

ВИКТОР ШНИРЕЛЬМАН

ВИКТОР ШНИРЕЛЬМАН

АРИЙСКИЙ МИФ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Эволюции
арийского
мифа
в России

библиотека
журнала

библиотека

ЭЭ

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛ

ОГИЯ ИСТОРИЯ



II

неприкосновенный
запас

АРИЙСКИЙ МИФ

II

БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА

НЕПРИКОСНОВЕННЫЙ ЗАПАС



Новос
Литературное
Обозрение

Российская Академия наук
Институт этнологии и антропологии
имени Н. Н. Миклухо-Маклая

Виктор Шнирельман

АРИЙСКИЙ МИФ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Т. 2

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ
МОСКВА • 2015

УДК 323.14(091)
ББК 66.1-23
Ш77

Редактор серии
Илья Калинин

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ
в рамках научно-исследовательских проектов РГНФ 09-01-00078а
«Арийская идея в современном мире»
и 12-01-00312 «Современная религиозность: толерантность или
радикализм?»

Шнирельман, В. А.

Ш77 Арийский миф в современном мире. Т. 2 / Виктор Шнирельман. — М.:
Новое литературное обозрение, 2015. — 440 с. — (Серия «Библиотека
журнала “Неприкосновенный запас”»)

ISBN 978-5-4448-0278-6 (т. 2)

ISBN 978-5-4448-0279-3

ISSN 1815-7912

В книге обсуждается история идеи об «арийской общности», а также описывается процесс конструирования арийской идентичности и бытование арийского мифа как во временном, так и в политико-географическом измерении. Впервые ставится вопрос об эволюции арийского мифа в России и его возрождении в постсоветском пространстве. Прослеживается формирование и развитие арийского мифа в XIX—XX вв., рассматривается репрезентация арийской идентичности в науке и публичном дискурсе, анализируются особенности их диалога, выявляются социальные группы, склонные к использованию арийского мифа (писатели и журналисты, радикальные политические движения, лидеры новых религиозных движений), исследуется роль арийского мифа в конструировании общенациональных идеологий, ставится вопрос об общественно-политической роли арийского мифа (германский нацизм, индуистское движение в Индии, правые радикалы и скинхеды в России).

Книга представляет интерес для этнологов и антропологов, историков и литературоведов, социологов и политологов, а также всех, кто интересуется историей современной России. Книга может служить материалом для обучения студентов вузов по специальностям этнология, социология и политология.

УДК 323.14(091)
ББК 66.1-23

© В. А. Шнирельман, 2015

© ООО «Новое литературное обозрение». Оформление, 2015

Глава 8

НЕОЯЗЫЧЕСТВО, ХРИСТИАНСТВО И АНТИСЕМИТИЗМ

Выше уже отмечалось неприязненное, если не сказать большего, отношение неоязычников к христианству. Во многих случаях, хотя и не всегда, это проистекает из их юдофобской позиции. Универсальным же является представление о христианстве как о чужеродной идеологии, занесенной извне и не соответствующей «русскому духу». Едва ли не первым такие идеи в эпоху вызревания нового русского национализма начал проповедовать поэт Игорь Кобзев (1971: 215 сл.). Такая установка вытекает из так называемого «цивилизационного подхода», рассматривающего отдельные культуры и цивилизации как изолированные закрытые единства, развивающиеся каждое своим собственным уникальным путем, не имеющие между собой ничего общего и неспособные понять друг друга. Другим источником ксенофобии, свойственной многим неоязычникам, является увлечение эзотерикой, которая, как прозорливо замечал М. Я. Геллер, способствует расцвету веры в заговор злых сил (Геллер 1996: 177—178).

Впрочем, основанные на этом построения русских националистов весьма противоречивы и несут различную смысловую нагрузку. Во-первых, как будет показано ниже, среди них следует различать националистов-рыночников (то есть ориентированных на капиталистический строй) и национал-социалистов¹. Первым одинаково ненавистны как христианство, так и коммунизм; вторые воюют с христианством, но сохраняют ностальгию по коммунизму и СССР. Во-вторых, следует различать жестких и мягких неоязычников. Если первые ведут жесткую

¹ Это деление признают сами язычники. См., напр.: (Комлев 2002: 98—99).

борьбу с христианством и отвергают любые компромиссы, то вторые настроены более миролюбиво и готовы пойти на, пусть и временный, тактический союз с православием для совместной борьбы с «мировым злом» и «темными силами».

Многим из такого рода построений имманентно присущ антисемитский подтекст (см., напр.: Корень 1996; Иванченко 2006: 189, 191—197, 230, 247—248). Он проглядывает в стремлении Вашкевича изобразить древних евреев «младшим братом» русских. Ведь он возводит евреев к некой «жреческой касте русского воинства», чьим изначальным языком был русский; он называет их «потомками, говоря языком советского времени, инструкторов политотделов русской армии» и утверждает, что слово «Тора» имеет русское происхождение. По его словам, Тора является переведенным с русского языка текстом «Сотворение мира» (Вашкевич 1996: 24, 38, 88, 225). Отстаиванием русского исторического приоритета перед евреями, якобы много позднее появившимися на исторической сцене, автор не довольствуется. Он не только воспроизводит стереотип еврея как вечного корыстолюбивого торговца, но и сообщает читателю о том, что Ветхий Завет насыщен призывами к убийству (Вашкевич 1996: 308—309). При этом Вашкевич забывает свое утверждение о том, что текст Священного Писания был будто бы заимствован евреями у русских и что именно русские, а не евреи составляли костяк армии в Первой империи. Будь он не столь забывчив, ему следовало бы сделать из своих рассуждений вывод о том, что именно русские научили евреев искусству убивать. Впрочем, в рассмотренных работах Вашкевича следует видеть не исторический, а идеологический текст, говорящий о настроениях, пользующихся определенной популярностью у сотрудников российских силовых структур.

Это подтверждается и упомянутыми работами Гладышева, полностью отрицавшего древнюю еврейскую историю и утверждавшего, что иудаизм, как, впрочем, и другие мировые религии, вырос целиком из «заупокойных текстов ариев-русов» (Гладышев 1995б; 1996). Этот автор специально подчеркивал, что реальные события происходили вопреки «библейской истории», что именно русский народ был «богоизбранным», что именно ему цивилизация обязана всеми своими основными достижениями. В этом отношении он даже считал уместным

отметить правоту «русских шовинистов». Далее он сетовал на то, что в 1990-х гг. к власти пришли «примитивные люди», поклоняющиеся «золотому тельцу», и это приносит вред всему населению страны (Гладышев 1998).

Та же тема звучала в рассуждениях Алексеенко о том, что якобы «сегодня бывшие пигмен серой расы претендуют на владение земным шаром» и стремятся полностью уничтожить культуру славян (Алексеев 1996: 22). Впрочем, Алексеенко и прежде допускал антисемитские высказывания, без тени смущения публиковавшиеся журналом «Свет» (см., напр.: Алексеенко 1995). Симптоматично, что в публикациях Алексеенко расовый подход мирно уживался с русским мессианством и он призывал к созданию «глобального государства — Славянии» (Алексеев 1997а). Вообще расовый подход, похоже, имманентно присущ большинству современных русских публикаций, посвященных «арийской идее». Это не случайно и идет от трудов Е. П. Блаватской, которую боготворят все такого рода авторы. Вслед за своим кумиром они отождествляют «арийцев» с «белой расой» и связывают современную цивилизацию исключительно с ней, якобы пришедшей на место предшествовавшей «черной расы». Мало того, иной раз подчеркивается, что религиозные различия между людьми возникают не на «духовно-этической», а на «биоэнергетической» основе (см., напр.: Бобрик 1998: 66—69).

Все это дает право некоторым неоязычникам расширить список прегрешений христианства перед человечеством. Одним из них они считают конфессиональное деление «белой расы», что, по их мнению, и привело к кровавым столкновениям сербов с хорватами². «Забвение расового чувства — одно из сильнейших преступлений христианства против человечества», — вещала газета «Русское дело» (Ведомысл 1993: 3).

Правда, некоторые стыдливо открещиваются от расизма и антисемитизма, но в пылу разоблачительства снова скатываются на расистскую дорожку. Так, убеждая читателя в своей верности антирасизму

² Интересно, что конфронтацию между православными сербами и мусульманами-боснийцами эти мыслители попросту игнорируют, по-видимому колеблясь, причислять ли последних к «белой расе».

Миклухо-Маклая (Иванченко 2006: 198), писатель А. С. Иванченко доходил до утверждения о несовместимости «арийского материализма» с «иудейской мистикой» (Иванченко 2006: 242) и фактически обвинял евреев в стремлении к захвату власти над миром и к расчленению и ослаблению СССР.

Настороженное вплоть до неприятия отношение неоязычников к Русской православной церкви имеет и иные причины, не связанные с тем, что христианство было якобы принесено на Русь евреями. Неоязычников беспокоит, в частности, то, что лицо у этой церкви не вполне «русское» и это мешает ей в полной мере выполнять задачи, стоящие перед русским национализмом. Как еще двадцать лет назад показал один наблюдательный исследователь, к концу 1980-х гг. в России располагалось лишь 2 тыс. приходов, тогда как на Украине — 4 тыс., причем многие — в Западной Украине! Патриарх Алексий II с его прибалтийскими корнями и стремлением к диалогу с Западом, в частности с Зарубежной Русской православной церковью, также мало годился на роль русского символа (Dunlop 1993: 159—162).

Национал-капиталисты

Первым лидером националистов-рыночников стал В. И. Корчагин, чье издательство «Витязь» специализируется на издании антисемитской литературы, где евреи сплошь и рядом ассоциируются с коммунизмом. Одной из 25 брошюр, выпущенных им в серии «Библиотечка русского патриота», были «Славянские веды», якобы подготовленные Московской общиной древнерусской религии³. Брошюра была посвящена не столько изложению религиозной доктрины, сколько выяснению места евреев на Земле. Ее автор исходил из примордиалистского понимания этничности: он представлял народы вечными территориальными общностями, обладающими каждая исключительно своей религией и поклоняющимися своим богам. Обращение к чужой вере он называл преступлением против порядка, установленного якобы свыше. Славя-

³ Среди московских языческих общин такой никогда не было.

нам он приписывал религию, называемую «славянским ведизмом», священными книгами которого якобы служили «славянские веды». К ним он относил «Книгу Велеса», «Славяно-арийские православные веды», «Боянов гимн» и пр. Якобы все это и лежало в основе «русского православия». Центром поклонения он называл некие Белые горы, будто бы расположенные в центре России. Ни Библия, ни христианство к этому не имели никакого отношения. А тех, кто путем навязывания своей религии хотел завладеть чужой землей, автор называл завоевателями и объявлял им войну. Добрую славянскую религию он противопоставлял якобы злой христианской, рожденной в мире работорговли, в империи зла, наполненной чувством «национального превосходства» и религиозным фанатизмом. Не слишком считаясь с историческими реалиями, автор смешивал иудаизм с христианством и не отличал Римскую империю от зависимого от нее Иудейского царства. При этом он обличал идею «богоизбранного народа» и называл Библию «фашистско-иудейской инструкцией завоевания мира». В этом контексте иудаизм и христианство оказывались «двумя преступными идеологиями еврейского народа». К концу брошюры «иудеи» превращались в «синайских сатанистов», якобы с помощью Дьявола плетущих заговор против человечества.

После столь широковещательных заявлений автор переходил к обвинению «сионистов» в ведении «религиозной войны» против народов мира. При этом их главным орудием оказывалось христианство, якобы лишавшее бывших язычников воли и отдававшее их во власть коварных «иудеев». В этих рассуждениях находили место и «мировой Сион» как прообраз «мирового правительства», и «жены-еврейки» как «религиозно-сексуальные воины», смущающие умы своих «мужей-гоев», и упадок «национальных культур», якобы неизбежно сопровождающий внедрение христианства, и якобы присущее «иудеям» стремление властвовать в мире. Автор призывал к сопротивлению и возвращению народов к «своим богам», причем русским-он предлагал «Славяно-арийское православие». Автор приветствовал антисемитские кампании сталинского режима и сетовал на то, что якобы в 1993 г. власть в России снова перешла от славян к «иудеям». Эту власть он квалифицировал как «израильскую оккупацию» и призывал к восста-

нию. Но для начала, подобно нацистам, он предлагал объявить бойкот «иудейским банкам и магазинам». В перспективе он советовал вести борьбу с «иудеями» «до их полного изнеможения». Он не отвергал и «германский способ» решения еврейского вопроса, правда считая его «самым нежелательным», хотя и допустимым «в крайнем случае». Своим идеалом автор видел «русский капитализм» со «славянской властью». Он мечтал о Руси «святой и некрещеной», очищенной от «неруси поганой». В брошюре находила место и идея смены эры, с чем автор связывал возвращение Сварога и Перуна. Наконец, он призывал к созданию «идейно-религиозного национализма», якобы способного спасти народ и помочь его возрождению на своих собственных землях (Корчагин 2001). Иными словами, «национальная религия» выступала в брошюре не самоценностью, не моральным императивом, а инструментом для установления «русской власти» и очищения страны от «нерусских». И все это должно было происходить под покровительством бога Сварога.

Ближайшим помощником Корчагина по издательским делам был П. И. Шибин, ранняя смерть которого заставила Корчагина не на шутку расчувствоваться и провозгласить его героем русского народа. В частности, в предисловии к одной из антисемитских брошюр Шибина Корчагин всячески превозносил его за пропаганду идеи о том, что путь русского народа к спасению лежит будто бы «через возврат к религии наших предков — вере славяно-русов и изгнание евреев из России» (Шибин 1998: 1. См. также: Иванов 2000: 302—306). Действительно, подобно самому Корчагину, в христианизации Руси Шибин видел величайшую трагедию русского народа, якобы покоровшегося «еврейской вере» и потерявшего волю к сопротивлению «иноземному игу». Сообщая читателю «правду» о фашизме и обвиняя евреев во всех бедах, постигших Россию в XX в., Шибин возлагал ответственность за это более всего на Русскую православную церковь и призывал всех русских патриотов выступить единым фронтом против нее (Шибин 1998: 46).

К националистам-рыночникам, придерживающимся радикальных взглядов, относится и писатель В. Б. Авдеев. Окончив МЭИ, он получил профессию инженера по персональным компьютерам, но, похоже, не получал удовольствия от этой работы. Его больше манили загадки

древних цивилизаций и религий, и во второй половине 1980-х гг. он дебютировал как писатель, сочиняющий рассказы о них⁴. Авдеев исходит из того, что в нашу эпоху модернизации и урбанизации, в эпоху значительных миграций и этнических смешений притягательность прежних ценностей и компетентность в традиционных знаниях, в том числе религиозных, резко падают. Он считает далеко не случайным тот факт, что современный человек начинает все более тяготеть к нетрадиционным религиям. Для него это означает перспективу создания и распространения универсальных религий в будущем (Авдеев 1994: 4). Это и заставляет его считать христианство отмирающей религией, и, чтобы ускорить этот процесс, он прилагает все усилия для его дискредитации, причем делает это в духе процветавшего недавно «научного атеизма». Но он борется с христианством не как атеист, а как защитник дохристианской языческой религии. Поэтому ему важно, во-первых, доказать непреходящее величие языческих ценностей, во-вторых, показать несамостоятельность и скудость христианского духовного наследия и, в-третьих, обвинить христианство в безжалостном уничтожении язычества, якобы содержавшего бесценные сокровища народной мудрости. Возрождение язычества требует определенной почвы, и Авдеев без усталости ищет доказательства тому, что язычество не исчезло полностью, что его живые свидетельства встречались то тут, то там на протяжении всей русской истории и дожили до наших дней. Он утверждает, впрочем не без основания, что языческая стихия постоянно сопровождала русское православие. Однако он делает акцент не на включение языческих культов и представлений в последнее, а на их извечной борьбе, причем настаивает на том, что языческое сознание проявлялось будто бы в сектантстве и расколе (Авдеев 1994: 6—15).

Авдеев специально останавливается на описании жестоких методов, которыми осуществлялась христианизация Руси (Авдеев 1994: 6, 146—147)⁵. Другая его мысль заключается во вредоносности христианства, которое будто бы погубило Рим и привело к раскоду Киевской

⁴ Похоже, впервые он заявил о себе в центральной прессе в 1989 г. См.: (Авдеев 1989).

⁵ На самом деле в разных районах Европы христианизация происходила в разных условиях — где огнем и мечом, а где мирно, путем увещаний. Похоже, что на Руси господствовал второй путь. См.: (Дряхлов 2007).

Руси (Авдеев 1994: 6, 35), задержало культурное развитие в России и Европе (Авдеев 1994: 14), уничтожило или скрыло от людей плоды тысячелетних народных наблюдений (Авдеев 1994: 15, 35). Наконец, он объявляет христианство «религией человеконенавистничества», неспособной к творческому мышлению (Авдеев 1994: 38, 44). А чтобы окончательно его дискредитировать, он причисляет к последователям Христа коммунистов (Авдеев 1994: 131), не ведая, как много коммунистов окружали в 1990-х гг. того же Безверного. Авдеев в особенности настаивает на якобы психопатической ущербности личности Христа и его тяжелой генетической наследственности (Авдеев 1994: 46) и делает «величайшее открытие», заявляя, что символ креста возник задолго до христианства (Авдеев 1994: 47 сл.). Он обвиняет ученых в сокрытии такого рода информации, как бы не замечая того, что все соответствующие материалы он черпает из трудов тех же ученых!

Наконец, Авдеев утверждает, что источники христианства, а равным образом индуизма и буддизма следует искать в зороастризме, откуда авторы священных книг будто бы и получали информацию. Опираясь на исследование Мэри Бойс (1987: 40, 96), Авдеев доказывает, что «зороастризм был первой настоящей религией в полном смысле этого слова вообще, и все остальные: индуизм, иудаизм, христианство, ислам это лишь более поздние искажения оригинала...». Единственное, в чем автор милостиво отдает приоритет иудаизму и раннему христианству, — это изобретение понятия «священной, религиозной» войны (Авдеев 1994: 18—20, 42—43).

Авдеев с восторгом подхватывает уже известную нам идею об арийском происхождении славян, о родстве славян со скифами и о родине Заратуштры на территории России к востоку от Волги⁶. Ему импонирует мысль о локализации арийской прародины в России (Авдеев 1994: 45, 162). Ведь, тем самым, славяне оказываются создателями высшей мудрости и древнейшей на Земле религии.

Автор восхищается Римской империей с ее приматом государственности над племенными и религиозными идентичностями, преклоняется

⁶ Здесь он также следует далеко не бесспорным рассуждениям М. Бойс. См.: (Бойс 1987: 3—4, 8—9).

перед царившей там религиозной свободой и клеймит христианство за его склонность к навязыванию всем жесткого единомыслия (Авдеев 1994: 35, 39). Странно, что он не чувствует в этом никакого противоречия со своим собственным стремлением упразднить «калейдоскоп культур и религий» и создать «универсальную религию будущего», способную объединить человечество «в мировой космический универсум», видя в этом «замечательную перспективу» (Авдеев 1994: 4).

Автор склонен к эсхатологическому мышлению. Он предвидит близкую гибель старого мира и призывает сознательно готовиться к качественной перестройке сознания. В этой связи он приходит к безапелляционному выводу о том, что «христианство... нуждается в физическом уничтожении» (Авдеев 1994: 78). На смену ему должна прийти новая «культурная мифология», новая политеистическая религия, опирающаяся на «евразийскую идею». «Чем больше Богов — тем лучше» (Авдеев 1994: 79, 98). Авдеев прилагает все усилия, чтобы сделать язычество привлекательным в глазах читателя. Он, скажем, прибегает к такому аргументу: «Чем больший капитал собирал человек на земле, тем большей властью, почетом, уважением мог воспользоваться он на “том свете”... Древний славянин, так же как и нынешний мусульманин, мог иметь столько жен, на сколько у него хватало денег, здоровья и воображения, ибо все они переходили и в другую жизнь» (Авдеев 1994: 160, 164—165). Автору неизвестно, что в условиях язычества вдова или невинная девушка нередко переходила в другую жизнь не только фигурально, но и физически путем насильственного умерщвления (Боровский 1992: 137—138), и он создает миф о безусловном равноправии женщин в языческом обществе.

Авдеев выступает ярким поклонником империи, и его построения пронизаны мегаломанией. Он убежден в том, что, поскольку Россия была прародиной ариев, именно ее народы призваны увлечь весь остальной мир «к высотам новой духовности» и объединить все «новые религии» и нетрадиционные культы в глобальное экуменическое единство (Авдеев 1994: 165). В то же время, чтобы избежать дальнейших катаклизмов, народам России следует объяснить, что «Христос и Магомет — это заморские иностранцы», а великий Зороастр — «это наш соотечественник». Первые будто бы поделили мир на два враждующих

лагеря, и только последний способен помирить всех в рамках единой культурной традиции. Только свой местный Бог может принести удачу и счастье. По мысли автора, достаточно объяснить это людям, как они тотчас же устыдятся своей бессмысленной вековой борьбы, и наступит вечный мир. Он вновь и вновь доказывает, что эта задача по плечу лишь «национальному пророку, а не привозному», и тут же предсказывает, что будущее принадлежит «наднациональному, континентальному мирозерцанию» (Авдеев 1994: 168—169, 172). Как все это совмещается с национальным, то есть глубоко укорененным в местной культурной традиции, пророком, автора не волнует. Корни этого разительного противоречия уходят к классическому евразийству, мечтавшему объединить все народы мира под единой «уютной» крышей русского православия. Автор лишь заменяет православие зороастризмом и провозглашает наступление эпохи «русской идеи» без Христа.

Если в рассматриваемой книге Авдеев тактично обходил национальный вопрос и избегал откровенных расистских и антисемитских рассуждений, то позднее он выступил истовым приверженцем «интегрального национализма» и расовой идеи (Авдеев 1996; 1997). В конце 1990-х гг. он объявил себя теоретиком «национал-гедонизма» и стал активно участвовать в развитии антихристианского национал-демократического движения. Он делал это, будучи активистом Московской языческой общины и членом Клуба славяно-горницкой борьбы, а также активно сотрудничая с такими расистскими изданиями, как «За русское дело» и «Наследие предков» (об этом см.: Прибыловский 1998б; Сиротин 1997). В 2000 г. Авдеев наряду с П. В. Тулаевым стал одним из основателей расистского журнала «Атеней» и одновременно учредил Библиотеку расовой мысли, под грифом которой переиздал книгу Людвига Вольфмана «Политическая антропология», известное расистское произведение начала XX в., а также произведения Ганса Гюнтера, пламенного пропагандиста расовой антропологии в эпоху нацизма. Авдеев объявил себя «отцом русской расологии», в рамках которой он пропагандирует расизм (Шнирельман 2007б). Информация об издаваемых им книгах размещается на сайтах русских неоязычников, которых он просвещает в области расовых проблем.

В середине 1990-х гг. радикальная газета «Русская правда» опубликовала серию антихристианских и антисемитских статей М. Рыжова из Екатеринбурга, скрывающегося под псевдонимом Ант Росс (Антон Россов) (об этом см.: Паншина 1996; 1997: 78). Он последовательно проводил идею о том, что не только западное христианство, но и русское православие строятся на основах иудейского наследия и далеки от истинно русского духа: «Ортодоксальное еврейское христианство и русское Православие — одно и то же». Для него любая христианская религия, и прежде всего русское православие, — это «зомбирование», внедрение чужой идеологии, «толкающей русский народ в беспредельное иудейское рабство» и ведущей к его обнищанию в условиях всевластия «иудейского правительства России» (Росс 1995в: 1—2).

Повторяя зады антисемитской пропаганды, он утверждал, что Иисус Христос был послан не ко всему человечеству, а именно к «богоизбранному» еврейскому народу, а всем остальным народам якобы предназначалось быть лишь «рабами-псами» у ног последнего; что свой язык и письменность евреи похитили у «арабов-хананеев» Палестины; что своего бога они также заимствовали у древних народов Востока; что у них никогда не было своей истории; что зато «христиане никогда не считались с мнением основной массы народа и уничтожали подлинные документы национальной истории, чтобы они не противоречили еврейско-библейской трактовке мира»; что «по иудейской идеологии женщина — не человек»; что евреи оккупировали Грецию и извели местных славян; что евреи выдумали коммунизм, опять-таки чтобы господствовать над несевреями; что при этом евреи являются «народом-паразитом», повсюду противостоящим народам-труженикам; что евреи постоянно захватывают чужие земли, истребляя там коренное население (Росс 1995в: 3—8). Автор делал вывод о том, что «во всем мире евреем называется человек любой национальности, если он исповедует на практике основы иудейской идеологии паразитизма». Иначе говоря, «евреи или иудеи, что сегодня одно и то же, никогда не были народом, расой, нацией, национальностью. Они есть и навсегда останутся лишь племенным сообществом, связанным воедино эгоистическими паразитическими интересами, наиболее четко выраженными в идеологии иудаизма» (Росс

1995в: 7—8). Вряд ли есть лучший способ живописать универсального врага, против которого следует подняться всему человечеству.

Далее, Ант Росс утверждал, что вместе с Евангелием евреи якобы несли миру культуру сексуальных извращений — гомосексуализм и лесбиянство. По его словам, сегодня именно иудеи поддерживают русское православие. Якобы именно они, беспощадно уничтожившие когда-то языческие святилища, настаивают на восстановлении православных храмов и в то же время противятся восстановлению «русских языческих святилищ». Наконец, подхватывая сомнительные гипотезы академика А. Т. Фоменко, этот автор утверждал, что Ветхий Завет был создан не ранее XV—XVI вв., что библейская археология никакого отношения к евреям не имеет и что, тем самым, евреи всегда были людьми без роду без племени. При этом крупнейшим авторитетом ему служит И. А. Крывелев, один из известных представителей советского научного атеизма (Росс 1994а; 1994б; 1994в; 1995а; 1995б)⁷. В Омске близкие взгляды развивал А. Хиневич (Яшин 19976).

