

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ПРОДОВОЛЬСТВИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ  
«ГРОДНЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**С.Г. ПАВОЧКА**

**ЭТНОЛОГИЯ Л.Н. ГУМИЛЕВА:  
ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ**

*Монография*

Гродно 2011

УДК 101.1:316

ББК 86.7

П 12

Рецензенты: доктор философских наук, профессор Ч.С. Кирвель;  
кандидат философских наук, доцент С.З. Семерник.

Рекомендовано к изданию научно-техническим Советом УО  
«Гродненский государственный аграрный университет».

**Павочка, С.Г.**

**Этнология** Л.Н. Гумилева : истоки и сущность : монография /  
П 12 С.Г. Павочка. – Гродно : ГГАУ, 2011. – 274 с.

ISBN 978-985-6784-87-6

Л.Н. Гумилев (1912-1992) – историк, географ, создатель оригинальной этнологической концепции, объясняющей причины генезиса, эволюции и исчезновения этнических общностей. В монографии предпринята попытка анализа оснований, содержания и сущности этнологической концепции Гумилева, что обусловило обращение автора к социальной философии евразийства, идейному полю русского космизма, цивилизационному подходу к пониманию истории, альтернативным этнологическим концепциям.

Работа адресована научным работникам, преподавателям социально-гуманитарных дисциплин, аспирантам, студентам. Значительный интерес она представляет для этнологического знания, исследований в области теоретической этнологии.

**УДК 101.1:316**

**ББК 86.7**

ISBN 978-985-6784-87-6

© Павочка С.Г., 2011

© УО «Гродненский государственный  
аграрный университет», 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Введение.....                                                                             | 4   |
| Глава I. Историографические аспекты<br>этнологии Л.Н. Гумилева.....                       | 10  |
| Глава II. Евразийство и концепция<br>этногенеза Л.Н. Гумилева.....                        | 23  |
| Глава III. Русский космизм в транскрипции<br>концепции этногенеза.....                    | 53  |
| Глава IV. «Натурфилософские» аспекты модели<br>этногенеза: основания и следствия.....     | 105 |
| Глава V. Этногенез Л.Н. Гумилева в контексте<br>цивилизационного подхода.....             | 148 |
| Глава VI. Этнос в парадигмах знания: к вопросу<br>о сущности этнологии Л.Н. Гумилева..... | 199 |
| Заключение.....                                                                           | 236 |
| Список литературы.....                                                                    | 242 |

## ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования проблем этноса и этногенеза определяется рядом причин практического и теоретического плана. Прежде всего она обусловлена сложнейшим переплетением этнического и социального факторов в этносоциальной и этнокультурной ситуации современности, характером этносоциальной динамики в целом, отличающейся весьма противоречивым единством двух магистральных векторов исторического развития: тенденциями этнической дифференциации и интеграции. Приходится констатировать, что предсказания о постепенном отмирании этничности, нивелировании этнокультурных различий и постепенном вытеснении представленности этнической составляющей из политико-культурных институтов общества не оправдались. Развитие этнических процессов современности однозначно показало, что, вопреки прогнозам «конца истории», этничность способна к мобилизации и представляет собой фактор, вносящий значительные коррективы в формирующиеся контуры постиндустриального мира. Динамике этнических процессов современности присущи черты непредсказуемости и неуправляемости, она характеризуется остроконфликтным характером, дестабилизирующим сами основы этнического существования.

«Этнический парадокс» современности связан с резким ростом этнической идентификации и процессами этнизации массового сознания. «Этническое возрождение», «взрыв этничности», «этническая революция» рассматриваются исследователями как откат в архаику, сопряженный с реакцией на абсурдность ситуации, созданной современной цивилизацией с ее осевыми, основополагающими параметрами техногенной унификации, социокультурной стандартизации, природно-экологической энтропии, универсализации и глобализации модернизационной парадигмы развития, инструментальными основаниями которой выступают технология и коммуникация. В этом смысле «этнический ренессанс» закономерен, поскольку противостоит сильнейшей волне размывания этнической самобытности, релятивизации и обесмысливания традиционных ценностей, воспроизводства мировоззренческих архетипов, в свою очередь определяющих возможности функционирования

этничности как таковой. В связи с этим особую значимость обретает проблема теоретических возможностей отражения специфики этнокультурной и этносоциальной динамики, изыскания дополнительных концептуальных ресурсов познания сущности этноса, природы этничности, определения субстанциальных оснований этнического с целью прогнозирования возможных путей развития межнациональных и межэтнических отношений, диагностики конфликтных ситуаций и предотвращения деструктивных тенденций межэтнического взаимодействия. В обозначенном проблемном контексте значительный интерес представляет обращение к научному наследию Л.Н. Гумилева (1912-1992) и, в частности, к разработанной им концепции этногенеза.

Лев Николаевич Гумилев родился в семье великих русских поэтов «серебряного века» А.А. Ахматовой и Н.С. Гумилева. Окончил исторический факультет Ленинградского университета. Был арестован в августе 1935, марте 1938, ноябре 1949 гг.; трижды подвергался тюремному заключению. Был реабилитирован в марте 1956 г. Лев Николаевич участвовал в ряде археологических экспедиций под руководством М.И. Артамонова и Ю.К. Руденко по изучению материальной культуры кочевых народов Евразии. В 1956-1963 гг. он являлся научным руководителем археологических изысканий, проводимых Государственным Эрмитажем в низовьях Волги. Лев Гумилев – доктор исторических (1961) и доктор географических наук (1974).

Оставленное Гумилевым научное наследие обширно. Как историк раннего средневековья он известен монографиями: «Хунну» (1960), «Открытие Хазарии» (1966); книгами знаменитой «степной трилогии»: «Древние тюрки» (1967), «Поиски вымышленного царства» (1970), «Хунны в Китае» (1974), – представляющими целостное и завершенное описание поздней древней и средневековой степной культуры, значение которой для всемирной истории, по словам Гумилева, заключается в том, что она остановила ханьскую и танскую агрессию, обеспечив тем самым оригинальное развитие культур Евразии. В 1975 г. вышла в свет искусствоведческая работа «Старобурятская живопись» – единственная книга, изданная в период с 1974 по 1989 г. К 1976 г. Гумилев завершает работу над книгой «Этногенез и биосфера Земли», депонирует ее в 1979 г. во Всесоюзный институт науч-

ной и технической информации АН СССР (ВИНИТИ). Самостоятельным изданием эта работа впервые вышла в издательстве Ленинградского университета только в 1989 г. Область научных интересов ученого вращается в основном вокруг проблем этноса и этногенеза, изучения этнической истории человечества. Он привлекает значительный историко-этнографический, географический материал, интегрируя его с данными психологии, биологии, экологии и других наук. В конце 80-х – начале 90-х гг. к Гумилеву приходят известность и признание. В это время выходят последние, написанные уже на основе ранее разработанной им этнологической концепции, исторические работы: «Древняя Русь и Великая Степь» (1989), «География этноса в исторический период» (1990), «Тысячелетие вокруг Каспия» (1991), «От Руси до России» (1992), «Из истории Евразии» (1993), «Конец и вновь начало» (1994). Гумилевым написано и опубликовано более двухсот научных статей, отдельные из них тематически сгруппированы и переизданы в сборниках «Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации» (1993), «Этносфера: история людей и история природы» (1993), «Черная легенда: друзья и недруги Великой степи» (1994). Интерес к историческим и этнологическим исследованиям Гумилева весьма значителен и сегодня, на что указывают многочисленные переиздания его работ и их популярность у самой широкой аудитории. В 1996 г. его именем назван Евразийский Национальный университет в Астане. Существует Общественная организация «Фонд Л.Н. Гумилева», деятельность которой носит преимущественно просветительский характер и ориентирована на ознакомление общественности с идеями ученого, далеко не всегда транслируемыми критически. Периодически организуются в Санкт-Петербурге «Гумилевские чтения».

Концепция этногенеза, будучи изложенной Гумилевым в основных чертах еще в 60-70-е гг., не была воспринята ни историческим, ни этнологическим знанием, поскольку многие сформулированные ее автором выводы не соответствовали парадигмальной для социальной теории того времени модели общественно-экономических формаций. И сегодня этногенез Гумилева вызывает серьезные споры. Исследователи указывают на неадекватность апробированного при построении этнической концеп-

ции метода предмету исследования, редукционизм методологии концепции, слабость прогностической ее функции, недостаточность отсылок к «эмпирическому обобщению» в качестве базиса обоснования валидности теоретических построений, принципиальную их неverifiedируемость. Отмечается необходимость конвенционального характера принятия или опровержения концепции в целом.

Не менее проблематичны требующие теоретического осмысления и подчиненные по отношению к концептуальным и методологическим основаниям этнологических воззрений Гумилева частные моменты, предпосылочный характер которых не всегда в достаточной степени позволяет фиксировать эмпирические основания его теоретической конструкции. Дискуссионность исходных посылок и логических процедур отражена в использованной автором концепции этногенеза при интерпретации исторических источников «интерполяционной методике», оставившей широкое поле возможностей субъективному авторскому толкованию и даже сознательному фактотворчеству. Сохраняют известную степень дискуссионности и вытекающие из концепции следствия, анализ семантического пространства которых представлен констатацией недопустимости отождествления этноса с нацией, критикой созданной Гумилевым картины жесткого биосферного детерминизма, недооценкой субстанциальной деятельности природы человека.

Разработанная Гумилевым концепция этногенеза обладает тем не менее значительными объяснительными возможностями, позволившими уже в 60-70-е гг. поставить под сомнение эвристический потенциал формационной схематизации и обосновать правомерность альтернативного видения сущности этноса и характера этнических процессов. Она содержит в себе опыт реализации междисциплинарных исследований и методологические инновации, обусловленные фиксацией недостаточности характерного для этнографического знания описания эмпирической данности этнической реальности и необходимости дальнейшего «углубления в предмет», оправдываемого гипотетически возможным обнаружением специфической его сущности. Необходимость рефлексии теоретико-методологических и эмпирических оснований концепции этногенеза обусловлена также из-

вестной степенью неопределенности этнологии Гумилева в структуре современного социально-гуманитарного знания, актуальное состояние которого определяется частичным отказом от формационной парадигмы, поиском альтернативных методологических подходов. Этим обусловлен «ренессанс» в общественном сознании идейного поля направления «локальных цивилизаций», его интерес к миросистемному анализу, попытки парадигмального макроисторического синтеза. Концепция этногенеза в целом остается вне развертывания отмеченных методологических инициатив. Вызвав сильнейший резонанс на рубеже 80-90-х гг., она тем не менее и сегодня остается не ассимилированной социально-философским знанием. Отдельные положения концепции этногенеза весьма репрезентативно отражены в публикациях, посвященных феномену этничности в его соотношении с хозяйственной, религиозной, культурной и иными сферами жизнедеятельности человека. Однако целостная концептуализация научного наследия Гумилева, призванная подтвердить или опровергнуть его теоретические конструкции и тем самым или эксплицировать их практическую значимость, или доказать их методологическую несостоятельность не осуществлена.

Предпринимавшиеся попытки осмысления концепции этногенеза так или иначе акцентируют определенные составляющие ее пласты идей и склонны определять ее или в рамках собственно социально-гуманитарного знания, предполагающего апелляцию к историческому знанию, явившемуся базовым в структуре научного мировоззрения самого Гумилева, или в русле совокупных процессов экологизации естествознания, предусматривающих, в свою очередь, гуманитарный контекст. Отмечаются и различного порядка трудности, возникающие при постановке задачи аналитического исследования концепции этногенеза, сводимые в основном к осуществленной ее автором попытке междисциплинарной интеграции. Из поля зрения часто выпадает тот факт, что исследователь имеет дело со сложной, в своей основе синтетической концепцией, средоточие основного ядра которой происходило на основе эмпирического поля исторических фактов. Концепция этногенеза как целостное образование может быть рассмотрена через призму теоретических воззрений ее автора, что и определяет содержание исследовательского поиска,



ориентированного на выявление и анализ философских оснований концепции этногенеза через реконструкцию структурообразующих ее элементов, историко-генетический аспект которых связан с философско-исторической традицией евразийства, идейным полем русского космизма, цивилизационным подходом моделирования исторических процессов, другими концепциями этнологического знания. Определение качественного своеобразия концепции этногенеза невозможно вне анализа специфики мировоззрения самого Гумилева, в контексте которого разнородность исходных «идейных субстратов» его этнологии интегрирована в единое целое.

## **ГЛАВА I**

### **ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭТНОЛОГИИ Л.Н. ГУМИЛЕВА**

Разработанная Л.Н. Гумилевым в 60-70-е гг. концепция этногенеза, отличавшаяся своим явным в мировоззренческом и методологическом планах инновационным потенциалом и направленная в своих исходных посылах против доминировавшего в общественной теории примата социальных детерминаций, была подвергнута критическому анализу уже в 70-80-е гг. Однако ее анализ историками и этнографами, на предметные области которых непосредственно претендовало проблемно-тематическое поле гумилевской концепции, привел к явно одностороннему видению развитого в ее рамках понимания сущности этнической реальности. Биологизм, географизм, психологизм, энергетизм и тому подобные оценочные квалификации концепции этногенеза стали на долгое время устойчивыми и привычными, выступая как фактор, детерминирующий ее восприятие научным сообществом и сегодня. 90-е гг. ознаменовались попытками осмыслить концепцию этногенеза в более широком социально-философском и культурологическом контексте. Гумилев предстал как продолжатель евразийской доктрины, философии русского космизма, как один из современных теоретиков истории цивилизации и цивилизационного подхода к истории в целом, развитого в работах Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби. Следует отметить, что подведение Гумилевым под евразийские историософские схемы детально подобранного ряда исторических событий, рецепция им биосферной концепции В.И. Вернадского (при явном скептицизме в отношении ноосферных воззрений) и зачастую скользящая полемика автора концепции этногенеза с А.Дж. Тойнби и К. Ясперсом при всей их важности как факторов, способствовавших теоретическому оформлению его историко-географических изысканий, допускают дискурс о Гумилеве как о философе истории, «последнем евразийце» или современном космисте с определенной степенью условности, усиление или ослаблений которой в зависимости от мировоззренческих, теоретико-методологических и иных, нередко политизированных и идеологизированных позиций исследователей его наследия, объясняют

известные крайности в анализе его концептуальных соображений.

Существенная черта концепции этногенеза, подытожившей исторические и географические исследования Гумилева, заключается в ее междисциплинарном характере. При этом конкретно-научные основания концепции являются не всегда выраженными; имплицитным остается и способ их взаимосвязи. Гумилев выступает одновременно как историк, географ, этнолог, в определенной степени как естествовед и философ. Это обстоятельство затрудняет анализ его научного наследия. Вместе с тем можно говорить об определенной устоявшейся традиции его критического анализа. Начало ей положила публикация в 1961-1973 г. серии статей под общим названием «Ландшафт и этнос» [77; 89; 95; 96] в «Вестнике Ленинградского университета». Одновременно в 60-70-е гг. Гумилев публикуется в «Докладах Географического общества СССР» [91; 109]; в 70-е гг. – в журнале «Природа» [76; 83; 106; 108]. Изложенное в публикациях понимание природы этноса и закономерностей этногенеза вызвало оживленную дискуссию, получившую отражение на страницах журнала «Природа» в статьях Б.И. Кузнецова [203], В.Н. Куренного [209], О.А. Дроздова [118], Б.Н. Семевского [316], Ю.В. Бромлея [32; 33], Ю.К. Ефремова [129], М.И. Артамонова [6], В.И. Козлова [190]. В целом, дискуссия, зафиксировав различие природных и социальных трактовок этноса, не привела к взаимному конструктивному опосредованию позиций.

В дальнейшем научная деятельность Гумилева анализировалась одновременно в плане его этногенетических и исторических изысканий. Этногенетические воззрения стали предметом рассмотрения И.Я. Златкина [142], В.И. Козлова [186; 187; 189], А.И. Першица, В.В. Покшишевского [277], Б.М. Кедрова, И.Р. Григулевича, И.А. Крывелова [171], Ю.В. Бромлея [34; 35], Я.Г. Машбица, К.В. Чистова [241]. Концепция этногенеза оценивалась названными авторами как разновидность биологизаторства и географического детерминизма, не согласующаяся с фактами, эклектичная, не учитывающая роли социально-экономических факторов в жизни общества. Ю.В. Бромлей [34], указывая на пассионарность, отмечал неправомочность отождествления абсорбируемой людьми физической энергии с их социальной ак-

тивностью. Последняя, если иметь в виду этнические общности людей, зависит прежде всего от конкретно-исторических условий их существования и определяется преимущественно социальными факторами. Главный же недостаток концепции этногенеза многолетний «официальный» оппонент Гумилева усматривал в вытекающих из нее следствиях: делении народов-этносов на тех, у которых преобладают пассионарии, и тех, для которых свойственна субпассионарность, характеризующаяся исчерпанием энергетического потенциала и ведущая в лимите к вымиранию. Поскольку такая обреченность вызвана в конечном счете не социальными, а биологическими факторами, то она не может быть преодолена, т.е. является фатальной. Деление народов на избранные (пассионарные) и обреченные (субпассионарные) становится у Бромлея равнозначным их делению на полноценные и неполноценные на основании присущих им или отсутствующих у них врожденных биологических свойств.

С признанием ошибочности трактовки этноса как биологической категории выступил и С.А. Арутюнов [8]. В.П. Алексеев отводил гипотезе Гумилева крайнее место в оценке народов как биологических, а не социальных общностей [2]. Практически все исследователи, несмотря на отмечаемую ими оригинальность концепции, прослеживали параллели между взглядами Гумилева и биологической трактовкой этноса С.М. Широкогоровым [35; 114; 188; 228].

Определявшаяся в рамках этнографического знания в русле проблемы систематизации и классификации этнических общностей [37; 201] этнология Гумилева в 90-е гг. оценивается по-прежнему преимущественно в категоричной тональности. Ю.И. Семенов оценивает теоретическую деятельность Гумилева через призму фабрикации им исторических фактов [318]; А.Ф. Козенко и Л.Ф. Моногарова, констатируя невозможность фальсификации концепции, определяют ее как irrelevantную [185]; В.А. Тишков отмечает наивность анализа и паранаучность Гумилева [331]; Я.В. Чеснов, обращая внимание на простоту и доходчивость мысли автора, усматривает в концепции «незамысловатый натурализм», сопряженный с «профанацией понятия этногенеза» [372]; отсылая к концепции этногенеза Гумилева, С.В. Лурье говорит о бессмысленности биологического понимания этноса

[222]. В.М. Микулич, фиксируя отсутствие надежного научного анализа, гипотетичность концепции, приходит к выводу о необязательности ряда ее положений, невозможности ее использования в научных исследованиях [229]. Автор отмечает также интуитивность построений Гумилева, радикальность его выводов и оторванность их от современной научной практики. Критика Микулича содержит конструктивные моменты, связанные с существенными ошибками апплицируемого Гумилевым на исторический материал системного подхода. В плане собственно научного анализа единственным позитивным элементом концепции этногенеза названо развитие идеи географической адаптации, уровень осмысления которой, по мнению Микулича, не отличается оригинальностью.

Начало 90-х гг. ознаменовалось появлением интроспекции теоретико-методологических оснований этнографического знания, самоанализа этнографической науки, вызванного критическим отношением к сложившейся к 70-80-м гг. официальной теории этноса и обнаружившей свою прогностическую несостоятельность в ситуации обострившейся конфликтности межэтнических и межнациональных отношений [55; 136; 137; 194; 299; 323; 377].

Интроспекция этнографического знания охватывает не только анализ ее теоретического ядра, методологических принципов и установок, но и содержит в себе явно выраженную тенденцию ретроспективной рефлексии созданных в ее рамках исследований. Этнология Гумилева в этом контексте опознается как абсолютно внепарадигмальная по отношению к официальной теории этноса, эклектический историософский пафос которой, как полагает А.А. Никишенков, превращает ее в своеобразный вид основанной на догматах веры создателя научной мифологии [351]. В целом, такая оценка воспроизводит на современном концептуальном уровне данную в свое время к первому изданию «Этногенеза и биосферы Земли» характеристику концепции Р.Ф. Итса: «... концепция Гумилева полностью оригинальна и самобытна, и, тем не менее, я не знаю никого среди советских этнографов, кто бы принимал ее» [152, с. 4]. Дискуссионность многих положений концепции при одновременном подчеркивании ее экологических аспектов идентифицирована автором

с не получившим однозначного в концепции определения исследуемого явления, размытостью базового понятия этноса, рассматриваемого в зависимости от аспекта и в качестве феномена биосферы, и как локального, замкнутого генетически, самоопределяющегося социально коллектива, и как устойчивого, естественно сложившегося на основе оригинального стереотипа поведения коллектива людей, существующего как энергетическая система (структура) и противопоставляющего себя всем прочим аналогичным коллективам, исходя из ощущения комплиментарности. Несмотря на это обобщенное содержание концепции этногенеза получило отражение в ряде учебников и учебных пособий этнологического плана [9; 311; 320; 392], в которых она описывается как упрощающая психологическую сущность и обосновывающая этничность с помощью эволюционно-генетических идей [320], социобиологическая версия примордиализма [9], восходящая к социал-дарвинизму концепция биологизации этнического [392].

Существенную черту современной этнологии составляет распространение постмодернистской методологии. Отражением тенденции постмодернизма является появление субъективистских и релятивистских (конструктивизм, инструментализм) прочтений этничности, противостоящих примордиалистским (объективистским) ее интерпретациям. В контексте поиска путей интеграции примордиалистского, инструменталистского, конструктивистского подходов к анализу этничности «понимающее» отношение к концепции этногенеза выражено в работах С.В. Чешко [373], С.Е. Рыбакова [303], использующих ее положения как инструментальные основания собственных теоретических построений.

Критика конкретно-исторических работ Гумилева представлена в статьях А.Г. Кузьмина [204; 205], Б.А. Рыбакова [302], Н.Р. Гусевой [111], Б.И. Панкратова [273], Л. Клейна [177], Я.С. Лурье [223; 224], Н.В. Трубниковой [341], Ш. Русакова [301], С.А. Иванова [145]. Б.А. Рыбаков усмотрел в исторических работах Гумилева русофобско-спекулятивную сущность. Резкие возражения у А.Г. Кузьмина вызвало отрицание Гумилевым факта монголо-татарского ига. С.Я. Лурье оценивает изыскания Гумилева в области истории исключительно через приз-

му их публицистического характера. Гумилев закономерно предстает как историк-беллетрист, создатель обращенного к прошлому «перфектологического» романа, «плода предвзятых идей и авторской фантазии». Б.И. Панкратов оспаривает востоковедные исследования ученого, указывая на серьезные фактологические ошибки Гумилева. В результате его исторические работы характеризуются как анти- и псевдоисторические, тенденциозные, фактически уязвимые, основанные на экстравагантности суждений и разрыве кондиционности исторического жанра.

Л. Клейн, А. Янов [396], И. Дьяконов [122], Г.С. Померанц [281; 283], В.А. Шнирельман, А.С. Панарин [384] ставят вопрос об идеологической нагруженности построений историка. Этот аспект в качестве центрального отмечают и западные авторы (Л.Р. Грэхэм [70], М. Ларюэль [217; 218; 401], Р. Парадовский [402], Х. Коханек [400]), усматривая в его творческом наследии, как и в классическом евразийстве, совмещение антидемократических, антииндивидуалистических и антикатолических тенденций. Так, М. Ларюэль фиксирует противоположность научных изысканий Гумилева официальной советской науке. Созданная ученым теоретическая модель истории оценивается исследователем как основанная на расовых концепциях и положениях социал-дарвинизма. Ее отличительной чертой является жесткая детерминированность исторических событий факторами естественного порядка, что объясняет использование Гумилевым многочисленных метафор, прежде всего метафор естественности и ограниченности. Следствием этого являются не всегда научные выводы и не всегда оправданная тенденция натурализации человека. Рельефно выраженная идеологическая составляющая предлагаемой Гумилевым философии истории состоит, по мнению Ларюэль, в достигаемой посредством ее легитимации вполне определенных политических и культурных постулатов, в придании им видимости научности.

Х. Коханек, анализируя содержание этногенетической концепции, приходит к выводу о том, что созданное Гумилевым учение об этносе представляет собой дилетантски-гениальное, искусственно сконструированное учение, масштабность и сложность которого обусловлены едва обозримым собранием спекулятивных гипотез, неподтвержденных, спорных и псевдонауч-

ных предположений. Оно вряд ли может быть опознано в ряду старших эволюционных версий философии истории: концепции культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, органической и антиэгалитарной концепции общества К.Н. Леонтьева. Западному читателю многие положения Гумилева могут показаться анахроничными и ошибочными, но значимость центральных элементов его теории определяется, как отмечает Х. Коханек, вытекающими из них политическими выводами, обнаруживающими значительное совпадение с идеологическими позициями современного евразийства («новых правых»): «Гумилев, как и «новые правые», полагает, что культурная самобытность этносов детерминирована генетически. Он также ищет обоснования биолого-генетической обусловленности человека и человеческих коллективов, указывая на открытия в области этологии, феномен врожденных стереотипов поведения в частности» [400, с. 1194]. Солидарен с этой позицией и В.А. Шнирельман: «... объявляя этносы органическими биологическими целостностями, она (концепция этногенеза – П.С.) идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией» [386, с. 15].

Гумилев, утверждая веру в превосходство российского суперэтноса над романо-германским, воспроизводит, по словам Р. Парадовского, старый славянофильский тезис о деградации Европы. Историк предстает проповедником культурного и цивилизационного изоляционизма, извлекающим обоснования своих теоретических положений главным образом из естествознания. Западные исследователи, подвергая радикальному сомнению компетентность Гумилева как этнолога, тем не менее отмечают значимость его работ по истории степных народов Евразии. Непринужденность и динамизм, с которыми он перемещается в столетиях мировой истории, вызывают подлинное восхищение не только в среде сторонников Гумилева, но и среди его открытых противников.

Параллельно с критикой концепции этногенеза и исторических работ Гумилева, носившей отчасти тенденциозный и идеологизированный характер, появляются статьи Ю.М. Бородея [30], В. Мичурина [244], В.Ю. Ермолаева [127; 128], Д.М. Балашова [12], И.А. Бесковой [23], М.А. Киркина [176], К.П. Иванова



[143], Д.В. Загоскина [133; 134], А.М. Панченко [275], в которых конкретизируются, аргументируются с опорой на эмпирический материал и развиваются основные положения концепции.

Интерес к концепции этногенеза был проявлен со стороны психологов, что нашло отражение в публикациях П.П. Шульгина [390], В.Д. Попова [285; 286], А.А. Крылова, М.И. Коваленко [184; 200], Я.В. Богданова [28]. В основном разработки психологов развиваются в русле типологии пассионарных личностей, психодинамической теории личности и типологий характера. В социологическом знании концепция этногенеза привлекла внимание И.И. Подойницыной [280], работающей на стыке проблем социо- и психогенеза О.С. Осиповой [263; 264]. В литературоведении она была использована Ю. Барабашем [13]. Отдельную группу исследований составляют ориентированные на обеспечение аппаратом строгих рассуждений опыты по математизации и формализации концепции, позволяющие избавиться от недостаточной обоснованности ряда положений, уязвимой для критики умозрительности заключений Гумилева [141; 144; 196].

Предметом исследования становится сложный жизненный и творческий путь автора концепции, эволюция идей, научное и литературное наследие. Этот аспект отражен в работах А. Куркчи [210; 211], М.И. Чемерисской [370; 371], Ю.К. Ефремова [130], О.В. Головниковой, Н.С. Тарховой [66], С.Б. Лаврова [214; 215], В.Н. Красильникова [199], А.Ю. Баркова [14], А.Н. Медведя [242], А.И. Чистобаева [376], Л.П. Карельской [162], В.Н. Демина [115], С.Н. Пушкина [294], А. Запесоцкого и Ю. Злобина [135] и др. [291].

В научной литературе практически отсутствуют специальные монографические исследования концепции этногенеза. Собственно в философском плане она оказалась представленной довольно фрагментарно. Здесь следует отметить работы В.Д. Захарова [139], Г.С. Померанца [281], Я.Г. Шемякина [381], В.И. Затеева и Н.Г. Лагойды [138], логико-методологический анализ концепции Б.Л. Белкова [16], исследование концепции в русле научных тенденций современности О.А. Сергеевой [319]. Позиции представленных авторов сохраняют значительную степень негативизма в восприятии концепции этногенеза. К примеру,

Г.С. Померанц интерпретирует концепцию с позиции выдвинутой им идеи субэкуменальных узлов и субэкумен. Он усматривает в теоретических изысканиях мыслителя разновидность геополитической философии, в контексте которой сам Гумилев предстает как идеолог Орды. Большой аналитической ценностью для исследования, однако, обладают выводы автора о неразличении Гумилевым подсознания и сверхсознания, что привело, как полагает Померанц, к отказу от иерархии этнического и сверхэтнического духа. В итоге скользящая по поверхности истории концепция этногенеза рассматривается как шаг назад по сравнению с работами Шпенглера и Тойнби, а отсутствие выраженного интереса к ней в западной науке объясняется восприятием гумилевской пассионарности как аналога веберовской теории харизмы [282, с. 92]. К тому же теория этносов обретает черты альтернативной теории. Она вполне успешно конкурирует с марксизмом и постепенно вытесняет его как методологию социального познания и как господствующую идеологию. В этом плане созданная Гумилевым теория занимает достойное место в ряду великих однопараметрических систем XIX – XX вв.: эволюционной теории Дарвина, марксизма и фрейдизма. Не менее категоричен в оценках Я.Г. Шемякин: «... подход Гумилева к истории, подобно формационному редукционизму, безальтернативен». Более того, природный редукционизм означает регресс к досоциальному [381, с. 61]. Пассионарность в исторических реконструкциях оказывается редуцированной до естественнонаучного наукообразия: «Энергетизм Гумилева... остается пустой абстракцией, которую лучше не прилагать к культурно-историческому процессу с точки зрения этногенеза. Растворить историю в биохимии, а последнюю в космических излучениях можно попытаться только в... предположении того, что никакой истории и нет, а есть только естественно-природный процесс, к чему постоянно подходит и подводит своих читателей Л.Н. Гумилев» [313].

В логико-методологическом плане вызывает возражение способ введения в теорию новых положений как постулатов. Как отмечает Б.Л. Белков, пассионарность и пассионарное поле вписаны в теоретическую картину искусственно, т.е. не существуют как объекты теории [16].

Нейтральна в этом отношении позиция О.А. Сергеевой, определяющей данную концепцию как переходную от модернизма к постмодернизму, от классической науки к постнеклассической. В этом автор видит уникальность концепции Гумилева, с этим одновременно связывает и трудности ее анализа. В актуальном анализе концепции, полагает Сергеева, произошло существенное смещение акцентов с критики оснований на критику вытекающих из нее следствий: жесткий биосферный детерминизм, децентрация истории, редукционизм, игнорирование социально-экономических и политических аспектов, — что существенным образом проблематизирует прогностические возможности теории. При всей внешней привлекательности и «эмоциональной» убедительности пассионарной концепции Гумилев оставил слабо проясненными многие, в том числе фундаментальные вопросы. В частности, вопрос о природе и сущности пассионарности: «... пассионарность эта причина или следствие, — вопрошает П.К. Гречко. Я преследую какие-то цели потому что пассионарен, или как раз наоборот — я потому пассионарен, что наметил и преследую определенные цели. Пассионарность индуцирует цели и идеалы или, наоборот, идеалы и цели индуцируют пассионарность» [68, с. 49]. Неясным признается и отношение пассионарности к биосоциальной оппозиции истории. Гречко не соглашается полностью с широко распространившейся критикой концепции этногенеза, вытекающей из необоснованности ее положений, отсутствия у нее объективного критерия. Гумилев многое недоговаривает относительно взаимосвязи этногенеза и социальной истории, но эта недоговоренность не является достаточным основанием для утверждения несостоятельности его этнологических исследований. Более того, их претензии на философско-историческую концепцию достаточно серьезны. Базовая интуиция истории как целого (метапаттерн) выражена им масштабно и ярко. Метапаттерн истории — это всегда прозрение, умозрительное видение. Поэтому критика необоснованности ключевых положений пассионарной концепции не всегда адекватна: «Метапаттерны не обосновывают — их прилагают, накладывают на конкретный эмпирический материал для показа, индикации или иллюстрации того, в чем автор абсолютно уверен» [68, с. 49]. С этой оценкой соглашается и культуролог К. Фрум-

кин: «В своей теории этногенеза Гумилев не был историком, и как историк никогда не стал бы властителем дум. Гумилев был социальным философом и философом истории, а для этих «высоко летящих» философских учений факты не имеют катастрофического значения. Гумилев создал историко-философскую спекуляцию с оглядкой на исторические факты, написав несколько страниц гипотетических размышлений и прибавив к этому десять томов исторических иллюстраций» [360]. По этой причине созданная им историософия неопровержима, но может быть вытеснена другими, более современными и эффективными учениями.

Не во всем соглашаясь с Гумилевым, рациональные моменты его концепции отмечают С.Д. Шаш [379], С.П. Жлоба [131], В.В. Мархинин [240]. В частности, С.Д. Шаш, конструируя субстратно-информационную модель этносоциального сообщества и человека, апеллирует к геобиоценозному и социокультурному измерениям реальности. Анализируя акцентированные Гумилевым природные свойства этноса, автор дополняет их социокультурными характеристиками, интеграл взаимодействия которых определяет возможность возникновения явления социумного полиморфизма через сращивание геобиоценозных структур с ценностно-целевым началом, социумными организациями и языком.

Развивая тезис Гумилева о биосферной сущности этноса, С.П. Жлоба в рамках генетической антропологии ставит этногенез в зависимость от воспроизводства этнической культуры. Для В.В. Мархинина Гумилев интересен логикой обоснования концепции, элиминативным способом определения понятия этноса. Получившие отражение в диссертациях исследования концепции этногенеза осуществлялись в рамках различных наук: филологических [274; 349], исторических [67; 153; 341], географических [383], физико-математических [196], философских [10; 53; 148; 216]. В плане собственно философского анализа концепции необходимо отметить работы Л.П. Ахраменко, Н.Г. Лагойды, М.А. Игошевой. В диссертационном исследовании Л.П. Ахраменко акцентируется философско-методологический аспект концепции, раскрывается ее конкретная естественнонаучная основа, анализируется гипотеза пассионарности, прослеживаются

взаимосвязи концепции Гумилева с традициями отечественной этнографической науки. Автор квалифицирует концепцию этногенеза как биосферную, а метод Гумилева, в силу преобладания в реконструкции этногенетических процессов умозрительности над эмпирией, определяет как метод реконструирующей дескрипции. Диссертационная работа Н.Г. Лагойды посвящена рассмотрению социально-философских аспектов концепции этногенеза. Исходя из текстологического анализа научных трудов Гумилева, автор пытается выяснить особенности взаимосвязи в концепции этнических и культурных факторов, определить ее наиболее существенные черты, особенности интерпретации всемирной истории через историю этносов. Однако заявленный текстологический анализ достаточно часто превращается в простое воспроизведение содержания центральной работы Гумилева «Этногенез и биосфера Земли», а узость источниковой базы не позволяет подняться до уровня принципиально новых обобщений, что и нашло свое отражение в заключительных выводах. Диссертационное исследование М.А. Игошевой заявлено как культурологическое, но имеет преимущественно философско-историческую направленность. Реконструкция теоретической модели этногенеза реализуется автором через развернутое сопоставление модели Гумилева с историческими концепциями Шпенглера и Тойнби. При этом не всегда учитывается опосредованность связи концепции этногенеза с культурно-исторической парадигмой, естественнонаучный характер его концепции. Более обоснованным является стремление Игошевой осмыслить постмодернистские интенции методологии Гумилева, однако дискуссионной представляется сформулированная автором гипотеза о том, что ученый заложил основы постмодернистской методологии для историко-культурного знания. Ставя вопрос о противоречивости концепции этногенеза и ее эвристической ценности, Игошева апеллирует к историографии проблемы, не пытаясь самостоятельно обнаружить возможную ограниченность концепции и предложить собственное ее осмысление, предпочитая говорить не о противоречивости, а недостаточной обоснованности отдельных положений Гумилева.

С позиций представленных выше подходов практически малоизученными оказались проблемы эволюции мировоззрения

мыслителя, истории становления концепции этногенеза, ее теоретические источники и методологические основания. Невыясненной осталась связь концепции с философией евразийства, научно-философской традицией русского космизма, цивилизационной парадигмой моделирования истории. Фактически оказались нераскрытыми «натурфилософские» аспекты предложенной Гумилевым модели этногенеза, вытекающие из них следствия; не проанализированы внутренняя противоречивость его «натурфилософии» и значимость ее исследовательского потенциала. Представляется, что актуальная рефлексия по поводу теоретических изысканий Гумилева должна исходить из анализа конкретных условий формирования концепции этногенеза, ее эмпирических оснований и методологических предпосылок, позволивших ему, как историку и географу, создать целостную концепцию, так или иначе объясняющую природу этноса, сущность этногенеза, источники этнической динамики, организованность этнического в историческом времени и пространстве, а также причины «естественной» смерти этнических общностей. Необходимость подобного анализа обосновывается и потребностью соотнесения этнологии Гумилева с общенаучной методологией и инновациями в области теории этноса второй половины XX века.

## **ГЛАВА II**

### **ЕВРАЗИЙСТВО И КОНЦЕПЦИЯ ЭТНОГЕНЕЗА Л.Н. ГУМИЛЕВА**

Реконструкция евразийского контекста концепции этногенеза сопряжена с трудностями двух планов: во-первых, она связана со сложностью, неординарностью и, безусловно, оригинальностью идей самого Гумилева, создающих своего рода иллюзию «беспочвенности» концептуальных оснований его этногенетических воззрений в смысле их принципиальной неидентифицируемости в рамках определенных гуманитарных и естественнонаучных традиций; и, во-вторых, она обусловлена неоднородностью и разнонаправленностью самого евразийства 20-30-х гг. XX в., отличавшегося широкой областью интересов и точек приложения сил. Реконструкция евразийской составляющей этнической концепции, таким образом, носит вынужденно двупланный характер, предполагающий определенный уровень систематизации и упорядочения евразийских идей и их реконструкцию в фокусе заявленной исследовательской задачи.

Как самостоятельное течение общественной мысли евразийство сложилось в 20-е гг. в среде русской эмиграции. Оно имело свои центры в Праге, Берлине и Париже. С этим интеллектуальным движением, сопрягавшим поиск русской идентичности с философией и политикой, связаны имена лингвиста и этнографа Н.С. Трубецкого, географа и экономиста П.Н. Савицкого, историка Г.В. Вернадского, философов и культурологов — Г.В. Флоровского, Л.П. Карсавина, П.М. Бицилли, правоведа Н.Н. Алексеева. Начавшийся на рубеже 80-90-х гг. евразийский «бум», выразившийся в потоке переиздания евразийских текстов и публикаций, адресованных евразийству, как результат актуального интереса к нему обществознания, осваивающего новый пласт русской эмиграции, избавляют от изложения организационных моментов и истории евразийского движения, хотя и не освобождают от историографического анализа евразийского наследия. Отнесение теоретических и конкретно-исторических работ Гумилева к традиции евразийства позволяет распространить этот анализ и на концепцию этногенеза, способствуя, путем сравнительного соотнесения, выявлению динамики общего и особенного в философско-исторической традиции евразийства

20-30-х гг., евразийства Гумилева и неоевразийства 80-90-х гг. Крайность оценочных суждений, как таковая не претендующая на статус объективного знания, в различных хронологических разрезах евразийской традиции представляет значительный исследовательский интерес. Анализ крайних позиций позволяет обнаружить сферу точек соприкосновения разновременных интервалов и содержательной эволюции одной, но в то же время далекой от единства мировоззренческой интенции.

Методологическое основание в отношении исследовательской установки детерминировано поиском определенного инварианта, содержательный срез и логическое развитие которого привело бы к раскрытию сущности евразийского учения в плане его схожести, способах и степени подобия, преемственности и развития евразийства самим Гумилевым в рамках его историко-географических и этногенетических изысканий. В качестве базовых и инвариантных категорий евразийского мышления могут выступать категории месторазвития и соборного субъекта [113; 234], а также проблематика европоцентризма как конституирующего элемента по отношению ко всему евразийству независимо от его внутренней дифференциации [341; 342].

Л.П. Ахраменко, которой принадлежит одно из первых диссертационных исследований, посвященных Гумилеву, отмечает, что «... история концепции этногенеза есть история мировоззрения ее автора, изначально формировавшегося через исследование этносов Евразии – хуннов, монголов, тюрок, хазар, наряду с византийским влиянием, оказавших огромное воздействие на психику, образ жизни и культуру российского народа» [10, с. 14]. Гумилев действительно приходит к тем же выводам, что и евразийцы. Но остается спорным вопрос об идейной преемственности наследия евразийцев и автора концепции этногенеза. «Идейный научный поиск евразийской ориентации, – полагает Ахраменко, – шел параллельно, почти синхронно, так как идеи Л.Н. Гумилева и евразийцев развивались абсолютно независимо» [10, с. 19]. Знакомство Гумилева с евразийцами относят к 50-м гг., во второй половине 50-х гг. была установлена переписка Гумилева с Г.В. Вернадским и П.Н. Савицким, первая встреча с которым датирована 1966 годом. Таким образом, хронологический отрезок, в котором появились первые публикации Гу-



милева, непосредственно посвященные теории этногенеза и этнической истории (конец 60-х гг.), позволяет говорить о знакомстве автора концепции этногенеза с идейным полем евразийства. Первые работы Гумилева по истории кочевых народов Евразии, еще не содержащие в себе теоретического ядра этногенетической концепции: «Древние тюрки», «Хунну» и др. – фактически были написаны им самостоятельно, но формирование концепции этногенеза, выстраиваемой на материале истории степных кочевников, происходило в общем русле традиции, заданной евразийством. Видимо, органично и более логично рассматривать концепцию этногенеза как взаимопересечение идей классического евразийства, исторических и этногенетических изысканий Гумилева, не разрывая последовательности генетической преемственности воззрений евразийства 20-30-х гг. и «последнего евразийца».

Аналогия между взглядами Гумилева и евразийцев очевидна. Здесь следует отметить понимание Евразии как особого склада пространства и времени, самобытности бытия, неповторимости психики. Гумилев утверждает объективный характер единства евразийского суперэтнуса, возникшего в географическом континууме от Балтийского моря и Карпат до Тихого океана. Именно поэтому, отмечает С.Б. Лавров, идеи евразийства являются для него критерием оценки тех или иных фигур российской истории, поэтому он – «антиевропеец» [214]. Он разделяет евразийскую геополитическую установку противостояния Евразии Западу – католической Европе, Востоку (Китай), Югу (мусульманский мир). Евразия, в понимании Гумилева, не только континент-океан, но и суперэтнос с тем же названием [92, с. 297]. Правы авторы, отмечающие более детальную проработку суперэтнической целостности Гумилевым по сравнению с идеей целостности экономического и политического единства Евразии, предложенной евразийцами. Но они упускают из поля зрения евразийскую идею соборной (симфонической) личности, а также постулирование евразийцами исторической, географической и культурной целостности Евразии. Здесь ученый, видимо, шел по пути, проделанному ранее евразийцами, вписывая евразийские интуиции в каркас основополагающих принципов концепции этногенеза.

П.Н. Савицкий – один из отцов-основателей евразийства – усматривал важнейшее историко-географическое открытие Гумилева в области исследования сочетания «разноодарений», сочетания «вмещающих ландшафтов» и «этнических субстратов» как специфически стимулирующего этногенетические процессы фактора. Этим он подчеркнул новизну заявленного Гумилевым подхода к истории. Наибольшее расхождение с евразийцами сам автор концепции этногенеза видел в открытии им энергетической природы этноса и явления пассионарности [73, с. 132]. Сближают Гумилева и Савицкого не только интерес к монгольскому наследию, географическому и историческому обоснованию евразийского единства, но и взгляды на проблему соотношения этноса и окружающей его среды. «Россия есть обособленное и целостное месторазвитие», – писал Савицкий. Этим он подводил итог своим историческим и географическим изысканиям. Идея «месторазвития» является главной точкой притяжения геополитики Савицкого и этнологии Гумилева, выдвинувшего понятие «вмещающего ландшафта» для обозначения естественной (органической) связи этноса с природной средой. Идея «месторазвития» в евразийском толковании предполагала «связь наук и их синтез», что отличало евразийский подход к осмыслению единства Евразии явлением междисциплинарности, которое свойственно также и этнологии Гумилева. Для Савицкого приближение к цельному пониманию мира невозможно вне приведения в соприкосновение данных различных наук [305, с. 222].

Идея «месторазвития» изначально была обращена к социально-историческому миру, имея в своем генезисе парадигму естественнонаучного знания: месторождение ископаемых, местоформирование почв, местопроизрастание растительных сообществ, месторазвитие человеческих коллективов. Савицкий допускал возможность выделения «общежитий широкого порядка», повторяемых на основе «генетических вековечных связей» между растительным, животным и минеральным царствами, с одной стороны, и человеком, с другой. Взаимоприспособленность живых существ друг к другу и среде обитания создает гармонию и устойчивость, поэтому «... социально-историческая среда и ее территория должны слиться для нас в единое целое, в географический индивидуум или ландшафт» [295, с. 226]. Вме-

сте с тем Савицкий проговаривает сугубо евразийскую интуицию, не признанную, по всей видимости, Гумилевым, но имевшую принципиальное значение в рамках евразийской концепции: Евразия есть такой тип социально-исторического развития, в котором начала месторазвития преобладают над началом генетической близости.

Категория месторазвития позволила обосновать новую отрасль знаний – геософию – как синтез географических и исторических начал. Смычка географии и истории, подхваченная и продолженная Гумилевым, подразумевала поиск изоморфных и инвариантных корреляций между географией и историей. История, по мысли Савицкого, может и должна быть рассматриваема с точки зрения месторазвития как синтетической категории, охватывающей и объясняющей социальную среду и занимаемую ею территорию.

Если культура есть принадлежность месторазвития, то культурные традиции оказываются выросшими в географический ландшафт, отдельные месторазвития становятся культурно устойчивыми, приобретают особый и специфически им свойственный «культурный тип». Конкретизируя содержание категории месторазвития, Г.В. Вернадский во многом исходил из осмысленной в терминах евразийской метафизики всеединства идеи «географической личности». Осмысление места и роли географического фактора в русской истории привело его к выводу о том, что «... в основу истории должна быть положена логика географии» [52, с. 12]. Он вводит в евразийскую историософию дихотомию «леса» и «степи», придавая евразийскому континенту свойства «динамичного бытия», колеблющегося между полюсами Севера и Юга. Объективная географическая, природно-климатическая данность порождает свои субъективации – культурные доминанты Севера (стихия «леса») и Юга (стихия «степи»). Их пространственным коррелятом выступает лесостепь – «становой хребет» Евразии.

Изменение связи «леса» и «степи» выступает у Вернадского основанием периодизации русской истории, обнаруживающей периодические ритмы дезинтеграции и интеграции евразийского пространства: «История распространения русского государства, – здесь явная аналогия с Гумилевым, – есть в значительной сте-

пени история приспособления русского народа к своему месторазвитию – Евразии» [51, с. 103]. В движении русского народа на Восток евразийский историк усматривал неустранимую внутреннюю логику месторазвития.

Такая позиция в трактовке географии и ее роли в русской истории вызвала неприятие оппонентов, она была обозначена ими как «географический материализм» (Н.А. Бердяев), «географическая мистика» (А.А. Кизеветтер), «географический фатализм» (П.М. Бицилли). Представляется, однако, что идею месторазвития не следует рассматривать как искусственную нагрузку, поскольку она логически вытекает из сущности самой евразийской позиции [178]: «Утверждение понятия «месторазвитие» не равнозначно проповедованию географического материализма, – указывал Савицкий, – поскольку оно не возводит человеческую историю и жизнь к географическим началам, напротив, оно признает множественность форм человеческой истории и жизни, с выделением, наряду с географическим, самобытного и ни к чему иному не сводимого духовного начала жизни» [305, с. 223]. Географический детерминизм ставился в упрек и Гумилеву, начиная с 70-х гг. Сохраняется этот упрек и сегодня. И все же Гумилеву свойственен иной, более тонкий принцип детерминизма – биосферный, – что позволяет говорить о преодолении им географического детерминизма как методологии и известной его дистанции к географической интерпретации «месторазвития» в самом евразийстве.

В исторических интерпретациях евразийства религия определяет целостность и органичность культуры. Культурное единство, в свою очередь, сказывается как единство этнологическое, а этнологии культурного целого соответствует его география: «Религия... создает культуру, культура есть этнологический тип, а этнологический тип выбирает или находит свою территорию и сущностно ее преобразует» [125, с. 284]. При этом евразийцы не раскрывали сущность выдвигаемого ими тезиса, говоря преимущественно о практической, но не о причинной связи культуры, истории и географии. Сообращенность евразийской мысли, ее конвергентность в анализе внутреннего бытия многонародной исторической личности все же не раскрывает внутренней материальной основы «тела социальной личности» (Л.П. Карсавин).

Философия евразийства сделала акцент на изучении «внешнего тела» соборного субъекта, собственно «месторазвития». Поэтому вопрос о природе социально-этнической материи оказался в ней не совсем разработанным. Этот аспект был разработан в теории этногенеза Гумилева, в которой концепция евразийской коллективной исторической индивидуальности получает как бы свое логическое завершение [113, с. 16-17].

Признавая условность многих выдвигаемых современными исследователями евразийства положений, в частности тех, которые вводят в качестве структурообразующего ядра евразийской доктрины геополитический фактор, с ними можно согласиться в том, что Гумилев в обосновании этногенеза совершает явный уклон в сторону психологии. Хотя и здесь его подход был предвосхищен этнопсихологическими исследованиями Н.С. Трубецкого, допускавшего наличие в русской культуре туранской этнической психологии, отражающейся в русском национальном характере, придающей нации устойчивость и силу и являющейся предпосылкой культурно-исторической преемственности.

Уклад жизни, вероисповедание и быт в допетровской Руси определяли структуру бытового исповедничества как мировоззрения и психологического склада, вбирая в себя материальную культуру, искусство и религию. Архетип туранства связывался Трубецким с некоторой базовой идеей, направляющим принципом. Для Древней Руси таковым принципом была православная вера – «рамка сознания», – в фокусе которого объединялись и синтезировались частная жизнь, государственный строй, бытие универсума. И в итоге парадоксальный, на первый взгляд, вывод: «Пусть само Православие было воспринято не от туранцев, а от Византии, пусть оно даже прямо противопоставлялось в русском национальном сознании татарщине – и все-таки само отношение русского человека к православной вере и сама роль, которую эта вера играла в его жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии» [337, с. 146]. Не совсем логична и оправдана в данном отношении позиция, разводящая выработанные евразийцами и Гумилевым понятия месторазвития (Савицкий, Вернадский) и комплиментарности (Гумилев). Этническая совместимость в психологическом аспекте есть в известной степени продукт самого месторазвития, а его аналог –

«вмещающий ландшафт» Гумилева – является одним из основных понятий в категориальном арсенале концепции этногенеза. Выражая согласие с основными историко-методологическими выводами евразийцев [73, с. 132], Гумилев вводил в евразийскую доктрину, базирующуюся на синтезе истории и географии, естественнонаучный аспект: «Ему свойственно глубокое понимание наличия взаимосвязанных и взаимообусловленных вещественно-энергетических процессов геокосмического (биосферного) комплекса, где всякая живая самоорганизующаяся система есть реальное звено в общей цепи преходящих явлений природы» [10, с. 16]. В этом состоит принципиальная новизна этнологической концепции по отношению к евразийской доктрине, не обладавшей биосферной терминологией и поэтому не пытавшейся подвести под идею единства Евразии определенные вещественно-энергетические основания.

Проблема принадлежности мировоззрения автора концепции этногенеза к евразийской традиции может быть дифференцирована в двух планах: в плане рецепции и адаптации евразийского понятийного аппарата к конструируемой им этнологической концепции, а также в плане осуществленного в контексте исторических изысканий Гумилева выхода на характерную для евразийства тематику. Аргументацией подобного членения выступает и хронология формирования основ концепции, изложенная в одном из многочисленных интервью Гумилева. Идея пассивности возникает в 1938-1939 гг. в «Крестах», идея проявления флуктуаций неизвестной энергии – в 1950 г. в Лефортово: «Сидя в камере, – вспоминал ученый, – я увидел, как луч света падает из окна на цементный пол. И тогда я сообразил, что пассивность – это энергия... Здесь сработала далекая ассоциация. Так я сделал следующий шаг в развитии своей теории» [84, с. 10]. Труды В.И. Вернадского стали известны ему в 60-е гг.

Как историк Евразии, сложившийся вполне самостоятельно, Гумилев оперирует в концепции этногенеза рядом евразийских понятий и концептуальных оценок событийной истории, что необходимо отсылало его к евразийству как исторической школе, историософской традиции, хронологически предшествующей ему. В этом отношении показательна эволюция евразийского мировоззрения Гумилева от историко-этнических взглядов к по-

литическим, приведшим к изменению смыслового поля трактовки российской самобытности от культурно-философских аспектов к политическим и экономическим аспектам идентификации России-Евразии. При всей самобытности и оригинальности концепции этногенеза Гумилев повторил траекторию движения исследовательских принципов и мировоззренческих установок классического евразийства: «от примата культуры к примату политики». Опираясь при построении модели этногенеза на естественнонаучное знание, ученый был далек от примата культуры, но евразийский поиск «этнографически значимого целого» привел его к пониманию этого целого как пассионарно-энергетического единого, отлитого в формы суперэтнической политической субстанциальности. Отсюда и риторический пафос его последних высказываний: «объединиться, чтобы не исчезнуть», «если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство».

В своем анализе Евразии Гумилев опускает евразийскую метафизику соборного субъекта, игнорируя философско-антропологический уровень евразийской рефлексии. Ключевым понятием антропологической рефлексии евразийства стало понятие личности, которое приобрело значение стягивающего его философскую, социологическую и историософскую проблематику звена. Развиваемое евразийцами понятие личности существенно расширило свои границы, охватывая своим содержанием не только отдельного человека, но и весь народ, взятый в рамках созданной и создаваемой им культуры. В этом смысле, полагал Л.П. Карсавин, допустимо говорить о коллективной (симфонической) личности, внутренне иерархически организованной: «Христианская культура как симфоническая личность осуществляет себя в ряде низших симфонических личностей (культуры европейско-русской, европейско-католической и т.д.), а эти низшие – в ряде народов, как народы, в последнем счете, в индивидуумах» [168, с. 144].

Коллективная личность (народ, культура), осмысленная в категориальных основаниях философии всеединства, – это неполный, стяженный, ограниченный своей эмпирической положенностью субъект. Личность понимается как момент всеединства и определяется через ее отнесение к абсолютной личности –

Богу. Человечество как коллективная личность вне Церкви (православия) – всего лишь возможность личности [169, с. 172]. Последнее интерпретируется Карсавиным через формулу «всеединства множеств и множества всеединств». Иерархия личностей различного порядка обусловлена порядком убывания их соборности: соборная личность выше индивидуальной и поэтому последняя оправдана лишь как индивидуализация соборного целого [170].

Вряд ли стоит проводить здесь параллели между иерархическим христианским персонализмом (С. Хоружий) евразийцев и принципом иерархического соподчинения субэтнических групп Гумилева. Поэтому несколько натянутым выглядит стремление Н.Н. Пака и Г.А. Югая увязать категорию соборности как органической целостности и единства с эволюционной динамикой этнических доминант и императивов поведения Гумилева. Распад соборности означает распад этноса [267], полагают авторы, игнорируя метафизику соборного единства, отождествляя детерминацию целостности на уровне соборности с естественными детерминантами пассионарности. Естественная органичность этноса Гумилева есть в большей степени природно-биологическое единство, отлученное от двузначности, метафор «органики» и «целостности», с большим основанием приложимых к евразийству. Здесь важно отметить несколько иной смысл евразийской соборности, объясняющий одновременно и его позднейшее тяготение к политике, к которой при всей внешней аполитичности пришел и автор концепции этногенеза. «Политическое» евразийцами понимается как «отнесение к единству». На этом базировался принцип рассмотрения культуры Карсавина, актуализировавшего аристотелевское понимание политики как огосударствленного целого [167, с. 118]. Н.Н. Алексеев, рассматривая в этом плане государство как индивидуум, подчеркивал органический характер его месторазвития [4, с. 406]. В то же время государство интегрировано не только месторазвитием, но и общностью мировоззрения, основанного на особом принципе отбора правящего слоя [336]. «Идея-правительница» (Трубецкой) и «идея-сила» (Алексеев) в разрезе государственообразования евразийской доктрины в совокупности с «месторазвитием» были истолкованы евразийцами как «качествования» собор-



ного субъекта, не только определяющие единство евразийского политического целого, но и обуславливающие его качественную обособленность и самодостаточность [338]. Категория месторазвития, таким образом, является конкретизацией категории евразийской симфонической личности, отражая всеединство ее «качествований» в пространственном, онтологическом плане бытия.

Движение Гумилева от историко-этнических факторов к определенной политической позиции через призму эволюции евразийского дискурса выглядит вполне закономерным. Смысл его последних высказываний проясняет и отношение к классической проблеме Европа-Россия и шире – Запад-Восток. В контексте модернизационных процессов конца 80-90-х гг. Гумилев справедливо полагал, что «... изучать чужой опыт нужно и должно, но стоит помнить, что это именно чужой опыт». И более категорично: «... надо осознать, что ценой интеграции России с Западной Европой в любом случае будет отказ от отечественной традиции и последующая ассимиляция» [92, с. 299]. Общее, что объединяет Трубецкого, Карсавина, Савицкого и Гумилева, по С.Б. Лаврову, – это антизападничество евразийства и антиевропейство Гумилева. «Механический перенос в условия России западноевропейской традиции поведения дал мало хорошего и это неудивительно», – писал Гумилев [92, с. 299]. Согласно концепции этногенеза, российский суперэтнос возник на 500 лет позже западноевропейского, различие это ощущалось и поэтому комплиментарности не возникало. Он также отмечал, что молодость суперэтноса, или его возраст и уровень пассионарности, предполагают совсем иные стереотипы поведения. В начале 90-х гг. ученый говорит о том, что «... суперэтнические системы ценностей, как правило, взаимоисключающи и уж, во всяком случае, плохо совместимы между собой» [78, с. 11]. Как перед продолжателем евразийства перед Гумилевым стояла вполне определенная задача – опровергнуть предвзятость европоцентризма и снять «неполноценность» степных народов. Сама идея отсталости или дикости может возникнуть, согласно автору, только при использовании синхронистической шкалы времени, когда этносы, имеющие на самом деле разные возрасты, сравниваются, как будто они сверстники. Но если принять предложенный им принцип диахронии, или отсчета времени по воз-

расту, то сопоставление обретает смысл и научную перспективу: «Диахрония всегда напомнит, что цивилизованные ныне европейцы стары и потому чванливы и гордятся накопленной веками культурой, как и все этносы в старости, но она также напомнит, что в своей молодости они были дикими франками и норманнами...» [80, с. 383]. Соглашаясь с Трубецким в отрицании оценки и ее критериев в этнологическом знании, Гумилев отмечал: «Этнология не ставит вопросов, кто культурнее: хунны или древние греки, тюрки или немцы» [80, с. 384].

Проблема Востока и Запада приобрела для Гумилева особое значение. Прослеживая преемственность установок евразийцев – полицентризма и критики европоцентризма как такового и европоцентризма как явления русского сознания и русской истории, необходимо отметить центральную проблему, в русле которой критика европоцентризма Гумилевым достигла своего апогея, порождая спектр разнообразных оценок позиции самого ученого: от русофобства до почвенничества. Классическая тема историографии – проблема монголо-татарского ига – решалась им явно неклассическим способом: «То, что мы называем игом, было, по существу, унией двух государств с преобладанием волжского района над днепровским и донским и волго-окским междуречьем. Русские церкви остались целы, русское духовенство было освобождено от налогов, но русские князья утверждались вовне... Киевская Русь переживала период своего этногенеза... она нуждалась в татарах как в организующей силе» [74, с. 10]. Такая трактовка взаимоотношений Руси и Степи вызывает во многом справедливую критику. Уже первое изложение Гумилевым своих взглядов на проблему [97] наталкивается на тотальное неприятие предлагаемых им интерпретаций русской истории и методологии исторического исследования, затрагивающей проблемный узел толкования исторических источников, оценки их достоверности и датировки [87; 101]: «Построение Л.Н. Гумилева не только... теоретически уязвимо, но и фактически неверно... (оно – П.С.) плод предвзятых идей и авторских фантазий», – писал Я.С. Лурье, противопоставляя допустимую степень гипотетичности гипотетическим системам Гумилева [223; 224; 302]. Эпатировавшие публику высказывания Гумилева вызвали обвинение в изобретательстве фактов, спекулятивности концеп-

ции, русофобии, псевдо- и антиисторизме, извращении памяти русского народа [111; 160; 198; 204; 205]. Особый ажиотаж вызвала постулируемая автором прерывистость этногенеза России, вытекавшая из общего представления об этносе как о дискретном процессе. Гумилев полагал, что этногенезы Киевской Руси и России являются этногенезами разного плана. Согласно его рассуждениям, Киевская Русь исчерпала свою пассионарность в XIII в., а современная Россия – это результат пассионарной инициации начала XIV в. Критик Гумилева А. Кузьмин рассуждал в обратном направлении: «... возрождение XIV – XV вв. шло не за счет отрицания предшествующей истории, а как раз наоборот, за счет подчеркивания преемственности, по крайней мере, с IX в.» [204, с. 259]. В отрицании ига Гумилев диссонировал и с евразийцами, также полагавшими в основу своей исторической концепции дискретность традиции между Русью и Россией, но не отрицавшими сам факт ига. Трубецкой в этой связи отмечал, что Московское государство возникло благодаря татарскому игу. Русский царь предстает у него как наследник Великого хана, но «... чудо превращения татарской государственности в русскую осуществлялось благодаря православному религиозному подъему, охватившему Русь в эпоху татарского ига» [337, с. 143]. Произошло обрусение и оправославление татарщины, причем русская религиозность претерпела определенные изменения: она отличалась от греческо-византийской, хотя и придерживалась ее догматов, и сближалась с туранской.

В этом же русле находился Савицкий, заявивший кратко и категорично: «без татарщины не было бы России» [308, с. 524]. В истории дотатарской Руси он находил элемент неустойчивости, склонность к деградации. Поэтому иго было в известном смысле закономерным. Положительную роль монголо-татарского ига евразийцы усматривали в том, что «... татары дали России свойство организоваться военно, создавать государственный центр, достигать устойчивости» [308, с. 525]. В «Опыте» утверждалось, что сама Евразия как особый мир впервые предстает в империи Чингисхана, ибо монголы впервые реализовали историческую задачу объединения Евразии, «положив начало ее политическому единству и основам политического строя» [125, с. 261]. Поэтому стремление вывести истоки рос-

сийской государственности из византийского наследия не совсем корректны. Применительно к духовной и культурной областям византийская струя русской государственности понятна и значима, но для геополитического бытия России-Евразии сфера Византии является внешней сферой [261]. В геополитическом значении больший вес приобретала погруженность России в сферу монгольской державы: «... геополитическая плоть России есть в значительной мере географическая плоть монгольской державы», а поэтому в анализе геополитической структуры Евразии уместно говорить о «монгольском наследстве» [261, с. 258]. «Славянский характер, славянская психика и славянская культура – мифы», – заключал Трубецкой. Единственным звеном, связующим Россию со славянством, является язык, а поэтому понятие славянства не является этнопсихологическим, антропологическим, этнографическим или культурно-историческим, – оно есть понятие исключительно лингвистическое. Русская культура как культура евразийская вобрала в себя византийскую традицию культуры, традицию монгольской государственности и церковно-славянскую традицию русского языка, но по-настоящему русскими они становились только тогда, когда соприкасались и сопрягались с православием [340, с. 207].

