

на иным этносом потому, что ведём себя иначе?» (Гумилёв 1997: 431)? Так что же тут передаётся генетически?

Само понятие «генетической памяти» в таком употреблении — пережиток лармаркизма, веры в наследование признаков, приобретаемых в ходе индивидуальной жизни. Да, культура не беспредпосылочна, но её информация передаётся через другой механизм — культурный код, научение. Даже эмоциональный фон, о котором мы упоминали, зависит не столько от обмена веществ, сколько от того, какое поведение в данном обществе одобряется, какое — нет. Идея «генетической памяти» не оставляет места этому механизму.

Представление о расовой памяти резко отличает Розенберга и Гумилёва от остальных авторов, о которых мы говорим. У Шпенглера и Тойнби такая память исключается уже отсутствием выраженного расизма. Её место занимает память культурная, не передаваемая по наследству. В концепции В. Н. Дёмина в ней попросту нет нужды: её с успехом заменяет крайний культурализм (см. III.4).

В «Ура Линде» понятие генетической памяти естественно должно было бы следовать из понятия чистоты крови. Однако Г. Вирт на генетику внимания не обращал, а Овер де Линден и вовсе не дожил до её появления. Правда, о значении «фризской крови» иногда упоминается. Но статьи 10—11 «Совета Фрейи», основного закона «фризов» (Вирт 2007: 102—103), предостерегая от смешанных браков, ссылаются не на наследственную память, а лишь на дурной пример, который будет подан исполнением чуждых обычаев (ср. Числа 25:1—3, а также Судей 10:6; 4 Царств 17:12,31—41 и др.). Наконец, о взглядах кн. Трубецкого на наследственную память уже говорилось.

III.4. Культурализм

Общество, сообщество вечны, они подчиняются законам постоянным и неизменным, как подчиняются им гигантские солнца и звёзды. Индивид характеризуется шаткостью, нечёткостью решений, нелогичностью поступков, а прежде всего брэнностью. Так вот, мы совершенно уничтожили индивидуализм в пользу коллективизма. На нашей планете существует исключительно сообщество — на ней нет личностей.

С. Лем. Звёздные дневники, Путешествие 13

... Человечество беспощадно употребляет каждую личность как материал для топки своих великих машин; но к чему же тогда эти машины, когда все личности (т. е. все человечество) годны лишь для того, чтобы поддерживать их? Машины, которые суть цель для самих себя, — в этом ли состоит umana commedia⁵⁵?

Ф. Ницше. Человеческое, слишком человеческое, 585.

III.4.1. «Органически обусловленный центр»

Итак, культура определяется наследственностью её создателей. Личность же полностью определяется культурой и является лишь очередным воплощением «типа». Для Розенберга «личность рождается вместе с расой и вместе с нею умирает» («*Persönlichkeit mit einer Rasse zusammen geboren wird und mit ihr gemeinsam stirbt*») — Rosenberg 1934: 34). Отвергая как индивидуализм, так и универсализм

⁵⁵ человеческая комедия (итал.).

(о чём речь ещё впереди), он вводит в качестве основной промежуточную инстанцию — расовый тип (тезис 4а по Лаку-Лабарту и Нанси):

«Хотя наша эстетика, как известно, заимствовала свои критерии у Эллады, она с гордостью смела принимать свои основные черты за “чисто человеческие”, универсальные. Как в государственной жизни, так и в искусстве чисто по-профессорски предполагались два базисных типа культурной жизни: *индивидуализм и универсализм*, т. е. духовное течение, обьявлявшее “Я” и его интересы начальной и конечной точкой мышления и действия, и другое течение, желавшее подчинить это “Я” законам “общности”. Опасность такого определения типа теперь становится достаточно очевидной, чтобы позволить этой “общности” испариться в бесконечности. Лишь внешне великодушный универсализм привёл однажды к интернациональной “всемирной церкви”, к “мировому государству”, затем к марксистскому “Интернационалу” и к нынешнему демократическому “человечеству”. Универсализм как основа жизни так же безбрежен, как и индивидуализм; но итогом победы любого из этих двух мировоззрений неизбежно окажется хаос. Вот почему индивидуализм охотно рядится в универсалистскую одёжку, хорошо на нём сидящую и для него безопасную. Совсем иначе обстоит дело, если как индивидуализм, так и универсализм сходятся на другом, *органически обусловленном центре*. Для “Я” раса и народ являются предпосылкой его существования, но значат также одновременно единственную возможность его возвышения. В то же время, однако, “общее” совпадает с расой и народом, находя в них своё органическое ограничение. Индивидуализм и универсализм находят себе прямые линии в бесконечность; с опорой на расу и народ они проявляются ритмичными приливами и отливами, на службе расовых требований — это силы, делающие возможным творчество» (Rosenberg 1934: 320—321; выделено мной — Л. М.).

