

**ЛЕВ ГУМИЛЁВ:
ОТ «ПАССИОНАРНОГО НАПРЯЖЕНИЯ»
ДО «НЕСОВМЕСТИМОСТИ КУЛЬТУР»¹**

В.А. Шнирельман

Институт антропологии и этнографии РАН

Не секрет, что сегодня книги Л. Н. Гумилева не только находят огромный читательский спрос, но и широко используются в преподавании. Почему же их автор имеет массу поклонников в современной России? Чем они подкупают читателя? К их несомненным достоинствам относятся видимая эрудиция автора, виртуозный художественный стиль, стремление совмещать несовместимое, желание дать простые объяснения многим сложнейшим историческим процессам, наконец, создание естественно-научной концепции, претендующей стать ключом ко всем тайнам мировой истории. Неслучайно благожелательные рецензенты Гумилева в один голос писали об увлекательности его книг. Вместе с тем, при более внимательном рассмотрении эрудиция оборачивается профанацией, стиль изложения грешит популизмом, несовместимое так и не совмещается, простые объяснения оказываются фикцией, а глобальная концепция этногенеза рассыпается при соприкосновении с реальностью. Те же благожелательные рецензенты отмечали, что, опираясь на богатое воображение, Гумилев создавал реконструкции, «не во всем достоверные» (Д. С. Лихачев), либо вообще занимался сочинением «научно-фантастического романа», приводящего к «рискованным» выводам (Р. Ф. Итс).

Если Гумилев был не в ладах с научной методологией, если пренебрежение ею не казалось ему чем-то предосудительным, у нас появляются все основания предполагать, что в мыслях у него имелось что-то более важное, более притягательное. Именно эту тайну, достойную названия «фактора икс», он и оставил своим почитателям. В чем же состоит загадка Льва Гумилева?

Путь к ней лежит через «концепцию этногенеза», которую ее автор считал своим самым выдающимся достижением. Для него этногенез был «естественно-научным» процессом, определяющим жизнь и смерть этносов. Этнос же Гумилев представлял как «феномен биосферы, или системную целостность дискретного типа, работающую на геобиохимической энергии живого вещества, в согласии с принципом второго начала термодинамики...» (Гумилев 1989а: 15). Иными словами, речь идет о понимании этноса как живого организма, что за-

¹ Впервые опубликовано: Этнографическое обозрение, 2006, № 3. С. 8-21

ставляет вспомнить не только классиков евразийства с их преклонением перед органической теорией, но и их германских предшественников, основывавших на ней свои исторические и социологические представления².

Обращение к органической теории может объяснить многое в рассуждениях Гумилева. Действительно, если этнос является организмом, то, как всякий организм, он рождается, взрослеет, старится и умирает. Но в таком случае открывается соблазнительная возможность вычислить как продолжительность жизни этноса в целом, так и длительность его отдельных возрастных стадий. Можно также описать особенности этноса, свойственные каждой из этих стадий (детство, отрочество, юность и пр.) по аналогии с другими живыми организмами. Мало того, рассматривая этносы как организмы, можно попытаться найти ключ к их поведению и даже, исходя из индивидуальных особенностей отдельных этносов, предсказать, чем чревато их взаимодействие, - будет ли оно протекать спокойно или вызовет конфликты, пойдет ли смешение этносам на пользу или приведет к губельным последствиям³. Нетрудно заметить, что все это и содержалось в концепции Гумилева, во-первых, верившего в то, что имелся «закон развития, относящийся к этносам, как к любым явлениям природы» (Гумилев 1989а: 27)⁴, а во-вторых, наделявшего этносы «оригинальной структурой, неповторимым стилем поведения и своеобразным ритмом» (Там же: 50)⁵.

Столь же очевидно, что такой органический подход давал возможность применять строгие естественно-научные методы и свысока смотреть на гуманитарные науки, не позволяющие достигать столь обезоруживающей точности. Гуманитарное знание становилось бесполезным хламом, и Гумилев охотно отказывался от «балласта» исторической, этнографической и социологической наук, где его теории не пользовались почетом и где самого его не принимали в сообщество. Личные обиды заставляли его уходить в глухую оппозицию и искать себе иную более благодарную аудиторию в лице естественно-научной интеллигенции, верившей в силу математических расчетов, однозначность физико-химических реакций и первостепенное значение биологического наследия.

² Например, такой известный евразиец как Н. Н. Алексеев с упоением описывал, как германские правоведы середины XIX в. использовали органическую теорию для своих этатистских построений (Алексеев 1931). Органическая теория лежала в основе мировоззрения нацистов, использовавших ее для борьбы с марксизмом (Blackburn 1985: 64-67). Между тем, как замечал Дж. Моссе, эта теория была обращена к эмоциям и страдала сознательным антиинтеллектуализмом (Mosse 1966: 134).

³ Гумилев представлял этнологию «наукой об импульсах поведения этнических коллективов» и уподоблял ее этологии, занимающейся поведением животных (Гумилев 1989а: 18).

⁴ Пытаясь подменить слабость и противоречивость доводов силой наставления, Гумилев не устал повторять, что этнос – это «явление природы». Иной раз он даже наделял этнос «биофизической реальностью» (Там же: 220).

⁵ Правда, сам Гумилев отрицал связь своих взглядов с органической теорией и настаивал на отличии этноса как от популяции, так и от расы. Однако, сказав это, он тут же фактически уподоблял этнос популяции (Там же: 56-58, 217-218 и, особенно, 219, 227, 237, 242; Гумилев 1989б: 241). Мало того, утверждая, что с появлением человеческого общества биологическая эволюция не закончилась, он усматривал ее проявление в этногенезе, уподобляя последний видообразованию (Гумилев 1989а: 235; Гумилев 1989б: 31). Наконец, основой для возникновения этноса он называл именно популяцию (Гумилев 1989а: 325)! Нужны ли еще какие-либо доказательства того, что на деле Гумилев уподоблял этнос биологическому организму?

Именно там с восторгом принимали его «метод моделирования» (Там же: 243) и «этнологию» как «науку, обрабатывающую гуманитарные материалы методами естественных наук» (Там же: 267)⁶.

Ожиданиям этой интеллектуальной среды отвечала еще одна идея Гумилева, вслед за Вернадским вводящая этносы в неразрывную ткань природного процесса. Чутко откликаясь на вызов времени, поставившего перед советскими учеными проблему соотношения социального и биологического в развитии человеческого общества, Гумилев смело смещал акцент на биологический фактор, включая этнос в окружающую природную среду в рамках концепции «этноценоза» (Там же: 16-17, 290). Иными словами, этнос через хозяйственную деятельность оказывался неразрывно связанным с местными природными условиями, в особенности, с «кормящим ландшафтом» (Там же: 58, 180-185, 218)⁷. Сам по себе такой подход в применении к традиционным (но не современным!) группам вряд ли мог вызвать возражения специалистов, и Гумилев считал едва ли не главным объектом своего изучения «этносферу», понимая ее как единство ландшафта и живущих в нем людей. Однако он шел еще дальше, настаивая на строгой привязке этноса к привычному ландшафту, из чего следовало, будто переселение в иной ландшафт непременно вело к смене этноса. Гумилев утверждал, что «на этнические процессы ландшафт влияет принудительно» (Там же: 172-173, 185)⁸. В «этносфере» он видел исключительно географическое явление и полагал, что оно должно было иметь свои закономерности развития, отличные как от биологических, так и от социальных (Там же: 42).