Акцентируя рельефно очерченный круг «азиатских» и «азийских» культур в утверждении русской самобытности от латинского Запада, евразийцы видели в иге фактор, способствовавший отрыву России от Европы и приведший русские земли в соприкосновение со степным центром и азиатскими перифериями материка [49; 50]. Гумилев, как и евразийцы, фактически пересмотрел евразийскую степную, а затем и русскую историю. Но он заостряет трактовку ига. «Евразийское видение» на уровне суперэтнических целостностей [100] резко сместилось в пользу видения «Евразии» как формы степного бытия [284, с. 67]. «Взвешенный анализ убеждает, – отмечает Н.В. Трубникова, – что апология кочевого мира и отрицание сложившегося в России монголо-татарского ига, хотя и находятся на полюсе, обратном европоцентризму, но и они также бездоказательно максималистичны. Тем не менее Гумилева нельзя упрекнуть ни в гипернационализме, ни в русофобии, хотя его анализ прошлого одно-

значно свидетельствует в пользу предпочтительности евразийского единства по отношению к союзу с Западом» [342, с. 154].

С.Б. Лавров ставит работу Гумилева «От Руси к России» в один ряд с «Начертаниями русской истории» Вернадского. Гумилев, как и Вернадский, фиксировал определенную динамику евразийского континента. В своем историческом прошлом он был объединен трижды: тюрками, монголами, передавшими инициативу объединения России. С XV в. русские двигались на Восток и вышли к Тихому океану, а новая держава выступила «наследницей» Тюркского каганата и Монгольского улуса [92, с. 297-298]. Гумилевым фактически изложена история русского народа в ее этническом аспекте. Сохраняя евразийскую «континентальную оптику», он подкрепил этническую историю Руси-России исследованием всех сопричастных бытию России народов. Поиск объединяющей нити закономерно приводит его к православию и необходимости конкретизации собственной позиции по отношению к нему. «Строгая научность», выходящая за рамки поля исторической конкретики, все же оставляла возможность для Гумилева усмотреть в православии, вслед за евразийцами, позитивный интегрирующий и поддерживающий преемственность культурной традиции фактор.

Утверждавшееся Гумилевым на рубеже 80-90-х гг. оказывается поразительным образом созвучно тому, что писалось Трубецким в «Европе и человечестве» (1920 г.). Трубецкой модифицировал формулу Н.Я. Данилевского, противопоставляя не Россию Европе, а Европу – человечеству. Он полагал, что множество европейских позиций по национальному вопросу расположено между двумя крайними полюсами – шовинизмом и космополитизмом. Априорность посылки шовинизма заключается в превознесении собственного народа и его культуры, космополитизм же стирает различия между национальностями. Первый приводит к установлению господства одной этнографической особи, второй – к единой культуре сверхэтнического человечества. В отношении Европы космополитизм и шовинизм тождественны. Они вкладывают в терминологию цивилизации и цивилизованного человечества романо-германскую матрицу культуры. Это, в свою очередь, ведет к утрате национального облика неромано-германского мира, вынужденного подчинять свои эт-

нографические и культурные начала эгоцентрическому диктату внеположенных для него культуры и психологии. Трубецкой ясно осознавал, что в своих онтологических основаниях эгоцентризм может быть оправдан только силой [335]. Одновременно он выступал с критикой европеизации и мирового прогресса, рассматривая их как предрассудки эгоцентрического сознания, выстраивающего народы в иерархическом соподчинении по степени их культурности. Результатом смешения разнородных в лингвистическом, этнографическом и антропологическом отношениях начал является не синтез, а эклектика. Европеизированный народ, убеждает теоретик евразийства, всегда больше будет получать извне, нежели отдавать, а это означает разрыв национального единства и расчленение национального тела подвергнувшихся процессу европеизации народов, конфликт «верхов» и «низов» внутри культурного организма как следствие усвоения «статики», а не «динамики» культуры. Невозможным становится самостоятельное творчество. Удел такого общества – хроническое историческое отставание, духовная зависимость. В основе пирамиды, среди некультурных народов, эгоцентризм обнаруживал и кочевников, что шло вразрез со взглядами евразийцев, отрицавших «лестницу ступеней совершенства» и пытавшихся реализовать инверсию в описании истории с Востока на Запад.

Субъективность эгоцентризма была для Трубецкого очевидной, культурный элементаризм представляет собой феномен предвзятого восприятия, своего рода «оптический обман»: «Вместо лестницы мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства – новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов..., есть только похожие и непохожие» [335, с. 81]. Флоровский, продолжая поднятую Трубецким тему, отмечал, что культуре нельзя научиться, ее нельзя усвоить, перенять, унаследовать. Культуру можно только создавать, творить свободным напряжением индивидуальных сил. История мыслится им как дискретный процесс, образуемый серией культурных «прыжков». Поэтому подлинным продолжателем культурной традиции является лишь тот, кто существенно обновляет культуру, тем самым как бы создавая ее вновь. Евразийцы достаточно отчетливо проводили мысль о том, что одно-

родная общечеловеческая культура – это культура логики рационализма и техницизма в противоположность культуре религиозной, этической и эстетической «национально ограниченного целого». Здесь явная аналогия с Гумилевым, всем пафосом своей концепции утверждавшим невозможность соизмеримости культур в качественном отношении и принципиальную неприменимость оценочных суждений к этносам как природным феноменам. Природа утверждает равенство при отличии, единство в многообразии и не знает оппозиции хуже-лучше, выше-ниже. С позиции науки, соглашался с евразийцами Гумилев, европоцентризм вреден для всех неромано-германских народов как теория и практика одновременно. Если этнос – это процесс адаптации к определенному ландшафту, то он всегда оригинален и неповторим, поскольку разнообразны и уникальны ландшафты [84, с. 29].

Гумилев разделяет отстаиваемую Трубецким идею самопознания как условия истинного национализма и самобытной культуры. Самопознание личности и самопознание народа обретают императивные значения этнических доминант, вписанных в динамику этногенеза. Но автор концепции этногенеза формулирует понятие личности несколько отличным от евразийцев способом: этнос есть личность на популяционном уровне, выраженная как самобытная культура. Он дополняет рассуждения Трубецкого с опорой на научное знание: «Общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна, поскольку все этносы имеют разный ландшафт и различное прошлое, формирующее настоящее как во времени, так и в пространстве. Культура каждого этноса своеобразна, и именно эта мозаичность человечества как вида придает ему пластичность, благодаря которой вид *Homo sapiens* выжил на планете Земля. Этническая пестрота – это оптимальная форма существования человечества» [81, с. 36; 321].

Ссылаясь на положения общей теории систем, Гумилев вполне убедительно показывает, что жизнеспособными являются лишь достаточно сложные системы. Поскольку «общечеловеческая культура» оказывается возможной при предельном упрощении существующего этнического многообразия, то она в результате неизбежно должна привести к гибели национальных

культур. И в обратном порядке: система, включающая в себя определенное множество элементов, связанных единством выполняемых ими функций, может рассматриваться как достаточно жизнеспособная и перспективная в своем развитии.

За культурологическими, историческими и лингвистическими проблемами Трубецкого стоит поиск определенного инварианта – категории этнологически значимого целого. В центре внимания Гумилева находится поиск глубинного инварианта этногенеза. Трубецкой обнаружил этот инвариант в этническом субстрате государственности: «Для того, чтобы национализм каждой отдельной этнической единицы не вырождался в сепаратизм необходимо, чтобы он комбинировал с национализмом более обширной этнической единицы..., национализм каждого отдельного народа Евразии должен комбинироваться с национализмом общевразийским» [339, с. 420]. Он отмечает также некоторые психологические аспекты евразийской многонародной нации, предвосхищая естественнонаучную интерпретацию психологических факторов интегративности евразийского суперэтноса Гумилева. Последний с позиций естествознания пытался обосновать подсознательные психологические доминанты аттрактивности и комплиментарности, наличие специфических этнических ритмов и их совместимость в рамках евразийского континента, связывая единство и целостность Евразии не только с определенными географическими и историческими факторами, но и с детерминантами психологического склада, рассматриваемыми в разрезе их энергетического наполнения.

В 20-е гг. Трубецкой отмечал аналогичное, фиксируя легкость установления отношений народов Евразии, некоторое «братание». Причины этого он также искал в некотором подсознательном начале притяжений и симпатий. Но он же однозначно говорил о недостаточности подсознательных чувств для создания самобытной культуры: «Нужно, чтобы братство народов Евразии стало фактом сознания» [339]. Детерминации на уровне сознания Гумилевым специально не разрабатываются. Этносы природны, стихийны, подсознательны и не обнаруживают рефлексивного мышления, снимающего заданность почвы и крови, но не порывающего с ними. Ученый обосновывает новое измерение евразийского единства: в своей целостности евразийский



суперэтнос детерминирован единством генезиса пассионарных толчков, схожестью этнических ритмов. И в этом Гумилев продолжает исследовательскую линию классического евразийства. Но если Россия-Евразия есть суперэтнос, образуемый «общностью исторической судьбы» народов, тогда он есть результат не только природной естественности, но и естественности исторической, следствие коллективной осознанности и ответственности. При всей слабости обоснования (общеевразийский национализм – это национализм идеально конструируемый и не всегда в должной мере соотносённый с онтологическими измерениями Евразии) идея общеевразийского национализма есть идея осознанности и сознательного выбора в спектре национально-этнических идентификаций. В то же время единство Евразии Гумилева – это единство на уровне биосферных комплексов, природных детерминаций бытия этнических общностей. Видимо, можно говорить об известной избирательности Гумилева в рецепции и освоении им евразийского наследия.

В противоположность тезису о нейтральности теории этногенеза достаточно часто выдвигается мнение о ее редкой политической ангажированности, порождающей взаимоисключающие обвинения в «почвенничестве» [396], «русофобстве» [111; 204; 301]. В данном контексте важно отметить другое: истолкование теории этногенеза в плоскости евразийства приводит Гумилева к окончательной утрате духовной константы «русской идеи», узкополитической направленности, рационализирующей иррациональное. Предчувствия евразийцев обрели у него более целостное изложение и фундированы обширной источниковой базой. Но, «... рационализовав «предчувствия» евразийцев, Гумилев не воспринял, – констатирует Трубникова, – ту деликатность, с которой евразийцы подходили к сложным вопросам национальной культуры и самосознания» [342, с. 154].

Гумилев игнорирует метафизические предпосылки евразийского мировоззрения, не замечает антиномичности обоснования евразийского единства, осуществляемого на сверхрациональном уровне. Он ограничился лишь признанием православия как интегрирующего и обеспечивающего преемственность культурной традиции фактора. В то же время при известном различии в подходе к оценкам христианства в евразийской среде (а

именно конфессиональный аспект историософии евразийства оказался наиболее уязвимым) определенная амбивалентность в отношении христианской религии присуща отстаивавшему «примат культуры» Трубецкому, выступившему с обоснованием «закона национальной обособленности» в свете христианской догматики.

Вселенскость христианства В.С. Соловьева трансформировалась в историософии евразийцев в идею христианства, объединяющего внутри, но обособляющего вне Евразии. Двухзначность подобной трактовки обусловила слабость евразийской интенции, пытающейся субстантивировать себя как мировоззрение религиозное и соборное. Соборность и религиозность евразийства оборачиваются против любых попыток идентификации объективных и субъективных оснований его доктрины в историко-онтологическом и идейно-духовном планах. Трубецкой не признавал за христианством никакой общечеловеческой значимости и отказывался усматривать в нем элемент определенной культуры: «Христианство не упраздняет своеобразия рас и культур, оно не элемент определенной культуры, а фермент, привносимый в самые разнообразные культуры» [335, с. 80].

Православие в евразийстве трактуется явно модернистски и «футуристически», оно несет некую прагматическую нагрузку в идеологическом и онтологическом контекстах. Евразийская концепция культуры и философии истории немыслима вне этой трактовки православия, становящейся концептуальной основой евразийского мировоззрения, обретающего, однако, черты идеологии, открытой в будущее. «Футуризм» евразийского видения в религиозно-философском разрезе его содержания призван был снять различия между православием и неправославным миром в процессе оправославления нехристианских сущностей Евразии. Примат религии, лежащей в основе всякой культуры, и исключительность введенного евразийцами русского православия как всеединства и полной индивидуации (Карсавин) разрывают континуум индивидуаций-качествований как стяженных всеединств, элементарных структур эмпирического существования (иноверия и инославия), не совпадающих с концептуализацией их на уровне метафизического мышления. Трубецкой настаивал на православии как единственно возможной религии евразий-

ского континента и выражал сомнения по поводу возможности синтеза православия и различных форм иноверия и инославия евразийского Востока, поскольку вне православия возможны или ересь, или язычество, или раскол.

Антиномичность евразийской метафизики показательна в плане ее критики отошедшими от евразийства, представляя своего рода его критику «изнутри». Г.В. Флоровский констатировал, что история евразийства есть история духовной неудачи, «правда вопросов, неправда ответов»: «Россия как преемница Византии остается православным Востоком для неправославного, но христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла» [355, с. 375]. Это проблематизирует содержание исторической морфологии евразийства, оперировавшего антитезой православного Востока и латино-протестантского Запада, мира общинного, социального и мира политического, государственного; мира славянского и мира романо-германского. Этнографический субстрат нуждается в организирующей его идее. Такой идеей, считал Флоровский, не может являться сведение сущности своеобразия к индивидуальности: «Организмические аналогии видят оправдание самобытности во множественности «культурно-исторических типов», аналогичной множественности биологических видов» [354, с. 260-261]. Апеллируя к Н.Я. Данилевскому и К.Н. Леонтьеву, подобным образом рассуждал и Гумилев, но это ведет, по Флоровскому, к принципиально неверному пониманию самобытности как следованию голосу «крови», когда «... общечеловеческие начала... отменялись во имя свободы физиологического самоопределения видов» [354, с. 260-261].

У всех евразийцев (за исключением Флоровского), указывает С. Хоружий, происходит редукция культуры и возведение ее в ряд органических категорий. Как родовая черта евразийского дискурса редукция характеризует и концепцию этносов Гумилева, несмотря на новую обширную трактовку русской истории и универсальную динамику общей теории этногенеза: «Гумилев подчинил евразийское наследие полуфантастическим общим концепциям, где царят произвол и вульгарный материализм» [368, с. 134]. Он же критически относится и к социальной философии евразийства, негативно оценивая его «метафизику все-

единства»: «... исторической концепции присущ жесткий примат коллективного над индивидуальным, в ней сводятся до минимума свобода и вариативность истории, умаляются самостоятельность и самоценность человеческой активности» [367, с. 87]. Увязываемая с проблематикой человеческой свободы [18; 21] философия евразийства дает основания для констатации антиперсоналистического и коммунального ее характера: «Евразийская идея одной своей стороной коренится в постмодернизме всеобщего уравнивания, а с другой – в новоязыческих поисках тотальности» [62, с. 162], что вызвано смещением евразийской рефлексии от прямого смысла к косвенному – новоязыческому символизму [63]. Евразийцы выступают как «конструкторы деконструктивных понятий», растворяющие сущность бытия в быте [62, с. 175]. В отношении теории этногенеза данный аспект критики евразийства подытоживает В. Керимов. Он видит в теории Гумилева логическое завершение классического евразийства и приведение его разнородности и первоначальной многозначности семантического поля к «одному знаменателю», редукцию религиозного мотива до уровня «государственной полезности» православия, доминирование природно-биологических факторов [173, с. 150-151]. Следует добавить, что к этому располагала и эволюция самого евразийства, сопровождавшаяся уменьшением роли духовных и культурных факторов при одновременном усилении геополитических акцентов. Признавая заслугу Гумилева в обращении идеологии евразийцев в тщательно подобранный, рассудочно воссоздаваемый и прагматически ориентированный ряд событийной истории, Ш. Шукуров отмечает и специфичность подхода Гумилева к самой истории Евразии: апелляция к «истории духа» славянофилов и западников в его работах вытеснена анализом «историко-географических коллизий», событийная история преобладает над философско-интеллектуальным глубинным планом истории. Переосмысливается и новое, привнесенное Гумилевым в евразийскую концепцию, – понятие пассионарности. По-видимому, следует все-таки различать «пассионариев духа» и «пассионариев плоти»: «Деяния последних принадлежат оценке истории событийной, а первых – истории интеллектуальной» [389, с. 190]. Следует различать горизонты актуализации двух состояний пассионарности: «пассионарии

плоти» Гумилева (ареал их деятельности происходит в контексте событийной, социальной и калькулируемой истории и изменений ландшафта) и «пассионарии духа» как качество неизменное и трансгисторическое, присущее культурам «осевого времени». Смягчая оценки, можно согласиться с Шукуровым в том, что автором концепции этногенеза не учитывается обозначаемый как «воля к культуре» аспект внутренней истории духа этноса, способного преодолевать программированность и инерционность (в терминах Гумилева) исторического движения через творческое преобразование сущего.

Поиск евразийцами и Гумилевым онтологических оснований евразийского единства в поле историософских категорий не разделяется и Г.С. Померанцем, интерпретирующим евразийское наследие в рамках выдвинутой им концепции субэкумен. Коалицией культур (субэкуменной), согласно Померанцу, является коалиция культур, обладающая большой устойчивостью и способностью к беспрецедентному сохранению преемственности идентичности. Они связаны единой религией и единой философской традицией. Всего их четыре: христианский мир, мир ислама, индуистско-буддийский мир Южной Азии и конфуцианско-буддийский мир Дальнего Востока. Не связанное духовной традицией недолговечно. Недолговечна, по Померанцу, евразийская коалиция культур. Как неустойчивая реальность, или суперэтнос – в категориях Гумилева, – она представляет собой непрочный геополитический конгломерат этносов, вер, культур с крайне проблематичным будущим [123, с. 218-219].

Переходя в область современных суждений о евразийстве, следует тезисно очертить узловые точки в оценке самого евразийства и евразийского контекста концепции этногенеза Гумилева. Вполне закономерным и оправданным является «разброс мнений» как в оценках, так и в способах актуализации евразийства обществознанием: новое прочтение русской истории [124, с. 15], своеобразная транскрипция «русской идеи», концепция русской самобытности [54; 260], парадигма тоталитаризма [124, с. 15; 62; 63; 255; 256; 257; 258], реставраторская идеология (идеологический миф) [146], идеология государственности [151; 164; 150; 293], консервативная революция [225; 226; 227], доктрина «третьего пути» [192], установка имперского изо-

ляционизма [154; 396], русский национализм, национальная идеология [163; 385], социальная утопия, геополитическое течение и т.д.

Крайности в оценках сходятся в одном: сущность евразийства выводится из его понимания как течения пореволюционного (Бердяев), вызванного к жизни русской революцией и явившегося попыткой осмыслить ее. Вопрос о том, насколько глубокой была эта попытка, порывающая со всей прежней культурной и философской традицией, также дискусионен и не может решаться однозначно. Критическое отношение к евразийству сегодня во многом воспроизводит традицию критики, сложившуюся вокруг евразийства в 20-30-е гг. П.М. Бицилли вполне справедливо считал, что «Православие» и «Евразия» – сферы несовпадающие [24]. Попытка осмыслить «выход России из рамок европейской культуры» (Савицкий) [306] в мессианском своем призвании и значении предполагает синтез восточных и западных культур в духе классической парадигмы единства в многообразии, чему, полагал Бицилли, не способствует евразийское антизападничество.

В той же тональности писал Бердяев о России как о Востоко-Западе [20], соединяющем, а не разъединяющем культуры Востока и Запада. Ни славянофильство, ни западничество не укладываются в рамки сверхнационального универсализма. Базирующийся на христианстве как «встрече и соединении восточных и западных духовных исторических сил» [19, с. 95], универсализм означает конец существования автаркических культур, хотя реализуем, по мысли Бердяева, за пределами европейской культуры. В этом он близок евразийцам, но он далек от евразийской автаркичности, евразийской интерпретации роли православия и мессианства России, истолкованных в восточно-азиатских терминах; далек от евразийских идеократизма и коллективизма, натурализма и номинализма в отрицании реальности человечества [18; 21]. Философия истории евразийства, акцентируя расовое и географическое, не может рассматриваться как философия духа [18, с. 31]. Особую позицию по отношению к евразийству занял И.А. Ильин: в евразийстве вопрос самобытности есть вопрос «географического и этнографического», а самобытность не создается на путях «татаризации русского духа» [150, с. 353],

она достигается в национальном самостоянии, религиозном по истоку и национальном по духовному смыслу [149, с. 251]. Евразийцы, считал А.А. Кизеветтер, порвали с интегральной связью России и славянства, поставив на место вселенского православия релятивизм и партикуляризм разнообразных культурно-исторических конфигураций Востока [174].

Евразийство Гумилева в данном семантическом поле гуманитарным мышлением идентифицируется как натурфилософское разрешение самого евразийства 20-30-х гг. [124, с. 34]. «Евразийство (в особенности Л.Н. Гумилев), – пишет Б. Парамонов, – осуществило переориентацию культурологического и исторического мышления, из него уходят понятия ценности и нормы, вопрос о том, что лучше и что хуже, остаются понятия фактичности, природной детерминированности» [276, с. 96]. Соблазн построения наук о духе по схеме наук о природе у Гумилева действительно велик, и Парамонов прав в том, что естественную науку нельзя сделать опорой мировоззрения, но общая оценка евразийства и евразийского аспекта концепции этногенеза как натуралистической реакции, регрессивной, а поэтому антиисторической в своем противостоянии Западу, сомнительна или, по крайней мере, дискуссионна. Несколько натянуто положение, оспаривающее принадлежность Гумилева к евразийской традиции. Гумилев, по словам М. Ларюэль, вносит в евразийство новое – биологическое и этническое понимание наций и псевдонаучную терминологию, подтягивающую недостаточно научные гуманитарные науки до уровня наук естественных: «Как и Л.Н. Гумилев, так и его сегодняшние последователи пытаются взять на вооружение раннюю евразийскую мысль 20-х гг. и выдать себя за ее единственных наследников, совершая тем самым грандиозную интеллектуальную узурпацию» [218, с. 5-6; 217]. Не менее категорична в этом плане Л. Пономарева: «Л.Н. Гумилев не поддержал существо первоначальной евразийской идеи... евразийская теория Л.Н. Гумилева не может считаться прямым наследием первых русских евразийцев» [284, с. 67]. Так или иначе Гумилев модернизировал теорию евразийства, а современный «бум» евразийства во многом обязан ему как популяризатору евразийских идей. Он ввел в евразийскую концепцию понятие этноса, разрешая основную трудность «старших евразий-

цев» в определении проблемы соотношения и развития наций, населяющих евразийское месторазвитие [58; 300].

Вопреки скепсисам в адрес евразийства в его современном приложении [57, с. 43; 227, с. 68; 304, с. 44; 123], евразийство или неоевразийство (постевразийство, по мнению С.Н. Пушкина, если единственным неоевразийцем считать Гумилева [295, с. 24]) живо, оно обрело самостоятельную область бытия в общественном сознании и собственное пространство дискурса. В известном смысле «время евразийствует».

Обозначая выходы евразийской доктрины и евразийства Гумилева в современность, следует отметить значимость евразийского императива – интеграции, взаимодействия народов. Осмысление евразийского императива спектром современных концепций и теорий неоевразийского толка является попыткой изложения будущего России в координатах евразийской цивилизации. Разнородность объединяемых в рамках неоевразийства концептуальных и стратегических позиций объясняет специфику видения этого будущего, раскрываемую на уровне общих позволяющих обозначить его контуры тенденций.

В своих рассуждениях неоевразийство признает необходимость модернизации евразийской парадигмы мышления, ее соотношения с новыми политическими, экономическими, идеологическими и геополитическими реалиями. Неоевразийство содержит в себе явный прогностический аспект, учитывая императивы и реалии будущего тысячелетия, содержанием которого будет конкурентная борьба в мире между цивилизациями [261, с. 108]. Евразийская идентичность, таким образом, является фактором, противостоящим тенденциям модернизации и размыванию этнической/цивилизационной самобытности суперэтнуса. Неоевразийство разделяет и основные идеи автора концепции этногенеза, восполнившие евразийскую доктрину в 70-80-е гг. Евразийству современности импонирует тезис Гумилева, оспарившего возможность общечеловеческой цивилизации, общечеловеческой культуры и общечеловеческих ценностей. Он оказывается ценен естественнонаучной аргументацией невозможности слияния человечества в единый суперэтнос. Утопизму «общечеловеческой цивилизации» в неоевразийских поисках новых парадигм общественного развития противопоставлена идея значи-



мости развития национальных культур, их уникальности, ценности собственных национальных идей и возможностей идентификации.

Излагаемая в исключительной оппозиционности атлантизму [272], ориентированная на поиск самобытной цивилизационной модели, неоевразийская идея оказывается чрезвычайно созвучной будущему, толкуемому в исторической инверсии как поворот от техноцентризма к культуроцентризму и культуроцентрическому фундаментализму. Евразийская идея необходимо оказывается новейшим изданием «русской идеи», единственно возможным ответом России на беспрецедентные «вызовы» современности [270]. Евразийский проект, считает А.С. Панарин, не может быть истолкован и осуществлен в реставрационном и изоляционистском контекстах [268]. Евразийская идея обращена в будущее и призвана открыть постиндустриальную перспективу интерпретации мира в рамках неоконсервативной парадигмы. Неоевразийство в своих историософских исканиях, однако, ближе находится к евразийству 20-30-х гг., нежели к Гумилеву. Погруженное в постмодернистский дискурс оно реанимирует жизненный мир человека, отказывается от его технической и социальной центрированности. Современное евразийство заявило о конце вестернизации мира (русское западничество, писал Н.Н. Алексеев еще в 20-е гг., в своем развитии завершило и исчерпало возможный цикл [3]) и начале инверсионной фазы в историческом процессе – образовании новых цивилизационных моделей. Его установка «понимающего знания» апеллирует к энергетической теории социума, которая, в отличие от концепции этногенеза, интерпретируется не натуралистически как мера энергетического наполнения этнических систем, связанная с их фазово-временными характеристиками (физическим возрастом), а как степень приобщенности к вере и полноте бытия [269, с. 185].

Взыскуя нового смысла человеческого жизнестроения, неоевразийство актуализирует глубинные пласты социокультурного измерения человеческого бытия, оказавшегося явно недооцененным Гумилевым, сакрализует евразийское пространство и время, отсылает к архетипам Евразии. Поиск новой метафизики человеческого бытия или «смысла пребывания в потоке истории» связан, вопреки Гумилеву, не с естественной, а с цен-

ностной пассионарностью, организующей бытие вокруг идеала и питаемой энергетикой культуры. В отличие от евразийства 20-30-х гг., ставившего вопросы внутреннего жизнестроения российско-евразийской коллективной исторической индивидуальности (в наиболее завершенном виде с привлечением выводов естествознания онтология евразийского суперэтнуса обоснована Гумилевым), неоевразийство путем экологической и культурологической критики западных схем доказывает возможность и необходимость обновления цивилизационных скреп, нового евразийского суперэтнического синтеза, учитывающего экологические (примат естественного над искусственным) и антропологические (несовпадение научно-технической рациональности и человеческой идентичности) императивы.

Критика западничества и вестернизации в неоевразийстве сохраняется как родовая черта евразийской традиции. Более рельефно она обозначена в ветви неоевразийства, балансирующей на грани мистики, национализма и геополитики. Интерпретируя евразийские тексты, А. Дугин отстаивает понимание Запада как исторической патологии, пути дегенерации и упадка. Сохраняя классические мыслительные дихотомии: индивидуализм – коллективизм, либерализм – авторитаризм, демократизм – общинность, механизм – организм, – Дугин пишет: «Ярко выраженная евразийская ориентация характерна для России и Германии, двух мощнейших континентальных держав, чьи геополитические, экономические и, самое главное, мировоззренческие интересы полностью противоположны «атлантистам» [120, с. 93]. Приоритет евразийской доктрины основан на экспликации реального геополитического основания славянофильских концепций, которые вне евразийского их доосмысления остаются или слишком абстрактными, или резюмируются панславистской идеей, а последнее, с точки зрения Дугина, тождественно идейному воспроизведению «пангерманизма» в ином цивилизационном контексте. Самобытность Евразии связана со спецификой сакральной географии территории, а осознание уникальности России в Евразии определено логикой ее центрального положения в ней. Вследствие этого «русский патриотизм», имея сакральные, мистические основания, корнящиеся в географическом и геополитическом факторах евразийского про-

странства, отличен от национализма иных народов. Исключительность «русского патриотизма», рассматриваемого в качестве формы «евразийского национализма», вытекает, таким образом, как следствие осознания мессианской предопределенности и значимости национального самосознания, включая архетипический уровень коллективной психологии [119, с. 576]. Вместе с тем вопрос о евразийской сущности России и сегодня спорен и неоднозначен. Позиция крайнего почвенничества, базирующегося на представлении о России-Евразии как окончательной ликвидации исторической России, связывает с евразийством растворение русского национального самосознания и православно-го мировосприятия. Евразийство как концепция будущего оказывается рядоположенной западноевропейскому космополитизму и либерализму [249, с. 216; 250]. И все же евразийство как идея и, возможно, в недалеком будущем практика несет в себе интегративный смысл. Как продолжение славянской идеи, отмечает Ю. Васильев, евразийство не противостоит ей, а обе идеи не являются взаимоисключающими [39, с. 29].

Подводя итог, следует отметить ряд аспектов евразийского контекста концепции этногенеза Гумилева. Концепция этногенеза весьма неоднородна и противоречива в плане генетических и содержательных аспектов своего формирования. Создававшаяся на эмпирическом материале истории кочевых народов Востока, истории Европы и России в хронологических рамках до XVIII – XIX вв. она допускает актуализацию ее основных постулатов и их проекцию на современность в весьма усеченном виде, нередко превышающем прочность ее базовых положений, что закономерно приводит к необходимости пересмотра всего здания этногенетических построений.

Установление подобий и отличий классического евразийства, евразийства Гумилева и неоевразийства представляет определенный историографический интерес. Однако представленность ценностно-мировоззренческих инвариантов евразийского мышления в работах автора концепции этногенеза (при всей антиномичности предшествовавшего ему евразийства 20-30-х гг.) является более скромной и нуждается в критическом анализе, преодолевающем нежелание Гумилева входить в область политических суждений. Концепция этногенеза не ставит своей це-

лью эксплицировать мировоззренческий пласт и социокультурные основания «евразийского общежития». Затрагивая эту проблематику, она впадает в парадоксы и алогичность дискурса, когда он выходит за рамки естественнонаучной методологии, воспроизводя в основном общий контекст евразийской мысли. При всей популярности и значимости междисциплинарного синтеза Гумилева важно отметить односторонность его рефлексии как мыслителя евразийской ориентации и произошедший в его работах разрыв евразийского дискурса в узле его философских проблем.

История для Гумилева, в особенности история Евразии, по словам Д.С. Лихачева, есть опыт реконструкции, в котором многое раскрывается благодаря воображению. В силу этого его евразийская история не во всем достоверна, но как таковая имеет право на существование, ее нужно принимать или не принимать как целое [220, с. 7]. Лихачев обозначил одновременно и выход Гумилева за рамки самой истории, преодоление им исторического времени существования этносов, усматривая в Жизни, порождающей страсть и волю к действию, предел уничтожающему Времени [220, с. 11]. Для Гумилева Жизнь есть планетарное явление, свойственное Земле, а это переводит анализ в смысловой контекст иной традиции – традиции русского космизма.

### **ГЛАВА III**

## **РУССКИЙ КОСМИЗМ В ТРАНСКРИПЦИИ КОНЦЕПЦИИ ЭТНОГЕНЕЗА**

Ставя этногенетические и этноисторические процессы в зависимость от биосферных и космопланетарных факторов, Гумилев, предполагая превращаемость различных форм геокосмической энергии в биохимическую живого вещества, физиологическую и психическую энергию человека – пассионарность, обнаруживает сходство в теоретических воззрениях с идейным полем русского космизма, в особенности с учением В.И. Вернадского о биосфере, гелиофизическими изысканиями А.Л. Чижевского. Определенное совпадение во взглядах является основанием для отнесения концепции этногенеза к философии русского космизма [195, с. 215], что не всегда оправдано и, видимо, преждевременно, поскольку не сопровождается соответствующей рефлексией оснований концепции и имеет преимущественно описательные основания. Необходимо учитывать специфику русского космизма как интегративной, синтетической концепции постижения мира и человека, включающей в себя не только сплав донаучного и научного знания, но и особое «прочувствование» Вселенной – научно-осмысленное, эмоционально-личностное и философско-эвристическое [116, с. 3]. Это демонстрирует неоднородность русского космизма и объясняет различие способов рефлексии человека и космоса, объединяемых единым теоретическим концептом. Более корректна позиция, не сводящая многообразие философских, естественнонаучных трактовок соотношения космоса (природы) и человека к «активной», направляемой разумом эволюции, поскольку многомерность космизма не позволяет выразить его сущность единственной фразой [158]. Поэтому обсуждение космизма необходимо включает в себя дифференцированный план: идею космизма, принципы космизма, космическую философию и космизм как социокультурный феномен. Именно последнее делает возможной расширительную трактовку космизма посредством введения в него различных версий философии всеединства. В силу этого прочтения и варианты космизма неоднозначны в плане их ценностной нагруженности. Это позволяет выстроить типологизацию в зависимости от аксиологической ориентированности получивших в

его границах развитие идей: теоантропокосмизм как христиански ориентированная версия космизма; созданный в рамках научного мировоззрения антропокосмизм в двух его вариантах – техникстски и гуманистически ориентированный; эзотерический антропокосмизм; космическая философия К.Э. Циолковского; эклектические версии космизма (ноокосмология) [159, с. 338].

Наиболее близким концепции Гумилева является антропокосмизм, развитый в русле научных представлений и не обращавшийся к надприродным трансцендентным факторам. В отличие от авторов, предлагающих искать подлинное значение идей Гумилева в евразийстве, этнографическом знании или его историкофилософской концепции, аналоге цивилизационных построений Тойнби, Шпенглера, истинное значение концепции этногенеза лежит в русле иной традиции. Отсылая к условности отнесения творчества Гумилева к русскому космизму, мы тем самым проблематизируем стремление установить его принадлежность к антропокосмизму. Несмотря на то, что этнология Гумилева тематически и проблемно погружена в систему космопланетарных связей, рассматривая человека через этнические структуры в плане его природного (биосферного) аспекта существования через призму естественнонаучного знания и естественнонаучной методологии, именно развернутый анализ призван показать возможность и условия отнесения наследия ученого к русскому космизму, определить основные точки пересечения, а также возможные моменты противоречия и несогласованности.

Поскольку идеи В.И. Вернадского становятся основой построения моделей ноосферогенеза как попытки разрешения современных противоречий социоприродного характера, то анализ оправдано провести с учетом актуальных разработок комплексного исследования космопланетарного феномена человека и неклассических интерпретаций ноосферы. При этом необходимо учитывать как амбивалентность самой традиции антропокосмизма, неоднозначность трактовок его ключевых понятий и развитых в его границах современных концепций, так и объективных процессов космизации науки, мировоззрения и жизнедеятельности. С одной стороны, отмеченные процессы характеризуются трансформациями мировоззренческого плана, ведущими

к пересмотру онтологической обособленности человека от природы, лимитированию ее сферой сознания и переопределяющими роль биосферных циклов в жизни человека и общества [366, с. 150]. Эти изменения мировоззрения отмечены тенденцией биосфероцентризма, космического миропонимания, базисом которого являются знания о живом [65, с. 184].

С другой стороны, ноосферная цивилизованность и «рациональная гуманность» [41] оспариваются с позиций аксиологических критериев ноосферы как реальности, противостоящей диалектике жизни (В.А. Кутырев). Данное противоречие, формулируемое как противоречие между естественным и искусственным, вскрывает проблематичность истолкования ноосферогенеза в преимущественно положительной тональности ценностных характеристик [398]. Более того, «... ноосфера Вернадского как вариант абсолютной разумности и мировой гармонии построена по законам естествознания и «украшена»... необоснованными характеристиками добра, любви, человечности» [236, с. 142]. Невостребованность космистами этической компоненты в научном оформлении ноосферных воззрений в иной философской транскрипции представлена в модальности антропокосмического синтеза, принимающего рельефно очерченную нравственную ориентацию [121]. Взаимоисключающие позиции стимулируются конкретными разработками ноосферной модели устойчивого развития, коэволюции, перехода к экоцивилизации как ступени ноосферной цивилизации, обеспечивающей устойчивое равновесие естественной эволюции [346, с. 130]; критикой любых концепций, включающих в себя понятийно введенную Вернадским ноосферу как сферу искусственной постчеловеческой цивилизации, элиминирующей естественную реальность, телесность человека и в итоге саму жизнь [213]. В этом отношении концепция этногенеза Гумилева исключительно близка современным дискуссиям по проблемам ноосферы, динамики биосферы, экологического моделирования, коэволюционной перспективы, хотя выводы ее недостаточно востребованы современным знанием.

Центральными понятиями концепции Гумилева являются понятия пассионарности и пассионарного толчка – пускового механизма этногенеза. Последний при этом может быть представлен как результат взаимодействия комплекса природных

условий и этноса как энергетической системы [10, с. 25]. Пассионарный толчок реализуем посредством генетических мутаций, стимулирующих биофизические особенности человеческого организма. Это качество названо Гумилевым пассионарностью (от lat. *Passio*, -onis – страсть) и определяется как необоримое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на достижение цели, чаще всего иллюзорной [84, с. 49]. В содержание данного понятия не включаются стимулирующие эгоистическую этику животные инстинкты и психопатологические феномены. В отличие от «потребностей нужды», призванных обеспечить самосохранение индивида и вида, пассионарность связана с «потребностями роста», отражающими мотивы интеллектуального освоения непознанного и процесс усложнения внутренней организации. Условия, в которых начинаются процессы этногенеза, могут существенно различаться, но их дальнейшее протекание является более или менее однообразным в том случае, если оно не деформируется внешним воздействием.

Искомая закономерность этногенеза должна являться, по убеждению Гумилева, глобальной. Обнаруживается же она через использование фазовой схемы анализируемого автором процесса и при известном пренебрежении внешними факторами, рассматриваемыми в качестве случайных явлений. Вытекающим из данных посылок следствием явилось представление о единой причине происхождения всех этносов земного шара. Подобной причиной, или «фактором икс», инвариантным относительно любого этногенетического процесса, является комплекс явлений, связанных Гумилевым с понятием пассионарности. Поскольку пассионарность полагается импульсом этногенеза, то она должна соотноситься с существующими в этнологии, географическом и историческом знании классификациями. Этнологическая классификация в интерпретации Гумилева предполагает деление составляющих этническую общность особей на «эгоистов» и «антиэгоистов»; географическая классификация призвана фиксировать динамику отношения этносов к ландшафтам; историческая – характеризовать процесс эволюции этнического сообщества, закономерно проходящего фазы подъема и упадка.



Формирование нового этноса сопряжено Гумилевым с наличием у некоторых индивидов внутреннего стремления к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением общественного или природного окружения. Иногда стремление к достижению подобного типа целей является губительным для жизни самих субъектов, и в этом плане оно представляет собой отклонение от такой нормы видового поведения, как инстинкт самосохранения. Данный тип поведения может быть связан как с повышенными, так и со средними способностями человека, что демонстрирует самостоятельность рассматриваемой поведенческой стратегии среди известных в психологии импульсов поведения. Этот поведенческий признак лежит в основе «антиэгоистической этики», основанной на преобладании интересов коллектива над желанием жизни и заботой о собственном потомстве. Обладающие пассионарным признаком особи совершают поступки, которые, суммируясь, приводят к ломке инерции традиции и инициируют появление новых этнических общностей. Модусы пассионарности различны: гордость, тщеславие, алчность, ревность, жадность, властолюбие, честолюбие, зависть. «Пассионарность, — отмечал Гумилев, — может проявляться в самых различных чертах характера, с равной легкостью порождая подвиги и преступления, созидание, благо и зло, но не оставляя места бездействию и спокойному равнодушию» [107, с. 319]. К пассионарным личностям автор концепции этногенеза относит Александра Македонского, Луция Корнелия Суллу, Яна Гуса, Жанну д'Арк, протопопа Аввакума, Наполеона Бонапарта. Степени пассионарности при этом различны, а зримой силой в истории она становится тогда, когда из индивидуального признака превращается в популяционное явление.

В энергетическом отношении пассионарность описывается Гумилевым как избыток биогеохимической энергии живого вещества, антиинстинкт, определяющий способность к сверхнапряжению. Согласно автору, именно пассионарность стимулирует появление, становление и исчезновение этнических целостностей. Выражая меру энергетического наполнения этнических систем, уровень психической энергии, способность к сверхнапряжению этнических особей и целых популяций, вариации пассионарности соотносимы с эмпирическим основанием — часто-

той исторических событий. Психологический эффект, вызванный избытком биогеохимической энергии живого вещества, связывается Гумилевым с формированием психологического «настроя» этноса, стереотипов поведения, этнических полей и ритмов, изменяющихся в ходе развития этноса, повторяя основные фазы энергетического наполнения этносов в психолого-поведенческом аспекте.

В своем историческом развитии этнос проходит определенные стадии. В самом общем виде они могут быть сформулированы в триаде: историческое становление (фаза подъема, скрытого и явного), историческое существование (акматическая фаза, пассионарный перегрев, надлом, инерционная фаза), исторический упадок (фаза обскурации, мемориальная фаза).

Стадия исторического становления полностью исчерпывается адаптацией этнической популяции во «вмещающем ландшафте» (географической и этнической среде). На стадии исторического существования складывается комплексное своеобразие этноса, создаются условия для формирования надэтнических структур – суперэтносов. Исторический упадок знаменует «естественную» смерть этноса, он различен по своей протяженности, поскольку зависит от интенсивности внутренних процессов разложения и от исторической судьбы, определяемой степенью развития материальной культуры, физико-географическими условиями ареала, состоянием этнического окружения. Полный цикл завершается фазой исторических реликтов (этносов-персистентов), судьба которых полностью детерминирована историко-географическими особенностями занимаемой ими территории. Указанная схема этногенетического процесса является следствием эмпирического обобщения Гумилевым сорока индивидуальных кривых этногенеза, построенных им для различных этносов, возникших в ходе разных пассионарных толчков. Выведенная автором кривая этногенеза не похожа ни на линию прогресса производительных сил, ни на повторяющуюся циклоиду биологического развития.

Фаза подъема включает в себя т.н. инкубационный период (скрытый, латентный подъем) от момента пассионарного толчка или начала генетического «дрейфа» до появления новой этносоциальной системы и сопряженных с ней социально-

политических институтов. Она отмечена выделением из этнического субстрата определенного числа пассионарных особей, объединяемых единой целью и исторической судьбой. Пассионарии порывают со сложившейся системой традиционных отношений, обнаруживая повышенную тягу к деятельности. В дальнейшем они формируют общую для этноса доминанту и «зачинают» новые, быстро усложняющиеся этнические системы. Отмеченное Гумилевым явление генетического «дрейфа» предполагает возможность передачи пассионарного признака популяции за ее пределы. Указанный феномен реализуется посредством миграции пассионариев на края ареала популяции или за его пределы. Пассионарии создают семьи или рассеивают свой генотип каким-либо иным способом. Еще одним возможным путем передачи пассионарного признака могут являться внебрачные связи во время военных походов, торговых экспедиций и т.д. Скорость распространения пассионарного признака является достаточно высокой, представляя собой следствие повышенной миграционной и демографической активности пассионариев.

Начала новых этногенетических процессов всегда связаны с переходом этнической системы из статического (состояние этнического гомеостаза) в динамическое состояние. Данный переход отмечен рядом характерных черт: увеличивающейся демографической и миграционной активностью, стремлением к расширению территории, изменением стереотипа поведения, преобразованием ландшафтной среды, сменой общественных императивов поведения, созданием социально-политических институтов, активным усвоением чужих идей и усиленной пропагандой собственных религиозных учений и идеологием. Явному подъему свойственны энергичная экспансия возникшего этноса, резкий рост всех видов его активности, демографический взрыв и усложнение самой этнической системы, выражающееся в росте числа ее подсистем. Фаза явного подъема характеризуется также наличием новой этнической доминанты и новых социальных институтов. В этой фазе формируется «пассеистическое» ощущение времени, при котором прошлое воспринимается как единственная объективная реальность, а присущий ей общественный императив («будь тем, кем ты должен быть») отражает

жесткую регламентацию отношений внутри растущего и усложняющегося этнического коллектива.

Примерами описываемых Гумилевым явлений могут являться такие исторические события, как рост численности и влияния христианских общин в I – III вв., приведших к формированию византийского суперэтноса; Древний Рим эпохи первых царей и завоевания Италии VIII – VI вв. до н.э.; эпоха образования арабского халифата и распространения ислама в VI – VIII вв.; экспансия монголов в XI – XIII вв. В российской истории фаза подъема связана с эпохой Александра Невского, победой на Куликовом поле, возвышением Москвы, созданием и расширением единого Российского государства в XIII – XV вв.

Наивысшей точки пассионарное напряжение достигает в акматической фазе, сменяющей фазу подъема. Здесь господствуют пассионарии жертвенного типа, частота событий этнической истории достигает предельной величины, а этническая система наиболее усложнена. Если ранее пассионарные личности стремились к поддержанию единства и целостности коллектива, то в акматике они стремятся прежде всего к личностному самоутверждению. Акматическая фаза несет с собой изменения в ощущении времени: настоящее начинает восприниматься как единственная объективная реальность (актуализм). Модифицируется и содержание общественного императива. Ведущим императивом становится требование «будь самим собой». Избыточная пассионарность в сочетании с ростом индивидуализма порождают пассионарные перегревы, когда внешняя экспансия и внутренний рост сменяются внутренними конфликтами. Иерархическая соподчиненность элементов этносоциальной системы и жесткая регламентация отношений между ее членами нарушаются, что ведет к образованию новых этнических группировок и альтернативных существующим мировоззренческим ориентиров. В Европе акматическая фаза может быть соотнесена с войной гвельфов и гибеллинов, Крестовыми походами. В Византии она отмечена внутренними спорами на религиозной основе IV – VII вв. Для России – это эпоха Смутного времени. Распад созданного Чингисханом единого улуса позволил Гумилеву диагностировать пассионарный перегрев у монголов. Для средневекового Китая акматическая фаза связана с эпохой Тан. Ознаменовавшее

ее восстание Ань Лушаня привело к трехкратному сокращению численности населения Китая.

Резкое снижение пассионарного напряжения наблюдается в фазе надлома, отличительными признаками которой являются раскол единого этнического поля, уменьшение числа пассионариев, рост числа особей энергодефицитного типа (субпассионариев), расширение сферы конфликтов внутри этнической системы. Эти характеристики фазы надлома отражают существенное снижение резистентности (сопротивляемости) этнической системы, повышая, таким образом, вероятность ее распада и исчезновения с исторической арены через смещение траектории ее движения в результате негативного этнического контакта и действия антисистем – этнических объединений с негативным мировосприятием. Упрощение этнической системы влечет выброс свободной энергии. Она, не находя выхода из системы, трансформируется и реализуется в интеллектуальной деятельности и художественном творчестве.

Надлом древнеримского суперэтнуса получил свое воплощение в гражданских войнах, восстаниях Спартака и Катилины. В Византии он связан с движением иконоборчества, возникновением антисистемы павликиан. В Древнем Китае надлом соответствует эпохе семи «воюющих царств», в средневековом Китае – это время «пяти династий и десяти царств», наступившее после низвержения империи Тан. Для западноевропейского суперэтнуса фаза надлома должна быть, полагает Гумилев, соотнесена с движениями Реформации и Контрреформации, внутренне расколовшими западный мир по религиозному основанию на протестантов и католиков. В Европе пассионарные надломы начинаются в Чехии, где гуситские войны ознаменовали начало нового процесса в христианском суперэтнуса – процесса его дивергенции. В эпоху Реформации был сформулирован и новый реактивный поведенческий императив: «Мы устали от великих. Дайте пожить». Европа прошла период пассионарного перегрева с меньшими издержками, нежели другие суперэтнические целостности. Причиной этого стали ее окраинная географическая размещенность, отсутствие иноземных вторжений, а также открытие Америки Колумбом, приведшее к мирному уменьшению количества пассионарных особей, отправившихся в поисках сча-

стью за океан. Несколько позже отмечает Гумилев надлом в Англии. Здесь не прошел толчок IX в. Пассионарность англичан была вторичной, импортированной от викингов, норманнов и французов. И тем не менее Англия оказалась страной с достаточно высоким уровнем пассионарности, не меньшим, чем у ее соседей – Германии или Франции. Надлом в Англии принял форму колонизации Америки. Излишняя пассионарность таким образом выбрасывалась вовне. Италия также получила инъекцию пассионарной энергии, которая, остывая, оставляла поле себя великолепные кристаллы искусства Ренессанса и культуры гуманизма. Надломы в этнической истории интерпретируются Гумилевым как вполне закономерное явление, как своего рода «возрастная болезнь» этнической системы.

За фазой надлома следует инерционная фаза в развитии этносов. В ней отмечаются плавное снижение уровня пассионарного напряжения, укрепление централизованной власти и социальных институтов, интенсивное накопление материальных и духовных ценностей, активно преобразуются и вмещающие этнические общности ландшафты. Господствующим императивом поведения данной фазы является императив «будь таким, как я», предполагающий ориентацию поведения на общепринятый для подражания эталон. Идеалом инерционной фазы является персона, отвлеченный идеал человека. В Англии, по словам Гумилева, – это джентльмен, в Византии – идеал святого, в Центральной Азии – идеал богатыря, в Китае – просвещенного крестьянина. Характерным типом личности становится «золотая посредственность» – работоспособный, законопослушный человек, гармоничная личность с низкой степенью пассионарности. Поскольку внутренние конфликты пресекаются сильной централизованной властью, то этнос способен к осуществлению значительной работы, воплощающейся в том числе и в произведениях культуры. Будучи полезной для культуры, эта работа оказывается преимущественно деструктивной для природы. С начала XVII в. и по настоящее время фаза инерции переживается Западной Европой, где были созданы национальные государства, возникла капиталистическая система хозяйствования, интенсивно развивались наука и техника. К существенным недостаткам данной фазы Гумилев относит сопровождающие ее колониальные за-

хваты и деградацию природной среды. На смену «рыцарям» акматике и сторонникам обновления церкви фазы надлома в инерционной фазе приходят «буржуа», расчетливые бизнесмены, исполнительные чиновники и трудолюбивые обыватели. Причем культура и порядок в инерционной фазе, как отмечает автор, могут достигать известной степени совершенства и кажутся современникам непреходящими. Это своего рода «золотая осень» в развитии этносов.

«Золотая осень» сменяется фазой обскурации, в которой уровень пассионарного напряжения падает ниже гомеостатического. Существенно возрастает число энергодефицитных особей (субпассионариев). Основой существования этноса становятся материальные ценности и навыки, накопленные в инерционной фазе. Императив данной стадии – «будь таким, как мы». Гонениям и физическому уничтожению подвергаются люди, не утратившие чувства долга, ответственности, совести. Результирующей данных процессов является внутреннее разложение этносоциальной системы, достигающее высшей степени в явлениях коррупции, преступности, в утрате боеспособности армии, авантюризме потокающих настроениям толпы правителей. Обскурация сопровождается также резкой депопуляцией населения, потерей сопротивляемости воздействию извне. Дальнейший ход исторических событий может привести этническую систему либо к гибели, либо к ее переходу в состояние этнического гомеостаза (устойчивости). Начало фазы обскурации в Древнем Риме в исторических иллюстрациях Гумилева совпадает с концом II в., а ее конечные датировки связываются с падением Западной Римской империи. Для византийского суперэтноса начало и конец данной фазы сопряжены, соответственно, с периодом правления династии Ангелов, падением Константинополя в 1204 г. и его окончательной гибелью в 1453 г. В Китае фаза обскурации связывается с XVII в., когда страна была захвачена маньчжурами, династия которых правила в Китае до Синьхайской революции 1911 г. В Древнем Китае обскурация соотносена с упадком империи Хань и взятием столицы Поднебесной хуннами. Следует отметить, что в представленном фазовом процессе этногенеза Гумилев допускает возможность явления этнической регенерации как частичного восстановления этнической системы после

фазы обскурации за счет сохранившейся на окраинах этноареала пассионарности. В истории Византии подобным эпизодом временной этнической регенерации может являться возникшая после падения Константинополя в 1204 г. Никейская империя. Частичное восстановление этнической системы рассматривается им как непродолжительный всплеск активности накануне завершения этногенетического процесса, переходящего в мемориальную фазу, когда пассионарность утрачена, но сохраняется культурная традиция прошлого. Эта историческая память воплощается в форме фольклорных произведений, легенд; она несет в себе воспоминания о далеких героических деяниях предков.

Понятие мемориальной стадии, по мнению Гумилева, наиболее полно отражает переход этноса в устойчивое состояние этнической системы, при котором ее жизненный цикл воспроизводится из поколения в поколение без изменений, сохраняется равновесие с ландшафтом и другими этническими коллективами. Автор подкрепляет свои рассуждения следующими примерами: «... в долинах Горного Алтая живут потомки некогда могучих степных этносов (древних тюрок, найманов). Ныне они потеряли активность, но богатый былинный эпос говорит нам о былой славе этих народов» [115, с. 299-300]. Это т.н. реликтовые этносы. Более того, понятие мемориальной фазы, по его мнению, может быть задействовано при изучении отдельных этнических образований (субэтносов), выпавших из основного потока этногенеза и изолировавшихся с целью консервации собственного образа жизни и мировоззрения. Образцом последних является сложившийся в XVII в. субэтнос-изолят старообрядцев. Такие этносы локализуются Гумилевым на Памире, Тибете, в Южной Америке, Африке.

В представленной схеме этногенез охарактеризован как дискретный процесс внезапного возникновения группы пассионарных этносов внутри определенного региона, последующего их распространения за его пределы, потери сложности этнической системы или ее превращения в реликт. Относительная длительность этногенетического процесса различна: фаза подъема длится около 300 лет, приблизительно такова же и длительность акматической фазы, фаза надлома наименее продолжительна



(150-200 лет). Наибольший разброс по длительности фаз этногенеза наблюдается в фазах инерции и обскурации, знаменующих постепенный упадок этнических общностей. Весь цикл этногенеза от оформления этносоциальной системы до превращения этноса в реликт укладывается Гумилевым в 1200-1500 лет и описывается им как «старение» этнической системы, как процесс потери инерции пассионарного толчка, связанный с постепенным устранением пассионарного признака из этнической популяции путем естественного отбора.

Выделяемые фазы этногенетического процесса имеют определенные временные рамки, обусловленные направлением, скоростью, пределами изменения уровня пассионарного напряжения в этнической системе. Каждая из них, по Гумилеву, характеризуется: а) направлением изменения и уровнем активности (миграционной, демографической, хозяйственной, идейно-политической, военной, природопреобразовательной) этнической системы в целом; б) господствующими в данной фазе типами пассионариев определенного уровня (уровни пассионарности колеблются от обычного стремления к благоустройству до жертвенности), количеством и ролью субпассионариев; в) единым для данной фазы императивом поведения; г) степенью внутренней сложности этнической системы (она выражается в изменении количества подсистем – этносов, субэтносов); д) направлением изменения и уровнем резистентности этнической системы [115, с. 296].

Динамика этногенеза описана в концепции как инерционный процесс. Его источником является биогеохимическая энергия живого вещества: «Вообразим шар, – пишет Гумилев, – получивший внезапный толчок. Энергия толчка затрачивается сначала на преодоление инерции покоя, а затем на движение шара, которое будет медленно затухать вследствие сопротивления среды, пока шар не остановится; путь же этого шара будет зависеть от того, покатится ли оно по ровному месту, или наткнется на препятствия, или свалится в яму и т.д., но сколько раз мы бы ни повторяли эту операцию, принцип движения один – инерция толчка, т.е. растрата энергии полученного импульса» [107, с. 331]. При этом этнос выступает в качестве структуры, которая сопрягает все формы движения материи (физическую, химиче-

скую, биологическую и социальную), что определило методологическую стратегию концепции Гумилева, осуществляющего в ее предметно-объектное поле экстраполяции из смежных областей знания. «Концепция этнической истории человечества, – отмечает Ахраменко, – не является в строгом смысле ни естественнонаучной, хотя и декларируется автором в качестве таковой, ни социологической, ни философско-исторической, представляя особый тип рефлексии на стыке философии, истории, географии, психологии и естествознания» [10, с. 32]. Указанная методологическая установка экстраполяции не позволяет однозначно определить научность концепции путем ее отнесения к отдельным областям экстраполируемого автором знания, поскольку подобная логическая операция связана с «разложением» концепции и утратой ее целостного смысла, что свидетельствует не в пользу концепции и оценивается как эклектизм воззрений самого Гумилева.

Главный недостаток концепции следует видеть в том, что внутренний аспект системной этнической целостности исследован Гумилевым в большей степени, нежели внешний по отношению к этнической системе комплекс связей космобиосферного характера, несмотря на то, что влияние внешних факторов полагается и, более того, на них строится практически вся естественнонаучная концепция этногенеза. В сущности, комплекс внешних связей оставлен Гумилевым в тени, но именно здесь возникает множество вопросов и здесь следует искать основания упреков в ненаучности его выводов.

Гумилев полагает, что отдельные космические инициации, энергетические импульсы обладают мутагенными свойствами, стимулируя появление у людей способности повышенного усвоения биогеохимической энергии (эффект пассионарности). Биологические микромутации (пассионарные толчки) охватывают часть земной поверхности, вытянутую в меридиальном или широтном направлении под каким-либо углом к меридиану и широте. Эти территории, несмотря на различные ландшафтные зоны (горы, пустыни, морские заливы) остаются пассионарно монолитными. Многообразие этнических субстратов и ландшафтов обуславливает только то, что на одной территории могут возникнуть два, три, четыре разных этнических (суперэтни-

ческих) образования в одну и ту же эпоху. Гумилев исключает в этих процессах возможность переноса пассионарности путем гибридизации, поскольку последняя необходимо отразилась бы на антропологическом типе метисов. Наземные барьеры исключают и культурный обмен, и заимствования через подражание: «Когда рассматриваешь ареалы пассионарных взрывов, то создается впечатление, будто земной шар исполосован неким лучом, причем – с одной стороны, а распространение пассионарного толчка ограничивается кривизной планеты» [107, с. 392].

Зоны пассионарных толчков представляют собой узкие полосы шириной около 300 км. при широтном направлении и несколько больше – в меридиальном, примерно на 0,5 окружности планеты. Возникают пассионарные толчки 2-3 раза за тысячу лет и почти никогда не проходят по одним и тем же территориям. За тысячелетие до н.э., например, отслеживаются два толчка: в VIII в. – от Аквитании через Лациум, Элладу, Киликию, Парс до Индии, и в III в. – по степям современных Монголии и Казахстана. Один и тот же пассионарный толчок может инициировать появление нескольких очагов повышенной пассионарности, когда зона его распространения перекрывает разнообразные физико-географические регионы. Толчок VI в. н.э. задел, согласно Гумилеву, Аравию, долину Инда, Южный Тибет, северный Китай и среднюю Японию. Результатом этого явилось появление и расширение полос возбуждения в названных странах этносов-ровесников, имевших оригинальный стереотип и культуру. Дальнейший анализ совпадения природных явлений (возможных природных аномалий) и пассионарных толчков в концепции отсутствует. Гумилев остановился как на наиболее правдоподобном объяснении причины пассионарных толчков на гипотезе «вариабельного космического излучения» рассеянных пучков энергии Галактики. Они пробивают ионосферу, деформируются магнитным (возможно, гравитационным) полем Земли, принимая облик геодезических линий, не зависящих от наземных ландшафтов. Гипотеза снабжена конкретными примерами, иллюстрирующими определенные совпадения с этногенетическими процессами.

И все же специфика «слабого излучения», перестраивающего нечто в структуре генетического аппарата человека, форму-

лируется на уровне очередной гипотезы. В принципе конкретный источник пассионарности Гумилева не интересует, преимущественно анализ развернут им в осмыслении пассионарности как источника этногенеза: «... а если гипотеза воздействия каких-либо лучей на антропосферу не подтвердится? Если биологи обнаружат другую причину мутаций и особенно – микромутаций, изменяющих не анатомию, а только физиологию организмов высших родов позвоночных?... А если найдется талантливый психолог, который откроет механизм пассионарности и свяжет его не с вегетативной нервной системой организма, а с гормонами или влиянием микроорганизмов, живущих в симбиозе с их носителем?... Или генетик уточнит способ передачи пассионарности как признака? Что изменится, – спрашивает Гумилев, – в описании феномена этногенеза? Ничего! Потому что этногенез – явление, наблюдаемое не на молекулярном и даже не на организменном уровне, а на популяционном, имеющем собственные черты, присущие только этому уровню» [107, с. 583].

В более поздних работах он возвращается к проблеме возможной связи пассионарных толчков с многолетней вариацией солнечной активности, выявленной Дж. Эдди. Оказалось, что деятельность Солнца настолько вариативна, что известный 11-летний цикл его активности прослеживается далеко не всегда. Сопоставление составленного Эдди графика солнечной активности за 5 тыс. лет с датировками пассионарных толчков показало, что все они совпадают с минимумами солнечной активности или с периодами ее спада: «При уменьшении солнечной активности защитные свойства ионосферы снижаются, и отдельные кванты или пучки излучения могут достигать земной поверхности» [107, с. 578]. Не в пользу связи пассионарных толчков с солнечной деятельностью свидетельствует и тот факт, что солнечная активность не может приводить к возникновению достигающих длины половины глобуса полос (зон пассионарных толчков). В других источниках отмечается несколько иная корреляция: 4 пассионарных толчка приходятся на максимум солнечной активности, 1 – на минимум, остальные – на точки перегиба.

Автор концепции этногенеза допускает возможную связь причины пассионарных толчков со вспышками сверхновых звезд. Самим Гумилевым обнаружены 2 совпадения: пассионар-

ному взрыву I в. до н.э. (готы, славяне, даки и др.) соответствует вспышка сверхновой звезды в 5 г. до н.э., толчку XI в. н.э. (монголы, чжурчжени) – Крабовидная туманность 1054 г. Окончательный ответ в отношении возможных корреляций оставлен им, однако, за астрофизиками. К. Бутусов и В. Мичурин [38] предприняли попытку увязать известную ритмичность пассионарных толчков с космическими явлениями. Выявленная авторами кратность промежутков пассионарных толчков (250 лет) предполагает поиск космического агента с соответствующим периодом действия. Таким агентом может являться самая далекая известная планета – Плутон, период обращения которого вокруг Солнца равен 248,55 годам. В момент действия пассионарных толчков эта планета находилась вблизи своего перигелия. Механизм связи столь разнохарактерных явлений – движения небесного тела и микромутаций генофонда земных организмов – состоит в том, что непосредственной причиной генетических мутаций могут выступать летящие из космоса ливни микрочастиц, различных по плотности и интенсивности. Исходящие от Солнца частицы обладают малой интенсивностью и значительной плотностью. Особо авторы выделяют частицы с высокой энергией и малой плотностью (т.н. «звездный ветер»), идущие из глубин Галактики и, видимо, воздействующие на генетический код живых организмов. «Звездный ветер» имеет свои приливы и отливы. Более того, интенсивность потоков частиц с Солнца и из глубин Галактики в целом колеблется в противофазе. Земля находится преимущественно в зоне влияния «солнечного ветра». Данный факт не исключает, однако, прорыва к ее поверхности частиц высоких энергий галактического происхождения. Создаваемая Солнцем магнитосфера задерживает часть потока высокоэнергетичных частиц, снижая тем самым его интенсивность. Граница магнитосферы локализуется между орбитами Нептуна и Плутона. Последний движется по поверхности магнитосферы и вносит в нее периодические «возмущения». Это позволяет К. Бутусову и В. Мичурину сформулировать гипотезу о косвенном «управлении» Плутоном идущими из глубин Галактики корпускулярными потоками. Не исключается возможность отклонения Плутоном (его физическим полем) направления корпускулярных потоков, «перенацеливания» частиц на Землю,

следствием которого являются пассионарные толчки. Под «обстрел» микрочастиц по причине значительного наклона плоскости орбиты Земли ( $17^\circ$ ) всегда попадают новые участки поверхности планеты. Это в известной степени объясняет положение Гумилева о том, что пассионарные толчки почти никогда не проходят по одним и тем же территориям.

