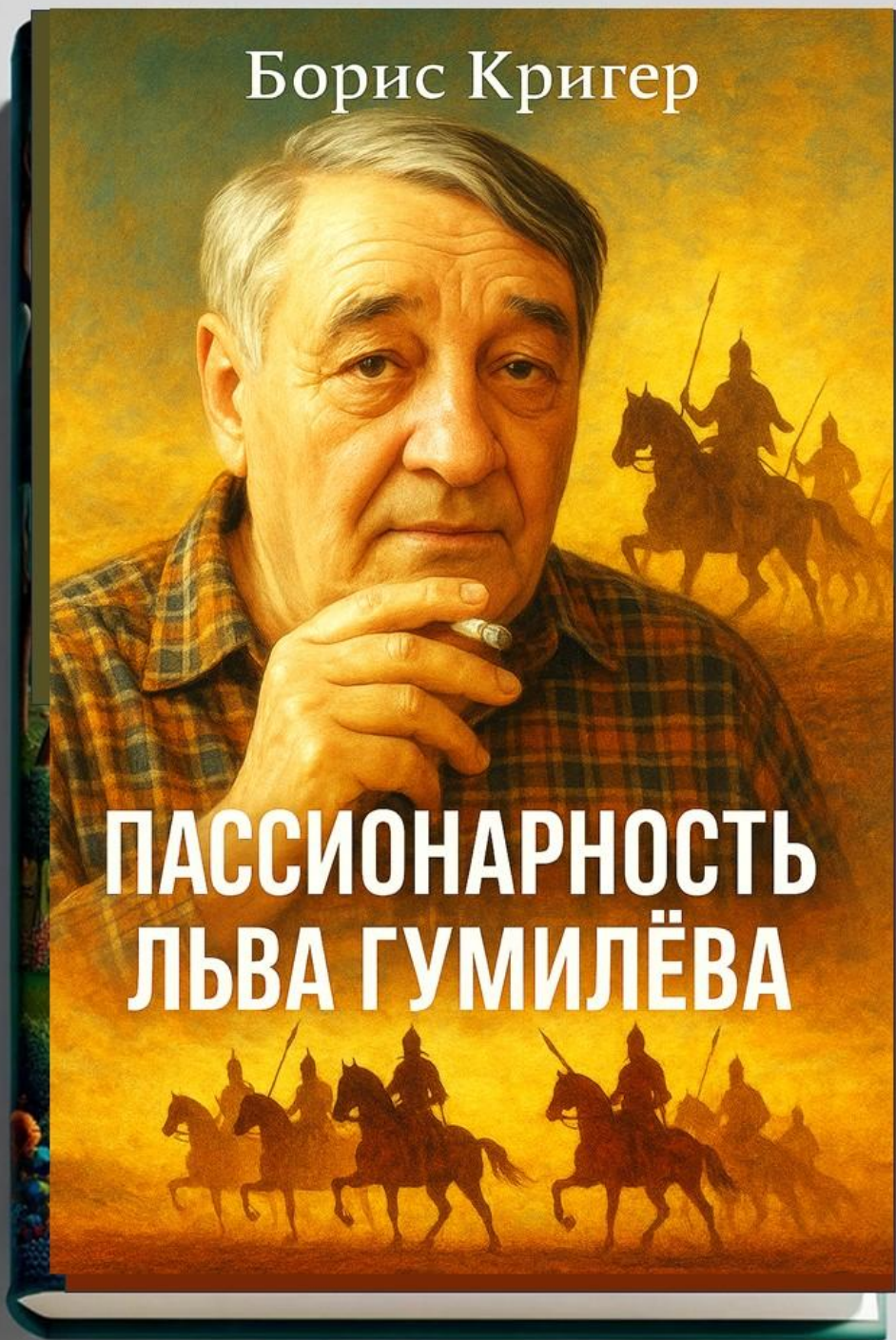


Борис Кригер

**ПАССИОНАРНОСТЬ
ЛЬВА ГУМИЛЁВА**



БОРИС КРИГЕР

Пассионарность Льва Гумилёва



© 2025 Boris Kriger

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing from both the copyright owner and the publisher.

Requests for permission to make copies of any part of this work should be e-mailed to krigerbruce@gmail.com

Published in Canada by Altaspera Publishing & Literary Agency Inc.

Пассионарность Льва Гумилёва

Эта книга не стремится подтвердить или опровергнуть теорию Льва Гумилёва. Её цель — понять, почему его образ мышления до сих пор продолжает звучать актуально. Пассионарность представлена здесь не только как гипотеза о происхождении культур, но как миф — отзвук века потрясений.

От скифов до цифровой эпохи, от Гегеля до сетевых фантомов — перед читателем разворачивается размышление о том, как человечество осмысливает своё движение сквозь образы, ритмы, циклы и фигуры героев.

Эта книга — не догмат и не учебник. Это приглашение к размышлению. Зеркало, в котором история смотрит на настоящее, а настоящее — ищет намёки на будущее.

ВВЕДЕНИЕ. ПОЧЕМУ МЫ СНОВА ГОВОРИМ О ПАССИОНАРНОСТИ

В те времена, когда кажется, будто история вновь свернула с предсказуемого пути, пробуждается потребность вернуться к тем словам, что однажды сумели схватить неуловимое — дыхание эпох, напряжённость судеб, внутреннюю жару народов. Одно из таких слов — пассионарность. Неуловимое по звучанию и исполненное внутреннего огня, оно неожиданно снова оказалось в центре обсуждения, точно ожило в воздухе, насыщенном вопросами, на которые давно не искали ответа. Стоило лишь вновь заговорить о судьбах народов, о подлинном смысле подъёма и падения держав, как старый термин вышел из книг, оставив за собой след почти мистического значения.

Само его возвращение в поле культурного внимания не было случайным. После распада одной из величайших империй двадцатого века вопрос о движущих силах истории всплыл с новой силой. Путь, по которому пошла страна, стремясь вновь обрести лицо и голос, обострил интерес к тем моделям, что объясняют не внешнюю сторону перемен, а их внутреннюю, невидимую суть. И хотя Лев Гумилёв, создатель понятия, относился с настороженностью к попыткам переложить его идеи на сиюминутные события, сам масштаб происходящего как будто требует обратиться к его наследию.

Он был чужд академическим правилам и канонам. Его мысли рождались не в аудиториях и не под грифом институтских семинаров, а в многолетнем напряжённом размышлении, в страстной попытке постичь не только, что случилось, но почему это стало возможным. Его теория пассионарности, изначально настороженно

встреченная научным сообществом, со временем вышла за пределы дискуссий — оказавшись понятием, которым пользовались не только историки, но и философы, публицисты, и даже политики. При этом сам Гумилёв, не желая быть пророком и не стремясь к влиянию, оставался мыслителем в стороне, наблюдающим, как его идеи уходят в самостоятельную жизнь.

История появления теории укоренена в самом напряжённом веке — в двадцатом. Именно тогда, когда всё привычное рушилось под натиском новых сил, когда целые народы меняли свои ориентиры и судьбы, возникла необходимость взглянуть на происходящее не как на череду случайных поворотов, а как на следствие внутренних процессов, разворачивавшихся в человеческих сообществах с неумолимой логикой. Проект Гумилёва, вбирая в себя знания из биологии, географии, этнологии и истории, рождался на пересечении наук, но в своей сути был интуитивной попыткой схватить пульс этнической жизни — того, что не видно на поверхностной карте исторических событий. Именно в такие моменты — когда привычные объяснения больше не удовлетворяют — идеи, однажды высказанные вне научного центра, возвращаются с новой силой, неожиданно прорастая сквозь ткани времени.

В годы, когда советская наука стремилась не только описывать реальность, но и формировать её, идея собственной школы этнологии обрела особую притягательность. Мир стремительно менялся, империи рушились, а народы, получившие государственность, требовали внимания к своим истокам, к своей истории, к уникальности собственного пути. В этом контексте

советская мысль, пытавшаяся выстроить альтернативу западным концепциям, не могла не обратиться к теме этноса — как живого организма, как носителя исторической энергии, как центра притяжения человеческой общности. Размышляя над этим, учёные старались отыскать в мозаике народов не только признаки культурного различия, но и внутренние механизмы, управляющие их судьбой. В этом поиске особенно важным становилось всё, что позволяло связать этнические процессы с объективными законами — вне идеологии, вне геополитики, вне политической конъюнктуры.

Параллельно шёл и иной, более глубокий процесс. Противостояние Западу, оформившееся не только как политическая и военная конфронтация, приобрело форму интеллектуального вызова. Европа, веками утверждавшая себя в роли единственного источника универсального знания, больше не воспринималась как безусловный авторитет. Евроцентризм — с его склонностью мерить всё по масштабам античного наследия, Ренессанса и Просвещения — становился объектом критики. В ответ на эту одностороннюю оптику восток, степь, Сибирь, Центральная Азия и другие пространства, долгое время остававшиеся вне главных линий исторического нарратива, начинали обретать право на собственную интерпретацию прошлого. В этом смысле теория пассионарности представляла собой не просто научную гипотезу, а своеобразную попытку сформировать автономный взгляд на историю человечества, в котором Европа теряла статус безусловного центра.

Возникнув в этом напряжённом контексте, концепция

пассионарности обрела свою особенность именно благодаря тому, что она вбирала в себя биологический язык — и тем самым стремилась вырваться из узкой исторической рамки. История, воспринимаемая как совокупность случайных событий, уступала место иному пониманию — как бы отстранённому и почти природному. Взгляд, предложенный Гумилёвым, будто уводил читателя в сторону от человеческой воли, от привычных объяснений, строящихся на интересах, ресурсах и власти. Пассионарность, по сути, вводила в исторический процесс ритм, подобный приливам и отливам, зависящий не столько от идей и сражений, сколько от энергии, рождающейся внутри этносов — загадочной, неисчерпаемой, не поддающейся управлению. Такая биологизация истории, в которой племена, народы и культуры развиваются подобно организмам, подчиняясь внутренним циклам, резко отличалась от западных моделей, опирающихся на прогресс, классовую борьбу или экономические детерминанты. Это был взгляд, в котором человеческое сливалось с природным, где история воспринималась как дыхание самой земли — то учащённое, то затихающие.

Когда научный термин перестаёт быть достоянием узкой среды и начинает жить в языке, его судьба меняется. Пассионарность, сперва введённая как строгое понятие, постепенно перестала быть частью исключительно научного дискурса. Пройдя через страницы статей, книг и лекций, она перешла в разговорную речь, обросла ассоциациями, освободилась от исходных определений. В этом превращении не было ничего необычного: любой сильный образ, однажды брошенный в культуру, рано или поздно теряет прежние границы. Термин стал символом — мифологемой, обретающей значение не в

точности, а в звучании, в интуитивной ясности. Так слово, изначально описывающее сложный историко-биологический процесс, превратилось в маркер особого состояния — подъёма духа, вспышки воли, иррационального стремления к свершениям. Его начали употреблять, говоря о героях и предателях, о периодах расцвета и падения, о революциях и катастрофах, вкладывая в него всё более широкий и всё менее точный смысл.

Неудивительно, что сегодня, на фоне нового ощущения мирового слома, это слово вновь оказалось востребованным. Эпоха, охваченная тревогой, неизменно тянется к объяснениям, обещающим порядок среди хаоса. Возвращение к пассионарности происходит не только как к гипотезе, но и как к метафоре — образу, позволяющему говорить о странной и трудноуловимой силе, заставляющей народы двигаться, строить, разрушать, искать смысл за пределами личного. Современный мир, словно утратив прежние точки опоры, жаждет веры в скрытые закономерности — и идея внутренней энергии, заложенной в этносах и активизирующейся по неведомым ритмам, звучит почти как откровение. Тем более что она, в отличие от политических концептов, предлагает объяснение, свободное от идеологии: не классы, не экономики, не геополитика, а сама природа истории управляет движением народов.

Однако в этой привлекательности кроется и опасность. Простые объяснения легко принимаются и столь же легко превращаются в догму. Они очаровывают своей завершённостью, создавая иллюзию понимания там, где царит неопределённость. Особенно когда речь идёт о

событиях масштабных, болезненных, противоречивых. Пассионарность, утратив строгость определения, начинает жить как всёобъясняющий символ, позволяющий снимать вину с человека, приписывать неудачи циклам, оправдывать насилие высшими ритмами. В этом смысле миф, возникший из науки, может как вдохновлять, так и ослеплять. Его сила — в способности пробуждать чувство сопричастности к чему-то большему, чем отдельная жизнь. Его слабость — в стремлении упростить и подчинить сложность единым схемам, которые не терпят исключений.

Концепция пассионарности, вырвавшись из пределов научного текста, обрела собственную культурную судьбу — не как доказанная теория, а как живой образ, вписавшийся в ткань мышления, в способ говорить о времени, народе и истории. Подобно древним архетипам, она стала частью коллективного воображения, обрела свою пластику в публицистике, искусстве, кино, политической риторике. Её присутствие ощутимо даже там, где само слово не произносится: в рассказах о национальном возрождении, о героическом предназначении, о странной, необъяснимой силе, выводящей общности из спячки в моменты судьбоносных переломов. Так научное понятие перестало принадлежать только академическому сообществу, превратившись в элемент широкой культурной памяти, в нечто среднее между метафорой и доктриной, между чувством и идеей.

Сам Лев Гумилёв, несмотря на всю сложность его интеллектуального наследия, писал не как систематизатор, а как художник истории. Его страницы наполнены образом, настроением, интонацией, будто

речь шла не о строгой классификации, а о попытке рассказать — живо, ярко, почти поэтически — о том, как движутся народы, как история дышит сквозь столетия. Он создавал не теоретическую модель, а картину — насыщенную цветами, наполненную напряжением и драматизмом. Даже там, где он прибегал к терминам, сохранялось ощущение, что перед читателем не график, а рельеф — ландшафт, сложенный из воли, страсти, преобразования. В этом его тексты сближались скорее с литературой, чем с наукой в её строгом понимании. Он не просто описывал прошлое, он его воссоздавал, делал зримым и слышимым, придавая ему пульс и дыхание.

Поэтому книга, выстроенная на материале его теории, не стремится пересмотреть её в духе хрестоматийного опровержения или слепого почитания. Она предлагает иной путь — переосмысление, включение в общий философский и историософский контекст. Не отрицание и не канонизация, а приглашение к диалогу. Теория пассионарности, освобождённая от догматических утверждений, может быть вписана в широкий круг размышлений о смысле исторического движения, о внутренней структуре времени, о природе изменений. В этом смысле она приближается к тем циклическим моделям, что рождались в разных культурах и эпохах — от Геродота до Тойнби, от древнекитайских хроник до исламской историографии. Не противопоставляя себя миру, а стремясь стать его частью, она находит свою нишу не в исключительности, а в сопричастности. И тогда её ценность оказывается не в точности прогнозов, а в способности пробудить мысль — о прошлом, настоящем и том, что ещё не наступило.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ТЕОРИЯ

Слово "пассионарность", рождённое в недрах размышлений о судьбах цивилизаций, несёт в себе нечто большее, чем простое обозначение черты характера или социального явления. Это понятие призвано схватить то, что ускользает от привычных определений, — внутреннюю энергию, вспышку воли, не поддающуюся рациональному объяснению силу, которая способна изменить ход истории. Под пассионарностью подразумевается особое состояние человеческой личности, в котором желание достичь великой цели, выходящей за пределы личного блага, преобладает над инстинктом самосохранения. Это не просто энергия действия, но стремление к преодолению, к жертве, к преобразованию окружающего мира — даже ценой собственной жизни. В таких людях заключён избыточный заряд, который не исчерпывается бытовыми задачами. Он рвётся наружу, формируя очаги исторического напряжения.

Эта энергия не существует в вакууме. Она проявляется в определённых исторических условиях, и её всплеск приводит к зарождению нового этноса — особой исторической общности, объединённой не только языком и происхождением, но и общим ритмом жизни. Этногенез, или процесс возникновения, расцвета и угасания этноса, представляет собой сложную, внутренне цикличную цепь фаз. Начало этого пути ознаменовано толчком — моментом, когда в определённой группе людей появляется пассионарное меньшинство, способное повести за собой остальных. Эта фаза, как правило, бурна и полна противоречий. За ней следует подъём — время, когда новые ценности и

идеалы укореняются, создавая устойчивую систему. Период зрелости отличается равновесием, мощью, распространением влияния. Но за ним, как неизбежное завершение, приходит надлом: начинается инерционная фаза, в которой прежняя энергия угасает, а её место занимают формы, лишённые внутреннего содержания. Следующий виток — обскурация, или исчезновение этноса как самостоятельной силы. Так движение этноса в истории напоминает живую кривую — с рождением, юностью, зрелостью и закатом, неизменно подчинённую внутреннему ритму.

Пассионарный толчок, этот первый удар, запускающий процесс, остаётся самой загадочной частью теории. Его природа описывается Гумилёвым как нечто внешнее по отношению к человеку, не зависящее от социальных, экономических или политических условий. Это явление, находящееся вне привычного поля причин и следствий, почти стихийное, напоминающее природную катастрофу или вспышку неизвестной энергии. В своих размышлениях автор допускал возможность космического происхождения этого импульса — пусть и не в буквальном смысле, а скорее как метафору непостижимого. Он настаивал: воля к жизни, в пассионарном её проявлении, не может быть сведена к борьбе за ресурсы или реакции на внешние раздражители. Это не результат, а первопричина, не следствие, а вызов, на который отвечает история. Именно благодаря этой непонятной, почти мифической силе появляются фигуры, нарушающие устоявшийся порядок, пробуждающие спящие народы, изменяющие контуры карты и смысл самого времени.

История этноса, если отрешиться от привычных

категорий политического и социального, предстаёт как явление не столько культурное, сколько природное. В этом взгляде ключевую роль начинает играть биогеографический фактор — та среда, в которой формируется этнос, и без которой его развитие невозможно. Ландшафт, климат, рельеф, водоёмы и ареалы обитания — всё это не просто декорации, а активные участники исторического процесса. Среда не пассивна: она отбирает, формирует, направляет. Одни территории порождают экспансию и движение, другие — закрепощают, увлекают в медленный круг оседлого существования. Так создаётся сложная взаимосвязь между землёй и людьми, где природа становится не только условием выживания, но и источником смыслов, архетипов, коллективных интонаций.

Гумилёв видел в этой связи не механическое приспособление, а живое сродство. Этнос и ландшафт сливаются в единый организм, где один не может быть понят без другого. Горы, степи, пустыни или лесные массивы — не просто географические зоны, а матрицы поведения, определяющие ритм и характер исторической судьбы. Люди, живущие на границах ареала, подвергаются воздействию соседних систем, вбирая черты чужого этнического ритма, вступая в обмен или вражду. Внутренние же пространства этноса насыщаются устойчивостью, повторяемостью, культурной инерцией. При этом смена условий — засуха, наводнение, похолодание или пересыхание рек — может сыграть ту же роль, что и политическая катастрофа: нарушить равновесие, расшатать структуру, пробудить необходимость перемен.