Следует заметить, что, отменяя обвинения в биологизаторстве, Гумилев не уставал повторять, что этнос не сводим ни к социологическим, ни к биологическим, ни к географическим явлениям (Там же: 56). Между тем, последовательно придерживаться этого ему не удавалось, и он допускал, что за этническим самосознанием скрывалась «некая физическая или биологическая реальность, которая и является для нас искомой величиной» (Там же: 94). Используя понятие «этнопсихологии», он тут же подчеркивал зависимость психологии от физиологии и даже «биохимических процессов», которые якобы и определяли уровень «пассионарного напряжения» (Там же: 264-265, 292). Тем самым, духовное тесно увязывалось с физическим, чего и требовала органическая теория.

Соответственно Гумилев отдавал предпочтение «органическому» воспитанию в семье перед формальным образованием, основанным на записанных текстах. Он верил, что «живая традиция», усваиваемая в детстве, чрезвычайно

⁶ Мне уже приходилось отмечать, что при объяснении исторических событий и при построении тех или иных гипотез Гумилев опирался вовсе не на «естественно-научный метод», а на крайний субъективизм, питающийся априорными представлениями и этническими стереотипами (*Шнирельман, Панарин 2000*).

⁷ Эта идея также была почерпнута Гумилевым из евразийского наследия и прямо восходила к концепции «месторазвития», выработанной П. Н. Савицким (*Савицкий 1927: 30-32, 65*).

⁸ Любопытно, насколько этот подход близок тому, который демонстрировал нацистский автор Людвиг Клаусс, тесно связывавший расу с ландшафтом и считавший последний решающим фактором в выработке ее стереотипа поведения. Для иллюстрации такого стереотипа поведения он усаживал «нордического человека» в поезд (*Mosse 1966: 65-75*), тогда как Гумилев, как известно, предпочитал трамвай.

жизнестойка в отличие от книжного знания (Гумилев 1989б: 254)⁹. Все это прямо вытекало из органического подхода¹⁰.

Наконец, стоя на последовательно примордиалистских позициях, Гумилев верил в то, что человек не только всегда и везде принадлежал к какому-либо определенному этносу, но принадлежал к нему с рождения и пожизненно. Он допускал некоторую инкорпорацию иноплеменников, но утверждал, что их массовый наплыв приводит к разложению этноса, ибо «разваливает культурный ландшафт» и превращает «этническую целостность в химерную» (Там же: 49, 88)¹¹.

Это положение стало одним из важнейших выводов из «этногенетической концепции» Гумилева, обнаруживавшего причину упадка этносов в «появлении в системе новых этнических групп, не связанных с ландшафтами региона и свободных от ограничения эндогамных браков, ибо эти ограничения, поддерживая этническую пестроту региона, ведут к сохранению ландшафтов, вмещающих мелкие этнические группы. Но коль скоро так, то природу и культуру губят свободное общение и свободная любовь!» (Там же: 88)¹².

Позднее Гумилев еще более четко обозначил свою позицию: «Там, где сталкиваются два или более суперэтноса, множатся бедствия и нарушается логика творческих процессов» (Гумилев 1991: 25). Ведь если этносы развиваются несинхронно, рассуждал он, то при их столкновении возникает «интерференция», влекущая гибель взаимодействующих сторон, следовательно, вымирание людей, или «демографическая аннигиляция» (Гумилев 1989а: 90, 297; Гумилев 1989б: 73). Нельзя не отметить поразительное сходство этой идеи с тем, что когда-то писал идеолог нацизма А. Розенберг: «Если два или несколько мировоззрений, основанных на принципиально разных ценностях, одновременно окажутся в одном и том же месте и каждое из них будет представлено отдель-

⁹ Это перекликается с рассуждениями Гитлера о том, что массам якобы не подходили абстрактные знания. Он делал акцент на чувства и эмоции, обладавшие, по его мнению, не в пример большей стабильностью. Гитлер утверждал, что легче подорвать книжное знание, чем чувство или веру (Mosse 1966: 8). Сходство этих идей с идеями Гумилева говорит о том, что, подобно нацистам, тот делал ставку на антиинтеллектуализм, чем, в частности, и объясняется небывалый успех его произведений в постсоветских обществах.

¹⁰ Между тем, это идет вразрез с эмпирическими знаниями, говорящими о том, что полученное в семье воспитание вовсе не является единственным и главным фактором, определяющим дальнейшую жизнь человека. Имеется немало эмпирических и экспериментальных данных, показывающих, что человек учится всю свою долгую жизнь, и новые знания способны кардинально изменить его жизненные установки. В этом отношении полезно знакомиться с биографиями известных людей. Например, буржуазное католическое воспитание, полученное Гиммлером в семье, вовсе не помешало ему сделаться создателем нацистской машины массовых убийств (Smith 1971).

¹¹ Гумилев приводил в пример Османскую империю, закат которой был якобы предопределен «приливом иностранцев», «калечивших стереотип поведения» (Гумилев 1989а: 87). Пренебрегая этнографическими данными, он не обратил внимание на широко распространенный в традиционных обществах обычай адопции, позволяющий вводить иноплеменников (не только детей, но и взрослых) в состав группы. Мне уже приходилось демонстрировать, как этот обычай меняет физический облик современных индейцев-тлингитов, несколько не влияя на их социальные институты (Шнирельман 2002а).

¹² Все это заставляет вспомнить рассуждения нацистского специалиста по евгенике Г. Пауля, предупреждавшего, что «свободная любовь означает привнесение низшего биологического наследия», тогда как только «моногамия открывает возможность для биологического отбора и сохранения высококачественных зародышей» (Mosse 1966: 35).

ной группой людей, это создаст нездоровую обстановку, которая будет содержать зерна своего собственного распада» (*Rosenberg 1970: 84*)¹³. Правда, если Розенберг отдавал пальму первенства духовным ценностям и писал о «расовых душах», то Гумилев искал источник конфликта в природе и биологии¹⁴.

Любопытно, что при всей своей антипатии к Ю. В. Бромлею и его теории этноса Гумилев солидаризировался с тем лишь в одном – в признании огромной роли эндогамии как механизма, играющего стабилизирующую роль в поддержании этнического единства (*Гумилев 1989а: 88-90, 227*). Иными словами, из многочисленных положений «теории этноса» Гумилев счел достойным внимания самое сомнительное, балансирующее на грани биологизаторства. Неслучайно, вскоре осознавший это Бромлей отказался видеть в эндогамии какой-либо признак этнической общности (*Крюков 1992: 80*) и стал подчеркивать, что сопряженность этноса с популяцией вызывалась социальными факторами. Иными словами, его логика была противоположной логике Гумилева: не популяция порождает этнос, а этнос – популяцию (*Бромлей 1988: 17-18*).

