung) или гораздо более глубокая деятельность человеческого духа" [Humboldt 1906d: 621].

Всякая взятая в отдельности действенность (Wirksamkeit) человеческого духа, то есть всякий конкретный язык, представляет собой, по мысли Гумбольдта, известную односторонность, которая, однако, дополняется другими, подходящими к ней, односторонностями, так что "несколько точно изученных языков дополняют друг друга своими преимуществами и недостатками". Тем самым Гумбольдт приходит к важной гипотезе, при помощи которой он пытается объяснить феномен многоязычия в мире

как гносеологического *conditio sine qua non*: "Предположительно то же самое происходит со всеми языками, хотя многие из них гибнут, не достигнув полного расцвета; и предположительно собственно причина многообразия языков состоит во внутренней потребности человеческого духа производить многообразие интеллектуальных форм, которое обнаруживает свои границы неизвестным нам образом как многообразие живых природных образований" [Humboldt 1906d: 621]. Вторая сторона гипотезы формулируется следующим образом: "Всякий язык устанавливает духу тех, кто говорит на нем, известные границы, исключает прочих, задавая известное направление" [Humboldt 1906d: 621], поэтому основной для исследования языков является задача "измерить языковую способность рода человеческого" [Humboldt 1906d: 622]. Крайними точками этого измерения являются полное отсутствие всякого своеобразия и совокупность всех известных своеобразий, но между ними, как и между отдельным человеком и родом человеческим, Гумбольдт помещает "область живого многообразия действительных (*wirklichen*) языков, наций и индивидуумов" [Humboldt 1906d: 622]. Многообразие языков выступает у Гумбольдта как "интеллектуально-телеологическое явление", ибо изучение каждого отдельного языка должно привести к "познанию его пригодности к достижению всех человеческих целей" [Наум 1856: 550], то есть к измерению его гносеологической ценности.

Таким образом, задачи своих исследований Гумбольдт формулирует в теснейшей связи с конкретным языком, выступающим в качестве родного для данного народа: "Совершенно другая ясность понятий, определенность выражения и осмысленность сознания стали бы господствовать, если бы правильное проникновение во взаимосвязи родного языка стало более всеобщим; любовь к родному языку и к отечеству, а с ними – и глубина всякого чувства, стали бы возрастать; человек стал бы носить с собой постоянно стимулирующий его, постоянно, независимо от его внешней пригодности, воздействующий на него предмет, если бы он перестал рассматривать язык как почти условленный равнодушный знак, взирая на него как на возросший на его стволе росток, достойный его внимания по меньшей мере не менее, чем горы и реки, окружающие его родные места. Именно посредством этого он смог бы вернее оценивать чужие языки и даже при менее глубоком владении ими, чем ныне принято, безошибочнее оценивать их связь с его собственным языком. К числу самостоятельных сил, кои находятся с ним во взаимодействии, добавилась бы еще одна; и поскольку человек и его язык постоянно оказывают влияние друг на друга, то это влияние смогло бы стать более существенным, плодотворным и упорядоченным" [Humboldt 1906d: 626].

Отсюда он приходит к *энергетическому определению языка*: "Язык, и не просто язык вообще, а каждый в отдельности, даже самый бедный и грубый, является сам по себе предметом, достойным самого интенсивного размышления. Он не просто является, как обычно утверждают, отпечатком идей конкретного народа, для многих его знаков невозможно вычленишь идеи, обособленные от этого языка; он есть совокупная духовная энергия народа, каким-то чудным колдовством заключенная в звуки, и в этом виде понятная другим благодаря внутренней взаимосвязи ее звуков и опять же пробуждающая подобную энергию в них, их особым способом... Несколько языков не равноценны такому же количеству обозначений одного и того же предмета; это различные точки зрения (*Ansichten*) на него и, если не считать язык предметом внешних чувств, – это столько же сформированных каждым языком по-своему предметов, в которых каждый обнаруживает лишь столько своего, сколько нужно для того, чтобы вычленишь из данного чужое и перенести его в себя" [Humboldt 1907d: 602]. Формирование языка является внутренней потребностью человечества, а не стремлением поддерживать общение внутри сообщества, но потребностью, "заложенной в самой природе человечества как таковой, незаменимой для развития его духовных сил и обретения мировоззрения, к которому человек может прийти только тогда, когда он доведет свое мышление на основе общественного мышления с другими до ясности и определенности" [Humboldt 1907e: 20]. Здесь-то и обретает свое место гносеологическая ценность многообразия языков: "Благодаря многообразию языков для нас вы-

растают богатство мира и многообразие того, что мы в нем познаем; тем самым для нас расширяется одновременно объем человеческого бытия и новые способы мышления и ощущения предстают пред нами в виде определенных и действительных характеров" [Humboldt 1907d: 602]. Вообще, "различие между языками выступает в двойном обличье, во-первых, как неизбежное следствие различия и обособленности племен народов, как помеха непосредственного единения рода человеческого; затем, как интеллектуально-телеологическое явление, как средство, связующее нации, как двигатель более богатого многообразия и большего своеобразия продуктов интеллекта, как творец основанной на общем ощущении своей особи и ставшей тем самым более тесной связи образованной части рода человеческого" [Humboldt 1963a: 6]. Эти высказывания Гумбольдта не оставляют никаких сомнений в том, что он был исключительно далек от упрощенчества в оценке роли языка, которое ему впоследствии приписывал Г. Штейнталь (1823–1899).

Сравнение языков рассматривается Гумбольдтом как важнейший метод исследования организма языка: "Он проистекает из всеобщей способности и потребности человека говорить и порождается всею нацией; культура конкретной нации зависит от особых задатков и судеб и основана большей частью на постепенно формирующихся в нации индивидуумах. Организм этот относится к физиологии интеллектуального человека, а формирование – к ряду феноменов исторического развития. Расчленение различий организма приводит к измерению и изучению области языка и языковой способности человека; исследование в состоянии более высокой степени сформированности – к познанию достижения всех человеческих целей посредством языка... В такой обработке изучения опыта сравнения языков может показать, какими различными способами человек создавал язык и какую часть мыслительного мира ему удалось перевести в этот язык, а также – как индивидуальность нации воздействовала на язык, а язык – на нее. Ведь язык, достижимые с его помощью цели человечества вообще, род человеческий в его поступательном развитии и конкретные нации суть те четыре предмета, кои следует рассматривать в их взаимосвязи сравнительному изучению языков" [Humboldt 1963a: 6–7]. В другой работе он говорит о языке как "происходящем из глубин духа, законов мышления и целостности человеческой организации, но выступающем в действительности в конкретных индивидуальностях и воздействующем на себя, будучи распределенным на отдельные явления" [Humboldt 1907g: 6].

Разбирая лингвофилософские этюды Гумбольдта, нельзя игнорировать их тесную взаимосвязь с некоторыми идеями И. Канта (1724–1804), тем более что на эту взаимосвязь обращали и обращают внимание многочисленные исследователи творчества Гумбольдта. Последнее, очевидно, и на самом деле представляло собой вариант кантианской философской доктрины, даже несмотря на известный всем парадокс полного игнорирования Кантом языка как предмета философской критики, хотя ныне и вошло в моду говорить о *скрытой лингвофилософской программе* И. Канта. Р. Швингер считает, что взгляды Гумбольдта еще более связаны с неоплатонизмом, являясь дальнейшим осмыслением учения Платона о душе и представления о внутренней форме как таковой, которая в свою очередь видится Швингеру как синтез общего и особенного и присутствует во взглядах А.Э.К. Шефтсбери, И.К. Лафатера, Й. Гердера, В. фон Гете, В. Шлегеля, Ф.В. Шеллинга и др. [Schwinger 1934: 80]. Впрочем, и Г.В.Ф. Гегель ограничился только фрагментарными замечаниями о языке, которые лишь условно можно считать "отправным пунктом критической философии языка" [Kreiss 1927: 285]. Х. Фрайер вообще говорит об "убогости" гегелевой философии языка, тем более что Гегель никогда не ставил язык в один ряд с такими сферами *народной жизни*, как искусство, философия, право, прилежание в ремеслах, и в то же время подчеркивал его доисторический, внеисторический характер [Freyer 1928: 67–68].

Совершенно определенное влияние кантианства на В. фон Гумбольдта отмечает известный биограф и исследователь творчества Гумбольдта Р. Хайм, признавая одновременно, что "кантианское своеобразно модифицировалось и индивидуализировалось

в его духе" [Наум 1856: 446]. В связи с этим Хайм также высказывает предположение, что даже в последние годы Гумбольдт вряд ли осознавал, что "он оперирует инструментом некой определенной системы" [Наум 1856: 447]. Он обнаруживает у Гумбольдта явные следы увлечения категориальной таблицей Канта, а также многочисленные рассуждения о языке, которые вполне можно считать применением к языку метода гносеологического анализа Канта; но все же Гумбольдт "стал бы кантианцем, даже если бы он не прочел ни единой строки Канта, даже если бы Кант никогда не писал и не существовал вовсе" [Наум 1856: 450–451]. Ведь учение Канта только укрепило Гумбольдта в его стремлении проявить самые заветные стороны человеческой природы, а "кантианский элемент" в учении Гумбольдта был подкреплен еще и взглядами Й.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинга и Ф. Шиллера, о чем свидетельствуют соответствующие упоминания этих философов во введении в работу о языке кави. В особенности же взгляды Гумбольдта представляются Хайму как "очищение, исполнение и оправдание того, что относится к неоспоримым заслугам Гердера, того, что он вначале охватил своей поэтической интуицией" [Наум 1856: 494].