В 2000 г. антисемитская неоязыческая библиотечка пополнилась новым изданием — книгой В. А. Истархова «Удар русских богов». Автор, скрывавшийся под псевдонимом и называвший себя «академиком Арийско-Русско-Славянской академии», выступал от лица «мелких и средних собственников», чьи интересы он в первую очередь и защищал (Истархов 2000: 159—162; 2005. О нем см.: Роров 2001). Он сообщал в аннотации, что его книга была направлена против «главных еврейских религий», включая христианство и коммунизм. Он гордился своей принадлежностью к язычеству — «исконной многотысячелетней религии русских и арийских народов» — и стремился разоблачить «еврейские религии», видя в них «информационное оружие для захвата и установления мирового господства высшей еврейской олигархией и их сатанинскими хозяевами» (Истархов 2000: 2, 55). Обращаясь к заинтересованному читателю, он торжественно заявлял: «Мы арийцы — дети наших Богов». И сообщал, что «наши Боги... в наших генах» (Истархов 2000: 3). Между тем, очевидно не особенно надеясь

⁷ Парадоксально, что, следуя Фоменко, этот самодеятельный автор вынужден отвергать и историю ариев как «мистику, за которой якобы стоят реальные ариане». См.: (Росс 1994в: 44—45).

на гены, автор прилагал все усилия для того, чтобы убедить читателя во вредоносности «жидолюбивого» христианства. Он объявлял Иисуса Христа дьяволом и предлагал «слушать Христовы заповеди и делать наоборот» (Истархов 2000: 54—55).

Вполне в духе «неоязычников-рыночников», Истархов объявлял христианство и коммунизм «лживыми религиями», которые тысячами, на протяжении эры Рыб, навязывались народам мира с целью их порабощения (Истархов 2000: 4—6, 60). Чтобы избежать обвинения в антисемитизме, автор прибегал к уже известному нам трюку — он обвинял иудаизм в истреблении подлинных древних евреев и в создании вместо них «новых евреев в виде биороботов» (Истархов 2000: 7). Он одобрял антисемитизм как «естественную защитную реакцию других народов от еврейского шовинизма» и призывал привлечь борцов с антисемитизмом к уголовной ответственности (Истархов 2000: 72—73). Его печалило то, что современный мир якобы страдает под еврейским гнетом. Единственное средство покончить с этим автор видел в восстановлении «древней и национальной (не только для русских, но и для всех арийцев) религии язычества или ведизма», якобы призванной стать «настоящей религией XXI в.», эры Водолея. Ведь, по мнению автора, «настоящий национализм невозможен без своей национальной религии, без связи со своими родными Русскими Богами» (Истархов 2000: 9).

В целом книга была написана в типичном для советского научного атеизма духе разоблачения «лживой церковной пропаганды». И автор посвящал несколько глав плоской критике христианства с позиций здравого смысла (Истархов 2000: 14—66). Те же самые советские атеистические разработки лежали в основе его критики иудаизма — не понимая сути религии, он трактовал ее как социальную и национальную идеологию, подобно другим антисемитам упрекая иудаизм в «шовинизме и расизме». Он не затруднял себя обращением к первоисточникам; ему было достаточно тенденциозно подобранных цитат из Талмуда, опубликованных издательством «Витязь». Немудрено, что в своей характеристике иудаизма он довольствовался расхожими антисемитскими штампами: «иудаизм — преступная идеология», «еврейские синагоги — это... центры международной мафии», «евреи — это пятая

колонна сионизма в любом государстве» (Истархов 2000: 67—69, 78). Не желая понять суть христианства и смешивая его с иудаизмом, он объявлял его национальной еврейской религией (Истархов 2000: 61), слепо следуя в этом уже известному нам злобному антисемитскому трактату В. Емельянова (Истархов 2000: 81—82).

В русском язычестве Истархов видел национальную разновидность общеарийской религии — «ведизма» (Истархов 2000: 10) и заявлял, что в моральном отношении она не в пример привлекательнее христианства. Ведь она воспитывает не рабов, а воинов, предлагает не плакать, а веселиться, пропагандирует знание вместо слепой веры, ставит на место христианской богобоязни веру в свои силы, раскрепощает естественную для человека сексуальность, отбрасывает «двуличие христианской морали», вместо самопожертвования прививает «здоровый эгоизм» и стремление к личному обогащению, вместо «гнилого гуманизма» — право на возмездие, наконец, отрицая общечеловеческие ценности, провозглашает «принцип здорового русского национального эгоизма» (Истархов 2000: 24—55).

Многобожие привлекало Истархова тем, что оно якобы поддерживало кастовую структуру и сословную организацию. Ему представлялось, что именно в этом заключается естественное состояние человеческого общества. Он не только одобрял социальное неравенство, но искал его истоки в генотипе, тем самым пытаясь оживить давно отброшенную наукой расовую теорию (Истархов 2000: 9, 62—63). Он прямо писал: «Сейчас уже генетика четко доказала неравенство не только людей, но и наций и рас. У разных наций и рас различный генотип» (Истархов 2000: 63). Не отягощая себя научными изысканиями, автор был не прочь взять в союзники Гитлера, чью книгу «Майн кампф» он называл «истинной и серьезной» и откуда он открыто заимствовал идеи (Истархов 2000: 76, 116, 192, 294). Нацистский пример автора даже вдохновлял, и он считал идеологию нацизма «ударом языческих Богов по иудохристианству, коммунизму и сионизму»⁸. Заинтересованному читателю он был готов рекомендовать и другую «хорошую антисемитскую литературу» (Истархов 2000: 77).

⁸ О симпатиях Истархова к Гитлеру, в частности за склонность нацистов к неоязычеству, см.: (Истархов 2000: 286—290).

В книге Истархова развивается типичный для постколониального мира миф о «похищении знаний» — утверждается, что иудеи и христиане украли идеи, принципы и символы из языческой религии ариев (Истархов 2000: 12, 53—54, 132, 139), что Эйнштейн украл идеи у Пуанкаре и что вообще «украсть чужое и выдать за свое — типичный метод еврейской гениальности» (Истархов 2000: 83).

Не признавая логики, автор прибегал к жонглированию понятиями, не только не объясняя, но даже намеренно искажая их смысл. Так, на одной и той же странице он пытался уверить читателя в том, что абсолютной истины не существует, и в то же время заявлял, что «плюрализм просто не нужен» (Истархов 2000: 65). Он подчеркивал принадлежность Бенджамина Франклина и Джорджа Вашингтона к масонам, то есть, по его версии, слугам «всесильных евреев», и одновременно цитировал их злобные юдофобские высказывания (Истархов 2000: 73—74, 270).

Доставалось евреям и от самого автора — они обвинялись в половых извращениях (Истархов 2000: 28—30), в ритуальных убийствах «арийских детей» (Истархов 2000: 33—34, 118), в нечестности и фанатизме, деспотизме и «идейной работоторговле» (Истархов 2000: 70—71, 76, 92), а иудейский бог изобличался в непомерной жестокости (Истархов 2000: 16). Раскрыв «истинное нутро» евреев, автор с нескрываемым злорадством сообщал о еврейском происхождении Христа, Маркса и Ленина (Истархов 2000: 34—36), как будто именно принадлежность к еврейству сделала их «выродками», не давшими человечеству ничего, кроме зла. Мало того, автор хотел убедить читателя в том, что корни «мирового зла» восходили к египетскому фараону Эхнатону, якобы представителю «неземной сатанинской цивилизации», который первым пытался ввести единобожие. Вот, оказывается, чьими идеями веками питались масоны и коммунисты (Истархов 2000: 58—59). При этом Истархов с полным доверием использовал гипотезу Фрейда о том, что Моисей был египетским жрецом. Левитов он также называл «потомками оккультных древнеегипетских жрецов» (Истархов 2000: 94, 102). Помимо Эхнатона, другим злым гением человечества оказывался царь Соломон (Истархов 2000: 88, 95, 116), которого Истархов, подхватывая созданный масонами миф, считал основателем масонства.

В соответствии с этим мифом он со всей энергией набрасывался на «мировое масонство», связывая его с неким «тайным правительством» (Истархов 2000: 143—152).

Особенно дорога была автору идея о том, что «коммунизм — это порождение сионизма и сионистских масонских структур». Марксизм он уличал в стремлении развязать гражданскую войну и разделаться с неевреями руками самих же неевреев. Он не только подхватывал за-
тасканную антисемитами идею о «еврейской власти» в большевистской России, но шел много дальше, объявляя даже Сталина «грузинским евреем» (но тут же с одобрением сообщал о том, как тот преследовал «жидов и сионистов». См.: Истархов 2000: 156, 291, 296). При этом, обличая коммунизм, автор противопоставлял ему не капитализм или какой-либо иной социальный и экономический строй, а «язычество», как будто оно было способно автоматически ликвидировать все общественные пороки (Истархов 2000: 81, 153—172).

В борьбе с коммунизмом автор обращался к мировой истории и всеми силами стремился возродить понимание ее сути как расовой борьбы между евреями и арийцами. При этом он прилежно повторял зады антисемитской пропаганды, ведущейся со второй половины XIX в., о том, как будто бы евреи погубили Рим, хазары-иудеи ввели на Руси христианство, масоны и евреи устроили американскую революцию, Великую французскую революцию и Октябрьскую революцию в России, а также развязали обе мировых войны. Автор также заявлял, что в современных США будто бы правит еврейская финансовая олигархия, обирающая американских налогоплательщиков. Наконец, перестройку в СССР автор объявлял деянием все тех же евреев, якобы захвативших власть в современной России (Истархов 2000: 222—316).

Тем самым, Истархов всячески пытался возбудить русских против евреев. Стержнем его концепции являлась идея религиозной конфронтации между «русским (арийским) язычеством», с одной стороны, и христианством и иудаизмом — с другой. Именно с этой идеей он вначале выступил на страницах газеты Корчагина «Русские ведомости» (Истархов 1998), оживляя средневековый обычай религиозных войн. В своей книге он шел еще дальше и, переименовывая любимый

тезис Сталина об обострении классовой борьбы, заявлял, что «при переходе к новой Эре война Богов обострится» (Истархов 2000: 319). Он призывал к подготовке русского восстания против евреев и первым оружием в этой борьбе объявлял «русское язычество». Примечательно, что он допускал искусственное создание религии: «Даже если бы у нас не было национальной религии, ее надо было бы придумать» (Истархов 2000: 320). Россию автор отождествлял только с русским народом, объявляя ее мононациональным государством, где следует установить этнократию. Одного лишь Русского государства ему казалось мало, и он призывал к построению «наднационального» государства (то есть новой империи!), которое было бы «полезно русскому народу» (Истархов 2000: 332). Путь к этому автор видел в возрождении «русского язычества», в восстановлении ведических храмов, и его книгу завершал лозунг «Да помогут русскому народу русские Боги Сварог, Перун и Велес!» (Истархов 2000: 354)⁹. Что же касается евреев, то их, по мнению автора, следовало частью судить, а остальных «полностью депортировать из России на веки вечные» (Истархов 2000: 351).

В подтверждение своих идей автор опирался на фальшивки, издавна используемые антисемитами для борьбы с евреями. Он рекомендовал читателю ознакомиться со сфабрикованными царской охранкой «Протоколами сионских мудрецов», причем не в подлиннике, а в изложении Генри Форда (Истархов 2000: 95). Это ему представлялось недостаточным, и он публиковал подложный «Катехизис еврея в СССР» (Истархов 2000: 96—101), пользующийся большой популярностью у русских антисемитов.

Обе эти фальшивки вдохновенно пропагандируются издательством «Витязь» Корчагина. Они исправно в том или ином виде включаются в издаваемую им «Библиотечку Русского патриота», публикующую книги, либо целиком основанные на изложении текстов «Протоколов», как, скажем, брошюра Г. Форда «Международное еврейство», либо включающие цитаты из «Протоколов» и «Катехизиса» или ссылки на них, как это делал Шибин (Шибин 1998: 43, 46). Корчагин неоднократно издавал и сами «Протоколы», а за публикацию «Катехизиса»

⁹ Тот же лозунг венчал и его более раннюю статью. См.: (Истархов 1998).

он даже привлекался к суду¹⁰. Антисемиты «национал-капиталисты» черпают свою информацию и из другой многочисленной антисемитской литературы, не брезгуя даже коммунистическими изданиями. Например, особым пиететом у Истархова пользовались публикации КОБР (см., напр.: Истархов 2000: 93, 110 сл., 123). В данном случае его мало волновал тот факт, что материалы КОБР готовились его идейными противниками-коммунистами (об этом ниже). Правда, позднее Истархов издал книгу, направленную против КОБР (Истархов 2005).

Идеи Истархова не остаются втуне, тем более что он заботился об их пропаганде среди неоязычников, как делал это в Киеве на Первом международном славянском родовом вече в июле 2003 г. Ссылки на его книгу можно встретить на языческих сайтах. Показательно, что ее нашли у А. Копцева, в январе 2006 г. напавшего на посетителей одной из московских синагог и ранившего ножом нескольких из них. Неверующий Копцев признался тогда, что, по его мнению, русской верой является язычество. Очевидно, эти склонности и убедили его в необходимости «убивать жидов» (Локотецкая 2006). В 2007—2009 гг. в судах ряда российских городов книга Истархова была признана экстремистской, «направленной на возбуждение религиозной и национальной розни». Она была включена в федеральный список экстремистских материалов. Правда, в марте 2009 г. в защиту этой книги высказался известный своей экстравагантной позицией тогдашний вице-спикер Госдумы В. В. Жириновский. Лекции Истархова и ныне можно свободно слушать в Интернете.

Национал-капиталистический и одновременно антихристианский подход к реальности находит свое предельно ясное выражение в работах «национал-демократа» А. Н. Севастьянова. Он с симпатией относится к деятельности германских нацистов и хвалит их за наведение порядка в предвоенной Германии, повышение благосостояния немецкого народа и возвращение своих исконных территорий. Этот опыт ему представляется заслуживающим подражания. Зато коммунизм он, подобно нацистам, отождествляет с евреями и находит в иудаизме идею мирового господства. Тем самым, определяются мотивы его неоязыческого

¹⁰ О происхождении и фальшивом характере «Катехизиса» см.: (Дудаков 1993: 96—98).

по сути отношения к православной церкви — ведь она, по его словам, провозглашает евреев «избранным народом», а всем иным народам готовит участь вырожденцев. Христа Севастьянов называет «еврейским националистом», который нес гибель всем другим нациям. Формально он скептически смотрит на переход русского народа в язычество, справедливо полагая, что оно лишь разъединит его. Между тем сам он выше всего ставит такие ценности, как «этнос, нация, раса», и его религией служит крайний национализм. Целью своего движения он провозглашает спасение русского народа от вымирания и в числе первостепенных мероприятий предлагает «ввести генетику и евгенику». Он, правда, еще не готов одобрить столь радикальные меры, которые практиковались германскими нацистами на пути к «тысячелетнему Рейху», однако христиане и евреи ему явно мешают (Севастьянов 1996).

Похоже, что такова позиция и Русского национал-демократического движения в целом. Ведь оно не приемлет православного традиционализма (Национальная демократия 1995: 1), стремится отделить себя от славянско-православного мира (Колосов 1995: 10) и называет евреев едва ли не первыми в мире гонителями крестьянства (Лапин 1995: 37). Как и многие другие националисты, русские национал-демократы романтизируют крестьянство, а в его уничтожении винят иудейских пророков, «иудайзированное христианство» и большевиков, что в их устах звучит как синонимы. Примечательно, что под «крестьянством» здесь, похоже, понимают любое традиционное общество с анимистическими представлениями и верованиями и поэтому доходят до того, что проводят параллель между русским православным крестьянством и австралийскими аборигенами (Лапин 1995).

Стержнем таких настроений является агрессивный расовый антисемитизм, вслед за нацистами усматривающий смысл мировой истории в борьбе «арийцев» с «семитами». Однако один лишь антисемитизм сторонников таких взглядов не удовлетворяет, и они объявляют врагами русских не только евреев, но и всех «иностранцев» в целом. Среди таких идеологов выделяется поэт и активист праворадикального движения А. А. Широпаев¹¹, обнаруживающий корень всех бед русских в «Евра-

¹¹ Широпаев начал свою политическую карьеру в эпоху перестройки в рядах православных националистов, но десять лет спустя он уже выступал убежденным язычником.

зийском проекте», якобы направленном на полное искоренение русского народа (Широпаев 2001). Для таких замыслов и их воплощения Широпаев любит использовать термин «геноцид». Его историософию, основанную на расовом подходе, отличает предельный пессимизм, и в истории России он видит непрерывное движение от небывалых вершин до полного упадка. Якобы начало Руси было положено «чистыми арийцами» (норманнами и венедами), «нордическими автохтонами», отличавшимися высочайшей культурой. Широпаев считает их «белым» европейским населением, оплотом которого служил Великий Новгород, «жемчужина Северной Европы». Однако вся последующая история проходила под давлением вначале Хазарии, затем — Византии, якобы сознательно стремившихся растворить исконно русских («белых людей») среди «русскоязычной кавказско-татарско-еврейской массы». Иными словами, речь идет о вековом противостоянии «северного» («нордического») и «южного» начал, где «юг» безоговорочно рисуется агрессором, постоянно посягавшим на свободу и самобытность «северян». «Юг» обвиняется не только в военной экспансии и стремлении физически закабалить жителей Севера, но и в идеологической диверсии — навязывании чуждой религии, а также в превращении Руси в «многоплеменный евразийский котел». Такую политику Широпаев и называет «Евразийским проектом», а в крещении Руси видит начало «евразийского террора». С этой точки зрения, «светлая эпоха» ассоциируется с дохристианским и даже дохазарским периодами, а «славные предки» — со славянскими волхвами. Тем самым, вся писаная история России выглядит бесконечным террором против «коренного (белого) населения», веками осуществлявшимся то монархической властью и православной церковью, то красными комиссарами.

Самым страшным грехом «евразийства» называется «расовое смещение», в чем Широпаев видит «преступление против крови», «нарушение древнеарийских расово-кастовых норм». Примечательно, что он обвиняет в этом даже князя Святослава (Широпаев 2001: 7), которого русские националисты обычно рассматривают как безусловно положительного героя, победившего ненавистную им Хазарию. Якобы женитьба Святослава на Малуше, которую Широпаев называет «хазарской царевной», была частью хитроумного плана евреев по внедрению

«Проекта», и якобы с тех пор они постоянно его продвигали, что и привело в итоге к революции 1917 г., ознаменовавшей возникновение «Новой Хазарии». Правда, Широпаев не скрывает нелегкую судьбу евреев в России, которых здесь преследовали сегрегация, высылки и погромы. Однако, пытаясь избежать противоречий, он настаивал на том, что переход в православие освобождал евреев от всех притеснений, — якобы именно это и позволяло им участвовать в «евразийском проекте» (Широпаев 2001: 60—64). И все же ему приходится признать, что якобы запустившие «Проект» евреи веками были от него отлучены, а его исполнением долго занималась тюркская знать¹². Что заставило евреев отдать бразды правления в чужие руки, остается загадкой, — расовая теория не дает на это ответа. Приходится винить не только евреев, и круг «заговорщиков» значительно расширяется, включая в себя самых разных «инородцев».

Проклиная браки князей Рюриковичей с половчанками, Широпаев заявляет, что «Проект Россия» был задуман нерусскими и не для русских. В доказательство он приводит подчинение Александра Невского правителям Монгольской империи и ее мягкое отношение к православной церкви, а также погромные походы московских князей против Киева и Великого Новгорода, что якобы свидетельствовало об их ненависти к «арийским городам». Образцом для Широпаева служит не Московская, а Литовская Русь, счастливо избежавшая влияния «азиатчины» (Широпаев 2001: 20—21). Он также воспекает Русский Север, где якобы до наших дней сохранились остатки «арийской нордической культуры» (Широпаев 2001: 25).

Для него русское, то есть европейское, государство погибло вместе с новгородской свободой. А Российское государство связано в его сознании с «системой отчуждения и геноцида русских, белых людей» (Широпаев 2001: 25). Тщательно отбирая и своеобразно интерпретируя исторические данные, он доказывает, что власть в Российском государстве всегда была «нерусской», что она отличалась засильем «инородцев» и что более всех от гнета страдали именно русские люди.

¹² Идею о том, что «имперский проект» был выработан «чужаками» и внедрен извне, Широпаев мог заимствовать у В. Бабинцева (Бабинцев 1993).

Поэтому в его книге постоянно проводятся аналогии между теми или иными репрессивными мероприятиями царских и советских властей, и все они, в его понимании, были направлены исключительно против «русских людей», из чего следует, что их проводили «инородцы» или их «прислужники». В частности, он всеми силами стремится доказать, что среди русской аристократии преобладали выходцы из «инородцев», и сетует на то, что элита не была «кровно связана с народом». В этом ему и видится главная причина всех бед русского народа. Примечательно, что и колонизацию Сибири он не оправдывает по той причине, что она способствовала росту смешанных браков и, тем самым, «расовой эрозии» (Широпаев 2001: 38—42).

По всем этим причинам Широпаев не испытывает любви к русским царям и, вместо этого, прославляет как их недругов, бежавших на Запад, так и старообрядцев, сопротивлявшихся официальному православию, а также вольных казаков, мечтавших о своем независимом государстве. Всех их он оптом записывает в «арийцы». Он также восхваляет любую политику, приводившую в Россию немцев, — будь то реформы Петра I или обе мировых войны. Во всем этом он видит проникновение «свободного духа нордической Европы», что относится и к нацистской оккупации.

Отказываясь от социально-классового подхода, Широпаев с удивлением обнаруживает в Российской империи парадокс — сочетание элиты, представленной «белой расой», с крепостной зависимостью основной массы «белого населения» (Широпаев 2001: 51—54). Расовая теория не может объяснить этот феномен, и Широпаев вновь и вновь винит в этом «Евразийский проект», якобы запущенный еще в раннем Средневековье и веками исправно служивший одному — уничтожению русского народа. В этом свете российские императоры, включая Петра I, оказываются слепым орудием чужой воли, веками оказывавшей свое губительное влияние на развитие России. Носителем этой воли Широпаев рисует «расово чуждую номенклатуру», чудесным образом окружавшую как императоров, так и советских вождей. Без «теории заговора» объяснить это невозможно, и рано или поздно Широпаеву приходится обращаться к образу «сионских мудрецов» — якобы они-то и приводили в действие зловерный механизм «Проекта» (Широпаев 2001: 69).

Хотя книга Широпаева посвящена всей истории России, ее главным сюжетом является история XX в., причем особенно пристальное внимание уделяется советскому периоду. Его автор прямо отождествляет с «Новой Хазарией», недвусмысленно давая понять, кто тогда занимал доминирующие позиции в обществе. Он называет евреев «суперъевразийцами», и в его изображении целью «Евразийского проекта» было установление их власти над миром и, прежде всего, «арийским миром» (Широпаев 2001: 64—65). Отстаивая свою «арийскую позицию», автор фактически воспроизводит нацистское отношение к СССР, выдавая это за голос «свободолюбивой Европы». Представляя СССР «Новой Хазарией», или «Советской Иудеей», он в красках расписывает «азиатский террор», который якобы обрушили на «белых людей» «инородцы», следовавшие «голосу крови». В его описании СССР выглядит единым огромным ГУЛАГом, где «белые люди» подвергались «геноциду». Единственным светлым пятном в этой системе Широпаев видит катакомбную церковь, разделявшую «доктрину арийского расового превосходства» и подвергавшуюся за это преследованиям. Примечательно, что он находит «расовый инстинкт» даже у крестьян, поднимавших восстания против советской власти. Никаких других поводов для их недовольства он не видит.

Широпаев всеми силами пытается доказать, что ключом к пониманию исторических событий является расовый фактор. Поэтому он резко критикует русских националистов, включая и фашистов, за непоследовательность и уступки «Евразийскому проекту», что якобы лишало их надежды на успех. Ему самому подходит только нацистское решение «расового вопроса», и он мечтает о «расовой революции», а ее символом в полном соответствии с нацистской доктриной считает свастику (Широпаев 2001: 85, 115). Героями ему служат нацисты и их пособники, и он прославляет эсэсовцев и вермахт, якобы несшие русским освобождение от гнета. Он доходит до того, что заявляет, будто «с 1933-го по 1945-й центр Руси был в Берлине» (Широпаев 2001: 90). Он тоскует по проекту «Германской Руси», который якобы мог реализоваться в составе Третьего рейха, и ему искренне жаль, что русские этим не воспользовались. Примечательно, что и здесь он усматривает руку «мудрецов». Мало того, даже антисемитские кампании позднеста-

линской эпохи рисуются ему хитроумными проделками «мудрецов», манипулировавших по своему желанию мировой политикой.

Стремясь применить к России расовую теорию, Широпаев усматривает корни своих взглядов во Всероссийском национальном союзе, связывая с ним зарождение национал-социализма в России, в реформах Столыпина, якобы направленных на «улучшение расовых качеств русских», а также в языческих мотивах искусства русских модернистов начала XX в. (Широпаев 2001: 57—59). Главными авторитетами для него служат расисты Гобино, Л. Вольтман и М. Меньшиков.

Так, вслед за Меньшиковым Широпаев меняет местами «метрополию» и «колонии»: центр в его рассуждениях оказывается «колонией», а окраинные регионы — «хищной околлицей», якобы высасывающей ресурсы из центра и превращающей русских в «белых негров». Он пишет о «бесправии» русских в России и представляет их населением, больше других страдающим от «национального гнета». Мало того, финансовую и экономическую помощь центра дотационным республикам он представляет «данью», якобы по вековой традиции выплачиваемой «инородцам», — так было в СССР, так происходит и в современной России (Широпаев 2001: 118—120, 130—131).