Раскрывая генетический аспект пассионарности, автор концепции этногенеза указывает на возможную рекомбинацию (разрыв) фрагментов хромосомы зародыша человека, т.е. на определенную химическую реакцию, повторяющуюся в историческом времени [110, с. 313-314]. В качестве возможного ее источника им отрицается тектоническая гипотеза. В то же время фактор этногенеза может являться следствием тектонической активности, иметь не экзогенное, а эндогенное происхождение. Позиция не лишена оснований, если учесть, что в недрах планеты периодически происходят перераспределения и релаксации напряжений мантии или ядра, приводящие к «возмущению» магнитосферы. Комплекс влияния энергии радиоактивного распада и магнитного поля периодически меняет свой знак на противоположный, определяя степень этнической активности, остроту национально-этнических конфликтов. Геологическая (тектоническая) концепция этногенеза относит феномены этнообразования и этнической конфликтности в причинном отношении к вертикальным геологическим структурам альпийской складчатости [383]. Сами вертикальные геологические структуры, как и их влияние на живое вещество, его морфогенез и жизнедеятельность, исследованы недостаточно. Отмечается представленность эндогенного фактора этногенеза тепловыми и механическими источниками, ответственными за физико-химические процессы в биосфере. 90% механической энергии локализуется на 10% площади земного шара в приграничных зонах литосферных плит. В общем потоке экзогенной и эндогенной энергии доля механической энергии достигает 40-50% на территориях подвижных зон, прежде всего в современных и палеогеосинклиналях, в менее мобильных регионах она не превышает единиц процентов. Воздействие космофизических, экологически значимых факторов на биосферу наблюдается одновременно по нескольким каналам. В ряду материальных носителей этих воздей-

ствий, помимо факторов электромагнитной природы, могут находиться и другие физические агенты. Интересные и малоизученные биологические явления наблюдаются над разломами в земной коре в тектонически активных зонах. Специфический характер геофизических условий в этих областях связывается с геологической структурой и обусловленными ею изменениями в электропроводимости земной коры, а также с возникновением электрических низкочастотных (теллурических) токов. Современная активность разломов земной коры диагностируется по распределению гелиевых аномалий.

П.С. Ширинкин устанавливает тесную связь эволюции человека (антропо-, этно-, социогенеза) с подвижными зонами Земли разного происхождения и масштаба – рифтами и рифтоподобными структурами, краями континентов, межблоковыми разломами и крупными тектоническими узлами. Он обращает внимание на зависимость в ходе антропо- и этногенеза распространения ареала обитания человека от наиболее мощных геоэнергетических источников к относительно менее интенсивным. Весьма показательным в этом плане является факт локализации прародины человека в южной части Восточно-Африканской рифтовой системы, развивавшейся практически непрерывно от периода раннего архея до кайнозоя. В протерозое здесь действовал в течение 600-800 тыс. лет природный атомный реактор. Известные места стоянок первобытного человека также располагаются в пределах зон этногенеза и других геодинамических зон.

Совпадения осей зон пассионарных толчков с регионами относительно высокой геодинамической активности отмечает также М.А. Киричек-Бондарева [175]. Выявлено тяготение осей зон пассионарных толчков в западной части ареала к границам метаблоков литосферы, существенное уменьшение толщины которой заметно интенсифицирует глубинные процессы и возникновение атмосферных геофизических явлений. Кроме этого, в западной части ареала земная кора обладает более высокой тепло- и электропроводимостью, что могло отразиться на характере и динамике культур Запада и Востока. Анализируемые исследователем этно-, геолого-, географические связи позволяют сформулировать вывод о том, что главным источником пассионарных толчков является воздействие на поведение людей Солнца.

Однако пространственно-временная локализация этой энергии в биосфере, с присовокуплением энергии глубинных процессов Земли, «контролируется» строением земной коры, формировавшейся на протяжении длительной геологической эволюции.

Г.А. Айзатулин продолжил и замкнул гумилевские транс-континентальные линии пассионарных толчков. Обнаружилось, что, кроме точек двойных и тройных пересечений, они имеют две области всеобщего пересечения: на суше – в Восточной Африке и в Тихом океане – в районе острова Пасхи. Согласно гравитационно-конвекционной модели геодинамики О.Г. Сорохтина в рамках концепции геологического развития Земли, проекции восходящих потоков в современной мантии сосредоточены именно в этих двух «горячих» центрах. Антисферные течения восходящего мантийного потока под Восточной Африкой были движущей силой сближения континентальных плит Евразии и Гондваны, а вдоль этой линии проходит трансконтинентальная гумилевская полоса пассионарного толчка VIII в. до н.э.: римляне, самниты, эквы, галлы, эллины, киликийцы. Это позволяет связать пассионарные толчки с геологическими особенностями, активными зонами планеты. По мнению Айзатулина, объяснение гумилевской комплиментарности следует искать именно здесь. В этом случае небезосновательно геополитическое противопоставление евразийцев атлантистам, поскольку психологическая совместимость этносов, имеющая в основе этнополевой фундамент, может быть описана через различия геологически активных зон: континентальных и морских [1]. В последнее время обнаружены частичные совпадения пассионарных толчков с климатической периодичностью, экстремумами теплообеспеченности и увлажненности 1850-летнего климатического цикла. Из девяти пассионарных толчков пять более или менее совпали с переломным моментом, два толчка показали отклонение в 150-250 лет, оставшиеся два не нашли аналогов. В переломные моменты 1850-летнего цикла наблюдаются общециркулярные перестройки атмосферы, образование «озоновых трещин» и, как следствие, возникновение пассионарных зон. При этом волны цивилизации и пассионарные толчки связаны с явлениями различной природы. Если первые коррелируют со вспышками естественной радиоактивности, то вторые обусловлены возникнове-



нием трещин в озоновом слое и проникновением жесткого облучения Солнца на поверхность Земли. Сама же этническая история человечества, как показал В.Е. Максимов, определяется совместным действием трех причин: 1850-летним ритмом Шнитникова, волнами цивилизации в плане Шпенглера и пассионарными толчками Гумилева [232, с. 293].

Данные корреляции отражают некоторые взаимосвязи вещественно-энергетических аномалий и начальных циклов этногенеза. По существу, это свидетельствует о том, что этногенез детерминирован объективными факторами, вызывающими флуктуации биофизической энергии этнических популяций. Данный ряд совпадений при учете условий фазового пространства конкретного этноса допускает возможность наличия в ходе развития этнической целостности бифуркационных явлений, усиливаемых спецификой вещественно-энергетических отклонений.

Обоснованную концепцию космо-земных взаимосвязей до Гумилева предложил А.Л. Чижевский. Создатель гелиобиологии допускал возможность существования связи не только между солнечной активностью и протекающими на Земле процессами, но и комплекса соотношений между космическими явлениями и биосферой. Приоритетное значение было придано Чижевским анализу солнечно-земных корреляций. Солнечная активность рассматривалась им как условие жизни и причина протекающих в ней физико-химических процессов. Проследивая вариации колебания интенсивности солнечной активности (пятнообразовательной деятельности) с процессами на поверхности Земли, Чижевский обнаружил, что на динамику биологических систем влияет нестационарное и неоднородное солнечное излучение. Пятнообразовательная деятельность нашего светила способна вызывать разнообразные и многочисленные нарушения в жизнедеятельности и развитии биологических систем. Эти изменения обусловлены физическими и химическими «возмущениями» внешней среды. С максимумами солнечной активности связаны массовые нарушения жизнедеятельности биологических систем – от отдельных организмов до целых сообществ и популяций.

Обобщенный Чижевским обширный исторический материал показал четкую корреляцию эпидемиологических заболева-

ний и психических расстройств с циклическим характером пятнообразования на Солнце. Массовые заболевания холерой, гриппом, чумой, а также нарушения в функционировании психики человека (психические эпидемии) совпали с максимумами солнечной активности. Эвристически ценным является положение Чижевского о том, что выход биологических и социальных систем, а также психики человека из равновесия под воздействием внешнего «возмущения» должен сопровождаться готовностью организма к его восприятию. В эпохи максимальной напряженности в деятельности Солнца наблюдается и синхронизм оживленной политической и военной активности, значительно увеличивается число массовых движений. В эпохи минимума солнцедейтельности отмечается всеобщий синхронизм явлений другого плана, а именно: синхронизм общественных реформ и преобразований, социального творчества и мирного руда.

Историометрия Чижевского, последовательно отслеживающая корреляции числа массовых движений, войн, революций, восстаний и строящаяся на 11-летнем цикле солнечной активности, не может являться параллелью этногенетическому циклу в 1200-1500 лет, но выявленный основателем гелиобиологии синхронизм оживлений военно-политической деятельности и солнечной активности обнаруживает поразительное сходство с соображениями Гумилева, в рамках концепции которого «кучность исторических событий» свидетельствует о наличии пассионарного взрыва. «Работа, выполняемая этническим коллективом, — отмечал он, — прямо пропорциональна уровню пассионарного напряжения» [107, с. 333]. Подсчет числа событий в истории этноса свидетельствует о результате затрат энергии, что позволяет судить об уровне пассионарности. Неравномерно распределенные в историческом времени исторические события отражают неравномерность распределения живого вещества биосферы, а следовательно, неравномерность распределения его энергии. Аналогичное фиксировалось и Чижевским относительно динамики социальных изменений. Обуславливая своим воздействием поведение масс, колебания в солнцедейтельности оказывают влияние и на распределение во времени составляющих общественную жизнь человеческих сообществ социальных явлений.

Концепция Гумилева, введившего для объяснения источников этнической активности некоторое «космическое излучение», обладающее слабым мутагенным свойством, инициирующим появление пассионарной энергетики, все же не может быть однозначно конкретизирована с позиций гелиобиологии Чижевского. Можно предположить, что пассионарность как энергетический импульс есть интеграл взаимодействия солнечной активности, космического излучения, электромагнитных факторов в земной коре и атмосфере. Последнее стимулирует поиск причинных оснований синхронизации гелиофизических и геофизических явлений. Возможно, речь идет о слабом резонансном взаимодействии явлений различных уровней организации материального мира, способном приводить к возникновению новых структур. В этом плане наиболее чувствительной к незначительным воздействиям гелиофизического плана оказывается земная жизнь как форма превращенной энергии солнечного излучения [374, с. 14].

Обобщенно механизм взаимопревращений энергии, описанный Гумилевым, объясним с позиций гелиобиологии Чижевского через степень нервно-психической возбудимости в физиологических аппаратах человека, а также через феномен психического заражения и взаимовнушения (пассионарная индукция Гумилева), поскольку в условиях существенного повышения социальной активности «... массы превращаются в собирательную личность, коллектив индивидуализируется» [375, с. 308]. В этой связи следует подчеркнуть, что пассионарность, имея психологическое измерение, не является патологической характеристикой, хотя и представляет собой отклонение от видовой нормы. Пассионарность – это признак одновременно генетически детерминированный, по природе – энергетический, по способу реализации – психологический. Пассионарность определяет потенциал возможностей этнических структур и направление его реализации, ибо она, по Гумилеву, в конечном итоге создает народы и культуры.

В психологическом аспекте описанная Гумилевым пассионарность есть подсознательная эмоция, поэтому характер этнической активности и вектор ее приложения неорганизованны, стихийны в том плане, что «цель» этноса, формулируемая в ка-

тегории этнических доминант, реализуется через неосознанные мотивации. Видимо, их можно рассматривать как «организованные» бессознательным/подсознанием, что предполагает дальнейший анализ диалектики сознательного и бессознательного в психологическом разрезе обусловленности поведения этнических популяций. Но здесь важнее отметить другое. Специфика человеческого поведения, связанная с оформлением его несанкционированных моделей, разрушающих или находящихся в оппозиции к социально приемлемым поведенческим актам, обозначается как девиация. Девиантное поведение пассионариев Гумилева, противостоящее инстинкту самосохранения, индивидуального или видового, объясняется изменением человеческой конституции, нервно-психической мутацией, ведущей к появлению новых психических феноменов. Реальное объяснение данного явления может быть найдено, если признать трансформатором различного рода энергии самого человека. Чижевский показал, что усиленный поток лучистой энергии превращается, пройдя ряд промежуточных стадий, в избыток нервно-психической, эмоциональной энергии [375, с. 244].

Единственно возможным способом объяснения этногенетической функции пассионарности Гумилев считает принцип поля. Биоритмы этнических полей, согласно ему, воспринимаются представителями конкретного этноса как близость или, наоборот, чуждость. Вводимый в концепцию принцип поля базировался на авторском представлении о наличии специфицирующих любой этнос внутренних ритмов, частот колебания полей, определяющих возможности взаимодействия этносов в историческом пространстве через психологические явления комплиментарности (совместимости) и аттрактивности (влечения).

Принцип поля введен как объясняющий целостность, единство и устойчивость этноса в историческом пространстве-времени. Этническое поле как конструкция концепции этногенеза находит определенные подтверждения в естествознании. Возможна аналогия между клеточными полями, полем органа и отдельного организма, известными в биологии, и электромагнитными и гравитационными полями физики. В рамках концепции этногенеза принцип поля универсален в том смысле, что способен объяснить структуру этноса, качественную особенность и

определенность его в иноэтничном пространстве, исходя из положения определенной частоты колебания, которая, согласно мысли Гумилева, улавливается нашими органами чувств. На этом, в сущности, строится одно из многочисленных в концепции определений этноса как феномена, данного нам в ощущении «своих» и «чужих». Это ощущение значимо и в тех случаях, когда у человека нет непосредственного контакта с представителями своего этноса. Иллюстрируя данную мысль, автор приводит пример оказавшегося в чужой этнической среде человека, у которого отсутствуют все связи с родным этносом, но тем не менее сохраняются специфический стереотип поведения, собственные идеалы и мировоззрение. Еще одним примером могут являться присущие многим народам состояния этнического рассеяния (диаспоры): «Евреи разбросаны по всей Ойкумене и тем не менее остаются евреями, образуя суперэтнос, состоящий из целого ряда мелких этносов: ашкенази, сефарды, фаллаши, грузинские евреи... То есть существует определенное явление, которое я называю этническим полем, которое... объясняет такие явления, как ностальгия, как дружба или вражда между народами» [84, с. 13].

Поскольку этнос – это пассионарное поле одного ритма, то вхождение новорожденного в этническую общность определяется включением его биологического поля в этническое поле коллектива. Новые этносы – это всегда новый ритм этнического поля. Показательно при этом, что естественный аспект пассионарности не может реализовать себя в чисто естественной форме. Конкретный этнический ритм и характер этнического поля не детерминированы всецело самой пассионарностью, приводящей к возникновению новых этнических структур, задающей меру энергетического наполнения этногенеза и сообщающей им инерционную направленность траектории движения. В реальной истории этническое поле обусловлено, по Гумилеву, силой пассионарного толчка, ландшафтными условиями, уровнем социального развития, генетическим кодом этнопопуляций, степенью устойчивости культурной традиции, состоянием этнического окружения. Генотип, определяя темперамент, быстроту реакций, способность к абстрагированию и воображению, не программирует, полагает автор, ощущения «своих» и «чужих» как фунда-

ментальный отличительный признак этноса, обеспечивающий реализацию подсознательных и эмотивных свойств комплиментарности и аттрактивности – психологических интеграторов любой этнической целостности.

Генезис представлений Гумилева об этническом поле вытекал из его апелляции к идее биологического поля, развитой в работах А.Г. Гурвича. Парадигмальным основанием построения гипотезы этнического поля выступает понятие биологического поля. Иерархия биологических полей детерминирована клеточным полем. Б.С. Кузин интерпретирует принцип поля в расширительном статусе, допуская когерентность «поведения» частей и элементов структурной организации, предполагающей координацию процессов их взаимодействия на организменном и даже надорганизменном (надындивидуальном) уровнях. Видимо, оправдано стремление различать полевою основу биологического уровня на основании определенной функциональной связи, отраженной в жизнедеятельности живых организмов. С одной стороны, функциональная роль полей обеспечивает известную динамику программы развития. В этом случае поле как принцип построения целого характеризует процесс его становления как переход от латентной (потенциальной) формы в развернутую (актуальную) форму.

Субстратное единство этноса, интерпретируемое в его полевых основаниях, обозначено в концепции этногенеза причинно-следственной связью полевого субстрата и этнической структуры через фиксацию устойчивости, сохранения целостности или «жизненного единства», что предполагает наличие относительной стабильности в динамике развития, воспроизводство инвариантных характеристик, локализованных Гумилевым в совокупности связей этноса как системы – сущностных оснований любой этнической целостности. Принцип действия поля при этом носит характер нормирования индивидуального поведения членов колонии, стаи и вида [202, с. 148]. Типологизация полей в биологии основана на разведении филогенетических (динамических) и морфофилактических (стабильных) полей. В конечном итоге эволюционный аспект изменения видовых свойств, а этническое многообразие Гумилева реализуется в рамках одного биологического вида, или филогенетическая эволюция обеспе-

чена стабильностью видового поля, ибо вид как реальность манифестируется через свое жизненное единство, охватывающее специфически присущие ему форму и поведение. Переносимый Гумилевым на этнос, взятый в популяционном измерении, принцип поля, полевого субстрата как основы жизни не отрицает возможности существования этнических коллективов в форме биофизической реальности. Косвенным подтверждением этого является резонансополевой характер взаимодействия в природе. В частности, психические и физические явления могут быть интерпретированы с точки зрения источника, субстрата психического в рамках биополевой формации.

Рецепция Гумилевым принципа поля сопряжена с введением в концепцию элемента телеологичности. Принцип поля актуализирует, по Кузину, проблему конечной цели, аккумулируемую в феномене возникновения в эволюционном процессе вполне конкретной формы. Виртуальный характер формы отсылает к проблеме заданности, определяющей результат развития в любой момент. «Динамически преформированная морфа» (А.Г. Гурвич) в известном смысле программирует эволюционное развитие. Эволюционный контекст концепции этногенеза, таким образом, допускает программированность, целевой характер движения, сохраняя элемент телеологичности в интерпретации этногенеза как природного процесса.

Более того, Гумилев обращается к концепции номогенеза Л.С. Берга, возникшей в рамках эволюционной теории. Многозначна параллель между постулируемой Бергом «изначальной целесообразностью», преддетерминированностью последующих состояний жизни на всем протяжении эволюции и логикой этнического развития, выявленной автором концепции этногенеза. На этническое измерение исторического процесса экстраполируются не только понятийный аппарат «номогенеза», но и ряд концептуальных соображений. «Номогенез» Берга, аргументируя идею преформированности развития, обосновывает возможность перенесения на филогенез факта программированности онтогенеза, выдвигая в качестве основного закона эволюции «автономический ортогенез» как внутренне присущую живому силу, действующую независимо от внешней среды и направленную в сторону морфофизиологической организации. Ис-

ходя из этой идеи, номогенез Берга оказался не в состоянии объяснить факты адаптации к среде – специализацию и регресс в эволюции видов. Гумилев разделяет идею эволюционного преформизма, связывая ее с принципом поля как промежуточным звеном, через которое реализует себя преформированность этнического развития. Он также поддержал идею Берга, дополняющую закон ортогенеза и призванную отразить процессы эволюционных изменений, выпадающих из рамок постулата изначальной заданности эволюции. «Закон хрономических причин», описанный в концепции этногенеза в категории «вмещающего ландшафта» (евразийское «месторазвитие»), отражает наличие естественной связи между этносом и занимаемой им территорией. Аппелляция к «вмещающему ландшафту» призвана была преодолеть исключительную программированность этногенеза пассионарным толчком признанием факта новообразования этнических признаков, осуществляющегося под воздействием географической среды и обуславливающего качественную специфику этноса, его отличие от «других», поскольку, согласно автору концепции этногенеза, «ландшафты Земли разнообразны, разнообразны и этносы» [84, с. 29].

Заимствование воззрений Берга способно объяснить витализм и фатализм концепции Гумилева, а также прояснить «географический» уклон его мышления: «Географический ландшафт воздействует на организмы принудительно, заставляя все особи варьировать в определенном направлении, насколько это допускает организация вида. Здесь не место случайностям, следствия наступают с такой же фатальной необходимостью, как реакции в химии или явления в физике» [17, с. 365]. Географический ландшафт, по Гумилеву, не выступает в качестве этногенного фактора, но, анализируемый в совокупности свойств рельефа, климата, растительного и почвенного покрова, определяет совокупностью своих элементов механизмы взаимодействия в этнической системе таким образом, «... что части обусловлены целым и, наоборот, целое обусловлено частями» (этноценоз Гумилева) [17, с. 342]. Существенным является различие в трактовке ландшафтных условий и их роли в эволюции. Если Берг усматривал в географическом ландшафте орудие, расшатывающее «генетическую базу», способную через адаптацию к проявлению



скрытых потенций, заложенных в генах, то Гумилев отстаивает обусловленность сущностных характеристик возможностью актуализации генетических механизмов этнопопуляций, отводя исключительное место пассионарному взрыву. Пассионарность, описанная в концепции как генетически рецессивный признак, определяя витальные потенции этноса, несет, по Гумилеву, определенную нагрузку в становлении человечества как вида.

Положения телеологичности тесным образом связаны с каузальным истолкованием этнического развития. Дальнейшая рефлексия в этом направлении выходит за рамки концепции этногенеза, но она способна показать ограниченность жесткой каузальной интерпретации отдельных явлений природы, что, однако, не тождественно признанию пределов научного познания. Истолкование жизни в категориях строгой причинности невозможно. Как полагает Кузин, эти категории описывают механизмы жизнедеятельности, вне операционализации которых непостижимо изначальное в жизни – ее идея и смыслы [202, с. 163]. Таким образом, биологический аспект этногенетических изысканий Гумилева, претендующего на полное разрешение проблем этнической сущности, включает в себя две задачи: раскрытие механизма существования и постижение его смысла. Последнее выводит в область метафизики, что снимает проблему научной интерпретации [202, с. 160]. Концепция Гумилева, не являясь строго научной, но используя выводы естествознания, все же не раскрывает проблему смысла и сущности. Очевидно, вопреки мнению автора, она должна рассматриваться как концепция, вскрывающая механизм этнического существования в заявленном самим автором контексте, но не его смысловое значение, хотя междисциплинарность Гумилева содержательна в том плане, что пытается наметить определенные связи целсообразности и целенаправленности между сознательно, социально артикулируемыми целями и возможными «целями» вмещающего ландшафта (природной среды); между вмещающими сознательное и социальное Биосферой и Космосом, интегрируя в единой логике рассуждения Человека и его историю, взятых в комплексе природно-биосферных связей и анализируемых в единой структуре эволюционирующей Вселенной через Члове-

ка, хотя и представленного в концепции преимущественно совокупностью его природно-биологических свойств.

Концепция этногенеза получает дальнейшие импульсы развития в рамках комплексного исследования человека как космопланетарного феномена. Как целое она находится на уровне гипотез, выдвигаемых неформальной наукой. Но она акцентирует психофизические явления, раскрытие которых может способствовать конкретизации процессов взаимопревращения космической и психической энергии в индивидуальном и коллективном аспектах.

Связующим звеном космических и планетарных (биосферных) явлений является электромагнитное поле. Информационные аспекты электромагнитных полей, точнее, информационные взаимодействия, происходящие в условиях полевого субстрата биосферной организованности (для Гумилева одновременно и организованности этнических популяций), расширяют ключевые положения концепции. Поля космического, земного, биогенного происхождения определенным образом организованы и иерархизированы. Единый полевой субстрат Вселенной пронизывает различные уровни организации материи и может являться потенциальным источником пассионарности и этногенеза. В концепции «векторного потенциала» единым образом описываются гравитационное, электромагнитное, сильное и слабое взаимодействия в природе. Электромагнитные процессы стимулируют биохимические и биофизические явления, порождаемые космофизическим полем, обусловившим асимметрию живого вещества и, следовательно, возникновение механизма синхронизации через каналы связи со средой [56]. Явление асимметрии является универсальным способом осуществления взаимодействия в живой природе. В частности, оно согласуется с автоколебательной динамикой «волн активности живого» и «популяционных волн». «Ближний Космос» Гумилева – источник пассионарной инициации в биосфере – может рассматриваться как промежуточное звено более масштабного ритма – универсального процесса синхронизации явлений различного уровня организации.

В концепции полевого организованности живого вещества особо подчеркивается роль слабых экологических связей в материально-энергетических потоках космопланетарного характера.

Биосистема может быть представлена как неравновесная фотонная констелляция. Последняя обладает информационными свойствами, придающими структурам колоссальный запас устойчивости [155, с. 82]. Если сильные экологические взаимодействия материально-энергетических потоков в косном и живом веществе образуются самим живым веществом, то слабые экологические связи обеспечивают энергетическое, вещественное и информационное единство живого вещества биосферы с космическим пространством. Характерно, что полевой субстрат организованности живого, в том числе и этносов, по Гумилеву, является фактором, определяющим не только комплекс свойств жизни, но и психики. А.К. Манеев допускал существование биопсиполя, имеющего в основе полевою формацию. Существенным свойством биопсиполя является атрибут отражения, обуславливающий возможность самодвижения во внешней среде внутренней активности человека, рассматриваемой в разрезе его психической функции как единство бессознательного, подсознания, сознания и самосознания [235, с. 355]. Именно единство уровней психики определяет творческий потенциал человека. Вместе с тем концепция биопсиполя обнаруживает и специфическую разнородность оснований полевых субстратов. Гумилев проводил аналогию между этническим/пассионарным полем и физическими полями. Биопсиполе Манеева не отождествлено с обычными физическими полями в силу их квантованности, не допускающей наличия выраженных свойств жизни и психики. Гипотеза биопсиполя может быть представлена как альтернативная гипотезе Гумилева, поскольку она допускает наличие не подверженных энтропийным тенденциям структур человеческого организма – суперустойчивого субстрата полевого типа, хранящего информацию о нем в структурах сознания, что свидетельствует, по мнению Манеева, о возможности возобновления жизни человека вне белково-нуклеиновых оснований.

В рамках концепции полевой организации конкретизированы положения дистантных связей на уровне подсознания, на что указывал Гумилев, и даже сознания [235, с. 361]. Развивая учение о спектре сознания, Кен Уилбер связывает модель сознания с представлением о личности как «многоуровневой манифестации единого сознания», допуская последовательные аналогии

между единым многоуровневым спектром сознания и многочастотным проявлением единой электромагнитной волны [345].

Спектр психокосмического излучения может быть выстроен по уровню допущения наличия у систем психических функций [27]. Данная иерархия охватывает все уровни организации материального мира и приводит к идее единого поля. «Психическая энергия» проявляет себя через личное подсознательное Фрейда, коллективное бессознательное Юнга. Сверхсознание ассоциировано с концепцией ноосферы. Интересно отметить, что содержание подсознания, акцентированное Гумилевым как «вместилище» психической энергии, отнесено к эволюционному прошлому, в то время как сверхсознание отражает «конъюнкцию будущих потенций человечества» [27, с. 44].

Единство человека и космоса фиксируется антропным принципом, согласно которому объективные законы задают усложнение материально-энергетических потоков во Вселенной и обуславливают возникновение в ней наблюдателей [197, с. 7]. Антропный принцип в сильной формулировке ставит целостность Вселенной в зависимость от жизни вообще и разумной жизни в частности [314, с. 75]. Отсюда делается вывод о фундаментальном значении жизни и сознания для формирования Вселенной и вытекает вполне определенная познавательная установка – познание законов организации мира невозможно вне познания самого человека. В этом отношении крупномасштабный ряд бифуркационных взрывов, обеспечивших появление человека: космологический, биологический и ноосферный, – вряд ли может быть дополнен этногенетическим «взрывом» Гумилева, хотя гипотеза полевого субстрата этноса, предложенная последним, открывает эвристические грани интерпретации взаимопревращения космопланетарных – вещественных, энергетических и информационных соотношений.

Анализируя гипотезу слабых экологических взаимодействий, В.П. Казначеев и Е.А. Спирин прослеживают последовательное доминирование оснований «монолита жизни» от белково-нуклеиновых к полевым, выраженным в росте нейронных связей. Развитие социальных форм организации и культуры привело к погружению полевых основ в социальные доминанты. Полевые основы «монолита жизни» сохранились в мифолого-

религиозной деятельности и антропоэкологическом опыте человеческих популяций [155, с. 120-123]. Сосуществование обоих субстратов живого, развитое в рассматриваемой концепции, допускает возможность сохранения полевых форм на уровне этнических популяций. В этом можно видеть инновационность концепции Гумилева, вслед за генетиками доказывавшего факт несовпадения эволюционного обогащения генома человечества с узловыми этапами его социальной истории.

В рамках предложенной Казначеевым концепции становится возможным связать пассионарность Гумилева с актуализацией резервов психофизической энергии, связанной с «реанимированием» полевой основы жизни. Психоэмоциональная сфера создает, по Казначееву, предпосылки для соответствующей функционально-морфологической перестройки метаболической и висцеральной систем, обуславливающей возможность мобилизации психофизических ресурсов, направленных на осуществление творческой деятельности, – феномен, получивший название «реакции Прометея». Она соединяет в себе энергетический и психологический аспекты гумилевской пассионарности и выражена в максимальной открытости человека, психоэмоциональной напряженности, целенаправленности его действий [156; 157]. Однако окончательно идея пассионарности и возникающие на ее основе конструкты могут быть подтверждены исследованиями в области популяционной генетики и молекулярной биологии. Так, в концепции «непостоянства генома» рассматривается аспект трансляции от организма к организму определенных генетических свойств. Модификационная изменчивость наследственности допускает наличие в геноме структур, незадействованных в репродукции, своего рода факультативных генов. Эта часть генома ответственна за модификации свойств фенотипа, генетически закрепляя определенные адаптационные свойства. Более того, допускается наследование части приобретенных при жизни компонентов генома. Достаточно мощным фактором селекции в рассматриваемых процессах могут выступать такие эндогенные агенты, как вирусы – доноры и переносчики подвижных компонентов факультативной части генома. Спонтанные наследуемые изменения могут возникать и как следствие нарушения внутриклеточного метаболизма,

физиологического гомеостаза. Данные изменения описываются в литературе как реализующиеся через факультативные компоненты генотипа. Поэтому генетический признак пассионарности может быть локализован в факультативном локусе генома, что в большей степени согласуется с положением Гумилева об адаптивности как характеристике этноса. Опираясь на современные данные о роли в эволюции мобильных генетических элементов (МГЭ), Ю.Б. Вахтин связывает естественный процесс старения этносов не с уменьшением доли носителей мутации пассионарности, а с потерей энергетических преимуществ пассионариев. Мутация пассионарности должна приводить к резкому изменению условий внутриклеточной среды, что отражается в нарушении слаженной работы генома и в негативном изменении фенотипа. На ранних стадиях этногенеза пассионарность неизбежно сопровождается повышенной дисгармонией физических, эмоциональных, психических признаков, включая и нарушения в репродуктивной способности. В дальнейшем отрицательные значения пассионарности ослабляются, следствием чего является рост числа гармоничных особей. Данный процесс обуславливает гармонизацию генотипа и фенотипа на нисходящем отрезке кривой этногенеза, способствуя длительной «консервации» реликтовых этносов [43].

Еще совсем недавно в эволюционной биологии изменения наследственной информации в ДНК (мутации) рассматривались как крайне редкие и случайные явления. В исследованиях последних лет традиционные представления об изменчивости генома существенно пересматриваются. Появились данные о неравномерной частоте мутаций в различных участках генома, была обнаружена сверхизменчивость (гипервариабельность) геномной ДНК, выявлены ее нестабильные участки – кластеры коротких tandemно повторяющихся элементов, несущие разный генетический код и подверженные воздействию химических агентов различной природы. С.Ф. Тимашев попытался увязать создающую благоприятные условия для реализации перестроек в геноме активность биоэнергетических процессов с разветвленной системой разломов земной коры, а именно – с возрастанием потоков эндогенных восстановительных флюидов, выходящих на поверхность Земли: «Пространственно-временная картина

изменений биологической активности разнообразных биогеоценозов в ходе эволюционного развития биосферы и истории человечества оказывалась в сильной степени зависящей от... воздействия восстановительных флюидов как и на биоэнергетические процессы, так и на процессы самовосстановления и самоочищения биосферы» [330]. На выброс запаса генов как возможную причину возникновения пассионарности указывал и Н.В. Тимофеев-Ресовский, усматривая в ней в целом признак с проблематичной и неясной до конца генетической основой [107, с. 625].

До конца не доказанной признает историческую «теорему» Гумилева и биолог К. Маклаков. Исследователь изыскивает необходимую для ее доказательства аргументацию через обращение к биологическим «аксиомам». В качестве исходной посылки он принимает положение Гумилева о том, что этносы «лепятся» историей из материала различных расовых и культурных субстратов. Анализируя этнос как систему, автор концепции этногенеза обнаруживал основание системообразующей связи в географической среде. Каждый народ имеет культуру и традиции, порожденные приспособлением к вмещающему его ландшафту. Утверждение о взаимосвязи только двух компонентов «этнической ситуации» – человеческого организма и природно-климатической среды – признается недостаточным для объяснения сущности этноса. Между указанными компонентами Маклаков помещает определяющую жизнь многих индивидов культуру. Она выполняет не только функции жизнеобеспечения. Представляя собой систему норм и обычаев, культура обнаруживает значительный организационный потенциал, развертывающийся уже безотносительно к биологической необходимости, а иногда и вопреки ей: «... этносы – это своего рода популяции людей, но не биологические, как расы, а социальные, адаптация которых к природной среде обобществлена в виде культуры» [231]. Поэтому «способность» биохимической энергии «зарядить» такой длительный исторический процесс, как этногенез, является сомнительной. Энергетическим источником существования всех биологических видов выступает получаемая по пищевой цепочке энергия. Данная цепь начинается с продуцентов (растений), обладающих способностью переводить квантовую энергию сол-

нечной радиации в биохимическую. Общий объем поступающей в экосистемы энергии не меняется в случае, когда мутации затрагивают вид, находящийся на вершине пищевой пирамиды. Следствием такого рода мутаций являются существенные изменения в расходе имеющейся энергии. Идущая в животном мире на сугубо биологические цели свободная энергия (выживание, питание, воспроизводство и т.д.) в человеческих сообществах (этнотипах) «направляется» мутацией в социальную сферу. В чисто биологическом смысле такое (социальное) поведение нерентабельно, поэтому действие отбора постепенно ведет к элиминации мутантов из этнической популяции. Именно это явление было обнаружено и выражено Гумилевым как продолжительность цикла этногенеза (1200-1500 лет). Возникающий вследствие мутации поведенческий признак пассионарности, являющийся одновременно движущей силой этногенеза, был представлен им как «антиинстинкт», «инстинкт деятельности». Поэтому пассионарность должна проявляться не только как этно-, но и как социоформирующая мутация, ведущая к появлению новых форм социального устройства и новых стереотипов поведения. Маклаков, принимая концепцию этногенеза, развивает ее положения далее. Этногенез, отмечает исследователь, может стимулироваться не только пассионарными толчками Гумилева, но и генетическими «вливаниями» мутантных генов в местную популяцию (англичане, хазары, итальянцы). Значимая роль в этих процессах принадлежит комплиментарности контактирующих этносов.

Прямые доказательства достоверности существования трех ключевых уровней проявления биологического дефекта пассионарности (молекулярный, физиологический, психологический) Маклаков усматривает в следующем: во-первых, пассионарность – это наследуемая генетическая (точечная) мутация, локализация которой, учитывая возможности современной технической базы, имеющейся степени расшифровки человеческого генотипа и глубине знания о его реализации, не представляется возможной; во-вторых, физиологический уровень проявления наследственного дефекта может быть связан либо с определенным гормоном, либо с другим интермедиатом, воздействующими на нервную систему, либо с самой центральной нервной системой. Ко-



нечным, третьим уровнем проявления дефекта пассионарности является психологический уровень. Единственно возможным доказательством существования пассионарности как генетического признака, таким образом, должно считаться его обнаружение в геноме человека и совокупном генотипе этнических популяций. До тех пор, пока он не обнаружен, возможны лишь более-менее продуктивные гипотезы.

Поскольку этносы концептуализированы Гумилевым в качестве биосферных феноменов, а сама концепция этногенеза строится на основании модели биосферных циклов, разработанной В.И. Вернадским, то сопоставление их теоретических положений представляет особый интерес.

Определяя параметры организованности биосферы, Вернадский вводил деление на живое, биокосное и косное вещество, устанавливая области распространения жизни и последовательно выдерживая принцип проведения границы между живым веществом и косной материей. Различие между живым и косным обосновывалось свойствами живого, его преобразующей функцией, вытекавшей из принципа Реди «все живое от живого». Совокупность живых организмов (живое вещество биосферы) обладает биогеохимической энергией, которая может быть выражена как потенциальная энергия, аккумулируемая биогенным веществом. Энергетический и материальный аспекты организованности масс живого и биокосного вещества определяют состояние динамического равновесия биосферы. Выделение в качестве основных параметров биосферы энергетической и вещественно-материальной сторон привлекло внимание Гумилева в том плане, что позволило увязать динамику этногенеза с вещественно-энергетическими трансформациями биосферного комплекса.

Особый интерес в анализе рецепции Гумилевым биосферной концепции Вернадского представляет способ аргументации основных положений концепции этногенеза. При обобщении исторического и географического материала автор концепции этногенеза обращается к «эмпирическому обобщению» Вернадского. В отношении биосферной организованности эмпирическое обобщение было выражено последним в существовании геологически вечной формы, локализованной в динамическом

равновесии «живое вещество – биосфера». Логическое основание эмпирического обобщения опосредовано условиями вывода его из фактов. К тому же оно, по Вернадскому, не требует проверки, но может быть положено в основу научного поиска даже в том случае, если не согласуется или даже противоречит существующим теориям и гипотезам [47, с. 283]. Единственным в методологическом плане обоснованием эмпирического обобщения является его вывод из всей совокупности известных фактов, но не из совокупности гипотез и теорий.

Приложение Гумилевым данного метода, получившего развитие в естествознании, к материалу или «архиву» историко-географических фактов, или, другими словами, интерпретация гуманитарного материала методами естественных наук, вызывает сомнения в возможности реализации подобной методологической установки у гуманитарно-ориентированного мышления. Но более важным представляется показать иное: последовательно методологическая установка эмпирического обобщения Гумилевым не выдерживается. С целью объяснения феномена этноса он вводит различные гипотезы, точнее, он допускает идею пассионарного толчка, уточняя ее гипотезами этнического поля, этнической комплиментарности и т.д. В сущности, эмпирическое обобщение Вернадского, претендующее на достоверность и научную обоснованность вывода знания, остается в концепции Гумилева на уровне методологической декларации. Автор не проводит различия между эмпирическим обобщением и интуитивно сформулированной гипотезой. Точность вывода его принципиально не интересует, что может быть подтверждено идеей пассионарности, исходным и одновременно результирующим его концепцию конструктом, реальный эквивалент которого им так и не был определен.

Конкретизируя свою методологическую позицию, в эмпирическом обобщении Вернадский видел надежный элемент познания природы, выдвигающий на первое место некоторые определенные признаки и явления, поскольку в общем всегда сказывается влияние всех остальных признаков, всего явления в целом. Гипотеза Гумилева имеет иные принципы построения. Акцентируя биосферный аспект этноса, она элиминирует его другие стороны. В силу этого гипотеза выходит за пределы фак-

тов, а степень ее прочности определяется соответствием всем теоретическим построениям о природе, ее непротиворечивость им [44, с. 239]. Это объясняет явный поворот Гумилева к естествознанию и его теоретическим концепциям, его стремление согласовать теоретический и методологический каркас этногенетических представлений с достижениями современного ему уровня исследования биосферных процессов.

Эмпирическое обобщение естествознания в отношении к философским категориям, законам и принципам опознается как проблема соотношения логики естествознания и философской логики. И если эмпирическое обобщение Вернадского – это попытка проведения разрыва между философией и естествознанием в самой логике науки [343, с. 235], то методологические основания этногенеза нуждаются в критическом анализе, ориентированном на снятие разрыва между философией и естествознанием, поскольку основные принципы концепции Вернадского, описывая организацию природы, сохраняют выход в сферу социальной истории, чего базовые исследовательские принципы концепции Гумилева не допускают в методологии, несмотря на то, что он выходит к ним в рамках самой концепции. Поэтому не лишено оснований мнение, что смешение естественнонаучной и философской аргументации порождает декларативность выводов, видимость научной истины, характерные натуралистическому видению и мышлению Вернадского [165, с. 304] и, видимо, свойственные Гумилеву. В частности, изложенная Вернадским концепция вызывает вопросы, которые с учетом предметности концепции этногенеза могли бы быть переадресованы Гумилеву: отсутствие эволюции биосферы, сохранение ее массы, трактовка ноосферы, идея автотрофности человечества.

Биохимические функции живого вещества приводят Вернадского к эмпирическим обобщениям, которые формулируются им как биогеохимические принципы: 1) биогенная миграция атомов химических элементов в биосфере всегда стремится к своему максимальному проявлению; 2) эволюция видов в ходе геологического времени, приводящая к созданию устойчивых в биосфере форм жизни, идет в направлении, увеличивающем биогенную миграцию атомов биосферы [48, с. 283]. Биогеохимические принципы принимаются Гумилевым, он соглашается с

выраженным через эти принципы энергетическим характером проявления живого вещества. Биогеохимическая энергия столь же реальна и действенна, как и другие изучаемые физиками формы энергии. За геологическое время Земля обогащалась энергией, поглощая: 1) лучистую энергию Солнца; 2) атомную энергию радиоактивного распада внутри планеты; 3) космическую энергию рассеянных элементов, исходящую из глубин Галактики. Биогеохимическая энергия заставляет организмы размножаться до возможных пределов. Закон ее предельного распространения приложим ко всем живым существам биосферы, в том числе и к людям. В биосфере наблюдается динамическое равновесие биогеоценозов: одни виды животных и растений ограничивают другие: «Климатические условия на Земле разнообразны. Они определяются зональностью, удаленностью от океанов, сменами характеристик атмосферного давления... А коль скоро так, то для организмов возникает потребность в адаптациях, что ограничивает возможности распространения уже территориально. Поэтому геобиоценозы, которые можно интерпретировать как сложные системы из живых и косных элементов, устойчивы. В них идут постоянные процессы, обеспечивающие циркуляцию энергии среди растений и животных одного местобитания, т.е. конверсия биоценоза» [107, с. 386]. Этнические сообщества также входят в биогеоценозы, представляя собой их верхнее, завершающее звено. Однако относительно спокойные состояния биогеоценозов, отмечает Гумилев, не вечны. Они прерываются спазмами странной активности, ведущей ее носителей к гибели: «Кузнечики, мирно скачущие по лугу, внезапно превращаются в саранчу, которая летит навстречу гибели, уничтожая все на своем пути. Тропические муравьи покидают свои благоустроенные жилища и движутся, истребляя все, что находят... для того, чтобы погибнуть на дороге. Лемминги проходят сотни верст, чтобы броситься в волны океана. Микроорганизмы... и те поступают также, порождая губительные эпидемии» [107, с. 387-388]. Активность живого вещества, согласно Вернадскому, определяется возможностью развивать свободную энергию, способную производить работу. Спазмы странной активности связаны с тем, что Земля получает из Космоса больше энергии, нежели необходимо для поддержания равновесия био-

сферы. Избыток энергии ведет к эксцессам, порождающим среди животных описанное выше аномальное поведение, а среди людей – пассионарные толчки или взрывы этногенезов.

Действенная форма свободной энергии выражается первым биогеохимическим принципом. Реально в биосфере она представлена биогеохимическими функциями живого: газовой, концентрационной, окислительно-восстановительной и биогеохимической функцией человека. Важно зафиксировать, что Гумилевым в основу концепции положена именно актуальная действенная форма биогеохимической энергии. Потенциальная биогеохимическая энергия, концентрирующаяся в биогенных веществах, возникших в ходе жизнедеятельности живых организмов, в том числе в процессе функционирования былых биосфер, им во внимание не принимается, что не может соответствовать реальному содержанию процесса взаимодействия человека и биосферы, в ходе которого, посредством предметно-практической деятельности, потенциальные формы энергии переводятся в актуальный план. Видимо, это закономерно с позиций исходных установок автора, недооценивающего деятельностный аспект человеческой сущности.

Биогенный поток, усиленный человеческой активностью и направленный на преобразование окружающей его среды, по своему характеру аналогичен роли живого вещества биосферы. В сущности, на этом основании строится ноосферная концепция Вернадского, не принятая, в свою очередь, автором концепции этногенеза. Гумилев не рассматривает противоречия, возникающие из сопоставления антиэнтропийных характеристик живого и энтропийного характера этногенеза, предложенного им в качестве обобщенной модели. Однако отнесение этносов к классу живых организмов биосферы делает дискуссионным вопрос об однозначном подчинении живого второму началу термодинамики. Вернадский указывал, что единый комплекс самодовлеющих организмов способен увеличивать активную энергию. Частным аспектом проявления сущности, противоречащей термодинамическому равновесию, является повышение сознательности и рост влияния в геохимических процессах биосферы жизни. К этому отсылает и процесс эволюции видов, постоянно преобразующий

и усложняющий структуры биосферы в ее материально-энергетической основе.

Формулируя учение о биосфере, Вернадский склонялся к мысли, что энтропия не имеет реального существования, поскольку является математическим выражением и сохраняет валидность в пределах исходных посылок: «... земная жизнь не укладывается в посылки, в которых энтропия установлена» [44, с. 180]. Свободная энергия живого вещества, природная, биосферная по своему генезису, оказывается внеположенной этносу как феномену биосферы. Если активность этнического коллектива определяется способностью входящих в его состав этнических особей усваивать из окружающей среды повышенное количество энергии, на чем настаивает Гумилев, а сама способность к ее усвоению генетически обусловлена пассионарностью, то этнос, как живая система или элемент живого вещества биосферы, становится абстракцией, поскольку в концепции совершенно не представлены возможности и не оговорены способы производства свободной энергии самими этносами как структурными, с точки зрения Гумилева, подсистемами биосферы. Биосферный принцип мышления Вернадского выдерживается в концепции этногенеза далеко непоследовательно. Динамическое равновесие биосферы достигает в этногенезе устойчивого равновесия в этнических структурах, нарушить которое может лишь очередной пассионарный толчок.

Гумилев воспроизводит мысли Вернадского о вечности и всюдности жизни. Согласно третьему биогеохимическому принципу, в течение всего геологического времени заселение планеты должно было быть максимально возможным для всего живого вещества. Биогеохимическая энергия роста и размножения есть энергия «давления», напора жизни в окружающей среде. Мысль интересна в том плане, что указывает не на случайность, а на направленность эволюционного процесса [48, с. 286]. Такой направленностью, согласно биосферной концепции, является усложнение организации живого и возникновение в ходе ее цефализации (принцип Дана).

Факт вмешательства человеческого разума в эволюцию, направляющего силу, знания и действия человека, Гумилевым полагается, но интерпретируется в своеобразном ключе: как фак-

тор, нарушающий механизмы воспроизводства биосферы посредством «создания плодов ума и рук человека», приравненных по значению к косным формам материи. Сам же Вернадский трактовал это нарушение в несколько ином плане: «Человек является геологической силой, ближайшее будущее которого безгранично, и человеческий разум и воля способны целиком переработать всю окружающую его природу» [47, с. 272]. Оставляя в стороне возможные экологические разночтения цитаты, важно отметить, что, согласно естествоиспытателю, рост технических и культурных возможностей человека приводит к парадоксальному, на первый взгляд, выводу: «В биосферном построении природы нет, казалось бы, места для человеческого разума как геологической силы, так как он не является формой энергии, а производит изменения, как будто бы ей отвечающие» [47, с. 272]. Но парадокс снимается тем, чем однозначно снятым в концепции Гумилева быть не может — определением культурной биохимической энергии или энергии человеческой культуры. Основанием умозаключений Гумилева в развитии им пассионарной концепции, как отмечает А.Н. Медведь, является интерпретируемое Вернадским понятие биосферы. Вводя понятие пассионарности, Гумилев показывает, что реально ее механизм действует на основании и по законам биосферы. Но в этом случае пассионарность сама по себе отрицает существование ноосферы Вернадского, поскольку заменяет присущие ей процессы в качестве единственной силы, способной изменять «лик Земли» [242, с. 121].

Научный поиск Вернадского включал в себя ряд особенностей. В сущности, он не может быть понят вне учета тенденций космизации и экологизации науки и знания, синтеза естественнонаучного и гуманитарного знания, превращения науки в источник формирования ноосферы как сферы разума. Натурализм естествоиспытателя привлекает Гумилева своей междисциплинарностью, целостным видением природы. Комплексы природного и биосферного плана, взятые в их внутренней взаимосвязи и взаимозависимости, позволяют вписать этнические структуры в структуру единого биосферного комплекса. Но «третий синтез» Космоса Вернадского не сводится к исключительно рационалистическим схемам. Космос Вернадского неполон и принци-

пиально непознаваем, будучи разложенным на различные формы и рассматриваемый вне элемента живого. Материя, энергия (дух) – начало жизни, а поэтому биосферная организованность, являясь организованностью природной, космической, предполагает возможность организованности ноосферной.

Скепсис Гумилева в отношении ноосферных представлений, несмотря на рецепцию им биосферной концепции естествоиспытателя, не может быть объяснен исключительно избирательным отношением к наследию Вернадского. набросок ноосферной концепции последнего свидетельствует о том, что применяемая Гумилевым естественнонаучная методология и созданная им естественнонаучная концепция моделирования этногенетических процессов истории, охватившая хронологический отрезок около трех тысяч лет, не позволяла автору концепции этногенеза увидеть вслед за Вернадским процесс становления ноосферы, более глубокий и мощный в своей основе, нежели исторический процесс. Развитие ноосферы связано с проявлением человечества как единого целого, выступающего в качестве предпосылки ее становления. Ноосфера – это становящееся качество не только истории человечества, но и истории Земли.

Неприятие Гумилевым ноосферных представлений проясняется с учетом того факта, что движение к ноосфере предполагает единство человечества и не может быть остановлено случайностями человеческой истории. Проявляющееся в связи исторических процессов и палеонтологической истории человека разумного единство человека и биосферы логически завершено Вернадским в положении об обусловленности человеческой истории и динамики биосферы ходом развития научной мысли, в рамках которой человек впервые осознает себя как существо планетарное, которое «... может и должно мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, но и в планетарном аспекте» [47, с. 274]. Областью реализации планетарной сущности человека является область жизни, изменяемая в ходе практической осмысленной деятельности биосферы.

Различие гумилевской транскрипции биосферной концепции обусловлено дискретностью этнической истории, разрывами этногенезов, не оставлявшими для него возможности увидеть



манифестации единства человечества – единства, отличающего человека и человечество в целом от всего живого и определяющего возможность их большей независимости от биосферы и ее условий. Единство биосферы, реализуемое через параметры ее организованности, и отнесение этнических процессов к классу биосферных явлений, не дают достаточных оснований утверждать, вслед за Гумилевым, что человечество в биосферном аспекте не представляет единства. Вернадским это единство мыслилось как продолжение биосферной эволюции, сравнимое с геологическими трансформациями в истории планеты. Критикуемая Гумилевым цивилизация «культурного человечества» (инерционная фаза этногенеза), по Вернадскому, является новой формой организации геологической силы, отвечающей исторически и геологически сложившейся организованности самой биосферы.

Реально космический характер жизни схвачен в направлении эволюционных преобразований живого вещества. При этом эволюционный процесс соответствует биологическому единству и равенству всех людей [46, с. 183]. Вернадский видел в этом «закон природы». Его прочтение Гумилевым зафиксировало первичность в анализе природных оснований человека и форм его коллективности. Гумилев, однако, в достаточной степени не раскрыл особенности природного аспекта бытия человеческой коллективности, хотя постановка проблемы и наброски ее решения представляют определенный интерес. Отметим некоторые характерные черты концепции этногенеза: социальная активность человека описана как процесс, наложенный на биосферу и, видимо, искусственный, чуждый по отношению к ней. Мысль, вытекавшая из ранних представлений Вернадского, обоснована в концепции Гумилева техногенным фактором, нарушающим естественные механизмы воспроизводства природных процессов, не нова. Однако социальный характер человеческой деятельности не может рассматриваться в качестве внеположенного при роде.

Генезис человека и его эволюция есть закономерный этап эволюции биосферы. В силу этого человеческая активность «погружена» в биосферу, а ее характер генетически, структурно и функционально является способом связи человека с природой и

одновременно способом реализации его эволюционной сущности. Эволюционный аспект представлен Вернадским шире, нежели Гумилевым. Обобщение эволюции Земли как единого космического, геологического, биогенного и антропогенного процесса свидетельствует о том, что обобщение Вернадского справедливо в концепции этногенеза только в своей части, поскольку Гумилев элиминирует анализ человеческой активности и человека как продолжающего и направляющего эволюционный процесс существа, не ограниченного его представленностью социальными формами организации, но включенного в биосферные циклы и в опосредующие их, по логике Гумилева, этнические структуры. Это может быть оценено, в сущности, как снятие природной стихийности этнического развития через возможность направляемого регулирования этнических процессов человеческим разумом. Указанная возможность автором концепции этногенеза не предполагается и не рассматривается в качестве реальной, но в рамках неклассических концепций ноосферы, концепций «устойчивого развития», именно парадигма направляемого развития, в том числе и в отношении процессов этнической природы, независимо от определения сущности этнического, положена во главу угла. Концепция этногенеза близка весьма спорной и неоднозначно трактуемой модели «устойчивого развития», поскольку, обосновывая биосферную сущность этногенезов народов планеты, созвучна послышке экологической безопасности – необходимости сохранения биологического разнообразия и устойчивости биосферы [348], однако развивающие концепцию ноосферогенеза авторы, вопреки Гумилеву, утверждают обратное – проблемы сохранения устойчивости биосферы в современных условиях находятся в компетенции человеческой активности [347, с. 95].

Структурная организованность и эволюционная направленность биосферы обеспечены пластичностью живого вещества в масштабах геологического и исторического времени. В геологическом времени живое вещество охарактеризовано Вернадским в плане его воздействия на косное вещество. Эволюционный аспект отражает и процесс видовой трансформации в геологическом масштабе. Оказываясь адаптивно пластичным, живое вещество, в том числе и человек, обретают собственную ло-

гику развития вне зависимости от окружающей среды. В рамках интерпретации биосферы Вернадского Гумилев полагал, что эволюция биосферы отражена в эволюции видов. Тем не менее эволюционный аспект концепции этногенеза предполагал несколько иную трактовку – человечество, представленное как антропофауна, эволюционирует в рамках одного вида, но через эволюции отдельных этносов: филогенез как эволюция вида переходит, по Гумилеву, в этногенез.

Гумилев не полагает реальным возникновение качественной определенности, выходящей за рамки специфически понятых им сущности и воспроизводства этносов. Он ссылается на свойства прогрессивности, глобальности, непрерывности социальной формы движения, но отрицает возможность приложения данного категориального ряда к этносам. Однако социальное логически и онтологически может быть «погружено» в биосферу, что еще не свидетельствует о его однозначно природной сущности. В логическом плане Гумилевым движет гипотеза, допускающая существование имманентной этногенетической закономерности, в онтологическом плане, как обнаружилось позже, не сводимой ни к социальному, ни к природному, что существенно переопределяет и логические акценты концепции этногенеза. Если этносы характеризуются специфической закономерностью развития, то как класс природных процессов они такой закономерностью не располагают, ибо тогда это – закономерность природы. В то же время этнос онтологически маргинален, что, видимо, должно служить аргументом в пользу существования качественно определяющего этническую сущность закона. Тогда этот закон не может быть «чисто» природным. Следовательно, этническая сущность не может без дополнительного обоснования считаться природно-биосферной, но она не может являться и исключительно социальной, поскольку этническое не тождественно социальному, хотя, согласно автору, определенным образом и связано с ним. Последнее может быть раскрыто и в ином аспекте. Если социальное есть оболочка этноса, что констатируется в тезисе о маргинальности этноса, то само социальное есть способ бытия этнического в качестве биофизической реальности. Проблема Гумилевым окончательно не разрешена, но маргинальность этноса, совмещающего в себе все известные

формы движения, фактически тождественна постулированию автором концепции этногенеза новой формы движения материи. Здесь наиболее рельефно выражена ограниченность апробированной Гумилевым методологии естествознания, не позволившей адекватно операционализировать факторы социокультурной обусловленности исторического процесса.

Биосферная концепция Вернадского более логична, органически включает в себя социальное, вписывая его в общий контекст эволюционного процесса. Выход в социально-историческую онтологию реализован естествоиспытателем через включение субъекта (коллективного субъекта – человечества) в условия единого исторического процесса: «Автономность и замкнутость цивилизаций, множество исторических процессов завершаются созданием единого, неразрывно связанного целого, развитие которого определяется ростом научного знания» [45, с. 82]. Всюдность и вечность жизни сопряжены с тенденцией увеличения ее вселенскости, спаянности всех человеческих обществ. Конкретизируя понятие культурной биохимической энергии, опущенной Гумилевым, поэтому и не рассматриваемой им в качестве имманентного источника антиэнтропийных свойств этноса, Вернадский полагал, что эта форма энергии существенно интенсифицирует обменные процессы, миграцию химических элементов. Именно эту форму энергии, а не энергию живого вещества биосферы как таковую, он связывал с психической деятельностью организма. В то же время в основе концепции этногенеза лежит биогеохимическая энергия живого вещества, проявляющая себя как пассионарность в психологическом аспекте. У Вернадского биогеохимическая энергия, как и у Гумилева, – видовой признак человека, но разумность человека есть также его видовое свойство. Разумность имеет тенденцию к своему максимальному проявлению, а последнее возможно при максимальном развитии основной формы биогеохимической энергии человека и, в особенности, биохимической энергии второго рода – энергии человеческой культуры.

До Вернадского психическую природу любой энергии обосновывал П. Тейяр де Шарден. Последняя была представлена им в двух формах: как тангенциальная энергия, связывающая элементы одного порядка и обеспечивающая «внутреннюю со-

средоточенность» связанной сложности, и как радиальная энергия, обуславливающая направленность «внутренней сосредоточенности» к более сложным формам ее организации. «Внутренняя сосредоточенность» обозначена как аналог рефлексии, раскрываемой на уровне жизни через феномен сознания, схваченный «конвергенцией духа» и вызванный скачком от многообразия инстинктов к единству человеческой мысли, образующим переход от психо- к ноогенезу. Эволюция, согласно Тейяру де Шардену, не просто включает мысль в качестве аномалии или эпифеномена, она отождествлена с развитием, порождающим мысль, и сводится к нему, ибо «... человек открывает для себя, что он не что иное, как эволюция, осознавшая саму себя и обретающая вследствие этого свободу располагать собой» [378, с. 176]. Тогда эволюция, в противоположность дискретности этногенезов, есть возрастание сознания, а возрастание сознания как высшая точка организации космического процесса – действие к единению; Мегасинтез в тангенциальном аспекте и прорыв радиальных энергий, перспектива неожизни и сверхсознания, достигаемых в точке «Омега», трансцендентной в своей автономности эволюционному процессу.

Концепция этногенеза отражает преимущественно эволюционный аспект биосферы: человечество как часть биосферы должно соблюдать основные принципы развития, свойственные эволюции живого [344, с. 96]. Человек в качестве геологической силы образует фундаментальное противоречие природы. Его обособленность в природном мире определена его разумностью. Это переопределяет не только содержательные, но и функциональные аспекты взаимодействия человека с биосферой, вызывая новые типы детерминации. Трансцендируя природу, человек и его разум, таким образом, выходят за пределы биотического круговорота. Детерминация биосферной сущности человека приводит к установлению его центрации как объективации им внеприродной сущности бытия, доопределения человеком мира (природы), исходя из конструирования неприродных средовых факторов.

Биосферный аспект взаимодействия человека, общества и природы, реализующий себя, по Гумилеву, через этнические структуры, не раскрывает механизм генезиса антропоэкологиче-

ских кризисов, хотя и вводит в качестве эмпирических оснований концепции исторический аспект становления антропогенных ландшафтов. Очевидно, что биовещественный и антропозенергетический аспекты взаимодействия человека с окружающей средой не могут быть осуществлены вне контекста самой человеческой деятельности. Раскрытие сущности человеческой активности и человека в целом невозможно вне рефлексии способов его предметно-практической деятельности и направляющих ее структур сознания. Однако проблематика соотношений естественного и искусственного актуализирована в рамках концепции этногенеза, по словам Ф.И. Гиренка, в методологически сомнительных основаниях. Действительно, если считать, что связь человека и природы понимается Гумилевым исключительно как способность абсорбировать биогеохимическую энергию природной среды, в которой возникает этнос, то тогда непосредственно усвоение этносом биогеохимической энергии выполняет функцию связи человека и природы. Продолжение этой линии рассуждения необходимо приводит к признанию этноса в качестве опосредующего взаимодействия общества и природы звена, но тогда приходится признавать параллельно и факт воздействия общества на биосферу через тот же этнос и биологические структуры, игнорируя социально обусловленный аспект человеческой деятельности. Вследствие этого ноосфера, по мнению Гумилева, не может быть полагаема как состояние биосферы, ибо преобразованная человеком природа не может являться сферой Разума, нарушающего биогенетические циклы и воспроизводство биосферных структур.

Теоретическая слабость позиции Гумилева обусловлена неразработанностью социальных аспектов диалектики взаимодействия человека и природы. Отсюда вытекают отрицание ноосферы, отождествление ее с техно- и социосферой как порождением искусственного, логика развития которого противостоит логике жизни, она изначально полярна ей как логика техники [107]. Следствием такой позиции может являться представление об искусственности самого разума, что не согласуется с размышлениями Вернадского, концептуализировавшего разум (сознание и мышление) в русле эволюционных представлений. К тому же ссылка Гумилева на психофизиологические свойства человека

как условие определенных природно-человеческих взаимодействий оставляет открытым вопрос общих оснований природных и социальных систем и способов опосредования связей между природой и обществом, понимаемого в смысле замещения действиями человека действий природных сил.

Экологическая проблематика, увязанная с общим контекстом концепции этногенеза и ноосферной парадигмой мышления, выходит в область философско-антропологической рефлексии. В этом плане она может быть осмыслена в разрыве сущности и существования. Рефлексия родовой сущности человека обнаруживает проблематичность его существования в исторической ситуации, когда человек стал «решающей геологической силой». Теоретически проблема доопределения мира и своей сущности человеком в субстанциально-онтологическом смысле не может быть раскрыта в совпадении содержания и условий жизни, на чем, собственно, основан антропоэкологический контекст концепции Гумилева: «Тип цивилизации, – полагает Гиренок, – зависит от замещения человеком сущности стихийно-естественных процессов, т.е. от того, что именно из содержания жизни переводится в план естественного, а что – в план искусственного» [64, с. 55]. В силу этих оснований природа есть естественная система, социальное, в свою очередь, – естественное, но не природное образование; оно мыслимо в качестве такового только через основание искусственного. Парадоксальность интерпретации разрешима специфическим способом рефлексии как сферы «синтеза» – искусственное субстанциально не детерминировано именно в плане внутренней субстанциальной сущности. Естественное «высвечивает» доопределяемость искусственного в объективной структуре естественного. Другими словами, доопределяемость объективной структуры естественного искусственным основана на онтологической недоопределенности мира его объективной структурой. Следовательно, «человек есть то, что индивидуализирует Космос» и тем самым субстантивирует его индивидуальность [64, с. 156]. В этом случае не лишено основания видение ноосферы, порывающее с классическим естественнонаучным пониманием природы: «Ноосфера не предмет, который мы видим, а условие видения в природе того, что своим существованием зависит от человека» [64, с. 156]. Если

придерживаться сформулированного Гиренком положения о том, что отправной посылкой русского космизма является опыт историцистского сознания, оставлявшего возможность для свободного доопределения мира человеком, то приходится констатировать несоблюдение данной посылки Гумилевым. Следует согласиться и с тем, что основанные на несовпадении объективной реальности и объективной структуры природы мировоззренческие интуиции русских космистов, вводивших идею онтологической соизмеримости человека и природы, оказались предельно рационализированы Гумилевым.