Чем же эндогамия так привлекала Гумилева? Он писал: «Для сохранения этнических традиций необходима эндогамия, потому что эндогамная семья передает ребенку отработанный стереотип поведения, а экзогамная семья передает ему два стереотипа, взаимно погашающих друг друга» (*Гумилев 1989а: 90*). Эта фраза многое объясняет в теории Гумилева, видевшего в стереотипе поведения важнейшую основу этнического. Он был уверен в том, что у каждого этноса имеется свой неповторимый стереотип поведения, сохраняющийся у человека, как бы тот ни менял свою этническую идентичность. Этноним казался ему вторичным и малозначимым показателем; первичным был стереотип поведения. Гумилев допускал изменение последнего лишь в процессе старения этноса¹⁵. Индивидуальной вариативности он, похоже, не признавал. Тем самым, он нарушал одно из важнейших требований социальной антропологии, заставляющее проводить различие между нормой и ее практической реализацией, а также

¹³ В своих рассуждениях Розенберг опирался на идеи английского психолога У. Макдуголла, разработавшего понятие «психологической», или «культурной», дистанции и предупреждавшего, что в тех случаях, когда она отличается высоким показателем, контактирующие группы ожидает катастрофа (*Thomson 1999: 240-246*).

¹⁴ Впрочем, и он иной раз указывал, что именно разные «идеалы» препятствуют нормальным взаимодействиям суперэтносов (*Гумилев 1989а: 142*), и это еще больше сближало его с Розенбергом. От нацистов Гумилева отличало лишь то, что упадок древних обществ они объясняли расовым смешением, а он – этническим (См., напр., там же: 87-88, 138-139, 378, 458). Но и это различие стирается, если учесть, что нацистская расовая концепция иной раз апеллировала к авторитету Гобино, использовавшего понятие «раса» для тех групп, которые сегодня принято называть этническими. Нелишне напомнить, что, если в 1930-х гг. нацисты прославляли «германскую расу», то в те же годы финские фашисты воспевали «финскую расу», венгерские – «мадьярскую», румынские – «румынскую» (*Carsten 1967*). Кроме того, при всем его расовом обрамлении основу нацистского мировоззрения составляла *фелькши-идеология* – идеология радикального этнического национализма доминирующего населения (*Fischer 2002: 41-54*). Гумилев и его почитатели были бы крайне удивлены узнав, что у народов Камчатки, как и у многих других типологически родственных групп, межэтнические браки считались предпочтительными – ведь они не только «освежали кровь», но позволяли расширять сеть социальных контактов, имевших в тех условиях первостепенную важность для выживания (ПМА 1992).

¹⁵ Гумилев определял этнос как «устойчивый, естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющий себя всем прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразным стереотипом поведения, который закономерно меняется в историческом времени» (*Гумилев 1989а: 131*).

отклонениями от нее в конкретных ситуациях. Поэтому-то для иллюстрации этого своего положения он опирался не на научные данные по нормативной и поведенческой антропологии, а на «трамвайный анекдот», основанный на расхожих стереотипах. С пренебрежением относясь к письменным источникам, он тем не менее выхватывал из них фразу о «падении нравов», не сознавая, что тем самым обозначает свою консервативную позицию, с подозрением относящуюся к культурным сдвигам и смене ценностей.

Поэтому, много говоря о динамике этнического процесса, Гумилев по сути понимал этнос как весьма устойчивую структуру, слабо поддающуюся изменениям. Игнорируя индивида и его творческую инициативу¹⁶, Гумилев наделял творческой энергией лишь «этнос». Он создавал механические кабинетные схемы «взаимодействия этносов», где ключевым звеном было не индивидуальное поведение, а место данного коллектива в созданной Гумилевым этнической иерархии и переживаемая им «фаза этногенеза». Якобы именно это и определяло автоматически исход межэтнических контактов, в которых он видел не осознанное взаимодействие людей, а «закон природы» (Гумилев 1989б: 63). В соответствии со своей логикой, Гумилев настаивал на «несовместимости этносов», принадлежавших к разным «суперэтносам», контакты между которыми, по его мнению, не могли вызывать ничего, кроме катастрофы, как для людей, так и для природной среды. Такую ситуацию он называл «химерой» (Там же: 134-135)¹⁷.

Концепция «химеры» прямо вытекала из любимой идеи Гумилева об укорененности этноса в ландшафте. Речь шла не только о том, что у этноса была родина, понимаемая как «любимое сочетание ландшафтных элементов» (Там же: 58), но о неразрывной связи этнических коллективов со своими особыми природными нишами, что якобы снижало напряжение, вело к комплиментарным отношениям и позволяло избегать летального исхода. Но, как настаивал Гумилев, покидая привычную природную среду, группа неизбежно превращалась в некоего паразита, живущего уже не за счет природных ресурсов, а за счет местных обитателей. Это и означало для него «этническую несовместимость», что он описывал термином «паразитирование» (Там же: 302. См. также

¹⁶ Этому, казалось бы, противоречат рассуждения Гумилева о «пассионариях», но ведь и «пассионарность» он понимал не как личный выбор, а как «эффект воздействия природы на поведение этнических сообществ», и видел в ней «биологический признак», а не осознанную деятельность (Там же: 263, 272). Стоит ли говорить о том, что Гумилев оставил без всякого объяснения свое голословное утверждение о том, что «пассионарность» доставалась детям якобы именно и только от отцов (Гумилев 1989б: 40, 209)? Характерно, что «пассионариев» он называл не индивидами, а «особями»! Гитлер также полагал, что группа избранных возникает сама собой в силу естественного отбора, но некоторые другие нацистские авторы относили это за счет Провидения (Blackburn 1985: 58).

¹⁷ Здесь-то и давала о себе знать склонность Гумилева к механицизму, ибо взаимодействие «суперэтносов» он уподоблял трению: «Если два массивных твердых тела при соприкосновении создают трение, то вокруг сыплетсся труха». Следовательно, писал он, «процессы деструкции при контактах на суперэтническом уровне необратимы» (Гумилев 1989а: 297). Говоря это, он полностью забывал о свойственной людям высокой степени адаптивности. Любопытно, что, отдавая ей должное в случае взаимоотношения людей с природной средой, он пренебрегал ею, когда речь шла о социальных процессах, что было следствием его сознательного нежелания исследовать социальные факторы.