Вместе с тем, Хайм полагает, что метод, которым пользуется Гумбольдт в своих рассуждениях о сущности языка, в существенной степени представляет собой эстетическую схему, которая позволяет ему обрести "живую, столь же энергичную, сколь и нежную связующую нить" для своего мышления и наблюдения, явно противопоставляя такое понимание ядра гумбольдтовых воззрений интерпретации Штейнталь [Наум 1856: 467, 471]. Хайм пытается объяснить туманность гумбольдтовых формулировок не их недостаточной продуманностью (как полагал Г. Штейнталь), а общей тягой Гумбольдта к "темному и таинственному; лишь здесь он ощущал присутствие той атмосферы, которая будоражила и задействовала все силы его чувства" [Наум 1856: 477]. Однако эта тяга не имела, по мнению Хайма, ничего общего с мистицизмом.

Г. Штейнталь также отмечает влияние кантианских идей на Гумбольдта ("кантианизированное спинозианство"), но вместе с тем констатирует: "Философия языка начинается с него, возникла в нем. Тем самым не отрицается, что так называемые философские грамматики содержат многочисленные превосходные разъяснения и результаты непреходящей ценности; но не в этой сфере созидались Гумбольдтом его труды, и не в этом заключаются его заслуги... Его взгляды на сущность языка и форму языков возникли собственно в нем самом... Он не подхватывал уже существующее, и его идеи нельзя вывести из предыдущего. Его можно объяснить только, исходя из него самого" [Steinthal 1884: 13].

* * *

Как-то известный немецкий философ языка начала 30-х гг. О. Лерх заметил, что история языкознания XIX века есть *история отдаления от Гумбольдта* [Lerch 1934: 379]. Развитие языкознания XX века стоило бы в таком случае назвать *историей возвращения к Гумбольдту*, хотя и в этот ушедший уже век Гумбольдта более почитали, чем читали.

Размышляя о том, почему же совершенно ясные идеи Гумбольдта о содержательном сравнении языков не были реализованы в языкознании конца XIX – начала XX века, а все влияние его концепции на современную ему философию языка было ограниченным, Й.Л. Вайсгербер называет среди важнейших факторов временной разрыв между созданием концепции и ее популяризацией, недостаточное включение ее в рамки научной организации, объем поставленных задач, трудности их методического разрешения и одновременное распространение других теорий [Weisgerber 1952: 8–9]. Последнее связано, между прочим, и с открытием в 1821 г. стараниями самого Гумбольдта кафедры восточной литературы и общего языковедения в Берлинском университете специально для молодого Ф. Боппа (1791–1867), чья деятельность, вне всякого сомнения, стала серьезной преградой на пути реализации гумбольдтовой идеи

сравнения языков, уводя исследование в область фонетических законов. Существенным является и то обстоятельство, что формирование идеи сравнения языков совпало у Гумбольдта с поступлением на отечественную государственную службу, а когда через двадцать лет он, будучи уже на пенсии, вернулся к своим лингвистическим штудиям. "время слишком уже переменялось, чтобы эта идея смогла найти непосредственных продолжателей" и "осуществление ее пало на плечи одинокого старика" [Weisgerber 1952: 11]. Таким образом, Вайсгербер совершенно справедливо отрицает существование непосредственной традиции исследований в русле идей Гумбольдта, т.е. существование гумбольдтианства как школы [Weisgerber 1952: 12]; линию Штейнталь-Финк-Леви он квалифицирует как группу ученых, "чаще всего излагающих самих себя" [Weisgerber 1952: 14], и ее он также считает лишенной последователей, не в последнюю очередь в силу авторитарного характера "отцов школы". В рамках возрождения сравнительного изучения языков в духе Гумбольдта требовалось нечто совершенно иное: расширение классической индоевропеистики до масштабов полного индогерманского языкознания с равномерным исследованием внешней и внутренней формы языка по описательному, сравнительному и историческому методам [Weisgerber 1952: 17]. В этом смысле именно *неогумбольдтианскую философию языка* вполне целесообразно считать продолжением гумбольдтовой философии языка (см. [Радченко 1997]).

Из современников Гердера и Гумбольдта сходным с ними идеям отдавали дань в особенности Й.Й. Вагнер, утверждавший, что "язык есть возрождение мира посредством человеческих органов чувств" (см. [Weisgerber 1950: 232]), и особенно Й.Г. Фихте, полагавший, что "люди много более формируются языком, нежели язык людьми" (см. [Weisgerber 1950: 232]).

Труд Фихте "О языковой способности и происхождения языка" (1795) в известной степени продолжает рисовать этюд на тему знакового характера языка (см. также [Ziegler 1931]): "Язык в широчайшем смысле слова есть выражение наших мыслей посредством произвольных знаков. Посредством знаков, говорю я, а значит, не через действия... Правда, наши мысли обнаруживают себя также и в тех последствиях, какие они влекут за собой в чувственном мире: я мыслю и действую сообразно результатам этого мышления. Разумное существо может, таким образом, из этих моих действий сделать вывод о том, что я подумал. Но это не есть язык. Подо всем, что называется языком, подразумевается ничто иное, как обозначение мысли; и у языка, помимо этого обозначения, нет вообще никакой иной цели" [Fichte 1846a: 302]. В другом месте он определяет язык как "способность произвольно обозначать свои мысли", которая, следовательно, предполагает некий произвол. В связи с этим Фихте отвергает как произвольное изобретение языка, так и произвольное использование его как содержащие внутреннее противоречие [Fichte 1846a: 303]. В контакте с другими людьми в нас пробуждается, по мысли Фихте, некая идея – обрисовать наши мысли друг другу при помощи произвольных знаков; Фихте считает это сущностью идеи языка [Fichte 1846a: 309].

Помимо этого, полагает Фихте, опыт уже подтвердил то, что языки меняются, принимая все новые модификации. в особенности сильно у тех народов, которые еще не имеют письма: "Ибо изначальный звук знака, однажды потерявшись, более нигде не сможет быть найден. Где же есть письмо, там звук сохраняется, и каждый раз можно определить, как следует произносить слово"; но и в целом "живой язык меняется всегда противоположно его культуре: чем большую обработку он получает, тем менее он продвигается вперед, чем менее культивирован он, тем более он модифицируется" [Fichte 1846a: 313]. Фихте особо акцентирует ценность традиции и непрерывного развития исконного языка, поэтому, по его мнению, носители "новолатинских языков", строго говоря, не имеют родного языка [Fichte 1846b: 324], на чем и основано различие "живых" и "мертвых" языков.

С точки зрения внутренней стороны языка, эта разница исчерпывается следующими признаками: 1) "У народа-носителя живого языка формирование духа (Geistesbildung) вторгается в жизнь: у противоположного народа духовное формирование и жизнь идет своими

отдельными путями". 2) "По этой причине для народа первого типа всякое духовное формирование – воистину серьезное дело, и он желает, чтобы оно вторгалось в жизнь; напротив, для народа второго типа это больше игра гения, кроме которой ему ничего не надобно. Последний обладает духом (Geist); первый же, помимо духа, имеет уmonoстроение (Gemüth)". 3) Исходя из этого, "первый народ проявляет подлинное усердие и серьезность во всех делах и старателен; второй же позволяет своей счастливой натуре увлечь себя". 4) Из всего этого следует, что "в нации первого типа великий народ образован, и просветители нации апробируют свои открытия на народе и желают на него влиять; напротив, в нации второго типа образованные сословия отмежевываются от народа и учитывают его не более, чем слепой инструмент их планов" [Fichte 1846b: 327].

Учение Фихте о ценности исконного языка поддерживал еще один современный Гумбольдту ученый и общественный деятель – Э.М. Арндт (1769–1860), который дал в 1813 г. в своей работе "О ксенофобии и использовании чужого языка" следующее определение: "Поскольку ведь язык содержит в себе глубочайшее уmonoстроение, скрытую историю, древнейшее развитие народа, короче говоря, весь способ его ощущения, мышления, изображения и жизни, то, что изменяет язык, меняет с неизбежностью и народ; что смущает и смекает язык, смешивает с чужеродным и неравным и каким-то образом мутит чистую реку его, то имеет также влияние и на смущение, смешение, торможение и возмущение всего народа. Ведь народ не располагает более духовным и внутренним жизненным элементом, чем язык. Если, таким образом, народ не желает потерять то, благодаря чему он является народом, если он желает сберечь свой образ со всеми своими особенностями, то он не должен ни на что обращать такого внимания, как на то, чтобы его язык не был испорчен и разрушен" [Arndt 1934: 102]. Вполне романтически звучит определение языка как "самого прекрасного и высокого, что дано человеку, великого дара, благодаря которому он в родстве с небожителями" [Arndt 1805: 17], и этот дар "теснейшим образом связан с глубочайшим уmonoстроением людей" [Arndt 1805: 19].

Всякий язык, по мысли Арндта, есть, во-первых, таинственный прообраз прежде всего давнего прошлого, о котором мы себе можем составить в лучшем случае лишь неясное представление, во-вторых, язык есть прообраз заключенного в большом товариществе (Gemeinschaft) своеобразного бытия и жизни, он есть глубоко завуалированная картина целого народа, которая все же в звуках и красках и сиянии должна ежедневно давать ясные знаки значения этого народа [Arndt 1934: 101]. Арндт еще более категоричен в оценке родного языка, чем Фихте: "Как тело является прозрачной оболочкой души, так и язык есть тело всех затронутых внутри человека душевных сил, в той степени, в которой они хотят приобрести внешнее выражение: язык есть прорыв (Durchbruch) духовных сил... Язык есть зеркало народа, который говорит на нем; из языка народа мне становится совершенно ясно, что желает народ, куда он стремится, куда он склоняется, что он более всего любит и совершает, куда ведут его соответствующие ему жизнь и устремления. Это проявляется в общем в любом языке" [Arndt 1934: 102]. Сравнение языка с духовным зеркалом одновременно является утверждением неразрывной связи языка и народа: "Тот, кто не уважает и не любит свой язык, не может уважать и любить и свой народ; кто не понимает свой язык, не понимает и свой народ и никогда не сможет почувствовать, что такое настоящая немецкая добродетель и настоящее немецкое величие; ведь в глубинах языка лежат всякое внутреннее понимание и всякое глубиннейшее своеобразие народа" [Arndt 1934: 103]. В работе 1812 года она дает трактовку своего тезиса от обратного: "Кто отчуждается от языка своего народа, отчуждает себя и от самого народа. Какие бы благие помыслы он не имел, он не сможет вести народ и руководить им, никогда не сможет он воодушевить и поднять его" [Arndt 1934: 103].