Гумилев, операционализируя содержание биосферной концепции в построении общей модели этногенеза, сохраняет в качестве базового в своем поиске понятие «естественного тела». Действительно, можно говорить об этносе как о «естественном теле» природы, но можно выстраивать структуру научного поиска в ином направлении, говоря о «естественном теле» этноса. Этот момент в рамках рецептированного автором концепции этногенеза естествознания оказался наименее проработанным. «Естественное тело» этноса обладает множеством измерений и может быть исследовано в различных его аспектах. В этом русле, видимо, и следует локализовать концепцию этногенеза как один из возможных путей познания сложноорганизованной этнической структуры в системе связей биосферной организованности. Концепция этногенеза оправдана как попытка включения человека этнического в логику природной эволюции, но в этом следует видеть и ее ограниченность. Метафора маргинальности этноса сопряжена с абсолютизацией природной стороны этнической целостности Гумилевым, не анализирующим в параметрах заявленного дискурса двойственности этнической реальности социальный аспект ее обусловленности.



#### ГЛАВА IV

### **«НАТУРФИЛОСОФСКИЕ» АСПЕКТЫ МОДЕЛИ ЭТНОГЕНЕЗА: ОСНОВАНИЯ И СЛЕДСТВИЯ**

Эволюционное моделирование получает сегодня значительный методологический импульс из сферы общенаучных концепций, в частности, теории самоорганизации (синергетики). Отмечая фундаментальные черты «нового мировидения» и «новой научной картины мира», генерируемых синергетикой, исследователи фиксируют междисциплинарность теории самоорганизации. Междисциплинарность при этом немыслима вне включения субъекта (наблюдателя) в категориальный аппарат науки [182, с. 306], что сопровождается постепенным отказом от традиций физикализма и бессубъектности классического научного знания. Являясь постнеклассическим научным стилем мышления, теория самоорганизации, предлагая определенные образцы описания поведения сложных систем, акцентирует внимание на анализе процессов становления. Введение в теорию субъективного начала носит проблематичный характер, поскольку сопряжено с трансформацией базовых установок познавательного процесса. Противоречивость научного описания вскрывается также в констатации необходимости наличия гибких познавательных средств организации опыта, пластичности языковой структуры, универсальности, позволяющих осуществить анализ систем различной природы и различного уровня сложности (иерархизации). Но этот процесс разворачивается вне осмысления категориального статуса понятий синергетики, порождая феномен «узнавания» синергетических процессов и понятий в различных областях знания. Синхронизация познавательного аппарата синергетики осложнена простой «переформулировкой» в новых терминах и понятиях фактов и закономерностей, первоначально открытых в естествознании. Несмотря на то, что синергетика претендует на междисциплинарный синтез и универсализм методологии, в методологическом аспекте она представлена достаточно фрагментарно. Базовые модели, образцы и идеи, презентруемые в нелинейной динамике, не подкреплены философско-методологическими основаниями, а сам общенаучный статус синергетики ограничен рядом представлений о фундаментальной нелинейности мира и должен

быть подкреплён вызванной познавательными задачами разработкой эпистемологических оснований реализации междисциплинарного синтеза.

Синергетическая модель актуальна в рамках исследовательской задачи в силу того, что она может быть адаптирована и вживлена в концепцию этногенеза в качестве методологического аргумента, позволяющего выявить противоречия концепции и определить возможные пути ее коррекции. Квалификация концепции этногенеза как переходной от модернизма к постмодернизму, от классических параметров научного знания к постнеклассическим [319] обуславливает необходимость рефлексии подобной квалификации. Акценты должны расставляться на мировоззренческом и методологическом аспектах концепции, что было отмечено рядом авторов, пытавшихся выявить референтные концепции философские основания и оценить способ их интерпретации Гумилевым. Предложенная ученым теоретическая модель этноса, конструируемая с явно выраженным уклоном в сторону рефлексии познавательных средств, допускает операционализацию совокупных познавательных средств концепции в реконструкции онтологии этнической реальности. Факт конструирования предмета познания Гумилевым в концепции не зафиксирован. Предлагая модель этногенеза, автор отстаивал объективный статус этноса. Проблема научности концепции, видимо, не имеет существенного отношения к способу изложения Гумилевым материала, хотя «последовательная неакадемичность» и ставится ему в упрек. Очевидно, критерий научности концепции следует искать в иной плоскости. В сущности, ни одно из утверждений Гумилева не может быть доказано строго научно, поскольку строится на уровне широких обобщений и статистических закономерностей, стягиваемых в рамках концепции некоторым базовым значением. При этом цементирующим концепцию значением выступает гипотеза, доказательность которой отмечается самим автором как проблематичная – идея пассионарности. Она является базисом, над которым надстраиваются очередные гипотезы, также в рамках концепции принципиально недоказуемые в силу гипотетичности фундамирующего их содержание базового конструкта – этническое поле, этнический ритм и т.д. и вытекающее из них явления (гипотезы)

комплиментарности и аттрактивности. Если учесть, что основные идеи – гипотезы Гумилева – сложились на рубеже 60-70-х гг. и в дальнейшем не претерпели существенных изменений если не в содержании их формулировок, то в степени их доказательности и аргументированности, то приходится констатировать: дальнейшее развитие историко-географических и этногенетических изысканий осуществлялось в рамках ранее предложенной им модели, без существенных корректировок содержания концепции. Концептуальная схема Гумилева, его «познавательная стратегия» приобрела догматизированные черты и не смогла логически выдержанно ввести субъект и субъективное в аппарат концепции, что не может быть объяснено исключительно характеристиками любой модели, никогда не охватывающей действительность во всем ее многообразии.

И все же полагаемая в концепции преддетерминированность этнической динамики и ее телеологичность созвучны поиску современным естествознанием ответов на вопросы о цели и смыслах, уже однозначно и категорично не определяемые как некорректные. Новация в стратегии познания, стимулируемая синергетикой, эксплицируется следующим образом: «... поскольку гуманитарный объект включает в себя субъект (в отличие от естественного объекта), то гуманитарный объект есть целое относительно естественного (части)» [182, с. 310]. Более того, субъективная и субъектная стороны открывающегося в рамках синергетики нового мировидения демонстрируют, что нелинейные ситуации, бифуркационные механизмы эволюции, состояния неустойчивости, обостряющие чувствительность структур к незначительным воздействиям, связаны с неопределенностью и наличием выбора, реализующим себя через субъект-ориентированные преференции [180]. Последние, будучи принадлежностью субъекта и представляя собой результат, связанный со свойствами среды, не могут быть ценностно-нейтральными. Ценностные ориентации, наряду с иными факторами, опосредуют конкретный вариант реализации выбора.

Конкретное приложение теории самоорганизующихся процессов к концепции этногенеза демонстрирует определенные различия в трактовке самоорганизации как универсального свойства любого типа систем. Порождение нового порядка рас-

смачивается в синергетике в большей степени не как процесс, вызванный определенным внешним воздействием (к примеру, пассионарным толчком), а как процесс, описываемый через характеристики спонтанного порядкообразования за счет ресурсов самой системы. В идее пассионарного толчка Гумилева можно увидеть телеологическое причинное конструирование этнической реальности реализуемое, по убеждению автора концепции, через актуализацию в объективной действительности структур, постоянно возникающих в качестве «ответа» на внешний по отношению к ним «вызов». В концепции Гумилева фактически не введено в сферу анализа понятие хаоса, энтропия не рефлексится им как мера возможного порядка. Логично предположить, что введение данной категории в указанном смысловом контексте во многом переопределило бы позиции автора, постоянно апеллировавшего ко второму началу термодинамики, принципу диссипации энергии и выводимому из него закону развития этносов. Гомеостаз – заключительная фаза в развитии этноса – описывается им как самоподдерживающееся за счет среды равновесие, потенциально существующее бесконечно продолжительно, но не обладающее свойствами спонтанного самоструктурирования как порождения нового упорядочения.

Этнос в терминологическом, концептуальном основании синергетики может быть определен как диссипативная структура, но таковой, строго говоря, в концепции Гумилева он не является, несмотря на то, что исходное основание системности он видит в акцентировании связей и устойчивом неравновесии. Логическая контрверза второго начала термодинамики, реализовавшая себя в концепции этногенеза, не позволяет говорить об однозначно усвоенном и разработанном автором аспекте самоорганизации. Признавая за этносами свойства живого как биосферного феномена, а следовательно, допуская определенные саморегуляционные механизмы этноса, осуществляющиеся через постоянный обмен этноса как системы со средой веществом и энергией, Гумилев не приходит к пониманию этноса как диссипативной структуры. Данный парадокс в рамках концепции снимался поиском единственного энергетического фактора, локализованного в «Ближнем Космосе» и с необходимостью реализующего себя через популяционно-генетические механизмы и

полевые субстраты функционирования живого. Процессы упорядочения и процессы, поддерживающие упорядочение, в концепции описаны как изначально заданные, а этнические структуры — как преформированные энергетической вспышкой, вследствие которой этносы только теряют первоначальный импульс. Этнос не способен канализировать энтропию, несмотря на то, что обменивается со средой веществом и энергией. Синтез порядка и хаоса оказывается вне поля зрения Гумилева. В то же время этот синтез предполагает в понятии диссипативной структуры локализацию двух моментов: 1) порядок существует лишь за счет хаоса; 2) благодаря своему порядку диссипативные структуры приобретают способность адекватно реагировать на хаотические воздействия среды и тем самым сохранять свою устойчивость — «... в упорядоченном поведении появляются «хаотизирующие» черты, но эти черты становятся необходимым условием... упорядоченного состояния» [31, с. 118]. Теория самоорганизации признает наличие полного обмена веществом, энергией и информацией в качестве характерного свойства достаточно сложных диссипативных структур. Таковыми являются биологические и социальные структуры; поэтому, исходя из определения Гумилевым этноса как маргинального феномена, нет достаточных оснований утверждать замкнутость этноса в системном плане и вслед за ним полагать энтропию (меру неупорядоченности) в качестве преддетерминирующего развитие через реализацию энергетического импульса фактора, воспроизводя контекст фатальной предопределенности любого этногенеза.

Законы термодинамики применительно к человеку и обществу носят модифицированный характер. Общеизвестно, что термодинамической системой общества, регулирующей энтропийные процессы социальной жизни людей, является культура, выполняющая функцию извлечения из окружающей среды свободной энергии, ее хранения и использования. Именно в экзосоматическом наследовании, а не в генетической наследственности Гумилева следует искать принципы антиэнтропийных механизмов, полагающих возможность существенной коррекции этнической динамики даже в том случае, если гипотеза пассионарного взрыва будет подтверждаться и обозначенная им проблема природных свойств этноса будет решена в русле его кон-

цептуальных разработок. Социальное развитие имеет иные темпы, нежели эволюция природного мира, а принципиальное различие между этими типами эволюции формулируется через категориальный аппарат синергетики как дихотомия организации и самоорганизации. Этнос, следуя рассуждениям Гумилева, как процесс и природный феномен есть процесс самоорганизующийся. В то же время общество представляет собой сложное диалектическое сочетание процессов самоорганизации и организации, расширяющее себя через сознательно поставленные цели, мотивы поведения и ценностные ориентации [40, с. 75]. Однако трактовка культуры как антиэнтропийного механизма, имплицитно полагаемая Гумилевым в принципе саморегуляции через канал культурной традиции, все же не оставляла для него возможным пересмотреть термодинамическую модель этногенеза. Обнаружение инвариантов самоорганизации, по мнению Э.С. Маркаряна, связано с экспликацией сквозных процессов упорядочения. Культура как инвариант самоорганизации изоморфна в функциональном значении процессам самоорганизации биологического мира, но отлична по способу реализации. Интерпретация культуры в качестве специфического способа человеческой деятельности, охватывающей систему надбиологически выраженных средств ее осуществления, приводит к выводу, что культура является способом регуляции жизнеобеспечения и воспроизводства общества, универсальной технологией осуществления активности людей [237, с. 13]. Это позволяет развернуть двусторонний анализ термодинамической характеристики общества: в экстернорном плане обмена с природной средой и в плане интернорном, эксплицирующем основания и специфику циркуляции энергии внутри социального организма через механизмы и каналы, обусловленные общественной структурой и общественными отношениями. Культура как адаптивно-адаптирующая система включает в себя стереотипизированное ядро и культурные мутации, выраженные в девиантном поведении, определяющем возможные пути и каналы развития, уменьшающие энергетические затраты [238].

Вводя в качестве предмета анализа биосферные свойства этноса, зафиксировав полярность жизни и техники, Гумилев с термодинамических позиций подошел к проблеме соци-

оприродных взаимодействий, реализующихся, по его мысли, через этносы, но последовательно не раскрыл функциональный аспект этих взаимодействий. Синергетическая методология с теоретически близких Гумилеву позиций позволяет разрешить постулируемое в концепции, но оставшееся не развернутым изначальное противоречие природных и социальных феноменов. Анализ явлений нелинейности, бифуркации и эволюционных катастроф показывает, что поддержание гомеостаза и относительной устойчивости возможно за счет роста энтропии в других системах. Отсюда следует вывод о том, что существование социальных и биологических систем сопряжено с разрушением природной среды, антропогенными и эволюционными кризисами. Они могут завершиться деградацией системы или ее переходом к более сложным «щадящим» механизмам, реализующим результат с меньшими разрушениями природной и социальной среды [252, с. 94].

«Историческая механика», развиваемая в работах Г.Г. Малинецкого, экстраполирует закономерности нелинейной динамики на исторические процессы в целом и процессы этногенеза в частности. Однако модель этногенеза оказывается, с позиций отмеченного подхода, наиболее уязвимой в своем базовом принципе – пассионарном толчке: «Связав толчки с мутациями и неизвестными космофизическими факторами, он ввел в основу теории неизвестные сущности, но этногенез может быть объясним с позиции рационально доказанных, установленных фактов социальной и индивидуальной психологии» [233, с. 105]. На основании теории самоорганизованной критичности Малинецкий трактует этногенез Гумилева как гигантскую лавину, элементы которой меняют свое внутреннее сочетание, «образ себя». К тому же следует учитывать прогностические функции моделей. В конкретном случае и «щадящий» режим перехода, и ряд способов управления процессами в рамках «исторической механики» противоположны стихийности этногенеза Гумилева, не допускающего организующего стихийность воздействия со стороны человека как субъекта истории.

Модель этнического развития Гумилева обнаруживает слабость прогностической функции. Хотя автор и вводит различие между этногенезом и реальной этнической историей, прослежи-

вая в ней многочисленные отклонения от предложенной им модели, социальный аспект обусловленности исторического процесса, деятельность конкретных индивидов, представлявшаяся Гумилеву невозможной вне пассионарности, должны быть включены в саму модель, а не рассматриваться как эпифеномен детерминируемого пассионарностью этногенеза. Концепция может быть, таким образом, расширена за счет коррекции исходных посылок автора путем отслеживания универсальных самоорганизующихся тенденций в их соотношении с тенденциями организации. Разработка технологии прогноза развития этнических процессов в целом не полагает в качестве результата вариант завершенной модели, но все же исходит из универсальности путей и траекторий исторического развития, реализующихся через множество, хотя и не безграничное, возможностей и вариантов протекания процессов в нелинейной среде.

Смены фаз этногенеза напоминают фазовые переходы сложных нелинейных диссипативных структур. Тем не менее, если синергетический эффект, имеющий вероятностную природу, локализовывать за Гумилевым в неустойчивых точках фазового пространства – сменах фаз этногенеза, – то приходится допускать факт качественной перестройки прежних структур. При этом неустойчивость прежних структур и возможность их разрушения связываются с изменениями параметров управления. Как пишет В. Майнцер, неустойчивость определяет параметры порядка, описывающие макроскопическую структуру и паттерны системы. В то же время паттерны фаз переходов различны и соответствуют различным аттракторам [230, с. 50]. Структура порядкообразования представлена иерархизированной многоуровневой структурой аттракторов, возникающих в неустойчивом фазовом пространстве. Соображения Майнцера существенно усложняют процесс построения модели, создавая образ многоуровневых, иерархически связанных конфигураций обусловленностей и позволяют преодолеть «упрощенность» модели Гумилева.

Универсальность принципов онтологического конструирования миропорядка связывает его параметры с трансформацией управляющих систем. У Гумилева этнос как саморегулирующаяся система «вложена» одновременно и в биосферные циклы,



и в социальную оболочку. Вследствие этого он не может трактоваться, вопреки автору, как система исключительно спонтанно самоорганизующаяся. Фиксация наличия управляющего воздействия говорит о возможном организующем воздействии не только внешнего по отношению к этносу и биосфере стохастизирующего процесса (пассионарного толчка), но и допускает подобные стохастизации, генерируемые в самой этнической и социальной среде. Организующее воздействие в данном случае и есть социально организованное воздействие, поскольку специфика социальных систем состоит именно в том, что внешнее воздействие по отношению к ним не может рассматриваться в качестве доминирующего. Из этого, придерживаясь логики Гумилева, следует вывод о том, что метафора «онтологической вложенности» биосферного, этнического и социального не лишена оснований, но нуждается в дополнении в том плане, что социальная организация, надстраиваемая над этническими структурами, не увязывается последовательным образом с принципом пассионарного толчка.

Описанная Гумилевым культурная традиция, или историческая память этноса, выполняет функцию формирования параметров порядка, что вносит коррективы в теоретико-методологические основания концепции этногенеза. В частности, эволюционный телеологизм, рецептированный автором из номогенетических эволюционных представлений, может быть объяснен через интерпретацию телеологичности природы в терминах аттракторов фазовых переходов. Такая точка зрения элиминирует концептуализацию эволюции посредством ее истолкования особыми жизненными силами (возможно, и пассионарностью Гумилева). Фазовый переход эволюции параметров порядка отражает форму агрегации в переходе макроскопически организованного, что может рассматриваться как «цель» или «аттрактор» эволюции организма и популяции.

Полидетерминизм синергетической модели не позволяет усмотреть в пассионарном толчке Гумилева единственный источник этнообразования как упорядочения многоуровневой этнической системы. Важно, что эта модель проблематизирует и саму возможность пассионарной инициации. Усложнение модели этногенеза и приближение ее к общенаучным представлениям

современности высвечивают иной контекст эволюционных этнотрансформаций. Являясь аналогом флуктуации, бифуркационного механизма, несмотря на различие этногенезов, этнических доминант, стереотипов поведения и специфических историко-географических коллизий, пассионарность Гумилева описывает этнос как инерционный процесс, имеющий в финале фазу гомеостаза или этнических реликтов. Новый этногенез возможен как актуализация в истории новой пассионарной инициации, что означает разорванность этнической эволюции, дискретность этнической динамики в историческом пространственно-временном континууме. Усложнение модели возможно, если допустить «вер» возможностей и альтернатив, к примеру, в фазовых переходах (от акматической фазы к надлому и т.д.). Можно предположить, что механизм «упорядоченность – энтропия» по-особому реализуется в каждой из выделенных Гумилевым фазах, определяя структуру, саму возможность относительной устойчивости этноса. В то же время фазовый переход как момент максимальной неустойчивости обозначает область потенциальных структур этнической организованности, выбор которых может определяться случайными факторами. Показательно следующее: пассионарный толчок, интерпретируемый как организующий этнос принцип, энергетический стимул, слабое взаимодействие резонансной природы, есть случайность (пассионарные толчки Гумилева неритмичны), актуализирующаяся в пространстве этнических субстратов и приводящая к возникновению новых этносов. При этом не замечается, что исходные этнические субстраты непассионарны, инертны, т.е., по Гумилеву, находятся в «максимально агрегатном состоянии среды» и не могут адекватно реагировать созданием новых структур в ответ на пассионарные инициации. Даже если допустить, что новый этногенез, как утверждает автор, начинается до исчезновения инерции прежнего импульса пассионарности, т.е. предполагать известную степень неравновесия, то это все же не степень максимальной неустойчивости, когда система наиболее чувствительна к внешним воздействиям и, следовательно, способна перестраиваться, образуя новые структуры. Скорее, этнообразование возможно как раз на уровне этносов, далеко не исчерпавших пассионарный импульс, этносов, находящихся в фазовых переходах. Именно в

этом состоянии наибольшей неустойчивости фазового пространства следует искать причины образования новых этносов, что, в свою очередь, по-иному переопределяет смысл описанного Гумилевым явления этнической дивергенции как фактора этнообразования.

Позиция и следствия глобального эволюционизма позволяют описывать культурные процессы, процессы формирования и развития этносов в траекториях динамических систем: «Временные очаги устойчивости в зонах странных аттракторов могут рассматриваться как цивилизации, культуры, этносы» [247, с. 150]. Однако единство познавательной стратегии предполагает единство познаваемой онтологии мира, взятой в ее становлении. Это делает дискуссионным содержание не только базового принципа пассионарности, но и все теоретическое построение, основанное на разведении этнических и социальных процессов и вытекающей из него необходимости доказательства разноприродности закономерностей развития этноса и общества. Двойственность этноса схватывает его биологический (природный) аспект, выраженный в популяционном единстве, и аспект социальный, развертывающийся через культурный социокод, «ген бессмертия» этносоциального образования [61], что интересовало Гумилева в меньшей степени. Но, как отмечает Н.Н. Моисеев, «... «стратегия Природы» не имеет приоритетов, в силу чего не является «стратегией Человека», нуждающегося в «стратегии Разума» [247, с. 223].

Эволюция природы не тождественна социально-культурной эволюции, но, по мнению Гумилева, имея точки соприкосновения в самом человеке, погруженном и в природу, и в социум одновременно, допустимо говорить об особом типе закономерностей, объединяющих историю и эволюцию. В принципе, это претензия на создание модели эволюционирующей истории в теоретическом контексте и истории этнической эволюции в конкретно анализируемом случае этногенеза. Различия в направленности и темпах эволюции сложной этнической структуры и социального тела «этнической субстанциальности» инициируют возникновение конфликта «человека этнического» и «человека социального». Гипотеза вытекает из концепции этногенеза, она оригинальна и может стимулировать дальнейший теоретический

поиск и практическую ориентацию разработки конкретных программ локализации и диагностики этносоциальных конфликтов, получающих несколько отличное от предложенного Гумилевым концептуальное разрешение.

Гумилев включает в концепцию этническую и культурную традицию в качестве управляющей системы, что может рассматриваться как попытка автора ввести в теорию человеческий фактор. Этническая традиция, трактуемая им как вторая сигнальная система, является одновременно и попыткой ввести в концепцию информационное обоснование этногенеза. Известно, что на уровне биологической организации информационная ориентация и обеспечение воспроизводства обусловлены возникновением механизмов памяти. Социальный уровень организации предполагает усложнение информационной обеспеченности, что приводит к иному статусу информации – она наделяется смыслом, создается с определенными целями, а целеполагание, как отмечает Е. Седов, в информационном взаимодействии означает появление у информации свойства ценности.

Этногенез Гумилева, связанный, с одной стороны, с вещественно-энергетическими трансформациями, оказывается недостаточно разработанным со стороны его информационных оснований. Информационная сторона призвана отразить универсальное функциональное свойство информации как увеличения упорядочения (детерминации) движения. Информационная составляющая этногенеза Гумилевым не отрицается, поскольку культура выступает в концепции как трансэтногенетический по отношению к дискретности этногенезов феномен, так и в известном смысле конституирующий этнос фактор, обусловленный инициацией пассионарности. Придерживаясь позиции Е. Седова, можно заключить, что информационный архив (культурная традиция Гумилева) не всегда способен мобилизовать в качестве управляющей системы нужную информацию, к примеру, при смене этнических доминант. Возникает информационный вакуум, что чревато процессами хаотизации. Гумилев отстаивал возможность актуализации хаоса как меры энергетического выравнивания потенциалов этноса и среды. Если рассматривать культуру как функционал пассионарной (природной) энергии, то нельзя не увидеть в культурной традиции фактор этногенеза,

транслирующий определенное информационное содержание, обеспечивающее преемственность культурной традиции. Но, будучи развернутым в аспекте информационного содержания, этногенез может завершиться до исчерпания естественного запаса энергии в том случае, если информационно он не будет обеспечен содержанием культурной традиции или в случае дисфункции управляющей системы в целом. Такая возможность Гумилевым в модели этногенеза не рассматривается. В то же время информационная спираль социального развития позволяет увязать второе начало термодинамики с информационным принципом (отрицательной энтропией). Эта взаимосвязь приводит к иному пониманию ограничения: это не лимит пассионарности Гумилева, а ограничение разнообразия нижележащего уровня [315].

Междисциплинарность парадигмы самоорганизации, ориентированной на описание сквозных механизмов функционирования и развития систем различной природы, обнаруживает точки роста на стыке гуманитарных и естественных наук. Социоестественная история, возникшая на основании синтеза естественнонаучного и гуманитарного знания, придерживается в исходных посылах мыслительной позиции Гумилева. Фиксируя уникальность создания биосферы, социоестественная история занята построением модели, определяющей параметры сочетания ее устойчивости и изменчивости. Пластичность биосферы и этноса Гумилева получает интерпретацию через функциональные значения биосферы, в которых устойчивость является аргументом, а рост разнообразия форм опосредован сочетанием устойчивости и изменчивости. Границы разнообразия представляют собой обозримые каналы эволюции. Вблизи каналов действует полифакторность детерминации, вытекающая из трех принципов: со-жизни, Онсагера, Ле-Шателье. По мнению Э.С. Кульпина, первый связывает возможность развития с неантагонистическими отношениями взаимодействующих элементов, второй обозначен как закон минимальной диссипации энергии, третий допускает возможность сопротивления системы воздействию на нее извне. Объединяя в себе представления модернизированной концепции эволюции биосферы Н.Н. Моисеева, подходы социологической школы М. Вебера, установки исторической школы «Анналов», модель социоестественной истории

оперирует категориальным аппаратом Гумилева. Отправными в анализе являются категории пространства и времени. Цивилизация обозначается как процесс развития или жизненный путь суперэтноса, протекающий в определенном, но всегда в одном и том же канале эволюции. Кризис со-жизни актуализирует себя как кризис одновременно природы и общества и означает нарушение сил равновесия внутри цивилизации, возникновение системного кризиса, своего рода бифуркации – процесса выбора нового канала эволюции [206, с. 62].

Исторический аспект экологического моделирования должен учитывать определенные тенденции социально-исторической эволюции, т.е. собственно исторический аспект развития социальных структур, производства, морали, культуры и т.д., что далеко непоследовательно и деформировано произведено Гумилевым. Тогда есть основания констатировать последовательные переходы социально-исторической системы от более естественных к менее естественным состояниям. Последовательное преодоление экологической нестабильности обеспечивает очередное удаление общества вместе с природной средой от естественного состояния. Если видеть в этом стержневую тенденцию исторической эволюции, признавая векторный характер изменений, то допустимо сформулировать гипотезу техногуманитарного баланса, стимулируемую синергетической моделью социума как открытой неравновесной системы и культуры как совокупного антиэнтропийного механизма. Избежание энтропийных порогов возможно при условии выработки более изощренных антиэнтропийных механизмов, определяющих снижение или повышение уровня организации. Этногенез Гумилева не может быть представлен как однозначно энтропийный процесс, что не отрицает, однако, наличия в нем размывающих, хаотизирующих энтропийных тенденций. Автор не замечает, что ключевой в его концепции принцип рассеивания энергии начального импульса позволяет переформулировать на ином методологическом уровне категории цели и прогресса, относимые им к социальной форме движения. Синергетическая модель имеет существенные отличия от идеологических, позитивистских и функциональных концепций развития. Поэтому введение категории прогресса в самоорганизацию сопряжено с субординацией

целей и средств: «Прогресс не цель и не путь к конечной цели, а средство сохранения неравновесной системы в фазах неустойчивости» [251, с. 124]; другими параметрами прогресса выступают его коммулятивность, неаддитивность и адаптивность.

Эволюционно-исторический аспект в работах Гумилева может рассматриваться в качестве постановочного, поскольку последовательность адаптаций предполагает, что социум и этнос остаются постоянно адаптирующимися к своим потребностям внешнюю природу структурами, а эти перестройки сказываются в плане трансформации внутренней природы человека, находят воплощение в конкретном соотношении возможностей и последствий его преобразующей деятельности.

Введение синергетической методологии в контекст концепции этногенеза Гумилева сопряжено с необходимостью расширения концептуального аппарата. Согласно Э. Янчу, биологические и социальные системы требуют понимания таких явлений, как самоорганизация и саморегуляция, синхронизованное со структурными изменениями когерентное поведение, индивидуальность, коммуникационная связь с окружающей средой и т.д. Операционализация данного категориального ряда полагает предпосылочной ориентированность понимания на процесс. Это проблематизирует традиционное представление о системе как пространственно-временной структуре, изменение конфигурации которой обусловлено определенным сочетанием компонентов. Можно сказать, что новое понимание становящихся систем, хотя и не отрицает в целом, но признает недостаточным для анализа структурно-системной процессуальности определение системы, вытекающее из структурно-системных связей (отношений), внутренних и внешних (именно это понимание системы положено Гумилевым в определение этноса). Главным в процессах самоорганизации становится набор когерентных, развивающихся и интерактивных процессов, проявляющихся во времени в виде глобальных устойчивых структур [397, с. 147].

В модели самоорганизации стираются границы между эволюцией системы и ее существованием в виде специфической структуры (устойчивость). Подобный поворот переопределяет эпистемологические основания науки, направленной на анализ метафлуктуации мира, в становлении которого человек является

субъектом эволюции, конечный результат которой не предопределен. Самовоспроизводство и самообновление (автопоэзис) представляют собой выражение фундаментальной дополнительной структуры и функции. Формула «порядка из хаоса» или эволюции через последовательность автопоэтических структур отсылает к формулировке основных условий, в рамках которых становится возможным становление самообновляющихся структур, но в более широком контексте, претендующем на рефлексию эволюции как холистического движения, осуществляющего динамическую связь многих уровней мира. «Эволюция эволюционирующих процессов» (Э. Янч) отслеживается как взаимосвязь между ветвями биологической и социокультурной эволюции от диссипативных структур до саморефлексирующего разума, что актуализирует проблему холистической памяти, генетически кодируемой и социально транслируемой, предполагающей возможность установления обратной связи с полным опытом эволюции. Система получает определенную свободу внутри эволюционного канала, ее самоопределение в эволюции допускает возможность самотрансцензуса, выхода за рамки собственной динамики. В сущности, этот тезис может быть истолкован как подтверждающий иерархичность и направленность эволюционной динамики, но вместе с тем он вызывает критику по отношению к введенному Гумилевым в качестве высшего таксона этнической иерархии суперэтносу, а также обобщенному им пониманию этнической природы в целом.

Синергетическая парадигма мышления имеет как сторонников, так и противников. Следует ли видеть в ней новую всеобъемлющую теорию изменения (О. Тоффлер), знаменующую начало нового диалога человека не только с природой, но и обществом и «пытающуюся отыскать тропинку между концепцией мира, управляемого законами, не оставляющими места для новации и созидания, и концепций мира, символизируемой Богом, играющим в кости» [288, с. 223], или отрицать ее объяснительные возможности – покажет время. Синергетика не столько открывает новое, сколько по-новому интерпретирует старое, дает отдельные образы поведения сложных нелинейных систем и методы их исследования. В этом смысле она является своеобразной натурфилософией компьютерной эры [161, с. 60]. В реальности,



отмечают И. Пригожин и И. Стенгерс, мир управляется не детерминистскими законами, равно как и не абсолютной случайностью. Интерпретация синергетики второго начала термодинамики показывает, что энтропия – это не просто соскальзывание к хаосу, состоянию без организации. Хаос и неупорядоченность – это условия возникновения порядка. Таким образом, энтропия, вопреки Гумилеву, при неравновесных условиях может производить не деградацию, а порядок и, видимо, как полагает О. Тоффлер, саму жизнь. Но если энтропия утрачивает характер жесткой альтернативы, то ключевой принцип концепции этногенеза теряет возложенную на него автором роль. Хотя Гумилев и не исключает случайностей исторического и природного характера, способных деформировать или смещать универсально программирующую этногенез пассионарную инициацию, момент случайности в рамках индетерминизма в собственной логике развития системы им во внимание не принимается. Пассионарная необходимость (закономерность этногенеза) есть одновременно и пассионарная случайность как микрофлуктуация. Она срабатывает независимо от сознания и свободы воли людей, хотя и реализуется через активность пассионариев. Синергетика демонстрирует сложность проблемы детерминации и по-новому освещает проблему индетерминизма как очага постоянно наличествующих флуктуаций. Проблема свободы и выбора в концепции этногенеза не стоит в целом, а отдельные суждения автора в этом отношении не совсем корректны. Выбор и его реализация означают разрыв детерминизма. В то же время в концепции этногенеза любой выбор не есть акт сознания и воли, он возможен только как реализация стремления, по Гумилеву, к неосознанной цели, диктуемой импульсами комплиментарности и аттрактивности, аналогами пассионарности в сфере подсознания и сознания.

Особенность концепции этногенеза Гумилева состоит в том, что она может быть подвергнута одновременной критике как в русле гуманитарного мышления, так и в ракурсе определенной естественнонаучной традиции. Учитывая исходные посылки автора, последний ракурс более оправдан и адекватен реальному положению вещей. Представляющая собой продолжение общенаучной рефлексии, рецептированной Гумилевым, си-

нергетическая парадигма, казалось бы, призвана подтвердить, уточнить и расширить основания концепции этногенеза и логику аргументации ее автора, но во многом разрушает способ концептуализации им этнических систем, демонстрируя дискуссионность исходного принципа, обнажая вытекающие из него противоречия, хотя, понятно, и подтверждает отдельные его соображения. Очевидно, что «... помимо детерминированных процессов, некоторые фундаментальные значения, – пишут Пригожин и Стенгерс, – такие, например, как биологическая эволюция или эволюция человеческих культур, должны содержать в себе некоторый вероятностный элемент» [289, с. 34]. Вероятностный статистический характер этногенеза Гумилевым декларируется для модели, но реальный исторический процесс исследуется им на основании той же модели без обратной необходимости ее коррекции. Необходимо учитывать и определенный мировоззренческий контекст концепции. Выступая с явной претензией на междисциплинарный синтез, Гумилев ищет точки опоры в естествознании, невольно усугубляя конфликт «двух культур», что не может быть оценено иначе, как парадокс гуманитария, пытающегося отыскать себя в естествознании. Основные противоречия концепции детерминированы именно этим, и они могут быть раскрыты, исходя из анализа мировоззрения автора.

Причинность, рациональность и редукционизм являются основными методологическими установками концепции этногенеза. Можно спорить о том, какова специфика проявления детерминизма в модели Гумилева, в чем особенности его рационализма, смысл редукционизма (в рамках концепции проблема редукционизма не опознается в силу постулирования природной сущности этноса). Но что есть, собственно, природное Гумилева? Приходится называть популяционные, генетические, физиологические закономерности. Тогда природное есть биологическое, хотя и не в полном смысле слова. Природное Гумилева может быть обозначено как естественное. Но это не означает, что социальное выступает как искусственное, а именно в качестве такового оно присутствует в концепции. Социальное вполне представимо как естественное, связанное с природным, включающее его в себя, но от этого не утрачивающее своей ес-

тественности. Природное Гумилева – это естественно-природное, социальное обозначается им как естественно-историческое. Наличие между ними корреляции очевидно хотя бы по основанию естественности. Признание этноса в качестве подобной коррелирующей структуры свидетельствует о том, что этнос в реальности немислим в своей природно-естественной исключительности, что резюмируется самим Гумилевым в биосоциальной двойственности природы этноса. Однако, прослеживая эволюцию во взглядах автора, необходимо подчеркнуть, что в ранних работах им декларировался исключительно биосферный аспект, коренное отличие социальных и этнических процессов.

Гумилев не углубляется в более или менее детальный анализ проблемы биосоциальности. Для него важно зафиксировать двойственность и обозначить поле собственной рефлексии. Действительно, биосоциальность как комплексная проблема представляет интерес в методологическом арсенале обоснования, способах аргументации генезиса социальности, причинах и условиях ее формирования, связанных с биологической стороной человека. Ни сторонники «биологизирующего» мышления, ни представители социологического подхода в анализе проблемы не отрицают отмеченной двойственности человека, хотя и пытаются обосновать свои декларации по различным методологическим основаниям. Весьма показателен в рассматриваемом аспекте «новый синтез» социобиологии. Исследование изменений форм организации сообществ организмов, колоний насекомых, стадных животных позволило выдвинуть в качестве основной эволюционной характеристики свойство социальности, т.е. способность живых организмов к кооперации. В эволюционном аспекте трансформации социальности позволяют эксплицировать естественную детерминированность поведения человека, охватывающую генетические механизмы человеческих популяций, этологические и экологические аспекты становления человека. В рамках социобиологии актуализирована проблема взаимодействия биологического и гуманитарного знания, а ее пример показателен как попытка интерпретации биологических основ социального поведения человека. Подход Э. Уилсона близок этногенетическим соображениям Гумилева, поскольку социаль-

ное поведение социобиологов приближается к пониманию последним поведенческих характеристик этнических коллективов: «... социальное поведение охватывает те его формы, которые вызваны к жизни существованием живых организмов в сообществах и направлены на их сохранение» [166, с. 10]. Интересен и факт совпадения определения предметного поля социобиологии и этнологии Гумилева. Последний склонялся видеть в созданной им этнологии науку об импульсах человеческого поведения, подобную этологии, науке о поведении животных [107, с. 32].

Взаимосвязь в человеке природного и социального анализируется в рамках социобиологии через «филогенетические следы», сохраняющиеся при культурных адаптациях и позволяющие реконструировать эволюционное становление социальности в фокусе ее природно-биологической обусловленности. Данная взаимосвязь уточняется «социобиологическими аксиомами», формулируемыми с различной степенью силы: 1) утверждение первичности биосоциальности как имманентного и инвариантного свойства живого; 2) биосоциальность как эпифеномен органической эволюции; 3) биосоциальность как историческое явление, специфический человеческий феномен, характеризующий начальные стадии человечества [279, с. 43]. Видимо, развернутый Гумилевым анализ этноса позволяет отнести его позицию к руслу второй социобиологической аксиомы, хотя акцентирование инвариантов биосоциальной организации в этногенезе допускает и прочтение его концепции в границах сильного утверждения первой аксиомы. Центральная теорема социобиологии с полным основанием приложима к концепции этногенеза Гумилева, рассматривающего формы этнического поведения как имеющие генетическую основу. Формы надындивидуального поведения, психический настрой этнопопуляций демонстрируют также сходные моменты в интерпретации стереотипных актов поведения. При этом стереотип для социобиологов в психическом и психофизиологическом значении – это динамический стереотип как фиксированный порядок осуществления условно-рефлекторных действий, что близко к пониманию стереотипа поведения автором концепции этногенеза. Поскольку процесс стереотипизации поведения означает одновременно освоение, организацию среды и включение ее в «картину мира»

данного сообщества, то Гумилев недооценивает регулятивные функции поведенческих стереотипов, усматривая их основное значение в адаптационном плане. Однако уже на уровне социальности животных появляются компоненты социальной структуры, избыточные для адаптационной стратегии, и, как отмечает Ю.В. Плюснин, «... если говорить об адаптации с позиции данной избыточности, то о ней можно говорить только в социальном аспекте» [279, с. 139]. Поиск инвариантов социальной организации формулируется как проблема «социального архетипа», включающего в себя социальный аспект обусловленности поведения. Отсюда вытекает вывод, открыто противостоящий этногенезу Гумилева: «Те взаимодействия, на основе которых устанавливаются инвариантные виды отношений между индивидами, не закодированы в геноме..., не детерминированы наследственно. Они универсальны в силу своей естественной необходимости, как неизбежный продукт всякого взаимодействия» [279, с. 206]. Косвенным подтверждением этого является «правило Эспинаса», согласно которому не существует несоциальных животных, позволяющее интерпретировать саму социальность в качестве возникающего вместе и одновременно с жизнью атрибута.

Проблема генно-культурной эволюции социобиологов Гумилевым только обозначена. Однако показательно, что в рамках социобиологии эта проблема, являясь точкой перехода от биологической эволюции к сфере культурной, предполагает возможность обратного движения. Позиция и способ аргументации Гумилева, направленные в область обоснования биосферной сущности этноса, могут, таким образом, быть обращены в сторону тотальной детерминации природно-биологическими факторами этнических структур. Очевидно, можно согласиться с авторами, полагающими, что проблема комплексного исследования человека, развернутая в единой системе «человек – природа – общество», предполагает не только эволюционно-биологический, но и более широкий эволюционно-исторический принцип анализа, что выводит в эпистемологическую область естественнонаучной и гуманитарной интерпретации историзма. Биологическая эволюция человека, продолжающаяся в условиях культуры, на чем настаивает Гумилев, вводя в концепцию положение о мутациях,

недостаточно обоснована эмпирически, но может быть принята как гипотеза, проблематизирующая, однако, оправданность произвольных экстраполяций. Сопоставление концепции этногенеза с выводами социобиологов обнаруживает область пересечений в собственно историческом плане. Акцент на человеке, характерный для Гумилева и развитый в социобиологии, может быть отнесен к общей гуманистической установке коэволюционных идей. И все же гуманистическая установка здесь не предпосылочна, поскольку история протекает внутри природы и на природных основаниях [166, с. 78]. Социобиология, возникшая в 70-е гг., в которой Гумилев мог бы найти более широкие философские обоснования своей концепции, в этом отношении является программой реанимации физикалистской методологии в области поведения, вводя в ранг априорной структуры содержание физиологических и биохимических явлений и взаимодействия генных комплексов. Физикализм как принцип объяснения, соотношенный с логикой рассуждений Гумилева, демонстрирует определенные параллели, высвечивая и способы преодоления данного ограничения в методологии как переход к нефизикалистскому, точнее, нередуцирующему принципу объяснения.

Гумилев придерживается «биологизирующей» позиции, утверждая, что социальные закономерности развития человечества не отменяют действия закономерностей биологических, в частности, мутаций [107, с. 28]. Он убежден, что исследование генетического аспекта в масштабе исторической хронологии позволяет избежать теоретической односторонности, вызванной игнорированием или сознательным отрицанием подчиненности человеческого вида не только социальным, но и, следует особо заметить, более общим закономерностям биологического развития. Из этого следует, что биологические закономерности для Гумилева являются фундаментом, базисом любой социальной организации, приобретают приоритетное значение в построении этнической концепции. Автор отмечает параллельно социально-обусловленный контекст человеческой деятельности, выводя общее и объединяющее всех живых существ, в том числе и человека, звено, выражающееся в необходимости обмена со средой веществом и энергией. Видовое отличие человека выступает у него как отличие в характере деятельности, опосредованной

трудом. Гумилев не отрицает социальную сущность человека, но и не делает ее предметом анализа. Движение к схватыванию сущностных аспектов этноса как реальности, согласно ему, может быть разрешимо только исходя из преднамеренного отвлечения от конкретных способов производства.

Методологическое абстрагирование подобного рода оправдывается полагаемой им в основу взаимодействия природы и общества принципиально иной возможностью его организации. В сущности, им постулируется отличный от ритмов развития социальной истории человечества характер этногенеза. Он пишет: «Как бы ни развита была техника, все необходимое для поддержания жизни люди получают от природы. Значит, они входят в трофическую цепь как верхнее завершающее звено биоценоза населяемого ими региона» [107, с. 29]. Экологическая иерархия видового многообразия приводит Гумилева к истолкованию человеческого вида, представленного в конкретных этносах, в качестве структурно-системных целостностей, включающих в себя, кроме людей, ландшафты, богатства недр, взаимоотношения с соседями, ту или иную динамику социального развития, определенный состав языков, материальную и духовную культуру. Предельно широкий и разнообразный набор параметров, определяющих особенности человеческого бытия в природе, по Гумилеву, свидетельствует в пользу гипотезы наличия специфической организованности в биосфере, которая обозначается им по аналогии с биологическими понятиями как этноценоз. Представляя собой динамическую систему, этноценоз возникает и рассыпается в историческом времени, оставляя после себя памятники человеческой деятельности. Проблема этноса ставится Гумилевым на уровне взаимодействия двух форм закономерного развития. Отмечая различные аспекты решения проблемы: развитие биосферы в связи с деятельностью человека и развитие человечества в связи со становлением биосферы, — он признает единственной константой факт взаимодействия человечества с природой. Очевидно, особенности конкретной реализации данного взаимодействия могут объяснить вариативность человеческой активности в историческом пространстве и времени, поскольку, как полагает Гумилев, «... за видимым разнообразием скрывается единый принцип, характерный для всех на-

блюдаемых феноменов» [107, с. 36]. Этническая проблематика получает следующий план разрешения: природа Земли разнообразна, человеческое разнообразие обусловлено адаптивными способностями человека. Феномен этноса реализуем, таким образом, через адаптацию к различным природным комплексам, образуя специфику ландшафтного и геобиоценозного взаимодействия в каждом отдельном случае. Однако Гумилев соглашается с тем фактом, что фрагментарное видение различных способов этого взаимодействия, актуализирующего этническое многообразие планеты, не может являться надежным источником построения модели. Поэтому расставить акценты призвана вводимая им классификация, в которой полагается, что между закономерностями природной и социальной форм движения материи существует постоянная корреляция. Попытка осмыслить этот корреляционный аспект определялась методологической установкой и принципами, заимствованными из естествознания: «... поскольку мы исходим из того, что этнос в своем становлении феномен природный, – писал Гумилев, – то основой его изучения может быть только философия естествознания, т.е. диалектический материализм» [107, с. 34]. Этнология Гумилева погружена в естествознание в методологическом плане, хотя и оперирует гуманитарными фактами. Он не видит в историческом материализме адекватного инструмента познания этнической сущности. Собственно исторический материализм отнесен автором концепции к истории людей, а не к истории природы, находящейся в телах людей. Наложение методологии естествознания на историю в кратком философско-методологическом обосновании концепции обнажает заложенное именно в этом пункте противоречие, постоянно всплывающее в рассуждениях Гумилева и воспроизводящееся в работах, посвященных анализу его этнологии. В философском аспекте на онтологическом уровне оно может быть представлено диалектикой материального мира. Человек действительно является одновременно и членом этноса и членом общества. Хотя, по логике Гумилева, можно утверждать, что это не одно и то же, все же в конкретном случае это один и тот же человек. Видимо, концепция располагала бы безусловной валидностью, если бы «человек этнический» был только «природным телом», в категориальном



поле мышления автора концепции абсолютно или – в более поздней версии – частично представляемый вне аспекта его «социального тела». Логические основы концепции поэтому обусловили принципиальную предельность гумилевской рефлексии этнической сущности как маргинального биосоциального феномена.

Оставаясь в «философии естествознания», Гумилев разделял перспективу научного синтеза. Его этнология в определенном смысле и есть попытка масштабного междисциплинарного «исторического синтеза». Однако претензии Гумилева в данном отношении не всегда обоснованы в методологическом и дисциплинарном аспектах, поскольку предполагают не столько синтез естествознания и гуманитарных наук или синтез «наук о природе» и «наук о культуре», сколько специфическую транскрипцию истории через призму отдельных априори рецепируемых идей естествознания, проецируемых на проблему этноса и человека. Небезосновательным представляется мнение, что задача синтеза естественнонаучного, гуманитарного и философского знания в рамках концепции коэволюции (а концепция Гумилева может быть отнесена, несмотря на отсутствие термина и внутреннюю противоречивость, к одним из первых постановок данной проблемы) представляет собой не собственно естественнонаучный, не философский, а некий промежуточный тип знания [166, с. 181], что, однако, еще не означает отсутствия достаточного обоснования подобных концепций в целом и концепции этногенеза в частности.

Заявленный Гумилевым подход к анализу этнического феномена, выдвигающий в базовых отношениях анализа собственно природную сторону человека, тем не менее заслуживает внимания. «Природа внутри человеческих тел», составляя содержание жизни, индивидуальной и видовой, действительно актуальна и ее анализ может быть продолжен, хотя, возможно, и за рамками концепции этногенеза.

Природный аспект человеческой сущности всегда в той или иной степени находился в поле рефлексии философского сознания, но он никогда не раскрывался путем игнорирования составляющих оппозицию членов через констатацию фундаментальной несоотнесенности природы и культуры. К этому

приходит и Гумилев: «Человечество совмещает присущие ему закономерности жизни со специфическими явлениями техники и культуры, которые, обогатив его, не лишили сопричастности жизни, его породившей» [107, с. 35]. При желании логическая цепочка подобных сентенций может быть продолжена: «Мыслящая индивидуальность составляет единое целое с организмом и, значит, не выходит за пределы живой природы» [107, с. 37]. «Поскольку люди входят в биосферу Земли, они не могут избежать воздействия биохимических процессов, формирующих их подсознание или сферу эмоций» [110, с. 130]. Однако закономерно, что автор вынужден постоянно дистанцироваться от обвинений в биологизаторстве и психологизме. В более позднем варианте он пытается последовательно развернуть монизм концепции в духе сопричастности людей биосфере и обосновать в этом ключе этническое развитие как дополнение социальной эволюции: «Мы – порождение биосферы в той же степени, в какой и носители социального прогресса» [110, с. 24].

Однозначно с этим согласиться трудно, но и нельзя не согласиться в частностях. Остается проблема недоговоренности в смысле текстуальной неоднозначности возможных интерпретаций. Если «живая природа» Гумилева – это биосфера Вернадского, то «мыслящая индивидуальность», составляя ее часть, оказывается чем-то большим, она способна трансцендировать природу. Как бы ни понимать содержание акта трансцендирования, выводящего, по Гумилеву, в область широких философских спекуляций, он как выход за рамки природы означает ее доопределение на уровне сознания и деятельности. Концепция этногенеза, включающая в себя биосферный план взаимодействия как способ существования этнических общностей, может восприниматься как продолжение биосферной концепции Вернадского. Однако отмеченные выше ее особенности не позволяют однозначно идентифицировать этнологию Гумилева, модернизовавшего воззрения Вернадского и приложившего их к анализу этнической сущности человека, в рамках философии русского космизма. Очевидно, речь идет об известной условности, конвенциональности исследовательских позиций, реконструирующих философские основания космизма и космизации естествознания.

Изложенные соображения могут быть усилены дополнительной аргументацией. Космизм как мировоззрение и мироотношение, идея и дело, или проект этого дела, разрывает природную замкнутость человеческого существования, проецируя сущность человека в сферу направленного преобразования природы и самого себя. Преобразование человека формулируется как нравственная задача, освобождающая от природной детерминированности (автотрофность человечества, продление жизни, достижение бессмертия) или в философско-религиозной транскрипции описываемая через процесс обожения мира, Богочеловеческий процесс. Вместе с тем, согласно патриарху русского космизма Н.Ф. Федорову, «... задача человека – морализовать все естественное, обратив слепую... силу природы в орудие свободы» [350, с. 433]. Нравственный идеал, схваченный в проективном отношении и связанный с перспективой становления ноосферы, «общего дела», безусловно, проявляет черты утопии. Однако это не означает, что «реализм» Гумилева полностью оправдан. Родовые характеристики космизма как философской и научной традиции: восходящий характер эволюции, рост роли сознания и т.д., – остаются за рамками концепции этногенеза.

Натуралистические интенции теории этносов Гумилева, составляющего многие положения на донаучном уровне объяснения, сближают этногенетические воззрения последнего с натурфилософским мировоззрением космизма, выраженным Н.Г. Холодным как научное мировоззрение антропокосмизма [365], но в целом они остаются на уровне натуралистически ориентированного сознания, не тождественного в логическом статусе научно выраженному мировоззрению. Если натурфилософское мировоззрение – это система идей, взглядов и принципов, то натурфилософское сознание аморфно, включает в себя психический настрой личности, способ чувствования и мышления [165, с. 303]. Натуралистическое мировоззрение бытийно растворено в натуралистическом сознании, определяющем особенности видения природы в ее конкретных формах, но связующим их звеном является признание объективности природы и необходимости определенной стратегии взаимодействия с ней. Вследствие этого конструирование образа природы опосредовано ментальностью познания, а реконструкция этой ментальности проясняет содер-

жание отложенных в сконструированном мышлении образе специфицирующих природу характеристик, свойственный сознанию способ соединения натуралистических и гуманитарных тенденций. Можно согласиться с Р.С. Карпинской в том, что идейное поле русского космизма не соотносимо исключительно с научным знанием, поскольку, включая в себя элемент философичности, открывает выход в область веры [165, с. 309], что чрезвычайно созвучно Гумилеву, интуитивно формулирующему базовые принципы этногенеза.

Концепция этногенеза обретает поле рефлексии в фокусе проблемы соотношения веры и знания. В гносеологическом плане актуализированное Гумилевым в концепции соотношение не опознано внутри самой концепции, в чем следует видеть причины его претензий на исключительную научность. Положения, связанные с полевыми основами существования этнических ассоциаций, информационно-энергетическими потоками Вселенной и т.д., которые могут восприниматься как подтверждающие концепцию или, по крайней мере, демонстрирующие, что поиск Гумилева находился в русле определенных комплексных исследований и поэтому небезоснователен, могут быть проблематизированы с философских позиций: «Материя, Жизнь, Разум стали неразличимы, поскольку все они лишь формы развития материальных потоков в эволюционирующей Вселенной...», с помощью операционализации «энергетических» и «полевых» субстанций «... можно объяснить все, что угодно, не утруждая себя проведением границ между научным фактом и фантазиями, между знанием и верой» [165, с. 313]. Объективно концепция Гумилева не проводит этой границы, в силу чего современные ее интерпретации, не учитывающие этот аспект, не всегда обоснованы, несмотря на значительный эвристический потенциал теории этносов.

Натурализм Гумилева показателен, в частности, в специфической в рамках концепции интерпретации этнической традиции. Пластичность видового существования человека описана Гумилевым в терминах сигнальной наследственности М.Е. Лобашева [221]. Автор считает, что процесс индивидуального приспособления у всех видов животных осуществляется с помощью условного рефлекса. Приобретенные в онтогенезе условные свя-

зи с реальной действительностью обеспечивают живому анализ и синтез факторов внешней среды и активный выбор оптимальных условий существования. Гумилев разделяет мысль Лобашева, связывающего возможность обеспечения адаптивных профилактических реакций (функционального состояния организма) с информацией, транслируемой через сигналы о приближающихся событиях. Он согласен и с положениями, затрагивающими проблемы функциональной преемственности между поколениями – родителями и потомством, членами сообщества или стада, которая в отношении человека формулируется как преемственность цивилизаций [110, с. 60]. В этногенезе и этнической истории народов им особо подчеркиваются поведенческие характеристики. Само поведение при этом как приспособление целого организма является высшей формой активной адаптации. Без каких-либо уточнений условно-рефлекторная наследственность в приложении к человеку названа им традицией, которая здесь же приравнена к стереотипу поведения, реализующемуся через механизм сигнальной наследственности. По существу, это социобиологическая позиция в интерпретации человеческой культуры. Концепция сигнальной наследственности, несмотря на то, что действительно, по Гумилеву, опровергает наличие расовых различий духовных свойств человека, вводя универсальный механизм трансляции опыта, все же не способна раскрыть особенности этого опыта, его содержание. Если оставаться в рамках концепции этногенеза, то тогда следует видеть, к примеру, в речи («сигнале сигналов») условие для возрастания роли сигнальной (условной) наследственности, обеспечивающей преемственность опыта, полагая при этом в его основу «физиологический механизм временной связи» [110, с. 61]. С Гумилевым можно согласиться в том, что выводы генетика действительно нуждаются в трансляции на язык этнолога, но трансляция должна совершаться с учетом специфики объекта этнологического знания. Поэтому перевод понятий генетики нуждается в существенной корректировке, даже если исходить из определения этноса как маргинального феномена. Так, «условные связи с действительностью, приобретенные в онтогенезе», по Гумилеву, тождественны воспитанию и обучению, поведение представлено им как способность приспособить организм к новым условиям, как резуль-

тирующая биологического признака (способности к изменчивости). Последнее призвано аргументировать точку зрения автора, в соответствии с которой изменчивость в ходе этногенеза не безгранична. Именно это является причиной вымирания целых видов и этносов. В обратном порядке появление новых этносов означает изменение стереотипа поведения через механизмы биологической наследственности, что равнозначно, по мысли Гумилева, новой традиции или культуре [110, с. 62]. Культура обретает биологическую укорененность. Можно сказать сильнее – способность к биологической изменчивости определяет культуру. В данном основании интерпретация культуры оправдана в рамках концепции, поскольку, по Гумилеву, «... стремление к адаптации отражает биохимическую форму движения материи» [110, с. 207]. Недискуссионное звено концепции заключается в констатации Гумилевым того факта, что «... неоднократные попытки истолковать этнос исключительно как социальное, равно и исключительно биологическое явление терпели неудачу потому, что вместо анализа (расчленения) предполагали упрощение» [110, с. 224]. Но что считать упрощенным, а что расчлененным? Может ли социальное, коррелирующее с этническим, рассматриваться в качестве подобного упрощения, или оно является таковым в концепции Гумилева? Оправдано ли расчленение без последующего синтеза в комплексном исследовании сложноорганизованной структуры? Неоднозначность, нечеткость многих формулировок, прокладывающих путь к определению этнической сущности, допускают множество взаимоисключающих толкований.

Признавая беспочвенность аналогий между биологическим и социальным уровнями [110, с. 224], Гумилев развивает представление об этносе как системе исходя из анализа системности в биологических науках. Здесь также можно увидеть известную степень «ограничения», накладываемую автором на приложения теории систем к конкретным уровням организации материи. Заимствуя анализ теории систем в биологическом знании, Гумилев пишет: «В виде, а в нашем случае в этносе, развитие идет за счет повышения совершенства особей, без ограничения в сроках развития во времени и в пространстве» [110, с. 227]. Этот тезис связан в концепции с представлением о том, что реальное наличие

этнической целостности манифестируется как динамическое существование системы дискретного замкнутого типа. Сама же замкнутость в концептуальном отношении является продолжением идеи пассионарного толчка и сопровождается ростом энтропии. Следовательно, этническое существование ограничено во времени. Следует признать дискуссионным и определение Гумилевым общества как жесткой системы. Координация функций общественного организма, локализованная в определенном типе связей, не может однозначно свидетельствовать в пользу гумилевского понимания общества (социосферы) как «неорганической» субстанции. Необходимо уточнить позицию в отношении обратной связи в системе, порождающую возможность ее регулирования и саморазвития. Обратная связь обозначается через ответное действие, имеющее информационный характер. В свете этого отмеченные ранее возможности информационной интерпретации этногенеза получают дальнейшее обоснование. Положительный результат деятельности стимулирует и поддерживает последующую самоорганизацию системы, поскольку результативность приспособления отвечает за накопление опыта, памяти системы. Информационное содержание этногенеза Гумилева уточняется в том смысле, что маргинальность этноса позволяет увязать собственно биологическую (видовую) «целесообразность» и цель, формулируемую на уровне социального организма.

Информационное обеспечение целесообразности позволяет выделить гомеостатическое регулирование как аспект использования механизмов отрицательной обратной связи. Положительная обратная связь, носящая в концепции этногенеза преимущественно постановочный характер, описана недостаточно полно. В функциональном плане она не регулирует, а управляет этносом через механизмы культуры. Если при положительных обратных связях конечный приспособительный эффект уже в этногенезе ведет к научению и самоорганизации животного, то отрицательная обратная связь любого уровня (в клетке, организме, популяции) обеспечивает все это лишь через естественный отбор – «обратная связь замыкается при этом через филогенез» [132, с. 76]. Гумилев вводит культурную традицию в качестве управляющей подсистемы этноса, но не видит в ней антиэн-

тропийного источника – информации. Необходимо отметить следующее: если энергетические процессы характерны для всей природы, включая и неживую, то целесообразная упорядоченность характеризует не все природные явления [132, с. 78]. Негэнтропийный принцип информации имеет ограничения, но это не позволяет, следуя автору концепции, в целом отрицать информационный аспект упорядочения этногенеза. Энергетическая первопричина этногенеза, если признать таковой возможный пассионарный импульс или шире – энергетическое содержание этногенеза, – отражает меру материального движения, в то время как его информационное содержание – меру упорядоченности и организации. Функциональная деятельность кибернетической системы, реализующаяся через информационно-регулятивные процессы, в основе которых находится использование механизма обратной связи, предполагает коррекцию самой функциональной деятельности и системы в целом. Возведение Гумилевым этноса в ранг подобных систем, обладающих способностью к самонастройке и самокоррекции структуры, поведения и целей, не согласуется с идеей ограниченности этногенеза в энергетическом отношении и еще раз подтверждает некорректность постановки проблемы этноса как биофизической реальности, социально оформленной вовне, поскольку несводимость биологических явлений к физико-химическим процессам полагает в качестве «жизненной силы» не нечто гипотетическое и неопределенное в количественном отношении (к примеру, пассионарность), а информационно-регулятивные процессы организации как меру их качественной упорядоченности.

Биосферная сущность этноса и биосферный принцип мышления Гумилева допускают поворот проблемы к собственно биосферным циклам. Моделирование динамики биосферы способно прояснить логику построения Гумилева. В основу построения модели биосферы положены две концептуальные схемы. Одна из них восходит к работам Вернадского – биохимическая модель. Именно она положена в основание концепции этногенеза. Существует и иной подход к описанию динамики биосферы – биогеоэкологический, в рамках которого биосфера анализируется как совокупность биогеоценозов, относительно автономных, элементарных единиц, функционирующих по принципу



саморегуляции. Нет достаточных оснований утверждать, что он не используется автором, оперировавшим в концепции понятия-ми антропо-, био-, этноценоза. Однако биогеоценологическая программа еще раз подтверждает уязвимость введенного Гумилевым базового принципа энтропии. Это свидетельствует об избирательном освоении им биосферных представлений, что объясняется необходимостью их совмещения с интуитивно сформулированным принципом пассионарной диссипации: «Равновесие, понимаемое как поддержание status quo, никак не может быть принято для характеристики явлений изменения, развития и эволюции, но в то же время антиэнтропийность покоится на энтропийной основе, выражая единство противоречивых тенденций» [140, с. 51]. Гумилев не смог включить в циклы этногенезов принцип негэнтропии, не связанный с пассионарной активностью, придерживаясь в своих рассуждениях, как это ни странно, диалектики природы. Движение к энтропии однозначно не предопределено. Нестабильность, как полагает Пригожин, непредсказуема [290, с. 50], нуждается в ином типе научной рациональности, допускающей индетерминизм, многовариантность и экзистенциальную свободу выбора. Энтропия Гумилева деструктивна, ибо им не отрефлексирован механизм включения обратной положительной связи. «Развитие, – отмечают Князева и Курдюмов, – необратимо, но многовариантно, и альтернативность в нем сохраняется, объективно она обусловлена внутренними свойствами среды» [179, с. 41]. Синергетика вводит для описания эволюционирующих структур определенные режимы, связанные с соотношением источников и стоков системы. Если работа источника интенсивнее диссипативного, размывающего неоднородности фактора, утверждают Князева и Курдюмов, тогда возникает эффект локализации, оформления структур в открытой нелинейной среде (LS-режим). Режим канализует хаос, но оформившиеся структуры нерезистентны к микрофлуктуациям, ведущим к потере сложности и распаду. Этот момент особо акцентирован Гумилевым, но им менее разработан аспект «обуздания» хаоса (хотя он и допускает возможность частичной этнической регенерации), связанный с установлением HS-режима, режима «неограниченно разбегающейся волны», своего рода воспроизведения эволюционных процессов по старым траекто-

риям. Развитие и эволюция представляют собой чередование LS- и HS-режимов, а это означает, что усиление неоднородностей, интеграция, кооперативность сменяются сглаживанием неоднородностей, дезинтеграцией, рассогласованностью и наоборот.