Но даже без внешних толчков внутри этноса происходит

постоянное движение. Смена поколений становится незримым мотором этногенеза, обеспечивая обновление, накапливая и рассеивая энергию, зарождавая новые векторы развития. В юности этноса — то время, когда пассионарии определяют его лицо — поколения следуют друг за другом с удивительной плотностью, каждое из них не успевает успокоиться, вступая в борьбу за смысл. Позднее, с наступлением зрелости, этот ритм замедляется: наследование привычек и форм происходит без напряжения, но и без творческого усилия. Затем приходит усталость: каждое новое поколение уже не несёт внутреннего жара, а лишь воспроизводит формы, содержание которых постепенно исчезает. И всё же на отдельных участках, в отдельных семьях, племенах, кланах, вновь может проснуться скрытая энергия. Она копится неравномерно — в одних местах угасая, в других рождаясь с новой силой. Это накопление напоминает природный процесс: как в теле земли накапливается тепло, чтобы однажды извергнуться лавой, так и в историческом теле этноса пассионарность, дремавшая в глубинах поколений, может снова вырваться наружу.

Сквозь плавное течение этногенеза, подчинённого ритмам ландшафта, смене фаз и накоплению энергии, внезапно прорывается фигура личности — как бы противореча самой идее исторического процесса как природного явления. Однако в теории пассионарности человек, способный изменить ход событий, вовсе не выпадает из общего механизма. Напротив, он становится его проявлением, его остриём. Личность не действует вопреки этногенезу — она есть его инструмент, его голос, его вспышка. Особенность пассионария заключается не в волевом превосходстве над другими, а

в внутреннем избытке энергии, в неутолимом стремлении к действию, которое разрушает равновесие, создавая новое поле сил. Такой человек не обязательно силен, не всегда прав и не во всех случаях побеждает. Но он — носитель напряжения, катализатор перемен, и потому его роль в переломные моменты становится определяющей.

При этом теория пассионарности заметно отходит от дарвиновской логики. В ней нет естественного отбора в классическом понимании: ни сила, ни выживаемость, ни приспособляемость не считаются высшими критериями. Наоборот, пассионарий, как правило, действует вопреки выгоде, зачастую погибает, не оставляя потомства, и его линия исчезает с карты генетической преемственности. Он движим не инстинктом, а импульсом, не стратегией, а страстью. Дарвиновская модель предполагает постепенное совершенствование организмов под давлением среды. В модели Гумилёва, напротив, пассионарность часто враждебна среде, а этнос развивается не через адаптацию, а через внутренний конфликт, который влечёт за собой преобразование как человека, так и пространства. Здесь важен не механизм выживания, а момент прорыва — порой иррационального, жестокого, разрушительного.

Гораздо ближе к теории пассионарности оказывается историософия Арнольда Тойнби, в которой история понимается как реакция общества на вызовы. И всё же между двумя концепциями сохраняется фундаментальное различие. Тойнби видит в истории череду кризисов, на которые цивилизации отвечают ростом или деградацией. Его «вызов-ответ» предполагает, что судьба общества зависит от его

способности мобилизовать элиту, создать новый тип человека, способного повести за собой. В этом подходе человек сохраняет активную, почти конструктивную роль. У Гумилёва же импульс пассионарности не зависит от осмысленного ответа — он предшествует выбору, возникает до воли, пробуждаясь как явление почти биологическое. Там, где у Тойнби действует мысль, у Гумилёва пылает страсть. Кроме того, Тойнби оперирует категориями цивилизаций, тогда как Гумилёв работает с этносами — более гибкими, подвижными, менее связанными с государственными структурами. Это позволяет его теории быть ближе к природному процессу, в то время как английский философ остаётся в поле культурной и социальной эволюции.

И всё же между ними сквозит едва уловимое родство: стремление уловить внутреннюю закономерность, пробегающую сквозь века и континенты, объяснить историю не как цепь случайных войн и реформ, а как дыхание — сжимающееся, расширяющееся, несущее в себе ту невидимую ткань, на которой покоится судьба человеческого рода.

Идеи Льва Гумилёва не возникли на пустом месте. Их корни уходят в традицию русской историософии, начатую в девятнадцатом веке, когда мыслители, отстранённые от европейского рационализма, искали собственные основания для понимания судьбы народов. В числе предшественников особенно заметна фигура Николая Данилевского, автора теории культурно-исторических типов, впервые заявившего о множественности цивилизационных путей. Его работа положила начало особому взгляду, в котором история трактовалась не как линейное движение человечества к

прогрессу, а как череда автономных циклов, каждый из которых рождался, зрел и уходил, не повторяя путь другого. Гумилёв унаследовал от него главное — идею о самобытности, о внутренней завершённости этноса как формы жизни. Ему была близка мысль, что каждый народ несёт в себе неповторимый ритм и не может быть понят по шаблонам, выработанным в рамках западной философии.

Не менее ощутимо было и влияние евразийской школы, возникшей в эмигрантской среде после революции. Для евразийцев география не была нейтральным фоном, они настаивали на том, что Россия — не запад и не восток, а особый, третий мир, выросший в уникальных ландшафтных и исторических условиях. От них Гумилёв унаследовал внимание к пространству, к ландшафту как живому организму, к идее исторической судьбы, формирующейся не на пересечении культур, а в глубинном единстве земли и народа. В отличие от догматических построений, которыми изобиловала марксистская наука, эта линия размышлений предлагала образ истории, где важны не классы и производственные отношения, а энергия, воля, внутренний накал. Это был взгляд, в котором преобладали органика, образ, метафора — и вместе с тем строгость, порождённая верой в структуру, в закономерность, в ритм.

Отвергая марксистскую схему истории как слишком плоскую, Гумилёв не вступал с ней в открытую полемику, но вся его работа была молчаливым несогласием. Он не принимал идеи о ведущей роли классовой борьбы, не видел в экономике движущей силы истории. Для него основным действующим лицом был не класс, а этнос, не производственные отношения, а

пассионарность. Он утверждал, что исторические события нельзя понять, опираясь только на материальные интересы: гораздо чаще в их основе лежат явления иррационального порядка, невыводимые из логики социальной необходимости. В этом смысле он продолжал русскую традицию философии истории, где важнее дух, чем структура, важнее судьба, чем функция.

Стремясь выйти за рамки догмы, он попытался создать новую дисциплину — научную этнологию, основанную не на описании обрядов или классификации народов, а на выявлении скрытых закономерностей их существования. Его подход соединял точность и интуицию, метафору и формулу, и именно в этом напряжении рождалась необычная целостность его теории. Он хотел, чтобы этнология обрела то же достоинство, что и естественные науки: подчинённость строгим моделям, опора на эмпирический материал, наличие проверяемых гипотез. Но одновременно он стремился сохранить в ней способность охватывать целое, видеть в этносе не механическую совокупность признаков, а организм — живой, растущий, обречённый на смерть, но в своей гибели тоже сохраняющий смысл. Именно так формировалась его научная система — как попытка соединить хрупкое и точное, поэтичное и строгое, ритмичное и предсказуемое.

ГЛАВА ВТОРАЯ. МИФ

Постепенно оторвавшись от своей исходной научной среды, теория пассионарности стала обретать черты образа — всё менее связанного с точной моделью и всё более насыщенного внутренним символизмом. В массовом восприятии она превратилась в метафору — не строгого процесса, а энергии жизни, пронизывающей время, преодолевающей быт, придающей истории особое напряжение. Это уже не категория, поддающаяся расчёту, а некое полупрозрачное пламя, вспыхивающее в судьбах отдельных людей, поколений и народов. О ней стали говорить как о живом дыхании эпох, как о странной, почти мифической силе, пробуждающей в человеке способность не просто выживать, но стремиться за пределы возможного. В этом звучала отголосок архаических представлений о жизненной силе — о пране, о духе, о внутреннем жаре, который невозможно измерить, но можно почувствовать.

Так Гумилёв вошёл в массовое сознание не как учёный, а как создатель образа. Его имя начали вспоминать не в контексте дискуссий о методологии, а как знак принадлежности к особому взгляду на мир, в котором место случайности сводится к минимуму, а история подчинена великим импульсам. Он стал восприниматься как пророк нового русского мифа — мифа о народе, несущем в себе скрытую силу, способную пробуждаться в нужные мгновения. Книги, однажды написанные для узкого круга, начали переиздаваться массовыми тиражами, и сами термины, некогда требовавшие разъяснений, стали частью общего лексикона. Слово «пассионарность» зазвучало в телевизионных передачах, в публицистике, в речах политиков — как обозначение

неуловимого, но желанного свойства: подлинной, искренней, кипящей вовлечённости в судьбу страны.

Особенно живо это проявилось в сфере публичной риторики, где пассионарность стала использоваться в качестве оправдания героизма. Её стали связывать с военной доблестью, с жертвенным подвигом, с борьбой за идею, с тем состоянием духа, в котором страх утрачивает власть, а личность растворяется в великом движении. Возникло ощущение, будто в каждом трагическом периоде прошлого можно найти не только страдания, но и пассионарный смысл, и в этом новом прочтении гибель, поражение, даже насилие начинали трактоваться как часть необходимой жертвы, ведущей к рождению новой фазы. Подобное восприятие укрепляло представление о героическом этносе, движимом не интересами, а страстью, и в этом образе находили утешение и надежду.

Однако, как и всякий миф, пассионарность стала служить не только оправданию подвига, но и объяснению трагедий. Она позволяла воспринимать исторические катастрофы как звенья одного органического цикла. Массовые потери, разрушения, внутренние конфликты начинали осмысляться не как результат политических ошибок или социальных противоречий, а как следствие пассионарного накала, чрезмерного избытка силы, который должен был найти выход. Сама деструкция в таком взгляде начинала обретать черты закономерности, а порой даже необходимости. И в этой точке теория теряла свою нейтральность: она превращалась в инструмент оправдания, в нарратив, объясняющий страдание не через вину, а через судьбу.

Параллельно с этим, на фоне ухода из общественного сознания прежней классовой оптики, пассионарность начала подменять собой идеологическую схему, прежде заданную марксизмом. На место классового конфликта пришёл этнический миф, в котором субъектом истории стал не пролетариат, а народ, не система производства, а духовная энергия. Этнос в этой новой интерпретации выступал как носитель силы, как самостоятельная и почти мистическая сущность, не сводимая к социальной структуре. Так был создан образ особой исторической воли, оторванной от материального, одушевлённой и трагически возвышенной. Эта подмена не произошла мгновенно — она зрела медленно, переходя из книг в речь, из теории в ритуал, из размышления в знамя. И в результате миф о пассионарности занял то место, которое прежде принадлежало идеологии: стал объяснением, оправданием, компасом и предсказанием.

С развитием мифа о пассионарности, центральное место в нём занял образ особого героя — человека, в котором якобы концентрируется избыточная энергия эпохи, рождающая движение, переворот, новое начало. Этот «пассионарный герой» вырастает не просто из биографии, но из самой логики времени. Он не всегда бывает нравственно безупречен, не обязательно побеждает, часто гибнет, но его существование придаёт истории напряжение, необходимое для её поворота. Он становится не столько субъектом действия, сколько воплощением того внутреннего жара, который в концепции Гумилёва рассматривается как движущая сила этногенеза. Так формируется особый культурный тип — не прагматик и не политик, не лидер по мандату, а фигура, деструктивная и созидаящая одновременно, всегда несущая в себе черты избранности. Появление

такого героя воспринимается как знак: история сдвинулась, начался новый виток.

Параллельно с этим сам Гумилёв, в общественном восприятии, стал занимать место, почти сакральное. Его образ оброс чертами пророка, стоящего вне времени, предсказывающего будущее и указывающего путь сквозь тьму современности. Он воспринимался уже не как учёный с определённой областью интересов, а как ясновидец, говорящий от имени самой Истории. Этот культ личности не имел ничего общего с тем, как строится признание в академической среде. Он происходил из другого источника — из потребности в фигуре, способной соединить знание с верой. Его книги цитировали на митингах, ссылаясь на них не как на результат исследований, а как на откровение. В этом мифе пророк и мыслитель сливались в одном образе, а учение теряло полутоновую сложность, приобретая почти религиозную определённую.

Мощный отклик идеи пассионарности получила и внутри современной евразийской мысли. Там, где речь шла о поиске цивилизационного проекта, отличного от западного и восточного, пассионарность стала восприниматься как доказательство уникальности пути. Не экономика и не культура, а глубинная энергия этноса рассматривалась как основание для новой модели мира, в которой духовная сила важнее материальных достижений. Это поднимало теорию на уровень философского основания геополитики. В текстах современных евразийцев пассионарность слилась с идеей цивилизационной судьбы, где пространство и воля становятся единой исторической силой. Таким образом, Гумилёв оказался вписан в ряды идеологических отцов,

наряду с Данилевским, Трубецким, Савицким, чьи идеи легли в основу представления о России как особой, метаисторической реальности.

На этом фоне теория проникла и в национальные нарративы. Её начинали адаптировать в контексте отдельных этнических историй — как попытку обосновать исключительность, героическое прошлое, трагическую борьбу или неосуществлённую миссию. Каждый народ, ищущий подтверждение своей исторической значимости, мог найти в теории пассионарности удобный инструмент: вот был момент вспышки, вот следствие угасания, вот знамение новой фазы. Это позволяло выстроить линию развития не как череду случайных событий, а как внутренне закономерное становление, подчинённое естественному ритму. Теория, в такой интерпретации, становилась частью национального самосознания — не только в России, но и за её пределами, где концепт этногенеза стал удобным средством культурной легитимации.

Интересно, что даже критика, обрушивавшаяся на Гумилёва с разных сторон, не разрушила миф, а, напротив, укрепила его. Каждый упрёк в ненаучности, каждая попытка отвергнуть его теорию как метафорическую, воспринималась не как аргумент, а как подтверждение правоты. Сомнения в правомерности биологизации истории, обвинения в методологической нечёткости или идеологической тенденциозности стали восприниматься как знаки того, что система затронула нечто подлинное. В этом смысле критика стала частью мифологии — как доказательство того, что Гумилёв противостоял не просто академической догме, а самой инерции мысли, неспособной признать новое. Его теория

начала жить по законам веры, а не знания.

Пожалуй, именно поэтому идея пассионарности обрела удивительно долгую жизнь вне академического корпуса. Её существование не требует постоянного цитирования в научных журналах. Она укоренилась в умах, в языке, в политическом воображении. Её вспоминают в моменты исторической тревоги, как обращаются к древнему заклинанию: она предлагает простое, внятное, утешительное объяснение. И пусть многое в ней давно вышло за пределы проверяемого и доказуемого, сама её форма — как мифа, как символа, как образа внутреннего жара — продолжает будоражить воображение, оживляя ту струю размышления, где история перестаёт быть чередой случайностей и становится судьбой.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. НАУКА И ПАРАДОКСЫ

Теория пассионарности, несмотря на свою яркость, столкнулась с непреодолимыми трудностями в попытке вписаться в рамки научной верификации. Будучи построенной на пересечении истории, этнологии, географии и биологии, она нарушала границы между дисциплинами, стремясь охватить целое, — и именно в этом обнаруживалась её двойственная природа. С одной стороны, в ней ощущалась сила интуитивной модели, которая описывает сложные процессы в доступных и зримых образах. С другой — именно эта же образность мешала ей быть проверенной в лабораторных условиях или статистически доказуемой. В научной среде доказательность требует воспроизводимости, точности терминов, ясности исходных допущений. Пассионарность же оставалась категорией метафорической, опирающейся на наблюдение, обобщение и внутреннее чувство закономерности, но не на эксперимент и количественные методы.

Особое раздражение вызывала биологизация исторических процессов. Гумилёв последовательно настаивал на том, что этнос можно рассматривать как живой организм, подверженный рождению, расцвету и смерти. Он не просто проводил параллели между историей и природой — он утверждал, что эти сферы подчиняются единому ритму, и, следовательно, история обязана выйти из области гуманитарного знания и стать частью естествознания. Это означало отказ от идеи свободы, рациональности, уникальности человеческого действия. Для многих исследователей подобный подход представлялся неприемлемым, поскольку он стирал границы между человеком и природой, лишал историю

статуса особой, неповторимой ткани, сводя её к набору биологических циклов. Исторический субъект в такой модели превращался в функцию энергии, а не в носителя воли, и именно это отталкивало гуманитариев, привыкших видеть в человеке создателя смысла, а не носителя импульсов.

И всё же, несмотря на критику, в научной среде находились точки пересечения между пассионарной теорией и современными моделями нелинейного развития. Особенно примечательно её сближение с синергетикой — областью, изучающей самоорганизацию сложных систем. В синергетике важную роль играют флуктуации, переходы через неустойчивые состояния, резкие смены фаз. С этой точки зрения, этногенез может рассматриваться как процесс перехода из одного уровня упорядоченности в другой, инициируемый внутренним возмущением — пассионарным толчком. Подобно тому как в физической системе при определённых условиях возникает новая структура, в исторической общности может возникнуть новое качество, ведущее к изменению поведения всей группы. Это не снимает вопросов о механизмах, но позволяет включить гумилёвскую модель в общий ряд размышлений о природе исторических изменений.

В ряде работ предпринимались попытки соотнести этногенез с теориями фазовых переходов, предложенными в физике и математике. Там, где система накапливает энергию до предела, после которого наступает качественный сдвиг, можно видеть аналогию с фазой подъёма этноса. Толчок, запускающий этногенез, становится тем самым возмущением, которое ведёт к радикальной перестройке структуры. Однако, в

отличие от физических моделей, здесь отсутствует точный язык описания параметров, что делает такие сравнения эвристическими, но не строго научными. Тем не менее, сами аналогии помогают взглянуть на историю не как на линейную кривую, а как на сложную ткань скачков, резонансов, кризисов и самоорганизующихся паттернов.

Сближение с меметикой также стало возможным благодаря особому вниманию к передаче и трансформации культурных форм. Меметика, предложенная как аналог генетики в сфере культуры, рассматривает идеи, образы, ритуалы как единицы, способные распространяться, эволюционировать и подвергаться отбору. В этом смысле пассионарность может рассматриваться как особый культурный вирус — как идея, захватывающая сознание, пробуждающая энергию и меняющая поведение. Однако здесь снова возникает противоречие: пассионарий у Гумилёва действует не под влиянием идеи, а как носитель врождённого импульса. Меметика же, напротив, делает акцент на передаче информации и социальном контексте. Различие между врождённым и приобретённым, между биологическим и информационным, не удаётся свести к единой модели.

Ещё одним полем пересечения становится социобиология — наука, стремящаяся объяснить поведение человека через биологические механизмы, включая инстинкты, эволюционные адаптации и стратегии выживания. Здесь Гумилёв оказывается ближе к ней, чем к историческим школам. Он предполагает наличие глубинных, врождённых импульсов, определяющих выбор поведения, не всегда осознанного

и не всегда рационального. Пассионарность может быть воспринята как особый эволюционный механизм — не в смысле пользы, а в смысле запуска изменений. Но и здесь возникает расхождение: социобиология ищет выгоду, адаптацию, воспроизводство, тогда как пассионарий умирает, разрушает, действует вне интереса. Это поведение парадоксально с точки зрения биологии, и именно в этом заключается непримиримая сложность теории: она берёт язык природы, чтобы описать явление, выходящее за её рамки.

Так, оказавшись между дисциплинами, пассионарность не находит окончательного пристанища ни в одной из них. Она продолжает существовать на границе — как образ, как интуиция, как символ, не сводимый к формуле. Её парадоксы — не слабость, а способ сохранять жизнь: вне точности, но в постоянном напряжении между объяснением и непостижимостью.