Ядро любого языка, глубочайшая сущность его "никогда не изучаются по книгам, но всегда посредством жизни, и настоящее учение всегда совершенно еще до того, как молодой человек научится разбирать буквы. Тогда, в первые пять-шесть лет своей жизни он, вероятнее всего, впитал в своей неосознанной невинности самые глубинные, мощные духовные силы своего народа, которые кроются в языке, так же как он впитал воздух и свет" [Arndt 1934: 103–104]. Эта жизненность языка отличает его от прочих феноменов человеческой жизни, ибо "прочие искусства приходят и уходят, и часто они никогда не

возвращаются, во всяком случае, не все, но слово обладает силой вечного омоложения и неистребимой жизнью и всякий раз пробуждается к жизни вместе с добродетелью" [Arndt 1934: 104].

Идею идиоэтничности языков гораздо яснее политизированного Э.М. Арндта выразил К. Абель: "В грамматике и лексиконе мы как бы путешествуем по чужим странам и видим перед нами все известные вещи, от стиля архитектуры до покрова одежды, от торжественной серьезности до веселой шутки, но в национально-измененном виде, смоделированными и замаскированными... Ничто более не приспособлено к тому, чтобы предоставить нам достойное место среди прочих народов, как исследование своеобразного мыслительного мира их языков. Национальные характеры иных народов или, более того, некоторые бросающиеся в глаза черты в них, нам претят; с иными история привела нас во враждебное соприкосновение; в обоих случаях мы склонны к тому, чтобы предаться огульным предрассудкам. Кто рассмотрит их языки подробнее, тот станет в оценке других наций мягче и осторожнее. Он узрит в значениях и сочетаниях слов более глубинные стороны народов, почувствует, как пульсирует их дух и как бушует в нем многое теплое, разумное и челоуечное, что он должен был бы противопоставить невыгодным качествам и погупкам. Он увидит даже в менее развитых племенах проблески благородных задатков, задатков, кои ждуг пробуждающего их гласа и кои, скорее всего, пробудит тот, кто лучше всех постигнет умонастроение народа, его язык... Продвигаясь вперед, он в каждом языке услышит журчание источника божественного разума, в иных – только тонкий ручеек, в других – набирающий широту и глубину поток" [Abel 1869: 29–30]. Даже Гумбольдту не удавалось столь прекрасно сформулировать главную идею духовного своеобразия и этнической уникальности языков!

Романтическое преклонение перед языком как носителем образа мыслей и опыта народа было характерной чертой второй половины прошлого столетия. Так, не менее прекрасные определения идиоэтничности находим и у Х.Г. фон дер Габеленца (1840–1893): "Говорят, что каждый язык, который мы усваиваем, открывает нам новый мир. На самом деле это все тот же старый мир, который мы видим; но мы взираем на него другими глазами, видим его в другом освещении. Поэтому нам бросаются в глаза предметы, которые мы до того не видели, и ускользают от нашего взора другие, кои мы привыкли видеть, а предметы кажутся нам связанными по иным законам, иными узами, чем прежде. Поэтому и мир кажется нам иным... Кому дано погружаться в души иных, тот сможет насладиться столь же увлекательными зрелищами, как и путешествующий вокруг света; ведь всякая душа выстраивает себе свой собственный мир, мир обширный или малый, упорядоченный или беспорядочный, пестрый и оживленный или блеклый и застывший" [Gabelentz 1891: 40]. Созерцающий этот мир другого языка задает себе, вместе с Габеленцем, вопрос: "Интересно уже то, как поступает дух, созидающий язык, называя предметы. Всякое новое представление ставит перед ним новую задачу: как он с нею справится?" [Gabelentz 1891: 50]. Для иллюстрации своей мысли Габеленц приводит примеры имен родства и званий. Идея номинации связывается, таким образом, в первую очередь с выдающей ролью языка в жизни народа. Именно эта идея выйдет на первый план позднее, когда идеи Гумбольдта будут восприниматься уже не как программа, а скорее как нуждающийся в переработке и интерпретации аморфный материал.

Но и в тот, более ранний, период проблема номинации оставалась важнейшей для первых "гумбольдтианцев". Один из них, Ф.Н. Финк (1867–1910), изложил в своих восьми лекциях видение немецкого языкового строя как выражение немецкого мировоззрения (*Weltanschauung*). С его точки зрения, человек решает задачи номинации всякий раз в зависимости от массы обстоятельств, и "тот способ, как он формирует свои представления, как он разлагает общие представления на составляющие части, включает их в категории и связывает воедино в одну мысль, – это, очевидно, тот способ, как он представляет себе мир, как он его – по собственному мнению – созерцает,

т.е. это, в собственном значении слова, его мировоззрение" [Finck 1899: 8–9]. Финк далек, правда, от особого внимания к гносеологической миссии языка, он рисует картину языкового сообщества как непрестанное общение отдельных личностей, а мировоззрение видится ему в психологической перспективе: "Мировоззрение духовного сообщества есть, следовательно, тот способ, коим формируются достигающие языкового выражения представления, коим разлагаются на составные части подлежащие языковому выражению общие представления и коим таковые упорядочиваются и связываются воедино" [Finck 1899: 9].

Интерпретируя Гумбольдта, Финк увязывает мировоззрение в таком понимании с внутренней формой языка: "Это выражающееся в этимологической и синонимической группировке и в языковом строе мировоззрение духовного сообщества есть то, что называют внутренней формой языка" [Finck 1899: 10]. Однако Финк вовсе не связывает своеобразие конкретного сообщества только с внутренней формой его родного языка: "Духовное своеобразие народа состоит, конечно, во всем психическом, что отличает в своей совокупности один народ от другого. Духовное своеобразие проистекает из суммы общих представлений, чувств и волевых эмоций, а также из того способа, как формируются представления, вычленяются из комплексов, упорядочиваются и соединяются. Таким образом, духовное своеобразие народа охватывает его мировоззрение как одну из своих составных частей" [Finck 1899: 10].

Из этого он делает вывод о тесной взаимозависимости между духовным своеобразием и внутренней формой (т.е. языковым строем), понимая эту взаимозависимость как непосредственно извлекаемое из языковых фактов объяснение *психологических особенностей* народа-носителя данного языка, поиск соответствия между имеющимися психологическими чертами народа и грамматическим строем его языка и постановку во главу всей концепции особенно интерпретируемой (народной) психологии языка: "Англичане обнаруживают без сомнения сильную склонность обращаться со всем внечеловеческим как с вещественным. То, что они не строго реализуют этот принцип, уже известно. Но это все-таки уже красноречивое свидетельство осознания ими собственной силы, что они различают четко людей и не-людей. или высокое и низкое, или разумное и неразумное, и в соответствии с нынешними обстоятельствами презрительно рассматривают одушевленное неразумное как не имеющее силы" [Finck 1899: 61]. Еще более показательны рассуждения Финка о причинах большей потери чувства субъективности (соответственно, снижении роли активного залога и пр.) в германских языках, по сравнению с немецким. Причинами этого Финк считает *факты народной психологии*: голландец – прежде всего коммерсант, поэтому его воля подчинена объектам торговли; средний англичанин не является индивидуумом, соблюдая в целом только строгие традиции страны; на норвежцев и шведов повлияли климатические условия их стран, обрекая их в определенные периоды зимы на бездействие [Finck 1899: 91–92]. Немецкий же язык заставляет своего носителя ежедневно упражняться в рамочных конструкциях и тому подобном, что свидетельствует о его "необыкновенной силе воли" и "необыкновенной силе духа" [Finck 1899: 93]. Ярко выраженная субъективность немецкого языка усиливает чувство причинности, сказавшись на развитии философии.

Таким образом, Финка можно с полным правом считать первым последователем Гумбольдта, заложившим основы психологической интерпретации его идей. В духе концепции Финка выдержаны и позднейшие размышления М. Дойчбайна о взаимосвязи английского народа и английского языка. В частности, он отмечает сильную номинализацию и типизацию как в языке, так и в стиле одежды, поведении, обычаях и привычках; подавление субъективных чувств и оценок как свойство английского этнического характера отражается, в частности, в использовании прогрессивных времен, все более редком использовании модальных частиц в современной прозе, использовании некоторых моделей интонации, скупости выражений сильного одобрения или неодобрения [Deutschbein 1928: 41, 50–52]. Отрицательное отношение англичан ко всему систематическому, методически сконструированному выражается в синтаксисе, где предпочитается паратаксис [Deutschbein 1928: 61]. Практически к тем же выводам относительно английского этнического характера приходят К. Вильдхаген [Wildhagen 1929], Ф. Аронштайн [Aronstein 1931]. Еще один последователь Финка – А. Шреер –

увязывает многообразие выражений для понятия "деньги" в английском языке с приущим англичанам интересом к таковым [Schröer 1930]. Сходное исследование французского и испанского национального характера в связи с особенностями соответствующих языков провел О. Лерх [Lerch 1932]. На материале немецкого языка подобные идеи отстаивал в середине 30-х гг. Х. Гюнтерт, связывавший пристрастие немцев к номинальному способу выражения и постановке ударения в стихосложении на тот слог в основе слова, который выполняет главную смысловую нагрузку, с важностью понятийного и мыслительного и неважностью формального и эстетического для немецкого духа.