Подобных взглядов придерживается не он один (см., напр.: Хомяков 2003: 312). В этом отношении интерес представляет такая фигура, как П. М. Хомяков, объявляющий себя правым национал-радикалом и национал-либералом и гордящийся своей связью с «кулацким генофондом» (Хомяков 2006: 98—99). Своими главными врагами он считает вороватую бюрократию, сторонников империи, патриотов и государственников, «русских азиатов» и «русских евразийцев», а также Русскую православную церковь, тогда как «своими» он признает «русских европейцев» (Хомяков 2006: 93, 104, 116).

Взгляды Хомякова на государство и нацию не стояли на месте. Поначалу он выступал безусловным сторонником сильного национального государства, но яростно критиковал производимые им «паразитарные структуры» (военные, бюрократические и экономические), призывая любыми способами от них избавляться. Тогда он еще не разделял расистских взглядов, но с подозрением относился к «чужеземцам» и этническим меньшинствам, считая, что по культурно-этническим причинам

они не могут быть лояльными единому государству (Хомяков 1994а: 15). Мало того, он доказывал, что в царской империи основная тяжесть гнета приходилась на долю именно русского крестьянства, тогда как элита состояла в значительной мере из нерусских. Так, оказывалось, что, вопреки советской версии истории, национальный гнет испытывал именно русский народ. Поэтому, в отличие от классических империй, в России империя служила не нации, а против нее (Хомяков 1994а: 52—53, 56). Указывая на континентальный характер Российского государства, Хомяков уже тогда утверждал, что оно может выжить только как «национальное государство в чистом виде» (Хомяков 1994а: 17—18). Беду русского народа он видел в том, что в России веками развивалась не национальная, а бюрократическая империя, действующая в интересах «инородческой элиты» (Хомяков 1994а: 55). Но если в 1993 г. он еще надеялся на строительство «национальной империи», то год спустя выступил категорически против возрождения империи, противопоставляя ей национальное государство (Хомяков 1994а: 59).

Пытаясь постичь смысл русской истории, он еще в начале 1990-х гг. занялся поиском ее корней далеко за пределами письменной традиции. Он обращался к ледниковой эпохе и утверждал, что все положительные черты русского характера (терпение, воля, нестяжательство, неагрессивность и пр.) были следствием приспособления далеких предков к жизни в приледниковой зоне (Хомяков 1994а: 19). Якобы именно это оптимально соответствовало христианскому учению, которое именно поэтому безболезненно прижилось на Руси (Хомяков 1994а: 19). Вместе с тем Русь испытывала негативные влияния с юга и запада, что, наряду с физическим присутствием «иностранцев», не могло не ухудшить социальную обстановку в Киевской Руси. Подобно Широпаеву, Хомяков видел свой идеал в Великом Новгороде, где якобы «национальная чистота» вкупе с «национальной демократией» сохранялись дольше всего (Хомяков 1994а: 21).

Уже в своем первом политическом трактате, говоря о «национальном государстве», Хомяков понимал его как этнически русское, свободное от состоявшей в значительной степени из «инородцев» «антинациональной элиты», столетиями создававшей «паразитарные структуры». На его взгляд, элита отличалась этим как в царской России,

так и в СССР. Краткие просветы в отечественной истории он связывал с революциями, репрессиями и чистками, на время избавлявшими элиту от «иностранцев» (Хомяков 1994а: 23—26, 56—58). Главную вину советского режима он усматривал в «идеологии интернационализма» и вытекавшей из нее экспансии, что лишь вело к бессмысленному разбазариванию ресурсов и не позволяло отделяться от народов, которые, на его взгляд, не вписывались в российскую цивилизацию. Поэтому в распаде СССР он усматривал редкий шанс построить «подлинно национальное государство». Правда, его тревожило то, что власть снова оказалась в руках «паразитарной элиты», по-прежнему занимавшейся вывозом ресурсов и финансированием «ближнего зарубежья». Но до событий осени 1993 г. он еще верил в то, что «национально мыслящая» русская элита могла прийти к власти и «в одночасье решить все проблемы» (Хомяков 1994а: 27—33). Поэтому тогда он стоял за сильное единое государство, отстаивал идеологию умеренного русского патриотизма и выступал против крайностей либерализма. Его также привлекал экономический национализм (Хомяков 1994а: 39—42). Он полагал, что в условиях глобализации нейтральная Россия, богатая ресурсами и заботящаяся о своих национальных интересах, имела все шансы на успех (Хомяков 1994а: 51).

Свои взгляды Хомяков наиболее детально изложил в книге «Свои и чужие», где попытался подвести под них научную базу. Вообще, будучи ученым, в своих публицистических трактатах он не устает подчеркивать, что основывается не на эмоциях, а на научных разработках. Действительно, он обладает широкой эрудицией и в курсе научных достижений не только в своей области науки, но и в тех областях, где не может назвать себя специалистом. Правда, затрагивая в своей книге ключевые моменты человеческой истории и социальной жизни, он, хотя и опирается на научные данные, нередко не в состоянии их критически оценить и дает им свои трактовки, слабо соответствующие современным научным знаниям. В частности, в своем стремлении возродить расовую теорию он выдает свои фантастические представления об антропо- и социогенезе за научные факты.

Он детально излагает одни концепции и хранит молчание о других, иной раз заслуживающих даже большего внимания. Порой он искус-

ственно меняет хронологию и относит описываемые явления не к той эпохе, с которой они были реально связаны. Например, он заявлял, что в конце последнего оледенения неандертальцы численно преобладали над кроманьонцами, хотя на самом деле к тому времени никаких неандертальцев на Земле уже не было. Поэтому никакой борьбы *Homo sapiens* с «дебильными родственниками» в раннем голоцене, о чем он пишет (Хомяков 2003: 37, 170), не наблюдалось. И напрасно он вспоминает о «снежном человеке» (Хомяков 2003: 182—184): никакими надежными фактами об этом наука не обладает. Никакого перехода к скотоводству и, тем более, сложения молочного хозяйства у кроманьонцев (Хомяков 2003: 37—38, 154—155) тоже не происходило.

Хомяков объясняет появление расовых различий разной степенью смешения кроманьонцев с неандертальцами (Хомяков 2003: 36, 39). Однако и это остается недоказанным. Сегодня даже участие неандертальцев в становлении современного человека вызывает бурные споры. Что же касается биологической вариативности у современного человека, то она складывалась тысячелетиями и на это влияли самые разные факторы, изучение которых давно ведется, но еще далеко от завершения. Утверждать что-либо определенное о становлении человеческих рас сегодня затруднительно, тем более что немало современных ученых вовсе отвергают концепцию расы. Хомяков и сам фактически признает невозможность с уверенностью судить о связях между кроманьонцами и неандертальцами (Хомяков 2003: 181—182). Имеющиеся данные не дают никаких оснований и для его заявления о том, что «Россия — родина белой расы» (Хомяков 2003: 173—174).

Не менее странными представляются взгляды автора на происхождение земледелия как результат концентрации скотоводов в долинах рек и развития войн (Хомяков 2003: 42—48). Этим он реанимирует давно отвергнутую учеными «оазисную теорию». Все отмеченные и многие другие древние процессы, описываемые автором, происходили совсем не так, как рисует его фантазия. Его построения голословны, это — спекулятивные модели, не опирающиеся на какие-либо фактические данные. Они особенно опасны, когда речь идет о становлении и структуре ранней государственности, так как из этого делаются сомнительные политические выводы. Не менее беспомощны обращения Хомякова

к лингвистике. Например, его стремление вывести термин «русские» из слова «русло» (Хомяков 2003: 156) является типичным примером народной этимологии и не имеет никакого отношения к реальности.

В рассматриваемой книге Хомяков снова обращается к оценке государства с этнической точки зрения. Без какого-либо анализа многочисленных фактических материалов он представляет полиэтническое государство «изначально несостоятельной структурой». Для него все социально-политические коллизии внутри государства сводятся исключительно к взаимоотношениям между «государствообразующим народом» и «инородцами», причем последних он снова связывает только с правящим классом. Взаимоотношения между людьми рисуются ему исключительно в этнических терминах, как будто государство обречено на борьбу за ресурсы между этническими группами, причем якобы повышение уровня жизни основного населения возможно только за счет интересов «чужаков» (Хомяков 2003: 40, 118—119).

Правда, в отличие от многих других русских радикалов Хомяков пытается осторожно обращаться с расовой теорией. Он понимает, что одно лишь «кровное родство» не способно стать надежной основой для нации (Хомяков 2003: 123). Все же он доказывает, что имперское наследие мешает русским и им надо создавать свое русское национальное государство. «В русском национальном государстве будут только русские, творящие в рамках русской цивилизации, думающие и говорящие на русском языке, защищенные русским государством и лояльные ему и только ему» (Хомяков 2003: 125). При этом Хомяков отвергает социализм и связывает национализм с «буржуазным модернистским движением». Он утверждает, что в таком государстве «инородцам» будет непременно жить хуже, чем «основному населению». В его представлении, возвращающем нас к социал-дарвинизму конца XIX в., развитие происходит только в жестокой истребительной борьбе наций за ресурсы, а реальный национализм присущ лишь «белым народам» (Хомяков 2003: 127—128, 133—134).

В планы Хомякова входят формирование национальной технократической элиты, организация общества по корпоративному признаку и создание новой идеологии. Последнюю он видит новой религией, воспитывающей любовь к природе, освящающей роль социальных

институтов и культивирующей у людей боевой настрой, веру в победу, чувство ответственности и отвагу. На роль такой идеологии он предлагает древнее язычество (Хомяков 2003: 137).

Похоже, что к началу 2000-х гг. Хомяков уже полностью разочаровался в христианстве, осознав, что якобы, будучи под контролем «семитов», оно служило «империи» идеологической подпоркой и подтачивало силы «нордической элиты». Поначалу, не придерживаясь агрессивного антихристианства, свойственного части неоязычников, он понимал христианство как религию, выработанную только для «семитов» (для смягчения их нравов) и непригодную и даже вредную для «арийцев» (Хомяков 2003: 261, 263—265). По его словам, введение христианства не только уничтожило основы народной культуры, но и сломило народное сопротивление империи, приведя народ к повиновению. Он отрицал вклад православия в развитие русской цивилизации и критиковал современную Русскую православную церковь за преследование своих корыстных интересов под прикрытием патриотических лозунгов (Хомяков 2003: 305—310).

Но, обнаружив в РПЦ верную служанку «империи», он вскоре открыто объявил ее врагом. Он стал доказывать, что христианство обессилило Русь, которая ранее славилась своими отважными богатырями (Хомяков 2006: 116, 127—129; 2007: 41—42). Мало того, опираясь на разработки авторов «альтернативной истории», он даже заявил, что якобы именно православная церковь спланировала нашествие Батыя на Русь для своего укрепления, полной ликвидации своих соперников и усиления князей Ярославичей (Хомяков 2007: 69—73, 104, 127, 199—200). Поэтому он и предложил создать религию, «адекватную голосу собственной крови» (Хомяков 2003: 262). Иными словами, как и в случаях с Синявиным и Широпаевым, Хомякова к славянскому язычеству привел русский этнический национализм. Ведь он убежден, что «националист должен быть язычником» (Хомяков 2006: 129), а «русский националист может быть только поклонником родной веры, веры в своих русских богов» (Хомяков 2007: 221). При этом он также опирается на популярное эзотерическое представление о смене эпох: якобы христианская эра Рыб сменится эрой Водолея, когда должны вер-

нуться «родные русские боги», что и должно было произойти в 2012 г. (Хомяков 2007: 189, 263).

Хотя Хомяков неоднократно говорит о своем неприятии фашизма и нацизма, открещивается от Гитлера и отвергает свастику, делает он это не из гуманных соображений, а просто потому, что нацисты планировали поработить русских, а Гитлер, напав на СССР, посягнул на «белого человека». Для Хомякова Гитлер выглядит не столько националистом, сколько социалистом, а этого он ему простить не может (Хомяков 2006: 14—17, 68—71, 73). Однако Хомяков вовсе не отвергает нацистскую идеологию полностью, кое-что в ней его привлекает. Ему, например, нравится объявление рас разными биологическими видами, и он всеми силами пытается найти в современной науке хоть что-то, что могло бы подкрепить такое представление. Здесь все идет в ход — и вера в «снежного человека», и спекулятивные рассуждения о горных анклавах, где якобы «белые люди» смешивались с «маргинальными родственными видами», и попытка представить африканцев потомками особого «маргинального» биологического вида с «особым менталитетом» (Хомяков 2003: 74, 182—185, 232). В построениях Хомякова находит место и эзотерическая идея о том, что в ледниковую эпоху в мире якобы господствовали «чернокожие», которых «белые» затем оттеснили на юг и поработили, тем самым «восстановив справедливость» (Хомяков 2003: 185—186). Мало того, рассмотрев историю безуспешной борьбы «арийцев» с «империей», он приходит к выводу о том, что «белым людям» более всего подходит модель военной демократии. И, чтобы выжить, они должны отгородиться от остального мира непроходимой стеной: если захватывать чужие земли, то только ради ресурсов, а военнопленных и врагов полностью уничтожать («элиминировать чужих»). Иными словами, на словах умиляясь мягкостью и неагрессивностью «белых людей», на деле Хомяков выступает сторонником тотальной войны и геноцида (Хомяков 2003: 269, 399). Наконец, отвергая нацистскую свастику, он без всякого смущения готов украсить свое знамя «коловратом», то есть той же свастикой, но только русской (Хомяков 2007: 218).

Критикуя русских ультрарадикалов за примитивное понимание расовой теории, сам он вовсе не намерен от нее отказаться, и она зани-

маст в его построениях почетное место, ибо «помогает» найти корни характера «белого человека». Он помещает далеких предков «белого человека» в приледниковье, где якобы и складывались его архетипы, в неизменности сопровождавшие его в течение тысячелетий и дожившие до наших дней. К таковым он, например, относит умение делать запасы, требовавшее точной калькуляции и расчетов времени, а также чувство ответственности и особые способы принятия решений (Хомяков 2003: 148—151)¹³. Потомков этих «приледниковых людей» Хомяков отождествляет с «ариями» и заявляет, что якобы свойственные им архетипы лежат в основе «арийской науки» (Хомяков 2003: 153).

Итак, Хомяков связывает сложение архетипов «белых людей» с приледниковой областью. Якобы именно эти архетипы создали им преимущества перед остальными расами и на тысячелетия предопределили их уникальный исторический путь. Примечательно, что и это, по его мнению, происходило не без вмешательства «южан»; ведь якобы именно те оттеснили «белых людей» к кромке ледника, где в исключительно тяжелых условиях последние и выработали свой «расовый характер», отличающий их от всех остальных расовых групп. В частности, именно к ледниковым временам он относит развитие традиции человекоубийства, которая якобы закрепилась у «южан» (африканцев и кавказцев), но отсутствовала у «белых». Он доказывает, что если «белые» и идут на это, то только в ответ на провокации «южан»; якобы воинственность не является архетипом северных народов. Следовательно, рост агрессивности в современной России — это результат влияния «людей юга» (Хомяков 2003: 160—161).

Все это лишь говорит о полном незнакомстве автора с этнографией. Зато он доверяет расовому подходу: социальные процессы и поведенческие нормы он жестко связывает с «расовыми типами», при этом

¹³ Хомяков доказывает, что все это присуще только «белому человеку» и отсутствует у живущих на севере эскимосов. Тем самым он демонстрирует незнакомство с этнографическими фактами. Создание запасов мяса эскимосами и их соответствующие навыки и умения хорошо изучены. А «экономика запасаения пищи впрок» является моделью хозяйствования, известной целому ряду обществ охотников, рыболовов и собирателей. Этот феномен сегодня описывается даже в учебниках по культурной и социальной антропологии. К «расовым характеристикам» он никакого отношения не имеет.

приписывая «белым людям» те качества, которые сам считает позитивными, а «южанам» — все негативное. Развивая такие идеи, Хомяков основывается на бытовых наблюдениях, сделанных им в годы своей геологической молодости. Специальных этнографических исследований он никогда не проводил. Тем не менее ему это кажется достаточным для суждения о якобы несовместимости разных народов, что и приводит его к этническому национализму и убеждению в нежизнеспособности полиэтнического государства (Хомяков 2003: 163—164).

Как бы Хомяков ни доказывал научность своих умозаключений, его рассуждения об архетипах «белого человека» и их генезисе, об их кардинальных отличиях от архетипов других рас, о сложении таких архетипов на Русской равнине, о том, что Россия является «родиной белой расы» и «предтечей современной цивилизации» и что русские являются самыми типичными представителями «белой расы», — все это идеологемы, призванные привить русским расовое мышление. С современной наукой они ничего общего не имеют. Зато они имеют прямое отношение к представлениям правых радикалов о будущем, окрашенном для них жесткой борьбой между «цивилизациями». Поэтому, как они считают, чем более однородной будет «этническая и расовая общность», тем больше ее шансы на победу в такой борьбе. Вот почему Хомяков открыто признает, что интерес к проблеме формирования человека имеет огромное пропагандистское значение (Хомяков 2003: 174—175).

В центре его внимания находится якобы вечная конфронтация между «арийцами» и «семитами». Вопреки современному научному подходу, использующему термин «семиты» только в лингвистическом смысле, Хомяков возрождает представления столетней давности и приписывает «семитам» особые менталитет и психофизические особенности. В этом смысле «семитами» у него оказываются и население Средиземноморья, включая древних римлян, и народы Кавказа, и даже троянцы. Иными словами, для него «семиты» рисуются расовой категорией, по всем основным особенностям кардинально отличающейся от «арийцев» (Хомяков 2003: 233—235)¹⁴. «Семиты» являют-

¹⁴ Хомяков даже проводит сравнение архетипов, якобы свойственных «семитам» и «белым людям», и показывает их полную противоположность, причем, разумеется, не

ся и создателями, и сторонниками «империи»; они веками навязывают ее «арийцам», для которых она — «чуждое наследие». Для Хомякова имперская элита ассоциируется с «семитами», которые поэтому являются государственниками. Вот почему борьба с «империей» означает для «арийцев» и борьбу с «семитами». И эта борьба в концепции Хомякова имеет расовую подоснову; она ведется между «видами». А нынешняя эпоха видится ему временем «возмездия белого человека имперскому монстру» (Хомяков 2003: 238).

Хомяков хорошо понимает, что для успешной борьбы с «империей» одной ненависти мало; нужен еще привлекательный позитивный пример, способный придать людям уверенность в своих силах. Искать такой пример в истории «империи» он не может, ибо известные исторические герои так или иначе ей служили. Поэтому ему приходится обращаться к первобытности. Единственный пример, который он там обнаруживает, — это появление железной металлургии. Однако, вопреки археологическим данным, локализирующим древнейший очаг железоделательного производства в Анатолии и говорящим о начале массового производства железа в Восточном Средиземноморье, откуда эта техника широко распространилась от Европы до Индии, Хомяков изображает центром «железной революции» Восточную Европу и связывает его с предками славян. А так как никаких следов героических предков того времени народная память не сохранила, то он объявляет таким героем Бога Сварога, наделяя его качествами демиурга. В его изображении Сварог оказывается автором крупнейшей научно-технической революции и прообразом русского технического гения, с которым связывается надежда на преодоление наследия «семитской империи» (Хомяков 2003: 268, 271—272). Кроме того, Сварог якобы приходил спасти славян от геноцида и деградаци, и, вдохновленные его примером, протославяне дали первый мощный отпор «империи». Однако, не находя соответствующих фактов в истории, Хомяков приписал этим «протославянам» подвиги степняков-сарматов (Хомяков 2003: 248—262; 2007: 83—90).

Иными словами, Хомяков говорит эзоповым языком. Он искренне ненавидит бюрократическую машину, на которой держится современное

в пользу «семитов». При этом «семиты» оказываются абсолютными «чужаками» на уровне биологического вида. См.: (Хомяков 2003: 275).

авторитарное государство. И он стремится поднять против нее общество. Но он понимает, что сегодня поднять общество на радикальные революционные действия очень непросто. Поэтому он делает все, чтобы демонизировать бюрократию и показать ее чуждость русскому народу. Вот почему он не только рисует ее «инородцами», но делает все, чтобы доказать ее принадлежность к иному более отсталому биологическому виду. Для этого хороши все средства, включая и традиционный антисемитизм, играющий в данном случае сугубо инструментальную роль. Правда, на словах Хомяков всячески отмежевывается от антисемитизма: он готов к союзу с евреями-либералами, а своими врагами называет лишь тех евреев, которые служат современному Российскому государству, то есть «империи» (Хомяков 2006: 135—139). Впрочем, он и здесь непоследователен. В своей последней книге «Технотронная Авеста» он не только предсказывает приближающуюся мировую катастрофу, но фактически открыто призывает «белых» физически уничтожить «серых» и «черных», где под «серыми» понимаются «мусульмане» и «иудеи». Это он называет исполнением Божественного замысла (Хомяков 2008).

Хомяков хорошо понимает пропагандистский, а не научный смысл своих построений (см., напр.: Хомяков 2003: 414). Не отсюда ли его предостережение против самонадеянных утверждений того, что «еще далеко не изучено и однозначно не доказано» (Хомяков 2003: 241)? Примечательно, что эти слова относятся к абсолютизации генетических данных и упрощенному пониманию «расово-генетического подхода». Но ведь то же самое можно поставить в упрек расовым построениям самого Хомякова. Действительно, в более поздней работе он выделяет два контрастных типа русских — «русских европейцев» и «русских азиатов». Правда, он объявляет их «разными нациями» и подчеркивает, что «раса тут ни при чем» (Хомяков 2006: 84—89).

Откуда у русских радикалов такое увлечение расовой теорией? Крушение коммунизма привело к дискредитации марксизма с его классовой теорией. Но если теория классовой борьбы ушла в небытие, то десятилетиями воспитывавшаяся в народе ксенофобия осталась. Она требовала опоры на столь же научную по видимости теорию, роль которой могла с успехом взять на себя идея «этнорасовой борьбы». Это было тем соблазнительнее, что распад СССР и Югославии сопро-

вождался кровавыми этническими конфликтами. Кроме того, отсутствие реальной демократии в СССР и урезанная демократия, существующая в современной России, не позволяли и не позволяют русским почувствовать какие-либо политические преимущества своего безусловного демографического доминирования. Концентрация власти в центре и слабость ее местных институтов при непрозрачности политического процесса и недоразвитости демократической прессы создают в обществе чувство своей отчужденности от политического процесса, того, что многие политические решения принимаются помимо его воли и вопреки его интересам. В этих условиях власть не только видится «чуждой» реальным интересам общества, но иной раз искусственно наделяется и этнорасовой «чуждостью» (о показательном примере см.: Соловей, Соловей 2010), а доминирующее большинство ощущает себя «меньшинством» (Шнирельман 2011а. Т. 2: 481—483). Ведь в полиэтническом по составу государстве при отсутствии реальной демократии непопулярные политические решения нередко приписываются злой воле «чужаков», отождествляющихся либо с реально действующими политиками, либо с некими тайными силами, стоящими за спиной таких политиков. Это тем легче сделать, что в таком государстве среди ведущих политиков и высших чиновников действительно встречаются люди, отличающиеся по своему происхождению от доминирующего населения. И тогда их реальные или приписываемые им непопулярные политические решения и действия находят в обществе объяснения, связанные с их якобы особыми «этническими интересами», — никакие другие объяснения во внимание не принимаются.

Национал-социалисты

Историю национал-социалистического крыла в русском неоязычестве следует начинать с В. Н. Емельянова и А. М. Иванова (Скуратова), чьи взгляды сформировались еще в советские годы. Первый из них с рвением, достойным лучшего применения, неустанно твердил о том, что США уже подчинились власти «сионистско-масонских хозяев» и все без исключения американские президенты, являясь членами масонских

лож, находились под жестким контролем со стороны раввинов. Тем самым, современный мир вступил в финальную фазу борьбы за мировое господство, начало которому было якобы положено несколько тысячелетий назад, когда, по словам Емельянова, «тайные ордена Древнего Египта, Месопотамии и даже доколумбовой Америки были оседланы раввинами», ставившими своей целью «расшатывать любые гойские институты» — государства, религиозные культы, научные учреждения и т.д. (Емельянов 1979: III—IV). Иными словами, историософская канва концепции Емельянова весьма проста — суть мировой истории заключается в ожесточенной борьбе зла и добра, олицетворяющимися соответственно сионистами (то есть евреями), с одной стороны, и остальным человечеством («гойями»), — с другой. Вот образец его суждений по этому поводу: «Жи́ды постоянно подсовывают всем белым людям свои псевдоидеологии, созданные специально для гоев...» (Емельянов 1994). Он объявлял все международные правозащитные организации скопищем масонов и сионистов, разумевших под «человеком» исключительно евреев и проводивших свою политику в интересах «иудаизма». В глазах Емельянова СССР оставался едва ли не единственным государством, избежавшим «сионистской» опасности. Но из-за беспечности «гойского населения» эти позиции заколебались. Серьезными предостережениями Емельянову служили, во-первых, движение диссидентов, которых он всех чохом записал в «сионисты», а во-вторых, настроения евреев диаспоры, симпатизировавших не «нашим естественным союзникам-арабам», а «классовым противникам — сионистам» (Емельянов 1979: XXI).