Всё отчётливей становится ясно: любая попытка осмыслить историческое движение вне линейной модели сталкивается с необходимостью системного подхода. Теория пассионарности, несмотря на всю внешнюю простоту, изначально стремилась охватить сложную, нелинейную реальность, в которой причина и следствие не выстраиваются в прямую линию, а образуют переплетение напряжений, откликов и циклов. Этнос в этой системе предстает не как механическая совокупность индивидов, а как целостная структура, подверженная внутренним изменениям, колебаниям, обратным связям. Нелинейность здесь — не допущение, а основа модели: малый импульс может вызвать великое преобразование, незаметное движение — обернуться взрывом, единичная фигура — стать переломным

фактором. В этом смысле теория предвосхищала многие открытия в смежных научных областях, опережая язык, который лишь спустя десятилетия начал описывать поведение сложных систем.

Именно поэтому возможным и даже необходимым становится междисциплинарный синтез. Граница между историей, этнологией, географией, биологией и культурной антропологией оказывается проницаемой. Модель, построенная на таком синтезе, не может быть строгой, но зато она ближе к реальности, в которой явления редко поддаются изолированному анализу. В этом контексте пассионарность — не завершённая теория, а точка сбора, гипотеза, с которой возможно начать разговор, но нельзя его завершить. Она предлагает не истину, а ракурс, не формулу, а способ взгляда, который пробуждает новые вопросы, расширяет границы мышления, заставляет пересмотреть прежние модели. И именно в этом качестве она остаётся ценной: не как закон, а как попытка охватить недоказуемое.

Подлинный вес гипотезы определяется не только её истинностью, но и тем, что она порождает. Пассионарность оказалась плодотворной именно потому, что не была завершённой. В ней отсутствует математическая строгость, зато присутствует внутренняя напряжённость, побуждающая к размышлению. Но здесь же кроется и опасность — соблазн мифа, в котором наука перестаёт быть поиском и превращается в откровение. Идея, обретя культурную популярность, начинает терять научную скромность. Её перестают обсуждать — начинают повторять. И тогда она начинает играть роль, противоположную научной: вместо проблематизации — догматизация, вместо

поиска — вера. Это соблазн, к которому особенно чувствительны теории, предлагающие простое объяснение сложного. Пассионарность, увлекательная по своей образности, быстро оказалась в числе таких соблазнов.

Парадокс заключается в том, что теория, признанная некорректной по научным критериям, оказала мощное воздействие на интеллектуальный ландшафт. В этом смысле она продолжила традицию великих ложных идей, подобных алхимии, френологии или геоцентрической системе, каждая из которых, будучи опровергнутой, оставила после себя открытия, невозможные без её существования. Она оказалась продуктивной, несмотря на уязвимость. Это продуктивность второго порядка — не в смысле накопления фактов, а в смысле рождения новых подходов, новых языков, новых систем наблюдения. Её плодотворность заключается в том, что она раздвинула границы допустимого, ввела в научный обиход категории, о которых прежде не говорили.

В истории науки нередко именно идейный риск становится решающим. Вне этого риска невозможно выйти за пределы привычного круга, невозможно поставить вопрос, которого раньше не существовало. Гумилёв совершил именно такой риск — он предложил картину, слишком крупную для дисциплины, слишком смелую для академии, слишком образную для схем. И тем самым добился редкого эффекта: его теория не замкнулась в себе, не исчезла в архивах, а вошла в культурный оборот, в сознание эпохи. Риск, изначально казавшийся научным вызовом, обернулся влиянием, которого не ожидали. И это влияние стало тем самым

пространством, в котором гипотеза перестала быть только гипотезой — и превратилась в часть коллективного способа понимать мир.

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ. ТЕАТР ИСТОРИИ

Сквозь толщу веков, как сквозняк из иного измерения, доносится странная, не поддающаяся исчерпывающему объяснению сила, которую человечество привыкло называть историческим движением. Но в некоторых случаях это движение приобретает черты неумолимого прилива, сметающего всё на пути. Такими были скифы — народ, чьё имя окружено ореолом не столько славы, сколько тайны. Их появление на исторической сцене было внезапным, подобным взрыву: будто из недр степей, где ещё вчера царила безмолвная тишина, поднялось племя, обрушившееся на южные пределы с такой стремительностью, что античные хронисты едва успевали зафиксировать их присутствие. Не оставив после себя долговечных городов и устойчивых форм правления, они всё же запечатлели в памяти цивилизации ощущение стихийной энергии, неподконтрольной расчету и границам. Их жизнь — кочевая, подвижная, несвязанная с ритмами оседлости — как будто подтверждала теорию пассионарности в её изначальной интуиции: история начинается там, где возникает переизбыток внутреннего жара.

Скифы жили не в границах, а в движении. Их лошади, как продолжение тела, сливались с ритмом открытого пространства. В этом бескрайнем пейзаже, где ничто не приковывает к месту, свобода становилась не выбором, а необходимостью. Но именно эта свобода, неотделимая от воинственности, несла в себе избыточную энергию, не поддающуюся удержанию. В их походах, в странных ритуалах, в зверином орнаменте, рассыпанном по курганам, читается не столько история народа, сколько эпизод пробуждения стихийной силы, которой тесны

формы государства и закона. Память о скифах сохранилась не в институтах, а в ощущении — как будто они были вестниками чего-то, что пришло и ушло, оставив после себя не ответы, а вопросы.

Похожим вихрем пронеслись гунны, чьё появление потрясло всю устоявшуюся структуру позднеантичного мира. Их движение не было просто вторжением — это было переселение, сдвиг тектонических плит, где одни народы вытесняли другие, передвигая границы, стирая цивилизации. Гуннская энергия, направленная не на созидание, а на разрушение и смещение, словно воплощала ту самую пассионарность, которая, по Гумилёву, не всегда стремится к свету. В ней может быть мрак, ужас, неуправляемость. Аттила стал символом этой силы — не как правитель в обычном смысле, а как фигура, за которой двигался народ, подчинившийся воле, исходящей не из рассудка, а из пылающей внутренней необходимости.

Гунны не оставили учения, не сформулировали доктрины. Они пришли, перевернули, и исчезли. И всё же за этим беглым всплеском читается ритм исторического толчка — краткого, но мощного, разрушительного, но плодотворного в том, что пришло следом. Европейская история после гуннов — это другая история. Великая волна переселений породила новые конфигурации, новые народы, новые этносы. И в этом смысле гуннский порыв — не случайность, а элемент большого цикла, в котором взрыв всегда предшествует новому порядку.

Не только кочевые орды, не только скифская свобода или гуннский напор становились ареной проявления той загадочной силы, которую позже Гумилёв назовёт

пассионарностью. Её можно было распознать и там, где действовали не мечи, а святыни — в крестовых походах, тех многовековых экспедициях, в которых военная одержимость сливалась с мистической верой. Крестоносцы, покинувшие родные земли ради Иерусалима, в действительности не шли к географической точке — они следовали за огнём, за образом, за внутренним зовом, превратившим веру в импульс, способный двигать массы. Их движение не было рациональным, не подчинялось экономике или политике. Оно обретало смысл только в измерении, где страсть сильнее выгоды, где цель превосходит жизнь, а смерть не считается поражением.

В этих воинствующих паломниках оживало то, что в истории возникает как вспышка, как напряжённость на грани религиозного и военного, сакрального и разрушительного. Они не просто переносили на Восток свою культуру — они сжигали, разрушали, умирали, оставляя за собой след, который невозможно свести к результату. Их жертвенность, их безумие, их стойкость — всё это делает крестовые походы не просто эпизодом религиозной истории, а театральным жестом пассионарной воли, вспыхнувшей в христианском мире как ответ на внутреннюю жажду смысла. За бронёй, за латами, за обетом чувствовалась та же иррациональная энергия, что и в кочевых набегах: не план, не расчёт, а порыв, срывающий народы с места.

Среди исторических образов, в которых особенно ясно проступает черта стихийной энергии, сложно не отметить казачество — явление, выросшее не из указа, не из договора, а из самой ткани пограничной земли. Казак — не просто воин и не крестьянин с ружьём, а

человек, рождённый на границе, в пространстве, где заканчиваются законы и начинается свобода. Именно в этой переходной зоне, где государственная власть слабеет, а природные условия требуют самостоятельности, возникает особый тип — не подвластный норме, но подчинённый внутреннему чувству справедливости, долга, чести. Казачество веками воспринималось как живое проявление народной энергии, как опора империи и одновременно как угроза ей, как воля к защите и одновременно — как напоминание о неконтролируемом.

Их поселения не были центрами культуры, их быт не знал излишеств, но в каждом их шаге, в каждом бунте, в каждой победе чувствовалась та самая скрытая мощь, которую Гумилёв назвал бы пассионарной. Это не было общество по уставу, это было общество по призванию, собранное из людей, ушедших от порядка и нашедших иной — более древний, связанный с личным достоинством, с силой и с готовностью умереть за понятие, которое не поддаётся кодификации. Казаки — не случайная военная единица, а форма бытия, в которой народная энергия, отторгнутая центром, обрела своё законное лицо. В их песнях, в их мятежах, в их странной полусвободной дисциплине звучал тот ритм, что возникает на изломе империи, как отголосок природного движения — упругого, непредсказуемого, живого.

Но не только в периферийных явлениях истории обнаруживается эта энергия. Иногда она прорывается в самом сердце цивилизации — как это случилось во Франции в конце XVIII века. Великая французская революция не просто сменила политический строй — она изменила саму природу власти, самого человека в

его отношении к миру. В этой буре, унесшей головы королей и порождавшей республиканские гимны, действовали не только философские идеи. За призывами к свободе, равенству и братству стояло нечто большее, чем просветительская логика. Это была вспышка коллективной страсти, готовности не просто требовать, но умирать, разрушать, строить на костях, в пламени, в крови. Революция как вихрь пассионарной энергии — не средство, а цель, не путь к порядку, а утверждение права на обновление любой ценой.

Образы этих лет полны неумолимой решимости: Дантон, Робеспьер, Сен-Жюст — фигуры, в которых разум и фанатизм слились в одну линию. Их действия, как и судьбы, напоминают фигуры на сцене, где разворачивается трагедия, движимая не стратегией, а избытком веры. За всем, что делалось во имя республики, стояло не только убеждение, но внутренний жар, тот самый, который невозможно погасить логикой. И именно потому Французская революция так часто становилась моделью, к которой стремились, которой страшились, которую повторяли — в надежде снова ощутить ту концентрацию исторической воли, способную за одно десятилетие изменить миропорядок.

Ещё страшнее и глубже в ткань народа проникла другая революция — та, что разразилась в России в начале XX века. Здесь пассионарность проявилась не в бунте просвещённых, а в страстном порыве тех, кто до этого веками был лишён голоса. Большевики, поднявшиеся из подполья, из лагерей, из серых казённых комнат, принесли с собой не просто идеологию, а целый мир, созданный на отрицании прошлого. Их энергия носила иной характер — холодный, целенаправленный, почти

механический, но в своей сути — всё так же разрушительный и творящий одновременно. Ленин, Троцкий, Дзержинский — фигуры не случайных деятелей, а символы новой эпохи, в которой жертва становится нормой, а человек — материалом истории.

Российская революция вобрала в себя всё: боль, надежду, жестокость, подъем, разочарование. Она стала полем, где пассионарность не иссякала десятилетиями, питаясь как верой в будущее, так и страхом перед ним. Вождь, говорящий с броневика, красный флаг над Зимним дворцом, строки о комиссарах в пыльных шинелях — всё это не просто эпизоды политической борьбы, а сцены из того великого театра истории, где трагедия и подъем сплетены в едином потоке. Здесь, как и всегда, пассионарность оборачивалась не просветлением, а жаром, в котором сгорали иллюзии, судьбы, эпохи. И всё же именно этот жар становился свидетельством жизни — слишком яркой, чтобы быть вечной.

Пожалуй, ничто в истории не иллюстрирует так ярко природу пассионарного взрыва, как монгольская экспансия — не только по масштабу, но и по внутреннему напряжению, охватившему в XIII веке безмерные пространства от степей Азии до берегов Адриатики. Возникнув в сердце евразийского материка, это движение несло в себе черты стихии, обрушившейся на ослабевшие и рассечённые миры, не способные сопротивляться энергии, пробудившейся в теле одной, казалось бы, незначительной народности. Монгольская армия, при всей внешней упорядоченности, при всей строгости иерархии, по сути своей была плотным потоком страсти — воли к действию, рождённой в

безлюдных просторах, где человек обретается в движении, где сам ландшафт требует не созерцания, а скачка, атаки, завоевания.

Чингисхан в этом движении был не только вождём, но и символом — той редкой фигурой, через которую скрытая энергия народа становится действием, а хаос превращается в систему. В монгольской экспансии читается парадокс пассионарности: её способность одновременно разрушать и создавать, нести смерть и порядок, опустошать и вписывать в новые схемы. Монгольская империя, построенная на крови, в кратчайшие сроки наложила на мир карту иной логики, иной силы, в которой нет просвещённой идеи, но есть абсолютная уверенность в праве быть. И эта уверенность, не нуждающаяся в доказательствах, заражала — заставляла склоняться, служить, превращаться в винтик великой орды. Когда эта энергия иссякла, государство стало распадаться, но память о взрыве осталась как напоминание: однажды в истории случается момент, когда ничто не может противостоять порыву, пришедшему с края.

Если монголы воплощали краткий, но всепоглощающий импульс, то Рим стал противоположностью — примером исторической инерции, той силы, которая сохраняет форму после того, как угасает внутренний пламя. В раннем республиканском Риме ещё можно различить признаки пассионарной воли: стремление к самореализации через служение, суровую дисциплину, почти религиозную преданность идеалу *civitas*. Но с течением времени эта энергия начала растворяться в институтах, в правах, в привычке к победе. Великая империя продолжала расширяться, механически

поглощая территории, но при этом постепенно утрачивала то внутреннее напряжение, которое делает историю живой. Рим стал символом долговечности без жара, порядка без движения, величия без дерзания.

Инерционная фаза, по Гумилёву, — это не закат в прямом смысле, а продолжение по инерции, когда прежние формы сохраняются, но наполняются всё более тусклым содержанием. Именно такой и был поздний Рим: насыщенный ритуалами, великолепием, правом, но всё менее способный к внутреннему обновлению. И всё же именно это состояние позволило ему просуществовать века, став культурной матрицей для будущих цивилизаций. Его инерция была продуктивной, но не творческой. Он не рождал новых импульсов — он хранил и повторял. Империя жила, но уже не горела. И именно поэтому, как только границы были нарушены, как только пришла внешняя сила, способная на прорыв, Рим не устоял. Он пал не от удара, а от усталости.

Византия же, в свою очередь, не была ни продолжением Рима в полном смысле, ни самостоятельной формой пассионарной вспышки. Это была цивилизация выживания — та, что сумела продлить существование себя самой на тысячелетие, балансируя между внешними угрозами и внутренними кризисами. Византийская история — это не череда героических порывов, а искусство постоянного сопротивления. В этом заключается её исключительность: она не вспыхивала, как империи Чингисхана, не выдыхалась, как Рим, а жила в напряжении, изобретая себя заново из одних и тех же элементов. В этом напряжённом равновесии и заключается особый византийский тип — не творящий новый мир, но удерживающий старый, с тонкостью,

утончённой до предела.

Византия, окружённая врагами, терявшая территории и возвращавшая их, раскачиваемая расколами, мятежами и эпидемиями, никогда не переставала быть собой. Её культура, изысканная и закрытая, её богословие, выстроенное как геометрия веры, её политика, основанная на интриге и церемонии, — всё это говорит не об импульсе, а об умении гасить его, не позволяя разрушению стать концом. Здесь история не строится на страсти, а на расчёте, не на взрыве, а на умении затянуть петлю времени. И именно это делает Византию уникальной: она показывает, что не только энергия, но и осторожность, не только подъём, но и выживание — способны вписаться в великий театр истории, где каждый акт, будь он яростным или сдержанным, всё равно становится частью общего ритма.

К последним десятилетиям существования Советского Союза история подошла уже без прежнего накала. В тех пространствах, которые прежде кипели от инициативы, от веры, от чувства исторической миссии, постепенно воцарилось вялое и устойчивое движение по инерции. Всё вокруг сохраняло облик могущественной державы: громоздкие институты, отчёты о пятилетках, речи, полные риторического оптимизма. Но под этим фасадом уже ощущалось неумолимое угасание внутреннего импульса. Люди продолжали жить, строить, воспроизводить формы, но исчезло то напряжение, из которого рождались прежние прорывы. Ушла не только вера в светлое будущее — ушла сама способность ощущать историю как путь, как вызов, как обет.

Поздний СССР был примером цивилизации, живущей в инерционной фазе. Всё работало, но уже не дышало.

Даже победы стали воспоминаниями, даже прогресс стал рутиной. Пассионарный заряд, некогда породивший великий индустриальный рывок, научные открытия, освоение космоса, сублимировался в повседневность, не способную вдохновить. Энергия, накопленная предыдущими поколениями, раздавалась медленно, но неумолимо. Ещё существовали армия, наука, централизованная экономика, но каждое движение становилось всё более формальным. Империя, некогда построенная на идее, доживала в ожидании, не понимая, что именно — конец или новое начало — приближается.

Эта картина угасания не была уникальной. В разные периоды истории можно было наблюдать, как целые народы или цивилизации входили в фазы спада, не всегда разрушительных, но неизменно окрашенных утратой смысла. И напротив, современный мир даёт немало примеров новых подъёмов. Где-то вспыхивают общества, обретающие внутреннюю цель, энергию преобразования, коллективную устремлённость. В других местах — напротив — происходит медленное растворение, покрытое внешним благополучием. Можно видеть, как технологические революции и политические движения вызывают краткосрочные всплески активности, и как за ними почти неизбежно следует отток интереса, охлаждение, истощение ресурса. Эти колебания становятся всё более скоротечными, но сохраняют ту же самую логику — подъём, пик, спад.

Народы Азии, пережившие долгие периоды колониального и постколониального кризиса, демонстрируют сегодня признаки пассионарного пробуждения — не столько в военной или революционной форме, сколько в технологической,

демографической, цивилизационной. В отдельных странах, где история долго казалась периферийной, вдруг возникает стремление к лидерству, к признанию, к новому месту в мировой иерархии. В этих подъемах нет старого мессианства, но есть узнаваемая энергия, движущая массы, формирующая новые культурные коды. Одновременно с этим западные общества, десятилетиями бывшие локомотивами глобальных процессов, нередко оказываются в фазе утомления — насыщенные, самодостаточные, они теряют остроту восприятия мира, размывают границы собственной идентичности, всё чаще обращаясь к памяти, а не к будущему.

История, в этом контексте, перестаёт быть линейным рассказом о прогрессе или упадке. Она обретает форму сцены, на которой вспыхивают и затухают огни. Каждый народ, каждый культурный тип в какой-то момент оказывается в центре — с жадой действий, с чувством судьбы, с готовностью рисковать. Затем сцена меняется: новый акт, новые участники, новые сценарии. Иногда — краткие и яростные, иногда — затянутые, почти незаметные. Эта цикличность не сводится к повтору, она ближе к дыханию: вдох напряжения сменяется выдохом усталости. И в этой переменчивости чувствуется не хаос, а глубинная закономерность.

Прошрое, настоящее и будущее связаны не цепью фактов, а ритмом вспышек. Где-то они озаряют путь, где-то сжигают. Но каждое поколение оказывается перед тем же выбором — сохранить тепло или зажечь пламя. И именно в этом движении, неравномерном, противоречивом, упрямо повторяющемся, история продолжает своё великое представление.