Очень близок подобный образ мыслей к методике раскрытия народного характера через язык, использованной еще одним из ранних гумбольдтианцев Х. Ведевером. Выводы о характере нации Ведевер делает из анализа лексического освоения той или иной сферы бытия: "Француз более определен, аподиктичен, отсюда двойное отрицание во французском языке... Немец же более утвердителен: ja, jawohl. Немцы – более глубокие мыслители и философы: Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff, Idee, Verstand, Vernunft с определенным разграничением, в то время как французы для этого обладают esprit, raison, entendement, idée, perception, notion без более точного отграничения... Немец же далеко превосходит француза по глубине и истинности чувства. Слова Gemüth, Sehnsucht, Wonne, Wehmuth, Tiefsinn, heim, Heimat, innig, Innigkeit либо невозможно, либо лишь приблизительно можно перевести на французский... Зато французский язык превосходит не только немецкий, но и все прочие языки Европы по количеству слов для внешних отношений практической жизни, для тонких оттенков характера, в особенности того многообразия манер и настроений, которые вместе раскрываются в процессе дружеского общения" [Wedewer 1859: 20–21].

Познание духа и характера народа подкрепляется, по мысли Ведевера, изучением выявляемых посредством этимологии, лежащих в основе слов первоначальных представлений, а также понятий, в которые они превращаются с течением времени, и этому есть объяснение: "Слова... обозначают прежде всего не сами предметы, а представления о них по признакам, которые народный дух считает характерными. Поскольку же для обозначения представления избираются то тонко классифицирующий ум, то смело синтезирующий дух, то тот, то иной признак сообразно индивидуальности и своеобразию народного духа, в зависимости от того, руководствуются ли фантазия и ощущение чувственным созерцанием, то само собою понятно, что в этом заключается существенное внутреннее различие языков и что мы путем внимательного изучения этой стороны способны проникнуть во внутреннюю форму и характерные черты народного духа" [Wedewer 1859: 24]. Для иллюстрации этого метода Ведевер приводит имена богов, слова "человек", "дух", "душа" в санскрите, греческом, латыни, литовском. Мы вправе считать такое преклонение перед этимологией явлением, также типичным для лингвофилософии конца прошлого века: только она представлялась надежным способом выявить особенности первичной номинации, которые определили духовное своеобразие данного народа.

Г. фон дер Габеленцу принадлежит превосходная характеристика, вполне применимая не только к современному ему, но и в целом к современному нам языкознанию: "Почитать, восхвалять Гумбольдта станет всякий, читавший его труды; иные восхваляют его и без того; – идти по его стопам будут всегда лишь немногие, но школа по типу Боппа или Гримма, пожалуй, никогда вокруг него не сплотится. В его отношении, как и в отношении Потта, справедливо, что универсальность и гениальность невозможно взрастить под указку ментора" [Gabelentz 1891: 29].

Между тем, в истории языковедения термин "гумбольдтианство" стал вполне расхожим. Так прав ли Габеленц? Отвечая на этот вопрос, нам приходится проводить анализ различных точек зрения на родной язык среди концепций и течений, связанных с интерпретацией идей Гумбольдта (этого "нового Евангелия языковедения", как провозглашает Г. Штейнталь [Steinthal 1850b: 100]), и в этот анализ нельзя не включить концепции самого Штейнтала (1823–1899), признанного в лингвистической литературе непосредственным учеником и первым интерпретатором Гумбольдта.

Право первенства Штейнталья весьма и весьма сомнительно, достаточно вспомнить, что к моменту кончины Гумбольдта ему исполнилось всего лишь двенадцать лет, так что непосредственно учиться у Гумбольдта ему не пришлось бы даже по этой причине. Речь идет, следовательно, не о преемственности, а о вполне оригинальной попытке интерпретации концепции Гумбольдта. Если оставить в стороне школу Ф. Боппа, которую трудно считать продолжением идей Гумбольдта (уж слишком разнятся задачи сравнения языков у Учителя и его протезе!), то становится понятно, почему именно с Штейнталем обычно связывается основание "гумбольдтианства" как направления в немецком языкознании.

Между тем, при знакомстве с "первым апостолом" нового учения не может не возникнуть известное сомнение в том, действительно ли стремился Штейнталь вникнуть в смысл лингвофилософии Гумбольдта. В его собственных работах утверждается, к примеру, следующее: "Дело в том, что он (Гумбольдт) не всегда учитывал тот логический закон, по которому силу и проявление, сущность и явление нельзя разрывая и фиксировать каждое в отдельности; когда он верно находил одно в другом, то он еще раз вопрошал о характеристиках силы, не имеющей никаких иных характеристик, кроме существования в проявлении. Он знал, что дух есть только деятельность; и все же он, пожалуй, весьма стремился увидеть и деятельное начало, некую духовно существующую субстанцию в ее блеске. Вследствие такой констатации существования силы вне проявления он сам создал себе неясности, которых нет, и закреплял эти созданные им самим неясности в предполагаемой силе, которая, вне проявления есть самое неясное ничто. Можно считать это явление у Гумбольдта остатком влияния Канта, которое он испытывал в юности и поверх которого всегда выносил его в настоящих исследованиях его философский гений" [Steinthal 1848: 27–28]. Нетрудно заметить, что он отрицает важность действующего феномена, обращаясь лишь к внешним проявлениям этого феномена. Поэтому не удивляет, что Штейнталь ставит перед собой задачу "дополнить воззрения Гумбольдта" [Steinthal 1848: 28], отмечая справедливости ради, что гумбольдтовы "неясности" можно отнести за счет новизны и утонченности его идей, "к коим не сразу способна прильнуть языковая форма" [Steinthal 1848: 30]. Штейнталь не зря высказывал в этой связи опасения относительно возможности неправильно истолковать идеи Гумбольдта, хотя он и относит эти опасения, по всей вероятности, не к себе самому, так как его рассуждения о мыслях почитаемого Учителя пестрят эпитетами типа "правильный" и "ложный", а претензия на аутентичное прочтение Гумбольдта высказывается Штейнталем достаточно часто и недвусмысленно (см., например [Steinthal 1848: 146, 163]).

Штейнталь фактически признает отсутствие непосредственно примыкающего к самому Гумбольдту учения, гумбольдтианства *suì generis*: "Однако же перед нами, критиками, стоит задача объяснить тот примечательный факт, что труды Гумбольдта, из коих последний и самый значительный по объему и глубине приобрел известность пятнадцать лет назад, стали источником многообразного и сильного воздействия посредством отдельных положений, кои все же вовсе не всегда понимались в духе Гумбольдта; но эти труды вовсе не представляли собой цельную концепцию и не оказали на языковедение непосредственно созидającego влияния. Причину тому следует искать преимущественно не в языковедах..., а в самом Гумбольдте, его абсолютной непонятности. Эта непонятность есть, прежде всего, продукт темного изложения... Но еще более важное второе обстоятельство – это то, что Гумбольдт часто не приходил к ясным мыслям. Поэтому его периоды почти всегда прекрасны, но вовсе не всегда логически правильно построены. Поэтому из своих посылок он часто не делает верных выводов; последние частенько даже противоречат первым. Поэтому правильно сказать, что Гумбольдта можно понять не иначе, как критикуя его одновременно; но тогда вы уже выходите за пределы его идей... Если после всего сказанного не может быть ничего более плодотворного, чем изучение Гумбольдта, то одновременно весьма сложно при изложении его мыслей не вложить в его положения слишком мало смысла" [Steinthal 1850b: 214–215].

Что до непонятности гумбольдтовых текстов, то здесь скорее прав Г. фон дер Габеленц: "Они чаще всего менее ясны, чем глубоки, оценивают более, чем поучают, и предполагают такие знания, кои уже по внешним причинам доступны лишь очень и очень немногим... Но очень часто выясняется, что то, что с полной ясностью предстало пред его пророческими очами, открывалось вновь лишь спустя много лет с большим трудом. Мало кто из писателей требует столь напряженного, упорного изучения своих трудов, как этот; но мало кто и вознаграждает за это в той же мере" [Gabelentz 1891: 28–29]. Удалось ли Штейнталю повторить этот пророческий путь?

Трактовка идей Гумбольдта прошла у Штейнталья несколько этапов. Так, в 1884 г., уже будучи автором целого ряда трудов, посвященных "истинной интерпретации" Гумбольдта, он признается: "Я постоянно испытывал сильнее или слабее, в зависимости от настроения, такое чувство, что я не могу сказать: я понимаю Гумбольдта полностью и действительно. Этого я не забывал и в тот период, когда критика превалировала в моих литературных высказываниях о Гумбольдте, коя не отсутствовала даже в дни моей полной преданности ему. Я могу, более того, признать истины ради, что во все времена мое уважение перед этим мыслителем было сильнее, чем моя критика, а еще сильнее, чем уважение, была моя любовь к нему... Теперь я знаю, что я его тогда не полностью понимал" [Steinthal 1884: 1–2]. После знакомства с вновь найденными манускриптами Гумбольдта Штейнталь, по его признанию, приходит к совершенно иному пониманию его мыслей, и "это понимание стало возможно лишь потому, что я стремился забыть самого себя" [Steinthal 1884: 3]. В итоге в 1884 г. Штейнталь рассматривает "все прежде сказанное о Гумбольдте как более не существующее, как погруженное в царство забвения", в том числе и сказанное им самим [Steinthal 1884: 4]! Но и в этом случае он заявляет, что способен понять те идеи в туманных текстах Гумбольдта, которые в свое время не могли понять Кант и Кернер [Steinthal 1884: 30].

Для общей оценки той позиции, с которой Штейнталь исследовал Гумбольдта, существенно также его отрицательное отношение к необходимости философии языка в собственном смысле [Steinthal 1850b: 106]. Настоящей наукой он считал лишь "такую, коя не просто примиряет, объединяет философскую и эмпирическую науки, но сплавляет их, так что она не является ни первой, ни второй, ни также суммой этих наук, а есть нечто новое, третье, более высокое, полностью содержащее в себе по своей сути те две" [Steinthal 1850b: 212].