Показательно, как именно Емельянов пытался подтвердить все эти идеи ссылками на древнюю историю. Обрушиваясь на «космополитизм», он обвинял его в стремлении «подменить любовь к собственному отечеству якобы интернациональной любовью к так называемому “народу божьему” и всему комплексу его библейских ценностей». Емельянов не видел никакой разницы между иудаизмом и христианством и самыми катастрофическими событиями в истории Руси называл принятие христианства князем Владимиром и революцию 1917 г. «Ведь именно в 988 году международному Сиону удалось сокрушить главный и практически уже последний в то время главный центр арийской идео-

логии, заменив его реформированным, вернее, эсперантизированным иудаизмом в форме восточной ветви христианства, то есть православия». Так у русского народа были якобы отняты его арийская история, идеология и культура. Именно с этого момента, по Емельянову, началась «мнимая интернационализация». Как же случилось, что русский князь положил начало реализации этого «дьявольского замысла»? Для Емельянова в этом не было никакой загадки — ведь, по его мнению, матерью русского князя была еврейка, а дед был тесно связан с Хазарским каганатом, оккупировавшим и нещадно эксплуатировавшим древнерусские земли (Емельянов 1979: 1—2). Выше мы видели, как эта идея плавно перекочевала в труды Безверного и многих других неоязыческих авторов. С 1970-х гг. она прочно вошла в неоязыческий миф, включается в соответствующую псевдонаучную литературу и с энтузиазмом подхватывается национал-патриотической прессой (Белов 1992в: 387; Вступим... 1992; Путинцев 1993; Мертвая вода, 1992, ч. 2, кн. 2: 177; Пинчуков 1993: 31; Никитин 1994а: 457, 1996а, Кн. 2: 85; Перьков 1995: 7; Данилов 1996: 90; Доброслав 1996б: 2; Руслан... 1997: 22; Шибин 1998: 4—6; Иванов 2000: 53—57)¹⁵.

Емельянов любил рассуждать о Западной Руси, или Рутении, располагавшейся на землях Ольденбурга и Мекленбурга в Западной Германии, откуда якобы и происходили варяги и их князь Рюрик. Он рисовал Западную Русь как рано попавшую под растлевающее влияние иудаизма, выкорчевывавшего там «арийскую идеологию» в течение нескольких веков. Чем же не угодили Емельянову «иудеи» раннего Средневековья? Оказывается, именно они развратили русов вначале введением практики человеческих жертвоприношений и языческих идолов, а затем, много позже, учреждением христианства. У них-то и побывал злополучный Владимир, прежде чем получить княжеский трон в Киеве. Там у него и созрела идея отомстить русичам за разгром Хазарского каганата введением «рабской иудофильской идеологии христианства». Коварно притворившись приверженцем арийских верований, он прибегнул к той практике, которой научился у «иудеев» Западной Руси: вначале ввел

¹⁵ О хазарском мифе как части радикальной идеологии см.: (Шнирельман 2012а). Об этом также см.: (Дейч, Журавлев 1991: 135—136).

идолопоклонство и кровавые жертвоприношения, дискредитировав этим традиционную арийскую веру, а когда народ стал роптать, принудил его к переходу в христианство. Он силой лишил народ даже памяти «о прекрасной идеологии, записанной в наших древних книгах» и разрушил традицию «сплошной грамотности», якобы присущую дохристианской Руси. Вот когда «иудеи в поповских рясах» разрушили «светлую идеологию наших предков», сжигая деревянные таблички с записанными на них древними сказаниями (Емельянов 1979: 2—4). Они же устраивали чудовищную охоту на ведьм, истребляя носительниц «арийской биоэнергетики» (Емельянов 1979: 8). Емельянов обвинял Русскую православную церковь в «безродном космополитизме» и стремлении полностью искоренить в народе какие-либо воспоминания о русской истории до Рюрика. Он воспевал «Влесову книгу» как бесценный документ великой русской дохристианской культуры и обвинял первого русского летописца Нестора в создании некоего «краткого курса», якобы вдохновленного «иудейской безродностью христианства» и извратившего истинно русскую языческую идеологию (Емельянов 1979: 5—6).

Емельянов чудесным образом совмещал несовместимое: иудеи (то есть приверженцы иудаизма) оказывались у него одновременно и язычниками, и христианами; князь Владимир не находил ничего лучше как посвятить свою жизнь мести своим родственникам по отцовской линии — всему русскому народу, правителем которого он являлся; идолопоклонство объявлялось одновременно и арийским наследием, и злостной пародией на него. Впрочем, все шло в ход, лишь бы разоблачить «злостные козни сионистов». Нетрудно заметить, каким прилежным учеником Емельянова оказывался Безверхий, повторявший почти дословно его версию о тайном смысле княжения Владимира¹⁶.

Своеобразными были и представления Емельянова об истории христианства. Он справедливо искал его корни в иудаизме, не забывая при этом сослаться на Карла Маркса (Емельянов 1979: 34). Сам же иуда-

¹⁶ Впрочем, не все неоязычники слепо следуют именно этой версии. Так эколог Б. А. Никитин попытался обелить князя Владимира, заявив, что не он, а Ярослав Мудрый явился истинным крестителем Руси и именно последний-то и был «инородцем». См.: (Бутовская 1995).

изм он возводил к древним религиям Месопотамии и Египта, якобы в свою очередь питавшимся «древнеарийской идеологией», давшей начало и религии древних русов. В то же время христианство оказывается ущербной версией арийской идеологии, безнадежно испорченной иудеями. Оно якобы было изобретено для того, чтобы привить массам «примитивное иудофильство» (Емельянов 1979: 7, 25 сл., 46). Если многобожие древних русов рождало «патриотическую гордость», то христианство неизбежно вело к «гибельному космополитизму» (Емельянов 1979: 9). Оказывается, именно христианство прививало русским пьянство и хамство и превращало их в прислужников иудеев. В пафосе обличения Емельянов «постигал» тайный смысл революции 1917 г.: ею русские якобы сказали свое твердое «Нет!» «сионскому по принадлежности капиталу» и «тысячелетнему игу сионского духа христианства» (Емельянов 1979: 10).

А. М. Иванов (Скуратов), как мы знаем, является одним из ветеранов русского националистического движения. Свою борьбу с христианством и евреями он начал еще в 1970-х гг. К этому времени и относится его известный антихристианский трактат, начинающийся эпиграфом, взятым из сочинений Маркса, — «христианство возникло из еврейства», — и это задает тон всему произведению. Иванов провозглашает христианство самой страшной из духовных эпидемий, когда-либо поражавших человечество. Видя корни христианства в иудаизме и теории «богоизбранности» еврейского народа, он считает христианство сознательно созданным евреями для закабаления других народов. Якобы они целенаправленно внедряли его в другие культуры для достижения этой цели. Автор в черных тонах рисует картину упадка и гибели Римской империи вследствие смешения с завоеванными народами и распространения христианства. Более того, в христианстве он находит родимые пятна «еврейского расизма» и обвиняет его в разрушении всех национальных традиций, за исключением еврейской, а также в религиозной нетерпимости и развязывании религиозных войн. Поэтому «христианство для России — национальная угроза. Или Россия — или христианство» (Иванов, Богданов 1994: 3, 7—14, 48).

В соответствии с уже известной нам неоязыческой историософией Иванов ищет великую и славную культуру дохристианской Руси, якобы

погубленную в ходе христианизации. Неудивительно, что в поисках аргументов он обращается к русской антинорманистской традиции, настаивая на западнославянском происхождении Рюрика и славянском происхождении термина «Русь» (Иванов, Богданов 1994: 15—16). Он подчеркивает, что на первых порах Киевская Русь создавалась князьями-язычниками и что Владимир совершил страшное дело, силой обратив Русь в христианство (Иванов, Богданов 1994: 16—17, 21). Отмечая, что христианство вобрало в себя многие языческие культы и праздники, Иванов в особенности делает акцент на том, в какой мере оно их извратило: «Христианство изуродовало русскую культуру, русскую душу, русский характер» (Иванов, Богданов 1994: 19).

Как «русскому человеку» ему это обидно, и он, подобно Авдееву, силится всячески опорочить христианство, прибегая к сходным приемам. В частности, читателю навязывается все та же идея о том, что единобожие впервые было введено арийцем Заратуштрой, откуда христианство и позаимствовало свой основной идейный капитал (Иванов, Богданов 1994: 5). Правда, историк Иванов поправляет писателя Авдеева: пророк жил в VII в. до н. э., а вовсе не в середине 2-го тыс. до н. э.

Вся русская история после X в. окрашена для Иванова губительным влиянием христианства: это оно вбило клин между Россией и Европой (Иванов, Богданов 1994: 21), оно помогло татарам овладеть Русью (Иванов, Богданов 1994: 22), и не Сергей Радонежский (кумир православных русских националистов), а князь Дмитрий поднял Русь против Мамаю (Иванов, Богданов 1994: 23—24). Короче говоря, во всех несчастьях — военных поражениях, голоде, преследованиях инакомыслящих, бунтах — автор винит православную церковь. Некоторые другие авторы-неоязычники добавляют, что христианская церковь разрушила русскую историческую традицию, стерев из памяти народа его славное дохристианское прошлое (Гусев 1993: 10; Белякова 1994: 3). Поэтому, вопреки многим другим русским националистам, они не склонны связывать своеобразие русской культуры именно с православием.

Два главных разрушительных фактора, по мысли Иванова, постоянно действовали в русской истории — христианство и евреи. Едва ли не главной заслугой Ивана Грозного и Петра I он считает политику юдофобии (Иванов, Богданов 1994: 28) и тут же «развенчивает»

кумиров нынешних православных националистов, пытаюсь отлучить от христианства Гоголя, Достоевского и Толстого (Иванов, Богданов 1994: 29—33). Он даже отваживается восхвалять русскую революцию (что явно диссонирует с настроениями большинства нынешних русских националистов) и только за то, что она «смыла с России христианство» (Иванов, Богданов 1994: 35).

Наконец, чувствуя слабость своей позиции по отношению к тысячелетней христианской традиции на Руси, Иванов выставляет свой козырный аргумент. Он пишет, что «впервые за всю историю Россия находится в состоянии конфронтации с организованным мировым еврейством. В этой борьбе брать на вооружение ту же идеологию, из которой черпают вдохновение иудаизм и сионизм, идеологию, проповедующую “богоизбранность” еврейского народа, значит заведомо обречь себя на поражение», ведь «христианин — духовный раб еврейства» (Иванов, Богданов 1994: 36). Достигая емельяновского параноидального пафоса, автор доходит до утверждения о том, что христианская церковь в России является легальным рупором сионистской пропаганды (Иванов, Богданов 1994: 37). Иванов гордится своим антисемитизмом, считая его истинным по отношению к «ложному» антисемитизму христиан.

В своей слепой ненависти к евреям он даже не брезгает брать в союзики Маркса, опираясь на его антисемитские высказывания (Иванов, Богданов 1994: 41), а христиан считает «предателями нации и расы» (Иванов, Богданов 1994: 42). В своей бескомпромиссной борьбе с евреями автор готов пожертвовать даже русским мессианством (Иванов, Богданов 1994: 43—44), которое, как мы видели, лежит в основе почти всех версий «Русской идеи».

Подобно Авдееву и многим другим неоязычникам, Иванов убежден, что для успешной борьбы с евреями русские должны иметь свою собственную идеологию, чему христианство только препятствует (Иванов, Богданов 1994: 37). В свое время оно будто бы помешало славянам и германцам совершенствовать свою духовность. На какой же основе автор предлагает строить новую русскую религию? В отличие от Авдеева зороастризм его не удовлетворяет, ибо, во-первых, об этой религии мало что известно, а во-вторых, она порвала с чисто арийской духовной традицией. Сегодня, утверждает автор, следует обратить взоры к Индии,

где арийская традиция якобы бережно сохраняется. Там и надо искать глубокие корни «нашей» славянско-арийской духовности, которая (индуизм) старше христианства на полторы тысячи лет. «Индия сегодня для всей арийской расы — последний резервуар жизненных сил... хранительница нашей исконной арийской идеологии», — утверждает он (Иванов, Богданов 1994: 38—40, 44—48). Вот почему неоязычникам так полюбилась теория Гусевой и ряда других авторов о близком родстве славян с индоариями. На нее с пиететом ссылается и наш автор.

Но, предупреждает он, со временем арийская религия в Индии впитала местные верования, например культ «черного» Кришны. Поэтому надо быть осторожными. Русским более пристало солидаризироваться с неоиндуистским движением «Арья самадж», провозгласившим лозунг «Назад к Ведам» (Иванов, Богданов 1994: 45). Другие международные движения, восходящие корнями к индуизму, были, по мнению Иванова, созданы сионистами. В отличие от Антоненко, симпатизирующего кришнаитам, Иванов убежден, что к созданию этого общества руку приложили сионисты (Иванов, Богданов 1994: 46—47. См. также: Жуков 1979: 281). В заключение автор призывает осознать «еврейско-арийский духовный антагонизм» и заявляет, что именно язычество соответствует патриотизму (Иванов, Богданов 1994: 49—50).

Другой патриарх «русского освободительного движения» А. А. Добровольский (Доброслав) объявлял себя сторонником «языческого социализма», и это придавало его антихристианству особый привкус. Для него было неприемлемым не только «жидохристианское отчуждение от Природы», но и «оправдание церковью общественного неравенства». В капитализме он видел «чудовищное порождение жидохристианства», и «западная плутократия, явившаяся итогом внутреннего развития жидохристианства» его не вдохновляла. Впрочем, корни его враждебности к евреям лежали гораздо глубже. В них он видел качественно иную цивилизацию, якобы испытывающую абсолютную враждебность к Природе в отличие от всех «коренных народов» мира. Ведь в Библии Природа изображается не «вскормившей матерью», а бесчувственной материальной оболочкой (Доброслав 1996б: 1). Вот почему современное индустриальное общество привело мир на грань экологической катастрофы. И вот почему Природа за это жестоко отомстит. Выход из этого тупика

Доброслав видел в «возврате к самой сердцевине светлого языческого миропонимания — к высоконравственным установкам древних, прежде всего, по отношению к Матери-Природе» (Доброслав 1996б: 2).

Для Доброслава все это не ограничивалось одной лишь Русской Духовностью. Ведь последнюю он выводил из «славянской наследственности», тесно связанной с родной почвой, причем не фигурально, а самым прямым и непосредственным образом. Скажем, он писал о некоей могущественной материальной силе, исходящей от могил предков и оказывающей влияние на судьбы живых. Поэтому «Кровь и Почва» были для Доброслава не простой метафорой (Доброслав 1996б: 1—2). Оживляя эту архетипическую концепцию, он действительно пытался возрождать мировосприятие человека глубочайшей древности, а вместе с этим и сравнительно недавний лозунг агрессивного германского национализма! А чтобы никто не усомнился в его сознательных расовых установках, он прямо писал о «противоестественном смешении рас» и ставил это в вину «международному жидохристианству» (Доброслав 1996б: 2). Славян он называл особой расой, якобы страдающей от расового угнетения со стороны «богоизбранного народа» (Доброслав 1996б: 7).

В полном соответствии с установками германских нацистов Доброслав резко противопоставлял «два взаимоисключающих миропонимания: солнечное жизнеутверждение и тлетворное мракобесие» (Доброслав 1996б: 3). Только вместо арийцев и семитов в его схеме действовали славяне и некие гибридные «жидохристиане» — первые честны и чистосердечны, вторые лукавы и коварны.

Все это заставляло Доброслава превозносить русскую общину как высшую национальную ценность (Доброслав 1996б: 4), и в этом его подход согласовался с позицией православных русских националистов. Правда, если последние говорят о православной общине, то он имел в виду именно языческую. Здесь-то и проявляется одно из коренных расхождений между двумя разновидностями современного русского национализма. Другое заключается в оценке царской власти и, особенно, последней династии Романовых. Если православные националисты относятся к ней с симпатией, то Доброслав в лучших советских традициях страстно обличал «царя-батюшку» (Доброслав 1996б: 5). Вместе

с тем он не гнушался заимствований из христианского антисемитизма и вспоминал о «Синагоге Сатаны», связывая с ней пентаграмму, или пятиконечную звезду, являющуюся якобы символом зла или, что для него одно и то же, масонства (Добровольский 1994: 61).

Создававшийся Доброславом миф о языческой доброжелательности и миролюбии включал утверждение о том, что лишь князь Владимир якобы искусственно ввел обычай человеческих жертвоприношений и что именно христиане отличались необычной кровожадностью. Корни последней Доброслав видел в «библейских карательных войнах против коренных народов Палестины» и заявлял, что «человеконенавистнический расизм “богоизбранных” жидов послужил образцом для расизма христианского — для истребления целых туземных народов» (Доброслав 1996б: 2).

Доброслав обвинял монотеизм также в том, что тот способствовал упрочению княжеской и царской власти и в конечном счете привел к крепостничеству. Поэтому, по его мнению, Гражданская война, сопутствовавшая расколу народа на знать и простолюдинов, началась вовсе не в 1918 г., а в 988 г. И, вопреки всем историческим фактам, он уверял читателя в том, что в дохристианский период у славян якобы не было дружин, отделенных от народа (Доброслав 1996б: 3). Далее, он обвинял церковь в страшном предательстве национальных интересов и союзе с татарами, что якобы и помогло ей укрепиться перед лицом народного (языческого) гнева. Поэтому он пытался всячески дискредитировать патриотическую деятельность Сергея Радонежского и продемонстрировать, что русские победили Мамай не при поддержке церкви, а, напротив, вопреки ей (Доброслав 1996б: 3).

Впрочем, Доброслав не был бы неоязычником, если бы прочно связал мировое зло с одним лишь христианством. Нет, он копал гораздо глубже. Позаимствовав из эзотерических учений склонность к вегетарианству, он полагал, что впервые гармонические взаимоотношения человека с животными были подорваны введением скотоводства, ибо это противоречило законам Природы. А в одомашнивании животных он винил «семиито-хамитов», якобы пришедших из Атлантиды и познакомивших другие народы мира со скотоводством и обычаем принесения кровавых жертв (Добровольский 1994: 62—65).

Свою концепцию Доброслав строил на основе якобы русского природного крестьянского социализма, делающего упор на полном социальном равенстве, уравнительности, дележе, добровольном самоограничении и не признающего права частной собственности. «Капитализм и совесть несовместимы», — заявлял он (Доброслав 1996б: 3).

Доброслав объявлял бескомпромиссную войну «жидовскому игу», причем символом этой «национально-освободительной борьбы» он делал языческий знак Солнца, восьмилучевой Коловрат (Доброслав 1996б: 3). Это один из любимых символов современных русских неоязычников; он сопровождает и многие публикации самого Доброслава. И хотя этот знак формально отличается от нацистской свастики, фактически он состоит из двух наложенных друг на друга свастик. По смыслу же он полностью совпадает с нацистской свастикой, что подтверждал сам Доброслав. Мало того, называя евреев («жидов») дармоедами и паразитами, он полностью оправдывал погромы как «вынужденную народную самооборону» и пророчил скорый русский бунт (Доброслав 1996б: 6—7).

Далее, подобно нацистам, Доброслав дышал ненавистью в отношении города и горожан, которые якобы изменили национальным ценностям и обуржуазились. Поэтому в революции 1917 г. он видел восстание деревни против города и... «русской правды против жидохристианской кривды». Об иной популярной у русских националистов версии, согласно которой «революцию сделали евреи», он благоразумно умалчивал. И он сознательно обелял большевизм, называя его «стихией русской души» и противопоставляя марксизму (Доброслав 1996б: 5). Соглашаясь с тем, что революцию возглавляли большевики-интернационалисты, даже «нерусские по крови», он утверждал, что они фактически выполняли «русский национально-исторический наказ-задачу». Иными словами, объявляя революцию 1917 г. «попыткой возвращения на свой естественный самостоятельный путь» (Доброслав 1996б: 6), Доброслав фактически воскрешал пореволюционные концепции (национал-большевизм, евразийство и пр.), популярные у части русских эмигрантов в 1920-х гг. И это заставляло его ратовать за «союз националистов и коммунистов-патриотов» во имя строительства «русского национального социализма» (Доброслав 1996б: 7).

Такая линия антихристианских и антисемитских рассуждений рождала у части неоязычников симпатию к «национально ориентированным» коммунистам.

Сходной позиции придерживался и другой ветеран русского радикального языческого движения, И. И. Синявин, создавший в первой половине 1990-х гг. свое учение «Стезя Правды». Основы своей идеологии он выработал еще в 1980-х гг., но тогда он еще был далек от язычества и боролся за предоставление полных прав трем мировым религиям — русскому православию, исламу и буддизму. И «Святая Русь», очевидно, рисовалась ему тогда в христианском обличье (Синявин 1989: 8). Его сдвиг к язычеству произошел в начале 1990-х гг., к чему привели не религиозные искания, а траектория радикализации русского национализма.

Многие свои идеи он сформировал еще в 1980-х гг. Уже тогда он представлял Россию островом Совесть и Духа, окруженным со всех сторон злыми силами, стремящимися к ее уничтожению, ибо якобы она одна упорно мешала их амбициозным планам мирового господства. Во главе этих сил Синявин видел США и сионистов и заклинал против заимствования у них идей плюрализма, демократии и либерализма. В частности, он заявлял, что «мировые сионистские центры манипулируют евреями для осуществления тайных планов по захвату мировой власти», и призывал евреев покаяться за все злодеяния, якобы совершенные ими в России (Синявин 1989: 4). Он испытывал и ненависть к марксизму, видя в нем идеологию разрушения, а не созидания. Вокруг ему мерещились сплошные русофобы, целенаправленно осуществляющие «геноцид русского народа». Он боготворил русский народ и противопоставлял ему «продажных чиновников и политиков». В своем стремлении сохранить единство и могущество России он уповал только на русский народ, а правящую элиту рассматривал исключительно как «пятую колонну» и доказывал, что в руководство страной проникли «сионисты». Он не призывал к новой революции, но, выступая за сохранение коммунистической партии (причем без марксизма!), настаивал на чистке партийных рядов. Он верил, что России нужна жесткая централизация власти, строгая дисциплина и однопартийная система; страна должна была походить на монастырь или армию. Нация и государство были для него, безусловно, важнее личности.

Он не желал распада России-СССР и стоял за равенство «коренных народов», но при этом призывал отказаться от ненавистной ему идеологии интернационализма. Полагая, что национальные окраины систематически грабят центр, он призывал перестать перекачивать туда экономические и финансовые ресурсы и остановить переселение «кавказцев» и «среднеазиатов» на «коренные русские территории». Он также предлагал ограничить республиканскую автономию, упразднив республиканские органы власти и оставив там лишь административные структуры, ведающие развитием культуры и здравоохранением. В то же время он поддерживал «этнокультурное размежевание» и полагал, что властям следует следить, чтобы доля лиц «чужой национальности» не превышала в республиках 20%. Иными словами, он приветствовал ограничение свободы передвижения и определенную сегрегацию нерусского населения. А для лиц, чья «историческая родина» находилась за пределами России, он предлагал вводить дискриминационные порядки: ограничения на профессиональное образование и занятость в ряде важных для государства областей. Им он предлагал экстерриториальную автономию под контролем государства, обязанного следить, чтобы «туда не проникали организации, опасные для государства». Нет оснований сомневаться в том, что он имел в виду прежде всего евреев, вызывавших у него подозрения (Синявин 1989: 7).

Его экономическая программа страдала непоследовательностью. С одной стороны, он стоял за свободный рынок, но, с другой, был убежден в том, что государство должно было сохранить контроль над важнейшими отраслями промышленности. Он стоял за реформы, но был против либерализма. Первых в СССР рыночников («кооператоров») он обвинял в расхищении государственной собственности и ограблении народа. Рыночная система в его понимании, по-видимому, не предполагала купли-продажи земли, и он предлагал вернуть землю крестьянам. Кроме того, он стоял за социально направленное законодательство, проявляющее заботу о бедных. Выступая против алкоголизма, он предлагал ввести сухой закон. Короче говоря, несмотря на декларативные призывы к свободному рынку, его социальная программа отличалась очевидной левизной, что, разумеется, резко контрастировало с его неприятием марксизма. Одной из главных задач государства он

видел «благо трудового народа», причем этот народ представлялся ему русскими. Зато в русскости властной элиты он сомневался и упрекал ее в «геноциде русского народа» и «русофобии». Одним словом, это была популистская программа национал-социализма, включавшая призывы к введению евгенических методов исправления здоровья населения путем стерилизации алкоголиков и наркоманов. Примечательно, что, отрицая революцию, Снявин предлагал проводить все реформы исключительно силовыми методами; иных он не знал. Он также настаивал на кардинальном обновлении государственной идеологии. Именно последовательная разработка этой программы и привела его вскоре к язычеству, которое он, по-видимому, представлял «истинно русской идеологией», не испорченной чуждыми влияниями.

Снявин пользовался высоким авторитетом в среде русских неоязычников, и его книга «Стезя Правды» выдержала четыре издания. Если в 1989 г. Снявин называл революцию 1917 г. «ножом в спину» и связывал с «демократическими прозападниками, масонами и сионистами», призывая всех их осудить, то вскоре его взгляды резко изменились. Теперь он видел в революции событие, положившее конец не только Российской империи, но и ее идеологии, основанной на христианстве. И это возмездие было совершено руками русских, в которых, по словам Снявина, «не угас дух Святослава Игоревича из рода Рюриковичей» (Снявин 2001: 14). Впрочем, не устраивала его и власть марксистов, «новых злодеев», «иудобольшевиков», которых он называл «гонителями русского духа». Поэтому в революции он видел также и «заговор сионистов, демократов-прозападников, масонов, еврейских нацистов и уголовников». Он верил в ее «антирусский характер»: якобы она уничтожила «ценнейшую часть русского генофонда» (Снявин 2001: 6). Одним словом, и к революции, и к СССР он испытывал двойственные чувства: все плохое он относил на счет «оккупационной власти», а все достижения считал заслугой русского народа.