Гумилев 1989б: 17, 137-138). Наибольшую опасность для этноса якобы представляло прибытие чуждой группы в тот момент, когда этнос переживал этап перестройки, переходя из одной фазы в другую (Гумилев 1989а: 476). Пришлую группу Гумилев называл «химерой» и уподоблял ее животным-паразитам или раковой опухоли, живущей за счет организма. По его словам, химера высасывала из местного этноса средства для существования, «используя для этого принцип лжи» (Там же: 302, 455. См. также Гумилев 1989б: 254-255). Нельзя не заметить тождество этой риторики с германскими шовинистическими штампами последних столетий (Bein 1965)¹⁸. В 1920-1940-х гг. ее широко использовали нацисты¹⁹.

«Концепции этногенеза» была имманентно присуща идея естественного неравенства этносов, и Гумилев отмечал, что «разные этносы и суперэтносы не вполне равноценны» (Гумилев 1989а: 344; Гумилев 1989б: 19). В частности, он говорил о том, что в ходе своей «деградации» этносы рано или поздно превращаются в «реликтовые» или «персистентные». К таковым Гумилев относил индейцев Америки, полинезийцев, эскимосов, эвенков, айнов, бушменов, австралийских аборигенов и пр. (Гумилев 1989а: 263, 279, 284, 287, 290, 348). Мало того, одну из таких групп, живущих в Бразилии индейцев-крахо, он ухитрился называть «этносом-паразитом» и упрекал в том, что, якобы живя на чужой территории, она существует за чужой счет (Там же: 203-204)²⁰. Кошунственность этого примера заключается в том, что крахо, как и прочие общества индейцев группы *же*, живут на своей исконной территории, и, если сегодня некоторым из них приходится зарабатывать на жизнь индустрией туризма, то не по своей вине, а в силу колониальной ситуации, подорвавшей их традиционную хозяйственную систему. Между тем, трудно не заметить сходство этого подхода со взглядами Е. П. Блаватской, относившей те же самые группы коренного населения к «реликтам» прежней расовой эпохи (Блаватская 1991-1992: 985-986)²¹. Разница состояла лишь в том, что писавшая более ста лет назад Блаватская от-

¹⁸ Сегодня все это повторяют скинхеды. В беседе с корреспондентом один из них так сказал об иммигрантах: «Они как вирус. А мы иммунная система организма, которая борется с болезнью». См. Новости Югры (Ханты-Мансийск), 17 ноября 2005 (№ 129). Это высказывание почти буквально воспроизводит известные нацистские представления (ср. Blackburn 1985: 140).

¹⁹ Трудно не заметить сходства этих мыслей Гумилева с любимой идеей Гитлера, считавшего, что, не будучи связаны с конкретной территорией, евреи «паразитируют на других народах» (Hitler 1943: 150, 325-326. См. также Blackburn 1985: 140). Как полагают некоторые авторы, все такого рода уничижительные термины предполагали для евреев лишь одну судьбу – уничтожение (Burleigh, Wippermann 1991: 42).

²⁰ Материалы о крахо Гумилев взял из газетной заметки!

²¹ В свою очередь Блаватская могла заимствовать эту идею из популярного в ее время учения Э. Геккеля, утверждавшего, что якобы в силу законов природы такого рода народы «быстро двигались к своему полному исчезновению» (Haeckel 1876: 325). Идеи Гумилева о неизбежной деградации этноса близки также к концепции Традиционализма, рисующей вектор истории, ведущий от цветения к закату. Поразительно, что в подтверждение этого он так же указывал на австралийских аборигенов, эскимосов и бушменов, называя их «старыми этносами», якобы утратившими свою былую сложную культуру. Помимо неясности самого понятия «культурной сложности», внимание здесь привлекает то, что Гумилев не указывал, когда именно они обладали той культурой, которую он называл «сложной». Это – один из многочисленных примеров того, что, пытаясь опираться на огромный массив этнографических знаний, Гумилев нередко плохо представлял себе те культуры, на которые ссылался в своих рассуждениях.

носила «неизбежность» их вымирания на счет «кармической необходимости», а Гумилев опирался на «закономерности этногенетического процесса». В обоих случаях катастрофические последствия эпохи колониализма оставались за скобками.

Отталкиваясь от евразийства, Гумилев пренебрег предупреждениями евразийских идейных лидеров об опасностях биологических трактовок евразийской теории культуры. Вопреки предостережениям Трубецкого (*Трубецкой* 1935), он настаивал на наследовании психологических черт и широко привлекал выдержанные в антисемитских тонах рассуждения некоторых европейских авторов конца XIX - начала XX вв. В частности, он с симпатией цитировал известного немецкого экономиста В. Зомбарта, который видел причину развития «капиталистического духа... в душевных предрасположениях, унаследованных от предков» и писал об особых «буржуазных натурах», считая склонность к накопительству и торговле «наследуемым признаком» (*Зомбарт* 1994)²². Вслед за Зомбартом он был склонен выделять «народы торгашей», объясняя их появление «метисацией» в зонах этнических контактов в Европе в XIII-XV вв. Тогда для «торгашей» создалась будто бы особо благоприятная обстановка, ибо «пассионарии» массами гибли в крестовых походах, а «торгаши» пользовались покровительством местных правителей. Якобы капиталистический дух развился в Европе именно благодаря этим «торгашам», которых Гумилев уподоблял «бактериям, пожирающим внутренности этноса» (*Гумилев* 1989а: 406-409)²³. Иными словами, Гумилев склонен был объяснять появление капитализма расовыми смешениями, т. е. сводя причины этого сложного процесса к действию исключительно биологических факторов. Любопытно, что при этом Гумилев всячески протестовал, когда критики подчеркивали явные биологизаторские тенденции его подхода.

Выступая вслед за евразийцами против теории прогресса, Гумилев видел в цивилизации одну из фаз упадка этнической системы («инерционная фаза развития»), вызывавшую ряд губительных процессов, в частности, ведущих к деградации природной среды. Эту фазу он связывал с безвозвратной утратой этносом своей связи с природой, что компенсировалось безудержным ростом техносферы, вызывающим необратимые фатальные изменения окружающей природы. Но главная беда цивилизации заключалась, на его взгляд, в «противоестественных миграциях» и возникновении искусственных ландшафтов, т. е. городов, разношерстное пришлое население которых эксплуатировало аборигенов и своими неумелыми действиями губило окружающую природу (Там же: 413)²⁴.

²² Любопытно, что выше Гумилев всячески открещивался от понятия «национальный характер», называя его «мифом» (*Гумилев* 1989а: 345).

²³ Гумилев предсказывал, что в фазе обскурации «торгаши-бактерии» погибнут, а от этноса останется «реликт». Похоже, именно это и стремился воплотить на практике Гитлер. Не случайно, современный чеченский почитатель Гитлера находит удивительные параллели между взглядами нацистского диктатора и Гумилева (*Баксан* 1998).

²⁴ Нельзя не заметить, что, рисуя фазы упадка «этнической системы», Гумилев завуалировано критиковал современное ему советское общество. Это делало его концепцию привлекательной для диссидентов, и некото-

Именно эта мысль об однозначно вредоносной роли мигрантов пронизывала всю концепцию Зомбарта и была с благодарностью воспринята Гумилевым и некоторыми его последователями (см., напр., *Бородай* 1981: 85).