ГЛАВА ПЯТАЯ. ЛИЧНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Когда рассматривать человека не как единицу, отделённую от исторических волн, а как часть ритма, пронизывающего и культуры, и тела, и судьбы, возникает соблазн провести ту самую аналогию, которой Гумилёв решительно избегал: уподобить индивидуальную жизнь — жизни этноса. И хотя он настаивал на качественном различии между личностью и этнической общностью, сама структура его теории словно подталкивает к этому сравнению. В каждом человеке можно разглядеть крохотную модель этногенеза: фазу пробуждения, стремительный подъём, зрелое равновесие и медленное угасание. Это не попытка психологического анализа, не желание переложить историческую модель на внутреннюю биографию, а скорее — поэтическое ощущение, что законы ритма, описанные в масштабах народов, отзываются в глубине каждого.

Юность в этом разрезе предстает как фаза пассионарного толчка — момент, когда энергия, ещё не оформленная в систему, рвётся наружу. В этом возрасте мало расчёта, но много воли. Человек действует порывами, принимает решения без оглядки, идёт туда, где опасно, и редко спрашивает, зачем. Здесь же появляется стремление к цели, превышающей частное: служение идее, вера в смысл, страсть к переменам. Эта энергия часто разрушительна, но именно она и движет судьбу вперёд. Юность не терпит компромиссов. Она не знает меры. Это возраст, в котором каждая победа воспринимается как абсолют, а каждая потеря — как конец. И всё же именно в этом неустроенном пламени зарождаются формы, которые позднее определяют всю жизнь.

Переход к зрелости напоминает вхождение этноса в фазу расцвета. Здесь уже нет той безрассудной остроты, но появляется мощь. Человек умеет соотносить цель и средство, знает цену усилию, распоряжается временем. Это пора, когда внутренние ресурсы начинают работать на устойчивое достижение. Сила больше не расходуется вслепую — она собирается, концентрируется, направляется. Именно в этой фазе человек становится по-настоящему продуктивным, в нём возникает способность не только строить, но и удерживать, не только стремиться, но и завершать. Здесь раскрывается способность к ответственности, к заботе, к защите. В этой зрелости можно разглядеть ту же самую этническую фазу, в которой общество создаёт формы, подчиняет пространство, утверждает структуру. Это возраст гармонии между силой и смыслом.

Старость, в свою очередь, несёт в себе черты инерции. Она может быть светлой, мудрой, спокойной, но в её глубине уже ощущается затухающая воля. Человек больше не ищет — он оглядывается. Всё, что можно было сказать, сказано, что построить — построено. Он становится хранителем, а не создателем. Действия становятся ритуалом, привычкой, повторением. Вспоминается не то, что впереди, а то, что осталось позади. Так и этнос в своей инерционной фазе сохраняет формы, но утрачивает способность к новому. Его культура становится музейной, его ритуалы — традиционными, его энергия — уравновешенной, но не живой. И всё же в этой инерции заключено достоинство. Здесь нет пламени, но есть свет. Нет рывка, но есть покой. Нет надежды, но есть опыт, с которым можно уйти с достоинством, оставив после себя контур, по которому, возможно, когда-нибудь снова пройдёт

импульс.

Так проходит жизнь, как проходят эпохи: вспышка, подъем, расцвет, угасание. И, несмотря на все различия между судьбой народа и судьбой человека, между миллионами и одним, ритм остаётся тем же. Не потому, что он универсален, а потому, что он человеческий — в своём напряжении, своём пафосе, своей неизбежности.

Иногда в судьбе отдельного человека вдруг вспыхивает нечто, что невозможно объяснить ни воспитанием, ни обстоятельствами, ни логикой времени. Такое пламя вырывается изнутри — не как реакция, не как результат, а как причина, несущая в себе движение. Пассионарность, если принять её как личностное состояние, становится не выбором, а приговором, не привилегией, а бременем. Это не талант и не добродетель, а напряжённость, которая требует выхода, даже если он ведёт к гибели. Такие люди не ищут спокойствия — они не могут его вынести. Они не рассчитывают на благодарность — они идут туда, где боль, борьба, разрыв с обыденным. Их жизнь — воплощённое «нельзя иначе».

Именно из этого особого напряжения рождаются фигуры, которых потом называют героями, а иногда — мучениками. Они — не потому что хотят быть первыми, а потому что не умеют быть последними. Их присутствие всегда нарушает равновесие: они выводят за предел, нарушают структуру, требуют невозможного. Они идут первыми не потому, что им легче, а потому что для них невозможен покой, который другие называют счастьем. Эти первопроходцы — не только лидеры, но и изгнанники, не только кумиры, но и жертвы. Они страдают не как наказанные, а как избранные, не по воле

Бога, а по закону внутреннего устройства, по какому-то высшему ритму, не подвластному разуму.

В истории такие фигуры всегда редки, и именно потому они — движущая сила. Они живут на грани — не приспособливаются, не встраиваются, не сдаются. В их поступках чувствуется не только страсть, но и отказ: от комфорта, от предсказуемости, от долгого и безопасного существования. Они не просто пробивают путь — они открывают новое измерение, разрушая прежнее. А за ними, спустя время, приходят другие. Более спокойные, более трезвые, менее жертвенные. Они не горят, они светят. Они не рвутся вперёд, они оглядываются. Их называют инерционными. И в этом нет упрёка. Напротив — без них всё бы рухнуло.

Люди-инерционные — это те, кто сохраняет, кто строит на уже завоёванной земле, кто передаёт, а не сражается. Они — хранители форм, оберегающие хрупкое. В них нет страсти к разрушению, но есть уважение к унаследованному. Они не возводят стены с нуля — они чинят старые. Не ломают традиции — они их удерживают. Их жизненная роль — не пробуждение, а продолжение. И именно в этом — их сила. Ибо без них даже самое яркое пламя обернётся пеплом, не оставив следа. В каждом обществе, как и в каждой судьбе, рано или поздно наступает момент, когда нужны не те, кто ведёт в бой, а те, кто охраняет дом.

Эти две силы — прорыв и сохранение — не противоположны, они сосуществуют. Первый идёт по краю, второй держит центр. Один жжёт, другой греет. И в человеке, как и в этносе, возможно соединение этих состояний: сначала вспышка, потом равновесие, затем устойчивость. Одни рождены для риска, другие — для

продолжения. И нет среди них главных. Есть только верность тому, кем человек является в своём глубинном, непримиримом ритме.

Когда звучит вопрос о возможности пробудить пассионарность в себе, он всегда сопровождается скрытым желанием приобщиться к чему-то большему, чем собственная обыденность. Это стремление — понять, не сокрыта ли где-то в глубине та самая энергия, способная вырваться наружу, перевернуть жизнь, осветить путь — и себе, и другим. Однако пассионарность, в том виде, в каком она была описана, не есть навык или волевое усилие. Это не качество, не черта, которую можно развить, как тренируют выносливость или силу. Она — природа, вызов, отклонение от равновесия. И потому пробудить её изнутри — задача, лишённая прямого пути. Возможно лишь столкновение: с событием, с идеей, с болью, — которое раскроет уже существующий заряд. Но если внутри нет искры, внешнее никогда не станет пламенем.

Такая природа судьбы объясняет трагизм одних и парадокс других. Судьба так называемых «лишних людей» — это не просто не востребованность, но ощущение, что время ушло, что пространство не откликнулось, что предназначение оказалось отрезано. Они не слабые, не ленивые, не бездарные. Они — не в ритме. Их энергия не совпадает с эпохой, их страсть остаётся без канала, их талант обращён в пустоту. Они не могут найти место, потому что история не даёт им сцены. Напротив, «горящие люди» — те, чьё внутреннее пламя не зависит от внешних условий, — горят всегда. Они идут вперёд даже в безмолвии, даже в изгнании, даже в забвении. И этот огонь может как осветить дорогу

другим, так и сжечь самого носителя. В этом — двойственность их судьбы: великая необходимость и великая уязвимость.

Психология пассионария устроена не как баланс. В ней нет расчёта, нет тонкой саморефлексии, нет компромисса между собой и внешним миром. Это сознание, натянутое до предела, сознание, в котором цель становится телом, идея — кожей, действие — дыханием. Пассионарий живёт не рядом с целью, а внутри неё. У него нет «после», потому что каждое «сейчас» — уже край. Это может принимать облик героизма, фанатизма, святой преданности или трагического одиночества. Их психика не всегда устойчива — но не от слабости, а от того, что напряжение слишком велико, что чувствительность становится не границей, а открытой раной. Они могут быть великими лидерами или непонятыми одиночками, потому что мерка для них — иная. Их мера — не результат, а пройденный предел.

Именно поэтому почти неизбежной становится драма жертвенности и надрыва. Пассионарий живёт в ситуации постоянной отдачи — времени, сил, себя. Он не умеет беречь. И даже если учиться этому, то уже поздно: первый всплеск выжигает всё. Эта жертвенность не романтична. Она разрушительна. Она оставляет за собой пустоту — в теле, в семье, в судьбе. И в то же время — след, который не исчезает. Надрыв становится знаком: здесь была воля, которая не смогла быть ограниченной. И именно в этом напряжении, в этой разрушительной отдаче, возникает трагическая красота человеческого огня — не как образца, а как предела.

Всё это снова приводит к главной мысли: человек и этнос

движутся в рифме. Их фазы перекликаются, их напряжения повторяются в разных масштабах. И хотя один — личность, а другой — форма исторической общности, оба подчиняются сходным ритмам: внезапное пробуждение, подъём, зрелое раскрытие, инерционное угасание. В каждом человеке — отзвук судьбы целого. И в каждом народе — отражение личной драмы. Потому что история, какой бы масштаб она ни принимала, всегда разворачивается в сердцах — сначала как жар, потом как боль, и, наконец, как память.

ГЛАВА ШЕСТАЯ. КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Даже те теории, чья научная достоверность вызывает сомнение, могут обладать поразительной жизнеспособностью. Причина этого кроется не только в их содержании, но и в форме: в способности стать удобным языком, при помощи которого общество объясняет само себя. Теория пассионарности, во многом спорная с точки зрения академической строгости, оказалась исключительно пригодной для внутреннего пользования — как модель, позволяющая придавать смысл историческим взлётам и падениям, поражениям и триумфам. Её удобство заключено не в объяснительной мощности, а в способности упростить сложное, связать разрозненное, превратить бессвязное множество фактов в стройный и узнаваемый сюжет.

Россия, с её извечно напряжённым отношением к своему прошлому, использовала эту теорию как язык самоописания — неофициальный, но всеобъемлющий. Пассионарность вошла в культурный обиход как способ осмыслить свою трагическую одержимость историей, вечную готовность к жертве, способность к крайностям. Она предлагала не критику, а оправдание; не анализ, а утешение. Через неё можно было объяснить невозможность стабильности, хроническую нестабильность норм, регулярное самоистощение во имя великих целей. В этом смысле теория стала зеркалом, в котором страна увидела себя не в упрёке, а в мифе: не потому что такова истина, а потому что так легче говорить о себе.

Простота этой концепции не означает примитивности — она сродни архаическим моделям, в которых сложный мир укладывается в ясный образ. Теория пассионарности

действует через силу метафоры. Вспышка, подъём, инерция, угасание — эти слова не требуют дополнительного пояснения. Они становятся понятными на уровне интуиции. Образность теории придаёт ей универсальность: она легко перетекает из учебника в речь, из лекции в статью, из научного контекста в публицистику. В этом — её эстетическая убедительность. Даже не принимая её логики, невозможно полностью избавиться от её влияния, потому что она предлагает не только объяснение, но и стиль мышления: энергичный, обобщающий, заряженный смыслом.

Помимо этого, концепция пассионарности заняла особое место как альтернатива западным моделям исторического развития, построенным на принципах прогресса, разума, рационального выбора. В европейской традиции история движется от незнания к знанию, от необходимости к свободе, от мифа к логике. В модели Гумилёва, напротив, история движется по дуге напряжения, подчиняется скрытому ритму, в ней господствует не разум, а инстинкт, не расчёт, а внутреннее пламя. Это противопоставление сделало теорию удобным аргументом в культурной полемике с Западом: здесь не просто иная точка зрения, но иной способ чувствовать время и пространство.

Идея пассионарности, постепенно утратив научную оболочку, превратилась в инструмент идентичности. Она не требует точных формул, потому что действует на уровне символа. Её цитируют не как научную истину, а как культурный код. Её принимают или отрицают — но всегда через призму национального самопонимания. Она легко вписывается в образовательные программы, в

медийные образы, в героические нарративы. Она формирует ощущение сопричастности к особому типу истории, в которой страдание оправдано, жертва значима, а путь, каким бы тяжёлым он ни был, — осмыслен.

Особое место теория заняла в художественной литературе. Там, где не требуется строгая аргументация, а важны интонация, архетип, символ, пассионарность оживает особенно ярко. Её можно узнать в образах героев, идущих против времени, в судьбах на грани жертвенности, в конфликтах, где истина важнее жизни. Проза и поэзия, исторический роман и философская притча — все эти жанры стали почвой, на которой идея проросла особенно глубоко. В рассказах о народах и личностях, о переломах эпох, о непреодолимом стремлении к действию даже ценой гибели, слышится тот же ритм: внутренний избыток, неспособность к покою, невыносимость равнодушия.

Всё это делает пассионарность не просто концепцией, но культурным феноменом — живым, противоречивым, влияющим. Она давно вышла за пределы своей авторской биографии и теперь принадлежит пространству, в котором идея перестаёт быть гипотезой и становится языком — тем, на котором говорит страна сама с собой.

Трудно переоценить то влияние, которое теория пассионарности оказала на публицистику — особенно в периоды исторического кризиса, когда слово «подвиг» звучит громче, чем слово «факт». Её легко подхватывали журналисты, колумнисты, эссеисты, стремясь не столько объяснить происходящее, сколько найти форму для национального самовыражения. Пассионарность удобно

легла в канву публичной речи: она придавала вес словам, поднимала уровень патетики, оправдывала героизм и трагедии, связывала отдельные события с чем-то большим, чем сиюминутность. В газетных строках, в телевизионных репортажах, в текстах, обращённых к «вечным вопросам», слово это стало сигналом: речь идёт не просто о людях, а о внутренней судьбе народа, не просто о фактах, а о смыслах, которые эти факты скрывают.

Историография, всегда стремящаяся к объяснению закономерностей, также не могла обойти стороной такую яркую модель. Пассионарность предоставляла инструмент для построения сюжетов — больших, драматичных, цельных. В ней было всё, что нужно для историка, работающего в жанре широкого нарратива: внутренний двигатель, цикличность, переломы, фазы. Она позволяла не просто описывать события, но структурировать их в виде почти художественной композиции. Многие авторы, даже не разделяя всей логики Гумилёва, интуитивно пользовались его ритмом: через него легче было показать подъём и падение, объяснить появление великих фигур, обосновать исчезновение целых народов с исторической сцены. Теория облегчала переход от частного к общему, от случайного — к необходимому. И в этом её ценность как художественного, а не только научного инструмента.

Политика, неизменно охотящаяся за понятиями, способными облечь власть в смысл, также нашла в пассионарности благодатную почву. Здесь речь шла уже не о научной теории, а о символическом ресурсе. Она позволяла обосновывать особость пути, поднимать на щит историческую жертвенность, говорить от имени

глубинного движения, будто бы лежащего в самой природе народа. Ссылки на пассионарность начали звучать в речах, где речь шла о подъёме, о повороте, о необходимости преодоления. Она становилась оправданием мобилизации, требованием к жертве, кодовым знаком, в котором содержалась претензия на исключительность. Через неё можно было утверждать право на действие — не через закон, а через судьбу. И в этом заключалась опасность: идея, вырванная из контекста, становилась лозунгом, а метафора — директивой.

Так теория, изначально не предназначенная для таких масштабов, превратилась в зеркало национального характера. Она точно уловила ту черту, которая часто воспринимается как суть — готовность к напряжению, к внутреннему подвигу, к тому, чтобы гореть, а не жить. Пассионарность стала способом увидеть себя не просто в истории, а в истории как драме, как борьбе, как непрерывной череде преодолений. Это отражение не обязательно точно, но оно лестно, оно возвышает. Через него народ смотрит на своё прошлое и, не всегда осознавая, примеряет на себя маску особой судьбы — с тем оттенком гордости и боли, который делает национальную память одновременно трагичной и героической.

При этом спорность самой концепции — не слабость, а источник её притягательности. В ней нет ясной формулы, зато есть простор для интерпретации. Её можно восхвалять и отвергать, использовать и оспаривать, и в каждом случае она сохраняет силу. Теория не умерла от критики — напротив, она укоренилась в культуре именно потому, что вызывала

сопротивление. В этой живой дискуссии, где одни говорили о гениальной интуиции, а другие — о псевдонауке, она получала новый заряд. Она не требовала признания, чтобы действовать. Её влияние стало культурным фактом, не нуждающимся в легитимации.

Потому что в одном этом слове — «пассионарность» — соединились мираж и истина. Оно стало тем, через что можно думать о себе, даже не принимая всей системы. Оно не даёт точных ответов, но предлагает образ — сильный, узнаваемый, незабываемый. Оно не объясняет до конца, но возбуждает мысль. И, быть может, именно в этом и заключается подлинная сила любой большой идеи: в том, что она становится не только предметом обсуждения, но частью внутренней речи, тем словом, в котором культура узнаёт себя.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. ПАССИОНАРНОСТЬ СКВОЗЬ ПРИЗМУ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Если рассматривать историю не только как последовательность событий, но как пространство, где человечество создаёт свои представления о самом себе, то в центре этого пространства неизбежно встаёт миф — не как вымысел, а как способ мышления, способ выражения внутреннего смысла через форму, где рациональное сплавляется с символическим. История, понятая в этом ключе, становится не просто хроникой, но актом мифотворчества. И философия, следуя за нею, превращается в мифотворчество о мифотворчестве, в высшее самосознание культуры, пытающейся осмыслить собственное становление. Среди всех мыслителей, стремившихся выразить этот замкнутый и вместе с тем безграничный процесс, Гегель оказался фигурой почти абсолютной.

В его системе история перестаёт быть чередой случайностей — она становится сценой, на которой разворачивается сам дух. Диалектическое движение — от тезиса к антитезису и далее к синтезу — не просто логическая формула, а образ вселенского ритма, в котором мышление и бытие движутся неравномерно, через борьбу, через напряжение, через кризис. Этот ритм совпадает по структуре с тем, что в пассионарной теории представлено как смена фаз: момент прорыва, внутреннего конфликта, накопление энергии, затем — переход к новому равновесию, за которым следует либо развитие, либо угасание. Гегель не говорил о пассионарности напрямую — он не нуждался в этом термине. Но он сформулировал её философскую тень, её диалектический образ.

В гегелевской картине мира каждое историческое движение — это не просто явление, а выражение идеи. Народы, эпохи, государства возникают не случайно — они «призваны» осуществить определённый этап в развитии духа. И потому в центре процесса оказывается не человек, но разум, не событие, а смысл, пробивающийся сквозь войны, революции, подвиги и катастрофы. Гумилёвская пассионарность, если всмотреться, — это та же энергия, но спущенная на уровень этноса, на уровень коллективной судьбы, где не дух в абсолютном смысле действует через формы, а нечто телесное, природное, но тоже направленное, целеустремлённое, способное изменить мир.