"Штейнталеv" Гумбольдт говорит следующее: относительно взаимозависимости разницы между языками и созидания духовной силы человека следует создать основы истории человеческого духа с точки зрения языка [Steinthal 1848: 35]. В процессе развития истории человечества Гумбольдт усматривает действие "разумной свободной необходимости"; в гении же он видит проявление "определенной, необходимой свободы" [Steinthal 1848: 37]. Принципом всякой истории, по Гумбольдту, является духовная сила (*Geisteskraft*), которая созидает себя в историческом процессе, причем то спокойно и постепенно, то подвигая гениального одиночку к неожиданному и невиданному доселе полету мысли [Steinthal 1848: 39].

Штейнталь приписывает Гумбольдту особенное акцентирование языка как всеобщей человеческой способности к языку; он выдвигает в ходе анализа идей Гумбольдта на первый план "языковую идею", подразумевая под ней "всеобщий дух", так что "точно так же, как соотносятся между собой особенные духи народов и всеобщий человеческий дух, так соотносятся и особенные народные языки и языковая идея: они суть различным образом происходящее воспламенение и раскрытие последней; эта последняя лишь в них обретает свое существование" [Steinthal 1848: 40]. Положение о необходимости разнообразия языков как "бесконечного многообразия, в котором может выразиться человеческое своеобразие без ошибочных односторонностей", Штейнталь анализирует вполне в духе идиоэтничности: "Поэтому для достижения общей человеческой цели, то есть формирования духа, разделение рода человеческого на народы столь же необходимо, сколь и особенные языки для осуществления языковой идеи; и их нельзя рассматривать как некие неудачные, неуклюжие попытки, из коих

всякая потому была бы новым путем осуществления единого идеала языка, что другая не смогла привести к этому результату; нет, в каждом из языков этот идеал с одной стороны совершенно осуществлен" [Steinthal 1848: 44].

Расхождения с Гумбольдтом выявляются, когда Штейнталь берется рассуждать о сущности понятия "индивидуальность" у Гумбольдта. Исходя из его определения нации как человеческой индивидуальности, которая следует своей внутренней духовной колее [Steinthal 1848: 53], Штейнталь извлекает это понятие из дихотомии целостность/индивидуальность, тесно связанной с вышеизложенной реализацией языкового духа в конкретных языках, и сводит сущность индивидуальности всякого языка к деятельности индивидуумов внутри языкового сообщества: «Речь (Sprechen) отдельного человека предполагает язык народа, и все же только отдельный человек может создать язык. Во взаимодействии отдельного человека и народа, то есть в том, что каждый приводит свое умонастроение в то же состояние, так что не только всякий человек тем же способом воспринимает то же внешнее воздействие, но и всякий человек, "следуя одному определенному интеллектуальному направлению из бесконечного разнообразия возможных", стремится воздействовать на других тем же способом, – в этом заложено разрешение данного противоречия» [Steinthal 1848: 56]. Идея относительности переносится здесь на индивидуальную речь, поэтому и другое гумбольдтово понятие, "создание" языка (Erzeugung), получает у Штейнталья прежде всего смысл воссоздания языка в речи [Steinthal 1848: 73]. Для Штейнталья "язык в действительности есть лишь говорение, воспроизведение языка (Sprach-Erzeugen)" [Steinthal 1848: 74], а *energeia* и есть речь [Steinthal 1888: 59]. Соответственно, и "вечно повторяющаяся работа духа по превращению артикулированного звука в выражение мысли" есть, по Штейнталю, "строго говоря, определение каждогомоментного говорения; но в истинном и сущностном смысле можно рассматривать лишь целостность этого говорения в качестве языка" [Steinthal 1888: 60]. Призыв Гумбольдта свести для оптимального сравнения языков элементы каждого из них в органическое целое, т.е. "образованное из одного средоточия и по одному принципу", "созданное одной силой", Штейнталь воспринимает по этой причине как призыв изучать речь: "Как раз-таки наивысшее и тончайшее не позволяет осознать себя, исходя из тех разрозненных элементов и может быть воспринято или уловлено лишь в связной речи. Лишь ее следует вообще всегда рассматривать во всех исследованиях, кои должны вникнуть в живую сущность языка, как единственно истинное и первейшее" [Steinthal 1848: 74–75].

Отсюда и своеобразное истолкование известного тезиса о языке как *энергейе*: Штейнталь приравнивает ее к реализации возможностей, действительности, противопоставляя ее как нечто, стоящее на более высокой ступени, возможности и способности [Steinthal 1848: 91]. Находя у Гумбольдта противопоставление формы и характера, он отождествляет форму языка со способом создания его звуковой формы, а проявление характера связывает с языком как применением звуковой формы [Steinthal 1848: 93]. Форму языка он определяет как "способ созидания языка", а характер – как "способ применения языка и формирования языка" [Steinthal 1848: 94].

Штейнталь полагает, что почерпнул у Гумбольдта существующую в языке триаду "активный дух" (языковая деятельность, существующая в виде конкретного языка) – "звук" (звуковая форма) – "пассивный дух" (мысль) [Steinthal 1848: 98]. Причем последний элемент – "материал языка", содержание мышления – не содержится в языке, присутствует только в речи (!): в нем "бытует общее ядро всякого человеческого говорения, в нем открываются везде те же самые логические категории"; "он не относится к языку, его рассмотрение относится не к науке о языке, а к истории науки, а его исконные взаимосвязи (категории) – к логике", и "если вообще существует хоть какое-либо различие между языками, то оно должно заключаться в первых двух принципах – в звуковой форме и использовании. Но звуковая форма – не просто звук, а такой звук, в котором заключена внутренняя форма языка. Оба они неразрывны, и каждый как таковой и в своей взаимосвязи они вызывают различие между языками" [Steinthal 1848: 105]. Иными словами, Штейнталь готов признать идиоэтничность толь-

ко за речевой реализацией, а мышление относит к универсальным категориальным системам (см. также [Steinthal 1848: 107]).

В "Грамматике, логике и психологии" Штейнталь более четко излагает свое видение "разделимости языков и мышления", привлекая, к примеру, тот факт, что человек, якобы, в некоторых случаях думает без языка: "Глухонемой мыслит часто понятнее, чем иной говорящий: он даже чаще оказывается умницей и даже без особого обучения обладает религиозными представлениями" [Steinthal 1968: 153–154]. Другие случаи "мышления без языка", согласно Штейнталю, – сновидения, мышление в рамках логики и математических наук, химии (при использовании формул), восприятие музыки и живописи, изучение конструкции станка [Steinthal 1968: 154–155]. Из подобных случаев Штейнталь делает вывод, что низшая ступень мышления, созерцание внешних и внутренних картин, не нуждается в слове, что "обычное мышление простой человеческой жизни, по крайней мере, действительно и как правило нуждается в языке", но "дух пытается избавиться от этого груза звука на более высокой ступени своего формирования", нуждаясь при этом в "чувственных знаках" как своей опоре (например, в алгебраических формулах); слово, таким образом, главенствует в "срединном царстве мысли" [Steinthal 1968: 155].

Однако не следует относить Штейнталья уже на одном только этом основании к предтечам концепции невербального мышления, ведь изложенную выше точку зрения он разъясняет следующим образом: "Утверждения о неразрывности мышления и языка есть преувеличение, человек мыслит не в звуках и посредством звуков, а вместе с ними и в их сопровождении. Ведь ни действительность мышления не зависит и не становится возможной благодаря соединению его со звуком, ни слово и понятие, язык и мысль не становятся идентичными в силу их присоединения друг к другу" [Steinthal 1968: 156]. Язык, таким образом, трактуется как набор звуковых средств реализации мышления с содержательной стороны. Эта содержательная сторона носит универсальный характер и приобретает своеобразие лишь в силу различия между оболочками: "Надо как следует поразмыслить, чтобы прийти к тому, что, несмотря на то, что человеческое мышление всегда и везде остается тем же самым, все же в обсуждаемом здесь случае, в первом вспомогательном средстве мышления, в языке, проявляется отличие от регулярных отношений, которое не может быть безразлично для образа мышления как такового, то есть для психологической деятельности" [Steinthal 1968: 157]. Именно такая трактовка языка и мышления позволяет Штейнталю утверждать, что "способность понимать чужой язык и научиться говорить на нем уже как минимум доказывает возможность отделять мои мысли от моего языка" [Steinthal 1968: 158].

В речи проявляется, таким образом, по мысли Штейнталья, собственно сущность языка – соединение универсальных мыслительных элементов со звуковой формой, "представление первых во второй по определенным, присущим только этому языку формам и законам", и именно эту деятельность Штейнталь и называет "внутренней формой языка", его "идеальным обозначением" [Steinthal 1850a: 61]. Характерно в этой связи данное Штейнталем определение внутренней формы языка: "Внутренняя форма языка (грамматика) – это в собственном смысле вавилонская башня: ибо при ее образовании действуют все силы устроения, чувство, фантазия и разум; все эти силы действуют, однако, своеобразным, соответствующим природе народного духа способом; разум может даже подвести человека ошибочными или даже ложными дифференциациями и комбинациями к формам более произвольным, нежели обусловленным воистину логическими законами мышления" [Steinthal 1848: 111], из чего неизбежно следует разделение логических и грамматических категорий. Считая, что каждый язык способен отобразить логические категории, Штейнталь сомневается в необходимости этого, ибо "одна общая форма может заменить в языке многие особенные" [Steinthal 1848: 118].

Мышление же, по мысли Штейнталья, "обладает собственными формами, которые не имеют ничего общего с их языковым сиянием, своими логическими и метафизическими формами; язык же располагает своим материалом. Этот материал есть средство; и нам уже известно это двойное средство языка: звук и инстинктивное самосознание. Звук – это в известном смысле холст, а инстинктивное самосознание составляет краски и контуры для отображения мысли говорящим" [Steinthal 1968: 358].