Снявин воспевал Святую Русь как «средоточие Совести, Духа, Правды, Добра, Справедливости» и связывал реализацию этих ценностей с возрождением «духа древних русичей», в особенности с установлением в России «русской власти». Для него, как и для многих других язычников, Святая Русь была связана отнюдь не с православным

христианством, а с извечной сущностью Руси. В то же время она была не только позади, но и впереди, и целью нынешней борьбы Синявин объявлял строительство государства «Святой Руси», «Русского Царства» (Синявин 2001: 15—16). Государство и нация были для него не в пример важнее индивида (Сенявин 2001: 107).

Для него, Золотой век лежал в глубоком прошлом, и он обнаруживал «национальный период развития» в дохристианских временах, которые он предельно идеализировал. Якобы русичи были безгрешны, жили по совести, почитали предков, славили Бога, сохраняли единство с Природой и были мерилom справедливости на Земле. Но принятие христианства превратило свободных людей в рабов и повлекло длительный период упадка вплоть до современной России, где, по словам Синявина, властвовал «оккупационный режим», подчиненный американским хозяевам и проводящий «геноцид русского народа» (Синявин 2001: 3—6, 95). Подобно Доброславу, Синявин противопоставлял марксизм коммунизму. Ненавидя первый, он воспевал второй как воплощение позитивной мечты человечества о справедливом обществе. Для него, «Царство Божие, Святая Русь и Коммунизм» означали одно и то же (Синявин 2001: 64). Мало того, в СССР он видел реализацию русского архетипа государственной структуры с ее тоталитаризмом, централизацией, унификацией, военной мощью, единомыслием, однопартийной системой и развитой бюрократией (Синявин 2001: 7—8, 64—65). А русским он, в отличие от иудеев, приписывал не богоизбранность, а «божественную сущность», налагавшую на них миссию авангарда человечества, призванного объединить его и вести к новому Золотому веку. Мало того, им надлежало быть и властителями Вселенной. К этому их якобы вела «Стезя Правды» (Синявин 2001: 17—18). Синявин заявлял: «На нас, русских, лежит космическая ответственность, данная нам от начала зарождения первочеловека». Почему? Да потому, что «совесть присуща только русским» и это якобы постоянно делало их жертвой посягательств со стороны других. Мало того, по его словам, «мы — арийцы, а это значит, что святость — наше природное качество» (Синявин 2001: 55).

Совершенно очевидно, что такие нарциссизм и мегаломания были ответом христианской Библии, которая, по мнению Синявина, ставила

евреев выше всех иных народов. Самому ему был чужд свойственный ей универсализм, и он противопоставлял тому воинствующий этнонационализм. Его лозунгом было — «Ты — или русский, или христианин» (Синявин 2001: 18). Принадлежность к русским оказывалась выше истины. Он учил: «Защищай близких от обвинений инородцев даже тогда, когда они не правы». И далее: «Не подражай иностранным обычаям, стилю жизни»; «Празднуй только праздники наших предков... отмечай великие победы наших предков». Столь же истово он призывал хранить чистоту русского языка, оберегая его от иностранных заимствований (Синявин 2001: 23, 25). Добром он объявлял все, что идет во благо России, а злом — все, что приносит ей вред (Синявин 2001: 54).

Русская самобытность была для него превыше всего. Однако он во все не собирался ею ограничиваться. Ведь в то же время, вопреки этому, он отводил русским уникальное место среди народов мира, наделяя их «универсальной моралью» и противопоставляя «узконациональной морали» всех остальных. Якобы именно это и давало русским право и даже накладывало обязанность вести за собой все народы мира, причем, по его мнению, по мере надобности ради этого можно было применять и силу (Синявин 2001: 19). Иными словами, национализм не противоречил империализму и не мешал приписывать русским традиционную роль «старшего брата». А строительство нации вовсе не препятствовало мечтам о новой империи. По мнению Синявина, русские не могли ограничиться чисто национальной задачей построения Святой Руси — им требовалась роль лидера народов мира. В отличие от христиан им надлежало не спасаться, а спасать — спасать мир от поработителей (Синявин 2001: 19). Но при этом спасение человечества прочно связывалось с «возрождением духа русских предков», и при «русской власти» всем религиям «нерусского происхождения» грозили гонения (Синявин 2001: 110).

Синявин называл Россию «центром космической борьбы Добра со Злом» и доказывал, что якобы начиная с Петра I власть в ней узурпировали русофобы, поставившие своей целью уничтожить русских и «стереть с лица земли Россию». Русские для него были «чистейшей частью человечества». Но чем больше он идеализировал русских, тем отвратительнее выглядели их враги, и он их предельно демонизировал.

К врагам он относил не отдельных людей, а целые народы, причем главными врагами объявлялись американцы, евреи («сионисты») и цыгане. Для Синявина борьба с ними имела отнюдь не политический, а космический характер, ибо сражаться приходилось с «космическими ситами Зла, Лжи, Паразитизма». В их лице ему рисовался абсолютный Дьявол, которого следовало победить, чтобы выжить. Никаким компромиссам, никакому прощению здесь места не было (Синявин 2001: 15—16, 47—50). В евреях он видел тех, кто якобы противопоставили себя всему остальному человечеству, и это, тем самым, выводило их из разряда людей (Синявин 2001: 108). Синявин различал две культуры — «русскую культуру и еврейскую культуру на русском языке». На его взгляд, между ними лежала пропасть. Признавая некоторые эстетические достоинства такой «еврейской культуры», он отрицал какую-либо ее ценность для русских, видя в ней «идеологию геноцида и духовного закрепощения русского народа». Он предлагал евреям один путь — развивать свою культуру на «своей исторической родине» (Синявин 2001: 60—61).

Своим главным врагом Синявин считал христианство, видя в нем «диссидентское ответвление иудаизма», испортившее «чистоту Духа славянина». Якобы привив ему идею греховности, оно обрекло его на вечное самоедство, лишило творческой инициативы и ослабило духовную крепость нации. Различия между христианством и иудаизмом казались Синявину второстепенными. Много важнее для него было то, что обе религии были связаны с евреями и якобы предназначались для восхваления евреев и унижения всех остальных, которым они предлагали лишь рабскую покорность. Мало того, в марксизме он тоже усматривал вариант иудеохристианства (Синявин 2001: 4—7). Но самый большой грех христианства он находил в его «безнациональном духе». Ведь ему самому нация представлялась высшей ценностью, из чего и проистекала необходимость в национальной идеологии и национальной религии (Синявин 2001: 89—90). Отрицая возможность национализации православия, чем занимались русские-православные националисты, он заявлял, что «национализм и христианство несовместимы» (Синявин 2009: 227). В то же время его критика христианства, которое он называл «духовным наркотиком», была проникнута штампами советского атеизма (см., напр.: Синявин 2001: 113—156).

Он доказывал, что Россия развивалась не благодаря, а вопреки христианству. Якобы даже мистический опыт христианских подвижников был обретен в результате «творчества арийского духа» и не имел никакого отношения к собственно христианству (Синявин 2001: 92). Но, в отличие от советского атеизма, главный порок христианства Синявин видел не в службе эксплуататорам, а в содержавшемся в нем «чужеродном духе». А этот дух однозначно связывался с «иудейской сектой», якобы трижды разрушавшей русскую культуру и Русское государство — во времена крещения Руси, в 1917 г. и после распада СССР, а сегодня держащей русский народ «под оккупацией» (Синявин 2001: 68, 80, 108). Впрочем, не только русский народ — ведь, по Синявину, «веротерпимость арийского духа привела к тому, что дикая иудейская секта [то есть христианство] повергла белую расу на тысячелетия в духовную кабалу сумасшедшему иудею» (Синявин 2001: 139). Но, как доказывал Синявин, у русских и европейцев сохранились основы «арийского духа», который якобы и помог им создать великую цивилизацию. Оставалось лишь освободиться от «вериг», навязанных им иудеохристианством и его приспешниками (Синявин 2001: 98).

Во всем этом ярко выражалось «антиколониальное мышление», присущее русским радикальным националистам: хотя Россия веками была самостоятельной страной, они ощущали себя колонизованным населением, находившимся под гнетом «чужеродной идеологии», связанной вначале с христианством, а затем с марксизмом. И речь шла не только об идеологии. Чтобы доказать «колониальный» характер власти, веками существовавшей на Руси, Синявин подчеркивал, что в российских царях было мало «русской крови» (Синявин 2001: 63). Тем более это, на его взгляд, относилось к руководителям СССР. Иными словами, СССР устраивал русских националистов всем, кроме одного — его показного интернационализма, и они мечтали о столь же мощном тоталитарном государстве, но с «русской властью» и «русской идеологией». Поэтому Синявин предлагал триединую формулу: «Русская национальная идеология, единовластие, генетический тоталитаризм» (Синявин 2001: 66). В этом контексте либералам и демократам места не находилось — они неизбежно оказывались «пятой колонной» и даже «слугами Дьявола» (Синявин 2001: 70—71). Зато Синявину нравился

фашизм как органицистская идеология, отдававшая приоритет нации и способствовавшая утверждению верховенства государства над личностью. А единственной, хотя и роковой, ошибкой Гитлера он считал его решение столкнуть «славян и германцев — две части единого арийского древа» (Синявин 2001: 73—74).

Вот почему радикальным русским националистам так близки идеи национал-социализма, которые проповедовал Доброслав. К этому Синявин добавлял два момента — во-первых, оборонное сознание, представляя Россию вынужденной едва ли не вечно выживать во враждебном окружении, а во-вторых, неспособность народа самостоятельно освободиться от алкогольной зависимости. Из этого и вытекала необходимость нового тоталитарного государства, причем еще более жесткого, чем при Сталине (Синявин 2001: 9, 59, 62—63). Иными словами, всячески превознося русский народ, Синявин в то же время не верил в наличие у того силы воли и инициативности. Он уповал только на силу — «принуждение сверху» и институт смертной казни! И это является ярчайшей особенностью современного русского национализма: приписывая себе право отстаивать интересы русских, он не верит в творческие силы русского народа, полагая, что тому требуется поводырь. Мало того, подавляющую часть русских Синявин относил к «генетическому мусору» и был не прочь от них избавиться (Синявин 2001: 75). Отсюда — установка на вождя, тоталитаризм и «расовый отбор». Много говоря о «справедливости» и «правах народа», Синявин отстаивал элитарную концепцию власти, где господствовать были призваны люди «чистой крови», действия которых были неподсудны общепринятой морали (Синявин 2001: 84).

Считая русских «стволом и центральной почкой арийского древа» (Синявин 2001: 19), Синявин конструировал «арийскую религию», основанную на единобожии. Но его Бог был не абстрактным и бестелесным, а наделенным материальной сущностью и формой: «Бог есть Разум, облеченный в материю». Такой Бог содержался в каждом человеке, и, по сути, это делало человечество единым организмом (Синявин 2001: 11). Но Синявиным двигала не столько религиозная, сколько национальная идея. Он писал: «В поиске своих корней (архетипов) следует обращаться не к чужеродному Христу, а к тому состоянию духа

и культуры, каковое было до нашествия израильской секты...» (Синявин 2001: 95). Ему важна была не мировая религия, а именно «национальная вера» (Синявин 2001: 106), что прямо вытекало из этнорасовых установок. В то же время формирование «чистокровной русской нации» представлялось ему гораздо более важной задачей, чем выработка религиозных догматов или ритуалов. Этим он отличался от Доброслава.

Синявин прославлял расизм и национализм и объявлял их противников «убийцами рас и народов» (Синявин 2001: 112). Понимая под расизмом «инстинкт самосохранения расы», он с гордостью называл себя «расистом» и объявлял «борцом за спасение белой расы» (Синявин 2009: 218). Он верил в то, что «мелодия генов у каждой расы и нации различна» и что «гены — это материальный носитель Духа предков». Поэтому он придавал огромное значение принципу крови и, представляя русских органической общностью, выступал против смешанных браков (Синявин 2001: 76; 2009: 223—225). Его мучила идея «сохранения расы», и он призывал русских женщин рожать только «от потомков древних ариев, древних русичей», то есть не смешивать кровь (Синявин 2001: 29—30, 49, 76). А под «генетическим тоталитаризмом» он понимал «генетическое очищение русского народа» (Синявин 2001: 66) и призывал осуществлять «генетическую селекцию», или «расовый отбор». Он ценил только тех, кто способен «дать здоровое потомство», а остальных относил к «человеческому мусору». При этом он призывал к государственному осуществлению задачи «воссоздания подлинной Руси — русской нации» (Синявин 2001: 75—76). Делать это предлагалось с помощью евгенических методов — ведь нация, в понимании Сенявина, обладала единым расовым типом (Синявин 2001: 81).

Одновременно он доказывал, что есть «народы-паразиты», «народы-хищники», «народы-дегенераты» (Синявин 2001: 34, 82). При этом злодейство для него неразрывно связывалось с «генетической ущербностью» (Синявин 2001: 55), что отсылает нас к давно отвергнутым идеям Ч. Ломброзо. Вспоминая простонародные представления о том, что дети от смешанных браков являются «ублюдками», Синявин видел в них разрушителей национальных культур, что якобы диктовалось их природой, то есть рождением (Синявин 2001: 28—29). Все это относилось

в первую очередь к семитам, которых Снявин считал «расовыми метисами» (Снявин 2001: 99)¹⁷. Иными словами, свою ненависть к евреям он пытался обосновать псевдонаучными аргументами, апеллирующими к расовой теории. Во всем этом, разумеется, нетрудно обнаружить рецидивы расового мышления. Сегодня оно достаточно типично для радикальных русских националистов, причем в начале 2000-х гг. псевдонаучную базу для таких взглядов усердно создавал В. Авдеев.

Низводя женщину до положения машины по производству потомства, Снявин восхвалял индусский обычай «сати», то есть саможжение вдов (Снявин 2001: 32). В мужчине же он видел прежде всего воина, бойца и, похоже, верил, что Добра можно достигать только силой. Борьбе в его рассуждениях отводилось много больше места, чем труду. Так, для обсуждения проблемы труда ему хватило четверти страницы, тогда как война рассматривалась на двух страницах, не говоря о том, что к идее борьбы он возвращался едва ли не в каждой главе. Снявин воспевал войну в тех же терминах, что и милитаристы первой половины XX в. (Снявин 2001: 50—52). Он называл «ненависть к злу и его носителям — необходимым качеством достойного человека», а призывы к разоружению — провокацией (Снявин 2001: 57). Зато толерантности в его системе места не находилось (Снявин 2001: 96—97).

Следует отметить, что Снявина действительно беспокоило нынешнее положение русских: демографический спад, экономический кризис, алкоголизм, наркомания, масскультура и пр. И он всеми силами пытался что-то предложить для исправления положения. Похоже, он понимал мобилизующую роль мифа (см., напр.: Снявин 2001: 59, 111) и делал все, чтобы миф вдохновил русских на построение нового общества. Однако его миф был, во-первых, перенасыщен этнонационалистическими установками, а во-вторых, не столько создавал позитивные ценности, сколько развивал необузданную ненависть к тем, кто был назначен Снявиным на роль векового врага. Такими врагами были христианство и марксизм, за которыми неизменно маячило еврейское лицо. Неудивительно, что конечным продуктом теоретических изысков Снявина был заурядный нацизм.

¹⁷ Вслед за Емельяновым он считал евреев зомбированным населением, роботами, находящимися в плену «древнеегипетской идеологии». См.: (Снявин 2001: 103).

Наконец, объявляя войну евреям, Синявин предлагал учиться у них, причем за основу «еврейской морали» брал Ветхий Завет и вырванные из контекста некоторые положения Шулхан-Аруха (Синявин 2001: 98—102), к которым вот уже более 200 лет непрерывно обращаются антисемиты. При этом если за века и христианство, и иудаизм развивались, причем кое-что из своего наследия они отвергли, а кое-что переосмыслили и стали воспринимать чисто символически, то Синявин понимал все сказанное в Библии буквально. И он призывал русских воспитывать у себя племенную мораль, парадоксальным образом возвращая их в первобытность. В его понимании такая мораль должна была быть не религиозной, а расовой (Синявин 2001: 102). В свое время нацисты пытались делать точно то же самое.

Остается добавить, что в январе 2001 г. московский православный Центр реабилитации жертв нетрадиционных религий направил в Московскую прокуратуру заявление, обвиняя Синявина в оскорблении религиозных чувств верующих и возбуждении религиозной и национальной вражды, а также в пропаганде войны и насилия. Против издателя книги А. М. Аратова было возбуждено уголовное дело. Однако в прокуратуру пришло письмо А. Н. Севастьянова, подчеркнувшего заботу Синявина о «духовном и физическом здоровье русской нации». Выборочно цитируя его книгу, Севастьянов доказывал, что у ее автора якобы не было «предвзятости, одностороннего взгляда на этносы и конфессии». Присваивая себе право выступать от имени науки, Севастьянов демагогически заявлял, что в принципе невозможно определить, побуждает ли та или иная информация к действиям против какой-либо нации, расы или религии, ибо восприятие такой информации целиком зависит от субъективного подхода. Синявина же он представлял «благородным и воспитанным человеком», а его книгу — образцом «возвышенного целомудрия» (Синявин 2009: 231—237). Трудно сказать, убедили ли работников прокуратуры доводы Севастьянова или на них произвели впечатления его громкие титулы, включая должности «президента Лиги защиты национального достояния и ответственного секретаря Союза общественных объединений по защите чести и достоинства русского народа». А возможно, решающее влияние оказал какой-то звонок из Госдумы, где Севастьянов тогда состоял экспертом

комиссии, разрабатывавшей проект федерального закона «О русском народе». Как бы то ни было, в октябре 2001 г. дело было закрыто «за отсутствием состава преступления».

Сегодня у Доброслава и Синявина есть последователи, усердно развивающие их идеи. Одним из них является некий В. Пранов, выпустивший в 2002 г. злобный памфлет, направленный против иудаизма и «жидов»¹⁸. Обнаружив в Ветхом Завете идеи «расизма и фашизма», он представил национализм «инстинктом самосохранения нации» и «иммунной реакцией народного организма» (Пранов 2002: 7). Он обвинял евреев во всех бедах современного мира — в коррупции, стяжательстве и, разумеется, «процентном рабстве» и «духе капитализма». Воспроизводя все инвективы, обращавшиеся против евреев со времен Мартина Лютера, автор обогатил их собственной инновацией, сравнил «жидохристианство» с «радиоактивным заражением» (Пранов 2002: 115). Правда, временами здравый смысл подсказывал ему, что нельзя обвинять весь народ оптом, и он признавал, что не все евреи — злодеи (Пранов 2002: 122). Тогда в традициях XIX в. он объявлял «жидовство» качеством, якобы присущим отдельным людям, независимо от национальности: «Жи́ды — не этнос, а утратившие совесть паразиты» (Пранов 2002: 9) и «Жидовство можно одолеть только сообща, подняв на борьбу все народы, включая еврейский» (Пранов 2002: 17). Однако он тут же об этом забывал и с яростью набрасывался на всех евреев, доказывая, что их стандартное поведение всегда и везде диктуется их «сатанинской верой», связанной с «жестоким и коварным богом». Ведь его интересовали «не исключения, а движущие мотивы и характерные особенности», и это заставляло его обращаться к понятию «коллективной ответственности» (Пранов 2002: 122). Мало того, по словам Пранова, «где бы он ни проживал, в какой бы партии не состоял, жид всегда остается жидом, преданным одной только “идее”, а следовательно, неизбежно и непременно — предатель, диверсант, двурушник и кровосос» (Пранов 2002: 141—142).

¹⁸ В декабре 2012 г. книга Пранова была признана Солнцевским судом Москвы «экстремистским произведением» и была включена в федеральный список экстремистской литературы.

Трактуя тексты Ветхого Завета буквально в духе советского атеизма, он доказывал, что описанные там неблагоприятные поступки и войны якобы до сих пор служат евреям образцами социального поведения. Это и порождало опасение того, что якобы «славянам, белой расе в целом, арийской культуре действительно грозит разложение и геноцид» (Пранов 2002: 15). По сути, все эти рассуждения воспроизводили нацистскую логику, в свое время приведшую к «окончательному решению еврейского вопроса». И, действительно, Пранов одобрял такое решение, но досадовал на то, что оно «оказалось неполным» и стало «оплошностью, стоившей человечеству колоссальных бед» (Пранов 2002: 21). Исправить эту «оплошность» он и предлагал русским как представителям «арийской расы»: «Нелепо говорить о национальном возрождении России, пока не разоблачен и не свергнут жидовский оборотень» (Пранов 2002: 115). Ведь русских он представлял «генетическими противниками жидовства» и утверждал, что если врагам и удалось испортить русским характер, то они все же не добрались до «генетического кода» и не смогли его подменить. Якобы это и позволяет русским «выработать иммунитет» (Пранов 2002: 118, 161). А радикальным решением «еврейского вопроса» Пранову виделось переселение всех евреев в Африку (Пранов 2002: 124). Впрочем, очевидно, это ему казалось недостаточным, и он призывал убивать врага, следуя закону мести, полученному от предков-язычников. Причем это следовало делать партизанскими методами по примеру «арийских предков» (Пранов 2002: 141, 178)¹⁹.

Таким образом, Пранов воспроизводил арийский миф в его расовом обличье и противопоставлял арийцев и евреев как не просто расовые категории, а категории, по всем параметрам противоположные и потому несовместимые. Арийцам («белой расе») он, разумеется, приписывал самые завидные качества, тогда как евреев демонизировал, прежде всего как последователей «людоедской религии» (Пранов 2002: 106). Скажем, если арийцев он наделил любовью к свободе и чувством со-

¹⁹ Примечательно, что выход рассмотренной книги совпал с резким ростом именно такой «партизанской войны» — погромами скинхедов на продовольственных рынках и их нападениями на «чужаков» на городских улицах. Причем все это делалось от имени «арийцев».

циальной справедливости, то евреев, подобно Широпаеву, винил в изобретении деспотизма и террора, тоталитаризма и жесткого единовластия, причем в его голове это самым странным образом отождествлялось с «демократическими режимами».

Примечательно, что, обличая «иудохристианство» как мощное идеологическое оружие иудеев для закабаления всех народов, Пранов не отвергал христианство полностью, а призывал очистить его «арийское ядро» от «иудейской скверны». Он доказывал, что основы монотеистического учения сложились в Индии и Иране, но позднее оно якобы было присвоено и извращено иудеями. Поэтому-то и следует вернуться к «арийскому (ведическому) православию». Нужно ли доказывать, что и в этом Пранов следовал германской традиции, бурно развивавшейся при нацизме, о чем говорилось выше? Иными словами, призывая к «здоровому национализму» без нацизма и расизма (Пранов 2002: 299), по сути, Пранов воспроизводил как логику, так и рецепты, разработанные поколениями расистов и нацистов.

Правда, на удивление, его «арийское православие» было пронизано духом кришнаизма: он воспроизводил миф о Раме, его мудрым правлением и завоевательных походах, искал «арийские идеалы» в индийской ведической литературе, превозносил свастику как исконный «арийский символ», а подлинным Мессией называл Кришну. Причем, следуя рассмотренному выше «полярному мифу», он обнаруживал древнюю «арийскую цивилизацию» на территории России (Пранов 2002: 96—100, 114). Впрочем, не задерживаясь долго на кришнаизме, автор плавно переходил к прославлению славянского язычества и многобожия (Пранов 2002: 115). Однако и это его, похоже, не устраивало, ибо в дальнейшем он совсем уже в духе советского атеизма выступал против «тирании религиозного мракобесия» (Пранов 2002: 197—199).

Подобные позиции отстаивает и выходец с Дальнего Востока, географ А. П. Брагин (Брагин 2006), взявший для своей книги название известной брошюры Доброслава²⁰. Также следуя традиции советского «научного атеизма» и читая Ветхий Завет буквально, Брагин, во-

²⁰ И сама эта брошюра в несколько сокращенном виде была переиздана как приложение к книге.

первых, набрасывается на иудаизм, видя в нем жестокую, лицемерную и лживую религию, а во-вторых, не делает различий между ним и христианством. Для него Христос однозначно представляется «иудохристианским богом», который помогает только «своим», то есть евреям, и следует двойным стандартам, пытаясь подчинить им все остальное человечество и тем самым восстановить рабовладение. Брагин заявляет: «Наш русский опыт, полученный в XX в., наглядно показывает, что участь народа, принявшего власть иудохристианского бога, будет ужасна, ибо его власть неизбежно приводит народ к самоуничтожению» (Брагин 2006: 85). Евреев он обвиняет в самых страшных и позорных преступлениях — воровстве, беспощадных войнах, религиозном изуверстве, ритуальных жертвоприношениях христианских младенцев и социальном паразитизме. Все это выглядит особенно отвратительно в сравнении с язычеством, которое Брагин представляет образцом веротерпимости и «подлинной свободы совести». Но в еще большей степени он пугает читателя стремлением иудеев к захвату власти над миром и порабощению всех остальных народов («гоев») путем их христианизации. Ведь христианство видится ему «пятой колонной иудаизма». Впрочем, он то и дело об этом забывает и настаивает на том, что иудаизм ведет вековую религиозную войну с христианством и исламом. В любом случае он убеждает читателя в том, что якобы «иудеи» мечтают о «всемирном еврейском царстве».