И всё же различие не отменяет внутреннего родства. Оба подхода строятся на идее необходимости: история не просто движется — она движется в нужную сторону, не случайным образом, а в соответствии с логикой, пусть и скрытой. В гегелевской философии это логика разума, в пассионарной — ритм жизни, импульс, не поддающийся рационализации, но ощутимый. И если первый мыслит в категориях абсолюта, то второй — в категориях предельного. Но и там, и там человек — лишь временный носитель силы, превосходящей его. Он — проводник, проявление, фигура на шахматной доске судьбы, значимая, но не окончательная.

Тем самым пассионарность, как и всякая философская попытка осмыслить историю, не просто описывает ход событий, но придаёт им внутреннюю завершённость, превращает в структуру. Это не просто историческая модель, а миф — в высоком смысле слова, в том значении, которое восходит к грекам: образ, воплощающий смысл, сказание, в котором действуют не

люди, а силы, обретшие облик. И в этом она удивительно близка к тому, что делал Гегель — не как идеолог, а как поэт духа, создавший грандиозный миф о мышлении, обращающемся историей.

На другом полюсе, напротив гегелевской уверенности в целенаправленном движении духа через века, встаёт фигура Вильгельма Дильтея — мыслителя, чьё наследие стало тихим, но глубоким разломом в основаниях философии истории. Для него не существовало универсального ритма, который подчиняет собой народы и эпохи. История, по его мысли, не развивается по некоему внутреннему закону, а раскрывается как ткань смыслов, понятая не через схему, а через опыт, интуицию, внутреннее переживание. В этом подходе не было места телесной пассионарности, как у Гумилёва, и не было движения идеи, как у Гегеля. Вместо линии — плетение, вместо направления — слоистость.

Дильтей настаивал на том, что мир человека не может быть охвачен средствами, которыми пользуется естествознание. Историю нельзя объяснить — её можно только понять. Это различие между объяснением (*Erklären*) и пониманием (*Verstehen*) стало ключом ко всей его работе. И потому он предлагал не законы, а образы — не как украшения мысли, а как единственно возможную форму, в которой история обретает живую плоть. В образе сплетаются чувства, интуиция, культурный контекст, личное восприятие. Через него проявляется не то, что «есть на самом деле», а то, как данное явление укоренено в жизни, как оно переживается. Именно здесь рождается парадокс: чем ближе мысль к научной форме, тем дальше она от живого опыта; чем яснее формула, тем слабее её связь с

тем, что движет человеком изнутри.

Отказ от направленности в историческом движении не был для Дильтея пессимизмом. Он видел в этом условие подлинного понимания. История, по его мысли, подобна жизни — в ней нет заданного исхода, но есть внутренняя полнота, есть смысл, который нельзя вычитать из схемы, но можно уловить в очертании целого. Такое отношение делает человека не пророком или свидетелем вселенской идеи, а участником: он живёт не в ритме мировой необходимости, а в собственном, неповторимом ритме бытия. И именно поэтому образы для Дильтея — не украшения, а орган истории. Они позволяют передать опыт, который нельзя выразить цифрой или графиком, но можно воплотить в метафоре, в рассказе, в жесте.

Если сравнить это с пассионарной теорией, может показаться, что Дильтей опровергает её полностью. Он не верит в ритмы, не верит в импульсы, в циклы, в необходимую последовательность фаз. Он говорит: история не знает цели. Но именно в этом и кроется его возможная правота. Человек не машина, а существо, наполненное памятью, болью, выбором. Народы не движутся по внутреннему биологическому ритму, а реагируют, страдают, вспоминают. Их судьбы — это не функции энергии, а отклик на то, что невозможно предсказать. История — это не повторяемость, а насыщенность.

И всё же между ним и Гумилёвым, при всей разнице, возникает невидимая связь. Оба отвергали рационализм как единственный путь. Один — через образы, другой — через биологические метафоры. Один — через отказ от направленности, другой — через ритм, который скорее напоминает приливы и отливы, чем поступательное

движение. Но оба стремились понять то, что не поддаётся измерению. И если Гегель создавал миф о духе, то Дильтей создавал миф о человеке — о человеке, который не движется к цели, а просто живёт, чувствуя в каждом мгновении глубину, недоступную формуле.

Если в философии Гегеля история разворачивается как разум, осуществляющий себя через борьбу и преодоление, а в размышлениях Дильтея она распадается на разнородные потоки переживания, то в интеллектуальном мире Мишеля Фуко возникает третье измерение — подозрение. Подозрение к тому, как именно формируется знание, как создаются истины, как власть говорит от имени истории. В этой оптике любая концепция, будь то теория этногенеза или идея прогресса, обретает не столько сущностное, сколько политическое значение. В центре размышлений Фуко — не то, что «есть», а то, что «считается истиной» в определённый исторический момент. И потому пассионарность, каким бы образом она ни была сформулирована, может быть рассмотрена как один из таких «режимов истины» — структура, определяющая, что допустимо мыслить, говорить, считать подлинным в конкретной культурной ситуации.

Для Фуко истина — не результат открытия, а продукт дискурса, а сам дискурс — не свободный поток языка, а система исключений, норм и допустимостей. Под этим углом теория пассионарности предстает не как описание глубинной реальности, а как способ организовать историческое воображение, упорядочить хаос прошлого и придать смысл настоящему. Она не столько говорит о народах и эпохах, сколько формирует пространство, в котором определённые формы поведения приобретают

героический статус, а иные — обесцениваются. Внутри такого режима истины героизм становится нормой, жертва — оправданием, подчинение высшей цели — внутренней добродетелью.

Пассионарий, в этом смысле, — не просто фигура энергии, но культурный конструкт, вписанный в определённую систему власти. Через его образ воспроизводится особый тип субъективности: одержимой, деятельной, способной на разрушение ради цели, превышающей частную жизнь. И этот тип становится желанным, воспроизводимым, нормативным — особенно в обществах, переживающих идентификационный кризис. Теория, таким образом, работает не только как объяснение истории, но и как способ регулирования настоящего: кого считать значимым, как понимать силу, что именовать подлинным движением истории.

Фуко настаивает на том, что каждый исторический период живёт в определённой эпистеме — невидимой, но властной системе знания, определяющей, что считается «естественным». И пассионарность, будучи риторически убедительной и образно насыщенной, вписывается в одну из таких эпистем, характерную для постимперского сознания. В этой эпистеме насилие не отвергается, а романтизируется; смерть не оплакивается, а возвышается; прошлое не анализируется, а мифологизируется. Таким образом, пассионарность становится не просто мифом, но и дисциплинарной машиной, вырабатывающей образ действия, допустимого и желанного в условиях культурной нестабильности.

Это не значит, что теория пассионарности лжива — в

фукоянском контексте это понятие теряет смысл. Важно не то, насколько она соответствует «реальности», а то, какую реальность она помогает создавать. Она конструирует стиль мышления, стиль оценки, стиль исторической памяти. В этом и проявляется её сила как режима истины: она не нуждается в проверке, потому что уже встроена в систему взглядов, где страдание оказывается жертвой, конфликт — преобразованием, а беспокойство — знаком жизни.

Фуко напоминал, что за каждой системой знания скрывается воля — не к истине, а к власти. И потому пассионарность, пусть и рождённая в недрах научного поиска, может рассматриваться как ответ культуры на внутренний вызов: как попытка мобилизовать, придать форму, управлять памятью. Это не отменяет её ценности. Но это лишает её невинности.

На пересечении марксистской мысли и философии культуры, в самой гуще политических сдвигов и теоретических переосмыслений XX века, встаёт фигура Антонио Грамши — мыслителя, для которого история была не ареной стихийных взрывов, а полем борьбы за смысл. Он не отрицал конфликт, но полагал, что подлинное движение истории происходит не на баррикадах и не в полях сражений, а в текучем и почти незаметном процессе формирования мировоззрения, убеждений, привычек мысли. В этом контексте его идея культурной гегемонии становится прямым вызовом пассионарной модели, в которой энергия — вне идеологии, вне кода, вне символической системы. У Гумилёва — вспышка. У Грамши — позиционная борьба, медленная, методичная, незримая, но властная.

Культурная гегемония в грамшианском смысле — это

власть не физическая, а смысловая. Она проявляется в способности определять, что считается нормой, что — отклонением, какие ценности признаются универсальными, а какие — второстепенными. В этом пространстве язык, школа, религия, медиа, повседневность — всё становится инструментом власти. Правящий класс побеждает не потому, что сильнее, а потому, что его образ мира воспринимается как естественный. Именно здесь энергия, столь важная для пассионарной концепции, оказывается подвергнутой сдерживанию и переработке. Она может вспыхнуть, но без языка, способного её оформить, без системы знаков, в которую она будет вписана, эта энергия либо погаснет, либо будет интегрирована в существующий порядок.

Пассионарность, как её представлял Гумилёв, — это природный, почти внеличный импульс, проявляющийся независимо от культурных конструкций. Грамши же утверждал, что даже самая мощная сила, если она не сопровождается работой мысли, слова, идеи — обречена быть использованной или рассеянной. В этом различии и состоит их глубинное расхождение: один верит в энергию как биологическую, почти космическую данность; другой — в культуру как арену борьбы, где даже ярость требует перевода. Грамши считал, что революция начинается не тогда, когда вспыхивает страсть, а когда меняется язык. Без этого смена власти — не более чем смена декораций.

Таким образом, пассионарий в системе Грамши — фигура уязвимая, потому что действует вне дискурса. Его сила — в порыве, но его слабость — в неспособности удержать поле смысла. Он может разбудить, но не убедить; разрушить, но не построить. И тогда всё, что

остаётся после него, снова захватывается теми, кто управляет системой символов. Именно по этой причине Грамши придавал столь решающее значение образованию, интеллектуальной работе, формированию альтернативных культурных институтов. Без этого, считал он, никакая вспышка не станет началом нового.

В этом свете теория пассионарности выглядит мифом о силе, не нуждающейся в посредниках. Грамши разрушает этот миф, показывая, что всякая сила, не переведённая в знаки, не институционализированная, не закреплённая в языке и памяти, рано или поздно становится чужой. Она может сжечь, но не изменить. Поэтому в его системе главный герой — не тот, кто горит, а тот, кто думает. Не тот, кто поднимается в битве, а тот, кто создаёт условия, при которых сама идея сопротивления становится возможной.

Так культурная гегемония оказывается не просто техникой власти, но механизмом перенаправления энергии. Не уничтожения — нет. Напротив, она умеет вбирать в себя даже революционное, преобразуя его, встраивая, обезвреживая. Это власть, основанная на гибкости, а не на лобовом подавлении. И именно поэтому, в грамшианской перспективе, подлинный вызов — не столько в пассионарной вспышке, сколько в кропотливой работе по созданию иной культуры. Только тогда энергия перестаёт быть временной, и начинает становиться формой.

Среди всех великих попыток осмыслить историю как нечто большее, чем череду событий, философия Фридриха Ницше стоит особняком — не только из-за своей дерзости, но и из-за внутреннего безумия, которое не скрывается, а становится принципом. Он не строит

системы, не предлагает схем, не ведёт читателя по ступеням логики. Он разрушает. Его мысль — это удар, страсть, порыв, взрыв. И именно потому, когда речь заходит о пассионарности как о силе, взрывающей историческую ткань, имя Ницше возникает само собой. Он — не сторонний наблюдатель, а голос самой воли, ставшей мыслью. Его «воля к власти» — это индивидуальный аналог того, что Гумилёв пытался уловить в судьбах этносов: энергия, не знающая цели, но рвущаяся к преодолению, к форме, к высоте.

Ницше не верит в прогресс, не признаёт направленности истории, не принимает идей об универсальном Разуме, ведущем человечество вперёд. Для него история — это не рассказ, а арена. Там сталкиваются силы, враждуют ценности, рождаются и умирают стили. И в этой арене всё значимое возникает не от необходимости, а от избытка. От избытка силы, страсти, напряжения. «Великие» — не те, кто служит идее, а те, кто создаёт её. В каждом настоящем деятеле Ницше видит не носителя истины, а творца, который утверждает свою правду через жест. Он живёт не по закону, а по внутреннему ритму, и именно это делает его опасным, непредсказуемым, великим.

Пассионарий у Гумилёва часто предстаёт как носитель исторической функции: он необходим, чтобы изменить эпоху, сдвинуть ритм, инициировать новую фазу. У Ницше же человек силы — это антифункция. Он разрушает потому, что может, утверждает потому, что хочет, действует потому, что его внутренняя энергия не даёт ему покоя. Он не знает долга, он создаёт его заново. Он не часть механизма, а сам источник — не природы, не этноса, не идеи, а самого себя. В этом смысле

пассионарность у Ницше сужается до предела и одновременно обостряется: это не явление в народе, а тайный пожар внутри одного.

Философия истории у Ницше — это откровение, но не в библейском, а в трагическом смысле. Она отказывается от всякой надежды, от всякого упорядочивания. Он считает ложью саму идею исторического смысла. Всё, что называлось «целесообразным» — вымысел. Всё, что казалось движением вперёд — самообман. Для него история — это поле власти, а власть — это не структура, а поток. Поток воли, рвущейся не к счастью и не к истине, а к преодолению слабости, к преодолению человека как такого. Его историческое безумие — не ошибка, а способ говорить то, что нельзя сказать в рамках логики.

Именно поэтому его образы столь пугающи: сверхчеловек, вечное возвращение, разрушение морали, отмена истины как категории. Это не философия, которую можно обосновать — это откровение, которое можно только выдержать. И в этом откровении он ближе к поэту, чем к мыслителю в академическом смысле. Его тексты не объясняют — они захватывают. Они не предлагают картину мира — они бросают вызов всякой картине.

Если перенести это на пассионарную концепцию, то получится напряжённый перекрёсток. Гумилёв описывает закономерность. Ницше — радикальный произвол. Гумилёв видит природу. Ницше — волю. И всё же, в какой-то точке, они сходятся: в признании того, что жизнь начинается там, где заканчивается равновесие. Где человек выходит из покоя. Где он не спрашивает, зачем, а просто действует. Там, где горит — без

объяснения, без спасения, без гарантии. Только ради самого пламени.

Освальд Шпенглер, провозвестник культурного фатализма и архитектор циклического взгляда на историю, предложил образ мышления, в котором каждая культура живёт как организм: рождается, развивается, зреет, стареет и умирает. Его «Закат Европы» — не анализ, а предсказание; не сочинение историка, а философская поэма о гибели, написанная с холодной ясностью. В его подходе нет места оптимизму, но есть внутренняя стройность: культура — не случайность, а форма, обречённая на завершение. В этом понимании времени он удивительно близок к Гумилёву, но движется из другой глубины, из другого словаря. Если пассионарность говорит языком биологии и напряжения, то Шпенглер — языком форм, стиля, символа. И всё же оба слышат один и тот же ритм: рождение — подъём — угасание.

Шпенглер не верил в универсальность человеческой истории. Он говорил: нет истории человечества, есть истории культур. Каждая из них — это замкнутый мир, со своей душой, своим ритмом, своей судьбой. И эта судьба неизбежна. Культура у него — не результат обстоятельств, не итог внешнего давления, а внутренний рост, сродни раскрытию растения. У неё есть весна — когда появляются великие символы, идеи, верования; есть лето — когда эти символы воплощаются в архитектуре, философии, империях; и есть осень — когда культура превращается в цивилизацию, утрачивает душу, живёт по инерции, повторяя себя. Это не оценка, а констатация. Умирание — не трагедия, а закон.

Сравнение с пассионарной теорией здесь неизбежно. У

Гумилёва этнос — форма, подверженная тем же колебаниям: вспышка, накопление, зрелость, инерция, распад. У Шпенглера культура движется так же — но не по линии биологической энергии, а по траектории символической выразимости. Разница между ними — в механике. У Гумилёва действует пассионарный толчок, загадочная энергия, пришедшая из ниоткуда, взрывающая этнос и толкающая его к историческому бытию. У Шпенглера толчка нет — только рост, как рост зерна. Это рост не взрывной, а внутренне необходимый. И всё же образы совпадают: фаза творчества, фаза могущества, фаза усталости. Гумилёв описывает это как пульс. Шпенглер — как формообразующий закон.

Особенность шпенглеровской мысли в том, что она не предлагает выхода. Это философия, лишённая утешения. Она не зовёт к борьбе, не ищет источников обновления, не верит в возрождение. Для него цивилизация — это всегда финал, торжество формы без содержания, техники без духа, расчёта без подвига. Это мир мегаполисов, масс, автоматизации, мира, где мёртвая культура ещё живёт в облике — но не в дыхании. И здесь возникает точка пересечения с пассионарной теорией: инерционная фаза у Гумилёва — это именно этот поздний Шпенглеров мир. Мир, где люди сохраняют здания, но не веру, законы, но не внутренний огонь.

И тем не менее Шпенглер не был ни нигилистом, ни циником. Его философия была мрачной, но возвышенной. Он признавал величие даже в гибели. Он учил смотреть на историю не как на механизм, а как на трагедию, где каждое движение пронизано стилем, где закат — это не падение, а завершение, не распад, а исполнение судьбы. И в этом смысле его морфология

культур — не просто учение о циклах, а гимн форме, которая жила, расцветала и ушла, не утратив достоинства.

Пассионарность и морфология культур — два взгляда на одно и то же явление: на дыхание истории. Один — в языке энергии, другой — в языке стиля. Один зовёт к действию, другой — к пониманию. Один говорит: «ещё можно», другой — «всё уже было». Но оба признают одно: жизнь в культуре измеряется не количеством лет, а полнотой напряжения, — и исчезает тогда, когда исчезает страсть творить.

В лице Арнольда Тойнби философия истории впервые обретает голос, сочетающий масштаб античного эпоса с трезвостью наблюдателя XX века. Его теория, выросшая не из мечты о закономерности, а из размышлений над крахами, восстаниями и возрождениями, предлагает взгляд, в котором история — не результат силы, не следствие энергии, и не цепь биологических циклов. Она — поле испытаний. Именно в этой смене интонации сказывается отличие от пассионарной теории: если у Гумилёва этнос ведёт себя подобно организму, подчинённому внутреннему ритму, то у Тойнби цивилизация существует как существо, способное выбирать — и потому отвечающее за свой путь.

Суть его подхода проста в формулировке, но неисчерпаема по содержанию: история есть череда вызовов, на которые цивилизации дают или не дают ответ. Вызов может быть географическим, политическим, демографическим, культурным — землетрясение, нашествие, голод, упадок традиций, вторжение чужой идеи. Но важно не то, откуда он пришёл, а то, как на него ответили. Одни общества

растерялись и угасли, другие — нашли в себе силы преобразовать ситуацию в возможность. В этом смысле история по Тойнби — не предсказуемый ход, а испытание на зрелость. И каждый народ, каждый культурный комплекс снова и снова проходит эту незримую проверку.

Пассионарность, как её описывает Гумилёв, — это сила, возникающая внезапно и не зависящая от условий. Это вспышка, внутренний пожар, импульс, приходящий как благословение или рок. У Тойнби — всё иначе. Он не верит в безусловный детерминизм, не признаёт ритмов, которым всё подчинено независимо от воли. Для него главное — свобода. История не обязана следовать по замкнутым кругам. Если народ отвечает достойно, если находит в себе способность к внутреннему обновлению, к духовному рывку, — он сохраняется. Если нет — уходит в тень. Ответ — не обязательно взрыв энергии. Это может быть реформа, открытие, отказ, пересмотр. Иногда это героизм, иногда — смирение. В этом и кроется главный смысл: судьба не навязана. Она происходит внутри.