Здесь уместно вспомнить, что идея сегрегации, т. е. изолированного развития отдельных культур, активно отстаивалась американскими расистами еще во второй половине 1950-х гг. Например, известный в США расист и антисемит У. Карто усматривал тогда причину упадка цивилизаций в приливе чуждых идей, религий и народов. Отстаивая «этнический гуманизм», он стоял за «антиимпериализм» против «разрушительной тенденции к космополитической бесформенности и дезинтеграции различных культур, рас и наций». Исходя из этого, американские расисты активно поддерживали переселение чернокожих американцев в Африку и образование государства Либерия, а европейские «биополитики» доказывали, что расовое чувство способно лучше объединить Европу, чем христианство (*Coogan* 1999: 469-470, 479-480). Позднее именно такие идеи и легли в основу идеологии французских Новых правых (*Шнирельман* 2005б).

В том же духе, последователь Гумилева, философ Ю. М. Бородай попытался обрисовать психологические последствия возникновения «химерных целостностей». По его мнению, в нормальных условиях в индивидуальной психике господствует этническое начало, представление о коллективных ценностях. Но при возникновении химеры этот «природный фундамент» человеческой психики размывается и появляется множество «рефлексирующих личностей», для которых «нет ничего святого». Они не отягощены этническими стереотипами поведения, стремятся к «субъективно-рассудочным рассуждениям» и не способны опираться на какие-либо объективные критерии отличия истины от лжи, добра от зла. Такие люди, по мнению Бородая, способны нести миру только разрушительное начало (Там же: 83)²⁵.

В конце 1980-х гг. из маргинала Гумилев, умело разговаривающий с человеком с улицы понятным ему языком, превратился во «властителя дум». Его книги стали выпускаться огромными тиражами, его идеи были подхвачены деятелями системы образования и начали входить в школьные учебники, а его «теория этногенеза» постоянно цитируется как политиками, так и лидерами этнонациональных движений. Объясняется это просто – ведь объявляя этносы органическими биологическими целостностями, она идеально вписывается в парадигму этнического национализма, не только легитимизируя его, но и снабжая паранаучной аргументацией. Поэтому «этническое возрождение» рубежа 1980-1990-х гг. с энтузиазмом восприняло многие идеи Гумилева, благо крайняя противоречивость и непоследовательность его построений позволяла любому на-

рые из них до сих пор не могут расстаться с былыми романтическими настроениями, заставляющими их и ныне благоговеть перед Гумилевым и не замечать темных сторон его построений. Действительно, мысль о вредоносной роли городов и романтизация крестьян как носителей якобы «исконного народного духа» были важнейшими столпами нацистской идеологии.

²⁵ Любопытно, что еще в конце 19 века подобные взгляды отстаивал основатель французского радикального национализма Шарль Моррас. При этом тогда он соглашался считать это расизмом (*Buthman* 1939: 219-234).

ционализму интерпретировать их в свою пользу. Российская популярная, общеобразовательная и даже научная литература заполнилась столь же малосодержательными, как и привлекательными терминами «суперэтнос», «цивилизация», «пассионарность», «фазы этногенеза», позволявшими любому автору трактовать их вкривь и вкось, заполняя информационное пространство все новыми псевдонаучными аргументами.

Любопытно, что сегодня подход Гумилева пытаются развивать некоторые ученые, зачарованные «расово-этническими качествами общности» (*Бутенко, Колесниченко* 1996: 96-97) или «инвариантами биосоциальной организации», якобы и лежащими в основе «цивилизации» (*Дружинин* 1996; *Найденыш* 1998). Встретив симпатии чиновников, такие представления входят в государственные программы. Например, в 1993 г. один из идеологов татарского национализма, историк Р. Хаким, ставший позднее советником президента Татарстана, писал о «биологической природе этносов». Вслед за Гумилевым, он утверждал, что «этнос несет в себе биологическую энергию, и подчиняется иным законам, нежели социальные процессы» (*Хаким* 1993: 19). В свою очередь в 1994 г. на кафедре социологии Башкирского государственного университета был разработан проект концепции государственной программы «Возрождение и развитие тюркских народов России», поддержанный Министерством по делам национальностей России. В этом проекте имелся целый раздел, посвященный «биогенетическим основам этноса» (О его критике см. *Ткаченко* 1996).

Между тем, прорвавшиеся в масс-медиа и даже в школьные учебники такие концепции далеко не безобидны. Ведь они учат тому, что есть не только «пассионарии», но и «субпассионарии», что этносы не только расцветают, но и приходят в упадок, превращаясь в «реликтовые (персистентные) этносы», и что, кроме «цивилизаций непрерывного развития», есть и «цивилизации непрогрессивной формы существования» (об этом см. *Шнирельман* 2002б). Пуще того, из представления об этносах как закрытых целостностях с их особыми мировоззрением и стереотипами поведения вытекает идея об их культурной несовместимости, а учение о разных «фазах этногенеза» неизбежно приводит к мысли о реальном неравенстве, фатальной неустойчивости полиэтничных государств и даже «конflikте» цивилизаций.

Сегодня идея «культурной несовместимости» стала главным лозунгом нового (культурного) расизма, делающего особый акцент на якобы необычайно устойчивых культурных ценностях, будто бы неизбежно обрекающих «аборигенов» на конфликт с «инородцами» или «чужестранцами»²⁶. Именно этот подход с конца 1970-х гг. лежит в основе ксенофобских концепций, развиваемых французскими Новыми правыми (*Шнирельман* 2005б), а в последние годы ряды его сторонников множатся и в России.

Эссенциализация этнических групп и этнических отношений, поддерживаемая немалым числом российских ученых, уже получила широкую

²⁶ Подробно о культурном расизме см. *Шнирельман* 2005а.

публичность, будучи подхваченной системой школьного образования, многими журналистами и писателями. Этому спешат отдать дань и другие «властители дум». Например, председатель исполкома Фронта национального спасения И. Константинов доказывал, что протестантская этика несовместима с русским характером и что «особенности национального характера, складывавшиеся на протяжении столетий, - это константа, которую не перечеркнут никакие реформы, не изменит никакое промывание мозгов. Можно ввести в сознание человека чуждые ему ценности, но, придя в столкновение с глубинными психологическими установками, они потерпят фиаско, иначе нация исчезнет» (Константинов 1994). Этому вторят и другие последователи Гумилева, утверждающие, что «этнокультурные доминанты различных суперэтносов несовместимы» и, следовательно, например, «российский и романо-германский суперэтносы необъединяемы», не говоря уже о христианском и мусульманском «суперэтносах» (Шишкин 1994). Идея о несовместимости этносов обсуждается даже на научных конференциях (Чистобаев 2002: 19)²⁷ и разделяется некоторыми известными учеными (см., напр., Панарин 2001). Если в 1994 г. о несовместимости протестантской этики с русским характером писала лишь маргинальная пресса, то десять лет спустя об этом возвестила уважаемая «Литературная газета», где сама идея выработки этических норм, соответствующих модернизации, отвергалась во имя «духовного наследия предков» (Федоров 2004).