Повторяя штампы антисемитской пропаганды, Брагин пытается доносить их до читателя с помощью хорошо узнаваемых символов — здесь фигурируют и «сионские мудрецы», и «мировая закулиса», и «нигилизм», и «сатанинское изуверство». Особое неприятие у него вызывает православие, которое он называет «жидославием». Он гневно обличает ранних христиан за то, что они отвергали Рим. Ему видится в этом вопиющее нарушение социального порядка, подрывная идеология и опасное отречение от принятой системы ценностей. Зато он одобряет гонения на ранних христиан как разумную меру по защите порядка. Но дело не только в Риме. Ведь для Брагина Рим — это оплот арийства и «ведической религии», с которыми он связывает и древних славян. По его словам, их исконным мировоззрением было «Древнее Славяно-Арийское Православие», основанное на Ведах. Здесь-то он

и обращается к «Влесовой книге» как якобы бесценному памятнику, раздвигающему временные и пространственные рамки истории предков. Он, разумеется, клеймит профессиональную науку за «предвзятое» отношение к «Влесовой книге» и отсутствие патриотизма, но зато опирается в своих рассуждениях на Гусева, Жарникова, Тилака, Слатина и даже омского отставного полковника В. М. Демина. Он нуждается в этой поддельной летописи для обоснования «русского возрождения», которое требует вернуться к «духу далеких предков», — ведь они якобы еще в глубокой древности исповедовали монотеизм и знали идею Троицы. Но восстановление исконной духовности требует полного отказа от христианства и борьбы с евреями. Поэтому автор выступает против смешанных браков во имя «чистоты белой расы». Так увлеченность «Влесовой книгой» ведет к возрождению не столько высокоморального образа жизни, сколько расовой теории и нацистской идеологии.

Остается добавить, что когда-то Брагин состоял в Союзе «Христианское возрождение» Владимира Осипова, но затем из-за разногласий с женой разочаровался в православии. К моменту выхода рассмотренной книги он переехал в Москву и в 2006—2009 гг. был главным редактором московского издательства «Русская правда», специализировавшегося на выпуске антисемитской и расистской литературы. В 2008 и 2011 гг. против него возбуждались уголовные дела по статье 282 («возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды»), а его книга была включена в федеральный список экстремистских материалов.

Дань антисемитизму отдает и А. Ф. Шубин-Абрамов, всячески подводя читателя к мысли о том, что именно евреи (он называет их «ивритами») подрывали основы ВсеЯСветной грамоты, а в последнее время вовсе замыслили ее погубить. Для «ивритов» он не находит иных определений, чем «оккупанты», «воры, насильники, убийцы, преступившие Закон». Он обвиняет их в стремлении «добить разумность Землян полным изъятием национальных достояний и, особенно, ВсеЯСветной Грамоты». Чтобы избежать полного краха, человечеству надлежит очнуться и восстать (Шубин-Абрамов 1996: 5, 32). Изображая евреев вездесущей силой, Шубин-Абрамов отводит им роль главной причины деградации человечества, которое они якобы мечтают искоренить (Шубин-Абрамов 1996: 28). Но так как его опус вряд ли дойдет

до «человечества», его слова, разумеется, обращены к русским, которых он натравливает на евреев. В целях безопасности он не использует термин «еврей», оперируя массой эвфемизмов. Так, для врагов он вводит термин «ивриты», воспроизводит их «картавую» речь, обвиняет их в стремлении «сделать из милиции опору бейтаровцам». Он также широко использует придуманный им самим термин «сиды» (как замену термину «жиды»), связывая при этом букву «s» с «пожиранием» и «паразитизмом», то есть с абсолютным злом (Шубин-Абрамов 1996: 30). Ту же операцию он производит с термином «сионисты», который воспроизводит как «сионисты». Он утверждает, что якобы именно они подготовили Вторую мировую войну, стремясь разрушить «Евразийский континент». Не обходится и без масонов, фигурирующих как «массонские ложи», естественно, в одной связке с «сионистами». Отдавая дань ревизионизму, автор утверждает, что концлагеря создали якобы «немецкие сионисты». И якобы именно с ними сражались советские солдаты во время Великой Отечественной войны. Мало того, автор приписывает врагам («сионистам», «ивритам») планы полного уничтожения России за три пятилетки с 1985 по 2000 г. (Шубин-Абрамов 1996: 21—23). Наконец, даже для выпадения букв из изначальной азбуки он использует термин «обрезание», тем самым указывая на тех, кого в этом следует винить.

Избегая прямо нападать на Иисуса Христа, Шубин-Абрамов издевательски пишет о христианских обрядах и символах. Он утверждает, что «руководящие посты в храмах заняли ивриты» (Шубин-Абрамов 1996: 11, 28). Не обходит автор и расовую теорию, обвиняя «черную и желтую расы» в том, что они «поклоняются неверным идеям» (Шубин-Абрамов 1996: 24). А «настоящими людьми Земли» он называет именно славян, и якобы это против них «сиды» устраивают межнациональные боины, чтобы лучшие погибали. Автор настаивает, что «авелевцам» следует во всем держаться подальше от «сидов», в особенности если речь идет о любви и браке. Якобы так заповедовали предки 7 тыс. лет назад (Шубин-Абрамов 1996: 32). В заключение автор вспоминает о празднике скандинавского бога Тора, который символизируется свастикой, и объявляет его «днем борьбы со злом» (Шубин-Абрамов 1996: 40). Иными словами, его концепция включает все основные идеологемы

мифа о борьбе «арийцев» с «сеμίтами», составлявшие стержень нацистской идеологии. Здесь и «натиск семитов», и христианство как опасное орудие в их руках, и «жидомасонский заговор», и стремление «сионистов» к мировому господству и искоренению человечества. Все это облечено в эзотерические одежды, позволяющие слегка вуалировать злобный антисемитизм, присущий этому подходу.

Не все неоязычники готовы напрямую озвучивать свои расистские представления. Показательным примером служит А. К. Белов, на словах всячески дистанцирующийся от фашизма и защищающий социализм. В его работах трудно обнаружить фашистскую или расистскую пропаганду в концентрированном виде. Однако скрыть свои истинные взгляды от читателя ему трудно. Он верит в то, что расы и народы отличаются по своему «энергетическому носителю», причем говорится о генетических основах, которые человек изменить не в состоянии (Белов А. К. 2007: 62—63). И речь идет не только о физическом типе, но и о «национальном характере» и «национальном менталитете», связанных с «генофондом» (Белов 2003: 54—56). Такие установки заставляют Белова верить в первостепенную роль расового (этнического) фактора в истории. В полном соответствии с черносотенной и нацистской доктриной он доказывает, что революция 1917 г. в России была устроена «новой российской интеллигенцией, происходившей, главным образом, из приехавших немецких и польских евреев, не имевших русского корня» (Белов 2003: 56). Поэтому ему не чужда мысль о том, что имеются «плохие народы» (Белов 2003: 60—61). Он с пренебрежением рассуждает о христианстве с его идеей смирения и о его символах (Белов 1996; 2007: 33, 81—82). Разумеется, достается от него евреям и иудаизму. Так, символ звезды (в отличие от свастики) он связывает с сатанинскими силами и масонами, а Звезду Давида ассоциирует с черной магией. При этом он приписывает масонам и сатанистам планы по захвату мира (Белов 2007: 99—100).

Затрагивая вопрос о «сеμίтах», он дает волю своим расовым чувствам. Попутно он открывает никому не известную «красную расу», к которой, оказывается, относятся южные народы — от Средиземноморья до Индии. По его словам, именно оттуда якобы исходит угроза «вытеснения русского национального приоритета». Он пишет и о том,

что «межрасовые браки противоречат Природе», и об угрозе «расовой депопуляции». Не приводя никаких статистических данных, он заявляет о якобы необычайной многочисленности еврейской диаспоры в России, что будто бы позволило ей контролировать «целые сферы общественного бытия и области науки» и даже «блокировать проникновение в них русского национального элемента». Он, кроме того, доказывает, что у каждой расы есть якобы некая «геоментальная идея», присущая ее представителям, в какой бы среде и как долго они бы ни жили. Он верит, что такая расовая идея не может не проявляться в любой форме жизнедеятельности человека. Он с ужасом воспринимает «нашествие кавказцев», и его деятельная натура ищет способа этому сопротивляться. И он не находит ничего лучшего, как объявить русских «варварами» и наделить их «магическими способностями», якобы составляющими их душу. Он предлагает русским лозунг: «Хочешь выжить, будь варваром» (Белов 1996).

Создатель «Древнерусской Инглистической Церкви» А. Хиневич тоже увлекался фантазиями о древней «славяно-арийской империи», якобы называвшейся Рассенией. Однако в ее точной локализации у него ясности не было. Иногда он помещал ее за Волгой и Уралом, но включал сюда Северный Кавказ (Хиневич 1999б: 150—151, карта). Иной раз ему этого было мало, и он наделял ее всеми землями, раскинувшимися между, с одной стороны, Северным Ледовитым и Индийским, а с другой — Атлантическим и Тихим океанами (Хиневич 2000: 5). Он населял эти земли «Великой Расой, то есть белыми народами». В распаде этой грандиозной державы он винил происки соседних иностранных государств. Якобы те вначале разжигали вражду между русскими князьями, сочетая это с вооруженными набегами, а затем навязали «славянам и ариям» чуждые религии — иудаизм, христианство, зороастризм, ислам и буддизм. Хиневич сетовал на то, что, благодаря своей веротерпимости, «славяне и арии» позволили возводить на своей земле храмы разных религий — ведь со временем те стали центрами по уничтожению «Славянской и Арийской Старой Веры». Якобы сегодня «западные историки» делают все, чтобы скрыть эти факты. Создавая миф, Хиневич обвинял ученых в том, что они пытаются отнять у «славян и ариев» их истинную историю (Хиневич 2000: 5—7).

Иными словами, для легитимации создаваемой им веры Хиневич всеми силами выковывал образ врага — будь то «иноземцы», «чуждые религии» или академическая наука. Искажая реальность, он возводил генеалогию своей религии к православным староверам-раскольникам (Хиневич 2000: 7—8), которые, как известно, были христианами, а вовсе не последователями каких-либо дохристианских верований. Он нуждался в таком отождествлении не только для того, чтобы утвердить свою веру, апеллируя к известной традиции и преемственности, но и для наделения себя правом свободно заимствовать из религиозного наследия староверов. Такие заимствования играли заметную роль в его вероучении и обрядности. Речь идет, например, о двуперстном святом знамении, объявленном им «Знамением Бога Перуна», или об образе Богородицы в интерпретации В. Щербакова как «Матери Сва» (Хиневич 2000: 18, 40). Кроме того, обличая профессиональных историков, Хиневич присваивал себе право на историческую истину и ставил задачу «вернуть славянским и арийским народам их широчайшие знания и родную, не искаженную историю» (Хиневич 1999б: 152).

Будучи горячим поклонником «Влесовой книги», Хиневич доказывал, что «славяне и арии» были когда-то единым народом, причем сложившимся еще до греков и римлян. Он приписывал им множество древних памятников, правда избегая вдаваться в детали. Истоки этого народа и его верований, он искал на «затонувшем Северном материке». Зная, что тот часто называют Арктидой или Гипербореей, сам он предпочитал название «Дария», или «Даария» (Хиневич 2000: 10). В его изданиях доказывалось, что якобы в 109 807 г. до н. э. исконные «белые народы» переселились оттуда на Урал и в Сибирь, где располагалось легендарное Беловодье. Исчезновение Арктиды связывалось с космической катастрофой, вызванной падением Луны на Землю, что якобы и повлекло Всемирный потоп, а затем и изменение климата и ландшафта Земли. После переселения арийцы (да'Арийцы и х'Арийцы) якобы жили совместно со славянскими народами — расенами и святорусами, причем «Роды Расы Великой» концентрировались у рек Ишим и Тобол. Хиневич не устал подчеркивать, что все они не только жили по-братски, но отличались «белой кожей» (Хиневич 1999б: 129—132). Их священный

город Асгард он помещал у слияния рек Иртыш и Омь и отождествлял с современным Омском (Хиневич 1999б: 25, 133—134, 146—147).

На словах отрицая связь своего учения с эзотерикой, Хиневич без тени смущения заимствовал оттуда как отдельные понятия, так и идеи. Скажем, отвергая дарвинизм, он доказывал, что предки пришли на Землю из космоса и были не в пример более развитыми, чем современные люди. Он разделял эзотерическую идею деволюции, отвергая современные научные взгляды на происхождение человека и развитие человеческой цивилизации (Хиневич 1999б: 134—135)²¹. В его изданиях прославлялись «великие знания», которыми когда-то владела «мощная цивилизация древних ариев» и к которым современная наука якобы только приближается (Хиневич 1999а: 6—7). Он был убежден в том, что в Древней Индии имелись летательные аппараты, и даже полагал, что арийцы могли осуществлять межзвездные перелеты (Хиневич 1999а: 120). Стоит ли удивляться тому, что он разделял идею о наличии у «славян и ариев» своей системы жреческой письменности, якобы записанной 40 тыс. лет назад? Якобы от нее и происходили все остальные письменные традиции мира (Хиневич 1999а: 10; 1999б: 137). Хиневич также объявлял древние цивилизации (индийскую, египетскую) плодом творчества «белых жрецов», якобы пришедших из Беловодья (Хиневич 1999а: 126; 1999б: 138—139). Он доказывал, что расселившиеся по Земле «арийцы» принесли «духовные учения чернокожему населению Африки и семитам» (Хиневич 1999а: 39; 1999б: 82—83).

Называя источниками своих исторических познаний «летописи Древнерусской церкви», своими знаниями о древней истории Хиневич был обязан, главным образом, публикациям Асова и его единомышленников в журнале «Наука и религия», а также, разумеется, «Влесовой книге». Кроме того, Хиневич обращался к фантазиям В. М. Флоринского, когда-то отождествлявшего все древности Западной Сибири со славянами (Хиневич 1999б: 149).

Свой календарь он начинал с 5508 г. до н. э. как даты «Сотворения Мира в Звездном Храме», но тут же выяснялось, что мир возник значительно раньше. Поэтому Хиневич давал и другие точки отсчета —

²¹ Об оккультных мотивах в его учении см.: (Чанышева 1999).

11 008 г. до н. э. как начало «Великого похолодания» (Хиневич 1999б: 195), а то и 104 778 г. до н. э. как дату «основания Асгарда Ирийского» (Хиневич 1999а: 10).

Хиневич не называл свое учение «религией» и отвергал название «неоязычество». Для него речь шла о «древнем вероисповедании предков», причем не являвшемся ни моно-, ни политеизмом (Хиневич 2000: 16). Своим ученикам он предлагал десятки богов, среди которых встречались славянские, германские, иранские, индусские, а также выдуманные как Асовым, так и самим Хиневичем. А к «троице Явь-Правь-Навь» он от себя добавлял еще и четвертый компонент — «Славь». Кроме того, подобно Емельянову и Асову, он конструировал несколько разных «троиц» («Великие Триглавы Миров»), число которых у него доходило до семи (Хиневич 2000: 82—83). Основы инглиизма излагались от лица «жреца Владимира», известного в миру как Н. И. Иванов (Хиневич 2000: 15 сл.). По Хиневичу, это учение являлось «естественной верой» в отличие от искусственного христианства (Хиневич 1999б: 152). Зато язычеством он называл современные мировые религии, а иногда понимал под «язычниками» вообще всех «иноверцев» и «инородцев» (Хиневич 1999а: 123, 248; 2000: 128. Об этом см.: Ткач 1998: 40).

Основным субъектом веры Хиневич объявлял «Великую Расу», отождествляя ее с «белыми людьми». А «людей с белым цветом кожи» он объединял в «Единый Вселенский Род» (Хиневич 2000: 17). Следуя методу Шубина-Абрамова, он делал слово «раса» аббревиатурой: якобы речь шла о «Родах Асов Страны Асов» (Хиневич 1999а: 133). Главным религиозным и культурным символом инглиизма признавалась свастика, якобы обозначающая Инглию, или «Божественный Первичный Огонь Творения» (Хиневич 2000: 15). Хиневич писал о «принципе свастичности», якобы присущем мировоззрению «славян и ариев», и утверждал, что свастика была древнейшим символом у предков и что славяне использовали его «в течение многих тысячелетий». Он не только пропагандировал свастику в целом, но делал ее основой 76 разработанных им самим разнообразных оберегов и символов своего вероучения (Хиневич 1999б: 143, 155—184; 2000: 19, 128—141)²².

²² Сегодня такие обереги в изобилии продаются на «эзотерическом базаре» Аркаима.

Среди них был и «символ расы» — изображение меча на фоне желтой свастики, что олицетворяло как «союз ариев и славян», так и «защиту божественной мудрости от сил Тьмы». Хиневич пытался также реабилитировать стилизованную свастику, взятую в качестве символа РНЕ (Хиневич 1999б: 176—177). Никакие другие символы и элементы орнаментов, известные в традиционных славянских культурах, его внимание не привлекали. А запрещение современным российским законодательством изображения свастики как символа неонацизма он приписывал проискам «врагов ариев и славян» (Хиневич 1999б: 178—179). Хиневич увлекался творчеством художника К. Васильева и включал в свои книги репродукции его работ, в особенности «Валькирию» (Хиневич 1999б: 185).

Хиневич утверждал, что «инглиизм» не несет в себе ничего антихристианского, антисемитского или антиисламского. Он воспевал его веротерпимость, но предупреждал, что староверы-инглинги «не позволяют поливать грязью свою Старую Веру» (Хиневич 2000: 10). В то же время в утрате «священных знаний» он винил «агрессию со стороны темных сил», оказывающихся на поверку христианскими миссионерами, заменившими «родную веру» чуждой религией, а также намеренно искажившие древнюю азбуку, изъяв из нее «лишние буквы» (здесь чувствуется влияние идей Шубина-Абрамова). Отождествляя иудаизм с христианством, он доказывал, что они неприемлемы для славян и что введение христианства привело не только к отказу от веры предков, но и к искажению истории. Христиан он называл «противниками Света» и приписывал неким «черным силам» уничтожение всех древнейших библиотек и книгохранилищ, начиная с шумерских, очевидно веря в их принадлежность «славянам и арийцам» (Хиневич 1999б: 142—143)²³. Он утверждал, что якобы по требованию Библии патриарх Никон готовил полное искоренение носителей «древней Славянской и Арийской традиции» (Хиневич 1999б: 145—146). Другое преступление «сил Тьмы» он видел в «кровосмешении», то есть в межэтнических браках,

²³ Похоже, что идею столкновения Светлых и Темных сил как конфронтации арийцев с иудеохристианами он заимствовал из известной антисемитской книги Н. Маркова «Войны темных сил», изданной в Париже в 1928 г.

приводивших, по его словам, к «вырождению народов». Это он, в частности, ставил в вину Советскому Союзу (Хиневич 1999б: 144).

На словах Хиневич дистанцировался от расизма и расовой дискриминации, но, придерживаясь эссенциалистского подхода, настаивал на том, что каждому народу следует сохранять свою древнюю веру и культурную традицию: «Каждый народ должен развиваться по своим собственным древним законам, соблюдая идеальную чистоту собственной древней системы мировосприятия, уходящей своими корнями в глубокую древность» (Хиневич 2000: 125); «Никогда не нужно смешивать свою Родную Культуру и Древнее Мировосприятие с культурами других народов с чуждыми формами мировосприятия» (Хиневич 2000: 126); нужно «соблюдать чистоту собственных систем мировосприятия и Вероисповедания» (Хиневич 2000: 128). Так как здесь культура представляется «чистой», не затронутой внешними влияниями, и воспринимается в застывшем виде и так как ей навязываются строгие непроницаемые границы, то речь идет о «новом расизме», то есть культурном расизме, или культурном фундаментализме (Шнирельман 2011б).

В соответствии с этим Хиневич приветствовал кастовость как «древнее наследие». Кроме того, он наделял «славян и ариев» правом не работать, «ибо работа — это удел рабов». Он также стоял за строгое половое разделение труда: мужчинам надлежало быть воинами, а женщинам — домохозяйками (Хиневич 1999б: 136—137). Иными словами, он стоял за строгое следование «патриархальному жизненному укладу» (Хиневич 2000: 150).

Противопоставление «своего» и «чужого» с особой силой проявлялось в «Ведах Перуна», ставших основой первой из книг серии «Славяно-арийские веды». Это выражалось в самой терминологии: для «своих» применялись такие понятия, как «Великая Раса», «силы Света», «белые люди», «Святая Земля», «Род Небесный», а для «чужаков» — «язычники», «чужеземные враги», «Иномирье», «слуги Тьмы», «Пекло», «царство Тьмы». Правителей «чужаков» Хиневич называл «Кощеями». «Своих» он наделял «белой кожей» или «кожей цвета пламени Священного Огня», а «чужих» — «серой», или «кожей цвета Мрака». При этом «свои» считались «детьми Человеческими», из чего вытекало первобытное представление о том, что

«чужаки» к категории людей не относятся. И действительно им приписывались качества, неуместные у «настоящих людей», — «звериная нагота» и «двуполость». При этом «чужеземные враги» приходили из «мира Тьмы». Они поклонялись «Золотому Туру» и устраивали кровавые жертвоприношения. Они устремлялись на «Святую Землю» для «захвата», «совращения», «нарушения гармонии», а своей конечной целью ставили гибель «Великой Расы». Они действовали «лестью и ложью», безжалостно уничтожали «наследие предков», навязывали свою «новую веру», результатом чего были лишь кровь и братоубийство. В частности, Хиневич обвинял их в убийстве «Великого Странника», якобы посланного богами к «Великой Расе».

Иными словами, он широко оперировал эвфемизмами и иносказаниями, однако как контекст повествования, так и комментарии к нему не оставляли никакого сомнения в том, что под «чуждыми силами» имеются в виду иудаизм и христианство, а также их священнослужители и последователи. Давалось понять, что «Великий Странник» (то есть Иисус Христос) был «своим», а христианские миссионеры исказили его исконное учение (Хиневич 1999а: 37—50, 121—128). Показательно, что в новом издании рассматриваемой книги были введены дополнительные пояснения, делавшие ее повествование еще более прозрачным. Так, было особо отмечено, что «славянам и ариям» искусственно навязывают историю в соответствии с Торой, созданной «чуждым народом», не имеющим к ним отношения (Хиневич 2007: 5).

Короче говоря, рисовалась вековая и якобы неизбежная конфронтация между «силами Света» и «миром Тьмы», которая должна была обостриться в нашу эпоху, когда «Великий Жрец» (то есть сам Хиневич) пытался вернуть «Великой Расе» древнюю веру предков. Но Хиневич верил в победу и убеждал свою аудиторию в том, что «чужеземцы» будут повержены и «очистится Святая Земля от тысячелетнего рабского ига чужеземных врагов». При этом возмездие будет суровым: все потомки «чужеземных врагов» погибнут в очистительном пламени, и для них наступит «Конец Света». Такая же печальная участь ждет и всех виновных в «кровосмешении», ведущем к «деградации Расы и Рода». Спасутся лишь идущие по «Пути Света», то есть последователи Хиневича. Все это должно произойти очень скоро с окончанием эры

Рыб и наступлением эры Водолея, когда вспомнится и вернется давно забытое (Хиневич 1999а: 5).

Таким образом, едва ли не ведущей темой «Книги мудрости Перуна» была манихейская борьба Добра и Зла, Света и Тьмы, причем за этим стояли не какие-либо абстрактные морально-нравственные идеи и ценности, связанные с самосовершенствованием, а реальные социальные и религиозные общности, которым предстояла смертельная схватка. Поэтому Хиневич воспитывал у своих последователей полное неприятие всего «чужого»: «Великой Расе» не подходили ни вера, ни культура «чужаков», а смешанные браки с ними вели лишь к «вырождению» и «гибели». И следовал призыв: «Изгоняйте из краев ваших чужеземных врагов», ибо «губителен Свет Иномирья», а «лучи Иномирья вредны для здоровья» (Хиневич 1999а: 64, 70). Надо ли сомневаться в том, что такое учение культивировало у своих последователей ксенофобию?

Подобно Библии, учение Хиневича включало заповеди. Однако в отличие от нее Хиневич предложил целых девять списков заповедей, якобы составленных для людей разными богами. Эти заповеди были направлены на совершенствование человека и воспитание доброго отношения к окружающим. Они требовали не навязывать никому свою веру, осуждали посягательство на «другие миры», но призывали защищать свой Род, свою Веру и свою землю от нападений врагов. Большое место в них уделялось гендерному фактору и семейной жизни, причем создатель заповедей был сторонником традиционной семьи и традиционного полового поведения. Заповеди касались по большей части норм человеческого общежития и взаимоотношений с богами; защите от врагов в них уделялось много больше внимания, чем охране окружающей природы. А среди «девяти основ инглиизма» не было ни одной, которая бы имела экологическую направленность (Хиневич 1999а: 23—33, 162—170; 2000: 145—146). Зато предлагалось охранять свои знания и святилища от «язычников» и «других народов», ибо те якобы непременно «извратят истину» и используют ее во зло. Составитель заповедей осуждал тех, кто покидал отчий дом и отправлялся искать лучшей доли на чужбине. Он также выступал против межэтнических и межрасовых браков («не берите жен с черной кожей, ибо

оскверните дом и род загубите, а берите жен с кожей белою...», «не губите... кровь родов ваших») (Хиневич 2000: 88—103). Он писал об особых «небесных законах» (РИТА), направленных на поддержание «чистоты Рода и Крови» (Хиневич 1999а: 121). Так «кровосмешение», то есть смешанные браки, оказывалось одним из самых тяжких грехов. Иными словами, призывая к добру, заповеди воспитывали подозрительность в отношении «чужаков» и заставляли держаться от них подальше. Как объяснялось в листовке инглингов, это делалось для того, чтобы сохранить русское своеобразие, «спасти народ от уничтожения и расчленения». Все «чужое» объявлялось гибельным, а спасение связывалось с приверженностью к своей культуре и своим корням (Яшин 2001: 62).