Тойнби не ищет первопричину в недрах этноса. Он обращает внимание на элиту — не ту, что у власти, а ту, что способна дать ответ от имени всего. В моменты кризиса появляется творческое меньшинство: мыслители, правители, мистики, художники, пророки. Их задача — не только осмыслить вызов, но и предложить образ действия, в котором откроется новый путь. Эта элита может родиться из боли, как Паскаль после религиозного кризиса Франции, как Августин после падения Рима, как русские мыслители после поражения в Крымской войне. А может и не родиться

вовсе. И тогда культура гаснет не от того, что иссякла энергия, а от того, что исчез ответ.

По сравнению с пассионарной теорией, в которой акцент падает на природу, Тойнби вводит этический горизонт. Он не столько объясняет, сколько задаёт вопрос: что сделает народ, оказавшись на грани? Поднимется ли он? Превратит ли поражение в урок? Или останется в тени? Этнос у него — не организм, а субъект. Цивилизация — не последовательность фаз, а возможность. Это даёт надежду — но также накладывает вину. Если народ погибает, он погибает не по закону, а по неспособности осознать своё положение.

Таким образом, два подхода расходятся в самом понимании истории. Гумилёв ищет структуру, Тойнби — выбор. Один видит в прошлом биологический ритм, другой — моральную драму. Один рисует неизбежность, другой — предлагает альтернативу. И всё же оба мыслят в масштабах, превышающих человека: их интересует не личность, а судьба целого. Один говорит о толчке, другой — о отклике. Но оба ощущают: история — это не поверхность, а глубина. Не чередата, а последовательность испытаний, на которые можно ответить — или не успеть.

Когда Карл Маркс выстраивал свою теорию исторического процесса, он стремился освободить мышление от тумана идеологий, от иллюзий религии, от прикрас национального мифа, предлагая вместо этого жёсткую и стройную картину: история есть не случайная драма, не цепь бессмысленных жестов, а логика материальных интересов, воплощённая в классовой борьбе. В этом понимании исчезает идея народа как таинственного организма. Этнос как категория отходит

на второй план, уступая место классу — основной единице исторического движения. Народ делится на буржуазию и пролетариат, на угнетателей и угнетённых, на тех, кто владеет средствами производства, и тех, кто ничего не имеет, кроме своего труда. Всё остальное — язык, традиции, этническая память — рассматривается как надстройка, то есть производная от базовой, экономической структуры.

На этом фоне гумилёвская теория выглядит почти анахроничной: этнос, пассионарный толчок, ритм, природная энергия — всё это чуждо марксистской строгости, в которой нет места для интуитивных понятий. У Гумилёва действуют силы, не поддающиеся расчёту, но несущие импульс, который меняет контуры мира. У Маркса же всё подчинено необходимости: экономика определяет сознание, и никакой внутренний огонь не может отменить хода классовой борьбы. Там, где пассионарий действует из избытка воли, марксистский субъект действует из нужды, из положения, продиктованного его ролью в системе труда.

И всё же, при всей несопоставимости методологии, между двумя подходами можно нащупать точки пересечения. Прежде всего, это — вера в динамичность истории. И Маркс, и Гумилёв отвергают идею застывшего мира, где всё повторяется в вечных формах. История для них — напряжение, конфликт, движение. Это не спокойная эволюция, а череда разрывов: революций, восстаний, падений и подъёмов. Пусть механизмы этих движений различны, суть остаётся: прогресс — не плавное течение, а борьба с препятствиями, и эта борьба всегда требует усилия, выхода за рамки, преодоления.

Есть и более тонкая точка сближения. У Гумилёва пассионарии составляют активное меньшинство, которое заражает остальную массу своей энергией. У Маркса — тоже есть творящее меньшинство, но его роль отводится революционному авангарду: тем, кто первым осознаёт положение вещей, кто способен организовать и повести. Разница — в природе этой избранности. У Маркса она — результат исторического познания, классового самосознания. У Гумилёва — врождённая, почти биологическая. Но оба признают, что массы не движутся сами по себе: их ведут, толкают, заражают. И в этом — непроектное согласие: история движется не количеством, а напряжением.

Наконец, сближение возможно и на уровне восприятия катастроф. И для Маркса, и для Гумилёва кризис — это не отклонение от нормы, а часть логики. У одного — это неустранимый этап смены формаций, у другого — фаза инерции, когда прежний заряд исчерпан. Ни один из них не воспринимает историю как плавное совершенствование. Оба утверждают: падение необходимо, чтобы началось новое. У одного — это классовая революция. У другого — новый пассионарный толчок. Разные инструменты — но сходный ритм: напряжение — взрыв — переустройство.

И всё же фундаментальное различие остаётся. У Маркса история — разумная. Она поддаётся анализу, она развивается по внутренней логике, связанной с производством, трудом, отношениями собственности. У Гумилёва — история природна. Она движется по своим тайным ритмам, доступным скорее интуиции, чем расчёту. У Маркса субъект истории — человечество, способное понять и изменить своё положение. У

Гумилёва — этнос, не столько действующий, сколько подчинённый колебаниям внутренней энергии.

И всё же именно в этом различии — ценность их соседства. Один мыслит историю как труд. Другой — как пламя. Один верит в необходимость. Другой — в избыток. Один создаёт схему, другой — образ. И оба, по-своему, признают: человек рождается не только для того, чтобы жить, но и для того, чтобы меняться — сам и вместе с историей.

Макс Вебер, стремясь понять основания социальной власти, впервые придал теоретическую строгость понятию, которое до него оставалось в сфере поэтической интуиции, — харизме. Он не искал в ней мистику или биологию, не прибегал к символам крови или почвы, а предложил увидеть в харизматическом начале форму легитимации, возникающую в моменты, когда старые структуры теряют силу, а общество требует нового вектора. В этом подходе харизма становится не столько личной чертой, сколько социальным откликом на кризис: редкая, исключительная способность вызывать веру в исключительность. И хотя Вебер не создавал теории пассионарности, его анализ харизмы неожиданно сближается с тем, что Гумилёв назвал пассионарным толчком.

Харизматическая власть, по Веберу, возникает вне норм и традиций — как отклонение, как разрыв. Она не подчиняется закону, наоборот, подменяет его. Её источник — в вере, что перед нами не просто человек, а тот, кто «послан» или «избран», — кем, не всегда ясно: богом, судьбой, историей. Общество в таких случаях не выбирает харизматическую фигуру — оно распознаёт её,рывающееся в существующий порядок как знак. Этот

момент — почти прямой аналог гумилёвского пассионария, того, кто действует на пределе, в разломе, как выразитель некой нечленораздельной, но мощной воли к преобразованию. Отличие лишь в том, что Гумилёв видит в нём природное явление, а Вебер — социальное признание.

При этом харизма у Вебера всегда — напряжение, нестабильность. Она не может существовать долго: либо она трансформируется — институционализируется в традицию или бюрократию, либо исчезает. Это — энергия, которая требует воплощения, но не может удержаться без формы. Поэтому всякая харизматическая власть либо умирает, либо превращается в систему. Здесь возникает интересный перекрёсток: инерционная фаза у Гумилёва — это именно тот момент, когда харизма уже окаменела, когда импульс воплотился в порядок, и движение сменилось сохранением. Гибель энергии — у одного — как угасание, у другого — как бюрократизация.

Харизма, как и пассионарность, требует отклика. Она не существует вне среды. Общество должно быть готово распознать исключительность, иначе она останется немой. В этом смысле оба подхода говорят не только о личности, но и о коллективе: он должен быть настроен на волну, должен быть открыт для чуда, для сдвига, для обновления. Без этого харизма остаётся странностью, а пассионарий — маргиналом. Но если момент совпадает — начинается эпоха. Не всегда великая. Но всегда переломная.

Есть и другой важный аспект — трагичность. У Вебера харизма изначально обречена: она неустойчива, неуправляема, требует непрерывного подтверждения.

Лидер, обладающий ею, должен постоянно доказывать своё право вести. Стоит исчезнуть вере в его исключительность — исчезает и власть. Харизма не наследуется и не планируется — она вспыхивает и гаснет. Так же и пассионарность у Гумилёва — это не стратегия, не результат обучения. Это вспышка, которая либо озаряет, либо уничтожает. В обоих случаях — не метод, а судьба.

И наконец, в обоих подходах — пусть в разных регистрах — ощущается тревожная красота исключительности. Вебер пишет об этом без романтики, но с уважением: харизматический лидер нарушает привычное, чтобы создать новое. Он не подчиняется закону, он становится его началом. Он опасен, но необходим. И в этом он похож на мифического героя — не потому, что велик, а потому, что действует там, где другие не могут. У Гумилёва — это же качество: пассионарий — не лучше и не праведнее. Он просто другой. Его внутренняя энергия не позволяет ему молчать, ждать, сохранять. Он действует — и этим меняет.

Всё это сближает харизму с пассионарностью как два образа одной и той же силы: силы, возникающей в перелом, в разрыв, в момент, когда прежнее становится невозможным, а новое ещё не оформлено. Силы, в основе которой — не воля к порядку, а стремление прорваться сквозь. И потому оба понятия — не только категории анализа, но формы мифа. Не потому, что они ложны, а потому, что описывают не то, что можно доказать, а то, что может только произойти.

Николай Бердяев, размышляя о человеческой судьбе и роли личности в истории, всегда вставал на сторону

свободы — не как политической категории, но как глубинного метафизического факта. Его мышление рождалось в атмосфере катастроф, революций, изгнания, и именно в этом пределе он видел человека не как винтик, не как «единицу», встроенную в историческую машину, а как творца. Любая теория, утверждающая, будто человек подчинён внешним силам — будь то этническая энергия, классовая необходимость или пассионарный импульс, — вызывала у него отторжение. Он не принимал фатализм ни в каком виде, даже в самой благородной его форме. Для него история — это сцена свободы, а не игра слепых стихий.

Бердяев мыслил не законом, а прорывом, не циклом, а метафизическим кризисом. Он верил, что человек, даже стоя перед бездной, остаётся свободным — именно в бездне, может быть, особенно. И если у Гумилёва этнос подчинён ритмам, которые приходят извне, почти как природные флуктуации, то у Бердяева вся подлинная история начинается в момент внутреннего взрыва. Он не отвергал коллективное, но видел в нём только фон для настоящего: а настоящее — всегда там, где человек выходит за пределы, где он творит, где рушит ради высшей правды. Он не принимал миф о необходимости. Всякий фатализм для него был разновидностью идолопоклонства.

Этим его мысль резко расходится не только с Гумилёвым, но и с Элиаде, который предлагал совершенно иной образ времени — не направленного вперёд, а замкнутого, мифического, повторяющегося. В концепции Мирчи Элиаде история как линейность растворяется. Люди древних культур, по его наблюдению, не жили в «историческом» времени, а

стремились возвращаться в сакральное, в архетип, в первооснову. Вечное возвращение — не цикл в смысле закона, а отказ от новизны, попытка пережить события как повторение первичных, внеисторических жестов богов и предков. Миф здесь не украшает, а формирует реальность. И в этом смысле пассионарная теория, при всей своей биологической энергичности, тоже отсылает к мифу: к первоимпульсу, к великому взрыву, который задаёт ритм последующим векам.

Гумилёв говорит языком науки, но внутри этой науки таится структура архаического мифа: момент избранности, превращение избранных в героев, фаза подвига, затем закат — и, может быть, новый виток. Всё это можно прочесть как современную версию мифа вечного возвращения, переодетую в термины этногенеза. Но если Элиаде видел в этом вечную форму жизни архаического сознания, то Гумилёв пытался эту структуру измерить, обосновать, встроить в объяснительную модель. Его миф был научным, но от этого не стал менее мифом.

Современные системные теории, с их акцентом на нелинейность, самоорганизацию и фазовые переходы, предложили новые способы говорить о сложном. История в их понимании — не цепь фактов, а динамическая система, где малейшее возмущение может изменить траекторию целого. Меметика, выросшая из идей Ричарда Докинза, предложила рассматривать культуру как среду, где идеи, подобно генам, передаются, мутируют, закрепляются или исчезают. Эти подходы привносят в историческое мышление инструменты из биологии, кибернетики, теории хаоса. И хотя они претендуют на научную строгость, в их основе

лежит всё тот же поиск смысловой структуры, всё та же жажда уловить невидимый ритм, объяснить непредсказуемое как форму.

И здесь возникает опасность. Любая философия истории, даже самая изощрённая, даже построенная на самых современных данных, может превратиться в ловушку, если её толковать как окончательное объяснение. Опасность не в мифе, а в его буквальном прочтении. Не в метафоре, а в её превращении в закон. История — слишком сложна, чтобы быть объяснённой одним образом. Каждое поколение пытается найти в ней стройность, потому что страх перед хаосом требует картины. Но в этом стремлении к целостности мысль легко впадает в соблазн: принять за реальность то, что является только отражением. Превратить мысль — в пророчество. Теорию — в идеологию. Миф — в программу.

Философия истории, если она не сопровождается осознанием собственной условности, может стать новым фатализмом. И тогда свобода, о которой писал Бердяев, снова исчезает. Но исчезает не потому, что человек слаб, а потому, что ему предложили слишком стройную схему, в которую легко поверить. Слишком красивую картину, чтобы усомниться. И тогда история, вместо того чтобы быть сценой подвига, снова превращается в предписание — не свыше, не от богов, а от идей. И всё повторяется.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. ПАССИОНАРНОСТЬ В СРАВНЕНИИ С ДРУГИМИ ЦИКЛАМИ

Сравнительный взгляд на теорию пассионарности особенно обостряется, когда она оказывается рядом с классическими концепциями исторических циклов, которые, несмотря на различие эпох и словарей, стремились ухватить одно и то же: ритм становления и разрушения, внутреннюю механику возрастания и упадка, скрытую закономерность, по которой мощные формы постепенно теряют силу и сменяются новыми. Эта логика повторения, принимающая разные очертания — от строгой политической аналитики до образного пророчества, — была знакома древним ещё до появления науки как таковой, и в ней уже тогда звучали интонации, близкие пассионарному мышлению.

Одним из первых, кто попытался описать историю как ритм, был Полибий. Его теория анакьюклозиса — круговорота форм правления — родилась не из отвлечённой любви к порядку, а как попытка осмыслить падения и взлёты государств греческого мира, их переходы от силы к слабости, от порядка к хаосу. В основе его мысли лежала убеждённость в том, что ни одна политическая форма не вечна: монархия перерастает в тиранию, тирания свержается и сменяется аристократией, та вырождается в олигархию, олигархию уничтожает народ, создающий демократию — но и она, в свою очередь, приводит к охлократии, то есть власти толпы. Этот круг замыкается, и процесс начинается заново. Политическая история, по Полибию, — не поступательное развитие, а череда превращений, где каждая форма несёт в себе зерно своей противоположности.

Если приложить этот образ к пассионарной концепции, становится ясно, что Полибий мыслит не биологически, а институционально. Его «цикл» не связан с внутренним напряжением этноса, но отражает психологическую и структурную деградацию. Однако обе модели сходятся в одном: идея равновесия отвергается. И у Гумилёва, и у Полибия порядок нестабилен. Подъём ведёт к перегреву, расцвет — к вырождению. Обе теории подчеркивают неустойчивость: сила уходит, как только начинает восприниматься как данность.

Макиавелли, следуя за античной традицией, но погружаясь в плотную реальность ренессансной Италии, добавил к этому понимание воли и цикла обновления. Для него государства подчинены тому же принципу износа, что и люди: после периода доблести приходит усталость, общественные добродетели сменяются праздностью, и только внешнее потрясение или внутренняя реформа могут вернуть силу. Его «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio» — размышление о римской республике как модели, прошедшей все этапы: героического становления, зрелости и падения. Макиавелли верил в обновление, но не как магию, а как искусство. Он считал, что великие реформаторы — те, кто умеет вернуть государству его первоначальный огонь.

В этом он сближается с Гумилёвым: идея первичного импульса, начальной энергии, которая затем истощается, а потом либо возрождается, либо исчезает, — им обоим понятна. Различие в том, что Макиавелли мыслит в терминах политической техники, ремесла правления. У него нет мистического толчка: возрождение требует усилия, силы характера, политической воли. Его

государь — не пассионарий, а стратег. Но цель одна: прервать упадок. Пробудить, встряхнуть, вернуть энергию, утраченную в цепи привычек и лени.

Шпенглер, в отличие от первых двух, мыслит не устройством государства, а формой культуры. Его циклы — это не политические и не биологические фазы, а символические. Он не говорит о власти напрямую — он описывает душу цивилизации, её внутренний стиль, её отношение ко времени, к пространству, к смерти. Каждая великая культура у него — это замкнутый организм, разворачивающийся по собственному коду. Египетская, индийская, китайская, античная, арабская, западноевропейская — все они живут, расцветают, увядают, и каждая — по-своему. Его морфология — это распознавание форм, в которых выражается сила. И как только форма исчерпана, культура умирает — не в катастрофе, а в истощении смысла.

Пассионарность, в этом свете, может быть понята как механизм начала — как момент, когда в культуру врывается нечто нечленораздельное, преодолевающее прежние символы и создающее новые. Но у Шпенглера это не порыв, а стиль. Не энергия, а форма, в которой выражается судьба. Его фатализм тоньше, менее физичен. Он не верит в возможность прорыва после зрелости. У него нет второго дыхания. Там, где Гумилёв допускает новый пассионарный толчок, Шпенглер видит лишь завершение. В этом — основное различие.

Сравнивая пассионарность с этими циклами, можно сказать: у Полибия цикл касается политической формы, у Макиавелли — энергии институций, у Шпенглера — глубинного символа культуры. У Гумилёва же — тела этноса. Его ритм — биологичен, телесен, материально

насыщен. Он включает в себя и взрыв, и рост, и угасание. И всё же все эти теории, каждая на своём языке, говорят об одном и том же: ничто не длится вечно. И всякая форма, будь то государство, культура или народ, несёт в себе момент исчерпания, который может быть отсрочен, но не отменён.

Арнольд Тойнби, в отличие от тех мыслителей, для которых история складывается из замкнутых циклов, воспринимал цивилизацию как существо, наделённое внутренней способностью меняться. Его теория, построенная вокруг понятия «вызов и ответ», на первый взгляд может показаться очередной попыткой описать закономерный круг подъёма и падения. Однако в её основании — идея гибкости, способной нарушить ход цикла. В противоположность Шпенглеру, видевшему в культурной судьбе фатальную неизбежность, Тойнби настаивал на том, что ключевым фактором становится не сама форма, а способность на неё ответить. Каждая цивилизация, по его мысли, сталкивается с кризисами — и именно в этих точках определяется её будущее: может ли она породить творческое меньшинство, способное переосмыслить ситуацию и предложить новое направление? Или же всё сведётся к повторению, к имитации прежнего величия, и тогда начнётся распад.

С этой точки зрения пассионарность как концепт лишена пластичности. В ней движение задано заранее: толчок, рост, зрелость, инерция, распад. У Тойнби же момент обновления может наступить в любой фазе, если найден живой отклик. Он допускает прорыв внутри спада, открытие в эпизоде, который казался концом. В этом смысле его теория ближе к понятию культуры как открытой системы, чем к биологическому организму с

жёсткой внутренней программой. Однако при всём различии структур, обе модели сходятся в признании того, что история не линейна, что движение народов и культур совершается через столкновение, кризис, преодоление.