В 1990-х гг. рассмотренные выше идеи Гумилева, грешащие культурным расизмом, нашли своих благодарных последователей среди политиков. В начале осени 1992 г. тогдашний президент Северной Осетии заявил о несовместимости осетин с ингушами. Затем, в конце 1990-х гг. в Ростовской области был проведен митинг, участники которого говорили о невозможности совместного проживания с чеченцами (Хоперская 2000: 14), балкарцы тогда же стали говорить о невозможности совместного обитания с кабардинцами и черкесами (Червонная 1999: 93-96), а черкесы и абазинцы заявили о невозможности совместного проживания с карачаевцами (Фатуллаев 2001)²⁸. В свою очередь созданная воображением Чингиза Айтматова фигура манкурта, получившая необычайную популярность в позднесоветском и постсоветском фольклоре, находит полную аналогию с гумилевской «химерой», или «метисами», утратившими навыки своих предков с обеих сторон (Гумилев 1989а: 139-142).

Некоторые интеллектуалы с благодарностью подхватывают псевдонаучные идеи Гумилева, воспринимая их как серьезное научное достижение и пытаются внести свой вклад в их развитие. Например, марийский историк утверждает, что «развитие народов подчиняется законам биологического, естественно-при-

²⁷ Любопытно, какими примерами автор иллюстрирует свою мысль – «Израиль и Палестина, Россия и Чечня, Узбекистан и Киргизия». Ему не приходит в голову обратиться к тем историческим периодам, когда между народами названных им регионов не было конфликтов. А мысль о том, что речь идет о политических или экономических спорах, не имеющих отношения к стереотипам поведения, ему, похоже, чужда.

²⁸ Об этом в более широком плане см. Шнирельман 2006.

родного цикла». Но, так как из теории этногенеза Гумилева следует, что народы развиваются несинхронно и находятся на разных фазах этногенеза, то это якобы и определяет их «некомплиментарность» по отношению друг к другу (*Шалаев* 1995). Опираясь на те же аргументы, татарский автор, также считающий этнос «биологической популяцией», идет еще дальше. Он представляет массовый террор внутренним фактором саморегулирования этнической системой плотности своих популяций. Для него это – «хирургическая операция по удалению загнивающих клеток организма этноса». Поэтому он настаивает на том, что «в современных условиях оптимизировать внутреннюю структуру суперэтносов представляется возможным только посредством функционирования организованного и контролируемого государством массового террора». Политику геноцида он называет инструментом «оптимизации внутренней структуры этноса», ссылаясь при этом на практику германских нацистов (*Сайфуллин* 2002: 143, 235).

И все это – не просто слова. Рассмотренная здесь идеология стоит за действиями скинхедов, на счету которых, начиная с 2000 г., числятся десятки убитых и искалеченных людей, единственным проступком которых была пресловутая «культурная несовместимость». Скандальный марш праворадикальных «патриотов» в Москве 4 ноября 2005 г. фактически проходил под лозунгами «культурной несовместимости», ибо именно эту идеологию исповедуют его организаторы из «Евразийского союза молодежи» и «Движения против нелегальной иммиграции». Застигнутым этим маршем врасплох иным политтехнологам, экспертам и простым обывателям настало время задуматься, чему учат в школе их детей, какие идеи им навязывают под видом «цивилизационного подхода» и «цивилизационной идентичности», напрямую связанными с идеями Гумилева (об этом см. *Шнирельман* 2002в).

Когда в середине 1990-х гг. некоторые критики усмотрели в Гумилеве культуролога, обслуживающего интересы формирующегося фашизма (*Раскин* 1996; *Даниэль, Митрохин* 1996)²⁹, это многим показалось преувеличением и не произвело никакого впечатления на читающую публику. Между тем, с 1990-х гг. идеи Гумилева получили необычайную популярность у российских радикалов, с благодарностью использующих их для выковывания образа врага, в том числе, такого экзотического как «хазарского» (*Shnirelman* 2002; *Шнирельман* 2005в, 2005г)³⁰.

Здесь уместно сопоставить концепцию Гумилева с «монистическим подходом» немецкого зоолога Э. Геккеля, одного из самых ярких пропагандистов социо-дарвинизма во второй половине XIX – начале XX в. (*Gasman* 2004). Хотя

²⁹ Дж. Биллингтон усматривает в евразийстве Гумилева «иную форму авторитаризма, убившего его отца и преследовавшего его мать» (*Billington* 2004: 75).

³⁰ В 2004 г. о «хазарской химере» вспомнила газета «Память», объявившая конкурс на памятник князю Святославу с целью его возведения к 1040-летней годовщине победы над Хазарским каганатом (Память, 2004, № 9 (156)). Известный скульптор В. М. Клыков намеревался поставить этот наделенный явным антисемитским подтекстом памятник в Белгороде (*Григоренко, Алексеева, Козенко* 2005). Правда, это не встретило поддержки у властей Белгородской области (<http://radiokurs.ru/content/view/6765/>).

Гумилев писал об этногенезе, а Геккеля больше увлекала идея всеобщей эволюции, их сближало стремление к естественно-научному объяснению истории человечества и сознательное пренебрежение гуманитарным знанием. Очарованный идеями Дарвина и убежденный в том, что все в окружающем мире определяется биологией, Геккель видел в человеческом обществе форму биологической материи, подверженной тем же законам, что и живая природа. Никаких специфических исторических или социальных закономерностей для него не существовало. Он верил в то, что в человеческом обществе, как и в природном мире, господствует борьба за существование и выживает сильнейший. В этой борьбе, по его мнению, участвовали, прежде всего, расы и нации, а их способность к самосохранению определялась во многом чистотой крови. Поэтому он резко выступал против межэтнических браков и «расового смешения» и был ярким сторонником евгеники, или сознательной селекции, якобы опирающейся на закон эволюционного отбора «лучшего человеческого материала». Отсюда вытекало, что «слабых» и «худших» следовало уничтожать, причем это относилось не только к отдельным индивидам, но и к целым «расам». Геккель учил, что «расы» и «нации» не были виновны в войнах и кровавых столкновениях, - просто таков был неумолимый закон эволюции. Заявляя, что с открытием идеи эволюции люди наконец-то познали «объективные законы» жизни на Земле, Геккель призывал воплощать «научные открытия» в политической и социальной практике. Самому ему дожить до этого не довелось, но идеи евгеники и геноцида небезуспешно внедряли в жизнь германские нацисты, убежденные в том, что их кровавая деятельность оправдывалась достижениями передовой научной мысли. Подобно Геккелю, Гумилев тоже настаивал на том, что открыл «естественно-научные законы», и под конец жизни мечтал о том, чтобы их начали внедрять в жизнь российские чиновники (Гумилев, Ермолаев 1992). Между тем, печальный опыт применения «монистических идей» германскими нацистами заставляет опасаться энтузиастов политического использования такого рода «естественно-научных знаний».