Оба составляют динамическую сторону языка (*Dynamis der Sprache*), а "реальное говорение есть энергия; языковая форма, как звуковая, так и внутренняя, есть энтелехия, то есть движение, которое преобразует динамическую сторону в действительность, формирует материал" [Steinthal 1968: 360]. Характерно также то мнение Штейнталя, что "не у каждого народа инстинктивное самосознание имело достаточно мощи для того, чтобы довести до уровня представления как материал созерцаний, так и форму их элементов", имея в виду корневые языки [Steinthal 1968: 365].

Концепция Штейнталя обнаруживает сведение языковой идиоэтничности к речевой реализации, а точнее – только к грамматике как особой логике данного народа, из факта наличия которой "проясняется одновременно возможность чрезвычайного различия языков несмотря на одинаковые определения мыслительных содержаний у всех народов" [Steinthal 1850a: 62]. Внутреннюю форму языка как своеобразную систему грамматических категорий одного языка Штейнталь противопоставляет создающему эту форму внутреннему смыслу языка (*innerer Sprachsin*), понимаемому как "лингвосозидающий дух или народное сознание" [Steinthal 1850a: 71]. Формирование этой "внутренней формы" возможно по единому принципу не только в одном языке, но и в целой семье языков [Steinthal 1848: 112], что наводит на мысль о том, что [Штейнталь разумел под внутренней формой типологические характеристики языков! Подтверждение этого предположения мы находим в размышлениях Штейнталя о китайском языке: "У этого языка нет внутренней формы, которая становится для него чисто внешним явлением. Внутренние связи и отношения понятий выражаются внешним соположением слов" [Steinthal 1848: 134]. Сходное толкование внутренней формы обнаруживается и в его рассуждениях об америндских языках [Steinthal 1888: 120–121]. Гумбольдту же он приписывает отождествление внутренней формы языка и всеобщих форм мышления [Steinthal 1850a: 45] – факт весьма и весьма своеобразной интерпретации его идей. Взаимосвязь между языком вообще и языками он видел в том, что всякий язык является "индивидуальным осуществлением понятия язык"; исследование разнообразия этих осуществлений предполагалось Штейнталем как изучение родства и типологических характеристик языков [Steinthal 1968: 387]. Весьма важно отметить, что одной из доминант исследования языка в духе Гумбольдта Штейнталь также считал поиск ответа на вопрос о происхождении языка [Steinthal 1888: 66].

Несколько иначе излагает он свое понимание внутренней формы в "Грамматике": "Звук становится знаком созерцания; звуковая реализация этого созерцания – это созерцание созерцания; подвергнутое же такому созерцанию созерцание есть представление; а представление и есть значение звукового знака. Созерцание созерцания есть перевод созерцания в звук, соединение обоих, внутренняя форма языка; в то время как звук есть внешняя форма языка, а представление относится к материалу сознания" [Steinthal 1968: 304]. Содержание же созерцания конкретного предмета, как считает Штейнталь, "не всегда охватывает полное содержание этого предмета, а лишь столько, сколько мы на самом деле в этом предмете разглядели", так что если наше осознание объектов субъективно, то внутренняя форма, созерцание созерцания, субъективна вдвойне; ведь ее осознание субъективного уже само по себе созерцания получается опять же с субъективных позиций [Steinthal 1968: 304–305]. У внутренней формы языка как способа соединения созерцания и звука Штейнталь обнаруживает несколько ступеней развития: патогномическую ступень (язык эмоций, существовавший у животных, в котором отсутствовала внутренняя форма, т.е. определенное созерцание эмоций, а к тому же звук и значение были идентичны; образованные на основе элементов этого первого языка ономатопеэтические средства, в отличие от них, обладают значением, звучанием и внутренней формой, то есть "связью между звучанием и значением, признаком созерцания" [Steinthal 1968: 310]), характеризующую ступень (на которой содержанием внутренней формы становится служащий основой для номинации признак, смысл которого может вскрыть только этимология) и ступень исторического времени (на которой звук и объективное созерцание/значение связаны без посредников, что объясняется исчезновением внутренней формы языка из сознания, уступившей место закону ассоциации, так что "внутренняя форма ныне есть лишь только точка соприкосновения звука и значения, точка без протяженности и содержания. Мы больше не обладаем инстинктивным самосознанием, оно вытеснено действительным самосознанием" [Steinthal 1968: 314]).

Из подобных рассуждений выявляется еще одно толкование внутренней формы у Штейнтала – как степени мотивированности номинации, как характера связи значения и звучания, выявляемой этимологическим анализом единиц номинации; исследование внутренней формы языка понимается как изучение истории формирования понятий. Всякое слово понимается как обозначение того способа, которым авторы первичной номинации вычленили некий признак предмета и положили его в основу номинации [Steinthal 1968: 321]. Слово приобретает в концепции Штейнтала характер "вещи в себе", ведь "оно обозначает ту единицу, с которой связана сумма восприятий, неизменное ядро, остающееся прочным, даже если отдельные признаки меняются" [Steinthal 1968: 320]. Важно заметить, что Штейнталь формирует свое понимание внутренней формы в рамках моделирования глоттогенеза – момент, совершенно irrelevantный, к примеру, для неогумбольдтианства, которое принципиально ориентировано на исследование живого языка и поэтому только и считает его эмпирически постижимым. Эта же особенность проясняет и психологическую канву размышлений Штейнтала – от реконструкции ментальности создателей первых слов к созиданию психологии народов. Познание в период создания языка рисуется Штейнталу субъективным феноменом, ибо оно основывается на чувственном восприятии, т.е. "на том возбуждении, которое душа воспринимает от реального" [Steinthal 1865: 237]. Но он автоматически переносит это качество первичной номинации на позднейший этап развития языка, когда это познание уже не столько связано с непосредственным чувственным восприятием и сотворением "субъективного мира понятий", сколько с перенятием уже созданного мира объективированных в данном языковом коллективе понятийных единиц. Исследование этих единиц, тех "объектов, которые создал себе народ", Штейнталь относит к сфере исторической [Steinthal 1865: 240] и стилистической [Steinthal 1865: 243].

Цитируя знаменитые слова Гумбольдта о посреднической роли языка между человеком и природой [Steinthal 1888: 72–73], он поразительно настойчиво игнорирует это принципиальное положение, сводя его лишь к констатации того, что "всякий язык следует рассматривать как творение идеального мира" [Steinthal 1848: 128]. Более того, он полагает, что, наделяя язык подобной ролью, Гумбольдт "полностью закрыл себе дорогу к пониманию сущности языка, всестороннему определению его отношения к духу", так что «язык превращается у него в *causa sui*, в субстанцию, в нечто непосредственное, то есть "непостижимое"» [Steinthal 1850a: 27]. Так одно из фундаментальнейших положений концепции Гумбольдта, которое легло в основу неогумбольдтианской характеристики роли языка в жизни человека, отвергается Штейнталем!

Более того, Штейнталь вообще считает: "Что наиболее определенно характеризует образ мысли В. фон Гумбольдта, так это направленность на своеобразие индивидуальности. Поэтому он строго следит за тем, чтобы закон государства не вторгался без права на то в свободу конкретного человека и не препятствовал формированию его своеобразия" [Steinthal 1850a: 13], а "общее и конкретное сущности различны, противоположны, т.е. у Гумбольдта первое – сущность, второе – просто явление, первое – причина, второе – воздействие: между обоими Гумбольдт помещает для нас незаполнимую пропасть" [Steinthal 1850a: 16–17]. Остается добавить к этому, что и пропасть, и оба ее края являются таковыми только в фантазии Штейнтала, приравнивавшего общее к языковому идеалу, а конкретное – к речи конкретного человека и потому увидевшего между ними не язык как медиум языкового сообщества, а деятельность гениев, "личностей с бесконечным языковым сознанием" [Steinthal 1850a: 19].

Прочтение гумбольдтовой "целостности" как чего-то потустороннего [Steinthal 1850a: 38] позволило ему обвинить Гумбольдта в "аморфном мистицизме" [Steinthal 1850a: 17] и неточности в изложении своих мыслей, а также в очередной раз заявить: "Гумбольдт в своих теоретических рефлексиях не имеет стиля в строгом и глубоком смысле этого слова. Введение в работу о языке кави совершенно бесформенно" [Steinthal 1850a: 22]. Гениальность он проявляет, по мысли Штейнтала, лишь в конкретных языковых штудиях: "Гумбольдт удовлетворялся тем, что заставил свою теорию настолько сохранять молчание, чтобы она не искажала рассмотрение отдельных фактов" [Steinthal 1888: 107]!

Свою в конечном итоге неспособность проникнуть в смысл идей Гумбольдта Штейнталь объясняет "путаницей понятий в мышлении Гумбольдта" [Steinthal 1850a: 26]. Чего стоят заявления Штейнталья, что "Гумбольдт не может понять взаимосвязи между духом и языком" [Steinthal 1850a: 28], или его многочисленные вопросительные знаки в гумбольдтовом определении внутренней формы языка [Steinthal 1850a: 29], в ходе разбора которого он приходит к выводу, что "Гумбольдтом неясно определено отношение грамматических форм к логическим, а тем самым недостаточно определено и вообще отношение языка и мышления" [Steinthal 1850a: 31]. Подобные суждения о Гумбольдте вряд ли можно вслед за В. Лиопольдом умилительно назвать "простительным бурчанием по поводу недостаточной точности в утверждениях Гумбольдта" [Leopold 1929: 255].

Поиски противоречий, неясностей и "ошибок" у Гумбольдта – излюбленный метод его "интерпретации" Штейнталем, проблематичность которой заключается в том, что установив в самом начале этой "интерпретации" свой собственный канон прочтения гумбольдтовых терминов, Штейнталь естественным образом не находил подтверждения их истинности в текстах Гумбольдта в ходе последующего их анализа. Кульминацией расхождения с Гумбольдтом является данное Штейнталем определение языка: "Язык есть деятельность духа по представлению себе себя самого – своих воззрений и понятий – в самосозданном всеобщем воззрении (*Anschauung*), каковое закрепляется мимикой и знаками всякого рода, особенно же в звучащей речи при помощи артикулируемого звука. Язык является таким образом самоосознанием – не понятия, но – воззрения; он есть инстинктоподобное самоосознание (*Selbstbewusstsein*), а его мы называем... представлением... Язык – это царство представления. Представление есть само себя рассматривающее или себе самому представленное воззрение и следовательно, всегда самопредставление... Слова содержат лишь представления, а история языка есть история человеческого представления" [Steinthal 1850a: 59].