Еще более откровенным был бывший радиофизик Н. В. Левашов, объявивший себя специалистом по паранормальным явлениям. Проведя 15 лет в США, он сделался там сторонником учения Хиневича и в 2003—2007 гг. занимался написанием книги, ставшей, по сути, развернутым комментарием к «Славяно-арийским ведам», причем не были забыты ни учение Блаватской, ни «Влесова книга». Левашов называл «Славяно-арийские веда» величайшим историческим памятником, который эксперты хотят скрыть от общественности, объявив их, как и «Влесову книгу», фальшивкой (Левашов 2010: 192). Подобно Хиневичу и многим другим «патриотам», он возмущался тем, что историки-профессионалы, среди которых он не находил «русских по национальности», злобно «скрывают» от общества великое «ведическое прошлое», когда на Земле якобы развивалась огромная «Славяно-арийская империя», чьей небольшой провинцией был «Киевский каганат» (то есть Киевская Русь). Ход истории он представлял в виде циклов, где День и Ночь Сварога, каждый по тысяче лет, поочередно сменяли друг друга. Первый имел позитивное, а второй — негативное наполнение. Якобы последняя Ночь Сварога длилась с 988 до 1996 г., когда вначале христианство, а затем коммунизм принесли русским неисчислимые беды и несчастья.

Для объяснения истории Левашов обращался не к экономическим или социологическим факторам, а к законам эволюции, понимаемым в эзотерическом ключе. Поэтому для объяснения недавних событий ему приходилось углубляться в дебри прошлого и выстраивать свою

конструкцию с момента появления человека на Земле. Следуя эзотерической догме, Левашов отстаивал позиции полигенизма и искал истоки разных рас на других планетах или даже в других галактиках (Левашов 2010: 169—171). Он делил человечество на четыре расы (белую, черную, красную и желтую), но «автохтонной» делал «белую» — она якобы первой прилетела на Землю примерно 600 тыс. лет назад и щедро отвела территории остальным, появившимся лишь 40 тыс. лет назад. По его мнению, «биологической чистотой» расы обладали только в самом начале, а затем начали смешиваться. Тем не менее расовый фактор был чрезвычайно важен автору, и он утверждал, что разным расам присущи разная скорость развития и разные поведенческие реакции, диктуемые генетикой (Левашов 2010: 42, 247). Например, у «черной расы» Левашов находил «генетическую предрасположенность к паразитизму» (Левашов 2010: 327).

Следуя Хиневичу, Левашов видел в человеческой истории отражение космической борьбы («звездных войн») созидательных Светлых и паразитических Темных сил. Последние изображались «социальными паразитами», неизбежно приводящими к гибели любой социальный организм, где они поселяются (Левашов 2010: 83). При этом Темные силы якобы обладают серой кожей, что давало автору основание для конструирования еще одной — «серой расы». Ссылаясь на «Славяно-арийские веда», Левашов повествовал о том, как эти силы якобы захватили «Мидгард-Землю», объявили себя «сынами Единого Бога», убили посланника Бога и затем объявили его самого Богом (Левашов 2010: 38—39). Людям, знающим Евангелие, вряд ли надо объяснять, кого именно имел в виду автор, прибегавший к столь замысловатым эвфемизмам. Впрочем, не надеясь на эрудицию читателей, далее автор объяснял, что к «серой подрасе» принадлежат иудеи, возникшие якобы из смешения «белой» и «черной» рас (Левашов 2010: 66, 73).

Стержнем книги, по сути, и является установление истоков «злых деяний» «серой подрасы», якобы ставшей ошибочным результатом «генной инженерии». Автор повествовал о походах «арийцев» в Индию, куда они несли цивилизацию и где пытались всячески «облагородить» местных «черных людей». Помощь им в этом оказывали «космические учителя Уры», пытавшиеся путем генетических экс-

периментов «привести черную расу к свету». Однако Темные силы помешали им успешно довести дело до конца, и «серая подраса», вопреки задуманному, превратилась в зловредный фактор, который в своих интересах стали использовать Темные силы. Якобы именно они убедили «серую подрасу» в том, что она была «избранным народом», и снабдили ее четким планом действий в виде Торы (Левашов 2010: 70—72, 328—334).

Все же в Индии Светлые силы одержали победу над черными магами, и «серая подраса» была отправлена в ссылку в Египет (вот где дает о себе знать идея Блаватской о происхождении евреев из Индии), рядом с которым якобы располагалась «главная база Темных сил». Египет якобы был основан атлантами, спасшимися из Атлантиды, когда-то воевавшей со Светлыми силами. Именно сюда со временем и добрался «избранный народ иудеев», ставший здесь «генетическим орудием» Темных сил, снабдивших его особой религией и направивших против «белой расы», в особенности, как подчеркивал автор, «русов» (Левашов 2010: 354). Якобы с тех пор иудеи были верным помощником Темных сил в деле захвата власти над миром. Шагами к этому автор рисовал захват Палестины древними израильтянами, а затем господство иудеев в Хазарском каганате. И если бы не подвиг князя Святослава, восклицал Левашов, это могло бы привести не только к порабощению Руси, но и к гибели всей «белой расы» (Левашов 2010: 402—403). Затем, вслед за европейскими антисемитами, автор детально описывал, как иудеи обирали Западную Европу, но от себя добавлял, что якобы вплоть до раннего Средневековья там правили «русские».

В итоге то, что изображалось западными антисемитами столкновением «арийцев» с «сеμίтами», в «Славяно-арийских ведах» и у Левашова принимало вид «русско-иудейской конфронтации». При этом он доказывал, что, пока русские держались своего «ведического мировоззрения», Темные силы не могли ничего с ними поделать. Тогда они навязали им основанное на иудаизме христианство, и это стало «разрушительной идеологической программой» (Левашов 2010: 428—429). По словам Левашова, последний удар «Славяно-арийской империи» нанесла «проиудейская династия Романовых», после чего история человечества была переписана и все упоминания о «Славяно-арийской

империи» вымараны. Книга заканчивается изображением событий 1917 г. «Великой иудейской революцией», якобы повлекшей «геноцид русского народа». Здесь автор опирался на богатую антисемитскую традицию, выработанную в XX в. как русскими эмигрантами, так и западными юдофобами, что нашло свое концентрированное выражение в книге «Майн кампф» и доведено до практического применения ее автором Адольфом Гитлером.

Вместе с тем, если нацистская историософия была преисполнена черного пессимизма, то Левашов был настроен оптимистически. Он объявлял начало Дня Сварога, якобы дающего русскому народу возможность «остановить мировую паразитическую систему и выместить Темные силы с Мидгард-Земли» (Левашов 2010: 495). Остается добавить, что, вернувшись в 2007 г. в Россию, Левашов провозгласил себя главой Русского общественного движения «Возрождение. Золотой век», а в конце 2011 г. выказал намерение побороться за пост президента РФ на выборах в марте 2012 г. Как мы видим, программа действий у него была вполне готова²⁴.

Последователи Хиневича в Краснодаре проявляли больше осторожности. Они избегали говорить как о «Великой Расе», так и о запрете межэтнических браков. Зато они культивировали воинскую культуру, считая ее едва ли не важнейшим компонентом народной культуры. Кроме того, они не могли обойти вопрос о христианстве и изображали его «информационным вирусом», запущенным с целью погубить славянские души (Труш 2006: 45). В их представлениях находила место и модифицированная эзотерическая идея о «ночи Сварога» как эпохе «правления темных сил», которая, на их взгляд, должна была закончиться в 2012 г. (Труш 2006: 46). Подобно Хиневичу, они были словно зачарованы образом свастики, служившей им важнейшим символом (Труш 2006: 76). Наконец, подобно другим национал-патриотам, они с подозрением относились к нынешней российской власти и обвиняли ее в «геноциде русского народа», полагая, что именно она обрекла русский народ на демографическую катастрофу. Разумеется, они испытывали ксенофобские чувства по отношению к иммигрантам с Кавказа

²⁴ Однако Центральная избирательная комиссия его кандидатуру не утвердила.

и из Центральной Азии и требовали прекратить политику «замещения населения». Одним из авторитетных источников им служила расистская книга В. Истархова «Удар русских богов» (Труш 2006: 83—98).

Почему же неоязычники так привержены расовой теории? Есть ли какая-то логика в их рассуждениях? Концепция, развивавшаяся петербургскими язычниками на страницах газеты «Родные просторы», сводилась к следующему (Открытая доктрина 1993; В твердыне 1995). Они считают, что население Земли достигло критической отметки и пришло время во имя выживания и социальной справедливости регулировать «количество и качество населения», а также взаимоотношения между людьми и природной средой. Но это требует переоценки ценностей и выработки мировоззрения, направленного к природе, почве и кровному родству человечества. Содержание человека — в его биологии, хотя и реализуется в социальной сфере. Биологию и следует положить в основу нового мировоззрения. В соответствии с доктриной биологического расизма для венедов, «человек — родовое понятие. Видовые понятия — белый человек, желтый человек, черный человек». «Последний этап эволюции человечества сформировал белого человека, творчески одаренного, энергетически активного, физиологически обладающего иммунитетом к болезням, то есть здорового». Венеды заявляют, что межрасовые смешения вредны, так как дают «гибридов, то есть неполноценных в умственном и физическом отношении существ». Безверхий предпочитал использовать для них другой термин, «ублюдки», полюбившийся когда-то Х. Чемберлену и А. Розенбергу. Венеды убеждены в том, что нельзя допускать размножения этих «гибридов». А надо держать их подальше от сферы управления и культуры, иначе это якобы ведет к кровавым междоусобицам. Ведь именно «гибриды» поработили человечество, скрывая знания от людей и введя систему «экономического процентного рабства», основанную на иудаизме и вытекающих из него идеологиях марксизма-ленинизма, экуменического мировоззрения, кришнаитства и пр. (Открытая доктрина 1993).

Все эти рассуждения, в особенности в сравнении с сочинением Безверного, делают предельно ясным, кто имеется в виду под «гибридами» и «ублюдками». Примечательно, что в приведенном списке идеологий,

якобы порожденных иудаизмом, отсутствует христианство, хотя, как мы видели, оно не избежало обличений со стороны Безверхого. Почему? Это отражает неустойчивую позицию венедов, ибо, оттолкнув христиан, они неизбежно теряют все шансы на сколько-нибудь массовую поддержку. Поэтому рассматриваемые рассуждения имеют весьма показательное завершение. Утверждается, что, сопротивляясь всеобщему нивелированию, «белые люди» ввели русское православие, а КПСС перешла от классового принципа к защите общенародных интересов. Тем самым, православным и коммунистам как бы дается индульгенция и оставляется шанс примкнуть к движению. Но самое интересное начинается дальше. Доктрина венедов забывает о национальных интересах и необходимости противостоять культурному нивелированию и провозглашает, что «белые люди» должны сплотиться, выработав общий язык на основе «славянского, латинского, греческого, литовского языковых материалов и материалов санскрита». Это противопоставляется узкому местному национализму, и предлагается заменить его национализмом... «общеарийским». Что же означают для неоязычников «общеарийские интересы»? Речь теперь идет уже не об общенациональном государстве, а о «Русской империи». Как мы уже видели, такие взгляды разделялись многими отцами-основателями неоязычества.

«Русская империя» или «Русское национальное государство»?

25 лет назад Роман Шпорлюк предложил разделять русских националистов на тех, кто пытаются спасти империю, и тех, кто стоит за строительство национального государства (Szporluk 1989). Эти споры не затихли и до сих пор представляются актуальными. Однако в течение последних 10 лет их смысл изменился: «империя» теперь нередко связывается не с СССР, а с Россией, а под национальным государством понимается «чисто русское государство», свободное от каких-либо этнических меньшинств. Последнее может выглядеть все той же Россией, а может выступать в виде отдельных русских регионов, получивших государственное оформление.

В начале 1990-х гг. бескомпромиссным сторонником империи выступал рок-музыкант и одновременно праворадикальный идеолог С. Жариков, попытавшийся возродить учение патриарха западного антисемитизма Х. Чемберлена. Связывая русских с арийцами, он противопоставлял индоевропейцев семитам как «мужское» «женскому» и «солярное» «лунарному». Утверждая, что якобы христианство духовно поработило ариев, он выступал за империю и царскую власть. Вместо христианства он предлагал ввести «традиционный родовой культ», то есть вернуться к язычеству. И «национальный вождь» сочетался в его голове с «властью Сварога». При этом самыми страшными врагами ему виделись «масоны» и «жидомасоны» (Жариков 1992).

Наиболее рельефно идея «Русской империи» выступает в религиозной системе В. М. Кандыбы. Эта система, с одной стороны, призвана объединить «древнерусские верования» с «истинным» учением Христа, а с другой — противопоставить их «искаженному Западнему христианству». Немалую роль в этом играет антисемитизм, исходящий из идеи «жидомасонского заговора», и, чтобы лишний раз подчеркнуть тесное родство своего учения с версией «Протоколов сионских мудрецов», Кандыба делает царя Соломона основоположником масонства (Кандыба 1997а: 166; Кандыба, Золин 1997а: 156—157)²⁵. Еще дальше идет его соавтор П. М. Золин. Комментируя фантазии «великого психолога», он не только популяризирует классику мирового антисемитизма, но всеми силами уверяет читателя в наличии «жидомасонского заговора». Ведь даже если «Протоколы» и были фальшивкой, их предвидения с высокой точностью реализуются, заявляет он (Кандыба, Золин 1997а: 394), повторяя отношение к «Протоколам», популярное у антисемитов (об этом см.: Korey 1995: 155).

Такие фантазии получают в эзотерических работах Кандыбы особый облик, связанный с тем, что их автор как бы пытается перехватить эстафету у сконструированного русскими антисемитами «международного сионизма». Кандыбе самому свойственна мечта о «мировом

²⁵ Идея о связи царя Соломона с масонством, которую подчеркивал С. Нилус, неоднократно перепевалась в антисемитской литературе. Подробно о ксенофобии в работах Кандыбы см.: (Шнирельман 1999г).

господстве», и он уверяет, что русы уже неоднократно им обладали, что его будто бы пытался вернуть киевский князь Владимир и что все это со всей неизбежностью ждет мировую цивилизацию в будущем (Кандыба Д. 1995: 162, 182). Вот почему Кандыба объявляет «идею завоевания мирового господства и победы Яви (так ославянивается имя Яхве. — В. Ш.)»... идеей «победы светлого начала в человеке над его темной земной природой» (Кандыба Д. 1995: 144). Соответственно, автор представляет евреев «ветвью южных русов», снижая накал русско-еврейского конфликта до уровня семейной ссоры. Он даже сочувствует древним израильтянам, «нашим младшим братьям», потерявшим свою государственность и попавшим в Вавилонский плен (Кандыба Д. 1995: 144, 151). Вместе с тем он явно неодобрительно относится к деятельности «волжских русов», попытавшихся установить свое финансовое, культурное и административное господство в «Русской империи» в эпоху раннего Средневековья. Не проводя различий между евреями и хазарами и называя всех их «волжскими русами», Кандыба обвиняет их в «международных финансовых интригах», поставивших многие группы «южных русов» в тяжелую долговую зависимость (Кандыба Д. 1995: 157).

Можно только посочувствовать автору, устраивающему самому себе историографическую ловушку своими сложными «метаисторическими» построениями. Действительно, почему, неоднократно отмечая разногласия и междоусобицы между «древнерусскими племенами и союзами» в рамках Империи, восторгаясь глобальными завоеваниями русов и их умением облагать данью огромные территории, он выражает возмущение данническими отношениями лишь в одном случае — когда дело касается Хазарского каганата, который сам он называет «русо-еврейским государством» (Кандыба Д. 1995: 160)? Совершенно очевидно, что над ним довлеет «хазарский синдром», характерный для многих других русских неоязычников.

Внимательный читатель заметит, что не ко всем «русам» Кандыба относится одинаково доброжелательно. Деятельность «русо-евреев» его раздражает. Но во избежание упреков в антисемитизме, присутствующем у многих современных русских националистов в их отношении к Хазарии, он по мере сил пытается смягчить соответствующие пассажи.

Делается это с помощью лингвистических ухищрений — путем введения эвфемизмов «иностранцы», «купцы». Именно «иностранцы» являлись представителями «непонятного торгово-финансового спрута», опутавшего в хазарскую эпоху всю Восточную Европу, и именно от них очистил ее легендарный князь Бравлин, с ними вел победоносные войны князь Святослав, и против них было направлено восстание киевлян в 1113 г. (Кандыба Д. 1995: 157—160, 178). Автор старательно скрывает, что «наши младшие братья» и «иностранцы» являются, по сути дела, одними и теми же лицами. Он не без оснований надеется быть однозначно понятым единомышленниками, с полуслова понимающими смысл неоязыческих мифологем.

А как же с христианством? В этом отношении суждения Кандыбы столь же противоречивы. Ему ясно, что христианство было чуждой идеологией, направленной на подрыв «русского духа», за чем скрывались некие «финансовые и военные интересы». Он по примеру своих предшественников обвиняет князя Владимира и некоторых его преемников во всех мыслимых и немыслимых преступлениях против русского народа (Кандыба Д. 1995: 137, 158, 160—163, 177—180). В то же время он признает Христа «русским пророком», отдает дань его мудрости и даже... оправдывает введение Владимиром христианства насущными потребностями многонационального Киевского государства (Кандыба Д. 1995: 162, 202).

Иными словами, подобно всем другим националистическим концепциям, построения Кандыбы грешат разительными противоречиями. Но, в отличие от рассмотренных выше материалов, они имеют важную особенность: Кандыба, как никто другой, откровенно выбалтывает сокровенную мечту ряда русских радикалов о мировом господстве. Вот почему для них нет ужаснее врагов, чем христианство и евреи, которые, по их мнению, являются единственными серьезными препятствиями к этой цели.

Впрочем, Кандыба отвергает не всякое христианство, и на словах он более всего озабочен не «сионистским заговором», а экспансией «ложного христианства», враждебного создаваемой им «Русской Религии». Происхождение «ложного христианства» он рисует следующим образом. Якобы когда-то один из отрядов русов, возглавляемый

жрецом по имени Яхве, оказался в Восточном Средиземноморье. После своей смерти Яхве был обожествлен местными обитателями. Позднее «южнорусский жрец» Аврам, живший в Уре, провел религиозную реформу и создал иудаизм, религию «русалимов». Из контекста книги совершенно очевидно, что термин «русалимы» вводится автором для обозначения евреев. Действительно, ведь, по его словам, последние не только верили в бога Яхве, но именно их «белокурый царь» Давид захватил «Русскую Оселю», переименовав ее в Иерусалим, а на месте «храма Яви на Сиян-горе» возвел храм Яхве, дав горе название Сион (Кандыба 1997а: 46—47, 72, 163; Кандыба, Золин 1997а: 42—43, 50, 69, 153). Впрочем, автор утверждает, что такого народа, как евреи, вообще никогда не было, а были «араратские русы», расселившиеся на землях «палестинских русов» и забывшие о своем родстве (Кандыба 1997а: 259).

Кандыба делает Иисуса Христа «русским пророком из Галилеи», одним росчерком пера объявляет местом его рождения Иерусалим и вконец сбивает с толку читателя, называя его отцом одновременно «римского воина Пандору»²⁶ и некоего «плотника» и, наконец, отправляя юношу Иисуса в Индию и Непал для изучения ведических текстов (Кандыба 1997а: 197; Кандыба, Золин 1997а: 180—187. Ср.: Иванов 2000: 44—45)²⁷. Последние и стали будто бы одним из важнейших источников истинного «чистого учения» Иисуса Христа. Вопреки всей новозаветной традиции, автор доказывает, что Иисус Христос пришел вовсе не для искупления человеческих грехов, а для борьбы с «фарисейской церковью» и восстановления истинной «Русской Религии». Однако фарисеи подвергли его мучительной казни, а «рим-

²⁶ Очевидно, Кандыба был знаком с учением Э. Геккеля, называвшего отцом Иисуса римского воина. См.: (Rosenthal 1997: 395). Это идет от немецкого востоковеда Пауля де Лагарде, который около 150 лет назад заявил, что выражение «Иисус бен Пантера» обязано своим происхождением римскому воину по имени Пантера, о котором якобы говорила надпись, найденная в Галилее. На самом же деле в древнем иудейском тексте из Галилеи фигурировало искаженное греческое слово «партенос», означавшее девственницу (Rose 1992: 143).

²⁷ Идею пребывания Иисуса Христа в Гималаях русские националисты позаимствовали из апокрифического так называемого Тибетского Евангелия.

ские идеологи» извратили его учение и положили это в основу своей человеконенавистнической идеологии, назвав ее «христианством». С тех пор последнее вело варварское уничтожение «всего духовного богатства Русской Религии» — храмов, библиотек, письменных документов. В частности, Кандыба обвиняет «русалимов» в сожжении «Великой Этрусской библиотеки» и «древнерусской Александрийской библиотеки», где в огне погибли все документы по «русской истории» за последние 18 млн лет. Древние русские обряды были отменены, ведические знания запрещены, исконные тексты Евангелий переписаны и искажены, даже алфавит был изменен до неузнаваемости, чтобы никто не мог читать «по-древнерусски». В частности, именно искажением «исконного алфавита» якобы занимался Константин Философ в Крыму (Кандыба 1997а: 227—241, 276—277)²⁸.

Наступление на «русскую традицию» ведется до сих пор: враги разрушили «Русскую империю», надругались над ее святынями, а теперь хотят полностью лишить русский народ его идеологии (Кандыба 1997а: 230). В каких только грехах Кандыба не обвиняет христианскую церковь — здесь и убийства, и разврат, и распространение венерических и психических заболеваний, и самые темные махинации, и ограбление русского народа, и культивация иноземных ценностей, и насаждение культа жестокости. Именно к священникам обращены полные гнева слова Кандыбы: эта «уголовно-мафиозная мразь обирает святой Русский народ, наживается на его стремлении к духовной жизни и вере в Идеал» (Кандыба 1997а: 324).

Хотя Кандыба всячески избегает термина «евреи», заменяя его эвфемизмами типа «русалимы» и «римские идеологи», он достаточно ясно дает понять, о ком идет речь. Ведь, сопротивляясь христианизации, «многие русские народы считали, что лучше погибнуть, чем молиться чужим иудейским богам». А христианскими священниками всегда служили в основном «лица еврейской (русалимской) национальности» (Кандыба 1997а: 228, 324). Кандыба не гнушается и кровавого навета, заявляя, что в евхаристии был закреплён обряд, заключавшийся ранее

²⁸ Сходную версию узурпации «истинного» христианства евреями излагает и Ю. М. Иванов. См.: (Иванов 2000: 50—51).

во «вкусении крови иноплеменного ребенка». Он настаивает на том, что будто бы и ныне «русалимы» занимаются убийством русских младенцев и продажей их органов за рубеж (Кандыба 1997а: 228, 325). Следовательно, весь обличительный пафос автора против христианства направлен прежде всего против евреев. К ним же относятся и его угрозы, о которых будет сказано ниже.

По Кандыбе, заговор «русалимов» против человечества коренится в самом членении сакрального пространства на Север-Юг и Запад-Восток, где Север и Восток означают чистое, духовное начало, а Юг и Запад — низменное материальное. Вот почему обитавшие вначале на Юге «русалимы», корыстные и златолюбивые, расселились по всему миру, создали широкую мировую торговую и финансовую сеть и задумали с ее помощью захватить в свои руки власть над миром. Эта идея и взяла себе на службу христианство, обязанное учить народы покорности (Кандыба 1997а: 233—234).

Но Кандыба связывает исконную идею мирового господства и богоизбранности с русским наследием. Он отмечает коренные различия в ее воплощении между «северными» и «южными русами»: если первые стремились править миром в открытую с помощью знаний и оружия, то вторые хотели достичь этого самыми коварными способами — через торговлю и финансы и немало в этом преуспели (Кандыба 1997а: 234, 283). Но, настаивает Кандыба, установление материального благоденствия на Земле несет человечеству смерть и разрушения, отдаляя его от духовного, и этого надо всячески избегать (Кандыба 1997а: 440). Вот почему построенная на иных началах «Русская империя» стала препятствием для «русалимов» на их пути к мировому господству, их «единственным смертельным врагом», и они старались всеми силами ее разрушить (Кандыба 1997а: 341—342).

Ведь чистое учение Христа, в понимании Кандыбы, сохранилось только на Руси, куда его в первозданном виде якобы принес Андрей Первозванный (Кандыба 1997а: 206). Дальнейшая судьба учения Христа на Руси излагается автором достаточно путано. С одной стороны, он связывает христианизацию Руси с князем Владимиром и, подобно многим неоязычникам, обвиняет его в жестоком насаждении этой «западной идеологии». Достается от него и первому русскому митрополи-

ту Илариону за участие в «русалимском заговоре» против народов мира (Кандыба, Золин 1997а: 261—264). Однако, с другой стороны, автор настаивает на том, что «русские народы» не приняли «христианства» и едва ли не до 1941 г. сохраняли верность «Русской Религии» в форме православия и ислама. И лишь недавно под иноземным влиянием религия здесь переродилась и «православное христианство» стало «рассадником разврата и дьявольских соблазнов» (Кандыба 1997а: 229).

Все это было следствием происков злобных чужеземных сил. Впервые они добились крушения «Русской империи» в 1917 г. Впрочем, бегло излагая события 1917 г., автор впадает в чудовищные противоречия. С одной стороны, он всячески поносит «немецко-русалимскую» династию Романовых, проводивших исключительно «антирусскую» политику и справедливо свергнутых русским народом. Ведь, как утверждает автор, царская власть и ее окружение состояли на 99% из «русалимов» (Кандыба 1997а: 335). Но, с другой стороны, чуть ниже он же настаивает на том, что революция была инспирирована происками западных «русалимов» и что революционные организации на 90% состояли из «русалимов». И в то же время он представляет советскую историю непрерывной борьбой Ленина и Сталина против «русалимов» (Кандыба 1997а: 342, 345, 350, 353). Русскому народу автор отводит во всех этих процессах роль безмолвного статиста.