«Теперь идея свободы, так же как признание авторитета, выглядит совершенно иначе в рамках сегодняшнего расово-психического мировоззрения. Народность явно обозначена не только расой [einrassig], но и факторами исторического и пространственного порядка, однако, это нигде не было следствием равномерной смеси разнорасовых элементов, а при всем разнообразии всегда преобладанием основной расы, которая определяла жизненное ощущение, государственный стиль, искусство и культуру. Эта расовая доминанта требует типа. И настоящая органическая свобода возможна только в пределах такого типа. Духовная свобода, как и свобода личности, — всегда образ [Gestalt]. Этот образ всегда пластически ограничен. Это ограничение обусловлено расой. Однако эта раса — внешнее проявление определенной души» (Rosenberg 1934: 529)

Этот же «органически обусловленный центр» у Гумилёва предстаёт под именем этноса — биосферного, географического явления, характер которого определяется взаимодействием между человеком и природной средой: «Ибо ни один член этноса не мыслит, как можно поступать иначе, чем так, как он привык с самого детства» (Гумилёв 1990: 155). Именно поэтому «люди, как природный феномен, тоже не могут проявить самостоятельность даже в тех вопросах, которые их непосредственно касаются» (: 6). По его определению, «этнос — это коллектив, отличающийся от других этносов стереотипом поведения и противопоставляющий себя всем другим» (: 51). Правда ли это, однако? Хоть и существует русская манера поведения, но разве все русские в одних и тех же ситуациях ведут себя одинаково? У Пушкина или Вернадского с живущим по соседству мусорщиком-забулдыгой меньше общего, чем с их же коллегами «за кордоном».

Культура же для наших авторов, в свою очередь, — лишь внешнее проявление этнической психологии, а та зависит от природных или мистических законов (см. III.1). Это и даёт право исследовать не человека, а «идеальный тип» — *Idealtypus* (по М. Веберу), даже если речь идёт о конкретных деяниях яркой исторической фигуры. Казалось бы, такой подход противоречит психологизму исторических мифов, но это только на первый взгляд. На самом деле психологические объяснения здесь лишь переносятся на другой уровень: с индивидуального — на групповой.

Такая точка зрения получила особое имя — **культурализм**. Впрочем, Л. С. Клейн подчёркивает, что термин «культурализм» имеет разные значения: 1) «признание культуры предметом науки и фактором воздействия на всё: индивида, его биологические особенности, экономику и т. п.» (Клейн: в печати, XIII, А, 6); 2) «культура не создание человека, а его творец, изучать нужно культуры, а не человека» (из личного письма 4 февраля 2007 г.). Автор, выражая Л. С. Клейну благодарность за его ценные замечания, всё же полагает, что в контексте данной работы это различие в значениях не принципиально. Больше того: убеждение, что культура превышает человека, как раз и вытекает из направленности внимания учёного на большие группы, а не на личности. Стоит заметить также, что в наши дни слово «культурализм» чаще понимается именно в том смысле, который принят нами в этой работе. Так, Мартин Баркер называет язык современного (после Победы) расизма «псевдо-биологическим культурализмом», рассматривающим культурные реакции (в том числе враждебность к “чужакам”) как каким-либо способом обусловленные нашей наследственной природой» (цит. по: Pankowski 2006: 37). «Говоря о “культурализме нового расизма”, Пол Гилрой обращает внимание на то, что “культура берётся в абсолютных этнических границах — не как что-то по своей природе текучее, изменчивое, нестабильное и динамичное, но как окостенелая принадлежность общественных групп» (там же).