Суммируя проблемы, с которыми столкнулось "критическое гумбольдтианство" в ходе "доставивания" концепции Гумбольдта, Штейнталь признает: «Гумбольдт описал чудо языка и именно поэтому не постиг язык как таковой. Он, во-первых, никогда, в том числе и в своем последнем великом труде, не понимал, как язык вообще взаимосвязан с духом; во-вторых, он, правда, глубоко охватил необходимость языка для мышления, но не понял отношения языка и мышления и, следовательно, отношения грамматических категорий к логическим; в-третьих, именно поэтому он не осознал отчетливо отношение особых грамматических категорий одного языка к требованиям языка вообще и именно поэтому и – сущность и отношение различия между языками; и по этим причинам, в-четвертых, он пришел к тому заявлению, что классификация языков, "если при более глубоко проникающем исследовании эта классификация должна войти также в их (т.е. языков) сущностные характеристики и их внутреннюю взаимосвязь с духовной индивидуальностью наций", как она на самом деле и должна сделать, "она вовлечет нас в неразрешимые сложности"» [Steinthal 1850c: 216–217].

"Критическое гумбольдтианство", следует понимать, эти противоречия "воистину трагического героя" Гумбольдта (Штейнталь) разрешило. Между тем, развитие критического гумбольдтианства продолжалось в русле психологии народов, в частности, в трудах другого видного эпигона Гумбольдта, В. Вундта (1832–1920).

Разницу между духом (*Geist*) и душой (*Seele*), столь существенную для определения характера связи личности и языка, Вундт определяет следующим образом: "О духе и духовных процессах мы говорим всегда в тех случаях, когда не думаем о каких-либо связях с физической природой или же когда старательно игнорируем их. Душа же и душевные процессы, напротив, всегда связаны у нас с физической жизнью" [Wundt 1900: 7]. Поэтому и психология народов, которую "в духе Гумбольдта" состязательно воздвигали Штейнталь и Вундт, должна быть "наукою о народной душе", в то время как "о 'народном духе' мы сможем говорить лишь тогда,... когда речь будет идти о характеристике духовного своеобразия определенного народа или различных народов", и таковое попадает уже в сферу характерологии народов или психологическую часть

этнологии [Wundt 1900: 8]. Примером исследования особенностей духа народов можно считать экстравагантную попытку Вундта извлечь эти особенности из истории философии, созданной представителями этих народов [Wundt 1916]. Кстати, в этой работе Вундт называет три "национальных антидобродетели" немецкого народа: слепое подражание чужому, отрицательное отношение к собственному и гораздо более быструю потерю своей национальности в чужих странах, нежели это происходит с представителями других народов [Wundt 1916: 145]. Вместе с тем, Вундт опровергает на основе своего философского анализа наличие в этническом характере немцев милитаризма и деспотизма, приписываемых им другими народами.

Душа есть для Вундта взаимосвязь непосредственных фактов нашего сознания, "психических процессов"; "душа народа" же, не являясь простым сочетанием индивидуальных единиц сознания, охватывает такие "своеобразные психические и психофизические процессы", которые проистекают из такого сочетания и которые не могли бы возникнуть в сознании конкретного человека [Wundt 1900: 10]. Вся народная психология основана, по Вундту, на существовании некой более высокой, чем сознание отдельного человека, духовной единицы – сообщества (Gemeinschaft), которое "создает самостоятельные духовные ценности, коренящиеся в душевных качествах конкретных людей, но носящие сами по себе специфический характер и привносящие в индивидуальную душевную жизнь вновь ее важнейшие содержания" [Wundt 1900: 19]. Вундт выделяет три основные области психологии народов: изучение проблем языка, мифа (к которому примыкают религия и искусство) и обычая (к коему примыкают право и культура), причем языку принадлежит главная роль как "необходимому вспомогательному средству общего мышления" [Wundt 1900: 37]. Именно в языке "отражается прежде всего мир представлений человека. В процессе изменения значений слов выражаются законы изменения представлений" [Wundt 1900: 37].

Несомненной ценностью обладают рассуждения Вундта о взаимосвязи языка и других сфер культуры данного сообщества, однако выведение им характерологических черт данного сообщества непосредственно из языковых данностей, введение в рассуждения пары контрагентов дух/душа скорее представляются продолжением линии Абея-Финка, чем непосредственной оригинальной интерпретацией Гумбольдта. Для позднейшего неогумбольдтианства же лингвопсихология, при всей важности ее экспериментальных данных для обоснования тезисов философии языка, оставалась второстепенной областью, по сравнению с лингвосоциологией.

Позднее привлечение понятий "дух группы" и "душа группы" как двух базовых категорий социологии знания было свойственно М. Шелеру (1874–1928). В "Проблемах социологии знания" он определяет, несколько отходя от Вундта, душу группы как «коллективный субъект лишь той душевной деятельности, которая не осуществляется "спонтанно", а "осуществляет сама себя" в виде высказываний или иных автоматических или полуавтоматических видов психологической деятельности» [Scheler 1924: 42]. Под "духом группы" он подразумевал "субъект, который конституируется в процессе совместного осуществления спонтанных актов, обладающих предметным интенциональным соотношением" [Scheler 1924: 42]. Феномен групповой души обосновывает, по его мнению, миф, сказания, естественный народный язык, обычаи, традиции, народные костюмы. На духе группы основаны государство, право, наука, "общественное мнение" конкретной группы. Тем самым душа группы воздействует "снизу вверх", а дух – "сверху вниз". Для группы Шелер постулирует и существование "относительно естественного мировоззрения" (relativ natürliche Weltanschauung), противопоставляемого им "абсолютному естественному мировоззрению", способу рассмотрения мира, образующему минимум констант, встречающихся повсеместно и всегда там, где живут люди. Отвергая подобные универсальные константы, Шелер признает существование у группы (связанной прежде всего общим происхождением) относительно естественного мировоззрения, т.е. «всего того, что вообще считается в этой группе бесспорно "данным заведомо", и всякого предмета и содержания мнения о структурных формах "данного" безо всяких особенных спонтанных актов, причем эти данности считаются и

воспринимаются не нуждающимися в доказательствах и не пригодными для этого» [Scheler 1924: 48]. Такое мировоззрение различается в разных группах, а также внутри одной и той же группы – на различных этапах ее развития. Поэтому Шелер приходит к убеждению, что константного естественного мировоззрения "человека вообще" не существует и что различия в категориальных структурах данности простираются и на эту область [Scheler 1924: 48].

Концепт относительно естественного мировоззрения позволяет Шелеру, таким образом, присоединиться к тезису о связанной с группами людей относительности познания, который ставит перед социологией задачу выявить ступени трансформации относительно естественных мировоззрений друг из друга [Scheler 1924: 48].

Таким образом, Шелер приближает психологические концепты Вундта к социологической основе всяческих рассуждений о познании.

Сравнение концепций, сложившихся во второй половине XIX – первой половине XX в. и опирающихся на Гумбольдта, позволяет обнаружить, что сам факт привлечения идей Гумбольдта к собственному концептогенезу вовсе не означает автоматического признания идиоэтничности языков. Важные примеры – концепции Ф. Маутнера (критическая гносеология, изобличение "химер языка" [Mauthner 1906], см. также [Фурманова 2000]), взгляды К. Фосслера (1872–1949). Эти концепции оказали, наряду с "гумбольдтианством" Штейнтала, большое внимание на рецепцию некоторых идей Гумбольдта в европейском, в том числе и – российском, языкознании, хотя эти идеи и были препарированы в русле той или иной концепции, в частности, в работах А.А. Потебни, П.И. Житецкого, С.П. Шевырева, А. Будиловича и др.

Перспекции идей В. фон Гумбольдта обнаруживаются в начале XX века в философии и языковедении не только Европы (в частности, в философии символических форм Э. Кассирера (1874–1945), философии истории Р. Хенигсвальда, штудиях А. Марти (1874–1914)), но и в США (разработка "принципа языковой относительности" Э. Сепиром (1884–1939) и Б.Л. Уорфом (1897–1941) (см. также [Кернер 1992; Pätz et al. 2000])). Однако наибольшее влияние эти идеи оказали на формирование школы неогумбольдтианства в Германии (Й.Л. Вайсгербер, В. Порциг, Й. Трир и их ученики Х. Гиппер, Х. Шварц и др.) (см. [Gipper 1992–1993; Вайсгербер 1993]). Правда, ревизия принятых точек зрения на идеи Гумбольдта была приостановлена в период национал-социализма (см. [Булгакова, Демьяненко 2000; Радченко 2000]), но она была немедленно возобновлена неогумбольдтианцами после войны и успешно продолжается до сих пор [Schmitter 1991; Mueller-Vollmer 1991; Navarro-Perez 1993; Coseriu 1996; Schneider 1995; Gardt 1999].

Последняя четверть XX века вернула исследователям притягательность работ Гумбольдта, вызвала к жизни целый ряд аналитических трудов, посвященных различным этапам творчества Гумбольдта, используемой им понятийной системе, отдельным трудам (см. особенно [Постолова 1982; Гумбольдт 1984; 1985]). Этот интерес, несомненно, останется одним из лейтмотивов языкознания новой эпохи, поскольку он возвращает нас не к истокам современного взгляда на феномен языка, а скорее – к источнику многократных заблуждений и ложных самооценок, ценных тем, что в ходе их преодоления постепенно становится все более отчетливым силуэт будущей вавилонской башни новой науки о языке.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Булгакова М.А., Демьяненко А.П. 2000 – К вопросу об истории культуры языка в Германии 20–30-х гг. // Вайсгерберовские чтения. Сборник научных трудов Московского городского педагогического университета. М., 2000.
- Вайсгербер Й.Л. 1993 – Родной язык и формирование духа / Пер. с нем. вступ. статья, комментарии О.А. Радченко. М., 1993.
- Гумбольдт В. фон 1984 – Избранные труды по языкознанию. Перевод с немецкого языка под ред. и с предисл. Г.В. Рамишвили. М., 1984.