Этногенез, интерпретируемый в этом ключе, должен допускать возможность неоднократных этнических регенераций, восстановления движения по прежним траекториям, что переопределяет однозначность финала этнической эволюции в сторону его неоднозначности и неопределенности, поскольку сложное эволюционирующее целое (к примеру, суперэтнос Гумилева), объединяя более простые структуры разного возраста в сложные, «проводит» синхронизацию темпов и ритмов развития, обладает способностью вычленять информацию о прошлом и будущем структуры, исходя из характера ее пространственной организации в настоящем. Следует учитывать и возможность самовсплывания «структур памяти» системы, что в условиях хаотизирующих тенденций может привести к восстановлению сложности и относительной устойчивости [181, с. 17]. Теория самоорганизации позволяет интерпретировать этнические циклы Гумилева как этапы универсальной самоорганизации природно-социальных комплексов [42, с. 244-251]. Но нельзя согласиться с тем, что представленная им фазовая модель этноэволюции разворачивается циклично в том смысле, что она, включая переходы между фазами, описываемые как переходы от равновесия к неравновесности, допускает повторение флуктуации в рамках одного цикла. Действительно, этногенез Гумилева – это аналог полного цикла самоорганизации системы, но не более. Этногенез и цикл самоорганизации тождественны в концептуальном отношении. Более обоснована позиция О.С. Осиповой, последовательно и глубоко раскрывающей информационно-энергетические основания социальной эволюции (социогенеза). Выдвигаемая автором универсумно-синергетическая модель социальной эволюции, строящаяся на обширном социологическом и психологическом материале, в отличие от концепции этногенеза Гумилева, обрабатывавшего массивы исторической конкретики достаточно скромным концептуальным аппаратом, не содержит принципиально дискуссионных вопросов, касающихся онтологического статуса этноса, отнесенного к социальным фе-

номенам. Но, расставляя акценты на эволюционной динамике, т.е. анализируя изменения социальной структуры, универсумно-синергетическая модель социогенеза демонстрирует «... абсолютизацию Гумилевым сущностно верной идеи: развитие общества и человека регулируется совокупностью законов, общих для всего мироздания, в том числе законами термодинамики и общими принципами построения и развития систем» [262, с. 302-303]. Социальное развитие, по мнению Осиповой, так же дискретно, как этническое. Закон возрастания энтропии существует в качестве универсального закона и в силу этого может быть полагается в основу социальной эволюции при условии, что социальные структуры способны к самоорганизации. Следовательно, они могут сдерживать процессы энергетического выравнивания, регулируя в том числе и переходы в фазах этногенеза посредством использования каналов социальной мобильности. Этногенез не программируем пассионарным импульсом, или, если сохранять возможность такового, не предопределяет однозначно процесс этнического развития, поскольку зависит от социальной самоорганизации, эффективности социального устройства, позволяющих трансформировать личностную энергию в энергию социального действия [262, с. 305].

Системный подход, системная методология Гумилева должны быть восполнены иными представлениями о системности. Показательна в этой связи тектология А.А. Богданова, являющаяся предтечей современных системных представлений. «Всеобщая организационная наука», как отмечает С.Н. Пустильник, вобрала в себя идеи и положения нескольких периодов развития системного движения и в силу этого далеко обогнала время. Дифференцированный анализ системной методологии позволяет очертить две макропарадигмы в развитии системного мышления XX в. Так, В. Садовский связывает первую макропарадигму с анализом устойчивости и равновесия, возможностями достижения динамического равновесия в открытых системах. Вторая, утвердившаяся в последние 25 лет, обозначена переходом от исследования равновесия к изучению неравновесности и необратимых состояний, условий возникновения процессов самоорганизации. Динамическое равновесие этносов, описанное в концепции Гумилева, является методологическим

заимствованием общей теории систем Л. фон Берталанфи. Оно делает возможным также проведение аналогий между этнической организованностью и тектологической системой Богданова. Тектологический кризис последнего означает нарушение равновесия и переход к новому «предельному» равновесию, что отражает направленность движения к стационарному состоянию. Важно, что тектологическое единство Богданова не только описывается состоянием подвижного равновесия, оно оказывается способным к саморазвитию, лежащему в основе современных концепций самоорганизации [292, с. 29-30]. Ключевые идеи обеих системных макропарадигм присутствуют в концепции этногенеза. С одной стороны, этнос – динамическая система, находящаяся в состоянии подвижного равновесия, с другой стороны, системные свойства этноса схвачены в аспекте развития, но развитие Гумилева – это не саморазвитие в полном смысле, поскольку его источник вынесен в Космос. Системные представления автора концепции тяготеют в большей степени к первой парадигме, в рамках которой самоорганизация как универсальное свойство систем не стало предметом конкретизации. Приложение идей системного подхода к этносу должно было породить несколько иную картину организации: комплекс элементов существует в виде подвижного равновесия со своей средой [292, с. 30]. В свою очередь, любая непрерывность может быть разбита на ряд кризисов. Если кризис является универсальным свойством, то равновесие – частный случай кризиса. Кризис, переформулированный в концептуальном поле самоорганизации, уже выступает в качестве перманентного свойства организованных системностей. Универсальность явления соединяет классическую модель мышления, акцентирующую развитие как адаптацию к среде, с представлениями глобального эволюционизма о всеобщности развития мира и согласованности этого развития в коэволюционной модели мышления. Богданов отмечал: «... идея связи сущего («мировой ингрессии») представляет всю доступную нам Вселенную как бесконечно развивающуюся дифференциацию, а все процессы выравнивания... – как непрерывную контрдифференциацию» [26, с. 52]. Энтропия как контрдифференциация в терминах Богданова означает расплывание разнородностей мира в безразличии. Но в то же время разрывающая

циклическую замкнутость организованных процессов природы, контрдифференциация исключает простое повторение, воспроизведение одних и тех же структур, обуславливая возможность поступательного развития. Кибернетическая модель гомеостаза и модель открытой системы, развитая в рамках общей теории систем Л. фон Берталанфи, в концепции Гумилева замещены понятием закрытой системы, которая полностью детерминирована начальными условиями. Общий ход физических событий в такой системе элиминирует различия, увеличивает энтропию, неупорядоченность. Избирательность автора концепции этногенеза в идеях системного подхода парадоксальным образом позволяла совместить отмеченные параметры этноса как закрытой системы с развернутым Берталанфи представлением о принципиальной открытости живых систем, иерархически организованных и сохраняющихся или развивающихся в направлении достижения состояния подвижного равновесия [22, с. 41-42]. Берталанфи полагал «обратную связь» и «открытую систему» в качестве моделей всех бихевиоральных явлений. Стоит отметить, что избирательность в трактовке Гумилевым системных представлений строгим образом скоррелирована с методологической установкой общей теории систем в отношении модели исторической закономерности. Сопоставительный анализ источников концепции этногенеза и самой концепции обнаруживает предпосылки «строгой научности» Гумилева в подходе к анализу истории. Последовательная «неметафизичность» концепции этногенеза определена позицией общей теории систем Берталанфи, в рамках которой экстраполяция системного подхода на историческое знание сопряжена с элиминацией философских проблем и характеристикой событийного ряда, выдвигающей в качестве оценки исторической модели принципы прагматизма, объективности и предсказательности, опускающей анализ с точки зрения возможного, а также сферу суждений, вводящую моральные оценки и значения [22, с. 69]. Интересен факт фиксирования ограниченности аппарата термодинамики в описании сложноорганизованных систем в самом системном подходе. Подобное ограничение определяет одновременно и ограниченность концепции этногенеза. По мнению Садовского, аппарат термодинамики достаточен для описания неорганизованных совокупностей, но

анализ систем сложной структуры, например, живого организма, превосходит возможности термодинамического аппарата [309, с. 416].

Преодоление абсолютизирующей позиции Гумилева возможно в рамках стимулируемой теорией самоорганизации коэволюционной стратегии. «Козволюция, – пишет А.П. Огурцов, – это вереница последовательно сменяющих друг друга, взаимно обусловленных, нерасторжимо согласованных изменений, которые могут происходить на разных ярусах организации живых систем» [259, с. 31]. При этом подчеркивается, что коэволюционная система – это система взаимодействия субстратно разнородных компонентов, в которой взаимосвязь определяется не единством субстрата, а единством функционального значения. Самоорганизация становится динамикой когерентных систем, обладающих согласованностью фаз движения, а эволюция, по мнению Огурцова, – коэволюционным сопряжением изменений различных видов [259, с. 32]. Если этносы через хозяйственную деятельность реализуют, по Гумилеву, конкретные способы взаимодействия человека и природы, что указывает на возможную их социальную детерминацию, то деструкция ландшафта (природы) необратима, хотя и нарушаема новыми вспышками этногенезов, преобразующими «лик Земли». Козволюционная стратегия развития природы и общества в концептуальном плане призвана отразить параметры устойчивости, своего рода «пороговость» взаимодействия, при котором биосфера сохраняет устойчивое состояние динамического равновесия, но и обеспечивает развитие общества. Иными словами, коэволюция или со-развитие включает в себя понимание системной сложности, в котором сложность определяется структурой элементов системы. Последние могут рассматриваться как относительно самостоятельные системы, логика развития которых также предполагает возможность прохождения бифуркационных стадий. Согласно постулату Н.Н. Моисеева, биосфера представляет собой сложную, развивающуюся динамическую систему, параметры и свойства которой изменяются во времени под внешним или внутренним воздействием [246, с. 132]. Из этого следует вывод о том, что интерпретация процессов коэволюции охватывает анализ эволюции косной материи, живого вещества (общества, при-

роды и человека). Экологические акценты концепции этногенеза показательны как попытка объединения биологических и социальных подходов обеспечения закономерностей взаимодействия природы и общества. Но при этом следует иметь в виду, что биологическое адекватно может быть определено, вопреки Гумилеву, только в его взаимосвязи с социальными факторами. Это, в свою очередь, актуализирует в рамках концепции этногенеза необходимость рефлексии социокультурных оснований этнического.

Исторический план модифицированного с позиций ценностных ориентаций видения социоприродного взаимодействия демонстрирует этапы содержания социоестественного процесса: доисторический, исторический, ноосферный. Биосферный принцип мышления Гумилева и его видение этносов как особого типа организованности в биосфере в плане исторического анализа социоприродных взаимодействий позволяют восполнить эволюционный контекст этнической динамики концепции принципом историзма. Другими словами, универсальная динамика этногенеза, взятая Гумилевым вне социально-исторического аспекта, нуждается во введении исторической диахронии, приложимой не только к соотношению отдельных этногенезов, но и к анализу единого социоприродного комплекса. Э.С. Кульпин и В.И. Пантин связывают доисторический (доцивилизационный) этап взаимодействия общества и природы с неантагонистическим характером этого взаимодействия. Исторический (цивилизационный) этап характеризуется нарастанием конфронтационных отношений, сменой естественной среды антропогенными ландшафтами. Ноосферный этап связан с человеческой деятельностью, базирующейся на законах функционирования естественной природы [207, с. 7].

Концепция этногенеза строится на историческом материале, охватывающем хронологический отрезок до XVIII – XIX вв., нередко ее автор отодвигал границу до XVI – XVII вв. Гумилев действительно смог заметить повторение этногенетических циклов, завершенных, с его точки зрения, процессов этногенеза. Трудно говорить о том, были ли замечены социальная динамика, рост технико-технологических оснований преобразующей деятельности человека в том масштабе, в котором они обнаружили

себя в XIX и в особенности в XX вв., радикально изменяя формы социальности, социальную среду, процессы этносоциального развития. Экологическое содержание его концепции не ставит целью анализ исторических форм разрешения этносоциоприродной конфликтности, что обусловлено традиционалистским видением природы этнических общностей ее автором, позволяющим в пределе провести разграничение между «кочевым» и «оседлым» типом природопользования. Традиционалистски понятый Гумилевым этнос, т.е. этнос вне зависимости от исторических форм его существования, «застывший» на стадии доцивилизационного состояния, оставляет нерелексивной для концепции проблему социокультурной детерминации человеческой деятельности в историческом разрезе, сужая поле культурологического мышления компаративистикой этнических доминант, стереотипов поведения.

Генетическая сопричастность человечества природе есть одновременно и этика сопричастности в ценностном отношении. В мировоззренческом поиске гуманитарным мышлением способов рефлексии экологической проблематики особо актуально второе, предполагающее радикальную трансформацию сознания, модификацию человеческого естества, поскольку причина экологической конфликтности, по А. Печчеи, в кризисе современного человека и его культуры [278, с. 158]. Экологическая нравственность нерелексивна для концепции Гумилева, хотя и декларировавшего необходимость предвидения последствий индивидуальных и коллективных действий. Но если ценности не внедрены сами по себе в природный мир, то ценностное значение может быть придано миру человеком. В этом случае баланс природы является исходной и высшей ценностью, нормой и основанием иных человеческих ценностей [364], а это предполагает, вопреки Гумилеву, наличие нравственного измерения во взаимодействиях человека и природы. Как отмечал А. Швейцер, единственно возможный способ придать смысл и ценность существованию должен определяться стремлением сообщить жизни духовные основания. Мироутверждение через духовно-этическое самоутверждение собственного существования схвачено им в принципе «благоговения перед жизнью», открываю-



щем перспективу этического мистицизма и этического действия [380].

Концепция, ставящая своей целью раскрытие механизмов этносоциоприродного взаимодействия, должна включать в себя мировоззренческую, этическую и эстетическую составляющие отношения к природе. В этом плане этногенез Гумилева нуждается в доосмыслении оставшихся вне его поля смысловых значений. Подобное доопределение снимает заявленную автором афилозофичность открытого им природного закона этногенеза [382, с. 41]. По мнению К.И. Шилина, мнимая философская нейтральность концепции этногенеза порождена рецепцией Гумилевым позитивизма и аберрацией естествознания. Вследствие этого абсолютизируемые им межэтнические отношения и само этническое должны допускать иную типологизацию этногенезов, отражающую их взаимосвязь с природной средой – экофильный и экофобный (цивилизационный) типы. Однако, конкретный тип этногенеза, реализующийся в истории тип отношения к естественной среде, закодирован в культурной матрице этноса, проигнорированной Гумилевым. Последовательное развитие тезиса приводит к принципиально иным выводам: этногенез не только наблюдаемое явление, но и организуемое творческой активностью разума. Биполярность этносферы, доосмысливаемая с позиций восточного мирозерцания, выводит в область живого знания, которое у автора концепции этногенеза животворно по истокам, контексту, составу основных сторон. Оно личностно-человечно, равнодушно к судьбам людей и народов, несмотря на непроведение им, по Шилину, различия живого и предметно-обусловленного знания [382, с. 57]. Прогностический смысл целостного (живого) знания обнаруживает перспективу «сверхгумилевского» типа этногенеза, актуализирующего новые экорегулятивы Культуры – Жизни – Творчества через инициацию организованного взрыва пассионарности, своего рода второго рождения суперэтноса [382, с. 80].

Таким образом, естественная наука – этнология Гумилева – справедлива лишь при одном условии: если процесс этногенеза является только естественным процессом, а «человек этнический» – только природным существом. Тогда оправдано стремление ученого изложить смену этнических циклов через поня-

тийно-категориальный аппарат естествознания и выводы, сформулированные в его рамках. Но этнос обладает не только природным телом. В сущности, это вопрос онтологических оснований этноса. Допуская иную возможность детерминации этнической целостности и, видимо, сущности, ибо тогда сущность этноса не может определяться его целостностью, основанной на естественной причинности, следует конкретизировать природу этноса через неприродные факторы. И если сверхприродность этноса в его архетипичности, возможности символотворчества, то его рождение тождественно разрыву в цепи естественной причинности, в субстанциальной основе инициированному глубинной констелляцией архетипов, внешняя феноменальность которых была истолкована автором через комплиментарность как системную связь этноса [139, с. 51]. Реально это означает, что Гумилев не «углубился в предмет», а описал этнос как явление, взятое вне его сущности (сознательной, свободной причинности; ментальности), повторяя оспоренную им линию признакового (описательного) определения этноса в парадигме «социологизма» Ю.В. Бромлея. Можно оспаривать или отрицать возможности соотнесения естественнонаучной концепции этногенеза с философской рефлексией, как бы выходящей за рамки концепции этногенеза, но характерно, что отмеченная «донаучность» многих выводов автора не может быть зачислена на счет его дилетантства в естествознании и оправдана им, поскольку «... цепь причинно-следственных явлений обрывается Гумилевым именно в том месте, где она уходит за пределы земного опыта. Пассионарность – это такой разрыв в естественной причинности, который закрыт для научного познания» [139, с. 52].

Недоступность опытной проверке еще не является критерием полной несостоятельности концепций, но в случае Гумилева, вынесшего источник этногенеза в Космос, она, по существу, равнозначна признанию автора, что научно формулируемая им концепция этнологии не может претендовать на его познание. Следует ли на этом основании заключать, что его этнология подошла к границам науки (точнее, к границам специфически понимаемых самим ее создателем канонов научной рациональности), соприкоснувшись с вненаучным, трансцендентным, столкнулась с проблемой непереводаемости на физикалистский язык

языка символов, проигнорировав различия или переставив местами причину и следствие между констелляциями архетипов и колебаниями ритмов этнических полей? Однако, если научной теорией называть за В.Д. Захаровым ту, которая подошла к границам науки, то парадоксальным образом концепция этногенеза Гумилева получает статус научно валидного знания, несмотря на то, что не раскрыла причину пассионарности в ее онтологических эквивалентах в рамках операционализированных в концепции познавательных средств, несмотря на то, что сохраняет значительную степень гипотетичности, интуитивности и умозрительности, а, может быть, именно благодаря им.

## ГЛАВА V

### **ЭТНОГЕНЕЗ Л.Н. ГУМИЛЕВА В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА**

Реализованная Гумилевым на обширном материале всемирной истории реконструкция этногенетических процессов позволила ему проследить однотипную последовательность ритма, повторяемость этногенезов народов планеты, что делает возможным соотнесение развернутого им видения этнической динамики с цивилизационными концепциями общественного развития. Необходимо, однако, учитывать тот факт, что объяснительные принципы этнической динамики связаны Гумилевым в большей степени с природными, биосферными и космофизическими факторами, нежели с проекцией на этногенез и этническую историю методологической призмы «социологизма». В силу этого теоретические модели «общества», «культуры» или «цивилизации» – осевые в рамках цивилизационного анализа истории – обнаруживают значительную степень «нереферентности» при попытке соотнесения их с этнологическими соображениями Гумилева.

Процесс конструирования этнической модели приводит Гумилева к «преодолению» социологизма, а точнее – к отрицанию его объяснительных возможностей в познании этнического, что, в свою очередь, и обосновывает необходимость дальнейшей рефлексии, развернутой в категориальном поле соотнесения и, возможно, синтеза концепции этногенеза и теоретических реконструкций культурно-исторического и цивилизационного направлений. Поворот в сторону естественнонаучной методологии и раскрытый на ее основе (скорее, предложенный в качестве модели) природный характер этногенеза могут рассматриваться как мотивированные констатацией недостаточности социологического и культурологического подходов к анализу истории. В этой связи Гумилев неоднократно подчеркивал тот факт, что взрывы этногенеза не связаны ни с культурой, ни с бытом народов, т.е. они не зависят от уровня экономического развития или технических достижений цивилизации. Аналогичным образом они не могут быть истолкованы через связь с расовым составом, колебаниями климата или экологическими условиями, но они

всегда зависят от специфической констелляции пространства и времени.

В своих рассуждениях Гумилев отталкивался от того, что этносы представляют собой «...биофизические реальности, всегда облеченные в ту или иную социальную оболочку» [84, с. 45]. Тем самым он выходил на проблему соотношения социального и биологического в ее приложении к этносу. Ранее было показано, что автор не сводит феномен этноса к биологическому, но и не раскрывает его сущностные измерения через категории социального познания. Вещественно-энергетический аспект этногенеза представлен им как функция пассионарного энергетического импульса и описан как определяющий закономерность развития этноса. И все же исходная посылка Гумилева о двойной онтологической включенности этноса, несмотря на то, что реализована им через редукцию проблемного и методологического полей теоретического построения к первичному началу – природе, логически сохраняет выход в сферу социального, поскольку допускает в рамках концепции воздействие природного на социальное и, более того, рассматривает само социальное с точки зрения его предпосылочности в этническом. Иными словами, этническое теоретически взято в качестве условия, возможности социального, что вполне правомерно позволяет перевести анализ в сферу цивилизационного подхода в его классических формах. Последние неоднократно подвергались критике самим Гумилевым в большей степени в частных опциях, нежели в их фундаментальных основаниях. В сущности, в философском аспекте анализа истории Гумилев движется вслед за Н.Я. Данилевским, О. Шпенглером, А.Дж. Тойнби, декларируя несостоятельность концепций своих предшественников, но не отрицая заявленного ими подхода к осмыслению истории в целом. В качестве контраргумента он выдвигает собственное видение «узоров» макроистории, анализируемый глобальный масштаб которой идентичен в своих хронологических рамках культурфилософии Шпенглера или философии истории Тойнби. Можно сказать, что Гумилев определенным образом продолжает традицию концепций «исторического круговорота», «локальных цивилизаций», несмотря на то, что внешне пытается отмежеваться от них. Включение концепции этногенеза в контекст современного социально-

гуманитарного знания и адаптация ее в нем обусловлены именно фактором ее аналогичности теоретическим конструкциям культурно-исторического и цивилизационного направлений, вне осмысления связи с которыми она продолжает оставаться на периферии социальной теории, а сфера ее актуализации в социогуманитарном знании продолжает сохранять уровень емких, образных метафор.

Выделяя в качестве основных критериев этнической диагностики структурные и психологические характеристики этноса, взятые в их внутренней исторической динамике, Гумилев фиксирует последовательную смену возрастных фаз этнической системы. Автор демонстрирует необоснованность сравнения этносов вне анализа их возрастных уровней развития, выраженных через степень пассионарного напряжения коллектива, энергетический и психический потенциал этнических особей. Он подчеркивает зависимость сложности этнической структуры от ее энергетического наполнения. В структурном плане Гумилев различает консорции, конвиксии, субэтноты, этноты и суперэтноты как высшие таксономические единицы этнической иерархии. Этногенез – процесс от момента возникновения до исчезновения этнической системы – описан им в плане внутренних структурных изменений как процесс постепенного усложнения этнической структуры с последующим ее упрощением. Конвиксии, объединяющие людей с однохарактерным бытом и семейными связями (мелкие племена, сельские общины), и консорции как групповые объединения, основанные на общности исторической судьбы (секты, банды, артели, цехи, гильдии, политические и творческие группировки), неустойчивы, но при определенных условиях могут перерасти в субэтноты и этноты. К примеру, из первых консорций христиан возник впоследствии Византийский суперэтнос, из образовавшейся на р. Тибр консорции – Римская империя, а из группы сподвижников Чингисхана – Империя монголов. Субэтнос, представляя собой элемент структуры этноса и относительно самостоятельную этническую систему, выделяется внутри этноса своим стереотипом поведения, противопоставлением себя окружению на основе принципа комплиментарности составляющих его членов. Значительное количество субэтнотов отражает сложность этнической системы и связано с фазой ее

развития. Поэтому развитая субэтническая структура является показателем устойчивости этноса, обусловленной отношениями симбиоза и неантагонистического соперничества входящих в него таксономических единиц. Примерами рассматриваемых автором субэтносов в российской истории являются субэтносы поморов, сибиряков («челдонов»), казаков.

Принцип этнической структуры Гумилев именует иерархической соподчиненностью субэтнических групп – таксономических единиц, находящихся внутри этноса, но не нарушающих его единства. «Например, французы – яркий пример монолитного этноса – включают в себя бретонских кельтов, гасконцев баскского происхождения, лотарингцев – потомков алеманнов, провансальцев – самостоятельного народа романской группы. В IX в., когда впервые было документально зафиксировано этническое название – французы, все перечисленные народы, а также другие: бургунды, норманны, аквитанцы, савояры – еще не составляли единого этноса и только после тысячелетнего процесса этногенеза образовали этнос, который мы называем французской нацией. Процесс слияния не вызвал, однако, нивелировки этнографических черт. Они сохранились как местные провинциальные особенности, не нарушающие этнической целостности французов» [84, с. 33-34].

Особый интерес в рамках заявленного анализа представляют выделяемые автором суперэтносы. Гумилев определяет суперэтнос как этническую систему, состоящую из нескольких этносов, возникших в одном ландшафтном регионе, и проявляющую себя в истории в качестве мозаичной целостности [107, с. 609]. Суперэтнос представляет собой группу одновозрастных этносов, связанных единством пассионарного толчка и, как следствие, схожими ритмами развития. Таковыми являются мусульманский, западноевропейский, российский суперэтносы. Введенное Гумилевым понятие суперэтноса призвано отразить и нечто большее, поскольку осевая связь его подструктур, имея естественное основание, выражена через культурное единство. Суперэтническая целостность в этой трактовке, следовательно, аналогична моделям, развитым в рамках цивилизационной парадигмы. К тому же взаимодействие суперэтнических систем определяется психологическим фактором комплиментарности (по-

ложительной или отрицательной) – ощущением взаимной симпатии или антипатии особей, определяющих деление на «своих» и «чужих» [107, с. 607].

Устойчивость суперэтнуса связана с наличием этнических доминант, словесных выражений тех или иных идеалов, которые в каждом суперэтнусе имеют единообразные значения и сходную смысловую динамику для всех образующих суперэтнос этносов. Этническая доминанта, по Гумилеву, представляет собой явление или комплекс явлений религиозного, идеологического, военного и бытового плана, которые определяют переход исходных этнических субстратов, исходного этнокультурного многообразия в «целеустремленное единообразие» [107, с. 180]. Согласно автору, этнообразование возможно только в регионах планеты с сочетанием разнообразных ландшафтных зон, различных этнических субстратов, что логически вытекало из обосновываемой им энергетической природы этноса – необходимости различия потенциалов внутри возникающей системы и ее среды с последующим их выравниванием. Пространственно-временной аспект этнической и суперэтнической структуры показан Гумилевым в системе взаимодействия этноландшафтного, этнокультурного, этноконфессионального планов. Культурогенез выражен в его энергетическом отношении к этногенезу. В энергетическом разрезе этногенез является источником культуры, а культурные ценности, политическая деятельность, управление государством, ваяние скульптур, территориальная экспансия, согласно автору, отражают энергетические затраты этноса и представляют собой пассионарность как энергетическую и психологическую характеристику в ее «опредмеченном» варианте.

Гумилев видит в суперэтнусах не конструкции историков, а реальные целостности (франки, Византия, арабы и т.д.). Историческая реконструкция этногенетических процессов позволила обнаружить ему 20 суперэтносов, возникших за исторический период в результате девяти пассионарных толчков.

В реальном историческом процессе не наблюдается строго изолированного существования этнических общностей. Он характеризуется наличием различных вариантов этнических контактов, возникающих между объединенными в полиэтнические государства этносами. Исследуя историю этнических взаимо-



действий, автор выделяет четыре варианта этнических контактов: 1) сосуществование, при котором этносы не смешиваются друг с другом, заимствуя только технические нововведения; 2) ассимиляция как поглощение одного этноса другим с утратой представления о происхождении и исходных традиций ассимилируемой этнической общности; 3) метисация, при которой сохраняются традиции предшествующих этносов, а также историческая память о предках и происхождении. Являясь изначально неустойчивым, данный вариант этнического взаимодействия может существовать исключительно при пополнении общности новыми метисами; 4) слияние, ведущее к забвению традиций исходных этносов и возникновению на их основе или параллельно с ними нового этнического коллектива. Последний вариант представлен в концепции как главный вариант этногенеза, но вместе с тем, как отмечает Гумилев, он наблюдается в истории реже остальных.

Проблема взаимодействия суперэтносов и этнических контактов, осуществляющихся на различных уровнях этнической иерархии, сформулирована автором концепции в принципе bipolarности этносферы, согласно которому столкновение этнических образований с различной комплиментарностью, стереотипами поведения, этническими доминантами сопряжено, с одной стороны, в случае совпадения этнических ритмов (частот колебания ритмов этнических полей), с усложнением организации этнической структуры, и, с другой стороны, в случае их дисгармонии, с потерей единства, целеустремленности, «жизнеутверждающего мироощущения», что выражается в поиске новых мировоззренческих и философских альтернатив. В этом случае как результат негативного этнического контакта возникают антисистемы (манихейство, катарство, богумильство, исмаилизм) [72, с. 30] и этнические химеры, утрачивающие связь с ландшафтом и, по образному выражению Гумилева, паразитирующие на «здоровых» этносах. Таковыми, к примеру, были хунно-китайская химера III в. [103], Иран IX в. [107], хазарский каганат IX – X вв. [82]. Поскольку этнос – это процесс, то при столкновении двух несхожих процессов возникает интерференция, приводящая к нарушению каждой из исходных частот. Поэтому химерные образования зависимы от внешних воздействий и недол-

говечны. Гибель химерной системы (антисистемы) означает уничтожение как ее компонентов, так и физическое вымирание вовлеченных в нее людей. В процессах этнической химеризации задействована не природная пассионарность, а пассионарность ситуационная: «До столкновения оба этноса были нормальными системами с разными уровнями пассионарности. При их совмещении, – указывает Гумилев, – поток пассионарности будет направлен от системы с более высоким уровнем к системе с более низким, и, таким образом, общий уровень будет выравниваться. Этот энергетический перепад и создает ту форму энергии, которая питает возникающую тут антисистему, т.е. системную целостность людей с негативным мироощущением» [107, с. 553-554].

Процессы этнической химеризации становятся возможны при отсутствии в этнических контактах положительной или нейтральной комплиментарности взаимодействующих этносов. В историческом процессе химеры возникают при существенном снижении пассионарного напряжения одного из вступающих во взаимодействие этносов. Эти резкие энергетические перепады в развитии этнических систем наблюдаются при смене фаз этногенеза, когда этносы крайне неустойчивы, временно утрачивают резистентность и, как следствие, подвержены внешним воздействиям. Структурные элементы предыдущей фазы этногенеза уже исчезли, а новые субэтносы пока еще не сложились. Смены фаз этногенеза всегда сопровождаются соответствующей модификацией стереотипа поведения. Именно в этих фазовых переходах реальной является и существенная деформация стереотипа, выступающая причиной химеризации части этноса в зоне контакта. У химеры, как отмечает Гумилев, нет возраста. Она не связана с физико-географическими условиями ландшафта, поскольку получает все необходимые ей для жизни средства от тех этносов, в телах которых она «угнездилась».

С другой стороны, неустойчивость исходных этнических ритмов рассматривается автором как условие возникновения нового ритма, т.е. нового этногенетического инерционного процесса, новых стереотипов поведения и этнических доминант. В возникновении и воспроизводстве этнических традиций важное место отводится эндогамии как стабилизирующему этнос фактору. Эндогамная семья передает ребенку отработанный стерео-

тип поведения, в то время как экзогамная семья транслирует два взаимно погашающих друг друга стереотипа. Экзогамия представлена Гумилевым как реальный деструктивный фактор этногенеза при контактах, осуществляющихся на суперэтническом уровне.

Заметными являются отличия в понимании природы этногенеза, существующие между позицией Гумилева и концепцией происхождения народов, предложенной отечественной школой этнографии, для представителей которой этногенез – это диалектический процесс возникновения нового этноса на базе предшествующих этнических групп с присущими ему новыми качествами, прежде всего – с новым самосознанием и самоназванием. Дальнейшая этническая история возникшей новой общности мыслится уже как более плавно текущий процесс эволюционных изменений, чаще всего связанный с включением в ее состав новых компонентов, не вызывающих изменения самосознания этнической общности. Этническая история, в отличие от этногенеза, представлена в виде «... непрерывно тянущейся сети отдельных этноисторических процессов, сходящихся с разных сторон и расходящихся в разные стороны в узлах этногенезов» [7, с. 88]. Возникновение первых нитей этой сети связывается с отдаленным прошлым и усматривается в раннепалеолитическом аморфном, безэтническом состоянии. Этот первичный процесс этнообразования, в отличие от последующей серии этногенезов, принято именовать этногонией. В историческом плане дифференцируются ранний (характеризует начальные стадии человечества, завершается образованием племенных групп и народностей) и поздний (охватывает образование этнических общностей Нового времени) типы этногенеза. Исследователями выделяются три типа этногенетических процессов: конвергенция (новый этнос возникает на основе нескольких разнородных групп), дивергенция (этносы возникают вследствие расселения исходных этнических групп), трансформация (связана с изменением самосознания этнической общности).

В.И. Козлов к трансформационным этническим процессам относит такие изменения этнических признаков, которые ведут к перемене этнической принадлежности, подразделяя их на процессы этнического разделения и этнического объединения. Ре-

результатом первых является разделение ранее единого этноса на несколько самостоятельных. Этническое разделение (сепарация, парциация) может быть вызвано причинами политического, социального, религиозного порядка, вследствие которых части численно и территориально разделенного этноса утрачивают сознание единства этнической принадлежности. Этноразделительные процессы составляли характерную черту первобытной эпохи. С возникновением государств в классовом обществе роль этноразделительной черты стали выполнять не только миграции, но и политические границы. Эпоха классовых обществ отмечена и усилением объединительных этнических процессов – слиянием отдельных групп людей различной этнической принадлежности в крупные этнические общности.

Основными видами этнообъединительных процессов Козлов полагает консолидацию, ассимиляцию, межэтническую интеграцию, этнорасовую «миксацию». Консолидация предполагает слияние нескольких, обычно родственных по происхождению, близких по языку и культуре этносов или частей таких этносов в ходе развития между ними социальных, экономических, языковых и культурных связей в более крупные этнические общности. Консолидация может сопровождаться и внутренним сплочением уже сформировавшейся общности через нивелирование языковых (диалектных) и культурно-бытовых различий между этнографическими группами, выражаться в упрочении общэтнического самосознания. Этническая ассимиляция включает в себя постепенное восприятие языка и культуры более многочисленного народа или народа, более развитого в социально-экономическом и культурном отношениях, этносами или этническими группами, оказавшимися в тесном контакте с ним. Этапами этнической ассимиляции выступают аккультурация (культурная ассимиляция) и языковая ассимиляция, сопровождающаяся переходом на язык доминирующей (референтной) общности или группы. Межэтническая интеграция представляет собой взаимодействие сложившихся, более или менее разнородных по своим языково-культурным и другим параметрам этносов в рамках многонациональных государств. Процессы межэтнической интеграции ведут к постепенному сближению взаимодействующих этносов и к их слиянию в надэтническую общ-

ность. Формирование подобных метаэтнических общностей возможно на базе общей религии, общих элементов культуры и быта и т.д. Этническая «миксация» отражает объединение этнических групп, существенно отличающихся в языковом, культурном и расовом отношениях путем смешанных браков.

Другие исследователи в самом общем виде подразделяют этнические процессы на этноэволюционные, результатом которых являются изменения культуры, не ведущие к изменению самосознания, и на этнотрансформационные, всегда сопряженные со сменой этнического самосознания. В этом случае сам этногенез представляет собой одно из конкретных проявлений этнотрансформационных процессов, и как самостоятельного явления его просто не существует [2, с. 7]. В.П. Алексеев обосновывает типологию модусов этногенеза, сводя все их многообразие к четырем основным типам: модусы миграции, расселения (исторически одномоментное переселение большой группы людей), автохтонного развития (преимущественно сопровождается этнической изоляцией) и модус этнической непрерывности, трактуя сам процесс этногенеза как комплексное явление, анализ которого возможен при детальном исследовании лингвистического, историко-культурного материала и данных по физической антропологии.

Гумилев не проводит принципиального отличия между этногенезом и этнической историей, между этноэволюцией и этнотрансформацией. В анализе этноса им акцентируются два признака, маркирующие этнические общности в качестве целостных образований: внутренняя структура и стереотип поведения. Внутренняя структура при этом понимается как строго определенная норма отношений между коллективом и индивидом, индивидов между собой, а также между этносом и внутриэтническими группами, внутриэтнических групп между собой. Эта норма негласно существует во всех областях жизни и быта, а внутри этнического коллектива воспринимается в каждую отдельную историческую эпоху как единственно возможный способ общежития. Апеллируя к этологии, науке о поведении животных, Гумилев склонен рассматривать навыки быта, приемы мысли, восприятие предметов искусства, обращение со старшими и отношения между поколениями как условные рефлексy,

передающиеся через канал сигнальной наследственности и призванные обеспечить оптимум адаптации к среде. Поэтому появление новых этносов должно быть соотнесено с возникновением новых стереотипа поведения и традиции, новой культуры, не частностями, а коренным образом отличающейся от прежней. Здесь также просматриваются существенные расхождения в выявлении этнических определителей между Гумилевым и представителями отечественной этнографии, выделявшими в качестве этнических маркеров общность территории, языка, религии, быта, этническое самосознание и самоназвание. Помимо основных элементов-признаков в основу классификации этнических общностей исследователи полагают также такие параметры этноса, как его численность, половозрастной состав, социально-классовая структура.

Раскрывая сущность суперэтноса через энергетические факторы, Гумилев тем не менее вносит в концепцию немало-важное уточнение. Общность культуры, лежащая в основе суперэтноса, в отличие от сигнальной наследственности (этнической традиции), обеспечивающей стабильность воспроизводства этнических стереотипов поведения, свидетельствует о том, что оригинальность этноса не сводится к последним, она охватывает область мировосприятия и мироосмысления – культурный тип, а специфицирующее любой этнос этническое поле может быть организовано сходной ментальностью [84, с. 183]. При этом пассионарность определяет силу (приложение активности), а доминанта (ментальность) – ее направленность [104, с. 242]. Более того, культурная специфика, взятая в ее этническом измерении, выступает важнейшим инструментом в процессе самоопределения того или иного этноса в мире иноэтнических образований и способом его существования в нем. Культурогенез, согласно Гумилеву, – процесс, параллельный этногенезу, но не тождественный ему. Этническая история дискретна, культура обладает преемственностью. Само вычленение категорий этнической динамики и статики оказывается возможным только при условии сопряжения природных процессов и социальных форм организации бытия. Показателем этого соотношения, в достаточной степени способным служить инструментарием этнической диагностики, является предложенная им шкала градаций традицион-

ности. Степень консервативности культурной традиции не может полностью отобразить процесс этногенеза, но в большинстве случаев она позволяет осуществить как локализацию фазово-временных (возрастных) характеристик этноса, так и саму смену этнической идентификации, фиксируемую новым поведенческим стереотипом.

У Гумилева нет интуитивного «вживания» в историю, он предлагает исследование истории сугубо научными методами, хотя основанием его исследовательского поиска является некоторое интуитивное значение, связываемое с понятием пассионарности. История возникновения и исчезновения этносов, таким образом, вскрыта Гумилевым через категорию пассионарности. Сама же пассионарность и механизм ее функционирования не объяснены с достаточной степенью конкретности. У него она описана одновременно в энергетическом и психологическом измерениях как избыток биохимической энергии живого вещества биосферы, обратный вектору инстинкта и определяющий способность к сверхнапряжениям; как характеристика поведения, обусловленная эффектом избытка биохимической энергии, порождающая жертвенность ради иллюзорной цели [107, с. 608]. Гумилев указывает, что пассионарность не атрибут сознания, а подсознания – признак, выраженный в специфике конституции нервной деятельности. В другом месте пассионарность употребляется в значении не связанного с расовыми параметрами биологического признака, врожденной способности организма абсорбировать энергию внешней среды и выдавать ее в виде работы. Это понимание пассионарности, по Гумилеву, предполагает стремление и способность к изменению окружения через целенаправленное сверхнапряжение. Представляющая отклонение от видовой нормы, хотя, как отмечалось выше, и не патологическое, пассионарность этнической особи и этнопопуляции в целом может рассматриваться или как способность к захвату большего количества энергии, или как способность при равном захвате выдавать эту энергию концентрированно, целенаправленно. В сущности, на этом принципе построена его типология этнических особей, включающая пассионарную группу, импульс пассионарности которой превышает инстинкт ее самосохранения, гармоничное звено, типологизируемое на основании равен-

ства силы пассионарного импульса силе инстинкта самосохранения, и субпассионарный элемент, неспособный контролировать инстинктивное начало. Пассионарии или особи энергоизбыточного типа обладают врожденной способностью абсорбировать из внешней среды количество энергии большее, нежели необходимо для индивидуального и видового самосохранения и выдавать эту энергию в виде целенаправленной работы по изменению окружающей среды. Пассионарность предполагает способность к сверхнапряжениям и жертвенности в стремлении к достижению определенной цели. В «Толковом словаре» понятий и терминов, использованных Гумилевым в учении об этногенезе, составленном В.Ю. Ермолаевым и В.А. Мичуриным, дается расширенное и модернизированное определение пассионарности как характеристики поведения и психики. В частности, жертвенность понимается авторами достаточно широко – как отказ от удовлетворения ближайших потребностей ради доминирующей социальной или идеальной потребности, осознаваемой как цель [115, с. 291]. Пассионарии в целом характеризуются авторами значительным доминированием социальных (прежде всего – потребности в лидерстве) и идеальных потребностей над биологическими (витальными), несмотря на то, что последние могут быть ярко выражены.

Пассионарии обладают исключительной способностью воздействия на поведение и психические состояния окружающих их людей. Это явление было названо Гумилевым пассионарной индукцией и связано с процессами изменения настроений и поведения людей в присутствии более пассионарных личностей. Особи энергоизбыточного типа способны сообщить окружающим повышенное стремление к деятельности. Гармоничные люди, в отличие от пассионариев, – особи энергоуравновешенного типа. Они характеризуются способностью полноценной адаптации к среде. Гармоничники не проявляют повышенной целенаправленной активности, но их роль в процессах этногенеза не менее значима. Именно они стабилизируют этнос, поддерживая его традицию. Субпассионарность проявляется в асоциальном поведении, паразитизме, недостаточной заботе о потомстве. Подобного типа люди встречаются во все эпохи и практически во всех этносах. Это – бродяги, люмпен-пролетарии, босьяки, «бом-



жи». Их сосредоточение приводит к ситуативной преступности, росту алкоголизма и наркомании, стихийным беспорядкам.

Психологический аспект проявления пассионарного импульса резюмирован Гумилевым в оппозиции «мы – они», в противопоставлении этнической общности всем остальным, являющимся единственным критерием этнической идентификации и представляющего собой интеграл явлений аттрактивности и комплиментарности, пассионарной индукции (заражения), психологического настроя этнических коллективов. Данные явления реализуются через подсознательные психологические механизмы.

Антитеза «мы – они», имея в истоках бессознательные начала, фундаментальна и предпосылочна для формирования этнического самосознания [287, с. 108], не рассматриваемого Гумилевым. Автор склонен отождествлять формирование «мы» с механизмами подражания и заражения, а оформление «они» связывать с лимитированием этих механизмов, что делает его теорию созвучной психоаналитическим интерпретациям человеческой психики. З. Фрейд отводил исключительную роль в функционировании сознания бессознательным, аффективным влечениям, проявлениям энергии либидо: «Наши сознательные поступки вытекают из субстрата бессознательного, создаваемого в особенности влияниями наследственности» [357, с. 122]. Концепция «индивидуального бессознательного» была расширена К.-Г. Юнгом, выделившим в качестве более фундаментальной инстанции психики человека «коллективное бессознательное», имеющее не индивидуальную, а всеобщую природу. Оно идентично у всех людей, обуславливает причастность человека к истории коллективной психики [394, с. 103] и проявляется в архетипах. «Архетип есть символическая формула, которая начинает функционировать всюду там, где или еще не существует осознанных понятий, или же где таковые по внутренним или внешним основаниям вообще невозможны» [393, с. 419]. Архетипы, по Юнгу, не только освобождают психическую энергию, но и упорядочивают, привязывают ее к смыслу, соответствующему их содержанию, делая тем самым возможным интеграцию бессознательного в сознание. Архетипическая модель психики, отражающая готовность репродуцировать идентичные мифологи-

ческие представления, коррелирует с архаическими ритуальными практиками возвращения к первоначалу, хаосу, доисторическому времени с целью приобщения к циркуляции космической энергии [391, с. 27-29].

Анализ проблем этнической психологии Гумилевым, несмотря на отсутствие специального интереса к соотношению этнического и социального, обнаруживает сходство с соображениями Э. Фромма. «Социальный характер» понимается Фроммом «... как совокупность черт характера, присущая большинству членов социальной группы и вызванная к жизни общностью их переживаний и жизненного уклада» [358, с. 341]. Сам же характер определен как форма проявления человеческой энергии, возникающей в ходе адаптации потребностей человека к образу общественной жизни. Но он не отождествлен с либидозной организацией, поскольку «социальное бессознательное» интерпретируется мыслителем как возможность общества определять, «... какие мысли и чувства следует допустить до уровня осознания, а какие оставить бессознательными» [359, с. 336], а само бессознательное есть «... целостный человек за вычетом той его части, которая соответствует особенностям его общества» [358, с. 350].

Пассионарность недостаточно разработана Гумилевым как психологическая характеристика: «Пассионарность отдельного человека, — указывал он, — сопрягается с любыми способностями: высокими, малыми, средними; она не зависит от внешних воздействий, являясь чертой конституции данного человека; она не имеет отношения к этическим нормам, одинаково легко порождая подвиги и преступления, творчество и разрушение, благо и зло, исключая только равнодушие; и она не делает человека «героем», ведущим «толпу», ибо большинство пассионариев находятся именно в составе «толпы», определяя ее потентность и степень активности на тот или иной момент» [107, с. 347]. Если рассматривать пассионарность как свойство характера, а не темперамента людей и видеть в ней «очеловеченность» концепции ученого [12], то следовало бы конкретизировать понимание пассионарности через психологический аппарат, категории потребности и интереса, отсутствующие в концепции [286, с. 34; 285]. К тому же допускаемая Гумилевым возможность сопряжения

пассионарности с любыми способностями человека оставляет открытым вопрос приложения моральных оценок к модусам ее проявлений. Видимо, не совсем оправдано и стремление автора свести многообразие пассионарных проявлений личности к подсознанию, поскольку «страсть творчества» может быть раскрыта и на уровне «сверхсознания». Невольно создается впечатление, что автор стремится объяснить при помощи одного понятия слишком многое, нередко теряя логику построения концепции, оставляя непроработанными вводимые положения.

Стремление охватить пассионарностью как понятием и явлением все многообразие истории, реализуемое через реконструкцию ее этногенетических процессов, обусловило специфику гумилевского анализа истории. В плане вычленения основных единиц анализа – этносов – Гумилев руководствовался соображением, что историческая судьба этноса (народности) является результатом его хозяйственной деятельности и неразрывно связана с динамическим состоянием ландшафта [97, с. 108]. Отмежевываясь от географического детерминизма, фиксируя только эластичность границ ландшафтных зон в зависимости от климатических колебаний [83; 88; 89; 90; 93; 95; 96], он рассматривает этническую среду как показатель, чутко реагирующий на изменения внешней среды, природы. Автор заявляет о необходимости историко-географического «синтеза», цель которого видит в восполнении пробелов исторических источников и вычленении из них достоверной информации. Разграничив различные виды истории: история культуры, техники, военного дела и т.д., Гумилев в качестве объекта исследования выбирает этническую историю, исследование которой помещает на стык наук. Однако история интересует его не только с чисто фактической точки зрения. Логика истории интерпретируется им через цепочку каузальных событий. Видя в ней закономерность второго порядка, наложенную на закономерность развития производительных сил и производственных отношений, автор говорит об интегральном их взаимодействии, которое, в свою очередь, и образует исходное для его исторической реконструкции – канву исторических событий [97, с. 148], рассматриваемую через систему «последовательных приближений» [85; 86; 99], позволяющую снять временные aberrации дальности и близости [102, с. 20]. Сведение

причинно-следственных рядов событий в синхронистические таблицы позволяет ему обнаружить мотивы того или иного события и синтезировать ход исторического процесса в целом, заметим, под заданным самим автором углом зрения.

В действительности, реконструкция Гумилевым этногенетических процессов в рамках заявленного им «историко-географического синтеза», предполагавшая рефлексии проблемы единства и многообразия истории, анализ исторической конкретности и своеобразия этносов, проблем внутриэтнической и межэтнической преемственности, привела к выпадению из поля зрения исследователя проблемы исторической динамики этноса в общеисторическом плане. Можно согласиться с тем, что единство истории человечества раскрыто автором через этнические ритмы, что этнос представлен им в единстве конкретно-исторического и общего, что им используются глобально-региональный, системный, сравнительно-исторический и структурный методы анализа, но нельзя забывать о доминировании в его концепции биосферного принципа и, как следствие этого, об ограниченности его историзма, недостаточности познавательных возможностей предложенной им модели синтеза.

Придав черты цивилизации каждому отдельно взятому этносу, Гумилев сориентировал свою этнологию на ретроспективный анализ исторического прошлого и, подобно Шпенглеру, взявшему в качестве эталона исторического сравнения аполлоновскую душу, или Тойнби, моделировавшему прошлое через проекцию на исследуемый материал истории античной цивилизации, выдвинул в качестве «эталонного» для типологического сравнения детально изученный им материал по истории кочевых народов. Историко-сравнительный метод, однако, недостаточен в силу своей временной локализованности, дающей статическую картину положения объектов, но ограничивающей его приложение к анализу исторической динамики. Границы сравнительной процедуры обусловлены ее временными параметрами: «... сравнивать можно только однотипные исторические объекты и явления, находящиеся на одной стадии развития, или разнотипные – на разных стадиях развития» [243, с. 176-178]. Сравнение предполагает структурное и функциональное системное рассмотрение объектов и явлений. Вычленение этноса как системы из ие-

рархии исторических реальностей реализовано Гумилевым через декомпозицию системы, обнаружение системообразующих признаков с последующим определением обуславливающих целостность и устойчивость элементов системы связей этноса (структурный аспект). Но определение этнической системы в иерархии реальностей через вскрытие ее функционального аспекта развернуто автором преимущественно в биосферном (природном) плане ее функционирования, что неоправданно не только с позиций методологии исторического познания, но и с позиций общей методологии исследования систем, положенной им в основание концепции и оперировавшей парадоксами иерархичности, целостности, в рамках которых «... описание системы как таковой связано с описанием ее как элемента более широкой системы» [310, с. 235].

Более того, Гумилев столкнулся с проблемой онтологизации и концептуализации методологии концепции. Основу метода образует определенное онтологическое основание, образ действительности, который, полагают И.В. Блауберг и Э.Г. Юдин, порождает необходимость вполне конкретной методологической процедуры. Онтологизация осуществляется тогда, когда образ «поглощает» действительность, когда онтологическое основание метода выступает не в качестве основания теории метода, а теории самой действительности: «... знание о знании начинает выполнять функции знания о мире» [25, с. 153]. При этом описанная ситуация является естественной для науки. Однако, по мнению Ахраменко, метод Гумилева не соответствует зрелым критериям методологической обоснованности и по этой причине не является методом теоретической реконструкции. Но он вполне оправдан и приемлем в качестве реконструирующей дескрипции, основанной, однако, на пассионарности, которая является одновременно и идеальной конструкцией, и объяснительным принципом, вводимым автором в теорию на уровне «полувербальной интуиции» [10, с. 61]. Интуиции же, по Гумилеву, лежат на границе науки и искусства [107, с. 311].

Именно в этом русле находится стержневая линия полемики Гумилева с авторами, разрабатывавшими основы теории этноса, исходя из признания за этносом статуса социального явления, раскрываемого через его историко-стадиальные типы [77;

91; 94; 105; 109; 239; 241]. Сложность разграничения формационных типов этноса (племя, народность, нация) связана с различием количества формаций и конкретно-стадиальных типов этноса [69, с. 16]. На этот факт в качестве достаточного для утверждения «несоциальной» природы этноса ссылался Гумилев, отмечая асинхронность смены формаций и возникновения этносов, а также на факт существования ряда этносов на протяжении нескольких формаций. Из проблематизированных им моментов, касающихся также выделения этнических определителей, логики этногенетической закономерности, следовала несводимость этноса к его обусловленности социальными факторами, выдвигаемыми социологическим подходом, в теоретическом поле исходных посылок которого исследование сущности этноса, его материально-объективной детерминированности и функциональной обособленности определялось исторически конкретной внутренней диалектикой социального и природно-биологического.

Социологическое измерение этноса (этничности) связано с попытками обоснования этнической структуры в качестве специфической структуры человеческой коллективности, локализуемой в историческом процессе и сопряженной с эволюцией форм социальности (коллективности) от обусловленных природой оснований к детерминационному срезу, созидаемому в ходе исторической практики. Обусловленность этнических структур как особого типа человеческой коллективности сводилась к их детерминации способами материального производства социальной жизни. Спектр возможностей их эволюции редуцировался к объективно-материальной стороне исторического процесса и описывался через формационно-стадиальные схемы. Примат социальных структур отодвинул на периферию социальной философии марксизма имплицитно присутствовавшее в ней представление о народах как об естественным путем сложившихся общностях людей. Диалектика общественно-экономических формаций отсылала к необходимости обоснования преобразования и снятия естественности этнической сущности в историко-стадиальном движении в условиях постепенного приращения потенциала социальных структур к их самодетерминации. Относительно биосоциальной двойственности этноса природа и

смысл снятия реализуются через детерминацию этнической целостности способом и общностью экономической жизни, в конечном итоге и обуславливающими социальную сущность генезиса, функционирования и развития этноса.

Данный поход позволил обнаружить историчность самого качества социальности, эволюционирующего от первичных форм обусловленной естественными факторами коллективности к более зрелым формам исторической социальности, но, учитывая стадию социального развития, социологический срез, согласно Гумилеву, не объясняет асинхронность смены общественно-экономических формаций и этапов этнического становления, не раскрывает сущность самого этнического. По его мнению, воздействие общественного развития на становление этносов экзогенно, и этногенезу присуща имманентная логика развития, что подтверждалось описанным им алгоритмом этнического развития, взятом в его соотнесении с биосферными (геофизическими) процессами и динамикой социокультурных изменений.

Критика зафиксировала недостаточность и уязвимость ссылок Гумилева. В частности, Ю.В. Бромлей признавал относительную независимость многих компонентов культуры от социально-экономического базиса. Вводя разделение этнических общностей на этносы (в узком смысле) и этникосы (этносоциальные организмы), формирующиеся в рамках определенных территориально-политических образований, он также отмечал асинхронность скачков в собственно этнической среде и сдвигов в социально-экономической истории, связывая, однако, их причину с устойчивостью этнической материальной и духовной культуры, ее ролью в воспроизводстве этноса [36, с. 61, 73]. В этом плане Бромлей противопоставил концепции этногенеза учение об историко-этнографических (историко-культурных) областях и хозяйственно-культурную типологию (ХКТ). Под хозяйственно-культурными типами понимаются определенные комплексы особенностей хозяйства и культуры, исторически сложившиеся у различных народов, находящихся на близких стадиях социально-экономического развития и проживающих в сходных естественно-географических условиях [369, с. 177]. Несмотря на то, что хозяйственно-культурная типология позволяет дифференцировать этнические группы на основании экономиче-

ских, социальных, географических условий при ведущем факторе – уровне производительности труда, она все же ограничена хронологическими рамками XVI в. Тем не менее именно она послужила контраргументом в полемике с Гумилевым по поводу квалификации его взглядов на природу этноса как разновидности географического детерминизма. Его позиция была обозначена как географо-психологическая [390], биолого-географическая [187], биологическая (Ю.В. Бромлей). А.И. Першиц и В.В. Покишевский указывали на связь взглядов Гумилева с антропогеографией Ф. Ратцеля, энергетическим истолкованием наций Е. Хантингтоном и С. Маркхэмом [277].

Соглашаясь с некорректностью отнесения разработанной Гумилевым концепции к «географическому детерминизму» или геосоциологии [212], представляется важным отметить и другое: оценку авторами его теоретической конструкции как надуманной, схематической, построенной на базе произвольной трактовки исторических фактов [142 с. 86], не связанной с практикой, тенденциозной, пережившей свое время в науке [177, с. 246]. Знание, предлагаемое Гумилевым, по мнению критиков, является неverified [396] априорным знанием, которое в силу отсутствия доказательств должно приниматься на веру [371, с. 186]. Подытоживая анализ научного наследия ученого, М.И. Чемерисская отмечает: «Так что же, Л.Н. Гумилев действительно создал всеобъемлющую теорию, объясняющую законы исторического развития народов? Думается, что все-таки нет. Пассионарность и комплиментарность – одна из попыток объяснить необъяснимое, не более убедительная, чем производительные силы и производственные отношения» [370, с. 180].

Действительно, желание создать невозможное – универсальную дефиницию этноса, приложимую к различным эпохам и цивилизациям, и объяснить феномен этноса исключительно открытым самим же Гумилевым явлением пассионарности вызывают значительную долю сомнения как в вопросе оснований экспликации подобной универсальной дефиниции, так и в возможности истолкования истории через призму пассионарности, природа которой так и не была раскрыта автором концепции. Игнорирование, неприятие и критика концепции этногенеза научным сообществом обусловлены именно этим. Необходимо



учитывать также и то, что проекция концепции этногенеза на современность ограничена не только в плане противоречивости ее внутреннего методологического основания, хотя и связана с ним, сколько в плане ее умозрительности, невозможности приложения ее не только к анализу современных этнических процессов, но и к анализу возникновения и развития народов, этногенез которых был проигнорирован Гумилевым.

Введение в сферу анализа исторической конкретики, не используемой автором, приводит к внесению существенных поправок в этногенетические изыскания Гумилева. Как убедительно показала Н.В. Трубникова, пытавшаяся верифицировать концепцию этногенеза в русле авторских установок через ее интерпретацию на примере истории США, этнология Гумилева весьма проблематична без сохранения элементов авторской условности, самовнушения и произвола, которые, в свою очередь, не могут претендовать на статус объективного знания. Этногенез США действительно не укладывается в предлагаемые схемы. Как продолжение западно-европейского суперэтнуса он представляет собой результат его этнической дивергенции, следствие миграций, вызван к жизни не пассионарным толчком (хотя миграции Гумилев рассматривал как способ снятия пассионарного перенапряжения этнической системы в фазе перегрева, следовательно, они определенным образом связаны с пассионарностью), не привязан этническим субстратом к ландшафту и, как полагает Трубникова, не должен существовать, но существует вопреки теории этносов [341, с. 127]. Аналогичное «внеконцептуальное» существование характерно для еврейского, индийского, китайского и ряда других этносов. Существование китайского суперэтнуса на протяжении 3,5 тыс. лет, считает Г. Померанц, является совершенным опровержением установок Гумилева. Но если рассматривать непрерывность китайской традиции через дискретность этнической истории и преемственность культуры, как это делал автор концепции этногенеза, то аргументация Померанца утрачивает свою категоричность [329]. Культуролог усматривает в теории этносов «гибрид науки и политических страстей», характеризуя взгляды Гумилева как полунаучные и идеологически окрашенные [281, с. 355]. Однако критика Померанцем теории этносов вполне оправдана и справедлива в плане

характеристики теоретических построений Гумилева как «однопараметрических». Основанием такой оценки является «научная логика» концепции, выраженная в распространении племенных норм исследованных им кочевых народов на динамику цивилизации. К тому же концепция этногенеза, абсолютизируя этнос и этническое, не способна объяснить природу нации, ибо «редукция нации к этносу – эволюционный тупик» [282, с. 202; 280, с. 401].

Абсолютизация и противопоставление Гумилевым «естественных» общностей общностям, образованным исторически, сконструированным политическими и экономическими средствами, критикуется и разделяющими его позиции авторами. В частности, Ю. Бородай отмечает, что исключение из числа объяснительных социально-экономических и правовых факторов позволило ему с помощью естественнонаучной методологии объяснить феномен этноса, однако нация таким образом объяснена быть не могла, что, видимо, и обусловило хронологические границы исследования [29, с. 112]. Естественная, стихийная организация людей, схваченная в специфической концептуализации Гумилевым этнической реальности и выраженная в особом представлении антропогенетического качества этнического, не поддается согласованию с исторической динамикой трансформаций этноса и процессами формирования надэтнических образований, структуроформирующим началом которых естественная стихийность как принцип концепции Гумилева не является или, по крайней мере, не может рассматриваться в качестве единого и универсального принципа. Гармоничное сочетание различных этносов в надэтническом (национальном) их измерении, по мнению Бородая, возможно при условии целостности полиэтнической основы, связанной с надэтнической властью, трансэтнической социальностью и культурой, хотя субстратом полиэтнической национальной гармонии может являться выдвинутая Гумилевым идея архетипической совместимости «фундаментальных этнических доминант» [29, с. 119].

Имея определенные недостатки в плане научного анализа, концепция этногенеза тем не менее сохраняет свою значимость как философское построение, для которого недостаточность фактологической выверенности, подвижность понятий, противо-

речивость метода являются саморазумеющимися недостатками и основаниями исследовательского поиска. Воспринимаемая научным сообществом как достаточно спорное явление теория этносов может быть оправдана как философская конструкция. К тому же, как отмечает А.И. Панченко, «...в нынешнем историософском запасе нет идей, которые могли бы конкурировать с теорией этногенеза ... Никто не отважится сказать, откуда берутся и куда деваются этносы (если угодно, нации, народы, народности), – никто, кроме Л.Н. Гумилева. А ведь они берутся и деваются» [275, с. 14]. Историко-теоретическая идея Гумилева опознается, за редкими исключениями, весьма дискуссионно. Масштабность объяснительных претензий, «устрашающая» эрудиция автора в концепции соединены, по А. Янову, с реальностью архаической методологии, в рамках которой детерминированность этнической истории пассионарностью соперничает с фаталистическими конструкциями Шпенглера [396, с. 107-109]. При этом предметом особой критики выступает не столько парадокс «экзотического кругового объяснения» Гумилева, в условиях которого, «... объясняя природные явления историческими, мы в то же время объясняем исторические явления природными» [396, с. 109], сколько обобщенная трактовка исторической закономерности, истолкованной в духе натуралистического детерминизма и исключаяющей «пространство выбора» человека в истории. В этом отношении этнология Гумилева близка теоретическим конструкциям, созданным в русле парадигмы цивилизационного анализа – концепциям «исторического круговорота», «локальных цивилизаций», формулирующим модели исторического развития по аналогии с развитием органического мира.

Так, Н.Я. Данилевский исходил из идеи, что живому, целым видам, родам и отрядам животных или растений дается известная сумма жизни, с исчерпанием которой связано их исчезновение. Экстраполируя законы природы на общество, философ устанавливал аналогичность проявления природной закономерности на уровне социальных организмов. Универсальность механизма развития, включающего в себя ступени рождения, роста, созревания и упадка, отсылала Данилевского к констатации отсутствия прогресса в социальном измерении, логика движения которого была отождествлена с природным законом. Прогресс

не может быть соотнесен с каким-либо отдельным обществом, культурой, народом. Понятия «прогресс», «застой», «регресс» возможны только как критерии, приложимые к возрасту народа. Как универсальная характеристика исторического движения, в целом, они имеют всегда характер конкретно-исторической тенденции, отражают объективные данности – жизненную силу, витальный потенциал народа. Извлечение «прогресса» из реального «тела» истории и придание ему статуса надобъективной категории являются следствием онтологизации понятия, имеющего смысл в конкретно-исторических формах, но теряющего всякое значение в приложении к целому, понимаемому как сверхорганическое единство, описываемое в терминах общечеловеческой цивилизации.

Естественное основание и естественная система истории мыслится философом через вычленение культурно-исторических типов развития, отталкивающееся не от совокупности исторических явлений, а от степеней развития. Данилевский выделил 10 самобытных культурно-исторических типов или цивилизаций, расположив их в хронологическом порядке: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассиро-вавилоно-финикийский, халдейский или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический или арабийский, 10) германо-романский или европейский [112, с. 88]. К ним мыслитель добавил мексиканский и перуанский типы, погибшие и не успевшие создать самобытные цивилизации. Эволюционная динамика каждого культурно-исторического типа подчинена природно-биологическому закону. При этом период цивилизации сравнительно непродолжителен и вторично не возвращается. Сама же цивилизация понимается как период в развитии культурно-исторического типа, сущность которого определяется выходом народа из «бессознательной этнографической формы» (древняя история), созданием государства (содержание средневековой истории), кристаллизацией оригинальных форм духовной и практической деятельности. Финал цивилизации знаменует исчерпание творческой активности и, как следствие, остановку развития, когда народы «следуют завету старины», «впадают в апатию отчаяния» или «апатию самодовольства». Общечеловеческой цивилизации не существует на том основании, что та-

кая цивилизация выражала бы невозможную и нежелательную «неполноту Всечеловеческой цивилизации» [112, с. 124]. Этим обосновывалась и вполне определенная культурологическая позиция мыслителя, основанная на вычленении разрядов культурной деятельности: религиозного, политического и общественно-экономического, собственно культурного в теоретико-научной, эстетическо-художественной, промышленной его составляющих. Они позволяют Данилевскому обозначить историческую перспективность славянского культурно-исторического типа через синтез в нем всех разрядов культурной деятельности как первого в истории полного четырехосновного типа.