Все это бросает вызов этнологам и ставит перед ними острейшие вопросы, уйти от которых уже невозможно. Имеются ли точки пересечения между новой российской этнологией и «этнологией» Гумилева? Каковы не только научные, но и социальные последствия примордиалистского (эссенциалистского) подхода? Иными словами, какой социальный отзвук имеют наши этнологические концепции?³¹

В особенности, какой отклик они находят в школе? Кроме того, имеется ли у примордиализма внутренняя логика, неизбежно приводящая к тем выводам, к которым пришел Гумилев, или их можно избежать? Если примордиалистскому подходу имманентно присущи те изъяны, о которых говорилось выше, и если,

³¹ По словам Ли Бейкера, «эссенциализм – это идеологический клей, позволяющий людям заниматься колониализмом, расизмом, сексизмом и т.д.» “essentialism is the ideological glue that enables people to engage in colonialism, racism, sexism, etc.” (Baker 2004: 18).

стремясь их избежать, мы берем на вооружение конструктивистский подход, то как, с этой точки зрения, следует трактовать культуру и культурные ценности? Каким оказывается в нашу бурную эпоху соотношение между культурной устойчивостью и культурной динамикой? Если этническая идентичность основывается на культуре, то, что именно понимается под культурой в эпоху глобализации и быстрых культурных изменений – реальная культура или образ культуры? Что такое культурные ценности, насколько они устойчивы, и в какой степени они влияют на индивидуальное поведение? Действуют ли они на человека «принудительно» или служат лишь неким идеалом, на который люди ориентируются, но которому вовсе не всегда и не везде слепо следуют? Если справедливо последнее, то что следует иметь в виду под «стереотипом поведения»? Не является ли он на самом деле «стереотипом восприятия» Другого?

Действительно, культуры не только различны и в определенной степени устойчивы; они также адаптивны, изменчивы и функциональны. Мало того, если в свое время Ф. Боас произвел ньютоновский переворот в антропологии, показав, что независимо от расовой принадлежности отдельные человеческие коллективы создают свою культуру, приспособляясь к окружающей среде, то около двух десятилетий назад Джеймс Клиффорд совершил незамеченную нашей наукой эйнштейновскую революцию, продемонстрировав, что люди вовсе не обречены быть пожизненно связаны с одной и только одной культурой и что сегодня культура нередко служит им, прежде всего, важным символическим ресурсом (*Clifford 1988*). Глобализация размывает прежние культурные барьеры, ведет к гибридизации и креолизации культур, предоставляет человеку невероятную свободу выбора. Вместе с тем, ничто не мешает человеку воспринимать культуру в своем сознании как по-прежнему нечто компактное, как однородное целое со строгими границами («самобытная культура») (*Rapport, Dawson 1998: 24-26*).

Так как этническая идентичность есть плод самосознания, то и подстилающая ее «культура» есть ничто иное, как образ культуры, в той или иной степени отклоняющийся от окружающих нас культурных реалий. Если это так, т. е. если образ культуры не является прямой калькой с живой реальности, а конструируется, то мы вправе использовать конструктивистский подход и для культуры. Но в таком случае культурологические исследования резко сдвигаются в сферу символической антропологии. Действительно, окружающая нас действительность постмодерна убеждает в колоссальной силе культурных символов, причем со временем эта сила лишь нарастает, проявляя себя, в частности, в культурных войнах, оперирующих понятием «культурной несовместимости» (*Hunter 1991; Schlesinger 1998*). Между тем, культурный символ отнюдь не является безусловным императивом, и специалисты показывают, что, благодаря свойственной людям способности к интерпретации и реинтерпретации, многие проблемы, возникающие при культурном взаимодействии, оказываются разрешимыми. Например, проведенное недавно изучение взаимоотношений между

различными религиозными группами в США показало, что, несмотря на наличие строгих догматов и следование определенным ценностям, такое взаимодействие отнюдь не обречено на конфронтацию (*McGraw, Formicola 2005*).

Поэтому нам следует проводить четкие различия между «стереотипом поведения», о котором писал Гумилев, и реальным поведением с его различными мотивациями и вариативностью. Столь же полезно различать «ценности», о которых много пишет консервативная пресса и к которым апеллируют некоторые политики, и реальные ценности, которыми руководствуются люди в своем поведении. Например, судя по последним исследованиям, афроамериканцы, достигшие статуса среднего класса, меняют не только образ жизни, но и систему ценностей (*Mahon 2004*).

Иными словами, урок «народной этнологии» по Гумилеву заставляет нас с большей ответственностью подходить к создаваемым нами концепциям и обращать особое внимание на то, как такие концепции воспринимаются широкой общественностью, используются деятелями сферы образования, интерпретируются журналистами и мобилизуются политиками для деятельности, лежащей далеко за пределами науки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н. Н.* 1931. Теория государства. Париж.
2. *Баксан Д. (Бакаев Х. З.)*. 1998. След Сатаны на тайных тропах истории. Грозный
3. *Блаватская Е. П.* 1991-1992. Тайная доктрина. Т. 2. Антропогенезис. Кн. 3-4. М.
4. *Бородай Ю. М.* 1981. Этнические контакты и окружающая среда // Природа. № 9. С. 82-85.
5. *Бромлей Ю. В.* 1988. Человек в этнической (национальной) системе // Вопросы философии. № 7. С. 16-28.
6. *Бутенко А. П., Колесниченко Ю. В.* 1996. Менталитет россиян и евразийство: их сущность и общественно-политический смысл // Социс. № 5.
7. *Григоренко О., Алексеева О., Козенко А.* 2005. У неразумных хазар изъяли звезду // Коммерсант, 23 ноября.
8. *Гумилев Л. Н.* 1989а. Этногенез и биосфера Земли. Л.
9. *Гумилев Л. Н.* 1989б. Древняя Русь и Великая Степь. М.
10. *Гумилев Л. Н.* 1991. «Меня называют евразийцем...» // Наш современник. № 1. С. 132-140.
11. *Гумилев Л.Н., Ермолаев В.Ю.* 1992. Горе от иллюзий // Alma Mater. Вестник Высшей школы. № 7-9. С. 6-14.