- Гумбольдт В фон 1985 – Язык и философия культуры / Под ред. А В. Гулыги и Г.В. Ра-
мишвили. М., 1985.
- Демьянков В З 1995 – Доминирующие лингвистические теории в конце XX века // Язык и
наука конца 20 века М, 1995
- Кернер Э Ф К 1992 – Вильгельм фон Гумбольдт и этнолингвистика в Северной Америке. От
Боаса до Хаймса // ВЯ 1992 № 1
- Постовалова В И 1982 – Язык как деятельность Опыт интерпретации концепции
В. Гумбольдта. М., 1982.
- Радченко О А 1997 – Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогум-
больдтианства. Т 1–2. М., 1997.
- Радченко О А 2000 – Проблема языкового сообщества в немецкой философии языка
первой половины XX века // ВЯ. 2000. № 4.
- Степанов Ю С 1994 – Пространства и миры – "новый", "воображаемый", "ментальный" и
прочие // Философия языка в границах и вне границ. Т. 2. Харьков, 1994.
- Фурманова С.Л 2000 – Ф Маутнер и его лингвокритическая концепция // Вайсгерберовские
чтения. Сборник научных трудов Московского городского педагогического универси-
тета. М., 2000
- Abel C 1885 – Über Sprache als Ausdruck nationaler Denkweise Berlin. 1869 // Abel, Carl. Sprach-
wissenschaftliche Abhandlungen. Leipzig, 1885
- Arndt E M 1805 – Ideen über die höchste historische Ansicht der Sprache Rostock, Leipzig, 1805.
- Arndt E M 1934 – Deutsche Volkwerdung. Sein politisches Vermächtnis an die deutsche Gegenwart.
Kernstellen aus seinen Schriften und Briefen / Hrsg. von C Petersen und P H Ruth Breslau, 1934.
- Aronstein P 1931 – Englandertum und englische Sprache. Leipzig. 1931
- Coseriu E 1996 – Sprachwissenschaftsgeschichte und Sprachforschung. Sprachform und Sprachformen.
Tubingen, 1996
- Deutschbein M. 1928 – Englisches Volkstum und englische Sprache // Handbuch der Englandkunde 1.
Frankfurt-am-Main, 1928
- Fichte J G 1846a – Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprünge der Sprache (1795) // Fichte,
J.G. Samtliche Werke. Bd. VIII, Abth. 3: Popularwissenschaftliche Schriften Berlin, 1846.
- Fichte J G 1846b – Reden an die deutsche Nation (1808) // Fichte J.G Samtliche Werke. Bd. VII.
Berlin, 1846.
- Finck F N 1899 – Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung. Acht Vorträge.
Marburg, 1899.
- Freyer H 1928 – Sprache und Kultur // Die Erziehung 1928. 3
- Gabelentz G von der 1891 – Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen
Ergebnisse. Leipzig 1891
- Gardt A 1999 – Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland Vom Mittelalter bis ins 20.
Jahrhundert. Berlin, New York, 1999
- Gippei H 1992–1993 – Theorie und Praxis inhaltbezogener Sprachforschung Aufsätze und Vorträge
1953–1990. Bd. 1–5 Munster, 1992–1993.
- Haym R 1856 – Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik. Osnabruck, 1856
- Humboldt W von 1903a – Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795) // Werke / Hrsg. von
A Leitzmann Bd 1 Berlin, 1903
- Humboldt W von 1903b – Über die deutsche Verfassung (1813) // Politische Denkschriften / Hrsg. von
Bruno Gebhardt. Bd 2. Berlin, 1903
- Humboldt W von 1906a – Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (1827–1829) //
Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd VI. Berlin, 1906.
- Humboldt W von 1906b – Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus (1824) // Werke / Hrsg. von
A. Leitzmann Bd V. 1906.
- Humboldt W von 1906c – Über den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache (1838) // Werke / Hrsg.
von A. Leitzmann Bd V. Berlin, 1906
- Humboldt W von 1906d – Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. VI. Berlin, 1906.
- Humboldt W von 1907a – Über Denken und Sprechen (1795–1796) // Werke / Hrsg. von A. Leitzmann.
Bd. VII Berlin, 1907.
- Humboldt W von 1907b – Fragmente der Monographie über die Basken (1801–1802) // Werke / Hrsg.
von A. Leitzmann. Abt. 1. Bd. VII. 1907.

- Humboldt W. von* 1907 c – Über den französischen Nationalcharakter (1799) // Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. VII. Berlin, 1907.
- Humboldt W. von* 1907d – Über den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung // Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. VII. Berlin, 1907.
- Humboldt W. von* 1907e – Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (1830–1835) // Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. VII. 1907. 1.
- Humboldt W. von* 1907f – Über Sprachverwandtschaft (1812–1814) // Humboldt W. von Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. VII. Berlin, 1907.
- Humboldt W. von* 1907g – Über den Dualis (1827) // Werke / Hrsg. von A. Leitzmann. Bd. VI. 1907.
- Humboldt W. von* 1929 – Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte. Bruchstück (1791) // Humboldt W. von. Philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis. Halle, 1929.
- Humboldt W. von* 1961 – Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Altertum (1806) // Werke in 5 Bdd. Bd. II – Schriften zur Altertumskunde und Aesthetik. Die Vasken. Darmstadt, 1961.
- Humboldt W. von* 1963a – Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (1820) // Werke in 5 Bdd. Bd. III. Darmstadt, 1963.
- Humboldt W. von* 1963b – Über den Nationalcharakter der Sprachen (Entwurf) (1822) // Werke in 5 Bdd. Bd. III. Darmstadt, 1963.
- Kreis F.* 1927 – Zur Philosophie der Sprache // Kantstudien 32. Hf. 2–3. 1927.
- Leopold W.* 1929 – Inner Form // Language. 1929. V.
- Lerch E.* 1932 – Spanische Sprache und Wesensart // Handbuch der Spanienkunde. 1932.
- Lerch E.* 1934 – Die neue Sprachwissenschaft // Die neueren Sprachen. 1934. 42.
- Mauthner F.* 1906 – Die Sprache. Frankfurt-am-Main, 1906.
- Mauthner F.* 1923 – Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Leipzig, 1901. 3-te Aufl. 1923.
- Mueller-Vollmer K.* 1991 – Mutter Sanskrit und die Nacktheit der Südseesprachen: Das Begräbnis von Humboldts Sprachwissenschaft // Athenäum. 1991. 1.
- Navarro-Perez J.* 1993 – Sprache und Individuum. Ein Versuch über den Gedanken der nicht mehr zu findenden Einheit in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts. Wuppertal, 1993.
- Pätz M., Verspoor M.N.* 2000 – Explorations in linguistic relativity. Amsterdam, 2000.
- Scheler M.* 1924 – Probleme der Soziologie des Wissens // Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München; Leipzig, 1924.
- Schmitter P.* 1991 – Multum – non multa? Studien zur "Einheit der Reflexion" im Werk W. von Humboldts. Münster, 1991.
- Schneider F.* 1995 – Der Typus der Sprache. Eine Rekonstruktion des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts auf der Grundlage der Sprachursprungsfrage. Münster, 1995.
- Schröer A.* 1930 – Wortbedeutung und Nationalcharakter // Neuphilologische Monatsschrift. 1930. 1.
- Schwinger R.* 1934 – Innere Form. Ein Beitrag zur Definition des Begriffes auf Grund seiner Geschichte von Shaftsbury bis W. von Humboldt. München, 1934.
- Steinthal H.* 1848 – Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie. Berlin, 1848.
- Steinthal H.* 1850a – Die Classification der Sprachen. Dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee. Berlin, 1850.
- Steinthal H.* 1850b – Der heutige Stand der Sprachwissenschaft // Allgemeine Monatsschrift für Literatur. 1850. 1.
- Steinthal H.* 1850c – Wilhelm von Humboldt // Allgemeine Monatsschrift für Literatur. 1850. 1.
- Steinthal H.* 1860 – Über den Idealismus in der Sprachwissenschaft // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. 1860. 1.
- Steinthal H.* 1865 – Anti-Kaulen oder mytische Vorstellungen vom Ursprunge der Völker und Sprachen // Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft III. 1865.
- Steinthal H.* 1968 – Grammatik, Logik und Psychologie. Hildesheim, 1968.
- Steinthal H.* 1884 – Vorwort des Herausgebers // Steinthal H. (Hrsg.) Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm von Humboldts. Berlin, 1884.
- Steinthal H.* 1888 – Ursprung der Sprache. Im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichen Ansicht. 4. Aufl. Berlin, 1888.

- Wedewer H. 1859 – Über die Wichtigkeit und Bedeutung der Sprache für das tiefere Verständnis des Volkscharakters mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Sprache. Frankfurt-am-Main, 1859.
- Weisgerber J.L. 1931 – Vom Sinn des Unterrichts in fremden Sprachen // Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung. Leipzig, 1931. 7.
- Weisgerber J.L. 1950 – Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache. Düsseldorf, 1950.
- Weisgerber J.L. 1952 – Die Wiedergeburt des vergleichenden Sprachstudiums // Lexis. 1952. 2.
- Wildhagen K. 1929 – Die englische Sprache, ein Spiegelbild englischen Wesen // Britannica. Festschrift Max Foerster. Leipzig, 1929.
- Wundt W. 1916 – Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg. Leipzig, 1916.
- Wundt W. 1900–1919 – Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Leipzig, Engelmann. Bd. 1–8. 1900–1919.
- Ziegler H. 1931 – Die moderne Nation. Tübingen. 1931.