Надо сказать, что такая аберрация — опасность, подстерегающая любого антрополога — не только физического, но и культурного. В самом деле, наука должна исследовать лишь проверяемые факты, полученные в результате надёжного эксперимента. Но уникальные явления не поддаются экспериментальной проверке. Никто из нас не может точно сказать, каким бы он был в других социально-исторических условиях. А если материал для суждений всё же есть (например, эмигрант сравнивает своё нынешнее положение с жизнью на родине), то приводящих случайных обстоятельств оказывается столько, что обоснованный вывод всё равно невозможен. На таком материале никакие общие законы вывести не удастся.

Иное дело — анализ общностей, статистические закономерности, ограничивающие влияние случайности. Здесь научный метод вполне применим. И учёный привыкает к мысли, что индивидуальный случай — несущественная мелочь, несовершенное проявление нетленных Общих Законов. Этот взгляд у такого учёного распространяется и на себя самого, о чём иронически писал Ф. Ницше (*По ту сторону добра и зла*, VI, 207).

Отсюда естественно рождается иллюзия, что всё личное — лишь проявление общих законов и что только они действительно важны. Поэтому антрополог изучает не яркие, а типичные случаи и нередко падает жертвой этой типичности. Ральф Линтон вспоминал об испытанном им шоке: «Если в археологии мёртвые казались одинаковыми и монотонными, живые “примитивы” оказались разными индивидами!»

(Клейн: в печати, XVIII, 6). Кстати, именно антропологи школы «культура и личность» были подвержены этой угрозе меньше прочих — именно в силу особого внимания к базовой или конфигурационной личности, а не к репрессивным культурным механизмам. Даже о постмодернистах это вряд ли можно сказать: пестрота в конечном счёте тоже однообразна. Откуда же разнообразие личностей *внутри* каждого народа? И не является ли культурализм способом обосновать коллективную ответственность в духе книги Бытия?

Крайнее философское выражение культурализма мы находим опять же у Л. Н. Гумилёва. Древние греки, как известно, делили весь мир на Макрокосм (Вселенную) и Микрокосм (человека). В самом конце своей «*Географии этноса*» Л. Н. Гумилёв предлагает свою версию этого деления: Макрокосм — Космос, Микрокосм — «явления атомные и молекулярные», Мезокосм — «биосферные процессы» (Гумилёв 1990: 238). А куда же делся уровень человека как организма и индивида — то есть Микрокосм в исходном понимании? Или он полностью включён в «биосферные процессы»? Или личность с её особенностями вообще исключена из мировой цепи взаимосвязей?

Чем же так опасен культурализм? Для антрополога или социолога это — инструмент исследования, одна из рабочих гипотез. Но свои выводы учёный-гуманитарий несёт «в массы», в том числе и практическим деятелям (например, политикам). А это — чаще всего люди без научно-исследовательской подготовки: науку они понимают либо как школьный предмет, либо как сумму знаний и технологий. Обычно они не представляют, с каким трудом верифицируется любая научная гипотеза и насколько даже после этого она остаётся ненадёжной. Они воспринимают это просто: «учёные доказали, что...». И культурализм для них означает, что отдельный человек, личность — всего лишь «элемент» (например, винтик) чего-то более важного. И поступать с ним нужно так, как требует Целое и его Высшие Интересы.

Например, так, как поступила Советская власть с самим Л. Н. Гумилёвым? Или с миллионами других ЧСВН («членов семьи врага народа») и СОЭ («социально опасных элементов»), «виновных» лишь в том, что не от тех родились?

III.4.2. Культурализм Шпенглера и Тойнби

И у О. Шпенглера, и у А. Дж. Тойнби культурализм выражен весьма резко. У Шпенглера он доходит до органицизма — полного уподобления изучаемых им структур живым организмам. Классический органицизм — уподобление Макрокосма и Микрокосма, то есть мира и человека, известное ещё с античности и возрождённое в трудах Парацельса. Он естественно сочетается с пантеизмом, и классическим выражением их обоих служит знаменитое рубаи величайшего пантеиста мусульманского Востока — ибн-Сины (Авиценны):

Мир — это тело мироздания, душа которого — Господь,
И люди с ангелами вместе даруют чувственностью плоть.
Огонь и прах, вода и воздух — из их частиц мир создан сплошь.
Единство в этом, совершенство, всё остальное в мире — ложь.

Близки к органицизму идеи И. В. Гёте: много раз замечено, что его «полная жизни Природа» (*lebendige Natur*, о которой при первом появлении на сцене тоску-