Петерим Сорокин, работая уже в ином интеллектуальном климате, предложил своё видение культурной динамики — не в терминах пассионарной энергии и не в образах исторического выбора, а через последовательное чередование культурных суперсистем. В его понимании каждая эпоха господствующего стиля мышления, искусства, науки и религии — это отражение определённого мироощущения. Он различал три главных типа культурной доминанты: идеационную, в которой реальность трактуется как божественная и внечувственная; чувственную, ориентированную на материальный опыт, наслаждение, эмпирию; и идеалистическую — синтетическую, пытающуюся примирить внешнее и внутреннее.

Эти суперсистемы сменяют друг друга не произвольно, а в ритме насыщения и истощения. Каждая из них развивает собственные формы до предела, после чего, утратив внутреннюю оправданность, уступает место новой. С этой точки зрения пассионарный толчок мог бы восприниматься как катализатор смены суперсистемы: момент, когда прежняя культурная доминанта уже не способна питать общественное воображение, и требуется новая энергия, новый стиль, новая связка между человеком и миром. Разница лишь в том, что у Сорокина культурный сдвиг объясняется внутренней логикой стиля — он не нуждается в биологической

метафоре. У него не энергия, а насыщенность, не толчок, а структурное истощение становится источником движения.

Сравнение дополняется ещё одним циклом — экономическим, выведенным Николаем Кондратьевым. Его «длинные волны» представляют собой чередование периодов роста и спада, охватывающих от сорока до шестидесяти лет. Эти ритмы не привязаны к политическим событиям напрямую, но отражают фундаментальные процессы в производстве, инновациях, уровне инвестиций. Каждая волна включает в себя фазу подъёма, когда внедряются новые технологии, расширяется рынок, растут прибыли, и фазу спада — когда потенциал инноваций исчерпан, начинается кризис, сокращение производства, социальное напряжение. Затем — новая волна.

Если перенести пассионарную модель на эти экономические ритмы, можно увидеть параллели: фаза бурного роста соответствует пассионарному подъёму, зрелость — экономическому насыщению, инерция — фазе рецессии. Но в отличие от гумилёвской концепции, в которой изменения вызваны внутренней энергетикой этноса, у Кондратьева движущая сила — технический прогресс и рыночные процессы. Здесь всё поддается количественному учёту, тогда как у Гумилёва главное — качественный скачок, не всегда поддающийся объяснению. Тем не менее, оба подхода воспринимают историю как систему ритмических колебаний, где равновесие — всегда временно.

Таким образом, все эти теории — Тойнби, Сорокин, Кондратьев — в той или иной мере касаются одной и той же интуиции: история не линейна, она движется в

колебаниях, и каждое состояние содержит в себе возможность своего преодоления. Пассионарность, вставшая в этот ряд, становится не исключением, а вариацией на тему: объяснение, в котором биологическая метафора подменяет социальную, но задача остаётся прежней — понять, почему вспыхивают народы, почему гаснут империи, почему за расцветом следует усталость, а за ней — новое начало.

Йозеф Шумпетер, размышляя о природе экономического развития, вводит в научный оборот понятие, которое по сути своей неожиданно близко к пассионарной теории — «инновационный толчок». Но в отличие от Гумилёва, Шумпетер не обращается к биологии, этногенезу или культурной психологии. Он видит в предпринимателе фигуру, обладающую способностью нарушить равновесие, ввести новое, разрушить старое и за счёт этого спровоцировать волну обновления. Экономика, по его мысли, не растёт постепенно — она живёт в череде скачков, каждый из которых начинается с действия особенного субъекта: новатора, обладающего волей, риском, внутренним импульсом. Этот предприниматель действует не в пустоте, а в пределах существующей системы, но его поступок ломает систему изнутри, меняет логику, рынки, привычки.

Инновация у Шумпетера — это не просто новая технология, а взрыв, разрыв стабильности. Каждый такой взрыв порождает цепь вторичных изменений — волну роста, за которой следует спад, затем — новая стабилизация. И в этом круговороте снова зреет энергия для следующего толчка. По сути, это — модель ритмического развития, в которой субъект — не пассионарий в гумилёвском смысле, но структурный

разрушитель. Разница между ними в природе мотивации: гумилёвский герой движим избытком воли, не зависящей от выгоды, тогда как шумпетеровский новатор встроен в экономику, даже если он ей противостоит. Однако оба образа рождены из напряжения и устремлены к изменению. И в том, и в другом случае, история понимается не как эволюция, а как серия толчков.

Переходя от экономических моделей к структурам мифа, взгляду Клода Леви-Стросса на цикличность человеческой культуры, обнаруживается принципиально иной ритм. Французский структуралист не интересовался историей в европейском понимании, он стремился понять, как мыслит человек до истории, вне неё — в пространстве мифа. И здесь время перестаёт быть поступательным или даже волнообразным. Оно превращается в неподвижную ось, вокруг которой вращаются повторяющиеся архетипы. В отличие от Гумилёва, для которого история — это движение, Леви-Стросс показывает, что внутри архаической культуры движение заменяется симметрией.

Миф — это не рассказ о прошлом, а способ упорядочивания смысла, вечного возвращения к исходному конфликту и его разрешению. Все мифы, по его наблюдению, воспроизводят одну и ту же структуру: оппозиция — разрыв — синтез. Этот ритм не требует героев, не нуждается в энергии — он вечен, потому что воспроизводим. Цикл здесь — не исторический, а логический. Он не ведёт к прогрессу и не обрывается в катастрофе. Он просто есть, как дыхание культуры. Пассионарность, с её стремлением объяснить вспышку, кажется на фоне этой схемы отклонением: слишком

конкретной, слишком временной. Но в глубине обе модели связаны: и там, и там цикличность есть способ существования. Разница в том, что у Гумилёва — это динамика, у Леви-Стросса — структура.

Если же выйти за пределы науки и философии и обратиться к религиозной космогонии, то в индуистском представлении о времени обнаруживается самая величественная форма цикличности — юги, эпохи, в которых живёт вселенная. Каждая из них охватывает сотни тысяч лет: Сатья-юга — век чистоты, Трета-юга — век ритуала, Двапара — век конфликта, и Кали-юга — век тьмы и лжи, в котором человечество теряет связь с истоком. После этого — разрушение, и за ним — новое начало. В этой космогонии нет места случайности. Вся история заранее разложена на фазы, каждая из которых неотвратима. В отличие от пассионарной теории, где толчок приходит непредсказуемо, здесь всё свершается по абсолютному ритму, по закону дхармы.

И всё же в индуистской картине мира ощущается то же, что у Гумилёва: история не линейна, и спад — не конец, а часть цикла. Кали-юга — это не гибель, а необходимый этап. За ней грядёт новое возрождение. Здесь присутствует и миф, и детерминизм, но не механический. Эта модель величественна, как само небо. И в ней пассионарность могла бы быть прочитана как знак прихода новой юги — вмешательство свыше, преображение в гуще разрушения. Только толчок здесь исходит не изнутри этноса, а с космических высот.

Таким образом, в сопоставлении с экономикой Шумпетера, структурой Леви-Стросса и космосом индуизма, теория пассионарности предстает как промежуточное звено между наукой и мифом. Она

слишком образна, чтобы быть моделью, и слишком системна, чтобы быть только легендой. Но во всех этих взглядах, каким бы ни был их язык, звучит одна и та же интонация: ничто не пребывает в равновесии. Всё, что рождается, когда-нибудь достигнет своего пика, всё, что угасает, однажды вспыхнет снова. Только ритм — всегда разный. И от этого история остаётся живой.

Мартин Хайдеггер, размышляя о судьбе человека в истории, никогда не стремился к построению универсальной схемы или эмпирически проверяемой модели. Его язык — это не язык объяснения, а голос, вслушивающийся в самую тайну бытия. Он не рисует историю как цепь причин и следствий, не предлагает теории циклов, и всё же в его размышлениях прослеживается идея эпох, сменяющих друг друга не механически, а в соответствии с тем, как само бытие открывается или ускользает. Это не просто исторические периоды, но настроения мира, в которых человек либо ближе к истоку, либо погружается в забвение.

Хайдеггер говорил о забытом бытии, об эпохе технического мышления, в которой всё превращается в ресурс — вещи, природа, сам человек. Он видел современность как время упадка не потому, что разрушены культуры, а потому, что исчезла способность задаваться вопросом о смысле. В этом — и философская перекличка с идеей инерционной фазы у Гумилёва. У того — народ, утративший внутренний жар, перестаёт творить и начинает воспроизводить. У Хайдеггера — человечество, утратившее первичный слух к бытию, начинает мыслить по-расчётному, технически, забывая об истоке.

Эпоха бытия, в его представлении, — это не период

времени, а способ присутствия. Она не возникает в результате катастрофы или толчка, как у Гумилёва, но сменяется через истончение отношений между человеком и миром. И всё же ощущение ритма, дыхания истории, у обоих есть. Только у одного этот ритм пульсирует в телах народов, у другого — в судьбах языка, мышления и горизонта откровения. Пассионарий у Хайдеггера был бы не воин или основатель, а поэт — тот, кто способен произнести слово, через которое откроется истина.

Если перейти от философии к науке о жизни, биологическая экология предлагает иной взгляд на циклы — взгляд, в котором нет ни мифа, ни метафизики, но есть чёткая закономерность: популяции живых существ растут, достигают пика, затем наступает спад, иногда резкий, иногда мягкий. Причины — в ресурсах, в внешней среде, в хищниках, в болезни, но суть — в ограниченности любой системы. Эти популяционные всплески — универсальны. Их можно наблюдать у бактерий, у грызунов, у насекомых, у людей. Иногда вспышка численности сопровождается агрессивным поведением, расширением ареала, повышенной активностью — почти точным описанием гумилёвской пассионарной фазы. А затем — резкое сокращение: истощение среды, внутреннее расщепление, исчезновение импульса.

Некоторые экологи пытались применить эту модель к человеческим обществам, особенно в контексте демографических взрывов и резких культурных трансформаций. Но здесь аналогия становится опасной. У людей — не только тело и пищевые цепи, но и язык, культура, символы. Тем не менее, пассионарность,

будучи описана через «биологический заряд», словно находит своего собрата в понятии демографического подъёма. В обоих случаях — кратковременный рост, потом неизбежное насыщение. Разница — в масштабе. Но суть — в ритме.

В цифровую эпоху этот ритм обретает новую форму — не в плотности населения, а в плотности информации. Информационные волны заменили материальные подъёмы: вспышка интереса, резонанс, вирусность, а затем — исчезновение. Цифровая культура живёт циклами, где каждый тренд — это мгновенная пассионарность, миниатюрное преобразование сознания миллионов, краткий момент общего возбуждения, за которым следует остывание. Социальные сети, медиа, мемы — всё это порождает волны, которые по своей структуре напоминают пассионарные процессы, только растянутые не на века, а на часы.

Этот сдвиг не отменяет старых моделей, но добавляет к ним новую плоскость. В цифровом мире энергия не требует войны, переселения или подвига. Она выражается во внимании. Тот, кто способен собрать его — даже на миг, становится героем новой культуры. Но и здесь сохраняется ритм: внимание не держится долго, энергия рассыпается, и через мгновение прежний «герой» исчезает, уступая место следующему. Пассионарность в цифровом виде становится не вспышкой народов, а вспышкой смыслов — краткой, яркой, почти ничем не объяснимой.

В итоге, рассуждая о Хайдеггере, экологии и цифровых волнах, становится ясно, что пассионарность — это не просто теория этногенеза, а образ мышления, способ видеть мир как ткань напряжений, где каждый подъём

несёт в себе зерно распада. И в самых разных языках — от поэтической онтологии до популяционной биологии и алгоритмов нейросетей — повторяется один и тот же мотив: ничто не длится вечно, всякая сила оборачивается тенью, всякая волна требует тишины. И всё же каждая из них оставляет след.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. ИНДУЦИРОВАННАЯ ПАССИОНАРНОСТЬ: ПОЛИТИКА И РЕЛИГИЯ

Лев Гумилёв на протяжении всей своей работы над теорией этногенеза подчёркивал, что пассионарность — не продукт воспитания, не результат идеологической работы и тем более не инструмент пропаганды. В его представлении она была феноменом глубоко природным, почти космическим, возникшим из неизвестного источника, как вспышка в нервной системе планеты. Именно поэтому он решительно отвергал возможность «индуцированной пассионарности» — то есть сознательного возбуждения этого импульса извне, по политическому заказу или в рамках религиозного призыва. Для него пассионарий — это всегда исключение, не подчиняющееся законам социальной инженерии, и потому все попытки насильно пробудить в обществе героизм, самопожертвование, тягу к преобразению мира, воспринимались как не более чем опасная иллюзия.

И всё же история предоставляет множество примеров, которые словно спорят с этим убеждением. Массовые движения, сопровождавшиеся всплеском энергии, энтузиазма и готовности к самопожертвованию, вспыхивали и под влиянием харизматических лидеров, и в результате идеологической мобилизации. Французская революция, нацистская Германия, ленинская Россия, антикрестовые походы — всё это примеры, когда огромное количество людей в короткий срок оказалось втянутым в нечто, напоминающее по своим внешним признакам пассионарный подъём. Люди шли на смерть, творили новое, разрушали старое, жертвовали комфортом и безопасностью — не под влиянием

биологического мутагенеза, а под действием слов, символов, образов, внушённых изнутри культуры.

Эти контрпримеры не столько опровергают Гумилёва, сколько ставят под вопрос его категоричность. Возможно, в его модели не учтено одно: человек, даже если в нём нет врождённой пассионарности, может быть захвачен ею в потоке. Образ, пропущенный через коллективное воображение, может действовать как искусственный импульс — не заменить природу, но имитировать её. Конечно, разница между индуцированным и врождённым, между вдохновением и настоящим прорывом останется. Но в конкретной истории последствия могут быть сходны. Политические лидеры интуитивно это понимали. Они создавали мифы, культивировали идеалы, подменяли реальность образом великой судьбы. Иногда это приводило к настоящим катастрофам, но иногда — к возрождению.

Национализм в этом контексте выступает как форма организованной индуцированной пассионарности. Он требует от индивида готовности к самопожертвованию ради образа народа, который часто не имеет ничего общего с реальной историей. Этот образ строится из фрагментов, из нарратива боли, утраты, героизма, и подаётся как истина, ради которой стоит жить и умереть. Националистические проекты двадцатого века показали, насколько сильно может работать такая мобилизация. Это уже не пассионарность в гумилёвском понимании, а своего рода социальная имитация её симптомов — мобилизационное состояние, индуцированное риторикой, школой, искусством, войной.

Особую форму этот процесс приобрёл в рамках евразийского дискурса, ставшего во многом

наследником и интерпретатором гумилёвской теории. Здесь пассионарность уже не только природная энергия, но и идея, инструмент культурного самоописания. В евразийской риторике образ народа с особой исторической миссией, с врождённой способностью к выживанию в экстремальных условиях, с потенциалом к возрождению через боль — становится почти каноническим. Гумилёвские схемы были восприняты как подтверждение: да, наш этнос особый, да, мы пережили инерционную фазу, но нас ждёт новый толчок, и он вот-вот настанет. Так теория, отрицавшая индуцированность, сама стала основой для индуцированной веры в пассионарность.

Эта двойственность — основа всей девятой главы. С одной стороны, строгое отрицание управляемости исторического подвига. С другой — реальная история, наполненная актами коллективного возбуждения, где идея, будучи достаточно сильной, может заменить импульс. Где миф о пассионарии становится зеркалом, в которое общество смотрит, чтобы разглядеть себя героическим. И в этом зеркале разница между подлинным и вызванным постепенно стирается.

Государственная пропаганда, во все времена использовавшая ресурсы риторики, образов и эмоций, действует на тех же психологических уровнях, где Гумилёв усматривал признаки пассионарности: возбуждение воли, обострение чувства исторической миссии, готовность к самоотдаче ради цели, кажущейся превосходящей личные интересы. Только в отличие от стихийного и биологически необъяснимого толчка, который, по мысли Гумилёва, прорывается сквозь ткань времени без чьей-либо воли, пропаганда — акт

сознательный, управляемый, сконструированный. Её задача не открыть, а внушить. Не выразить внутренний взрыв, а создать его подобие — пусть краткое, но эффективное.

В эпохи войны, революции, трансформаций и кризисов государственная пропаганда может производить мобилизационный эффект, столь мощный, что он по форме начинает напоминать пассионарный подъём. Люди отказываются от комфорта, идут на жертвы, объединяются в имени общей идеи. Возникает коллективная динамика, в которой индивидуальные границы растворяются. Однако, в отличие от гумилёвского импульса, который действует на уровне этнической подсознательной воли, эта энергия питается из внешнего источника — из структуры власти, обладающей средствами трансляции, повторения, контроля над образом.

Такой эффект особенно ярко проявляется в ситуации индуцированной мобилизации через кризис — когда государство, оказавшись перед угрозой, усиливает мифологическое поле, апеллирует к архетипам борьбы, великой судьбы, враждебного окружения, преодоления. История знает немало примеров, когда в момент катастрофы — военной, экономической или цивилизационной — нарратив власти превращался в сплав страха и героизма. Людям предлагали не столько правду, сколько внутренний смысл утрат: страдания обретали священный ореол, а гибель — статус жертвы ради вечного. В этих условиях легко возникало подобие пассионарной волны, но её природа была иного рода: это не вспышка из глубины этноса, а спровоцированное возбуждение, усиленное повторением, символикой и

ритуалом.

Особое место в этой логике занимает христианство, особенно в его ранней и апостольской фазе, когда харизма становится не только личной чертой, но каналом связи между землёй и трансцендентным. Апостолы, мученики, пустынные, миссионеры — все они были носителями харизмы в веберовском смысле, но внутри духовного тела Церкви это воспринималось как дар Святого Духа. Христианская харизма — не индивидуальная гениальность, а способность стать сосудом, через который действует не человек, а Бог. И этот момент — ключевой. Пассионарий у Гумилёва действует как субъект избытка, как герой, как энергия, идущая из плоти, пусть и в трансцендентной форме. Харизматик в христианстве — это избранный, но не по заслугам, а по промыслу. Он не творит, а свидетельствует.

Тем не менее, последствия схожи: харизматический святой преобразует общину, заражает верой, объединяет, вдохновляет, ведёт. Его слово — огонь. Его присутствие — встряска. Он не просто живёт среди людей, он меняет темп мира. В этом — отголоски пассионарности, только направленные вверх, в область духа. И как в случае с Гумилёвым, такие личности становятся началом: не логическим, а онтологическим. История христианства знает целые волны таких пробуждений — монашеские реформы, мистические движения, апокалиптические секты. И всё это — форма харизматической энергии, выходящей за пределы обыденного.

В традиционных культурах понятие святости и миссианства оформлялось иначе, но с тем же

напряжением. Священные фигуры, будь то пророки, шаманы, жрецы, цари-боги или герои-основатели, всегда воплощали энергию, которую нельзя было свести к власти или уму. Они были посредниками между мирами, носителями времени, действовавшими не по воле общества, а вопреки ему. Миссия у них не была выбором — это была судьба. Во многих культурах миссианская идея не только объясняла настоящее, но и оправдывала грядущее: ожидание возрождения, приход нового порядка, восстановление справедливости.