Сохраняя организмические аналогии, с принципиально иных позиций в отношении исторических перспектив подошел К.Н. Леонтьев, выступивший с резкой критикой панславизма. Согласно мыслителю, развитие есть процесс постепенного восхождения от простого к сложному, индивидуализация и обособление организма или явления от окружающего мира, с одной стороны, и от всех родственных явлений и организмов, с другой. Высшая степень сложности обязана принципу «деспотического единства»; утрата сложности, в свою очередь, есть путь дегенерации и упадка: «Все вначале просто, потом сложно, потом вторично упрощается, смешиваясь внутренне, а потом еще более упрощается отпадением частей и общим разложением» [219, с. 127]. При этом долговечность существования государств определялась Леонтьевым в 1000-1200 лет.

Концепцию «исторического круговорота» продолжили в XX в. О. Шпенглер, П. Сорокин, А.Дж. Тойнби и др. Для Шпенглера поиск инвариантных характеристик модели развития опосредован символотворчеством. Символы культуры – исходная данность исторического анализа, подлежащая толкованию. Сущность культуры, несущей единицы анализа, мыслитель связывал с базовым первосимволом, прафеноменом души культуры, что предопределило «символическую» интерпретацию истории и т.н. «парадокс Шпенглера». Наделяя каждую культуру собственным языком символики, философ провозгласил принципиальную невозможность его прочтения в рамках иных культур, констатируя их обособленность в общечеловеческом плане и вытекавшую отсюда идею центрированности культуры самой на

себя, ее герметической замкнутости. Сам Шпенглер не ограничился выдвинутым тезисом, реконструируя «вечно душевное» и «навсегда закрытое» – базисный символ каждой из выделенных им культур [71].

Одной из стержневых посылок философа является постулирование ограниченности количества, форм ситуаций и личностей в исторических явлениях, актуализирующее проблему повторяемости, периодичности, цикличности истории как частной проекции повторяемости и периодичности Вселенной. Взятый как история мир мыслим в качестве самостоятельной онтологической структуры исключительно в своей противоположности миру, взятому как природа. История как картина постоянного становления обладает спонтанностью, постигаемой через аналогию. Природа – мир ставшего, познаваемый через категории причинности. Аисторичность истории заключена в непредсказуемых «пульсациях жизни», актуализирующих веер исторического многообразия и возможностей. Морфология истории отлична от систематики природы в онтологическом и в гносеологическом аспектах анализа, что было образно выражено Шпенглером в противопоставлении «планомерно строящего воображения» и «целесообразно разлагающего опыта». «Человечество – пустое слово», – заявляет философ. Оно не имеет никакой общей цели, идеи, плана. Истинное многообразие исторических форм обнаруживает себя только через сознательный отказ от идеи единства, монотонности и линейности всемирной истории: «... я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на... человечество свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувства и, наконец, смерть» [388, с. 29].

Однажды возникнув, в своем развитии культуры достигают состояния цивилизации, крайних, искусственных форм, наступающих с фатальной предопределенностью и знаменующих конец существования великих культур – китайской, вавилонской египетской, индийской, античной, арабской, западной, майя, длительность существования которых не превышала 1000 лет.

Такова, по Шпенглеру, и судьба западной культуры, вступившей в стадию цивилизации.

Циклическую динамику развития, соизмеримую историко-софской интенции Гумилева, разрабатывал П.А. Сорокин, различавший несколько типов исторических циклов: 1) вечно повторяющиеся идентичные циклы; 2) линейные или спиралевидные циклы, стремящиеся к определенной цели; 3) циклы, неидентичные и не стремящиеся к определенной цели [326, с. 78]. При этом за культурой и цивилизацией он признавал статус социальных явлений, определяемых через общественную связь, имеющую психическую природу и реализуемую в сознании индивидов [327, с. 39]. Общество, представляя собой сферу надорганизмики, интегрировано системой ценностей, норм и значений. Последние образуют основание типологизации доминантных культурных суперсистем, к которым не может быть, по мнению социолога, применен критерий органического цикла [328, с. 25]. Динамика социокультурных суперсистем обязана базовому принципу их интеграции, на основании которого возможно разведение чувственного, идеационального и интегрального типов культуры [325, с. 25]. История, взятая в социокультурном измерении, представлена им как смена доминантных суперсистем, обусловливаемых особенностями ценностно-нормативной институционализации.

В отличие от Шпенглера, провозгласившего герметическую замкнутость локальных культур и отрицавшего единство исторического процесса, философия истории А.Дж. Тойнби сохраняет в фокусе исследования единство всемирной истории через фиксирование экуменической роли мировых религий, с одной стороны, и единство человеческой природы, с другой. В силу этого ни одна цивилизация не является абсолютно уникальной «вещью в себе». Ключевым для понимания тойнбианской философии истории является понятие цивилизации. Соглашаясь со Шпенглером в несостоятельности европоцентрических концепций истории, британский историк, однако, полемизирует с оценкой последним цивилизации как сферы ставшего и неорганического. Тойнби признавал уязвимость органических аналогий и, размежевавшись с натуралистическим видением истории, подчеркивал ограниченность их эвристических возмож-

ностей. Согласно логике британского историка, общества не могут быть представлены как организмы. В субъективных понятиях они образуют умопостигаемое поле исследования, а в объективных понятиях вполне представимы как основа пересечения полей активности отдельных индивидов, «... энергия которых и есть та жизненная сила, которая творит историю общества» [333, с. 295]. Цивилизация – это не статическое образование, а динамический процесс, отражающий «... стремление создать нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой природы» [333, с. 289].

Генезис цивилизации, по Тойнби, возможен как мутация примитивных обществ в самостоятельные и независимые цивилизации и как появление родственно связанных цивилизаций. В возникновении цивилизации ведущую роль он отводит социальному подражанию – мимесису, приобщению к социальным ценностям через имитацию. Творческий рост цивилизации возможен тогда, когда мимесис сориентирован на творческих личностей, «первооткрывателей пути к общечеловеческой цели», а не на обычай и традицию, не на прошлое – характерную черту примитивных обществ. В отличие от Гумилева Тойнби не связывает генезис цивилизации с каким-либо единственным фактором, он отсылает к комбинации нескольких факторов, внешних и внутренних. Именно последние способны, по мысли британского историка, дать адекватное видение механизма развития и сущности цивилизационных структур, поскольку функция внешнего фактора заключается в том, чтобы превратить «... внутренний творческий импульс в постоянный стимул» [333, с. 108], способствуя созиданию и реализации потенциальных творческих вариаций. Обобщенно взаимосвязь внешних и внутренних вызовов, вызовов природной и человеческой среды раскрывается Тойнби через схему «вызова-и-ответа», при этом последовательная логика роста детерминирована адекватным ответом на вызов. Ответ на вызов есть одновременно и способ решения ставшей перед обществом задачи, а адекватность ответа вызову сказывается в более совершенном, усложненном состоянии общественной структуры. Вызов, таким образом, может рассматриваться как стимул к развитию.



Анализируя природу вызова, Тойнби, как и Гумилев, вступает в полемику с географическим детерминизмом, неоднократно утверждая, что цивилизации существуют через перманентное человеческое усилие. Вместе с тем вызовы внешней среды («бесплодной земли», «новой земли», «суровых стран», «стимул ударов», «стимул давления» и т.д.) включены в его концепцию и могут рассматриваться как основания цивилизации, но только с учетом целенаправленной активности человека – субъекта и творца истории. Вызовы природной среды не обладают в концепции Тойнби самодовлеющим статусом, поскольку история в его представлении есть, в известной мере, интеграл взаимодействия внутреннего (осознанной человеческой деятельности) и внешнего (собственно природного). Природные вызовы, будучи трансформированными внутренней структурой субъекта, стимулируют активность личности, «творческий порыв», обуславливающий движение от вызова через ответ к дальнейшему вызову, или, с точки зрения структуры общества, от дифференциации через интеграцию к дальнейшей дифференциации: «Вызов скорее оптимален тогда, когда, стимулировав противоположную сторону на успешный ответ, он включает инерционную силу» [333, с. 212]. Процесс развития не фиксируется Тойнби в пространственном отношении, поскольку прогресс, связанный с ростом, рассматривается им как кумулятивное движение, схваченное в характеристиках качественной трансформации цивилизации во внешнем плане (овладение внешним миром) и в плане внутреннем, определяемом свойствами самоорганизации и самодетерминации социального целого [333, с. 214]. Именно эти параметры очерчивают имманентную логику развития цивилизации, поскольку рост предполагает возрастание вызовов внутренней среды, общества в целом и отдельной личности в частности. Самобытность цивилизации – это неповторимость ответов на вызовы, и главное, что оказалось менее выражено у Гумилева, – делающих возможным конституирование собственного поля действия, фиксированного Тойнби в направлении самовыражения и самоопределения. Речь идет о внутренней духовной самодетерминации личности, общества и цивилизации, невозможной вне творческого импульса конкретных исторических субъектов. Способностью совершать творческие акты Тойнби

наделяет человека, личность. В этом Гумилев близок Тойнби, ибо пассионарность этнической особи, выраженная в ее действиях, описана автором концепции этногенеза как фактор становления новых этносов. Гумилев подчеркивает, что идея пассионарной личности не может рассматриваться как парафраз концепции «героя и толпы», он делает акцент на пассионарной группе, возникающей вследствие пассионарной микромутации и формирующей ядро нового этноса через оформление специфического поведенческого настроя этнопопуляции и конституирование этнической доминанты. Аналогом пассионарного меньшинства, пассионарной личности у Тойнби является сверхчеловек – великий мистик, гений, выдающаяся личность. Его появление вызывает социальный конфликт, масштаб и сила которого пропорциональны разрыву между творческой личностью и уровнем большинства.

Рассматривая способы разрешения конфликта, Тойнби вводит понятие мутации. Собственно говоря, мутация и есть те изменения, которые творческая личность привносит в общество; изменения, по-иному структурирующие сферу взаимопересечения полей действия человеческих индивидов. Мутация означает качественную трансформацию общества, его обновление. Вместе с тем Тойнби признает, что одновременная мутация в каждом человеке является чудом. К тому же она далеко не всегда может быть востребована обществом. Акты социального творчества остаются прерогативой творцов-одиночек или творческого меньшинства, осуществляющего «уход» от общества для поиска ответа на вызов и возврат в него в новом духовном качестве с целью воздействия на массы через механизм мимесиса. В отличие от Гумилева, объяснявшего распад этнической структуры падением уровня энергетического наполнения этнических систем как результата постепенной утраты этногенетического признака пассионарности, Тойнби связывает надломы и распады цивилизаций со следствием внутреннего взрыва как потери способности к самодетерминации, с отсутствием адекватного ответа на последовательность идентичных вызовов. Это прослеживается историком, в частности, в ситуациях механического заимствования мимесиса в иных культурах, который оказывается лишенным собственной инициативы и вследствие этого не

определенным внутренне. Цивилизация как бы задерживается в своем развитии, ибо единственным способом самосохранения является «спасительный обруч обычая».

Распад цивилизации не неизбежен, поэтому Тойнби не ограничивает существование цивилизационных образований определенными хронологическими рамками. Более того, историк утверждает возможность палингенеза, своего рода второго рождения цивилизации, при котором активный ответ проявляет себя через осознание единства человечества и осознание единства человечества с Богом. Концепция Тойнби менее фаталистична в трактовке цивилизационной динамики, нежели концепция этногенеза Гумилева. Она смещает проблему финала в сферу религиозной эсхатологии. Реакция на надлом различна, она может быть выражена в форме архаизма – цивилизационного прыжка в прошлое, или футуризма – цивилизационной проекции в будущее. Но обе они, по Тойнби, несовместимы с ростом, поскольку возможны как «разрыв непрерывности». Дезинтеграция цивилизации описана им через «горизонтальные» и «вертикальные» разломы. Первые приводят к территориальному дроблению единого цивилизационного пространства, вторые выражены в распадении общества на доминирующее меньшинство, внутренний и внешний пролетариат, в усилении тенденции стандартизации. Каждая социальная группа порождает свой социальный институт: универсальное государство, вселенскую церковь, отряды вооруженных варваров.

Описанный цикл развития Тойнби не был склонен рассматривать в качестве универсального закона развития цивилизаций. Он демонстрирует лишь наличие элемента повтора в истории человечества при одновременном признании наличия связей между цивилизациями через постулирование экуменической роли высших религий, несущих определенное функциональное значение в процессе воспроизводства цивилизаций [334, с. 138], аккумулирующих поток психической энергии индивидов в условиях распадающихся цивилизационных структур. Более того, британский историк впоследствии склонялся к мысли, что «стиль цивилизации – выражение ее религии» [332, с. 369], рассматривая религию в качестве источника рождающей и поддерживающей цивилизации жизненной силы. «Историк через по-

стижение действительности пытается постичь Бога» [333, с. 617-618], – таким способом выразил свое историософское кредо Тойнби. Можно сказать иначе: проблема интерпретаций истории не может быть закрытой. Плюрализм интерпретаций как следствие различных попыток отражения истории фундирован многомерной тканью исторического бытия.

Констатация методологической близости подходов к истории Тойнби и Гумилева в отношении анализа ими механизмов, целей и движущих сил исторического процесса опирается на схожесть исторической перспективы, эмпирического основания, характеристики цикличности, атомарности истории, признание независимости цивилизационных структур. И все же нельзя не заметить основного отличия. Представляя собой попытку идеалистического сопряжения «циклизма» и «линейности» концепция Тойнби отмечена гуманистической направленностью, вытекающей из признания недопустимости методологического редуцирования человека не только к его природной стороне, но и к каким-либо формам социального целого. Его философия истории акцентирует субъективное начало, рассматривая личность в качестве субъекта и творца истории. Человеческая свобода истолковывается им в нравственных категориях, что выразилось в констатации неполноценности процессуальных интерпретаций истории: «... процесс безличен, а история личностна» [297, с. 97]. Это существенно отличает концепцию Тойнби от этногенеза Гумилева, характеризующего исторический процесс колебательным движением, ритмом, частотой и возрастом. К тому же Тойнби не согласен с чисто рационалистическим толкованием истории. Ограничивая сферу рационального познания и сомневаясь в возможности предельно рационализированного видения истории, Тойнби, «... отталкиваясь от интуитивизма, эволюционирует от крайнего натурализма через постановку конечных вопросов к богоискательству и морализаторству» [248, с. 74-75]. Событийность истории является ключом к метафизике, в рамках которой смысл истории лежит за пределами исторических фактов, а любой «ответ» рассматривается как ответ на «Божественное вопрошание».

Выход на экзистенциальную проблематику осуществлен Тойнби через трансценденцию к Абсолюту, акцентуализацию

свободного выбора человеком личностной экзистенции. Но с позиции экзистенциальной истории как ее, к примеру, понимает К. Ясперс, физическая основа истории, воспроизводящаяся как идентичность повторяющейся исторической каузальности, не может являться предметом философского осмысления, поскольку образует «неисторическое» в истории. Причина существования истории заключена в конечности, незавершенности человека, а его историчность оказывается рядоположенной атрибутам человеческого существования. В силу этого полемик Гумилева, отождествившего экзистенциалистское Ничто с физическим вакуумом, с Ясперсом не адекватна поставленной цели. История есть род бытия, реальность, отделенная от природы и космоса. Она обладает внутренней структурой, определяемой взаимодействием индивидуального и всеобщего. Она, по Ясперсу, если еще не является, то, по крайней мере, становится идеей целого. Неисторическое основание истории – природа – служит проявлению уникальности исторического, реализуемого через духовность, сознание, рефлексию: «... чем уникальнее неповторимое, тем менее идентична повторяемость, тем подлиннее история» [399, с. 253]. Идея «осевого времени» Ясперса позволяет рассматривать историю как стадию перехода от доистории к истории «осевых» культур. Гумилев соглашается с тем, что «осевое время» 800-200 г. до н.э. есть время совпадения начальных фаз этногенеза, но он категорически не принимает деление народов на неисторические и исторические и не признает ясперсову интерпретацию исторического перехода как духовного процесса.

В связи с этим представляется несколько спорным предложенный Д.В. Загоскиным [133; 134] анализ концепции этногенеза с точки зрения, как полагает автор, развернутого в ней Гумилевым представления о вероятностном характере проявления закономерности этногенеза, оставляющем «полосу свободы» в истории для личностной индивидуализации: «Нет никаких оснований считать, что закономерность этногенеза выступает в концепции этногенеза Гумилева как непреложный детерминирующий закон, не оставляющий места свободному творчеству людей. Напротив, свободное творчество людей в истории органично входит в структуру этой закономерности как ее составная часть, интегрируя в историю людей биологические и социокуль-

турные проявления человека» [133, с. 17]. Принимая позицию Гумилева, с автором можно согласиться в том, что запрограммированные одинаково этногенезы протекают по весьма непохожим «сценариям», но, как позволяют судить соображения самого Гумилева, не в силу свободного выбора человека, а в силу различных объективных причин, поскольку человек, согласно автору концепции, влиять на процессы этногенеза не может. В этом можно видеть принципиальное отличие концепции этногенеза от философии истории Тойнби. Как полагает Я. Шемякин, свобода человека для Гумилева – фикция: «... человек... выступает как марионетка или, в лучшем случае, медиум природных космических сил, максимум активности которого способен создать зигзаг на кривой развития» [381, с. 61].

Различая явления природы и деяния человека, реализующиеся в «полосе свободы» в антисистемных химерных образованиях, Гумилев видел в пассионарности творческое начало, разрушающее антисистемы и химеры и приводящее к возникновению новых этносов. Однако интерпретация пассионарного импульса как реализующегося через опосредованную творческую активность людей и определяющего «облик» реальных случаев этногенеза нуждается в конкретизации. Как было показано выше, закономерность этногенеза реализуется через деятельность человеческих индивидов. Но главный вопрос, призванный разрешить отмеченное противоречие, выводит не на анализ человеческой деятельности как таковой, а на анализ представления о ней, развернутый в рамках концепции Гумилевым. Конstellляция связей между историческими событиями и явлениями, возникающими в ходе того или иного этногенеза, устанавливается в концепции этногенеза не в зависимости от выбора человеческих индивидов в их собственных проблемных ситуациях, а в зависимости от пассионарного напряжения и диктуемыми подсознательными импульсами (влечениями) направлениями реализации человеческой активности, несмотря на более поздние ссылки Гумилева на ментальность и акцентуализацию им роли в этногенезе этнических доминант. Проблема заключается в том, что, признавая наличие в истории неэтнических (неприродных) детерминационных разрезов, Гумилев фактически описал открытую им закономерность в качестве

центральной. В этом отношении критика абсолютизации им проблем этноса и этногенеза как природных явлений вполне справедлива. Пассионарный импульс является фактором, который корректирует деятельность людей в соответствии с «программой» исторического процесса. На уровне живой природы пассионарность блокирует инстинктивные программы выживания и ведет организмы к гибели. У человека, полагает Загоскин, пассионарность стимулирует изменения социокультурных программ. Но если давление пассионарности не имеет внешней причинной обусловленности (к примеру, проистекает из внутренней, не детерминируемой пассионарностью природы личности, на что указывал Тойнби, говоря о значении самодетерминации в духовном измерении), тогда неоправданно рассматривать пассионарный эффект как принуждение людей действовать строго определенным образом [134, с. 159]. Поэтому пассионарный импульс не может адекватно выражать «меру возможностей» формирования причинно-следственных связей истории, несмотря на то, что исключительное значение пассионарности определялось автором концепции этногенеза в мире «потенциальных возможностей конкурирующих этнических систем» [107, с. 418].

На этом основании, в сущности, возможны интерпретации, обратные пассионарному детерминизму и детерминистским моделям истории. Если привести в качестве аргумента сентенции Гумилева о полифакторности этнической истории, в которой наряду с географическими и биологическими факторами в силу вступают факторы социально-политические, психологические, культурологические, то позиция, отстаивающая вариативность и неопределенность гумилевской модели развития истории, может быть усилена. Однако граница «расширительным» трактовкам концепции положена самим автором. Этногенез, согласно ему, охватывает процесс от момента возникновения этнической системы до ее распада в результате инерционного процесса утраты пассионарности, в то время как этническая история – функция этногенезов и этнических контактов за фиксированный историческими источниками период [107, с. 611]. Результат этногенеза задан линией роста энтропии, а человеческая деятельность является воплощением пассионарной, этнической и психофизиче-

ской форм энергии в их взаимопревращении. Таким образом, пассионарность как творческий импульс – это созидющий новые этносы стимул, отражающий возникновение новых природных форм (этносов, по Гумилеву). Он может рассматриваться и как психофизиологическая основа творческой деятельности, но тогда он не может определяться исключительно в естественно-научных терминах, поскольку творческая активность предполагает наличие не только подсознательных влечений, но и элементов осознанности и проективности. Последнее позволяет восполнить концепцию этногенеза современными разработками в области социальной эволюции (социогенеза), концептуальные инновационные сдвиги в рефлексии которой не были приняты во внимание Гумилевым при построении этнической концепции.

Современный анализ социогенеза – процесса социальной эволюции человечества – актуализирует проблему взаимодействия личности и общества в рамках вопроса механизмов взаимопревращения личностной и социальной энергии, возможность взаимопереходов между которыми рассматривается в качестве критерия адаптации социума в различных исторических условиях. Объективным критерием социальной эволюции, отражающим направленность развития социума (наличие прогрессивных или регрессивных тенденций), признается уровень информационно-энергетического потенциала конкретного социума [265, с. 21], развитие которого представлено логикой социальных циклов, включающих в себя социогенетические механизмы соционаследственности и социоизменчивости. При этом соционаследственность отражает воспроизводство социокультурного кода, своеобразного генома общества как воплощения его социальной памяти, обеспечивающего преемственность поколений, повышение адаптационных способностей, а социоизменчивость – изменение и пополнение социокультурного кода в процессе возникновения психических мутаций и различных форм девиантно-ролевого поведения. Социальное равновесие, устойчивость, конкурентоспособность общества обусловлены состоянием относительного равновесия механизмов соционаследственности и социоизменчивости, а сам социокультурный код может быть представлен как система знаков и символов, позволяющих вырабатывать, хранить и передавать социально значимую ин-



формацию в процессе экзосоматического наследования [263, с. 8].

Обобщение социологического и психологического материала, осуществленное в рамках синергетического видения социогенеза, позволяет существенно уточнить предложенный автором концепции этногенеза способ взаимопревращения пассивной энергии. Психофизическая энергия – центральная для Гумилева – представляет собой в рамках рассматриваемого подхода только часть энергетического потенциала человека. Имея, как и у Гумилева, биологическое начало, биопсихическая энергия, возникающая в результате функционирования информационно-энергетического кода (генома) человека, является результатом взаимодействия психофизической и психомыслительной энергии. В геноме человека отражается исключительно специфика биологического (соматического) наследования, а само его функционирование зависит от особенностей экзосоматического (социального) наследования, опущенного Гумилевым. Иными словами, общество и культура опосредуют трансформацию пассивности как психофизического качества в психомыслительные энергетические характеристики [262]. Поэтому биологическая активность, связанная с рефлексам, неструктурированной, нерасчлененной психикой, обладая функцией отражения, оказывается в социальном измерении, по мнению Осиповой, опосредованной психической активностью, рефлексией, структурированной в процессе социализации психикой, уровни которой представлены сознанием, бессознательным, дифференцированным предсознанием (над- и подсознанием) [264].

Механизм социальной изменчивости обусловлен психомыслительной мутацией, синергетическим эффектом взаимодействия различных уровней человеческой психики и возникновением вследствие его мыслительной инновации, в рамках которой переосмыслению подвергаются социальные установки и нормы. Распространение психомыслительной мутации в обществе и тем самым превращение ее в социокультурную мутацию реализуется через девиацию отдельной личности, способной таким образом привести к изменению сущностных характеристик социальной системы через закрепление психомыслительной инновации и поведенческой девиации посредством социального

подражания, определяемого индивидуальным опытом мимесиса в условиях процесса изменения социокультурного кода и обусловленного социальным опытом и коллективным сознанием хабитуса в рамках механизма воспроизводства социокультурного кода. В этой связи следует подчеркнуть ограниченность в анализе социогенетической циклической динамики представления о наследственном инварианте как биосоциальном генотипе отдельного человека, выражающем его общественную суть и передающемся от цивилизации к цивилизации, хотя и изменяемом через поток мутаций в ходе их отбора [395].

Анализ отношений «человек – общество», «человек – этнос» является также базовым в субстратно-информационной модели этноса и этногенеза. Центральной проблемой здесь становится процесс «этносизации», предполагающий выявление и анализ сущностных связей человека с людьми, обществом и миром. В указанной модели этнос рассматривается как субстрат (этносное сообщество) и как функция (этнос, этнический). Этносное сообщество трактуется как субстанциальная форма бытия человеческих коллективов в биосфере, сложное геобиоценозное и социокультурное образование. Оно обладает природными свойствами, свойствами социальной среды и фундирующими его качественную определенность интегральными свойствами.

Рассмотрение этносного сообщества в плане его «природности» отсылает к филогенетическим и онтогенетическим аспектам его существования. Представления Гумилева о переходе филогенеза в этногенез получают обоснование через призму энергетического разнообразия, обусловленного генетической гетерогенностью видов. Появление новых видов разрушает механизмы накопления энтропии в биоценозе, переводит его в динамическое состояние. Разнообразие в человеческом виде в этом смысле может быть понято как следствие возникновения новых этносов. Вместе с тем отмечается и явная недостаточность субстратной самоорганизации на геобиоценозной основе, гетерогенности генетического фонда, мутаций, естественного отбора как факторов, ведущих к образованию этносного сообщества: «Для этого элементы данного круга должны быть включены в широкую систему иного качества – социум» [379, с. 19].

Генетическая антропология [131], исследовательский импульс становления которой во многом инициирован работами Гумилева, к построению теоретических моделей подходит с позиций общей генетики, экологии видов и системного анализа. Задействованное в ее рамках понятие этноса содержательно полностью соответствует понятию «человек в биосфере». В данном варианте антропологического знания несущей концептуальной единицей является понятие генетической системы, параметрами которой выступают наследственность, изменчивость, способность к воспроизводству и инновациям. Сам этногенез ставится в однозначную зависимость от воспроизводства этнической культуры как интеграла заданного множества вариантов субэтнических структур. Воспроизводство этнической культуры оказывается тождественным воспроизводству этноса.

Открытой является и проблема т.н. «цивилизационного архетипа», формирующегося как результат взаимодействия между структурами инстинктивных и культурно обусловленных способов поведения [253; 254]. Развитое в концепции «цивилизационного архетипа» соотношение социокультурных детерминаций поведения человека с универсальными закономерностями структурирования любых сообществ индивидов выводит в сферу инвариантов биосоциальной организации как связующего биологическое и социокультурное измерения звена. Последние исследования на стыке биологических и социальных наук демонстрируют наличие у всего многообразия форм общения и социальных структур, выявляемых в биологическом мире и в человеческом обществе, относительно немногих базисных типов отношений между включаемыми в сообщества организмами, определяемых универсальными инвариантами биосоциальной организации. В литературе выделяются по крайней мере четыре типа инвариантных отношений, устанавливаемых между индивидами как элементами некоторой целостной биосоциальной системы. К данным типам отношений можно отнести: 1) отношения к пространству, охватывающие первичную персонализацию пространства, отношения по поводу распределения ресурсов, способов становления «жизненного пространства»); 2) отношения к воспроизводству себе подобных как способ «освоения» времени (сексуальные, семейно-брачные, межпоколенные отношения); 3)

отношения по поводу распределения социальных ролей (отношения доминирования-подчинения, иерархия ролей, ранжирование целей); 4) отношения, направленные на поддержание социального единства (союзы на основе предпочтений, отношения «мы – они») [253, с. 55]. В современных социобиологии, социотологии, экологической антропологии, этологии человека указанные типы инвариантных отношений рассматриваются как образующие основу системы этнокультурных и цивилизационных отношений, выступающие реальным звеном в связи природно-биологического мира с социально-культурным. Именно с этой областью взаимопересечений Гумилев связывал причины формирования этнокультуры, стереотипов поведения, хотя и не сформулировал это достаточно четко. Концепция этногенеза логически не завершена в этом тезисе. Гипотетичность гумилевской пассионарности устранима, считает В.М. Найдыш, если за искомый «фактор икс» принять не пассионарный импульс, а инварианты биосоциальной организации этнических общностей [253, с. 53-54]. Однако проблематичным представляется простой перенос инвариантов биосоциальной организации на цивилизацию и соционормативную регуляцию человеческого поведения, поскольку исследование процессов социальных изменений требует расширенного понимания человека в социальной теории, основанного на его анализе как космобиосоциокультурного существа. Не углубляясь в дальнейший анализ, отметим, что с позиции социосинергетической версии социальной эволюции Гумилев дает крайне упрощенное объяснение пассионарности. В ее основе, по Осиповой, лежат причины социального характера: мобильность, циркуляция элит. Результативность энергетического потенциала человека (пассионарность) определяется через эффективность социальной деятельности, выраженной через отношение личностной энергии к силе личностной инерции и силе социального трения. Близким по смысловому значению пассионарности Гумилева оказывается заимствованный из бихевиоризма термин «драйв», обозначающий не реакцию и не стимул, а некоторую «силу внутри организма», импульс к действию, которые не могут быть приравнены к потребности, активизирующей поведение человека [262, с. 210]. Это означает, что проблема биологического и культурного, природного и духовного, в том

виде, в котором она поставлена и решение которой предложено Гумилевым в концепции этногенеза далека от завершения. Соотношение биологического и культурного допустимо рассматривать как объективную дихотомию, а в качестве таковой – как единственно возможный способ бытия этноса, его экзистенциальное положение в сущем [379, с. 79].

Модель исторического процесса представлена Гумилевым следующим образом: 1) механизм исторического развития определен им через стихийный процесс этнообразования, в котором основное значение связано с явлением этнической комплиментарности; 2) этногенез представлен автором фазами развития (подъем, акматическая фаза, надлом, инерция, обскурация, гомеостаз), определяемыми уровнями пассионарного напряжения, соотношениями пассионарного элемента, гармоничных, субпассионарных личностей и императивов поведения; 3) основанием концептуализации истории выступает естественно-биологический цикл. Изменения пассионарности создают исторические события, однако, история, по Гумилеву, идет не вообще, а в конкретных этносах и суперэтносах, каждый из которых обладает своим запасом пассионарности, своим стереотипом поведения, собственной системой ценностей – этнической доминантой. В силу этого бессмысленно говорить об истории всего человечества. С этнической точки зрения никакой феноменологической общности человечество не представляет. Этим автоматически снимается проблема цели исторического процесса, которая не ставится и не решается Гумилевым. Тем не менее отсутствие постановки этой проблемы позволяет М.А. Игошевой говорить о том, что по отношению к истории автор концепции этногенеза встал на философскую точку зрения. Действительно, Гумилев поднялся над эмпирией исторических фактов, обнаружил общее основание (процесс этногенеза), выявил его общие признаки, но вопрос о Гумилеве как о философе истории продолжает оставаться открытым. «Историческая судьба» этноса или суперэтноса (в определении Гумилева) не может быть адекватно осмыслена и выражена в терминах теории этногенеза, поскольку она во многом зависит от социальных форм протекания этногенеза [312, с. 198].

Основная трудность логического соотнесения естественно-научной этнологии Гумилева с цивилизационными построениями в рамках заявленной теоретической реконструкции объясняется не только естественнонаучным методологическим арсеналом исследования суперэтнической динамики, но и некоторой размытостью основ методологии цивилизационного исследования. Попытка создания «сводной» дефиниции цивилизации является принципиально невозможной [363], ибо противоречит сущности самого цивилизационного подхода, ориентированного на исследование всего многообразия исторических образований. В смысловом отношении понятие цивилизации не может быть определено строго и однозначно. Обобщенно в нем фиксируется целостность материальной и духовной жизни людей в определенных пространственных и временных границах [117, с. 29]. Более определенную степень конкретности цивилизация и цивилизационная динамика получают в условиях их соотнесения с принципами методологии анализа формационных структур. Нередуцируемость цивилизации к способу производства формационной модели актуализирует поиск субстанциальных оснований цивилизационной структуры, позволяя восполнить критерии общественного производства иными параметрами интеграции. Перечень критериев выделения цивилизаций и их базовых оснований продолжает оставаться открытым, что обуславливает известную степень абстрактности цивилизационной модели, определяя необходимость объединения цивилизационного и формационного подходов [183], синтеза макроисторических парадигм [298] в аспектах стадиальности, полилинейности, цивилизационной дискретности в условиях методологической дополнительности [266], результат которых возможен как «изобретение связанной человеческой реальности» [172, с. 90].

Цивилизация, согласно С. Хантингтону, – это культурная общность наивысшего ранга, самый широкий уровень культурной идентичности людей, определяемый наличием общих черт объективного порядка: языком, историей, религией, общественными институтами и субъективного – самоидентификацией людей [362, с. 34]. Цивилизационная идентичность обуславливается культурной и религиозной принадлежностью; будущее цивилизаций, в отличие от «конца истории» Ф. Фукуямы [361], опре-

делено конфликтом цивилизационных идентичностей. Вместе с тем, различая этнический, национальный и цивилизационный уровень культуры [126, с. 273], можно предположить, что смена классовых и идеологических конфликтов национальными и конфессиональными, обусловившими рост этнического и национального самосознания, является следствием ослабления цивилизационных скреп, межэтнических и межконфессиональных синтезов. Тогда не лишены оснований общеисторический, основанный на поиске междивилизационных универсалий [352, с. 353], диалог между цивилизациями и попытка изложения макроисторических циклов в динамике западнических и восточнических фаз в разрезе их ценностного наполнения [271]. Тенденции глобализации мира, создание единого экономического пространства и информационной структуры означают конец этнической замкнутости, хотя одновременно являются причинами «взрыва этничности», отражая противоречивое единство регионализации и глобализации. В этом плане анализа концепция этногенеза утрачивает свою адекватность, поскольку «... тип межэтнического взаимодействия в «индустриальном», «постиндустриальном» обществе не детерминируется диктатом биогеографических закономерностей» [341, с. 34].

Теоретический дискурс по поводу онтологических оснований истории, призванный выявить ее внутреннюю структуру, закономерности, движущие силы, направленность и в предельном, граничном статусе – определенное смысловое содержание, изначально основан на известных познавательных стратегиях и процедурах эпистемологического плана, принимающих в глобальных реконструкциях прошлого или моделировании истории преимущественно интуитивный, неотрефлексированный характер. Процедура их верификации оказывается, таким образом, затруднена непроясненностью логических оснований, без должного обоснования постулированием базовых значений или ссылками на метафизичность истории, что обуславливает вполне оправданный скепсис в отношении конструируемых на подобной основе теорий истории, претендующих на достаточно высокий уровень теоретической абстракции, но параллельно игнорирующих фактичность наличия исторической конкретики, не поддающейся ассимиляции в рамках тех или иных схем. Этнология

Гумилева, представляя собой специфический сплав истории, географии, этнографии и естествознания, может самоопределяться в контексте «дисциплинарных матриц» каждой из отмеченных сфер научного знания, но принципиально она претендует на междисциплинарный синтез в рамках метанауки, поскольку затрагиваемые ею проблемный и тематический узлы предполагают не что иное, как «преодоление» любой конкретики (исторической, географической и т.д.) универсальной, по мнению автора, установкой эмпириосинтеза.

Базовый уровень рефлексии для Гумилева представляют исторические факты, события и их интерпретации на основе весьма инновационной для гуманитарного знания и познания естественнонаучной методологии. Уровень обобщения, заданный генерализацией естествознания, обусловил специфику теории этносов и одновременно обнаружил высокую степень дискуссионности и априорности многих суждений ее автора. Тем не менее по глобальности рассуждения и объему исторической конкретики, охватываемой им, этнология Гумилева сопоставима с философско-историческим полем цивилизационного направления, представители которого утверждали дискретность исторического существования культур (Шпенглер), цивилизаций (Тойнби), этносов (Гумилев), оспорили в качестве теории и практики европоцентризм, признавали вариативность направлений исторического развития. Продолжение Гумилевым данной традиции имеет отличительные особенности, вытекающие из специфики его рефлексии. Так, признание этноса природным, биосферным феноменом (биофизической реальностью) актуализирует проблему натуралистических интерпретаций истории. Тенденция к натурализму и биологизаторству, видимо, оправдана как эвристическая модель. У Данилевского культурно-исторический тип представлен по аналогии с растительным миром, культура соотнесена Шпенглером с живым организмом, в менее редуцирующей ипостаси она присутствует и у Тойнби. Оправдана она и Гумилевым, в рамках теории этносов которого человечество представлено как антропофауна. Однако граница между природой и историей, в цивилизационном масштабе исторической онтологии и эпистемологии истории обоснованная Шпенглером, оказывается размытой, поскольку тенденция к на-



турализму обусловила особое понимание автором концепции этногенеза как природы и сущности человека, так и структур, включающих его в движение истории и определяющих возможность его видowego существования.

При всей внешней схожести концепции этногенеза с цивилизационным подходом к исследованию исторического процесса (немало этому способствовал и сам Гумилев, признавая наличие определенной степени подобия между суперэтническими целостностями и «цивилизациями» Тойнби, «культурами» Шпенглера) она не может быть причислена к разновидности такого подхода, поскольку цели, методология и сам предмет исследования Гумилева существенно разводят их в разные стороны. Крупнейшие теоретические концепции осмысления истории – всемирно-историческая и культурно-историческая, по его мнению, содержат в себе определенные недостатки. Первая, сформулированная в русле европоцентрических взглядов, детерминирована линейно ориентированным западным сознанием. Она вывела категорию прогресса, исходя из своей системы ценностей, и поэтому воспринимала все неевропейское как застойное или находящееся на пути регрессивной линии развития. Вторая попыталась преодолеть это обстоятельство и там, где завершался всемирный историзм, открывала новые перспективы умопостижения незападных (неевропейских) систем ценностей, обладающих индивидуальной физиогномикой и своеобразием исторического пути. Для построения модели этнического развития не могут выступать основанием ни технико-технологические, ни культурологические концепции. Такая модель должна базироваться на иных исходных принципах. Гумилев оспаривает правомерность цивилизационных конструкций. Не принимается им и глобализм Тойнби, постулирующий стабильность природной среды и не учитывающий факторы антропогенного ландшафтообразования и их роль в историческом процессе. Теоретические построения Тойнби с его основополагающей концепцией «вызова-и-ответа» оказываются неспособными объяснить отсутствие реакции гомеостатических этносов на изменившиеся условия окружающей их среды. К тому же при всей широте «умопостигаемого поля исторического

исследования» из сферы анализа Тойнби исключил ряд кочевых народов, невольно признавая этим их неисторичность.

В интересующем Гумилева аспекте всемирная история должна быть понята как становление этносферы, а не путем ее структурирования посредством вычленения культурно-исторических типов, культурных феноменов или определенных цивилизационных образований. Характеристика всемирности Гумилева лишена европоцентризма и каких-либо качественных оценочных суждений, но она и не связана напрямую с культурно-историческим и цивилизационным направлениями, поскольку трактует осевые проекции истории (длительную временную протяженность и событийно связанную последовательность) в понятиях естественно-природного процесса, требующего подключения адекватной ему исследовательской методологии естественных наук. Игнорирование прогрессизма и одновариантности универсализма развития связано прежде всего со спецификой трактовки этногенеза как природного процесса, не предполагающего, в отличие от культурно-цивилизационных изменений, качественного контекста.

В противовес установкам доминировавшей социальной теории, артикулировавшей примат детерминированностью социальным, социальностью как таковой, концепция этногенеза вводила в сферу анализа и иные детерминирующие начала, специфика которых не могла быть объяснена исключительно социальным. Тем самым она невольно несла в себе сильнейший элемент разрушения доминировавшей в то время историко-материалистической ортодоксии. Подход Гумилева через дистанцирование от общественной формы организации материального мира открывал широкие возможности более глубокого познания природы и сущности самой социальности. Такая постановка проблемы приводила к актуализации масштабных связей в системе «природа – этнос – общество». В данном отношении обращение Гумилева к истории определялось тем потенциалом исторической ретроспективы, которая при условии подключения методологии естествознания позволяла не только описать специфицирующие этническую реальность моменты, реконструировать циклический характер этногенетических процессов, но и

проследить их соотнесенность с природными процессами и динамикой социальных изменений.

Человечество, по Гумилеву, занимает промежуточное положение между «мертвой техносферой» и «живой природой». Такое понимание имеет своим основанием выведение предельно жесткой дихотомичности противопоставления природы и техники. Причем сама техника нередко отождествляется с обществом как таковым и в особенности с культурой как специфически социальным способом бытия, находящимися в противоречии с природной сущностью этноса. Концепция этногенеза, по признанию ее автора, не содержащая какой-либо философемы, все же исходит из «мира как истории» (Шпенглер) к контрпозиционному ему «миру как природе». Избрав в дальнейшем за точку отсчета природные явления, признавая этнос природной реальностью, она вернулась к «миру как истории», пытаясь объяснить мир надприродных реалий, и пришла к той же самой дихотомии природы и общества.

Изначально постулируя природную, биосферную специфику этноса, в отличие от общепринятого фиксирования социальной его сущности, Гумилев все же не смог до конца объяснить механизм корреляции этноса как естественной организации человеческих индивидов (общности) и общества как социальной организации. Признание этнической формы коллективности человечества как вида в качестве опосредующей структуры между природой и социумом является своего рода квинтэссенцией гумилевской теории. Из этой опосредованности вытекал, видимо, осознаваемый, но не до конца отрефлексированный Гумилевым иной статус этноса – его не биологический и не социальный характер: «... этносы как биофизические реальности всегда облечены в ту или иную социальную оболочку» [84, с. 45]. В инверсии он может быть представлен как феномен одновременно и биологический (через популяционно-генетический аспект), и социальный (через систему социальных отношений, интенцию культуротворчества). Дихотомия биологического и социального, обозначенная в попытках концептуализировать этнос как целостность, располагающую специфическими, присущими только ей закономерностями развития, аккумулировалась в проблеме биосоциальности, специальный анализ которой в работах Гуми-

лева логически не совсем завершен. И все же нераскрытость данной двойственности этнической реальности была оценена как самодеструктивная тенденция, разрушающая теоретический каркас этногенетических воззрений автора в их собственных исходных посылах и постулатах: «Попытка поиска условий формирования и функционирования этноса как целостной системы вне сферы социального, – отмечает В.В. Мархинин, – убедительно показала бесперспективность поиска биологических факторов, определяющих сущность этноса, тем самым доказала и необходимость пересмотра самой указанной теоретической посылки» [240, с. 26-27].

Фиксируемый кризис исходных принципов первоначальной позиции Гумилева наиболее полно выражен в тезисе о маргинальности этноса. Если в первоначальном варианте этнос выступал преимущественно как детерминируемый в своей сущности биологическими факторами, то в последующем модифицированном варианте концепции отчетливо проводится идея о двойной причинной детерминации этноса: во-первых, о детерминации его воздействием биосферы, а с другой – о детерминации этногенеза факторами социально-экономического порядка. В последнем случае понятие «маргинальность» этноса становится непознаваемой «вещью в себе» [240, с. 37], что равнозначно признанию несостоятельности дальнейшего поиска факторов, призванных содействовать разрешению вопроса о принадлежности этноса к определенному уровню организации материального мира.

Сущность истории может определяться через познание логики истории как таковой и логики истории как науки. Предельная рационализация, апробированная Гумилевым допустима, поскольку конструирует предметную обособленность на базе исторической фактологии. Но она в своей инновационности конструирует одновременно и метод, подвергающий сомнению традицию цивилизационного анализа истории, игнорируя конвенциональность средств исторического познания. В содержательном плане этнология Гумилева операционализирует иные структуры (этнотипы), выступающие в качестве базовых единиц анализа и абсолютизирует природный аспект в интегральном взаимодействии внутреннего и внешнего, субъективного и объ-

ективного, происходящего в историческом движении, подчиняя последнее концептуальным основаниям этногенетической закономерности. Вместе с тем было бы не совсем верно полагать, что Гумилев полностью игнорирует социокультурные основы, специфику социальной и культурной причинности. Он признает онтологическую маргинальность этноса как явления, лежащего на границе социосферы и биосферы. Но логика его дискурса преимущественно однозначна: философское понимание истории редуцируется к проблеме природного понимания сущности этноса.

Выявление фактологических оснований, выступающих в качестве референтных и призванных доказать истинность анализируемых Гумилевым закономерностей, классификации и систематизации фактов не оставляют места постановке проблемы цели – центральной категории философствующей истории, хотя и элиминируют категорию прогресса, «наследие» европоцентризма, посредством апелляции к категориям пассионарности, этнического поля и этнической комплиментарности. Проблема описания истории не сопряжена для автора концепции с метафизическими началами, если не принимать за такое начало в высшей степени проблематичный и гипотетичный факт теории – наличие пассионарных толчков, космических инициаций энергии. Она не предполагает анализ рефлексирующего в истории «Я», не претендует на анализ смыслового ядра истории конкретных этносов, их ментальности, раскрывающих внеисторический смысл исторического существования, нередко превышающего отведенный Гумилевым «жизненный возраст» в 1200-1500 лет. Категорически отрицая европоцентризм, он апеллирует к многолинейности культурно-исторических/цивилизационных реалий. Полемизируя со Шпенглером, Тойнби, «антисистемными» взглядами Ясперса, обнаружившего «осевое время» истории и вызывавшего к безграничной коммуникации в экзистенциальном континууме, Гумилев сохранил приверженность к субъектоцентризму в теории [356], выразившемуся в абсолютизации собственной мыслительной позиции и онтологизации созданных им схем «исторической механики». Последнее, видимо, и дало основание Г. Померанцу отнести концепцию этногенеза к руслу «одноточных» теорий [281].

Изложенное выше справедливо с позиции компаративистики, пытающейся определить место концепции этногенеза в парадигме цивилизационного анализа, с которой генетическое родство взглядов автора концепции очевидно лишь на первый взгляд. Но оно не отрицает эвристической значимости ряда идей Гумилева, получивших развитие в этнографии, истории, географии и тех его идей, которые ожидают своего дальнейшего развития.

## **ГЛАВА VI**

### **ЭТНОС В ПАРАДИГМАХ ЗНАНИЯ: К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ЭТНОЛОГИИ Л.Н. ГУМИЛЕВА**

Актуальное состояние этнографического знания нередко диагностируется как кризисное. Анализ сложившихся кризисных явлений фиксирует неопределенность дальнейшего развития постсоветской этнографии-этнологии и отсутствие ее надежной опоры в завтрашнем дне. Кризис в этнологии в той или иной мере признается всеми исследователями, однако вопрос о его причинах, обусловивших его обстоятельствах, представлен континуумом мнений. Проведенная посредством экспертных оценок исследователями «предпрогнозная ориентация» имела целью сопоставить различные точки зрения на причины кризиса и выявить определенную усредненную модель «состояния умов» ведущих ученых-этнологов [351].

Исходной посылкой диагностики кризиса явилось представление о глубоких трансформационных процессах в постсоветских обществах конца 80-х – начала 90-х гг., затрагивающих практически все сферы общественной жизни. Фундаментальный фактор смены научной парадигмы рассматривается учеными как детерминированный кардинально изменившимися параметрами социальной реальности, чем и объясняется необходимость преодоления стереотипизированных научных клише, стиля мышления и деятельности, идеологических и конъюнктурных установок. Поэтому процесс современной трансформации этнологического знания оценивается как процесс его адаптации к новым объективным условиям. При этом кризис в этнографо-этнологическом знании локализуется в контексте общего кризиса обществознания, а его проявления фиксируются в несоответствии статуса дисциплины общественным потребностям, в сохранении негибких организационных структур науки, теоретико-методологической узости исследовательских подходов, высокой политизированности концепций, интеллектуальной оторванности от мирового сообщества и др. В.В. Пименов различает несколько оснований для констатации кризисных явлений в этнографическом знании: во-первых, кризис в межэтнических отношениях, во-вторых, теоретическая слабость многих этноло-

гов и, в-третьих, их методико-методологический индифференцизм [351, с. 4].

Однако признание наличия кризиса большинством этнографов не означает, что аргументы в пользу этого мнения схожи или тождественны. Они нередко существенно расходятся и определяются пониманием предмета и задач этнологического знания. С.П. Соколова отмечает свертывание основной, с ее точки зрения, для этнографии полевой работы и вытеснение ее прикладными исследованиями. В.И. Козлов, напротив, объясняет кризисные явления преобладанием этнографической дескрипции над аналитическим теоретизированием. С.А. Арутюнов не разделяет мнения о тотальности кризиса в этнографии. Кризис, по его мнению, поразил преимущественно российскую этнологию, что еще не дает достаточных оснований для трансплантации кризисных тенденций на достижения других национальных школ этнографии. Упадок российской этнологии объясняется им катастрофичной асинхронностью протекания процессов парадигмальных изменений. Тотальный отказ от теоретической концепции марксизма не привел к адекватной ее замене, и, согласно ему, такая замена не просматривается. По мнению Г.Е. Маркова, кризис универсален, присущ не только постсоветской, но и зарубежной этнологии. Его сущность усматривается в отказе от фундаментальных проблем науки, вытеснении их этносоциологией и эмпирической этнографией.

Расходятся и представления о хронологических рамках анализируемого кризиса. М.В. Крюков не соотносит кризис в этнографическом знании с началом 90-х гг., усматривая в актуальных кризисных явлениях результат хронической стагнации этнографии в советское время. Солидарен с этой точкой зрения Я.В. Чеснов, хотя кризисная ситуация для науки не означает, по его словам, кризиса в науке. В.Н. Басилов и В.В. Карлов придерживаются иной позиции, локализуя кризисные явления последними десятилетиями и связывая их с имманентно присущими самой этнологии проблемами.

Диагностирование кризиса в этнографии предполагает выявление причин и условий его возникновения. Достаточно отчетливо исследователями проводится положение о том, что анализ сложившейся ситуации в этнографии не должен замыкаться



на критике отдельных персоналий или признании перманентности кризисного характера всего отечественного этнографического знания. Объективность самоанализа науки исходит из иных координат. Критика науки должна соотноситься с широким общественно-политическим контекстом, в рамках которого происходит формирование и развитие определенной отрасли научного знания. Ссылка на имманентную логику движения научного знания, в особенности гуманитарного, по мнению В.А. Шнирельмана, всегда должна быть дополнена ее соотнесенностью с общественно-политическими реалиями, в известной степени детерминирующими спектр научных направлений и развитие самой науки, лимитируя определенные ее предметные области или, наоборот, способствуя другим. Социальный заказ, выполняемый наукой, оправдывает ее существование, а отсюда вытекает принципиальная невозможность ее полной деидеологизации. Диалектика внутренних и внешних детерминант в развитии этнографии определяет известную двойственность ее как науки и объясняет появление сферы неопределенности, возникающей между внешними и внутренними стимулами и запросами [387, с. 7].

Интроспекция методологических оснований гуманитарного (в том числе этнографического) знания, осуществляемая с данных позиций, фиксирует противоречия в системе внешних и внутренних детерминационных аспектов развития науки. Общественно-политическая практика недавнего прошлого, тоталитарный режим как основной ее компонент, налагали известные ограничения на научное познание [387, с. 9]. При этом сам марксизм задавал не только необходимость подведения идеологических оснований для оправдания режима, но одновременно выполнял роль символа лояльности. Всеобщая марксистизация науки осмысливается сегодня с различных, нередко взаимоисключающих позиций. Во-первых, утверждается, что как таковой марксизм так и не был в своих начальных теоретико-методологических интенциях освоен и адаптирован этнографическим знанием на протяжении всего его господства в качестве метатеории общественного развития. Во-вторых, отмечается, что сам характер марксистской общеисторической теории, отличавшийся предельным уровнем абстрагирования, вызывал реакцию

отторжения у исследователей, работавших в русле повседневных этнографических (полевых) исследований. Вполне закономерным итогом последнего явилась стихийная атеоретичность, глубоко укоренившаяся в этнографической среде. Сознательное избегание теории имело и другие измерения, базирующиеся на несовпадении эмпирии фактов и логики развития, предзаданной метатеорией. Отчуждение от теории, произошедшее на протяжении 30-80-х гг., отмечает Шнирельман, сохраняется и сегодня, во многом определяя выбор целевых установок этнологического анализа.

Наиболее рельефно проблема «отчуждения» отразилась в терминологических дефинициях самой науки: «этнография», «этнология», «антропология» (социальная, культурная). В том или ином аспекте данные определения, несмотря на некоторые различия в плане их смыслового содержания, восходят к определенному парадигмальному ядру, отражая структурно-генетические связи и пересечения в предметно-проблемной области исследуемого ими объекта. Такой парадигмальной матрицей по отношению к «этнографии», «этнологии» и «антропологии» выступает «родовое» их понимание как наук, описывающих или изучающих народы. Однако единство «родовой» дефиниции не исключает принципиальных расхождений в толковании предмета и теоретико-методологических оснований каждой из отмеченных отраслей этнографического знания, сложившихся в русле различных философских и социологических традиций, в контексте разных общественно-политических ситуаций и задаваемых ими возможностей и границ мышления. Узловое различие между этнологией (антропологией) и этнографией проводится по уровню теоретизации знания, формируемого в рамках каждой из дисциплин. Этнография концентрируется на сборе и анализе эмпирических данных о каком-либо одном обществе, а уровень этнологической рефлексии предполагает выдвижение и проверку гипотез о взаимосвязях между различными сферами социокультурных систем, оперирование кросс-культурными методами. Дискуссии начала 90-х гг., поднявшие проблему кризисных явлений, так или иначе выводят на вопрос о реальности существования «советской теории этноса». В том виде, в котором теория этноса сложилась к середине 70-80-х гг., будучи ос-

вященной научным авторитетом Ю.В. Бромлей, стоящая вне поля возможности какой-либо критики и лишенная стимулов к развитию, она вызывает значительную долю скепсиса не только в отношении ее основополагающих значений, но и скептическое отношение к изысканию в области теории вообще. Сознательный отказ от выработанной в русле формационной модели теории этноса привел к возникновению «теоретического вакуума». Оппозиция «эмпирия – теория», неприятие любых теорий «высокого уровня» в известной степени объясняют переход к акцентированию роли и значимости эмпирических исследований, противопоставляемых умозрительной отвлеченности теории. Это отразилось, в частности, в отрицании частью этнологов реальности факта существования «советской теории этноса». Причем сама глубина негации варьирует от точки зрения, категорически отрицающей факт наличия теории этноса не только в отечественной, но и в мировой науке, до артикуляции крайней неопределенности и размытости реального содержания понятия «этнос», оспариваемого с самых различных позиций. Под знак вопроса ставятся не только попытки теоретической концептуализации процессов этнического развития, построения этнической модели, выявления этнических закономерностей, но и практически все дефиниции этноса, вытекающие из необоснованности его реальности как феномена. Логическим финалом подобных суждений явился отстаиваемый В.А. Тишковым тезис о том, что термин «этнос» вообще не существует.

Значительный интерес представляет мнение Пименова об отсутствии в отечественной этнологии единой теории. В отечественном этнологическом знании сосуществовали несколько оригинальных и взаимодополняющих концепций. В ряду авторов таких концепций перечислены С.М. Широкогоров, С.А. Токарев, В.И. Козлов, Н.Н. Чебоксаров, С.А. Арутюнов, В.В. Пименов, П.И. Пучков, М.В. Крюков, Ю.В. Бромлей, Л.Н. Гумилев и др. При таком подходе «единая теория этноса» становится нонсенсом, «одним их унификаторских прожектов «застойного» прошлого» (В.В. Карлов) [351, с. 7]. Наиболее консервативным является мнение В.И. Козлова, отводящего всякие сомнения в реальности существования единой советской теории этноса, но признающего определенные ее недостатки [188; 191].

Актуальная интроспекция этнографического знания охватывает не только анализ теоретического ее ядра, методологических принципов и установок, но и содержит в себе явно выраженную тенденцию к ретроспективной рефлексии созданных в 30-80-е гг. в ее рамках исследований. А.А. Никишенков дифференцирует все имевшие в советской этнографии место попытки обоснования с квазиестественнонаучных позиций системы универсальных категорий, претендующих на отражение всего многообразия исторически сложившихся этнических общностей, на две обладающие выраженной оригинальностью группы: 1) теория Л.Н. Гумилева и 2) все остальные [351, с. 8].

Оригинальность теории Гумилева определяется ее абсолютной внепарадигмальностью по отношению к официальной теории этноса, эклектическим историософским пафосом, превращающим ее в научную мифологию. В основе подобного мифологизирования находится принцип неверифицируемых догматов – догматов веры самого Гумилева. Внепарадигмальный статус созданной им этнологии раскрывается через ее соотнесение с другими отечественными теориями этноса, локализованными Никишенковым в едином мировоззренческом русле, отличительными чертами которого являются: 1) онтологизм, реализуемый через акцентуализацию сущностного содержания этнических категорий; 2) историзм, апеллирующий к историко-генетической последовательности сменяющихся этнических структур во времени; 3) социологизм, выступающий через понятие социальной системы, «обрастающей» культурной плотью; 4) методологизм (гносеологизм), операционализирующий «компонентный анализ» в моделировании этнического процесса. В целом, работы Бромлея и Гумилева, представляющие собой два сущностно различных подхода к пониманию феномена этноса, оцениваются в среде этнологов в большей степени как достойные историографии и не рассматриваются ими в качестве потенциального источника конструирования парадигмального ядра современной этнологии.

Внутри самого этнологического знания отмечается крайняя тенденция к деонтологизации этноса (этничности). Акценты переносятся на гносеологические аспекты этнической проблематики. Гносеологизация феномена этноса сопряжена с отрицанием

реальности существования этнических общностей как объективной реальности, с переходом к их теоретическому конструированию и связана с образом (понятием), конструкцией этноса в мышлении. Указанное смещение исследовательских акцентов повлекло за собой обращение к эпистемологическим основам этнографии, прежде всего к методологическому арсеналу западной этнологии, эвристический потенциал которой в период доминирования формационной парадигмы виделся в весьма темных тонах. Необходимо отметить избирательность теоретического и методологического трансфера. Рецептирование по принципу слепого копирования, по справедливому замечанию Г.Е. Маркова, не приведет к существенным сдвигам. Интерпретации этничности в различных социальных, политических и культурных контекстах, сложившиеся в рамках западной этнологии, по мнению большинства авторов, не претендуют на статус теории, а выступают как инструментальные программы исследований, обусловленные конкретными историческими условиями, и в силу этого они не могут стимулировать поиск адекватных стратегий познания постсоветских этничностей [351, с. 10].

Дихотомия «примордиализма» и «конструктивизма», не разрешенная окончательно в рамках западной ветви этнологии, все же генерирует повышенный интерес к этнической методике, ее эффективности и адекватности по отношению к предмету этнологического исследования, прежде всего, к опосредующему объект и субъект методу «включенного наблюдения», позволяющему вводить в сферу анализа ментальные структуры, этнические образы, символы этноса и определяемые ими поведенческие образцы, ускользающие от социологических методик.

Рефлексия по поводу ценностных оснований методологических стратегий и методических технологий этнологии с очевидностью обнаруживает недостаточность субъект-объектной дихотомии в качестве ключевого момента конструирования иноэтнической реальности. Конструирование объективности на уровне текста, эффект объективированности, «формульности», «нейтральности», изгнание эмоциональности, оценочности и самой субъективности, полагает С.В. Соколовский, однозначно решают проблему истинности описания. Проблематизация истинно-

сти таким образом полученного этнографического описания становится невозможной, поскольку в объективистской стратегии не ставится вопрос о «соответствии реальности», а исключительно «корреспондируются смыслы» [324, с. 4]. Предметная область этнографии, ориентированная на девиантное, нетипичное в культуре, в условиях позитивистских логических процедур (к ним отнесен и марксизм) подменяется поиском регулярностей, классификациями и типологизациями, упорядочивающими индивидуальное в структуре генеральной схемы. Более того, установки объективности и адекватности как ценностные детерминанты этнологического знания всегда прагматически ориентированы. Отсюда вытекает проблема обоснования верифицируемости знания и прогнозируемости событий: «Прогноз как научная версия «чтения будущего» не может, – считает Соколовский, – состояться без раскрытия вневременных, универсальных... «закономерностей» и «тенденций развития». Верификация подразумевает наличие стабильных, неизменных, доступных проверке структур и процессов, конструируемых как «факты» [324, с. 5]. Анализ генезиса и становления иерархии этнографической аксиологии, в которой именно объективное и универсальное были признаны вершиной ценностных ориентаций, невозможен вне анализа специфики конструирования предметной области дисциплины. Дилемма «идеала и действительности» этнологического исследования, как и причина культивирования в нем универсалистских и объективистских умонастроений-ценностей, неразрешимы вне операционализации категории «власть», вносящей существенные коррективы в первоначальные интенции полевой работы.

С точки зрения Соколовского, современное состояние этнографии наиболее адекватно может быть представлено посредством его истолкования как эпизода борьбы двух парадигм – позитивистской и постмодернистской или объективистско-универсалистской и релятивистской. Приложение к анализу рассматриваемой проблемы данного философом и методологом науки Т. Куном определения понятия парадигмы позволяет построить модель взаимодействия и конкуренции различных концепций этнографо-этнологического знания. В режиме «конкуренции» ценности, артикулируемые в той или иной теории, ин-

струментируются, что обеспечивает возможность легитимации операционализируемых в рамках обеих парадигм понятий, терминов, исследовательских установок и методологических принципов, а также способов тематизации исследуемой реальности и норм, определяющих допустимую постановку исследовательских вопросов и проблем. Легитимация через ценности и, в особенности, технология «принудительного консенсуса» характерны для отечественной этнографической теории, в границах которой претензии универсалистского дискурса подкреплены институциональной иерархией самой науки. Неадекватность стратегий универсализма и его построений предмету полевых исследований определяется деформацией познавательных процедур и норм производства научного знания. Логика универсализма основана на неразводимости «конкретно-единичного» и «общего», имплицитировании дискурса, экстраполятивных способах замещения «белых пятен». Стандартизация и канонизация методик ведут к размыванию проблемы уникальности опыта, отягощены редукцией, что в совокупности образует систему лежащих в основе универсалистских операционализаций посылок, фальсифицируемость которых принципиально недоказуема. Эта десинхронизация теории и практики, полагает Соколовский, явилась прологом к постмодернистской трагедии, в границах которой была обоснована теоретическая невозможность этнологии и была осознана проблематичность сравнительного соотнесения культур, специфика интерсубъективного мира как встречи и диалога субъектов и субъективностей, природа и генезис конституирующих любые типологии и сопоставления эталона [324, с. 8].

Стратегия культурного релятивизма отсылает к относительности знания, несоизмеримости различных культур, непознаваемости иной культуры через призму собственной. В ней констатируется отсутствие возможности выработки метаязыка интерсубъективной коммуникации, снимается проблема внеконтекстных культурных универсалий. Специфика процедур категоризации различных культур рассматривается в большей степени не через призму универсальности человеческого сознания, сколько через особенности языка и специфику символических систем. Механизмы категоризации могут быть поняты как ре-

зультаты социальной конвенциональности. Единство человеческой перцептивности, преломленное через различия в символических и концептуальных схемах, задает специфику видения мира в границах языков и культур.

Постмодернистская интенция в этнографии обнаруживает приверженность к конструктивистской интерпретации этноса, лишаящей сам исследуемый феномен реальных онтологических оснований. Если представители примордиалистского направления, наиболее близкого отечественной этнографии, рассматривают этнос как объективную данность, изначально характеризующую человечество и выводят свойство этничности из генетического кода человечества или его культурного кода, то конструктивистский подход формулирует понимание этноса как социальной конструкции, возникающей и существующей в результате целенаправленных усилий со стороны людей и созданных ими социальных институтов.