12. Даниэль А., Митрохин Н. 1996. Диссидентские корни «новых крайних правых» в России // Нужен ли Гитлер России? / В. И. Илюшенко (сост.). М., С. 20-29.
13. Дружинин А. Г. 1996. Русский регионализм – явление в контексте геоэтнокультурогенеза // Научная мысль Кавказа. № 1. С. 3-10.
14. Зомбарт В. 1994. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М.
15. Константинов И. 1994. Контуры новой России // Завтра. № 17. С. 5.
16. Крюков М. В. 1992. Обсуждение статьи З. П. Соколовой «Эндогамия и этнос» // Этнографическое обозрение. № 3. С. 78-85.
17. Найденыш В. М. 1998. Цивилизация как проблема философской антропологии // Человек. № 3. С. 40-49.
18. Панарин А. С. 2001. Православная цивилизация в глобальном мире // Москва. № 3. С. 128-140.
19. ПМА – Полевые материалы экспедиции автора на Камчатку, август 1992.
20. Раскин Д. 1996. Об одной исторической теории, унаследованной русскими фашистами // Нужен ли Гитлер России? / В. И. Илюшенко (сост.). М., С. 157-158.
21. Савицкий П. Н. 1927. Россия особый географический мир. Прага.
22. Сайфуллин Р. Г. 2002. Теория этногенеза и всемирный исторический прогресс. Казань.
23. Ткаченко А. А. 1996. Тюркские народы: возрождение или развитие // Этнографическое обозрение. № 4. С. 65-75.
24. Трубецкой Н. С. 1935. О расизме // Евразийские тетради. Прага. № 5. С. 43-54.
25. Фатуллаев М. 2001. Черкесы подают на развод // Независимая газета, 25 декабря. С. 7, 9.
26. Федоров Г. 2004. Ревизоры национальных ценностей // Литературная газета, 21-27 июля. С. 3.
27. Хаким Р. С. 1993. Сумерки империи. Казань.
28. Хоперская Л. Л. 2000. Факторы социально-политической стабильности и стратегии безопасности на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону.
29. Червонная С. М. 1999. Карачаево-балкарский мир Северного Кавказа: современная этно-политическая ситуация // Ас-Алан. № 1 (2). С. 7-144.
30. Чистобаев А. И. 2002. Научное наследие Л. Н. Гумилева // Учение Л. Н. Гумилева и современность / Отв. ред. Л. А. Вербицкая. СПб.
31. Шалаев В. П. 1995. Теория этногенеза на рубеже веков и проблемы России // Узловые проблемы современного финно-угроведения / Отв. ред. Г. А. Архипов. Йошкар-Ола, С. 270-273.
32. Шишкин И. 1994. «Общоевропейский дом»: вот Бог, а вот порог // Завтра. № 45. С. 3.

33. Шнирельман В. А. 2002а. Формирование этничности: тлингиты Юго-Восточной Аляски на исходе XX века // История и семиотика индейских культур Америки / Отв. ред. В. А. Тишков, А. А. Бородатова. М., С. 478-503.
34. Шнирельман В. А. 2002б. О новом и старом расизме в современной России (некоторые заметки) // Вестник Института Кеннана в России. Вып. 1. С. 76-83.
35. Шнирельман В. А. 2002в. Цивилизационный подход, учебники истории и «новый расизм» // Расизм в языке социальных наук / Отв. ред. В. Воронков, О. Карпенко, А. Осипов. СПб., С. 131-145.
36. Шнирельман В. А. 2005а. Расизм: вчера и сегодня // Pro et Contra. Том 9. № 2. С. 41-65.
37. Шнирельман В. А. 2005б. Этничность, цивилизационный подход, «право на самобытность» и «новый расизм» // Социальное согласие против правого экстремизма / Отв. ред. Л. Я. Дадиани, Г. М. Денисовский. Вып. 3-4. М.: Институт социологии РАН, С. 216-244.
38. Шнирельман В. А. 2005в. «Отмстить неразумным хазарам». Хазарский миф и его создатели // Образ врага / Отв. ред. Л. Гудков. М., С. 248-275.
39. Шнирельман В. А. 2005г. «Свирепые хазары» и российские писатели: история взаимоотношений (заметки о «народном хазароведении») // Хазары / Отв. ред. В. Я. Петрухин, В. Москович, А. Федорчук, А. Кулик, Д. Шапира. Иерусалим-Москва, С. 287-309.
40. Шнирельман В. А. 2006. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в 20 веке. М.
41. Шнирельман В. А., Панарин С. А. 2000. Лев Николаевич Гумилев: основатель этнологии? // Вестник Евразии. № 3. С. 5-37.
42. Baker L. D. 2004. Introduction // Life in America. Identity and everyday experience / Ed. L. D. Baker. Malden, MA: Blackwell, Pp. 1-21
43. Bein A. 1965. "Der Jüdische Parasit". Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage // Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte. 13 Jahrg., Hf. 2. S.121-149.
44. Billington J. H. 2004. Russia in search of itself. Washington, D. C.
45. Blackburn G. W. 1985. Education in the Third Reich: a study of race and history of Nazi textbooks. Albany.
46. Burleigh M., Wippermann W. 1991. The racial state: Germany, 1933-1945. Cambridge.
47. Buthman W. C. 1939. The rise of integral nationalism in France. New York: Columbia Univ Press.
48. Carsten F. L. 1967. The rise of fascism. Berkeley, Los Angeles.
49. Clifford J. 1988. The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art. Cambridge, Mass.
50. Fischer C. 2002. The rise of the Nazis. Manchester, New York.
51. Gasman D. 2004. The scientific origins of National Socialism. New Brunswick and London.

52. *Haeckel E.* 1876. The history of creation, or the development of the Earth and its inhabitants by the action of natural causes. New York: D. Appleton, vol. 2.
53. *Hitler A.* 1943. Mein Kampf. New York.
54. *Hunter J. D.* 1991. Culture wars: the struggle to define America. New York.
55. *Mahon M.* 2004. Black like this: race, generation, and rock in the post-Civil rights era // Life in America. Identity and everyday experience / Ed. L. D. Baker. Malden, MA, Pp. 303-326.
56. *McGraw B. A., Formicola J. R.* 2005. Taking religious pluralism seriously: spiritual politics on America's sacred ground / Eds. B. A. McGraw, J. R. Formicola. Waco, Texas.
57. *Mosse G. L.* 1966. Nazi culture. Intellectual, cultural and social life in the Third Reich. Madison.
58. *Rapport N., Dawson A.* 1998. Home and movement: a polemic // Migrants of identity. Perceptions of home in a world of movement / Eds. N. Rapport, A. Dawson. Oxford, Pp. 19-38.
59. *Rosenberg A.* 1970. Race and race history. New-York.
60. *Schlesinger A. M.* 1998. The disuniting of America. Reflections on a multicultural society. New York.
61. *Shnirelman V. A.* 2002. The Myth of the Khazars and Intellectual Anti-semitism in Russia, 1970s-1990s. Jerusalem.
62. *Smith B. F.* 1971. Heinrich Himmler: a Nazi in the making, 1900-1926. Stanford.
63. *Thomson M.* 1999. "Savage civilization". Race, culture and mind in Britain, 1898-1939 // Race, science and medicine, 1700-1960 / Eds. E. Waltraud, B. Harris. London-N.Y., Pp. 235-258.