Всё это возвращает к индуцированной пассионарности — не как ложной, а как культурной. Вера в приход особого человека, готовность следовать за ним, восприятие страдания как путь очищения — всё это формы коллективной готовности к толчку. Гумилёв бы отверг их как внешний шум. Но именно в этих феноменах и раскрывается парадокс: даже если энергия не исходит из природы этноса, она может быть воспринята как настоящая. И тогда миф, слово, образ, имя — становятся началом действия. И это действие может быть разрушительным, великим, спасительным — но никогда нейтральным.

Современные культы и секты, выросшие на почве экзистенциальной растерянности, стремительно развивающихся технологий и социальной атомизации, предоставляют материал для наблюдения над особой формой индуцированной пассионарности — не стихийной, как у Гумилёва, и не государственной, как в тоталитарных режимах XX века, а локализованной, сектантской, целенаправленно изолированной от внешнего мира. Внутри этих сообществ возникает замкнутая модель, где лидер — источник энергии, идеи,

ритма и правил, а последователи — не просто носители веры, но активные участники в сакральной реконструкции мира.

Именно здесь видно, как легко индуцированный толчок может имитировать признаки подлинной пассионарности: самоотречение, готовность к самопожертвованию, внутренняя убеждённость в исключительности, резкий разрыв с прошлым и стремление к построению «нового порядка». Однако отличие в том, что вся эта энергия возникает не на волне исторического перелома, не как ответ на внешний вызов, а как искусственно поддерживаемая система смыслов, питаемая изнутри. Речь уже не идёт о рождении нового этноса — здесь рождаются замкнутые квазирелигиозные организмы, которые переживают свои миниатюрные этногенезы внутри большого мира, от которого они отгорожены символически и практически.

Современные медиа и особенно социальные сети придали этим процессам новые масштабы. Если раньше секта должна была создать физическую изоляцию, теперь достаточно цифровой. Алгоритмы, действующие по логике максимального вовлечения, невольно усиливают индуцированные пассионарные эффекты: они отбирают, усиливают, повторяют, формируют пространство, где каждая идея может обрести ореол исключительности. Так возникает «вирусная пассионарность» — кратковременная, но интенсивная волна воодушевления, агрессии или фанатичной веры в определённый образ, лозунг, цель. Платформы становятся ареной мгновенных всплесков, за которыми следуют такие же стремительные обвалы.

Массовые протесты, «культурные войны»,

инфлюенсеры с миллионами последователей — все эти явления несут в себе черты коллективного возбуждения, стилистически напоминающего пассионарную активность. Только в отличие от настоящей вспышки этнической воли, эта энергия не оставляет после себя культуры, государства или великого стиля. Она уходит, не успев оформиться. Она утомляет. И в этом заключается фундаментальный риск: чем чаще общество переживает индуцированное возбуждение, тем быстрее наступает истощение. Мобилизационные ресурсы не бесконечны. Люди, прошедшие через многократную активацию — идеологическую, эмоциональную, медийную — теряют способность откликаться. Наступает вялость, цинизм, утрата доверия ко всему, что похоже на призыв. И тогда попытка вызвать новую волну возбуждения превращается в имитацию на грани фарса.

На этом фоне особенно опасной становится идея искусственной пассионарности как политического инструмента XXI века. Когда государство, корпорация или движение стремится не просто индуцировать энергию, а использовать её как метод сортировки — отделить «непассионариев» и подвергнуть индоктринации остальных, общество вступает в зону глубокой моральной деформации. Здесь пассионарность превращается в критерий пригодности: активный — значит верный, сомневающийся — значит лишний. Начинается социальная инженерия, где героизм — больше не результат внутреннего движения, а требование.

Такие проекты — по сути утопии нового типа, в которых мечта о «новом человеке» соединяется с технологиями

наблюдения, контроля, цифрового воздействия. Их логика предельно ясна: ускорить историю, выжечь инертных, отформатировать массовое сознание так, чтобы никакой спад был невозможен. Но именно в этом и кроется глубинная ошибка. История, как её понимал Гумилёв, живёт ритмами, которые нельзя подчинить. Насильственная индуцированная пассионарность — это всегда иллюзия, которую нужно бесконечно поддерживать. А когда ресурсы исчерпываются, начинается агрессия: внешний враг, внутренние враги, чистки, ритуальные унижения, имитация подвига.

Так пассионарность, возникшая как попытка объяснить живой порыв этноса, оказывается заключённой в клетки управления. Она теряет свою природу, но сохраняет форму — и именно это делает её столь соблазнительной и столь разрушительной в руках тех, кто стремится управлять временем. Парадокс заключается в том, что, желая насильно продлить импульс, системы индуцированной мобилизации ускоряют выгорание. И вместо нового цикла начинается пустота, в которой уже никто не верит в подвиг, потому что каждый знает — его можно вызвать на экране, как эффект.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ПАССИОНАРНОСТЬ КАК ЗЕРКАЛО

Теория пассионарности, выдвинутая как научная гипотеза, давно перестала быть просто схемой этногенеза и превратилась в нечто иное — в зеркало. Не в инструмент доказательства, а в форму отражения. Отражения не прошлого, не этносов и не их миграций, а самого способа мысли, того, как человечество и, в особенности, культура постсоветского пространства стремится объяснить себя, ухватить собственную судьбу, уловить направление в хаосе времени. В этом её главная сила — и главный соблазн.

Простота теории, сочетающей в себе поэтический образ и кажущуюся строгость, создаёт иллюзию неопровержимости. Как любая система, построенная на ретроспективном взгляде, она объясняет всё задним числом. Каждый народ, каждый взлёт и падение, каждое имя, встраиваются в ритм: вот тут — пассионарный толчок, вот тут — инерция, вот здесь — надлом. В этой конструкции нет пустот, и в этом — её обаяние. Но и её уязвимость. Потому что там, где исчезает неопределённость, исчезает и возможность открытия. Там, где каждая вспышка уже объяснена, исчезает подлинная история — остаётся лишь сюжет.

Между наукой и мифом, где-то на тонкой границе, которую невозможно точно очертить, эта концепция существует уже десятилетиями, не столько развиваясь, сколько продолжая резонировать. Научное сообщество давно уже признало её несостоятельность как строгой теории: она не проверяема, не поддаётся верификации, оперирует метафорами, замаскированными под термины. Но именно это и делает её живой — потому что миф всегда сильнее формулы, если речь идёт не о

точности, а о смысле. Пассионарность, по сути, — миф о силе, о предназначении, о рождении героизма из пустоты, о том, что история — это не поток случайностей, а драматургия. И как миф она продолжает действовать, потому что говорит на языке, который не требует доказательств — языке образов, волн, огня и судьбы.

Для России пассионарность оказалась особенно близка — не как описание, а как проекция. Она впиталась в массовое сознание, в политический язык, в школьные трактовки, в публицистику, потому что совпала с глубинной потребностью в объяснении собственного исторического пути. Страна, прошедшая через империю, революцию, войну, распад и новое становление, стремится уловить ритм, чтобы поверить в продолжение. Теория Гумилёва даёт этот ритм. Она говорит: всё не зря, всё по закону, всё часть цикла. Даже поражение — это фаза. Даже угасание — путь к новому толчку. И в этом — не просто утешение, а надежда, переработанная в образ мышления.

Но чем внимательнее вглядываться в эту теорию, тем яснее становится, что она отражает не только судьбу одной страны. Пассионарность как идея — это зеркало всей человеческой цивилизации. Она говорит о жажде энергии, о страсти к преображению, о тоске по великому началу. Люди всех эпох искали объяснение тому, почему появляются герои, почему рушатся царства, почему вдруг возникают культуры, от которых невозможно отвести взгляд, и почему они потом исчезают, не оставив потомков. Пассионарность просто придала этим наблюдениям форму. Она стала образом повторения в истории, ритма в хаосе, судьбы в действиях.

И в этом — её последняя, самая тихая, но глубокая истина. Она не говорит о том, что всё подчинено законам биологии. Она говорит, что человек — существо, не умеющее жить без образа начала, без веры в то, что в мире есть точка, откуда всё началось, и куда всё должно вернуться. И пока жив этот образ, пока сохраняется стремление объяснить историю не только фактами, но огнём — теория пассионарности будет существовать, не как наука, не как система, а как мифология человечества, продолжающего искать в зеркале историю не других — а самого себя.

Теория пассионарности, родившаяся в середине XX века, явилась не просто результатом интеллектуального поиска, а глубинным откликом на тревоги времени, сотрясённого войнами, распадами империй, крахом прежних идеологий и внезапным обнажением неустойчивости самой человеческой цивилизации. В этих условиях мысль Гумилёва, полная ритмов, архетипов, подземной энергии, оказалась не просто объяснением этногенеза, а формой метафизической компенсации. Мир, переживший Холокост, Хиросиму, ГУЛАГ, внезапно потребовал картины, в которой страдание вписывается в порядок, а распад — в цикл. Теория, отвергавшая случайность как конечный диагноз, внушала: история — не абсурд, а драматургия, не руины, а развалины, за которыми таится росток.

Эта потребность в форме, в узнаваемом ритме, сделала из пассионарности не только модель, но голос — голос времени, стремящегося объяснить не то, что произошло, а почему оно должно было произойти. XX век, исписанный документами, хрониками и приговорами, вдруг потянулся к голосу поэзии. Не в смысле рифм или

образов, а в смысле речи, преодолевающей дословность. Пассионарность говорила именно так: как поэт, указывающий на то, что ускользает от схем, но не исчезает. Это был голос, в котором звучала не просто логика, а ритм судьбы, пульсация народов, биение коллективного сердца. Не случайно сама проза Гумилёва, даже в научных текстах, звучит не как отчёт, а как гимн. Его исторические описания полны не деталей, а интонаций, он не анализирует прошлое, он его переживает.

Так теория превратилась в культурный феномен — не научный термин, а символический код. Она перешла в лексику публицистов, политиков, писателей, школьных преподавателей, она стала чем-то вроде пароля: сказав «пассионарность», можно было не объяснять, а лишь дать понять, что речь идёт о большем, чем просто демографии и климате. Эта теория не требовала доказательств — она требовала участия. В этом и заключается особенность культурного феномена: он существует не как объект, а как среда, в которой движется мысль. Его нельзя опровергнуть, потому что он — не верифицируемое знание, а форма осознания мира. Теория Гумилёва стала частью культурного самопортрета. Она была принята не за строгость, а за правдоподобие. Не за аргументы, а за атмосферу.

Именно это ставит вопрос: нужна ли истина от науки, если она не способна ответить на вопросы, которые волнуют не разум, а душу? Ответ зависит от того, какую науку иметь в виду. Наука в строгом смысле требует доказательств, повторяемости, логики, отказа от метафизики. Но человек требует большего — образа, в который можно поверить. И часто именно такие образы

и остаются в истории. Теория Дарвина дала биологии новую опору, но в сознании миллионов она существует не как научная гипотеза, а как миф о выживании. Фрейд перевернул психологию, но по-настоящему его идеи начали жить тогда, когда стали художественными. Гумилёв поступил наоборот: он построил миф сразу, обратившись к языку науки только для того, чтобы легитимировать свою поэтику.

Поэтому вопрос не в том, была ли теория пассионарности «научной» в академическом смысле. Вопрос в том, почему она оказалась нужной. Почему так много людей увидело в ней не просто инструмент анализа, а отражение — тревоги, надежды, стремления к объяснению не событий, а своей внутренней причастности к ним. Наука даёт истину. Но иногда истина — не то, что нужно. Иногда нужно отражение. И теория, став зеркалом, остаётся в культуре не потому, что она верна, а потому, что в ней что-то узнали. Узнали себя.

Вопрос о возможности жизни без мифов лишь на первый взгляд кажется риторическим. Миф — не ложь, не выдумка, не наивное допущение, подлежащее разоблачению. Он — форма внутреннего порядка, которую человек создает, чтобы не утонуть в необъяснимом. Миф не упрощает, он структурирует — время, судьбу, ценности, смерть, начало. И в этом смысле теория пассионарности, как бы ни пыталась маскироваться под научную конструкцию, с самого начала принадлежала миру мифа: мифа о смысле истории, о драматургии народов, о личной вовлечённости в великое движение времени. Можно отвергать её как схему, но трудно отрицать её

воздействие как формы мышления.

Исторические мифы — это не украшения. Это способ выживания культурной памяти. Они впитывают в себя тревоги, амбиции, страхи и мечты поколений, не навязывая точного ответа, но давая ясную интонацию. В этом и заключается их жизненная сила. А потому жить без мифов можно, но только в пространстве, где уже ничто не требует объяснения, где история перестала быть загадкой, где человек стал алгоритмом. Пока же человек продолжает спрашивать — о себе, о времени, о месте в мире — миф остается неотъемлемым спутником мысли. И теория пассионарности оказалась одним из таких мифов: не вечным, не универсальным, но живущим, потому что на него был спрос.

Судьба идей в обществе никогда не решается на страницах рецензий или в аудиториях. Идея, чтобы выжить, должна быть не только объяснена, но усвоена. Она должна найти свою точку касания с тем, что уже живёт в людях. Так теория пассионарности, однажды возникнув как метафора биодинамики этноса, стала идеей, которой стали мыслить, говорить, оперировать в самых разных контекстах. Она попала в нерв массового восприятия, не потому что была истинной, а потому что давала форму там, где царил хаос. Общество не усваивает идеи целиком — оно адаптирует, переименовывает, подчиняет текущим нуждам. Судьба теории Гумилёва — это не просто путь научной концепции, а пример того, как мысль может обрести вторую жизнь за пределами своей первоначальной логики.

Но пассионарность — это не только взгляд в прошлое. Это и способ думать о будущем. Даже если отвергнуть

её как точную модель, она всё равно предлагает язык, на котором можно рассуждать о предстоящем. Речь уже не идёт о фазах, инерциях или биологических импульсах. Речь — о внутреннем ощущении цикличности, о том, что время — не только прямолинейно, но и пульсирует. И в этой пульсации всегда возможен поворот: момент, когда наступает что-то иное. Эта идея позволяет не только объяснять, но и надеяться. Даже если она ошибочна — она мобилизует. Даже если мифична — она даёт опору. А иногда этого достаточно, чтобы история продолжалась.

Поэтому главный итог — не в доказанности, не в системности, а в способности идеи к диалогу. Пассионарность может быть прочитана не как догма, а как приглашение — к размышлению о ритмах, о человеке в истории, о механизмах памяти и веры. Это не универсальный ключ, а лишь одна из форм, через которую можно смотреть на прошлое и при этом не терять взгляда в будущее. В этом и заключается её сила: не в готовых ответах, а в том, что она возвращает право спрашивать. Не у истории — у себя. Что оживляет? Что истощает? Где точка поворота? И не начался ли он уже?

БИБЛИОГРАФИЯ

Основные работы Л. Н. Гумилёва

- Гумилёв Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. — М.: Наука, 1974.
Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — М.: Мысль, 1989.
Гумилёв Л. Н. От Руси к России. — М.: Экопрос, 1990.
Гумилёв Л. Н. Конец и вновь начало: Этническая история и поиски смысла. — М.: Айрис, 1992.
Гумилёв Л. Н. Этносфера: История людей и история природы. — М.: Экопрос, 1993.
Гумилёв Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. — СПб.: Лениздат, 1993.
Гумилёв Л. Н. Поиски вымышленного царства. — М.: Айрис, 1994.
Гумилёв Л. Н. География этноса в исторический период. — СПб.: Кристалл, 1996.
Гумилёв Л. Н. Откровение Евразии. — М.: Айрис, 1997.
Гумилёв Л. Н. История народа Хунну. — СПб.: С.-Петербургский университет, 1997.
Гумилёв Л. Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. — М.: Эксмо, 2000.
Гумилёв Л. Н. Хунну. — М.: Айрис-пресс, 2001.
Гумилёв Л. Н. Степная трилогия. — М.: Эксмо, 2005.

Работы по этнологии, философии истории, евразийству, социологии

- Алексеев Л. В. История евразийства. — М.: Логос, 1998.
Алексеев Т. А. Этнополитология. — М.: Аспект Пресс, 2001.
Арутюнян Ю. В. Этносоциология. — М.: Наука, 1995.
Бромлей Ю. В. Очерк теории этноса. — М.: Наука, 1983.
Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. — М.: Мысль, 1986.
Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3 т. — М.: Весь мир, 2005.
Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. — М.: Политиздат, 1990.
Гачев Г. Д. Национальные образы мира. — М.: Республика, 1998.
Гаспарян С. А. Философия истории: проблемы и интерпретации. — СПб.: РХГА, 2010.
Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — М.: Республика, 1995.

- Дугин А. Г. Основы геополитики. — М.: Арктогея, 2001.
- Дугин А. Г. Мистика Евразии. — М.: Амфора, 2002.
- Зенковский В. В. История русской философии. В 2 т. — М.: Республика, 1991.
- Касавин И. Т. Рациональность в гуманитарном знании. — М.: Академический проект, 2004.
- Карасев В. С. Этнос и история. — СПб.: Санкт-Петербургский философский фонд, 1996.
- Карсавин Л. П. О личностном бытии. — СПб.: РХГА, 1993.
- Кондратьев Н. Д. Большие циклы конъюнктуры и теория предвидения. — М.: Экономика, 1989.
- Кураев А. В. Православие и пассионарность. — М.: Сретенский монастырь, 2000.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. — М.: Наука, 1983.
- Лихачёв Д. С. Письма о добром и прекрасном. — СПб.: Logos, 1993.
- Лосев А. Ф. Миф — число — сущность. — М.: Мысль, 1991.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. — М.: Мысль, 2000.
- Любимов Л. Л. История русской общественной мысли. — М.: Логос, 2002.
- Малявин В. В. Миф о пассионарности: История как судьба и игра. — М.: Гнозис, 2004.
- Мирский Д. С. История русской литературы. — М.: Прогресс, 1991.
- Наумов А. В. Мифология истории в России. — М.: Языки русской культуры, 2001.
- Панарин А. С. Философия политики. — М.: Логос, 1995.
- Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе. — М.: Мысль, 2000.
- Пивоваров Ю. С. Национальные интересы России: идеи и реальность. — М.: МГУ, 2007.
- Рашковский Э. Б. Философия истории: современное состояние и перспективы. — М.: ИФ РАН, 1998.
- Рогожин А. И. Политический миф в российской истории. — Екатеринбург: УрГУ, 2002.
- Розов Н. С. Социокультурная динамика и исторический процесс. — Новосибирск: Сибирское отделение РАН, 1999.
- Седов В. В. Русская история и национальная идея. — М.: РАГС,

2000.

Семенов Ю. И. Философия истории: от мифа к науке. — М.: ЛКИ, 2003.

Соловьёв В. С. Смысл любви. Смысл истории. — М.: Республика, 1990.

Спенглер О. Закат Европы. В 2 т. — М.: Мысль, 1993.

Степин В. С. Цивилизация и культура. — М.: Прогресс-Традиция, 1996.

Тойнби А. Дж. Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991.

Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Избранные труды. — М.: Аграф, 1995.

Успенский Б. А. История и семиотика. — М.: Языки русской культуры, 1996.

Яковец Ю. В. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. — М.: МГУ, 2000.

Шпет Г. Г. История как проблема логики. — М.: Наука, 1994.

Шумпетер Й. Теория экономического развития. — М.: Прогресс, 1982.