В.А. Тишков, актуализируя концепцию Ф. Барта об «этнических границах», отмечает, что границы общностей, образуемых на основе избранных культурных характеристик и содержание идентичности являются подвижными не только в историко-временном, но и в ситуативном планах, а это делает существование этнической общности реальностью отношений, а не реальностью набора объективных признаков: «Конструируемая и основанная на индивидуальном выборе и групповой солидарности природа социокультурных коалиций определяется их целями и стратегиями, — пишет далее Тишков, — среди которых важнейшую роль играют организация ответов на внешние вызовы через солидарность одинаковости, общий контроль над ресурсами и политическими институтами и обеспечение социального комфорта в рамках культурно гомогенных сообществ» [331, с. 11-12]. В контексте этих представлений формулируется и общее определение этнической группы как общности на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям, с которыми она находится в фундаментальных связях. Синтез инструменталистских и конструктивистских импликаций, на котором основано понимание феномена «этничности» Тишковым, соотносит понятие этнической группы — центральной в западной антропологии — с рядоположенными ей в отечественной этноло-



гии понятиями «народ», «этническая общность», «национальность». Но уровень смысловых различий схватывает радикальные отличия этнической группы с характерным для отечественной этнологии представлением о народах-этнусах как об исторически сложившихся на определенной территории устойчивых межпоколенных общностях людей, обладающих относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), выраженных в самоназвании (этнониме) [34, с. 58].

В контексте примордиалистского подхода предполагается, что до того, как индивид становится членом общества или нации, он уже обладает чувством общего происхождения или физической схожести, близости к «своим». Поэтому осознание групповой принадлежности мыслится как заложенное в генетическом коде, представляя собой продукт ранней эволюции человечества, когда способность распознавания «своих» (членов родственной группы) выступала необходимым условием выживания. Крайние версии данного подхода отражены в социобиологических интерпретациях этничности как фундаментального и изначального инстинктивного импульса или «расширенной формы родственного отбора и связи». Описание феномена этничности в социобиологических терминах подвергается в современном антропологическом знании достаточно серьезной критике. Не случайно в последних возникших на почве социобиологии попытках осмысления этнического особое внимание уделяется анализу взаимосвязи и взаимообусловленности биологической, культурной и социальной эволюции человечества. В теории «расширенного фенотипа», к примеру, осмыслению подвергается принцип селекции в человеческой эволюции. Отмечается его тройное действие: биологическая эволюция проявляется на уровне генов; культурная эволюция реализуется через воздействие на фенотип транслируемых через имитацию и обучение единиц информации (мемы); социальная эволюция разворачивается через практики, под которыми понимаются определяющие социальные роли единицы взаимодействия. Групповая селекция, рельефно выраженная в доминировании этнической идентичности и националистического поведения, есть следствие

функционирования определенных социальных репликаторов – дискурсов и практик, транслируемых через человека мемов, именуемых культурогенами и идеологемами. Представленная схема иллюстрирует осуществляющуюся в культуре эволюцию. Она в известной степени объясняет такие связанные с этничностью явления, как националистическая жертвенность, психология насилия в отношении иных этнических групп. В отечественной науке существуют схожие теоретические построения социально-биологического толка, ассоциируемые Тишковым с умо-зрительными конструкциями об этносах как «биосоциальных организмах», этнической пассионарности и эндогамии как механизмах существования этноса и системах его воспроизводства.

Разновидностью данного подхода к феномену этничности является культурный вариант примордиализма. В сознании его сторонников этничность выступает в качестве разделяемой членами группы культурной общности с набором объективных характеристик, очерчивающих принадлежность к ней. Таковыми параметрами могут являться территория, язык, экономика, расовый тип, религия, мировоззрение, психический склад. Этничность в концепциях культурного примордиализма описывается как «коллективно одобренный и публично выраженный мир личностной идентичности», как «социально ратифицированная личностная идентичность». Этничность, трактуемая как социальная форма лояльности, обретает и определенные экзистенциальные значения, вытекающие из человеческой потребности в преемственной принадлежности. История и культура способствуют нахождению личного и социального значения человеческого существования, что позволяет объяснить характер и направленность действий индивида, ориентируемого на определенную традицию.

Помимо этих проявлений этничности («этничности в сердце»), завязанных на эмоционально-бытовые, религиозно-культурные аспекты общественной жизни, выделяются и рационально-инструменталистские ориентации ее понимания («этничность в голове»). В данном случае этничность – это прежде всего потенциальная универсальная возможность, которая может быть актуализирована, осуществлена, объективирована и превращена в утверждающее себя самосознание при наличии

определенных условий. Этничность может быть представлена как реакция со стороны культурно оформившегося сообщества на угрозу своему существованию, своей целостности и своим интересам. Она задействуется в целях социальной мобильности, ликвидации существующих отношений господства и подчинения, установления социального контроля, осуществления взаимных услуг и социального поведения.

Примордиализм (объективизм, позитивизм) концентрируется на одном полюсе эволюционистского, органистического видения репродуцирования этнической матрицы. Принцип расхождения в конструировании этнической группы Тишков усматривает в качественно иной интерпретации выделяемых этнических определителей. В данном случае операционализируются не сами признаки (новые при этом не вводятся), а представления об этих признаках, отложившиеся в сознании этнической группы. Схожей позиции придерживается Е.М. Колпаков, утверждая, что для определения этноса не следует искать никакие другие объективные признаки: «Необходимо в первую очередь выявить то специфическое, что отличает этническое самосознание и самоназвание от самоназвания и самосознания других видов социальной общности» [193, с. 16]. «Поскольку, – отмечает он далее, – самосознание общности на уровне социального организма как субъективное отражение объективно имеющегося единства интересов в различных сферах жизнедеятельности получает возможность дальнейшего относительно независимого существования (как и всякие т.н. «надстроечные формы»), то становится вероятным сохранение этого самосознания и после исчезновения соответствующей общности на уровне социального организма» [193, с. 17]. Именно тогда появляется возможность осознания всяких признаков как специфически этнических. Наблюдается своеобразная инверсия определяемого и определяющего: этническое самосознание более не является субъективным отражением объективно существующей общности по указанным выше признакам. Как раз напротив, сами эти признаки становятся этническими определителями постольку, поскольку осознаются людьми как таковые. Под воздействием различных причин в роли этнодифференцирующих признаков могут осознаваться осо-

бенности материальной и духовной культуры, язык, религия, социальное устройство, антропологический тип и т.д.

Близки к этому мнению и авторы сборника «Конструирование этнической реальности», полагающие, что этничность как социальный конструкт переворачивает в определенном смысле каузальную связь: конкретный случай определяет форму проявления имеющейся этнической идентичности, решая тем самым, какие аспекты этнической культуры, происхождения и/или будущего следует подчеркивать, почему и в каких формах они вписываются в специфически этнический дискурс [59, с. 14].

Главным в концепции этничности является понятие идентичности. В рамках интерпретации идентичности как идеального отождествления индивидом себя с той или иной социальной общностью, сопровождающегося интериоризацией идентифицирующей модели поведения, понятие идентичности близко к понятию этнического самосознания. Групповую идентичность Тишков описывает как операцию социального конструирования «воображаемых» общностей, основанных на вере в то, что они связаны естественными или природными связями. При этом различаются две сферы групповой идентичности: по культуре (этническая идентичность, этнофор) и по политической лояльности (государство, гражданин). Вопрос об этнической субстанции снимается: «Вместо возрождения, формирования, перехода, исчезновения этносов имеет место другой процесс – это путешествие индивидуальной/коллективной идентичности по набору доступных в данный момент культурных конфигураций или систем, причем, в ряде случаев эти системы и возникают в результате дрейфа идентичности» [331, с. 17]. В логическом ключе данной посылки находится и вывод В. Воронкова и И. Освальд: «Формирование этнического кода, как и все мировоззренческие «программы»... имеет мало отношения к реальной истории, но касается способа, каким определенные факты рационализируются, интерпретируются и оцениваются как специфически конструируемая история и даже как «судьба» [59, с. 21].

Понимание этничности как процесса открывает перспективу возникновения групповой формы идентичности (этничности) как следствия приписывания себе и другим определенных культурных признаков. Характер возникающей идентичности, одна-

ко, не определяется «овеществленными» культурными признаками, а детерминирована тем, каким образом представления о широких общностях способствуют оформлению рамок коллективных действий. Эти рамки могут допускать акцентирование одинаковости социального, территориального или генетико-биологического происхождения людей, что ведет к дальнейшей рационализации социальных и политических отличий возни-кающей этнической группы от других аналогичных групп. По этой причине этнические группы нельзя рассматривать как статические сущности, к которым человек «объективно» принадлежит. Принадлежность к определенной этнической группе является исторически подвижной, опирающейся на меняющиеся критерии, среди которых доминирующим фактором могут стать и общность происхождения, и культурные аспекты, обычаи, традиции, и совместные ожидания будущего.

Точку зрения Тишкова поддерживает И.С. Кон: «... главная беда нашего обществознания заключается в том, что мы постоянно онтологизируем собственные категории, приписываем им самостоятельное существование, тогда как в действительности все они – более или менее условные конструкты, имеющие прежде всего эвристическую ценность, помогающие нам осмыслить и организовать наш жизненный опыт и научный материал» [194, с. 3]. С такой позицией не соглашается Ю.И. Семенов, признавая, однако, первичность сближающего западную и отечественную этнологическую мысль концепта «общество» по отношению к этносу: «В отношении общества и этноса первичным является общество. Этноты – суть порождения общества, но такие, которые могут обрести относительную самостоятельность... » [317, с. 12]. Он исключает из числа признаков этноса общность территории и общность хозяйственной жизни, трактуя их как неотъемлемые характеристики конкретных геосоциальных организмов с их территорией и экономикой.

Процесс гипостазирования природы и сущности этноса и рядопологаемых с ним историко-стадиальных концептуализаций, в логическом пространстве которых моделируются процессы этнической динамики, в условиях постмодернизации этнографии отсылает к пересмотру ключевых эпистемологических значений теории этноса. Идеальное анатомирование этнической

реальности, осуществляемое посредством конструирования в мышлении идеально-типических форм, еще не дает повода для однозначного утверждения об исчезновении субстанциальности этнических свойств.

«Идеальный тип», по М. Веберу, действительно представляет собой конструкцию мысли и обладает способностью роста по законам мышления, но из этого вовсе не вытекает, что этносы как объективная реальность не существуют. В исходных посылах этого мнения придерживаются А.В. Козенко и Л.Ф. Моногарова: «Конструктивистский подход, в рамках которого этнос предстает как интеллектуальный конструкт, ограничен современной эпохой» [185, с. 4]. Исследователи полагают, что субъективистская методологическая интенция неприменима в этнологии. Однако проведенный ими сравнительный анализ эпистемологических проблем этнологии и некоторых естественных наук выявил иной подход к объективизму: под ним не следует понимать большего, чем допущение существования внешнего мира. Объективизм выступает основанием для измерения, выражающего научную информацию. Такая позиция по отношению к познаваемому миру не означает предзаданности научного исследования исключительно его объектом, поскольку сохраняется возможность наблюдателя воздействовать на результаты наблюдения. Именно в этой плоскости локализованы сентенции «воздействия на этничность» (Тишков) и «фабрикации этнографического факта в соответствии с ролью этнографа» (Соколовский). Но, по мнению Козенко и Моногаровой, из специфики субъект-объектной стороны взаимодействия никак не вытекает релятивность факта.

Принципиальное значение в данном отношении приобретает вопрос о степени возможности объективирования понятия этнической общности. Исследователи не снимают факт реальности объективных этнических свойств, но фактичность этой реальности нуждается, с их точки зрения, в дальнейшем теоретическом обосновании. В этих целях они апеллируют к эпистемологии физики, оперирующей введенным А. Эддингтоном представлением о двух мирах «пребывания» исследователя: обыденном и научном. Любой научный поиск исходит из обыденного мира и в итоге должен вернуться в него. Но определенный отрезок

зок исследовательского поиска локализуется вне сферы обыденного мира. Непосредственная данность повседневного (феноменология данного) оказывается в оппозиции по отношению к специфически сконструированному научному миру, но отнесенность к субъекту, телеологическая структурированность жизненного мира включают в себя и структуру научного поиска, выступая его предельным основанием. Метафора «возврата» позволяет высветить двухаспектную структуру этничности, определяемую через специальные научные термины и онтологически отнесенную к пространственно-временному континууму повседневного. Феноменология этнической субстанциальности в аспекте ее научного среза соответствует понятию «этничности» и обратно – «этничность» как научное понятие в повседневности может быть определено через осознание субъектом своей принадлежности к тому или иному народу [185, с. 8]. Естественнонаучное аналогизирование, сущностно раскрываемое через фиксацию несоизмеримости процессов макро- и микромиров, в рамках этнологии апеллирует к вводимому в физику принципу соответствия, согласно которому новая теория включает в себя старую как предельный случай. По отношению к структуре и логике развития научного знания принцип соответствия интерпретируется не через формулу «кумулятивного знания», а как процесс смены парадигм.

Обоснование целостности и логичности этнографо-этнологического знания выводит на параметры его реальной эмпирической «фрагментарности» и «разорванности». Ключ к решению проблемной ситуации Козенко и Моногарова видят в ссылке на специфику гуманитарного знания и познания, в которых историчен не только познаваемый объект, но и познающий субъект. Следует отметить, что в философской герменевтике проблема историчности получает позитивное разрешение. Х.-Г. Гадамер акцентировал герменевтическое значение временного отстояния, формулируя эпистемологическую задачу «... познать отстояние во времени как продуктивную и позитивную возможность понимания» [60, с. 341]. Историческая, культурная и любая иная дистанция есть то, что не требует преодоления и заранее снимает любую интенцию изложения инокультуры в имманентных ей терминах и понятиях, элиминируя внеположенные

ей собственные мыслительные схемы. Обоснование логичности и целостности этнографического знания актуализируется также и фактом «селективной» природы человеческого знания. Применительно к физике, отмечают Козенко и Моногарова, развитая А. Эддингтоном концепция «селективного субъективизма», означала, что знания, не выведенные из наблюдения или принципиально из него не выводимые, не могут быть приняты в науке, а включение наблюдений в базис науки предполагает верификацию ее положений наблюдениями. Это означает фактичность наложения селективного теста на знание, конвенционально определяемое как наука. С другой стороны, научное знание во многом релятивно и гипотетично. Аксиоматика науки принципиально не определяема на истинность или ложность. Согласно методологу науки К. Попперу, ни одна теория не может быть верифицирована, а статусом научности располагают лишь те теории, которые могут быть фальсифицированы наблюдаемыми данными. По мнению П.Л. Белкова, «... теория этноса сохраняет валидность научного знания, ибо извне ее положения перманентно фальсифицировались, а изнутри принимались как верифицированные» [16, с. 50]. «Науке, придерживающейся такого принципа, не грозит опасность стать иррелевантной, что, – полагают Козенко и Моногарова, – присуще концепции пассионарности Л.Н. Гумилева» [185, с. 14].

Проблематика эпистемологических аспектов этнологии, по мнению Козенко и Моногаровой, еще не дает достаточных оснований для постановки вопроса об иррелевантности этнологии. Авторы не принимают и позицию Семенова, отрицающего реальность существования этнических культур самих по себе. Исходные предположения Семенова – концепты социальной материи и социальной реальности – имеют объективное основание и как таковые доступны познанию. Проблемы «этнической гносеологии», раскрываемые в рамках материалистической концепции познания, оказываются в логическом противоречии с «эпистемологией этнологии» Козенко и Моногаровой, поскольку «гносеологический оптимизм» Семенова проходит мимо проблематики «понимания» и «антропологии опыта» – способа «экстериоризации» личного опыта в научный текст. Проведенный исследователями анализ разводит повседневность этниче-



ской бытийности и представленность этнических свойств в логике научных понятий. Этнос как объективная реальность не исчезает, но только в категоризации этнической реальности становится возможной реконструкция этнической истории народов, моделируемая в логическом пространстве концептуальных схем.

Теоретически феномены этноса и нации, этноцентризма и национализма могут определяться в концептуальном поле различных по своей направленности логических построений, что объясняет в известной степени и «методологический разброс» их базовых концептов и исследовательских стратегий. В актуальных дефинициях западных исследований указанных явлений преобладают инструменталистские и конструктивистские интерпретации этничности и национализма, в рамках которых, к примеру, нация определяется, исходя из совокупности идеологических конструктов, имеющих под собой всегда вполне определенное социальное содержание, выраженное в движении по достижению и закреплению автономии, единства и идентичности социальной группы [5, с. 97]. При этом подчеркивается независимость отнесения социальной группой ее идентификации к реальным или к потенциальным нациям. По этой причине характерные для примордиализма представления об этнических и национальных общностях, идентифицируемых на основании характеристик общей истории, системы экономических связей и отношений, единства территории, общих чувств солидарности и равных общественных прав, опознаются конструктивизмом как недостаточные для исследования современной этнонациональной динамики.

Конструктивизм формулирует оппозицию примордиализму через своего рода инверсию основных исследовательских конструктов, генерируя тем самым принципиально иную линию познания, что выразилось в переопределении акцентов исследования с объективности существования наций на субъективность их бытия в сознании индивида и вытекающую отсюда трактовку нации как культурного артефакта, располагающего глубокой эмоциональной легитимностью. Как пишет Б. Андерсон, «... нация – это сознание помещенности в последовательный поток времени со свойственной ему непрерывностью», допускающей, однако, «забвения» переживания непрерывности, что и вызывает

к жизни «потребность в нарративе идентичности» [5, с. 222-223]. История наций не есть нечто неподвижное в своем историческом прошлом, ибо сознание (потребность в идентичности) делает в равной степени возможным как конструирование биографии нации от «прошлого к настоящему», так и ее идеальное, в плане сознания, прочтение «от настоящего к прошлому».

Причины научных разногласий в анализе этносоциальных процессов современности, в осмыслении предпосылок «этнического возрождения» и национализма восходят к двум различным тенденциям понимания самой нации. Одна из них ориентирована на понимание нации как «естественной» единицы исторического процесса, другая актуализирует трактовку нации как исторически специфической и политической цели или идеала [322, с. 175]. В первом случае, по Э. Смиту, за понятием нации сохраняется квазиорганический смысл культурной/этнической организации. Вводимое понятие этнической нации, ограниченной определенными пространственно-временными рамками и сохраняющей культурно-историческое своеобразие, конкретизируется через связь этнонации с «ритмами природы». Сам этноцентризм трансформируется в нормативный мировоззренческий принцип, связанный с религиозными и культурными измерениями, иногда – с биологическими конститутивными признаками.

В подобных дефинициях просматривается стремление выделить субстанциальный срез бытия этнического в его реальных, объективно данных, «осязуемо» схватываемых компонентах, суммативный характер которых (а сам перечень этих компонентов все же следует признать открытым) с исчерпывающей полнотой эксплицирует основания, сущность этнического. В силу этого объективирующего мышления подвижность многих элементов этнической культуры, в особенности в ее духовном варианте, оказывается недооцененной. Соответственно и сама модель обнаруживает недостаточность своих прогностических потенций, поскольку предмет ее исследовательских установок составляют традиционные общества, не вступившие в стадию модернизации, т.е. этнические общности доиндустриальной эпохи. Динамизм этносоциальных процессов современности демонстрирует несколько иную картину локализации этничности: через массовые миграции, информационные потоки, процессы урба-

низации и индустриализации. И все же в этих процессах этничность атрибутивна. Нивелирования этнокультурных различий, исчезновения или постепенного отмирания этничности не наблюдается. Напротив, в условиях глобализирующегося мира этничность, независимо от трактовок ее природы, стратегий ее описания, рассматривается как ценность (мировоззренческая, гуманитарная, экзистенциальная, витальная и т.д.), проблематика сохранения которой представляет собой одну из граней многомерности антропологического кризиса современности.

Этничность, как вытекает из анализа, представляет собой феномен, выходящий за рамки объективных его характеристик и объективирующих принципов объяснения. Поэтому вполне закономерным является появление концепций, актуализирующих символические аспекты и излагающих этничность в границах ее трактовки как «паутины значений», призванной интегрировать индивидов этнической группы. «Система значений» выступает в качестве основания, конституирующего веер идентификаций, «распадение» этничности через акцентуализацию ценностно-значимых характеристик и иерархии смысловых ориентаций. Последние находят свое внешнее выражение в этнических стереотипах, разделяемых этнофорами образцах поведения. Они всегда социально детерминированы и связаны с системой стратификации общества, его политической и профессиональной структурой и т.д. Полагается, что этничность есть социальное качество, что и позволяет исследователям рассматривать ее как «форму социальной организации культурных отличий», «социальный конструкт», «культурный артефакт», «стратегию самоутверждения», «инструмент достижения политических целей».

Дискуссионность концептуального взаимодействия примордиализма и конструктивизма во многом объясняется проблемным характером интерпретаций причин и способов устойчивости (стабильности) и подвижности (изменчивости) этничности, исследуемой через призму соотношения этнической идентичности и этнического самосознания. Более того, вырастает своеобразная линия дискурса – стратегия идентификации этничности, один из параметров в спектре которой представлен этничностью и этнической идентификацией. В этом случае «движение» этничности реализуется в сфере психологических

детерминант, сознания, самосознания (индивидуального и группового), включая глубинные архетипические пласты коллективной психологии. В данном отношении проблематичным является представление об этничности как явлении, актуализирующем себя в «эпоху постнационализма» через его опосредование трансформированными социально-психологическими и политико-экономическими условиями. В своей совокупности эти условия могут рассматриваться как предпосылка и основание радикализации проявления этничности в плане выраженности интенсивности этнических свойств, стимулируя процессы этнической мобилизации и делая возможным институциональное закрепление этничности. В конечном итоге последовательное проведение рассматриваемой позиции возводит момент условности социальной опосредованности этноса в способы бытия этнического, а этничность – в ранг многомерной социальной феноменологии. Иными словами, этническое утрачивает свой специфически характерный, закономерный статус в рамках его методологической «редукции» к сфере социальных явлений, изымая тем самым концептуально значимый вопрос о природе этнического в условиях его «идентификации» через ткань социального бытия, порождая, на что указывал Гумилев, иллюзию социальной природы этноса. Невольно складывается впечатление, что сама этничность может быть выражена и описана в методологическом плане только через некий логически связанный порядок метафор, ключевыми в системе которого следует признать метафоры «ускользающей» в методологическом аспекте и «исчезающей» в реальных онтологических эквивалентах этничности.

Постмодернистская методологическая струя привнесена в этнологию в значительной степени извне. Постмодернистская методология в данной отрасли научного знания выступает своего рода полем приложения методов и подходов, сложившихся в других сферах научного знания [377, с. 14]. Постмодернистская интенция в этнологии характеризуется несколькими моментами: во-первых, она отказывается от целостного описания, масштабного теоретизирования, систематизации и утверждает методологический плюрализм как принцип исследования, акцентирует интерпретативные методики; и, во-вторых, стирает грань между субъектом и объектом научного анализа и этим выражает дис-

танцию по отношению к объективности и научности в традиционном их понимании. Сама объективная научная позиция рассматривается как позиция, существенно ограничивающая и искажающая восприятие иной культуры и, следовательно, существенным образом деформирующая результаты исследования. Согласно Дж. Клиффорду, этнографическое описание иной культуры всегда детерминировано: 1) фактором зависимости от контекста (задаваемого социальным окружением этнографа и создаваемого им самим); 2) фактором риторики (этнография пользуется конвенциональными средствами выражения и сама участвует в порождении таковых); 3) институциональным фактором (причастность этнографа институтам его общества); 4) фактором жанровой принадлежности этнографического текста; 5) политическим фактором (этнограф и этнографическая работа не могут быть независимы от политической ситуации); 6) историческим фактором (изменение всех предыдущих факторов со временем) [299, с. 83].

Постмодернизм апеллирует к тексту, логические приемы работы с которым переносятся на культуру. Культура предстает как текст, необходимо подлежащий «чтению»: «Изначальная авторитетность текста, основанная на непосредственности опыта, в позднейшей версии обнаружила сложность структуры этнографического опыта. Произошло смещение акцента на интерпретацию» [377, с. 14]. Эволюция этнографического дискурса идентифицировала возможность постижения сущностных измерений культуры с актом межкультурной коммуникации. Режим диалога в «чтении» культуры основан на принципе «обоюдных репрезентаций»: «Культуры существуют лишь во взаимоотражении: изучение культур есть изучение границы между ними, того, что их отличает и разделяет» [377, с. 17]. Эта граница в одинаковой степени принадлежит обоим сталкивающимся культурам. Проблема интерсубъективности включает в себя, по словам Ф. Барта, два момента: 1) проблему способа проникновения в мир чужой культуры и истинности ее отражения средствами системы знаний наблюдателя; 2) проблему познаваемости чужого взгляда на реальность, на события в том внешнем мире, исходя из того, что наше видение этого мира представляет собой лишь одну из частных его интерпретаций – нашу собственную

[15, с. 47]. При этом он указывает на то, что любая попытка истолкования культуры «другого» должна учитывать многозначность культуры, множественность ее возможных интерпретаций и ее изменчивость. Такой подход подвергает переосмыслению как предмет этнологической науки, так и способ отношения к нему, поскольку «... диалогичность познания означает, что изучается не только и даже не столько чужая культура, сколько своя. Чужая культура узнается... в той степени, в какой открываются основания собственной» [377, с. 17], что достигается посредством деконструкции ее базовых значений. По мнению Клиффорда и Маркуса, сама этнография есть дискурс постмодернистского мира: «Мир, создавший науку и созданный наукой исчез, сама научная мысль представляет собой архаичную форму сознания, продолжающую пока существовать, но в ущербном состоянии в виду отсутствия того этнографического контекста, которым она создана и поддерживалась» [299, с. 86]. С этой позиции сама этнография предстает как коллективно слагаемый текст, фрагменты дискурса которого призваны «... пробуждать в умах как читателя, так и писателя эмерджентную фантазию о возможном мире реальности здравого смысла и тем самым вызывать эстетическую интеграцию, которая бы оказывала терапевтическое воздействие» [299, с. 87]. Разрыв модернистского дискурса, сциентизированного континуума этики не трактуется при этом как разрушение самой этнографии. Клиффорд и Маркус склонны рассматривать актуальную трансформацию этнографического самосознания как сознательное возвращение к мощному пласту представлений об этическом характере рассуждения, необходимо отсылающего всякое сознание и мышление к «этосу», «этносу» и «этике».

К этому отсылает и Р.А. Раппапорт, когда пишет о том, что постмодернистская наука поворачивает исследовательский фокус к тем системам, которые были исключены из него картезианской программой, ограничившей исследователя статусом стороннего наблюдателя. Теория, отмечает он далее, не может быть методологической по своей природе. Теория, располагающая определенным нравственным измерением, легитимирует свободу оценочности. Отмеченные Раппапортом полюса эволюционного тяготения постмодернистской науки дополнены фиксацией

характерного отличия современного и постсовременного научного знания. В отношении антропологии оно формулируется как необходимость «стать наукой мыслящих и действующих субъектов». Последняя выливается в своеобразный антропологический императив, налагаемый постсовременным статусом антропологии, – принять как значимое и «внутреннее» субъективное знание и объективное «внешнее» знание, *verum* Вико и *certum* Декарта [296, с. 28].

Вместе с тем постмодернистский поворот в этнографии вызывает к дальнейшей рефлексии. Постмодернистская культурная модель имеет свои границы, образуемые пределами адекватности ее интерпретационных механизмов. Е.А. Шандыбин ограничивает сферу ее претензий двумя условиями. Постмодернистская методология, согласно ему, пригодна тогда, когда: 1) носители культуры занимаются сознательным самоконструированием. Их традиция, потерявшая экономическую и социальную укорененность, является предметом активной рефлексии, становится результатом выбора из ряда альтернатив; 2) носители культуры в большей или меньшей степени озабочены своим образом в глазах «другого». Они «возрождают» или «сохраняют» свою культуру не столько для непосредственного и внутреннего потребления, сколько в расчете на зрителя, внешнего наблюдателя [377, с. 26]. На логически уязвимые места культурного релятивизма постмодерна указывает и Соколовский. Во-первых, внутренняя противоречивость релятивизирующего теоретизирования локализуется в принципиально не поддающихся релятивизации константах, связанных с биологической природой человека, хотя эти константы и выносятся релятивистами за рамки культурных миров. Во-вторых, снятие проблемы метаязыка как средства сопоставления культурных миров неизбежно возводит в ранг подобной структуры собственно культурно-релятивистские концепции; сама сентенция несоизмеримости может быть опознана как культурная универсалия. В-третьих, валидность полученного относительно определенной культуры знания обуславливается границами «жизненного мира», в котором оно было сформулировано. Экстраполяция этих суждений приводит к выводу о невозможности формулировки адекватных эпистем культурного релятивизма относительно других культур.

Данное противоречие отчасти снималось признанием не только «переопределяемости» исходных посылок, но и релятивизацией самих понятий «знание», «валидность», «суждение», которые должны быть дедуцированы из смыслового поля конкретной культурной традиции. Релятивизм не смог обойтись без универсалий, признавая за таковые факт универсальности понятийного мышления и превращения собственной аргументации в универсалистскую структуру [324, с. 11]. «По существу, – пишет Шандыбин, – возникновение этого (постмодернистского) подхода является своеобразной реакцией на исчезновение или кардинальную мутацию одного из главных объектов изучения этнологии – подлинного традиционного общества, является попыткой расширить концептуальный базис этнологии, чтобы включить в ее предметное поле те сложные этносоциальные образования, которые возникают на его месте» [377, с. 27].

Исследователи отмечают недостатки релятивистской и универсалистской парадигм познания этничности, заключающиеся, с одной стороны, в оторванности дисциплины от реальности (релятивизм) и, с другой, – в ее «научности» (универсализм). Рецепция постмодернистской парадигмы с ее признанием разорванности мира и релятивностью познания грозит крахом методологии. Несоизмеримость сущностных контекстов «глобального» и «локального», между «твердыми основаниями» как инструментами государственной политики и «кризисом легитимации всякой возможности знания о мире», полагает Соколовский, характеризуют постмодернистский дискурс и постмодернистскую парадигму в целом [324, с. 5].

Конструктивистская и релятивистская ориентации в осмыслении этнического феномена не могут объяснить такие свойства этничности, как атрибутивность, устойчивость, интенсивность. Этничность как атрибут личности глубоко укоренена в человека и весьма устойчива в нем, и в этом плане она действительно представляет собой нечто, не зависящее от субъекта. Узловым моментом в обосновании реальности существования этнического должна, считает Чешко, стать установка на обнаружение этнической субстанции. Конструктивизм снимает эти задачи. В рамках «советской теории этноса» существование этнической субстанции имплицитно предполагалось, но теория так и не объ-



яснила, что же есть «этническое». Главными этническими признаками исследователи полагали язык и культуру (П.И. Кушнер), территорию и самосознание (Н.Н. Чебоксаров), особенно психологического склада (В.И. Козлов), общность происхождения и государственную принадлежность (С.А. Токарев). Ю.В. Бромлей вводил разделение свойств этноса на существенные и второстепенные, выявляемые через анализ массовых миграций целых народов и перемещения отдельных этнографических групп. Сохраняемые и воспроизводимые при переселении людьми свойства он предлагал считать отличительными этническими признаками. Совокупность этих признаков образует неотъемлемое ядро этнической общности – этнос в узком смысле слова. Утрачиваемые в результате перемещения черты и элементы этнической общности, соответственно, должны рассматриваться как внешняя оболочка этноса-ядра, «снятие» которой вскрывает его сущностные параметры. В конечном счете к основным этническим свойствам глава отечественной этнографической школы относил непосредственные свойства самих людей, предлагая искать традиционные, устойчивые, специфичные и обладающие всеобщей значимостью в пределах этноса компоненты в сферах языка, материальной культуры, народного искусства и устного творчества, обычаев, обрядов и нравов, психического склада, этнического самосознания и самоназвания. Бромлей уделял внимание также и естественно-биологической стороне функционирования и воспроизводства этнических общностей, указывая на эндогамию (преимущественное заключение браков внутри своей общности) как фактор стабилизации этноса. Эндогамная семья занимает исключительно важное место в передаче культурной информации, обеспечивая этническую однородность и поколенную преемственность культурной традиции. Границы эндогамности образуют природные, социально-политические (язык, политические границы) факторы и отдельные компоненты общественного сознания (религия, этническое самосознание). Различные в плане исходных оснований границы эндогамности составляют своеобразный генетический барьер этноса. Последнее указывает на сопряженность этноса с такой генетической единицей, как популяция. Данная сопряженность не означает, что популяция выступает сущностью и первоосно-

вой этноса. Напротив, этнос, подчеркивал Бромлей, выполняет функции популяции благодаря своей эндогамности.

Этносы, представляя собой динамические исторически развивающиеся системы, в объективной реальности не существуют, согласно Бромлею, вне социальных институтов различных уровней. Поэтому «отчленение» собственно этнических свойств от социальных явлений достаточно сложно. Характер сочетания собственно этнического и социального поставлен в зависимость от пространственных параметров общности. Территориально гомогенные этнические образования сопрягаются с социальными организмами – отдельными обществами, самостоятельными макроединицами общественного развития – родо-племенными в первобытную эпоху, социально-политическими в классовом обществе, образуя этносоциальные организмы, в структуре которых переплетаются этнические компоненты и социально-экономические факторы как базис всех общественных отношений.

Очевидно, что перечисление этнических атрибутов и наделение их статусом объективной реальности все же не раскрывает понятие «этнической субстанции» и не локализует ее в параметрах опредмеченных свойств объективного мира. В данном контексте уместна сентенция Гумилева: «У нас нет ни одного реального признака для определения любого этноса как такового, хотя в мире нет и не было ни одной человеческой особи, которая была бы внеэтнична. Все перечисленные признаки определяют этнос «иногда», а совокупность их вообще ничего не определяет» [107, с. 58]. Однако у Гумилева также отсутствует однозначное определение этноса. В зависимости от угла зрения этнос представлен им как: 1) феномен биосферы, системная целостность дискретного типа, работающая на биогеохимической энергии живого вещества, в согласии с принципом второго начала термодинамики [107, с. 28]; 2) специфическая форма существования вида *Homo sapiens*, а этногенез – локальный вариант внутривидового формообразования, определяемый сочетанием исторического и хрономического (ландшафтного) факторов [107, с. 52]; 3) вид, порода, подразделение людей [107, с. 59]; 4) коллектив особей, имеющий неповторимую внутреннюю структуру и оригинальный стереотип поведения, причем обе составляющие,

по Гумилеву, динамичны [107, с. 77]; 5) фаза этногенеза, нестабильная система [107, с. 80]; 6) группа людей, объединяемых единством происхождения, обычая, языка и уклада жизни, форма, в которой происходит процесс созидания, развития и смерти элементов, дающих возможность человечеству как виду существовать (определение, вытекающее из понимания природы этноса С.М. Широкогоровым) [107, с. 92]; 7) коллектив особей, выделяющий себя из всех прочих коллективов [107, с. 121]; 8) система природных и социальных единиц с присущими им элементами [107, с. 130]; 9) не просто скопище людей, теми или иными чертами похожих друг на друга, а система различных по вкусам и способностям личностей, продуктов их деятельности, традиций, географической среды, этнического окружения, а также определенных тенденций, господствующих в развитии системы [107, с. 130]; 10) локальный территориально, замкнутый генетически, самоподдерживающийся социально коллектив [107, с. 162]; 11) устойчивый, естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющих себя всем прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразием стереотипов поведения, которые закономерно меняются в историческом времени [107, с. 168].

В ситуации наличия принципиальных расхождений в определении этнического этнология Гумилева содержит в себе актуальный аспект в плане методологии исследования феномена этноса. Она строится на артикуляции нетрадиционной для отечественной этнографической школы линии изучения этнического в его «чистом» виде, что отсылало автора концепции этногенеза к постановке вопроса о природе этнического, проблеме его сущностных оснований. Констатируя природный (биосферный) характер этногенетических процессов, выдвигая идею энергетической сущности этноса и обосновывая гипотезу пассионарности, Гумилев совершает поворот в сторону естествознания, предпринимает попытку построения естественнонаучной концепции этногенеза посредством методологического абстрагирования от конкретных способов производства и воспроизводства социальных структур. Искомая субстанциальность этнического оказалась у него преломленной через призму натуралистического видения этнодинамики, а его главным содержанием стала логика

обоснования природного, эволюционно-биологического контекста этногенеза.

Как явление природы этнос познаваем. Однако подлинное содержание этнического становления не лежит на поверхности явлений, поскольку наблюдению доступны не сущности этнических различий, а их результаты. Поэтому идентификация этноса в рамках его признакового определения, когда в качестве этнических определителей выступают язык, общность территории и культурной традиции, самосознание, закрепляемое в самоназвании, недостаточна. Исторические реконструкции Гумилева убедительно показали, что ни один из этих признаков не является достаточным основанием этнической идентификации. Пространственный локус этноса непостоянен, культурный ареал подвижен, семантика самоназваний (этнонимов) подвержена содержательным вариациям и в силу этого они не могут считаться опознавательными признаками. Отсюда следовала необходимость акцентирования роли исторического контекста, исторической эпохи, определяющих смысловую нагрузку этнонимов, поскольку в истории достаточно часты примеры «терминологического камуфляжа». Сама же этническая принадлежность, идентификация себя с тем или иным этническим коллективом, хотя и обнаруживается в сознании (этническом самосознании), по мнению Гумилева, не является его продуктом, отражая более глубокие пласты коллективной психологии, предположительно сферу бессознательного.

В многочисленных дефинициях Гумилева этнос выступает как феномен биосферы, специфическая форма существования вида *Homo sapiens*, предшествующая созданию орудий производства и социальному развитию форма существования человеческих коллективов в виде разнополых и разновозрастных особей; система природных и социальных единиц с присущими им элементами. В зависимости от угла зрения этнос определяется автором концепции и как биологическая единица, таксономически стоящая ниже вида *Homo sapiens* как популяция, один из способов адаптации в ландшафте, не столько в структуре, сколько в поведении, так и локальный территориально, замкнутый генетически, самоподдерживающийся социально коллектив. Иные попытки дефинировать этнос приводят Гумилева к акцен-

тированию структурных и поведенческих характеристик форм этнической коллективности, подверженных внутренней динамике и проходящих определенные фазы своего развития (возрасты этноса). Этнос предстает в качестве специфической конструкции человеческих коллективов, не отождествляемой ни с расой, ни с обществом, но сопряженной в историческом процессе с социальными закономерностями.

Природа этноса рассматривается Гумилевым в плане своеобразной онтологической маргинальности, поскольку находится, согласно автору, на стыке взаимодействия двух форм закономерного развития, на границе биосферы и социосферы. Автор концепции этногенеза выстраивает дискурс об этносе как об «естественном теле» природы, оставляя в стороне возможность конструирования структуры научного поиска в направлении исследования естественного измерения этнической реальности, в совокупном контексте которой естественное могло быть представлено как одно из проявлений ее тотальности. Поскольку метафора маргинальности этноса сопряжена с абсолютизацией природной стороны этнической целостности Гумилевым, не анализирующим в параметрах заявленного дискурса двойственности этнической реальности социальный аспект ее обусловленности, то в финальном определении этноса как естественно сложившегося на основе оригинального стереотипа поведения коллектива людей, существующего в качестве энергетической системы (структуры), противопоставляющей себя всем другим таким же коллективам, исходя из ощущения комплиментарности [107, с. 611], фиксируются не вариативные во внутреннем наполнении социальные параметры этничности, а универсальные атрибутивные структурные (сложность этнической структуры) и психологические (оппозиция «мы – они», стереотипы и императивы поведения) идентификационные признаки, поставленные в зависимость от иницилирующего этногенез и его энергетическое наполнение фактора пассионарности. Очевидной является необходимость антропологизации воззрений Гумилева на природу этноса и процессы этногенеза – восполнения концепта «человека этнического», атрибутируемого им преимущественно в биосоциальных терминах определенным социокультурным содержанием.

В контексте антропологического подхода в современном этнологическом знании проблема этноса раскрывается исходя не из внеэтнических факторов – социальных, природных, биологических, а из этничности самого индивида. Этничность рассматривается как свойство, глубоко укорененное в структуре личности, инвариантно присутствующее в социальных структурах. Этничность накладывает отпечаток на все сферы деятельности человека. Антропологический подход позволяет продолжить некоторые идеи Гумилева. В частности, признается правомерной трактовка этноса как популяционного единства, обладающего свойством этничности и воспроизводящего его. Признается также сделанный автором акцент на роли канала сигнальной наследственности в трансляции этнической информации и предполагающего наличие замкнутой генетической связи в популяции, основанной на эндогамии. Воспринятой оказалась и идея Гумилева об этническом стереотипе (психическом складе личности) как нормативном регуляторе и способе адаптации к объективной действительности. Дальнейшая антропологизация проблемы этноса выходит, однако, за рамки, обозначенные концепцией этногенеза.

Антропологический подход вскрывает аксиологическое измерение этничности, механизм реализации ценностных ориентаций, установок на деятельность. Он акцентирует значимость и роль ценностной шкалы в структуре этничности, объясняя этнические особенности различными системами оценки конкретных этнических общностей. Фундаментальную инстанцию этничности данный подход локализует в этническом бессознательном, аккумулирующим в себе весь исторический опыт этноса, выведение которого в сферу сознания (идентичность) оказывается опосредованным этническим символизмом. Возможен и иной способ антропологизации феномена этноса: через содержание этнической памяти как совокупности (системы) знаний, относящихся к «своим» и значимым «чужим». Методологически оправдан и подход к этносу как к индивидуально-самосознающему субъекту исторического процесса, форме коллективности, посредством которой удовлетворяется совокупность основополагающих потребностей человека как целостного индивидуально-родового, универсального существа. В данном случае этниче-

ская структура выступает в роли основной структуры или «структуры структур», самосознание которой тождественно мировоззрению этноса, своего рода «гену вечности» (В.В. Мархинин), обусловливающему возможности сохранения и преемственности этноидентичности на протяжении значительных временных интервалов и в различных структурно-функциональных срезах социальности.

Все актуальные теории, полагает в этой связи Чешко, не способны выявить этническую «самость»: «Перед исследователями явление, которое, безусловно, существует, но неизменно ускользает сквозь пальцы, несмотря на методологические ухищрения. Оно может проявляться повсюду, влиять на любые сферы жизни и деятельности человека, и в то же время его нигде нет» [373, с. 39]. Исследователь признает, что задача исчерпывающего и полностью выраженного в рациональных терминах объяснения этнического выводит на проблему научности этнографии. И.Ю. Заринов также полагает, что попытки создать универсальную дефиницию этничности неосуществимы и бесплодны, к тому же сама этничность, по его мысли, не безгранична в историческом плане, она существует в определенных исторических рамках. При этом предлагается не игнорировать биологическую составляющую этничности, поскольку этничность как манифестация коллективности восходит к биологическим истокам человеческого общества [137, с. 26]. Природа этнического феномена, по мнению Заринова, настолько сложна и разнообразна, что постижение ее в рамках одной методологической модели является принципиально невозможным: «...отечественная теория этноса и западные концепции этничности должны иметь точки соприкосновения, так как имеют дело с одним и тем же социальным феноменом, но проявляющимся через различные историко-социокультурные реалии» [136, с. 16]. Интегрализм считает единственным выходом из тупика и М.О. Мнацаканян [245].

В рамках предложенной Соколовским концепции борьбы двух парадигм возможна локализация концепции этногенеза Гумилева в структуре современного этнографического знания. Естественнонаучная рациональность Гумилева и отстаиваемый научный статус созданной им этнологии, выявление закономер-

ности протекания этногенетических процессов, отсутствие специального интереса к культуре как носителю специфически этнических свойств, увлеченность системным анализом и признание объективности этнического феномена при общих межнаучных интегралистских интенциях позволяют условно идентифицировать этнологию Гумилева в общем русле объективистских концепций. Созданная им этнологическая концепция способна помочь преодолеть инерцию традиционных подходов к пониманию этнической проблематики и, несмотря на тотальное неприятие ее историками и этнографами, дополняет теорию этноса по ряду существенных моментов, в частности, в имеющем принципиальное значение для этнографии вопросе обоснования этнического как объективной реальности, сопряженным с необходимостью выявления этнической субстанции.

В контексте парадигмальных сдвигов в этнографическом знании концепция этногенеза в виду специфичности ее статуса все же не может быть однозначно определена в русле отечественной теории этноса или в рамках теоретических построений западной этнологии, стягиваемых концептом «этничность». В отличие от доминантных установок теории этноса и генерируемой ею логикой развития этнографического знания, в котором этническая дескрипция отождествлялась с объяснением (познанием) природы и сущности самого этнического, этнология Гумилева элиминирует любые попытки дефиниции этноса с позиции признакового подхода. Описание феномена еще не означает его понимания. Следует учитывать также и тот факт, что теория Гумилева – это первая теория в обществознании, построенная на принципах постклассической науки [319, с. 72].

Специфика этнологической концепции Гумилева, определяемая в теоретическом пространстве, заданном сдвигом научных парадигм, переходом от классических канонов научного знания к постклассическим его параметрам, обусловила ее «внепарадигмальную» тотальность, фиксируемую рядом этнологов, по отношению ко всему (в том числе и западному) этнологическому знанию. Лежащую в основе этнологии Гумилева идею пассионарности невозможно опровергнуть с опорой на имеющиеся научные знания, но ее и нельзя доказать экспериментально: «Она строится не на очевидных основаниях, а на косвенных



следствиях, и может быть конвенционально принята или опровергнута» [319, с. 76]. В то же время этнология Гумилева располагает исключительным объяснительным потенциалом, поскольку «... она отвечает на вопросы: почему многие народы гибнут в период своего расцвета, почему побеждают этносы, явно уступающие в своем техническом оснащении, почему одни народы легко покоряются, а другие можно подчинить, только уничтожив их большую часть и т.д. Причем все это делается без навешивания ярлыков, ценностно-культурной дифференциации этносов и без использования оценочной лексики» [319, с. 76].

Гумилев близок современным сдвигам в этнографическом знании не только предметной областью созданной им этнологии и постклассическим способом обоснования валидности знания. В его научном наследии не менее рельефно отразилась и другая научная тенденция современности – переход от модернизма к постмодернизму, широко распространившемуся в современном этнологическом знании. «На смену универсальному, целому, единству приходит дифференциация, часть, различие; оппонентами претензий разума на приоритет становятся аффекты, страсти, эмоции, желания и т.д. На смену универсализму приходят отстаивание ценности разнообразия, индивидуального, частного, различия, расширение плюралистического взгляда на мир, его строение и организацию; на место и роль частного в субстанциальном – право на разнообразие во всех проявлениях жизни» [319, с. 78]. Постмодернистская интенция этнологии Гумилева реализовывалась в принципе полипарадигмальности – возможности работы в разных парадигмах по отношению к одному объекту исследования: человеческому обществу. Гумилев отказался и от понятия прогресса, заменив его понятием развития. Однако этот отказ обуславливался не столько позицией дезавуированного разума, сколько проистекал из природы исследуемого им феномена. Этнос – природный феномен (феномен биосферы), а к природным явлениям, указывал он, оценочные суждения в принципе неприменимы.

Гумилев, по словам О.А. Сергеевой, преодолевает грань между философией, историей, наукой и художественной литературой в изложении текста; своим творчеством он воплотил в жизнь идею Ж. Деррида, согласно которому философия может

быть литературным жанром [319, с. 79]. Реконструируя события прошлого, Гумилев продемонстрировал семантическую многозначность исторических текстов. Сама же идея текстуальной релятивности знания, в том числе и этнографического, имеет основанием релятивистскую установку в прочтении текста. Релятивность означает отрицание единственно правильной интерпретации: «... интерпретация воспроизводит реальность в восприятии человека, истолковывает воссоздаваемый объект исследования через конкретный текст, восстанавливает недостающие в нем фрагменты, но она же и искажает его» [319, с. 80]. Появление эмоциональных, художественных, интерполяционных элементов, вызывающих к постоянному переопределению смыслов, отражает постмодернистские тенденции умонастроения и миропонимания Гумилева, а наличие однозначных, негибких дефиниций, детально разработанного им понятийно-категориального аппарата этнологии, привязывает теорию к социокультурному полю модернизма. Это позволяет ряду исследователей выявить уникальность Гумилева, заключающуюся, по их мнению, в совмещении в его научном наследии интенциональности классической науки и постклассики, модерна и постмодерна, естественного и гуманитарного знания. Последнее налагает существенные ограничения на анализ научного наследия Гумилева: «... его либо отвергают с минимумом комментариев, либо с таким же минимумом аргументации признают» [319, с. 81].

Согласно Т. Куну, кризисы в науке являются необходимой предпосылкой возникновения новых теорий. Они приводят к потере доверия к прежним теориям и стимулируют поиск альтернатив. Однако научная теория, достигшая статуса парадигмы, задающей научному сообществу модель постановки проблем и способов их решения, не отвергается сразу. Прежняя теория объявляется недействительной только тогда, когда альтернативный ей вариант пригоден для того, чтобы занять ее место, т.е. он должен быть признан научным сообществом в качестве парадигмы. Аномалия в развитии этнологического знания, вызванная кризисом в обществознании, может быть обозначена как парадигмальный кризис, в рамках которого заметным становится дистанцирование от формационной историко-социологической модели и частичная ее смена цивилизационным подходом. В

этнологическом знании кризис имеет свою специфику, связанную с апелляцией к постмодернистской методологии, в границах которой становится невозможным обоснование научности самой этнологии, а ее объект – этнос – лишается онтологических оснований своего существования. Методологические принципы деконструкции, постоянного переопределения смыслов, переход к конструированию этничности в мышлении чреват деконструкцией самой этнографии-этнологии и перераспределением ее предметно-проблемных областей между иными сферами знания.

Кун отмечает три способа разрешения кризисных ситуаций в науке: 1) нормальная наука (научное знание до кризиса) иногда доказывает свою способность разрешить проблему, порождающую кризис; 2) проблема, вызвавшая кризис, маркируется и оставляется следующему поколению ученых; 3) утверждается новая традиция нормальной науки в условиях экстраординарной науки [208, с. 117-118]. В отношении интересующей предметной области научного познания это предполагает структурирование аномалии, сознательное углубление кризиса старой парадигмы, что может быть достигнуто и способом дистанцирования от нее (как это было реализовано в этнологии Гумилева). Диагностика кризиса обнаруживает появление спекулятивных теорий, потенциально способных продвинуть науку к новой парадигме: «Выбор между парадигмами, – по Куну, – порождает вопросы, которые невозможно разрешить с помощью критериев нормальной науки» [208, с. 143]. Процесс смены парадигм описывается им как переход к новому мировидению, новому стилю мышления, новым особенностям перцепции – адаптации к ситуации, когда аномальное становится снова нормальным.

Определение парадигмы Куном исключало возможность сосуществования парадигм вне рамок экстраординарной науки, элиминировало полипарадигмальность как методологический принцип. В то же время этот принцип актуализируется в «дисциплинарной матрице» этнологии, отсылая к взаимодополнительности единства философско-социологического и философско-антропологического измерений социума и этноса.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Реконструкция философии евразийства в качестве теоретического источника этногенетических построений Гумилева привела к выявлению сходства понятийного аппарата, онтологического статуса категорий евразийского мировоззрения и мышления Гумилева – «месторазвитие», «вмещающий ландшафт» и др. Обосновываемая с философских, культурологических, религиозных и историософских позиций идея многонародного (коллективного) исторического субъекта, ставшая основополагающей в доктрине евразийства, трансформировалась в концепции этногенеза в излагаемые в границах естественнонаучной рациональности представления о комплиментарности суперэтнических образований, определяющей возможности и пределы конвергенции этносферы в плане исторической ретро- и перспективы.

Конструируемая Гумилевым через этнические и суперэтнические структуры история России закономерно предопределяла его тяготение к евразийской континентальной оптике. Однако характерный для евразийства геокультурный акцент теоретизирования преломился в концепции этногенеза через географо-исторический аспект, призму биосферного подхода и логически завершился попыткой обоснования социоестественного синтеза, включающего в себя в качестве необходимого элемента осмысление сущности этноса как биосферного, опосредующего природное и социальное звена. Отсюда – отсутствие специального анализа культуры как специфически человеческого способа бытия, противостоящего в концепции естественному воспроизводству циклов биосферы и являющегося причиной деструктивной конфликтности человека с вмещающей его экологической нишей. Это свидетельствует о выпадении из синтетичности классического евразийства системы культуры (духа). Как таковая концепция этногенеза не ставит своей целью эксплицировать мировоззренческий пласт и социокультурные основания «евразийского общежития». Затрагивая эту проблематику, она останавливается перед выходящим за границы позитивистской методологии ценностно-мотивирующим и мировоззренчески детерминирующим, воспроизводя в основном общий контекст евразийской мысли, что позволяет сформулировать вывод об односторонности рефлексии Гумилева как мыслителя евразийской

ориентации и констатации произошедшего в его работах разрыва евразийского дискурса в узле его философской проблематики.

Экспликация сущности этнического осуществлялась в условиях своеобразной методологической процедуры абстрагирования от социального, предельного разведения этнических и социальных процессов. Фиксируя фундаментальные отличия социума и этноса, Гумилев доказывал необходимость существования специфической закономерности этнического развития, имманентно присущей этногенезу народов относительно автономной по отношению к социальной и культурной причинности логики исторического движения. Этот аспект исследования задавал необходимость поиска адекватной тезису о биосферной сущности этноса методологии – методологии естествознания. Акцент переносится им с основных характеристик социальной формы движения – непрерывности, глобальности, прогрессивности – на типичные для этнических процессов свойства дискретности, локальности и волнообразности. Совпадения между этническими и социальными процессами оказываются случайностями, порождающими наложением обеих систем отсчета аберрации и, как полагал Гумилев, иллюзию социальной природы этноса. Постулирование несоциальной природы этноса в силу своей явной дискуссионности предполагало развитие убедительной аргументации. Анализ структуры и понятийного аппарата концепции показывает, что дополнительные концептуальные ресурсы были изысканы Гумилевым в положениях классической термодинамики, системном подходе, физической теории поля, популяционной генетике. Обоснование этногенеза как природного процесса напрямую апеллировало к естественнонаучной традиции русского космизма, прежде всего – к учению Вернадского о биосфере, идее живого вещества, биогеохимической энергии. Рецепция биосферной концепции позволила связать природный и исторический контексты, дополнить социальную линию эволюции этногенетическим измерением исторического процесса, открытого Космосу, имеющего свою иерархию детерминационных связей и энергетическую природу. Вместе с тем представленный в работе материал позволяет говорить об идеях ноосферы, восхождении разума и его конвергенции (Вернадский, Тейяр де Шарден), сопричастности живого Земли

космическим стихиям (Чижевский) как об особым образом преломившихся в термодинамическом миропонимании Гумилева, в понимании им взаимодействия геофизических и социокультурных факторов в истории человечества, что проблематизирует принадлежность концепции этногенеза научной и философской традиции космизма.

Представленные в концепции проблемы этногенеза, сущности этнического феномена, внутриэтнической эволюции, природы динамики этнического становления, корреляции космоприродных и социокультурных измерений истории человечества основаны на представлении об энергетической природе этнических общностей. Ключевое значение в ее объяснении отведено явлению пассионарности как импульсу этногенеза, связанному с конstellациями пространственно-временных энергетических соотношений, периодическими инициациями космической энергии, как сквозной характеристике этногенетических процессов, создающей исторические события, народы и культуры. Характеристики пассионарного напряжения, пассионарного и этнического полей вскрывают проблему сущности этнической монолитности и устойчивость этноса в историческом пространстве-времени. Операционализированный Гумилевым на популяционном уровне принцип поля позволил зафиксировать универсальность проявления инвариантов биосоциальной организации в мире живого, когерентность поведения этнопопуляций, целостность их внутренне дифференцированной структуры, единство стремления к самосохранению. В этноисторическом аспекте принцип поля раскрыт ученым через феномен психологии надындивидуального поведения, конституирующего этническую общность противопоставления «мы – они». Историческая реконструкция процессов этногенеза как природных явлений исходила из данности имеющих под собой реальный этнический субстрат и внешне выражающих его социальных, культурных, политических и др. аспектов жизнедеятельности человека. С одной стороны, речь идет о двух автономных линиях развития (природные ритмы/динамика этногенеза и пульс социального развития), но с другой – возможность реконструкции конкретных процессов этногенеза связывается с совокупностью параметров социального плана. Результирующим логику «исторического

синтеза» Гумилева явилось представление о маргинальности как сущностной характеристике этноса, отсылающей к историческому (временному), географическому (пространственному), биологическому (популяционно-генетическому) и социокультурному срезам этноса. Концептуализированная под таким углом зрения этническая реальность предстала как интерферентная, совмещающая в себе заданные природой и создаваемые историей детерминанты, что свидетельствует о логической незавершенности заявленного Гумилевым проекта исследования биосферной природы этноса.

Выявленные противоречивость преломленной Гумилевым через проблему этногенеза модели исторической закономерности, ее натуралистический характер стимулируют поиск релевантных концепции форм и способов интеграции интерпретируемых в психофизиологическом и этноисторическом ракурсах Гумилевым биосферных детерминаций в плане их совмещения с актуальными общенаучными, философскими разработками, вывода концепции этногенеза на уровень современного знания и раскрытия ее эвристического потенциала. Включающее в себя программирующую этническое развитие энергетическую составляющую естественнонаучное обоснование эволюции этнических общностей получает свое адекватное продолжение в русле теорий ноосферогенеза, коэволюции и универсумно-синергетической версии социальной эволюции, вводящей в качестве антиэнтропийных факторов социогенеза в сферу анализа надприродное его измерение — психомыслительные энергетические качества, социокультурное кодирование личности.

В философско-социологическом плане обособленность этнологии Гумилева фундирована конституирующим ее проблемное содержание базовым концептом. Это не «культура», «общество» или «цивилизация», а «этнос», не отождествляемый в онтологическом отношении ни с культурными, ни с социальными феноменами, полагаемый в концепции как обладающий самостоятельной, не редуцируемой к чему-либо иному сущностью, обнаруживаемой через углубленное исследование эволюции социокультурных форм и канвы исторической фактологии. Соразмерность историософской интенции описания истории Гумилева макроисторическому масштабу культурфилософии Шпенглера

или философии истории Тойнби допускает аналогии, но не означает тождественности предложенных в рамках названных концепций интерпретаций осевых проекций исторического процесса. Длительная временная протяженность и событийно связанная последовательность осмыслены Гумилевым сквозь призму натуралистической трактовки этногенеза. В данном контексте было бы неверно полагать, что признававший онтологическую «пограничность» этноса (его природную сущность и социальную проявленность) автор концепции этногенеза полностью игнорирует социокультурные основы, специфику проявления социальной и культурной причинности, однако логика дискурса Гумилева преимущественно однозначна: философское понимание истории редуцируется к проблеме природного понимания этноса. Естественнаучный подход к исследованию процессов этногенеза и этнической истории в конечном итоге позволил ему реализовать задачу исследования естественно-биосферного механизма этнического развития, но оставил за рамками поля рефлексии культуру и историю в их социальном измерении как мир надприродных образований.

Пассионарность, взятая в ее генетических, психолого-поведенческих, энергетических характеристиках, позволяет идентифицировать этнологию Гумилева в русле примордиалистских концепций этничности. В отличие от «мягких» версий примордиализма, апеллирующих к феномену этноса через призму культуры и пытающихся выявить содержание этничности через анализ объективированных форм ее выражения, концепция этногенеза строится на однозначной каузальности интерпретации природы этнического, вводя в качестве его детерминант биофизические факторы, редуцируя феномен этноса к природным явлениям и ограничивая его исследование сферой компетенции естественнонаучного знания. Концепция этногенеза объективно противостоит сегодня совокупности инструменталистских и конструктивистских построений, так или иначе оспаривающих реальность существования этносов и акцентирующих функциональные этнические связи, а не сущностные аспекты бытия этнических общностей. Она находится также и в оппозиции к воззрениям на этнос как на интеллектуальный конструкт, позволяющий осваивать и интерпретировать исследовательский мате-



риал. Предложенная Гумилевым модель естественно-биосферного объяснения эволюции этнических общностей может быть понята и принята как попытка анализа определенного среза этнической реальности, но она может и должна быть также соотнесена с антропологическими и социокультурными аспектами бытия этнических общностей.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Айзатулин, Г.А.* Судьба России – судьба ноосферы: к естественнонаучной теории динамики в контексте гео- и этнодинамики / Г.А. Айзатулин // *Alma mater*. – 1992. – №№ 7-9. – С. 24-34.
2. *Алексеев, В.П.* Этногенез: учеб. пособие для студентов вузов / В.П. Алексеев. – М.: Высшая школа, 1986. – 176 с.
3. *Алексеев, Н.Н.* Русское западничество / Н.Н. Алексеев // *Русский народ и государство* / Н.Н. Алексеев. – М.: Аграф, 1998. – С. 120-141.
4. *Алексеев, Н.Н.* Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задания / Н.Н. Алексеев // *Русский народ и государство* / Н.Н. Алексеев. – М.: Аграф, 1998. – С. 386-624.
5. *Андерсон, Б.* Воображаемые сообщества / Б. Андерсон. – М.: Канон-пресс, 2001. – 288 с.
6. *Артамонов, М.И.* Снова «герои» и «толпа» / М.И. Артамонов // *Природа*. – 1971. – № 2. – С. 75-77.
7. *Арутюнов, С.* Этногенез, его формы и закономерности / С. Арутюнов // *Этнополис*. – 1993. – № 1. – С. 87-98.
8. *Арутюнов, С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С.А. Арутюнов. – М.: Наука, 1989. – 246 с.
9. *Арутюнян, Ю.В.* Этносоциология: учеб. пособие для вузов / Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.Л. Сусоколов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
10. *Ахраменко, Л.П.* Биосферная концепция этногенеза (философско-методологический аспект): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Л.П. Ахраменко. – Москва, 1994. – 148 с.
11. *Балашов, Д.* Памяти учителя / Д. Балашов // *Наш современник*. – 1993. – № 1. – С. 140-153.
12. *Балашов, Д.М.* Анатомия антисистемы / Д.М. Балашов // *Наш современник*. – 1991. – № 4. – С. 150-154.
13. *Барабаш, Ю.* «Месторазвитие», или знаете ли вы украинскую ночь? (Национальный ландшафт как ментальный фактор) / Ю. Барабаш // *Вопросы литературы*. – 1995. – Вып. 1. – С. 340-351.
14. *Барков, А.Ю.* Язык науки и языковая личность (на материале теории этногенеза Л.Н.Гумилева) / А.Ю. Барков // *Ду-*

ховная сфера деятельности человека: сб. ст. / Саратов. пед. ин-т. – Саратов, 1996. – С. 77-86.

15. *Барт, Ф.* Личный взгляд на современные задачи и приоритетные направления в развитии антропологии / Ф. Барт // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 3. – С. 45-54.

16. *Белков, П.Л.* О методе построения теории этноса / П.Л. Белков // Этносы и этнические процессы: сб. ст. памяти Р.Ф. Итса; отв. ред. А.А. Попов. – М.: Наука, 1993. – С. 48-61.

17. *Берг, Л.С.* Труды по теории эволюции / Л.С. Берг. – Л.: Наука, 1977. – 390 с.

18. *Бердяев, Н.А.* Евразийцы / Н.А. Бердяев // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов: сб. ст. / Рос. АН. Ин-т. всеобщ. истории; отв. ред. Л.В. Пономарева. – М., 1992. – С. 28-36.

19. *Бердяев, Н.А.* Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 177 с.

20. *Бердяев, Н.А.* Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 206 с.

21. *Бердяев, Н.А.* Утопический этатизм евразийцев / Н.А. Бердяев // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 319-325.

22. *Берталанфи, Л. фон.* Общая теория систем: критический обзор / Л. фон Берталанфи // Исследования по общей теории систем: сб. переводов; под общ. ред. В.Н. Садовского, Э.Г. Юдина. – М.: Прогресс, 1969. – С. 23-82.

23. *Бескова, И.А.* Ментальность в эволюционно старых и эволюционно молодых культурах / И.А. Бескова // Эволюция. Культура. Познание: сб. ст. / Рос. АН. Ин-т философии; отв. ред. И.П. Меркулов. – М., 1996. – С. 47-62.

24. *Бицилли, П.М.* Два лика евразийства / П.М. Бицилли // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология / Ред.-сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Наука, 1993. – С. 279-291.

25. *Блауберг, И.В.* Становление и сущность системного подхода / И.В. Блауберг, Э.Г. Юдин. – М.: Наука, 1973. – 270 с.

26. *Богданов, А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука: в 2 кн. / А.А. Богданов. – М.: Экономика, 1989. – Кн. 2. – 354 с.
27. *Богданов, В.А.* Ясновидающая материя. Космология общества / А.В. Богданов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1995. – 220 с.
28. *Богданов, Я.В.* Типология личностей Л.Н. Гумилева с позиции учения об акцентуациях / Я.В. Богданов // [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article33.htm>. – Дата доступа: 27.03.2007.
29. *Бородай, Ю.* Пути становления национального единства / Ю. Бородай // Наш современник. – 1995. – № 1. – С. 112-122.
30. *Бородай, Ю.М.* Этнические контакты и окружающая среда / Ю.М. Бородай // Природа. – 1981. – № 9. – С. 82-85.
31. *Бранский, В.П.* Социальная синергетика как постмодернистская философия истории / В.П. Бранский // Общественные науки и современность. – 1999. – № 6. – С. 117-127.
32. *Бромлей, Ю.В.* К вопросу о сущности этноса / Ю.В. Бромлей // Природа. – 1970. – № 2. – С. 51-55.
33. *Бромлей, Ю.В.* Несколько замечаний о социальных и природных факторах этногенеза / Ю.В. Бромлей // Природа. – 1971. – № 2. – С. 83-85.
34. *Бромлей, Ю.В.* Очерки теории этноса / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
35. *Бромлей, Ю.В.* Этнос и этнография / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1973. – 280 с.
36. *Бромлей, Ю.В.* Этносоциальные процессы: теория, история, современность / Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1987. – 337 с.
37. *Брук, С.И.* Метаэтнические общности / С.И. Брук, Н.Н. Чебоксаров // Расы и народы: современ. этн. и расовые пробл.: ежегодник / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; редкол.: И.Р. Григулевич [и др.]. – М.: Наука, 1976. – Вып. 6. – С. 15-40.
38. *Бутусов, К.* Лев Гумилев: Космос и Человечество / К. Бутусов, В. Мичурин // Терминатор. – 1995. – №№ 4-5. – С. 8-9.
39. *Васильев, Ю.* Славянская идея и евразийство / Ю. Васильев // Беларуская думка. – 1997. – № 3. – С. 23-29.

40. *Васильева, И.Л.* Синергетика и ее роль в социальных исследованиях / И.Л. Васильева // Гуманітарна-еканамічний веснік. – 1997. – № 4. – С. 72-76.

41. *Васильева, Н.* Пути и способы достижения ноосферной цивилизованности / Н. Васильева // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1. – С. 123-130.

42. *Василькова, В.В.* Синергетика: порядок и хаос в развитии социальных систем / В.В. Василькова. – СПб.: Лань, 1999. – 480 с.

43. *Вахтин, Ю.Б.* Мутации пассионарности Л.Н. Гумилева: возникновение и фенотипическое проявление / Ю.Б. Вахтин // [Электронный ресурс]. – 1999. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article20.htm>. – Дата доступа: 14.11.2007.

44. *Вернадский, В.И.* Биосфера. Избранные труды по биогеохимии / В.И. Вернадский. – М.: Мысль, 1967. – 376 с.

45. *Вернадский, В.И.* Научная мысль как планетарное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с.

46. *Вернадский, В.И.* Начало и вечность жизни / В.И. Вернадский. – М.: Советская Россия, 1989. – 704 с.

47. *Вернадский, В.И.* Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.

48. *Вернадский, В.И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1965. – 374 с.

49. *Вернадский, Г.В.* Два подвига св. Александра Невского / Г.В. Вернадский // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев / Рос. АН. Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Беловодье, 1997. – С. 227-249.

50. *Вернадский, Г.В.* Монгольское иго в русской истории / Г.В. Вернадский // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев / Рос. АН. Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Беловодье, 1997. – С. 250-264.

51. *Вернадский, Г.В.* Начертания русской истории / Г.В. Вернадский // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов: сб. ст. / Рос. АН. Ин-т. всеобщ. истории; отв. ред. Л.В. Пономарева. – М., 1992. – С. 100-109.

52. *Вернадский, Г.В.* Русская история / Г.В. Вернадский. – М.: Аграф, 1997. – 544 с.

53. *Видершпан, А.В.* Историософские идеи Л.Н. Гумилева в контексте развития евразийства: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / А.В. Видершпан; Кастанайск. юрид. ин-т. – Алматы, 2004. – 28 с.

54. *Вилента, И.В.* Идея самобытности России в исторической концепции евразийства / И.В. Вилента // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8, История. – 1998. – № 1. – С. 27-41.

55. *Винер, Б.Е.* Этничность: в поисках парадигмы изучения / Б.Е. Винер // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 4. – С. 3-26.

56. *Волков, Ю.Г.* Человек как космопланетарный феномен / Ю.Г. Волков, В.С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1993. – 184 с.

57. *Волкогонова, О.Д.* Евразийство: эволюция идеи / О.Д. Волкогонова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1995. – № 4. – С. 26-43.

58. *Волкогонова, О.Д.* Образ России в философии русского зарубежья / О.Д. Волкогонова. – М.: Росспэн, 1998. – 325 с.

59. *Воронков, В.* Постсоветские этничности / В. Воронков, И. Освальд // Конструирование этнической реальности. – СПб., 1998. – С. 6-33.

60. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

61. *Гамоюнов, С.* От истории синергетики к синергетике истории / С. Гамоюнов // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2. – С. 99-107.

62. *Гиренок, Ф.И.* Евразийские тропы / Ф.И. Гиренок // Глобальные проблемы и перспективы цивилизации (феномен евразийства) / Рос. АН. Ин-т науч. инф. по общ. наукам. – М.: ИНИОН, 1993. – С. 162-180.

63. *Гиренок, Ф.И.* Новые дикие / Ф.И. Гиренок // Евразийская перспектива: материалы акад. конф. / Второй международный конгресс «Культура и будущее России». – М.: ИРА «Русский мир», 1994. – С. 197-208.

64. *Гиренок, Ф.И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера / Ф.И. Гиренок. – М.: Наука, 1987. – 182 с.

65. *Глотов, Н.В.* От антропоцентризма к биосферному мышлению / Н.В. Глотов // Вече. – 1996. – Вып. 6. – С. 182-190.
66. *Головникова, О.В.* «И все-таки я буду историком!» / О.В. Головникова, Н.С. Тархова // Звезда. – 2002. – № 8. – С. 114-128.
67. *Гомбожапов, А.Д.* Кочевые цивилизации Центральной Азии в трудах Л.Н. Гумилева: автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.09 / А.Д. Гомбожапов; Ин-т монголоведения, буддизма и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ, 2008. – 24 с.
68. *Гречко, П.К.* Концептуальные модели истории / П.К. Гречко. – М.: Логос, 1995. – 139 с.
69. *Гринин, Л.Е.* Формации и цивилизации / Л.Е. Гринин // Философия и общество. – 1997. – № 6. – С. 5-89.
70. *Грэхэм, Л.Р.* Л.Н. Гумилев и проблема этнических отношений / Л.Р. Грэхэм // Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе / Л.Р. Грэхэм. – М.: Политиздат, 1991. – С. 250-256.
71. *Губман, Б.Л.* Смысл истории: очерки современных западных концепций / Б.Л. Губман. – М.: Наука, 1991. – 192 с.
72. *Гумилев, Л.* Чтобы свеча не погасла: диалог / Л. Гумилев, А. Панченко. – Л.: Советский писатель, 1990. – 128 с.
73. *Гумилев, Л.Н.* «Меня называют евразийцем...» / Л.Н. Гумилев // Наш современник. – 1991. – № 1. – С. 132-141.
74. *Гумилев, Л.Н.* «Откуда есть пошла Русь...» / Л.Н. Гумилев // Слово. – 1992. – № 8. – С. 6-11.
75. *Гумилев, Л.Н.* «Повода для ареста не давал» / Л.Н. Гумилев // Аврора. – 1990. – № 1. – С. 3-30.
76. *Гумилев, Л.Н.* Биосфера и импульсы сознания / Л.Н. Гумилев // Природа. – 1978. – № 12. – С. 97-105.
77. *Гумилев, Л.Н.* Внутренняя закономерность этногенеза / Л.Н. Гумилев // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. 7, Геология, география. – 1973. – № 3. – С. 93-104.
78. *Гумилев, Л.Н.* Горе от иллюзий / Л.Н. Гумилев, Ю.В. Ермолаев // Alma mater. – 1992. – №№ 7-8. – С. 6-14.
79. *Гумилев, Л.Н.* Гуманитарные и естественнонаучные аспекты исторической географии / Л.Н. Гумилев // Экономическая и социальная география: проблемы и перспективы: сб. науч. тр. /

АН СССР. Геогр. о-во СССР; отв. ред. О.П. Литовка. – Л.: ГО СССР, 1984. – С. 42-57.

80. *Гумилев, Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1989. – 764 с.

81. *Гумилев, Л.Н.* Заметки последнего евразийца (историко-философские сочинения князя Н.С. Трубецкого) / Л.Н. Гумилев // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 31-54.

82. *Гумилев, Л.Н.* Из истории Евразии / Л.Н. Гумилев. – М.: Искусство, 1993. – 80 с.

83. *Гумилев, Л.Н.* Изменения климата и миграции кочевников / Л.Н. Гумилев // Природа. – 1972. – № 4. – С. 44-55.

84. *Гумилев, Л.Н.* Конец и вновь начало: популярные лекции по народоведению / Л.Н. Гумилев. – М.: Рольф, 2000. – 384 с.

85. *Гумилев, Л.Н.* Люди и природа Великой степи / Л.Н. Гумилев // Вопросы истории. – 1987. – № 11. – С. 64-77.

86. *Гумилев, Л.Н.* Место исторической географии в востоковедных исследованиях / Л.Н. Гумилев // Народы Азии и Африки. – 1970. – № 1. – С. 85-94.

87. *Гумилев, Л.Н.* Может ли произведение изящной словесности быть историческим источником? / Л.Н. Гумилев // Русская литература. – 1972. – № 1. – С. 73-82.

88. *Гумилев, Л.Н.* Нужна ли география гуманитарам? / Л.Н. Гумилев // Славяноруская этнография: сб. ст. / Геогр. о-во СССР; отв. ред. И.Н. Уханов. – Л.: ГО СССР, 1973. – С. 92-100.

89. *Гумилев, Л.Н.* О соотношении природы и общества согласно данным исторической географии и этнологии / Л.Н. Гумилев // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. 7, Геология, география. – 1970. – № 24. – С. 39-49.

90. *Гумилев, Л.Н.* О странном неприятии географии / Л.Н. Гумилев // Изв. Всесоюз. Геогр. о-ва. – 1971. – Т. 103. – Вып. 3. – С. 263-267.

91. *Гумилев, Л.Н.* О термине «этнос» / Л.Н. Гумилев // Доклады отделений и комиссий Геогр. о-ва СССР. – 1967. – Вып. 3. – С. 3-17.

92. *Гумилев, Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1992. – 336 с.



93. Гумилев, Л.Н. Открытие Хазарии: историко-этнографический этюд / Л.Н. Гумилев. – М.: Наука, 1966. – 192 с.
94. Гумилев, Л.Н. Письмо в редакцию / Л.Н. Гумилев // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 157-160.
95. Гумилев, Л.Н. По поводу «единой» географии / Л.Н. Гумилев // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. 7, Геология, география. – 1967. – № 6. – С. 120-129.
96. Гумилев, Л.Н. По поводу предмета исторической географии / Л.Н. Гумилев // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. 7, Геология, география. – 1965. – № 18. – С. 112-120.
97. Гумилев, Л.Н. Поиски вымышленного царства / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис Ди-дик, 1994. – 480 с.
98. Гумилев, Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 576 с.
99. Гумилев, Л.Н. Роль климатических колебаний в истории народов степной зоны Евразии / Л.Н. Гумилев // История СССР. – 1967. – № 1. – С. 53-66.
100. Гумилев, Л.Н. С точки зрения Клио / Л.Н. Гумилев // Дружба народов. – 1974. – № 3. – С. 165-173.
101. Гумилев, Л.Н. Сказание о хазарской дани / Л.Н. Гумилев // Русская литература. – 1974. – № 3. – С. 165-173.
102. Гумилев, Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия / Л.Н. Гумилев. – М.: Мишель и К°, 1993. – 336 с.
103. Гумилев, Л.Н. Хунны в Китае / Л.Н. Гумилев. – СПб.: Абрис, 1994. – 272 с.
104. Гумилев, Л.Н. Черная легенда: друзья и недруги Великой степи / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1994. – 626 с.
105. Гумилев, Л.Н. Этнические процессы: два подхода к изучению // Л.Н. Гумилев, К.П. Иванов // Социологические исследования. – 1992. – № 1. – С. 50-57.
106. Гумилев, Л.Н. Этногенез – природный процесс / Л.Н. Гумилев // Природа. – 1971. – № 2. – С. 80-82.
107. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли // Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис Ди-дик, 1994. – 640 с.
108. Гумилев, Л.Н. Этногенез и этносфера / Л.Н. Гумилев // Природа. – 1970. – № 1. – С. 46-55.

109. *Гумилев, Л.Н.* Этнос и категория времени / Л.Н. Гумилев // Доклады отделений и комиссий Геогр. о-ва СССР. – 1970. – Вып. 15. – С. 143-157.
110. *Гумилев, Л.Н.* Этносфера: история людей и история природы / Л.Н. Гумилев. – М.: Экопрос, 1993. – 544 с.
111. *Гусева, Н.Р.* Вызывает недоумение / Н.Р. Гусева // Военно-исторический журнал. – 1992. – № 2. – С. 88-89.
112. *Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 576 с.
113. *Данилов, С.И.* Социальная философия евразийства: истоки, сущность, современное состояние: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / С.И. Данилов; Рос. гос. соц. ин-т. – М., 1994. – 19 с.
114. *Данченко, Е.М.* О сходстве взглядов С.М. Широкогорова и Л.Н. Гумилева на природу этноса // Гуманитарное знание: ежегодник. – Омск: Изд-во Омск. гос. ун-та, 1997. – С. 72-74.
115. *Демин, В.Н.* Лев Гумилев / В.Н. Демин. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 310 с.
116. *Демин, В.Н.* Русский космизм: от истоков к взлету / В.Н. Демин // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 6. – С. 3-18.
117. *Дилигенский, Г.Г.* «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г.Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 29-42.
118. *Дроздов, О.А.* Этнос и природная среда / О.А. Дроздов // Природа. – 1970. – № 8. – С. 75-76.
119. *Дугин, А.* Абсолютная Родина / А. Дугин. – М.: Арктогея, 1999. – 752 с.
120. *Дугин, А.* Конспирология / А. Дугин. – М.: Арктогея, 1992. – 144 с.
121. *Дуденков, В.Н.* Русская идея и русский космизм / В.Н. Дуденков // Вече. – 1996. – Вып. 6. – С. 197-208.
122. *Дьяконов, И.* «Огненный дьявол» / И. Дьяконов // Нева. – 1992. – № 4. – С. 225-228.
123. *Евразийство (круглый стол)* // Иностранная литература. – 1991. – № 12. – С. 213-228.

124. Евразийство: «за» и «против» (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 3-64.

125. Евразийство: опыт систематического изложения // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 233-290.

126. *Ерасов, Б.С.* Социальная культурология: пособие для студентов вузов / Б.С. Ерасов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 591 с.

127. *Ермолаев, В.Ю.* «Черная легенда»: имя идеи и символ судьбы / В.Ю. Ермолаев // Черная легенда: друзья и недруги Великой степи / Л.Н. Гумилев. – М.: Экспресс, 1994. – С. 7-27.

128. *Ермолаев, В.Ю.* Самоорганизация в природе и этногенез / В.Ю. Ермолаев // Изв. Всесоюз. Геогр. о-ва. – 1990. – Т. 122. – Вып. 1. – С. 26-32.

129. *Ефремов, Ю.К.* Важное звено в цепи связей человека с природой / Ю.К. Ефремов // Природа. – 1971. – № 2. – С. 77-80.

130. *Ефремов, Ю.К.* Слово о Льве Николаевиче Гумилеве / Ю.К. Ефремов // Изв. Рус. Геогр. о-ва. – 1994. – Т. 126. – Вып. 1. – С. 79-86.

131. *Жлоба, С.П.* Человек в биосфере (генетическая антропология) / С.П. Жлоба // Философия человека: проблемы и решения: сб. ст. / Брест. гос. ун-т.; под общ. ред. В.А. Степанова. – Брест, 1996. – С. 108-123.

132. *Жуков, Н.И.* Философские основания теории систем, кибернетики и информатики: учеб. пособие / Н.И. Жуков. – Минск: Веды, 1997. – 172 с.

133. *Загоскин, Д.В.* Закономерность этногенеза и закономерность исторической концепции Л.Н. Гумилева / Д.В. Загоскин; Томск. гос. ун-т. – Томск, 1998. – 22 с. – Деп. в ИНИОН РАН 10.11.98, № 54023.

134. *Загоскин, Д.В.* Понятие закономерности в теории этногенеза Л.Н. Гумилева / Д.В. Загоскин // Историческая наука на рубеже веков: материалы Всерос. науч. конф.: в 2 т. / Томск. гос. ун-т. – Томск, 1999. – Т. 1. – С. 156-163.

135. *Запесоцкий, А.* Лихачев и Гумилев: спор о евразийстве / А. Запесоцкий, Ю. Злобин // Москва. – 2007. – № 1. – С. 203-213.

136. *Заринов, И.Ю.* Время искать общий язык (проблема интеграции различных этнических теорий и концепций) / И.Ю. Заринов // *Этнографическое обозрение*. – 2000. – № 2. – С. 3-26.

137. *Заринов, И.Ю.* Исторические рамки феномена этничности / И.Ю. Заринов // *Этнографическое обозрение*. – 1997. – № 3. – С. 21-31.

138. *Затеев, В.И.* Лев Николаевич Гумилев как ученый и философ. Теория этноса и этногенеза, ее социально-философские аспекты и научные истоки / В.И. Затеев, Н.Г. Лагойда. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000. – 192 с.

139. *Захаров, В.Д.* Этнос и космос / В.Д. Захаров // *Человек*. – 1995. – № 1. – С. 41-54.

140. *Зеленков, А.И.* Динамика биосферы и социокультурные традиции / А.И. Зеленков, П.А. Водопьянов. – Минск: Университетское, 1987. – 238 с.

141. *Зильберглейт, Л.* Термодинамика истории и феномен России: опыт естественной реконструкции / Л. Зильберглейт, Е. Чернявский // *Человек*. – 1996. – № 3. – С. 43-51.

142. *Златкин, И.Я.* Не синтез, а эклектика / И.Я. Златкин // *Народы Азии и Африки*. – 1970. – № 3. – С. 80-88.

143. *Иванов, К.П.* Взгляды на этнографию или есть ли в советской науке два учения об этносе? / К.П. Иванов // *Изв. Всесоюз. Геогр. о-ва*. – 1985. – Т. 117. – Вып. 3. – С. 232-237.

144. *Иванов, К.П.* Проблемы этнической географии / К.П. Иванов. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та., 1998. – 216 с.

145. *Иванов, С.А.* Лев Гумилев как феномен пассионарности / С.А. Иванов // *Неприкосновенный запас*. – 1998. – № 1. – С. 102-108.

146. *Игнатов, И.* Евразийство и поиск новой русской культурной идентичности / И. Игнатов // *Вопросы философии*. – 1995. – № 6. – С. 49-64.

147. *Игошева, М.А.* А.Дж. Тойнби и Л.Н. Гумилев: анализ историософских концепций / М.А. Игошева // *Изв. вузов. Северо-Кавказский регион. Сер. общественных наук*. – 1998. – № 1. – С. 65-69.

148. *Игошева, М.А.* Культурологический статус концепции этногенеза Л.Н. Гумилева: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / М.А. Игошева. – Ростов-на-Дону, 1998. – 163 с.

149. *Ильин, И.А.* Наши задачи / И. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. – М., 1993. – Т. 2. – Кн. 1. – 490 с.
150. *Ильин, И.А.* Самобытность или оригинальничанье? / И. Ильин // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 349-354.
151. *Исаев, И.А.* Евразийство: идеология государственности / И.А. Исаев // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 46-55.
152. *Итс, Р.Ф.* Несколько слов о книге Л.Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли» / Р.Ф. Итс // Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. – С. 3-13.
153. *Ищенко, Е.М.* Развитие Евразийской традиции в трудах Л.Н. Гумилева и современном евразийстве: автореф. дис. ...канд. ист. наук: 07.00.09 / Е.М. Ищенко; Ин-т монголоведения, буддизма и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ, 2004. – 26 с.
154. *Кісь, Р.* Вымеры эўразыйства / Р. Кісь // Фрагмэнты філязофіі. – 1998. – № 1. – С. 121-140.
155. *Казначеев, В.П.* Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного изучения / В.П. Казначеев, Е.А. Спирин. – Новосибирск: Наука, Северное отд-ние, 1991. – 304 с.
156. *Казначеев, В.П.* Учение В.И. Вернадского о биосфере и ноосфере / В.П. Казначеев. – Новосибирск: Наука, Северное отд-ние, 1989. – 248 с.
157. *Казначеев, В.П.* Феномен человека: комплекс социо-природных свойств / В.П. Казначеев, Е.А. Спирин // Человек в системе наук: сб. ст. / АН СССР. Всесоюз. межвед. центр наук о человеке; отв. ред. И.Т. Фролов. – М.: Наука, 1989. – С. 121-133.
158. *Казютинский, В.* Космизм, космонавтика и перспективы цивилизации / В. Казютинский // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2. – С. 141-149.
159. *Казютинский, В.В.* Ценностные ориентации современного космизма и прогнозы будущего техногенной цивилизации / В.В. Казютинский // Философия. Наука. Цивилизация: сб. ст.: к 65-летию акад. В.С. Степина; отв. ред. В.В. Казютинский. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 337-347.

160. *Кантор, В.К.* «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки / В.К. Кантор. – М.: Росспэн, 1997. – 478 с.
161. *Капица, С.П.* Синергетика и прогнозы будущего / С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий. – 2-е изд. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 288 с.
162. *Карельская, Л.П.* Л.Н. Гумилев / Л.П. Карельская. – М.: Март, 2005. – 112 с.
163. *Карлов, В.В.* Евразийская идея и русский национализм / В.В. Карлов // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 1. – С. 3-13.
164. *Карлов, В.В.* О евразийстве, национализме и приемах научной полемики / В.В. Карлов // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 2. – С. 125-133.
165. *Карпинская, Р.С.* Натуралистическое сознание и космос / Р.С. Карпинская // Философия русского космизма: сб. науч. ст. / Рос. АН. Ин-т философии; отв. ред. А.П. Огурцов, Л.В. Фесенкова. – М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. – С. 302-315.
166. *Карпинская, Р.С.* Социобиология: критический анализ / Р.С. Карпинская, С.А. Никольский. – М.: Мысль, 1988. – 203 с.
167. *Карсавин, Л.П.* Основы политики / Л.П. Карсавин // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 110-154.
168. *Карсавин, Л.П.* Феноменология революции / Л.П. Карсавин // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев / Рос. АН. Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Беловодье, 1997. – С. 141-201.
169. *Карсавин, Л.П.* Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 352 с.
170. *Карсавин, Л.П.* Церковь, личность и государство / Л.П. Карсавин // Малые сочинения / Л.П. Карсавин. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 414-446.
171. *Кедров, Б.М.* По поводу статьи Ю.М. Бородая «Этнические контакты и окружающая среда» / Б.М. Кедров, И.Р. Григулевич, И.А. Крывелев // Природа. – 1982. – № 3. – С. 88-91.

172. Кемеров, В.Е. Введение в социальную философию: учеб. для вузов. / В.Е. Кемеров. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, 2000. – 314 с.

173. Керимов, В. Евразийство: перспективы и тупики / В. Керимов // Евразийская перспектива: материалы акад. конф. / Второй международный конгресс «Культура и будущее России». – М.: ИРА «Русский мир», 1994. – С. 146-151.

174. Кизеветтер, А.А. Славянофильство и евразийство / А.А. Кизеветтер // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов: сб. ст. / Рос. АН. Ин-т всеобщ. истории; отв. ред. Л.В. Пономарева. – М., 1992. – С. 19-25.

175. Киричек-Бондарева, М.А. Магистралы этногенеза в геолого-геофизической эволюции Земли / М.А. Киричек-Бондарева // [Электронный ресурс]. – 2006. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article19.htm>. – Дата доступа: 02.08.2009.

176. Киркин, М.А. Этническая доминанта: общественно-философский потенциал теории Льва Гумилева / М.А. Киркин // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире: материалы междунар. науч. конф. / Рос. АН. Ин-т философии. – М., 2001. – С. 214-228.

177. Клейн, Л. Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Льва Гумилева / Л. Клейн // Нева. – 1992. – № 4. – С. 228-246.

178. Ключников, С. Восточная ориентация русской культуры / С. Ключников // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев / Рос. АН. Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Беловодье, 1997. – С. 5-70.

179. Князева, Е. Синергетика: начало нелинейного мышления / Е. Князева, С. Курдюмов // Общественные науки и современность. – 1993. – № 2. – С. 40-52.

180. Князева, Е.Н. Антропный принцип в синергетике / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 62-79.

181. Князева, Е.Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 5-20.

182. *Кобляков, А.А.* Синергетика и творчество: универсальная модель устранения противоречий как основа новой стратегии исследований / А.А. Кобляков // Синергетическая парадигма: многообразие поисков и подходов: сб. ст.; отв. ред. В.И. Аршинов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 305-324.
183. *Ковалев, А.* Еще раз о формационном и цивилизационном подходах / А. Ковалев // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1. – С. 97-104.
184. *Коваленко, М.И.* Пассионарность как психологический феномен / М.И. Коваленко // [Электронный ресурс]. – 1999. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article13.htm>. – Дата доступа: 15.06.2009.
185. *Козенко, А.В.* Эпистемология этнологии / А.В. Козенко, Л.Ф. Моногарова // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 4. – С. 3-15.
186. *Козлов, В.И.* Л.Н. Гумилев / В.И. Козлов // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 5. – С. 173-175.
187. *Козлов, В.И.* О биолого-географической трактовке всемирной истории / В.И. Козлов // Вопросы истории. – 1974. – № 12. – С. 72-85.
188. *Козлов, В.И.* Проблематика этничности / В.И. Козлов // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 4. – С. 39-54.
189. *Козлов, В.И.* Пути околоэтнической пассионарности: о концепции этноса и этногенеза, предложенной Л.Н. Гумилевым / В.И. Козлов // Советская этнография. – 1990. – № 4. – С. 94-110.
190. *Козлов, В.И.* Что же такое этнос? / В.И. Козлов // Природа. – 1971. – № 2. – С. 71-75.
191. *Козлов, В.И.* Этнос. Нация. Национализм / В.И. Козлов. – М.: Ст. сад, 1999. – 344 с.
192. *Козловский, В.В.* «Третий путь» евразийства / В.В. Козловский, И.А. Савкин // Вече. – 1994. – Вып. 1. – С. 17-25.
193. *Колпаков, Е.М.* Этнос и этничность / Е.М. Колпаков // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 13-23.
194. *Кон, И.С.* Несвоевременные размышления на актуальные темы / И.С. Кон // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 1. – С. 3-15.
195. Концепции современного естествознания: учеб. для вузов / В.Н. Лавриненко, В.П. Ратников, Г.В. Баранов [и др.];



под ред. В.Н. Лавриненко, В.П. Ратникова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2000. – 303 с.

196. *Коробицын, В.В.* Математическое моделирование этнических полей: дис. ... канд. физ.-мат. наук: 05.13.18 / В.В. Коробицын. – Омск, 2002. – 141 с.

197. Космопланетарный феномен человека: соврем. исслед. Науч.-аналит. обзор / Л.Э. Венцовский, М.В. Желнов, О.С. Суворова [и др.]. – М.: ИНИОН, 1996. – 87 с.

198. *Котов, Р.Е.* О книге Л.Н. Гумилева «Древняя Русь и Великая степь» / Р.Е. Котов // Вопросы истории. – 1991. – №№ 4-5. – С. 189-192.

199. *Красильников, В.Н.* Л.Н. Гумилев и Петербургский университет / В.Н. Красильников // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 7, Геология, география. – 1994. – Вып. 2. – С. 37-39.

200. *Крылов, А.А.* Проблемы этнической психологии в свете теории этногенеза Л.Н. Гумилева / А.А. Крылов, М.И. Коваленко // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6, Философия. – 1993. – Вып. 4. – С. 73-81.

201. *Крюков, М.В.* Этнос и субэтнос / М.В. Крюков // Расы и народы: современ. этн. и расовые пробл.: ежегодник / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; редкол.: С.И. Брук [и др.]. – М.: Наука, 1988. – Вып. 18. – С. 5-21.

202. *Кузин, Б.С.* О принципе поля в биологии / Б.С. Кузин // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 148-164.

203. *Кузнецов, Б.И.* Проверка гипотезы Л.Н. Гумилева / Б.И. Кузнецов // Природа. – 1971. – № 2. – С. 74-75.

204. *Кузьмин, А.* Пропеллер «пассионарности» или теория приватизации истории / А. Кузьмин // Молодая гвардия. – 1991. – № 9. – С. 256-276.

205. *Кузьмин, А.* Священные камни памяти / А. Кузьмин // Молодая гвардия. – 1982. – № 1. – С. 252-267.

206. *Кульпин, Э.С.* Введение в социоестественную историю / Э.С. Кульпин // Феномены природы и экология человека: сб. тез. докл. III-го междунар. симпоз., Казань, 26-29 мая 1997 г. / Междунар. акад. информатизации. Каб. министров РТ. Акад. наук РТ. – Казань, 1997. – С. 61-63.

207. *Кульпин, Э.С.* Решающий опыт / Э.С. Кульпин, В.И. Пантин. – М.: Московский лицей, 1993. – 124 с.

208. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: Прогресс, 1975. – 255 с.
209. Куренной, В.Н. Пассионарность и ландшафт / В.Н. Куренной // Природа. – 1970. – № 8. – С. 76-77.
210. Куркчи, А. Л.Н. Гумилев и его время / А. Куркчи // Поиски вымышленного царства / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис Дидик, 1994. – С. 24-81.
211. Куркчи, А. Последний сын серебряного века / А. Куркчи // Декоративное искусство. – 1993. – №№ 1-2. – С. 70-74.
212. Куткин, С.Г. Русская геосоциология от Л. Мечникова до Л. Гумилева / С.Г. Куткин // Историко-философский сборник; Уральск. гос. ун-т. – Екатеринбург, 1994. – Вып. 7. – С.112-121. – Деп. в ИНИОН РАН 08.02.95, № 50058.
213. Кутырев, В.А. Экологический кризис, постмодернизм и культура / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 23-31.
214. Лавров, С.Б. Завещание великого евразийца / С.Б. Лавров // От Руси к России: очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – М.: Экспресс, 1992. – С. 301-312.
215. Лавров, С.Б. Лев Гумилев. Судьба и идеи / С.Б. Лавров. – М.: Сварог и К, 2000. – 408 с.
216. Лагойда, Н.Г. Социально-философские аспекты концепции этногенеза Л.Н. Гумилева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Н.Г. Лагойда. – Улан-Удэ, 1998. – 161с.
217. Ларюэль, М. Когда присваивается интеллектуальная собственность, или о противоположности Л.Н. Гумилева и П.Н. Савицкого / М. Ларюэль // Вестник Евразии. – 2001. – № 4. – С. 5-19.
218. Ларюэль, М. Переосмысление истории в постсоветском пространстве: новая евразийская идеология / М. Ларюэль // Вестник Евразии. – 2000. – № 1. – С. 5-18.
219. Леонтьев, К. Восток, Россия и Славянство / К. Леонтьев. – М.: Республика, 1996. – 799 с.
220. Лихачев, Д.С. Предисловие к книге Л.Н. Гумилева «Древняя Русь и Великая степь» / Д.С. Лихачев // Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1989. – С. 7-11.

221. *Лобашев, М.Е.* Сигнальная наследственность / М.Е. Лобашев // Исследования по генетике: сб. ст. / Ленингр. гос. ун-т; под ред. М.Е. Лобашева. – Л., 1961. – Вып.1. – С. 3-12.
222. *Лурье, С.В.* Историческая этнология: учеб. пособие для вузов / С.В. Лурье. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 445 с.
223. *Лурье, Я.С.* Древняя Русь в сочинениях Л.Н. Гумилева / Я.С. Лурье // Звезда. – 1994. – № 10. – С. 167-177.
224. *Лурье, Я.С.* К истории одной дискуссии / Я.С. Лурье // История СССР. – 1990. – № 4. – С. 128-133.
225. *Люкс, Л.* «Третий путь» или назад в Третий рейх / Л. Люкс // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 33-43.
226. *Люкс, Л.* Евразийство / Л. Люкс // Вопросы философии. – 1993. – № 6. – С. 105-114.
227. *Люкс, Л.* Евразийство и консервативная революция: соблазн антизападничества в России и Германии / Л. Люкс // Вопросы философии. – 1996. – № 3. – С. 57-69.
228. *Мікуліч, Т.М.* Праблема этнасу ў працах С.М. Шырокагорава / Т.М. Мікуліч // Весці Акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. – 2000. – № 3. – С. 93-97.
229. *Мікуліч, Т.М.* Праблема этнічнага феномена ў працах Л.М. Гумілева / Т.М. Мікуліч // Весці Акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. – 2001. – № 1. – С. 69-72.
230. *Майнцер, В.Ф.* Сложность и самоорганизация / В.Ф. Майнцер // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 48-61.
231. *Маклаков, К.* Теория этногенеза с точки зрения биолога / К. Маклаков // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article01.htm>. – Дата доступа: 15.11.2008.
232. *Максимов, Е.В.* Ритмы на Земле и в Космосе / Е.В. Максимов. – СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. – 324 с.
233. *Малинецкий, Г.Г.* Нелинейная динамика и «историческая механика» / Г.Г. Малинецкий // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 99-111.
234. *Малявин, С.Н.* Русский социальный синтез / С.Н. Малявин. – СПб.: С.-Петербур. ун-т МВД РФ, 1999. – 270 с.
235. *Манеев, А.К.* Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека / А.К. Манеев // Русский кос-

мизм: антология философской мысли / сост.: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. – М.: Педагогика Пресс, 1993. – С. 350-366.

236. *Мапельман, В.* Этико-экологические тупики русского космизма / В. Мапельман // *Общественные науки и современность*. – 1996. – № 1. – С. 138-148.

237. *Маркарян, Э.С.* Инварианты самоорганизации и проблемы эколого-энергетического исследования общества / Э.С. Маркарян. – Пущино, 1981. – 16 с. – (Препринт / АН СССР, Науч. центр биолог. исслед.)

238. *Маркарян, Э.С.* Культура как способ социальной самоорганизации / Э.С. Маркарян. – Пущино, 1982. – 19 с. – (Препринт / АН СССР, Науч. центр биолог. исслед.)

239. *Маркарян, Э.С.* Теория культуры и современная наука: логико-методологический анализ / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 280 с.

240. *Мархинин, В.В.* Диалектика социального и биологического в процессе становления этноса / В.В. Мархинин. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1989. – 148 с.

241. *Машбиц, Я.Г.* Еще раз к вопросу о двух концепциях этноса / Я.Г. Машбиц, К.В. Чистов // *Изв. Всесоюз. Геогр. о-ва*. – 1986. – Т. 118. – Вып. 1. – С. 29-37.

242. *Медведь, А.Н.* Идеи В.И. Вернадского и научное творчество Л.Н. Гумилева / А.Н. Медведь // *Вопросы истории естествознания и техники*. – 1994. – № 3. – С. 119-121.

243. *Методология истории: учеб. пособ. для студентов вузов* / А.Н. Нечухрин, В.Н. Сидорцов, О.М.Шутова [и др.]; под ред. А.Н. Алпеева. – Минск: НТООО «Тетра Системс», 1996. – 240 с.

244. *Мичурин, В.* Возрождение Ирана / В. Мичурин // *Наш современник*. – 1992. – № 8. – С. 124-128.

245. *Мнацаканян, М.О.* Об интегральной теории национально-этнической общности / М.О. Мнацаканян // *Социологические исследования*. – 1999. – № 9. – С. 60-74.

246. *Моисеев, Н.Н.* Системная организация биосферы и концепция коэволюции / Н.Н. Моисеев // *Общественные науки и современность*. – 2000. – № 2. – С. 123-132.

247. *Моисеев, Н.Н.* Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 351 с.

248. *Мучник, В.М.* В поисках утраченного смысла (генезис и эволюция исторических взглядов А.Дж. Тойнби) / В.М. Мучник. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1986. – 200 с.

249. *Мяло, К.* Восстановление России: евразийский соблазн / К. Мяло, Н. Нарочницкая // Наш современник. – 1994. – №№ 11-12. – С. 211-219.

250. *Мяло, К.* Русский вопрос и евразийская перспектива / К. Мяло // Евразийская перспектива: материалы акад. конф. / Второй международный конгресс «Культура и будущее России». – М.: ИРА «Русский мир», 1994. – С. 101-112.

251. *Назаретян, А.П.* Векторы исторической эволюции / А.П. Назаретян // Общественные науки и современность. – 1999. – № 2. – С. 112-126.

252. *Назаретян, А.П.* Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги / А.П. Назаретян // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2. – С. 91-97.

253. *Найдыш, В.М.* Цивилизация как проблема философии истории / В.М. Найдыш. – М.: Сигналь, – 1997. – 81 с.

254. *Найдыш, В.М.* Цивилизация как проблема философской антропологии / В.М. Найдыш // Человек. – 1998. – № 3. – С. 40-49.

255. *Новикова, Л.И.* Два лика евразийства / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская // Свободная мысль. – 1992. – № 7. – С. 100-109.

256. *Новикова, Л.И.* Евразийский искус / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская // Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 5-19.

257. *Новикова, Л.И.* Политическая программа евразийства: утопия или реальность / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская // Общественные науки и современность. – 1992. – № 4. – С. 106-112.

258. *Новикова, Л.И.* Русская философия истории: курс лекций / Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – 2-е изд., доп. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 399 с.

259. *Огурцов, А.П.* Тектология А.А. Богданова и идея коэволюции / А.П. Огурцов // Вопросы философии. – 1995. – № 8. – С. 31-37.

260. *Омельченко, Н.А.* Споры о евразийстве: опыт исторической реконструкции / Н.А. Омельченко // Политические исследования. – 1992. – № 3. – С. 157-163.

261. *Орлова, И.Б.* Евразийская цивилизация: социально-историческая ретроспектива и перспектива / И.Б. Орлова. – М.: Норма, 1998. – 280 с.

262. *Осипова, О.С.* Методологическое обоснование социогенеза: классические подходы и инновации / О.С. Осипова. – Гомель: БелГУТ, 1997. – 433 с.

263. *Осипова, О.С.* Теоретико-социологический анализ проблем социогенеза: автореф. дис. ... д-ра социол. наук: 22.00.01 / О.С. Осипова; Бел. гос. ун-т. – Минск, 1998. – 35 с.

264. *Осипова, О.С.* Человек и общество: социогенетический подход / О.С. Осипова // Адукацыя і выхаванне. – 1997. – № 3. – С. 3-15.

265. *Осипова, О.С.* Человек и этнос: энергетический аспект взаимодействия / О.С. Осипова // Чалавек. Этнас. Тэрыторыя. Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф: у 2 ч. / БрДзУ. – Брэст, 1998. – Ч. 1. – С. 21-27.

266. *Павленко, Ю.В.* Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза / Ю.В. Павленко // Философия и общество. – 1997. – № 3. – С. 93-133.

267. *Пак, Н.Н.* Новоевразийская концепция российской цивилизации: философский аспект / Н.Н. Пак, Г.А. Югай // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 3. – С. 62-75.

268. *Панарин, А.С.* Евразийский проект в миросистемном контексте / А.С. Панарин // Восток. – 1995. – № 2. – С. 66-79.

269. *Панарин, А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке / А.С. Панарин. – М.: Логос, 1998. – 392 с.

270. *Панарин, А.С.* Россия в Евразии: вызовы и ответы / А.С. Панарин // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Социально-политические исследования. – 1994. – № 8. – С. 25-35.

271. *Панарин, А.С.* Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. – 288 с.

272. *Панарин, А.С.* Языки элит и цивилизационные сдвиги в Евразии / А.С. Панарин // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования. – 1995. – № 1. – С. 66-74.

273. *Панкратов, Б.И.* Иконография тибетского буддизма (в связи с публикацией книги Л.Н. Гумилева «Старобурятская жи-

вопись») / Б.И. Панкратов // Страны и народы Востока: ежегодник / Рос. АН. Рус. Геогр. о-во. Вост. комиссия; под общ. ред. акад. М.Н. Боголюбова. – СПб.: Наука, 1998. – Вып. 29. – С. 289-301.

274. *Панов, А.Ю.* Трагедия Е.И. Замятина «Атилла» в ракурсе теории этногенеза Л.Н. Гумилева: автореф. дис. ...канд. филол. наук: 10.01.01 / А.Ю. Панов; Тамб. гос. ун-т. – Тамбов, 2009. – 23 с.

275. *Панченко, А.М.* Идеи Л.Н. Гумилева и Россия XX века / А.М. Панченко // От Руси к России / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис Ди-дик, 1997. – С. 14-20.

276. *Парамонов, Б.* Желание быть деревом: феномен постсоветского евразийства / Б. Парамонов // Социум. – 1993. – №№ 28-29. – С. 96-100.

277. *Першиц, А.И.* Ипостаси этноса / А.И. Першиц, В.В. Покшишевский // Природа. – 1978. – № 12. – С. 106-113.

278. *Печчеи, А.* Человеческие качества / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1985. – 312 с.

279. *Плюснин, Ю.М.* Проблема биосоциальной эволюции: теоретико-методологический анализ / Ю.М. Плюснин. – Новосибирск: Наука, Северное отд-ние, 1990. – 240 с.

280. *Подойницына, И.И.* Этнокультурное разделение трудящихся / И.И. Подойницына // Социология и социальная антропология: межвуз. сб.: к 60-летию со дня рожд. проф. А.О. Бороноева / С.-Петерб. гос. ун-т; под ред. В.Д. Виноградова, В.В. Козловского. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 400-409.

281. *Померанц, Г.* Выход из транса / Г. Померанц. – М.: Юрист, 1995. – 575 с.

282. *Померанц, Г.* Смена типажей на авансцене истории и этнические сдвиги / Г. Померанц // Общественные науки и современность. – 1990. – № 1. – С. 188-203.

283. *Померанц, Г.С.* По ту сторону своей идеи / Г.С. Померанц // Дружба народов. – 2001. – № 3. – С. 114-135.

284. *Пономарева, Л.* Типология евразийства / Л. Пономарева // Евразийская перспектива: материалы акад. конф. / Второй международный конгресс «Культура и будущее России». – М.: ИРА «Русский мир», 1994. – С. 54-77.

285. *Попов, В.* Пассионарность: спасение или тьма / В. Попов // Диалог. – 1991. – № 17. – С. 69-76.
286. *Попов, В.Д.* Социальный психоанализ субъектов российского рынка / В.Д. Попов // Психологический журнал. – 1994. – № 5. – С. 30-43.
287. *Поршнев, Б.Ф.* Социальная психология и история / Б.Ф. Поршнев. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Наука, 1979. – 232 с.
288. *Пригожин, И.* Время. Хаос. Квант / И. Пригожин, И. Стенгерс. – 3-е изд., перераб. и испр. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 240 с.
289. *Пригожин, И.* Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Наука, 1986. – 431 с.
290. *Пригожин, И.* Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 49-56.
291. «Публикации моих работ блокируются»: кто и почему отвергал Л.Н. Гумилева // Источник. – 1995. – № 5. – С. 84-88.
292. *Пустильник, С.Н.* Принцип подбора как основа тектологии А.А. Богданова / С.Н. Пустильник // Вопросы философии. – 1995. – № 8. – С. 24-30.
293. Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьба России / сост. И.А. Исаев. – М.: Русская книга, 1992. – 432 с.
294. *Пушкин, С.* Проблемы этнологии в концепции Л.Н. Гумилева / С. Пушкин // Философские науки. – 2005. – № 4. – С. 100-119.
295. *Пушкин, С.Н.* Евразийские взгляды на цивилизацию / С.Н. Пушкин // Социологические исследования. – 1999. – № 2. – С. 24-33.
296. *Раппапорт, Р.А.* Эволюция человечества и будущее антропологии / Р.А. Раппапорт // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 6. – С. 18-30.
297. *Рашковский, С.Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби / С.Б. Рашковский. – М.: Наука, 1976. – 200 с.
298. *Розов, Н.С.* На пути к синтезу макроисторических парадигм / Н.С. Розов // Философия и общество. – 1998. – № 4. – С. 99-127.



299. *Рокитянский, В.Р.* Чего ждать от постмодернистской этнографии? / В.Р. Рокитянский // *Этнометодология: проблемы, подходы, концепции: сб. ст. / М-во культуры Рос. Федерации. Рос. АН. Рос. НИИ культ. и прир. наследия; отв. ред. Э.А. Чамокова. – М., 1994. – Вып. 1. – С. 73-93.*

300. *Россия на пороге XXI в: современные проблемы национально-государственного строительства РФ / сост.: В.А. Алексеев, И.А. Ахтамзян, Э.А. Баграмов. – М.: Обозреватель, 1996. – 336 с.*

301. *Русаков, Ш.* От русофобии к евразийству / Ш. Русаков // *Молодая гвардия. – 1993. – № 3. – С. 127-143.*

302. *Рыбаков, Б.А.* О преодолении самообмана / Б.А. Рыбаков // *Вопросы истории. – 1971. – № 3. – С. 153-159.*

303. *Рыбаков, С.Е.* К вопросу о понятии «этнос»: философско-антропологический аспект / С.Е. Рыбаков // *Этнографическое обозрение. – 1998. – № 6. – С. 3-15.*

304. *Рязановский, Н.* Возникновение евразийства / Н. Рязановский // *Звезда. – 1995. – № 2. – С. 27-44.*

305. *Савицкий, П.Н.* Географический обзор России-Евразии / П.Н. Савицкий // *Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 219-233.*

306. *Савицкий, П.Н.* Два мира / П.Н. Савицкий // *Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн: антология / Ред.-сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Наука, 1993. – С. 104-112.*

307. *Савицкий, П.Н.* Евразийство / П.Н. Савицкий // *Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. тр. евразийцев / Рос. АН. Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Беловодье, 1997. – С. 76-94.*

308. *Савицкий, П.Н.* Степь и оседлость / П.Н. Савицкий // *Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 523-533.*

309. *Садовский, В.Н.* Логико-методологический анализ «общей теории систем» Л. фон Берталанфи / В.Н. Садовский // *Проблемы методологии системного исследования: сб. ст.; редкол.: И.В. Блауберг [и др.]. – М.: Мысль, 1970. – С. 411-443.*

310. *Садовский, В.Н.* Основания общей теории систем: логико-методологический анализ / В.Н. Садовский. – М.: Наука, 1974. – 280 с.
311. *Садохин, А.П.* Этнология: учеб. для студентов вузов / А.П. Садохин, Т.Г. Грушевицкая. – М.: Высшая школа, 2000. – 304 с.
312. *Самар, Ю.А.* Социальное развитие малочисленных народов Дальнего Востока: опыт социально-философского анализа: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Ю.А. Самар. – Санкт-Петербург, 1996. – 250 с.
313. *Сапронов, П.А.* От Руси до России без игр с биохимической пассионарностью Л.Н. Гумилева / П.А. Сапронов // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://passiorush.h1.ru/Path-Kritika/aziopa-2.htm>. – Дата доступа: 12.09.2010.
314. *Сафронов, И.А.* Человек и космос в истории культуры: текст лекций / И.А. Сафронов. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та эк-ки и финансов, 1993. – 107 с.
315. *Седов, Е.* Информационно-энтропийные свойства социальных систем / Е. Седов // Общественные науки и современность. – 1993. – № 5. – С. 92-100.
316. *Семевский, Б.Н.* Взаимодействие системы «человек-природа» / Б.Н. Семевский // Природа. – 1970. – № 8. – С. 74-75.
317. *Семенов, Ю.И.* Общества, страны, народы / Ю.И. Семенов // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 2. – С. 3-18.
318. *Семенов, Ю.И.* Этнология и гносеология / Ю.И. Семенов // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 6. – С. 3-20.
319. *Сергеева, О.А.* Л.Н. Гумилев и научные тенденции XX-го века / О.А. Сергеева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Филология. – 1998. – № 6. – С. 71-83.
320. *Сикевич, З.В.* Социология и психология национальных отношений: учеб. пособие / З.В. Сикевич. – СПб.: Изд-во В.А. Михайлова, 1999. – 203 с.
321. «Славянские ль ручьи сольются в русском море?» (беседа Л.Н. Гумилева, А.М. Панченко, К.П. Иванова) // Литературная учеба. – 1990. – № 6. – С. 69-79.
322. *Сміт, Э.* Нацыяналізм у дваццатым стагоддзі / Э. Сміт. – Мінск: Беларускі Фонд Сораса, 1995. – 272 с.

323. *Соколовский, С.В.* Этничность как память: парадигмы этнологического знания / С.В. Соколовский // *Этнокогнитология: подходы к изучению этнической идентичности: сб. ст. / Рос. НИИ культ. и прир. наследия; ред.-сост. А.А. Пископпель. – М., 1994. – Вып. 1. – С. 9-31.*

324. *Соколовский, С.В.* Этнографическое исследование: идеал и действительность / С.В. Соколовский // *Этнографическое обозрение. – 1993. – № 2. – С. 3-13.*

325. *Сорокин, П.А.* Главные тенденции нашего времени / П.А. Сорокин. – М.: Наука, 1997. – 352 с.

326. *Сорокин, П.А.* Циклические концепции социально-исторического процесса / П.А. Сорокин // *Россия и современный мир. – 1998. – № 4. – С. 69-80.*

327. *Сорокин, П.А.* Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

328. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / сост. Б.С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 556 с.

329. *Сухарчук, Г.Д.* Несколько цивилизаций в непрерывной истории Китая: через призму гумилевского этногенеза / Г.Д. Сухарчук // *Инф. матер. РАН. Ин-т Д. Востока. Центр науч. инф. и банка данных. Сер. Идеино-теоретические тенденции в современном Китае, 1996. – Вып. 1. – С. 124-127.*

330. *Тимашев, С.В.* О физико-химической сущности пассивных толчков / С.В. Тимашев // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/debate/Article08.htm>. – Дата доступа: 06.05.2008.

331. *Тишков, В.А.* О феномене «этничности» / В.А. Тишков // *Этнографическое обозрение. – 1997. – № 3. – С. 3-21.*

332. *Тойнби, А.Дж.* Диалог Тойнби-Икеда. Человек должен выбирать сам / А.Дж. Тойнби, Д. Икеда. – М.: Леан, 1998. – 448 с.

333. *Тойнби, А.Дж.* Постигание истории / А.Дж. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

334. *Тойнби, А.Дж.* Цивилизация перед судом истории / А.Дж. Тойнби. – М.: Прогресс. Культура; – СПб: Ювента, 1995. – 480 с.

335. *Трубецкой, Н.С.* Европа и человечество / Н.С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 55-110.

336. *Трубецкой, Н.С.* Идеократия и армия / Н.С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 428-435.

337. *Трубецкой, Н.С.* О туранском элементе в русской культуре / Н.С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 141-146.

338. *Трубецкой, Н.С.* Об идее-правительнице евразийского государства / Н.С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 438-443.

339. *Трубецкой, Н.С.* Общевразийский национализм / Н.С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 409-420.

340. *Трубецкой, Н.С.* Общеславянский элемент в русской культуре / Н.С. Трубецкой // История. Культура. Язык / Н.С. Трубецкой. – М.: Прогресс, 1995. – С. 162-211.

341. *Трубникова, Н.В.* Концепция этносов Л.Н. Гумилева и опыт ее интерпретации (на примере североамериканского этногенеза): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Н.В. Трубникова. – Томск, 1998. – 134 с.

342. *Трубникова, Н.В.* Л.Н. Гумилев и наследие школы евразийства / Н.В. Трубникова // Историческая наука на рубеже веков: материалы Всерос. науч. конф.: в 2 т. / Томск. гос. ун-т. – Томск, 1999. – Т. 1. – С. 149-155.

343. *Трусов, Ю.В.* Философско-методологические взгляды В.И. Вернадского на познание природы / Ю.В. Трусов // Учение В.И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, его философское и общенаучное значение: сб. ст. / Филос. о-во СССР. Секция глоб. пробл. современности при президиуме ФО СССР; отв. ред. Э.В. Гирусов: в 2 т. – М.: ФО СССР, 1990. – Т. 1. – С. 220-235.

344. *Туровский, М.Б.* Концепция В.И. Вернадского и перспективы эволюционной теории / М.Б. Туровский, С.В. Туровская // Вопросы философии. – 1993. – № 6. – С. 88-104.

345. *Уилбер, К.* Вечная психология: спектр сознания / К. Уилбер // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности:

сб.; сост. Л.И. Василенко, В.Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – С. 469-484.

346. *Урсул, А.* На пути к экобезопасному устойчивому развитию цивилизации / А. Урсул // *Общественные науки и современность*. – 1994. – № 4. – С. 127-135.

347. *Урсул, А.Д.* Ноосферная стратегия перехода России к устойчивому развитию / А.Д. Урсул. – М. – Гомель: РАГС, 1997. – 244 с.

348. *Урсул, А.Д.* Стратегия перехода России на модель устойчивого развития / А.Д. Урсул, В.А. Лось. – М.: Луч, 1994. – 274 с.

349. *Успанова, А.А.* Экспликация значения лексических единиц в произведениях Л.Н. Гумилева: автореф. дис. ...канд. филол. наук: 10.01.01 / А.А. Успанова; Евраз. нац. ун-т. – Астана, 2006. – 28 с.

350. *Федоров, Н.Ф.* Сочинения / Н.Ф. Федоров. – М.: Мысль, 1982. – 710 с.

351. *Филиппова, Е.И.* Камо грядеши? / Е.И. Филиппова, В.Р. Филиппов // *Этнографическое обозрение*. – 1992. – № 6. – С. 3-17.

352. *Философия истории: учеб. пособие / А.С. Панарин, И.А. Василенко, Е.А. Карцев [и др.]; под ред. А.С. Панарина.* – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.

353. *Флоровский, Г.В.* «Окаменелое бесчувствие» / Г.В. Флоровский // *Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов: сб. ст. / Рос. АН. Ин-т. всеобщ. истории; отв. ред. Л.В. Пономарева.* – М., 1992. – С. 41-43.

354. *Флоровский, Г.В.* Вселенское православие и славянская идея / Г.В. Флоровский // *Из прошлого русской мысли / Г.В. Флоровский.* – М.: Аграф, 1998. – С. 256-263.

355. *Флоровский, Г.В.* Евразийский соблазн / Г.В. Флоровский // *Мир России – Евразия: Антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская.* – М.: Высшая школа, 1995. – С. 354-384.

356. *Фофанов, В.П.* Всемирная история как рефлексия цивилизаций / В.П. Фофанов // *Гуманитарные науки в Сибири.* – 1999. – № 1. – С. 44-48.

357. *Фрейд, З.* Психология масс и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд // Преступная толпа: сб. / Рос. АН. Ин-т психологии; сост. А.К. Боковиков. – М.: КСП+, 1999. – С. 117-194.
358. *Фромм, Э.* Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск: Попурри, 1998. – 672 с.
359. *Фромм, Э.* Социальное бессознательное / Э. Фромм // Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – С. 336-354.
360. *Фрумкин, К.* Пассионарность: к истории идеи / К. Фрумкин // Россия XXI [Электронный ресурс]. – 2001. – Режим доступа: [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS\\_21/ARHIV/2001/frumkin\\_2001\\_3.htm](http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARHIV/2001/frumkin_2001_3.htm). – Дата доступа: 26.06.2006.
361. *Фукуяма, Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Философия истории: антология: учеб. пособие для гуманитар. вузов / сост. Ю.А. Кимелев. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 290-310.
362. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Политические исследования. – 1994. – № 1. – С. 33-57.
363. *Хачатурян, В.М.* Проблема цивилизации в «Исследовании истории» А. Тойнби в оценке западной историографии / В.М. Хачатурян // Цивилизации. – 1992. – Вып. 1. – С. 207-235.
364. *Холмс Ролстон III.* Существует ли экологическая этика / Холмс Ролстон III // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: сб.; сост. Л.И. Василенко, В.Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – С. 258-289.
365. *Холодный, Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке / Н.Г. Холодный // Русский космизм: антология философской мысли / сост.: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. – М.: Педагогика Пресс, 1993. – С. 332-345.
366. *Холостова, Т.В.* Ноосфера в человеческом измерении / Т.В. Холостова // Вече. – 1996. – Вып. 6. – С. 149-165.
367. *Хоружий, С.С.* Карсавин и де Местр / С.С. Хоружий // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 80-92.
368. *Хоружий, С.С.* Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке / С.С. Хоружий // О старом и новом / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 117-140.
369. *Чебоксаров, Н.Н.* Народы. Расы. Культуры / Н.Н. Чебоксаров, И.А. Чебоксарова. – М.: Наука, 1985. – 272 с.
370. *Чемерисская, М.И.* Л.Н. Гумилев и его научное наследие / М.И. Чемерисская // Восток. – 1993. – № 3. – С. 165-181.

371. *Чемерисская, М.И.* Л.Н. Гумилев. Этногенез и биосфера Земли / М.И. Чемерисская // Народы Азии и Африки. – 1990. – № 4. – С. 184-191.
372. *Чеснов, Я.В.* Лекции по исторической этнологии: учеб. пособие / Я.В. Чеснов. – М.: Гардарики, 1998. – 397 с.
373. *Чешко, С.В.* Человек и этничность / С.В. Чешко // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 6. – С. 35-49.
374. *Чижевский, А.Л.* Земное эхо солнечных бурь / А.Л. Чижевский. – М.: Мысль, 1973. – 350 с.
375. *Чижевский, А.Л.* Космический пульс жизни / А.Л. Чижевский. – М.: Мысль, 1995. – 767 с.
376. *Чистобаев, А.И.* Этнологи, опередившие время: к 90-летию Л.Н. Гумилева и 50-летию К.П. Иванова / А.И. Чистобаев. – СПб.: НИИХ СПбГУ, 2002. – 134 с.
377. *Шандыбин, С.А.* Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели / С.А. Шандыбин // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 1. – С. 14-30.
378. *Шарден де Тейяр, П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
379. *Шаш, С.Д.* Человек и этнос: философский аспект: учеб.-метод. пособие для вузов / С.Д. Шаш. – Брест: БрГПИ – частн. изд-во С. Лаврова, 1995. – 184 с.
380. *Швейцер, А.* Благоговение перед жизнью как основа этического миро- и жизнеутверждения / А. Швейцер // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: сб.; сост.: Л.И. Василенко, В.Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – С. 328-339.
381. *Шемякин, Я.* Смена парадигм в современном российском культурно-историческом контексте (размышления о «Постижении истории» А. Тойнби) / Я. Шемякин // Общественные науки и современность. – 1993. – № 2. – С. 52-62.
382. *Шилин, К.И.* Экософии религии и этноса / К.И. Шилин. – М.: Очаг, 1997. – 137 с.
383. *Ширинкин, П.С.* Географическое исследование этнических систем и этнических процессов в биосфере планеты: дис. ... канд. геогр. наук: 11.00.02 / П.С. Ширинкин. – Пермь, 2000. – 175 с.

384. *Шнирельман, В.* Лев Гумилев: основатель этнологии? / В. Шнирельман, С. Панарин // Вестник Евразии. – 2000. – № 3. – С. 5-37.

385. *Шнирельман, В.А.* Евразийство и национализм / В.А. Шнирельман // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 2. – С. 112-125.

386. *Шнирельман, В.А.* Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» / В.А. Шнирельман // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 3. – С. 8-21.

387. *Шнирельман, В.А.* Наука в условиях тоталитаризма / В.А. Шнирельман // Этнографическое обозрение. – 1992. – № 5. – С. 7-18.

388. *Шпенглер, О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – Минск: Попурри, 1998. – 688 с.

389. *Шукуров, Ш.* Евразийская проблема в свете некоторых суждений Л.Н. Гумилева / Ш. Шукуров // Евразийская перспектива: материалы акад. конф. / Второй международный конгресс «Культура и будущее России». – М.: ИРА «Русский мир», 1994. – С. 184-196.

390. *Шулындин, П.П.* Этнос и этнопсихология (о «географо-психологической» концепции Л.Н. Гумилева) / П.П. Шулындин; Горьк. ин-т инженеров водн. транспорта. – Горький, 1984. – 18 с. – Деп. в ИНИОН РАН 11.01.85; № 19238.

391. *Элиаде, М.* Космос и история / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.

392. Этнология: учеб. для вузов / Э.Г. Александренков, Л.Б. Заседателева, Ю.И. Зверева [и др.]; под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. – М.: Наука, 1994. – 381 с.

393. *Юнг, К.-Г.* Психологические типы / К.-Г. Юнг. – Минск: Попурри, 1998. – 656 с.

394. *Юнг, К.-Г.* Психология бессознательного / К.-Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.

395. *Яковец, Ю.В.* Циклы. Кризисы. Прогнозы / Ю.В. Яковец. – М.: Наука, 1999. – 448 с.

396. *Янов, А.* Учение Льва Гумилева / А. Янов // Свободная мысль. – 1992. – № 17. – С. 104-116.



397. Янч, Э. Самоорганизующаяся Вселенная / Э. Янч // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 143-158.

398. Янишина, Ф. Ноосфера В.И. Вернадского: утопия или реальность / Ф. Янишина // Общественные науки и современность. – 1993. – № 1. – С. 165-174.

399. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

400. Kochanek, H. Die Ethnienlehre Lev N. Gumilevs. Zu den Anfängen neurechter Ideologieentwicklung im spätkommunistischen Rußland / H. Kochanek // Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. – Stuttgart, 1998. – Heft 11-12. – S. 1184-1197.

401. Laruelle, M. Lev Nikolaevic Gumilev (1912-1992): biologisme et eurasisme dans la pensee russe / M. Laruelle // Rev. des etudes slaves. – Paris, 2000. – T. 72, fasc. 1/2. – P. 163-189.

402. Paradowski, R. Eurasian idea and Leo Gumilev's scientific ideology / R. Paradowski // Canadian Slavonic Papers [Electronic resource]. – 1999. – Mode of access: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3763/is\\_199903/ai\\_n8848064](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3763/is_199903/ai_n8848064). – Date of access: 27.06.2007.

Научное издание

**Павочка Сергей Григорьевич**

**ЭТНОЛОГИЯ Л.Н. ГУМИЛЕВА:  
ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ**

**Монография**

Компьютерная верстка: С.Г. Павочка

Подписано в печать 18.02.2011.  
Формат 60х84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.  
Печать Riso. Усл.печ.л. 15,93. Уч.-изд.л.15,38.  
Тираж 100 экз. Заказ № 2483.



Учреждение образования  
«Гродненский государственный  
аграрный университет»  
Л.И. № 02330/0548516 от 16.06.2009.  
230008, г. Гродно, ул. Терешковой, 28

Отпечатано на технике издательско-  
полиграфического отдела  
Учреждения образования  
«Гродненский государственный  
аграрный университет»  
230008, г. Гродно, ул. Терешковой, 28

Сверстано и отпечатано с материалов, предоставленных на электронных носителях. За достоверность информации, а также ошибки и неточности, допущенные автором, редакция ответственности не несет.