Впрочем, какими бы противоречивыми ни выглядели взгляды автора, его политические симпатии очевидны. Его главным приоритетом является «Русская империя». Поэтому он выступает сторонником советской власти, обвиняет Белое движение в поддержке иностранной интервенции в годы Гражданской войны и в то же время стоит за объединение «красных» и «белых» против «криминальной демократии» и «антинародного режима» (Кандыба 1997а: 344). Иными словами, красно-коричневые склонности автора очевидны. Как бы ни складывалась историческая обстановка, его гнев всегда направлен против Запада и «русалимов». В них одних он видит причины всех бед «Русской империи» — они виновны не только в преступлениях династии Романовых, но и в развязывании Первой мировой войны, крушении Российской империи, смуте 1917 г., «ритуальном убийстве» Сталина и очернении его деятельности, «брежневском застое» и расчленении СССР (Кандыба 1997а: 342, 350—354).

Кандыба доходит до того, что обвиняет США и якобы правящих там «русалимов» в планах физического уничтожения русского и соседних исламских народов. Все это ему нужно для того, чтобы требовать создания мощного «Русско-Исламского Союза», восстановления «Русской Религии» и полного «уничтожения Зла» вплоть до применения превентивного ядерного удара (Кандыба 1997а: 354—355). Эта угроза обращена прежде всего к «русалимам», и автор заявляет: «Жить им осталось недолго, и смерть их будет страшной и мучительной, и сбудется это древнее пророчество уже при жизни нынешнего поколения этих безумцев» (Кандыба 1997а: 440). Цена «победы» его не страшит, ибо все равно русским рано или поздно суждено превратиться в «лучистое бессмертное человечество из Света», в «единый вид лучистой энергии» и раствориться во Вселенной. Именно в этом Кандыба видит «путь спасения, путь науки, разума и совести» (Кандыба 1997а: 88, 381—382). Такая судьба вытекает из эзотерического учения. На деле же борьба с «христианством» должна, по мнению Кандыбы, закончиться новым Холокостом, еще более ужасным, чем устроенный германскими нацистами.

Идеи Кандыбы были с энтузиазмом подхвачены и растиражированы самарской неоязыческой газетой «Вече Рода». Ее учредитель А. А. Соколов в 1980-х гг. был главным редактором самарской газеты «Волжский комсомолец», а затем на рубеже 1980—1990-х гг. — народным депутатом СССР. Вскормленный советской идеологией, он разочаровался в коммунистах и равным образом не приемлет монархии. Будучи ярким приверженцем русского этнонационализма, он не видит иного выхода, кроме как обратиться к дохристианской языческой древности и направить всю свою энергию на борьбу с «вредоносным каганатом». Это — типичный путь для тех, кто сегодня пополняет ряды русских неоязычников.

По собственному признанию, Соколов обратился к политизированному неоязычеству в июле 1994 г., когда он стал развивать идеи «Русской Родовой Вечевой Ведической традиции» как основы для государственной идеологии РФ. Для этого он стал участником Русского освободительного движения и основал в Самаре оппозиционную газету, «молодежное общественно-политическое издание», «Вольнодумец».

В 1996 г. за экстремистские взгляды это издание было закрыто. Тогда Соколов начал выпускать откровенно расистскую газету «Вече Рода», выступающую от имени некоего Русского Родового Вечевого освободительного движения.

Отвечая в 1996 г. на вопросы журналиста, Соколов воспроизводил историософские и религиозные идеи Кандыбы о Русском Роде, Непесном и вечном характере «Русской Родовой Вечевой Ведической традиции», а также о том, что в течение последнего тысячелетия последнюю якобы подменил «Антирусский Безродный Безнравственный Безжалостный Тоталитарный Каганский принцип»²⁹. Это будто бы произошло благодаря проискам «иностранный разведки», создавшей касту из нерусских людей внутри Киевской Руси, которая в виде «Безродной Элиты» захватила власть над Русским Родом. Соколов обличал тоталитаризм «Каганской (Негритянской, Христианской) Кастовой системы управления», отождествляя ее с современной демократической системой. Он заявлял, что вот уже тысячу лет Русью управляет «нерусское и полурусское меньшинство» во главе с Великим Каганом.

Следуя неоязыческому мифу, политический «антиславянский» переворот Соколов связывал с именем князя Владимира, который, оказывается, был резидентом Хазарского и Варяжского каганатов и руководил «колонизацией Руси». В этом он опирался на христианство, что, подчеркивал Соколов, было типичным приемом Каганата, помогавшим ему разделаться с древней местной культурной традицией. Так была загублена великая русская культура с ее тысячелетней письменностью и наукой, и ее место заступили «нерусские (христианские) храмы», призванные искоренить Русский Дух и упрочить власть «нерусского меньшинства».

Что это за «меньшинство», Соколов напрямую не объяснял, используя эвфемизмы — «Безродная Элита», «Каганский принцип», «Мировой Каганат». Но для любого, кто знаком с современным антисемитским хазарским мифом, никаких секретов здесь нет. Предельно ясно, с каким врагом русские люди должны были бороться. Соколов этого

²⁹ От Кандыбы автора отличает только полностью негативное отношение к Сталину, в котором он видит «дикого горца», якобы мечтавшего о господстве монгольской расы над всеми остальными и для этого создавшего «Всесоюзное Грузинское Царство».

и не скрывал. Ведь он не только называл христианство «иностранной верой», но и видел в нем «религию древнееврейских скотоводческих племен» («Сионскую традицию»), прямо противоположную «Русской Ведической традиции». А Ветхий Завет он считал инструкцией по колонизации иных народов. Подлинную демократию он связывал с системой национально-пропорционального представительства, якобы свойственной «Русской Родовой Вечевой Ведической системе». Поэтому он требовал немедленного восстановления этой системы; иначе, заявлял он, Русскому Роду грозит смерть. При этом он ссылался на одну из евразийских работ князя Н. С. Трубецкого (1921), где тот предупреждал против гибельности иноземного господства. Соколов с тем большей готовностью подхватывал эти слова, что не признавал легитимной современную российскую государственную систему, видя в ней господство «нерусских (Каганских) законов». Идеал он видел в создании «Единого Великорусского Родового (Национального) государства в рамках Российской Федерации», то есть чисто русского государства. По его мнению, только это положит конец «страданиям Великого Русского Рода» и крушению власти «нерусской и масонской верхушки» (Пархоменко 1996).

На вопрос о том, что значит быть русским, Соколов отвечал не задумываясь: «Невозможно быть Русским без Русского Духа. Быть Русским — это значит, что Русский Дух внутри нас!» На просьбу корреспондента пояснить значение «Русского Духа», он бросался в путаные рассуждения о чувствах, интуиции, разуме и воле как интегральной сущности русскости (как будто у других народов эти чувства отсутствуют). Понимая, что этого недостаточно, он добавлял наличие «русского Родового уклада», «Русского Родового государства», «Вечевого устройства» и «Ведической традиции». Не забыта и «Русская Религия», которую, вслед за Кандыбой, он характеризовал как «Русское монотеистическое материалистическое учение — Русские Ве́ды (Знания) — Наука». Речь идет об «истинно Русском», «чисто Русском», которое якобы преследуется ни много ни мало с 988 г. Соколов пояснял, что «русскость» требует «служения и поклонения Русскому Роду (Русским Предкам) как единственному истинному способу обретения бессмертия!». Так как все это может вызывать новые вопросы, он, чтобы

избежать двусмысленностей, ставил точку в дискуссии, говоря о «русском по крови человеке» (Пархоменко 1996: 4). Теперь все становилось на свои места: речь шла о создании Русского государства для чисто русских по крови людей. Иными словами, Соколов мечтал о расистском государстве по типу бывшей ЮАР. Не случайно он упрекал советскую власть за «насильственное скрещивание одного Рода, несовместимого по традиции, идеологии и нравственности, с другим». Остается, правда, вопрос о том, где Соколов мечтал найти «чисто русских по крови людей», чтобы населить любезное его сердцу расистское государство.

Определенный интерес представляют его этнологические взгляды. Термин «Род» он использовал в значении этнос, этническая общность, а нацию (под ней он понимал национальность) относил к «виду». Поэтому в русский этнос он, подобно другим русским этнонационалистам, включал великороссов, украинцев и белорусов, рассматривая их как отдельные нации (Пархоменко 1996: 5). В его устах Русский Родовой принцип означал триединство этих компонентов, и он стоял за добровольное воссоединение Великороссии, Украины и Белоруссии и был даже готов отдать пальму первенства Киеву или Минску. И ему не приходило в голову, что в случае введения режима апартеида, прямо вытекающего из его концепции, все нерусские народы будут иметь полное право требовать выхода из сконструированной им государственности, и Россия окончательно развалится. Его слова о доброжелательном отношении к нерусским коренным народам вряд ли кого-либо из них обманут. Ведь в созданном им Вече Русского Рода, претендующем на управление страной, никаким нерусским по определению места не находилось. И вовсе не случайной оговоркой звучали его слова о «неграх, находящихся на очень низком нравственном уровне развития». Похоже, что он готов был находить таких «негров» и в России. Во всяком случае, его этнологические взгляды позволяли это сделать. И действительно, со ссылкой на имама Шамиля он рисовал малопривлекательный образ горцев («пьянство, грабеж, необузданное своеволие, дикая невежественность...»), очевидно полагая, что Шамиль писал о неких вечных имманентно присущих им качествах.

Соколов придерживался двухцветного представления о современном мире, где на одном полюсе находятся «традиционные Родовые

(Национальные) Вечевые ценности», а на другом — ценности «Безродного Тоталитарного Нацизма», ориентированного на масонский девиз «От множества к единству». Второму он приписывал стремление нивелировать культурное разнообразие и превратить людей в безликих «экономических животных» (Пархоменко 1996: 5). Отождествляя «нацизм» (то есть агрессивный национализм) с «интернационализмом», Соколов демонстрировал полную сумятицу своих представлений о современном мире.

Сегодня «гиперборейская идея» используется не только для неоимперских притязаний. Парадоксальным образом, к ней обращаются и некоторые из тех, кто выступает за расширение демократии в России и регионализм. Здесь показательными являются взгляды петрозаводского журналиста и самодетельного философа В. В. Штепы, начавшего свою карьеру «традиционалистом» и большим поклонником А. Дугина, но затем после турне по Западной Европе пересмотревшего свои прежние взгляды и ставшего убежденным критиком «византинизма» и сторонником регионализма. Во многом солидаризируясь с Новыми правыми и оставаясь последователем Ю. Эволы, Штепа говорит витиеватым языком о ценностях современной европейской демократии, допускающей плюрализм и избавляющей от жесткой нормативности. Он доказывает, что Россию спасет только проект новой Северной цивилизации, основанной на регионализме. Гиперборейская идея служит ему эзоповым языком, позволяющим отстаивать ценности свободы, творчества и демократии, прототип которых он находит в мире эллинизма и в средневековой Новгородской республике. Их он противопоставляет «диктату авраамических религий», подразумевая под этим авторитарный режим. Следуя Ницше, Штепа видит в Гиперборее «взгляд в будущее», «футурологический проект». Он заявляет, что, возможно, Гиперборее никогда не было, но ее можно создать в XXI в. как некое международное Северное сообщество, охватывающее все северные страны и народы, якобы близкие по культуре. Однако он нигде не объясняет, что именно он понимает под «культурной близостью», ибо Север, как известно, заселен народами с самыми разными культурами. Зато он воспекает «нордического человека» как «варяга-первооткрывателя», творца, носителя свободного духа, обладающего волей ко всему ново-

му и не скованного традицией. Этому он противопоставляет якобы бесконечно консервативный и деспотический юг с его авраамическими религиями, якобы смотрящими только назад, не побуждающими к творчеству и сеющими только ненависть (Штепа 2008).

Идея «Севера» увлекает Штепу не столько прошлым, сколько будущим. На его взгляд, Север как «архетип Земного Рая» стирает противоречия между Западом и Востоком. Рассуждая о Гиперборее, он ссылается на все тех же Уоррена, Тилака и Жарникову, но парадоксальным образом видит в ней скорее не реальность, а утопию, постижимую лишь на интуитивном уровне (Штепа 2004: 126—130). Штепа критически относится к мультикультурализму и резко критикует его за чрезмерный акцент на этносе и расе. Противовесом этому ему и служит идея Гипербореи, основанная на духе, а не на крови. Выступая против «татарско-московской империи» с ее неизбежной ассимиляцией, он предлагает в качестве альтернативы некую Северославию с ее «поморской природой». Иногда он называет это Беловодьем, подчеркивая, что оно не совпадает с современной Россией (Штепа 2004: 312—319).

Свободно оперируя эзоповым языком, Штепа не заботится о четкости используемых понятий и, обращаясь к разным аудиториям, весьма по-разному излагает свои идеи. Так, выступая на конференции, посвященной коренным народам Севера, он представлял Северную цивилизацию поликонфессиональной, многоэтничной и многоязычной, а обращаясь к русским националистам, вещал о «колониальном статусе русских», якобы превратившихся в «национальное меньшинство», страдающее от «этнократии». Он доказывал, что «сырцевая империя» не только не служит интересам русских, но что чиновники Газпрома якобы даже «антропологически отличаются от русских людей». Его также беспокоили рост численности «этнических мусульман» и засилье «этнических мафий». Он ратует за отмену 282-й статьи Уголовного кодекса, преследующей за «разжигание национальной розни». Примечательно, что в этом случае он ссылается на «свободу слова» в США и полностью игнорирует тот факт, что подобные статьи имеются в законодательствах ряда ведущих европейских государств. В то же время он призывает русских националистов перенести акцент с «борьбы с врагами» на выстраивание позитивных творческих региональных проектов (Штепа 2011).

Штепа выступает за политическую нацию, а не за «белую расу» и пытается переосмыслить термин «русский» как «знак русской культуры и цивилизации», не связанный с одними только этническими русскими. А для сторонников «этнической русскости» он предлагает резервации. Одновременно он доказывает, что если каждый регион проявит в полную силу свое «этнокультурное лицо», то никакие мигранты там не приживутся. Выступая против консерватизма, он с пиететом ссылается на идеи американского ультраконсерватора П. Бьюкенена, выступающего в защиту традиции. Иными словами, взгляды Штепы отличаются разительными противоречиями, и он выступает скорее не как философ, а как идеолог, причем временами проявляющий культурный расизм, заимствованный им у Новых правых.

В еще большей мере такие настроения находят отражение у Широпаева, который, пересмотрев свои прежние взгляды, предлагает нестандартное решение проблемы государственности, неожиданное для русского националиста. Он выступает против великодержавия и имперскости, ассоциируемых им с ненавистным «евразийским проектом». Не разделяет он и традиционного антизападничества: именно на Западе он предлагает искать союзников, но при этом Запад воспринимается им в расовых тонах в виде «белого мира». Мало того, Широпаев даже сомневается в единстве русского народа и видит в нем конгломерат субэтносов, различающихся как психологически, так и физиологически. Поэтому он выступает сторонником русского сепаратизма, полагая, что в нескольких небольших русских по составу государствах будет легче отстаивать интересы русских, чем в огромной многонациональной империи³⁰. Их центром притяжения, по его мнению, должна стать «Великая Русь», охватывающая центральные и северо-западные районы России, причем в его воображении она рисуется гомогенной в «культурно-расовом» отношении. Кроме того, он наделяет ее германофильскими установками (Широпаев 2001: 126—129)³¹. Впрочем, отвергая «им-

³⁰ Об этом см.: (Шнирельман 2012б. С. 124—125).

³¹ Сегодня Широпаев дозрел до идеи разделения России на семь русских республик. Он стоит не за полный распад России, а за ее превращение в «федеративное содружество наций», где нация понимается не в этническом, а в политическом смысле. Правда, его соратник И. Лазаренко уточняет, что речь идет о «культурно-политическом смысле». Оба

перскость», Широпаев вовсе не является принципиальным противником любой империи. В его мечтах конфедерация русских республик рисуется плацдармом для «новой белой колонизации» и образования «современной неокOLONиальной империи» (Широпаев 2001: 129). Иными словами, его «арийский контрпроект» во многом воскрешает идеи германских нацистов и отражает особенности «догоняющей модернизации» — его привлекает образ классической колониальной империи с доминирующим народом-господином и подвластным ему колониальным населением. Этим, на его взгляд, и должно отличаться русское западничество.

Яростным противником империи выступает и П. Хомяков. Испытывая огромный интерес к ее генезису, он всеми силами пытается продемонстрировать ее негативную роль в мировой истории. При этом он свободно манипулирует фактами, заботясь лишь о том, чтобы они работали на его концепцию. Игнорируя политическую реальность древней Передней Азии, он искусственно конструирует там огромную «империю», включающую самые разные реально существовавшие государства, и объявляет ее продуктом «семитского мира». Причем, по его собственному признанию, неважно, где находился центр такой «империи» и как он назывался. Много важнее ему кажется вековая экспансия «империи» на север, в котором она всегда видела ресурс для эксплуатации и захвата рабов (Хомяков 2003: 194—204, 273—274). В этой картине мира находит место и Хазария, оказывающаяся сколком «Первой империи» (Хомяков 2003: 245—246). Причем в свете расового подхода едва ли не вечная конфронтация южной «империи» с северными «белыми людьми» оказывается вариантом классической расистской мифологемы о столкновении «арийцев» с «семитами», тем более что автор безоговорочно относит все население «империи» к «семитской расе». Примечательно, что это население он также представляет «потомками маргиналов и потомками популяций человекообразных» (Хомяков 2003: 204—205), тем самым превращая их в особый биологический вид.

они убеждены в том, что проект «российской нации» провалился, так как на первом плане у населения России остается этничность. Об этом оба они говорили на X Старовойтовских чтениях, состоявшихся 22 ноября 2013 г. в Высшей школе экономики в Москве.

В итоге таких манипуляций с историческими фактами Хомяков рисует «белых» не просто постоянной жертвой «империи», но объектом посягательства со стороны «низшего вида». Юг он изображает не иначе как «концлагерем», окруженным черными «людоедами». Кроме того, он заявляет, что пропагандистская деятельность «империи» осуществлялась государственной церковью. При этом его заботит не столько реальная обстановка в древней Передней Азии, сколько современная ситуация, и, как и для Петухова, отсылки к древним обществам служат ему эзоповым языком, помогающим осветить современные проблемы. Это также позволяет ему, во-первых, подчеркнуть, что «тоталитарная империя» являлась не локальным феноменом, а мировым злом, а во-вторых, связать его с «инородцами», якобы навязавшими такие политические порядки «белым», для которых те были «чужим наследием». Иными словами, и типы государственности, в представлении Хомякова, оказываются тесно связанными с расовым фактором. Поэтому, чтобы успешно бороться с «империей», он призывает русских вступать в ряды «национального Белого движения» (Хомяков 2003: 217). А чтобы разжечь в них ненависть к «империи», он рисует ее чудовищным монстром, всячески ее демонизируя. Мало того, архетипы ее «людоедской морали» он обнаруживает в Библии и изображает семитские народы «генетическими монстрами» (Хомяков 2003: 231).

Отдавая дань современным мигрантофобским настроениям, Хомяков предостерегает против деградации Европы из-за наплыва иммигрантов. Спасение он видит в создании «национально-аристократического государства» и заявляет, что сегодня ближе всех к этому находится Россия (Хомяков 2003: 334—335). Ставку он делает на русский средний класс, который, по его мнению, преодолел «антирасистские предрассудки» и более других созрел для технократического и биологического мышления, объявляющего «чужаков» особями иного вида (Хомяков 2003: 349). В борьбе с «имперским центром» он рассчитывает на российские области, ставя им в пример Украину (Хомяков 2003: 355). Подобно Широпаеву, его не страшит распад России, и во имя процветания «русского арийства» он готов отказаться как от значительной части территории, так и от проживающих там «русских азиатов». Его модель будущего русского национального государства включает европейскую

часть России с северной частью Поволжья, а также район Северного Урала и Тюменскую область, но Северный Кавказ ему не нужен (Хомяков 2006: 99). Антиимперские настроения разделяют и некоторые другие неоязыческие идеологи, например упоминавшиеся выше В. Пранов и А. П. Брагин, считающие, что идея империи противоречит «русскому духу» (Брагин 2006: 488—489). Этнонациональное однородное государство, основанное на «народно-расовых ценностях», кажется им гораздо более живучим (Пранов 2002: 193; Брагин 2006: 174).

Рассмотренные материалы говорят о том, что у русских радикальных националистов нет согласия в отношении того, каким они видят желанное государство — империей или национальным государством. Даже тем, кто склоняются к идее национального государства, трудно решить, что именно они понимают под «национальным» — русское или славянское, а если русское, то ограниченное только великороссами или со включением сюда также украинцев и белорусов. В любом случае они полагают, что сплочение общества в таком государстве должно держаться на единой вере. Однако исконное язычество было направлено как раз на родо-племенную дифференциацию, а не на интеграцию (почему и возникла потребность заменить его мировыми религиями). Вопреки этому многие авторы связывают язычество с единобожием и верят в существование «единой славянской веры». Их мало волнует тот факт, что, например, чехи, ознакомившись с русской имперской версией панславизма, еще в 1840-х гг. в ужасе отшатнулись от России и с тех пор старательно избегали панславизма вообще (Masaryk 1968: 76, 90; Černý 1995: 27 сл.). Не прельщает перспектива возвращения в империю и современных украинцев (Гончар и др. 1992; Боргард 1992; Коваль 1992: 36; Яворський 1992: 41 сл.).

Как бы то ни было, радикальные русские националисты до недавнего времени не могли решить, какое именно политическое устройство им нужно — империя или национальное государство. Однако они были убеждены в том, что в любом случае в этом государстве должна господствовать «белая (арийская) раса». Но в последние годы идея этнонационального государства как будто бы получает в этой среде все больше поддержки. Именно на этой платформе стоят сегодняшние русские национал-демократы (Шнирельман 2012б: 124—125).

Российские коммунисты и арийская идея

Неоязыческие представления, воспроизводящие штампы советского антихристианства и атеизма и в то же время наполненные патриотическим и этнонационалистическим звучанием, оказываются весьма близкими по духу некоторым течениям современных российских коммунистов. В частности, их, похоже, разделяли Российская коммунистическая рабочая партия (РКРП) и движение «Трудовая Москва», возглавлявшееся В. Анпиловым. В январе 1995 г. в газете «Молния», органе ЦК и МК РКРП, были опубликованы две статьи, дышавшие злобой в отношении православной церкви и в то же время прославлявшие славяно-русское язычество. В одной из них архитектор А. В. Федоров вслед за современными неоязычниками утверждал, что древнерусское государство, Киевская Русь, возникло и достигло своего могущества задолго до принятия христианства. Напротив, христианизация Руси представлялась ему катастрофой: «Став государственной религией, христианство противопоставило себя языческой национальной культуре и постепенно оторвало княжескую знать от народа». Описывая ужасы крещения, насаждавшегося на Руси сверху «силой и обманом», автор заметки в особенности скорбел по волхвам, «хранителям культурных традиций и священных обрядов», истребленным христианскими священниками. В унисон с авторами другой помещенной тут же заметки (Арутюнов и др. 1995) он упрекал православную церковь в служении несправедливой царской власти и участии в угнетении народа. Вот почему, по его мнению, народ совершенно справедливо отвернулся от церкви сразу же после революции. Тогда-то и произошло наконец возрождение духовности — народ пошел за знаниями и за... «новой языческой религией», будто бы достигшей апогея в годы Великой Отечественной войны. Полностью забывая о коммунистическом интернационализме и отрицании культа отдельных личностей, автор апеллирует к культу «великих русских предков» и Сталину. Для него несомненно, что «культ Вождя — это естественное выражение языческой сути власти» (Федоров 1995).

С последним трудно не согласиться, и это помогает объяснить популярность неоязычества среди тех, кто подвержен ностальгии по со-

ветской власти, требует восстановления СССР и ожидает пришествия «второго Сталина». Впрочем, православная газета «Русь Державная», слегка шокированная такими нападками со стороны коммунистов-неоязычников, считает, что «атеизм уваживает почву для религии». По ее мнению, даже в такой искаженной форме информация о христианстве способна заронить в души людей зерна веры или хотя бы любопытство, которое рано или поздно все же приведет их в лоно православной церкви (Залесский 1995).

Как уже отмечалось, в 1998 г. арийская идея была подхвачена коммунистом А. Т. Уваровым, который прилежно во всех деталях воспроизводил неоязыческие историософские мифы о «славяно-ариях», уже известные нам по работам Гусевой, Антоненко, Гриневича, Кандыбы, Данилова и других подобных энтузиастов. При этом он упрекал профессиональных историков в искажении истины и сокрытии будто бы богатейшей истории дохристианской Руси.

Ссылаясь на таких «ученых», как Кандыба, автор пытался привить России расовую теорию. Он утверждал, что народы-этноты отличаются друг от друга биоэнергетическими полями, которые будто бы и служат основой для моральных установок и нравственных ценностей и определяют модели поведения. Забывая о классовой борьбе, Уваров утверждал, что все конфликты в мире происходят из-за «несовместимости разных народов». Впрочем, и это ему казалось чересчур сложным, и он сводил все коллизии к противостоянию сатанинского божественному. «Сатанизм, — сообщал он, — это сообщество индивидов, утративших духовность в погоне за обладанием материальными благами». Именно сатанизм с его «агрессивным энергетическим полем» рвется к господству над миром и стремится устранить со своего пути прежде всего именно русский народ с его культурой.

Видимо, сознавая, что такое двухцветное видение мира скорее напоминает христианскую, нежели коммунистическую доктрину, автор писал, что в мире происходит борьба трех «биоэнергетических типов» — индоевропейского ведического, китайско-ламаистского и иудейско-фарисейского. Остается, конечно, вопрос о том, к какому из этих типов относятся, скажем, народы Африки или Океании или, например, неиндоевропейские народы Европы. Похоже, автор о них

ничего не знал. Впрочем, не знал он и о «китайско-ламаистских» народах и поэтому тут же о них забывал, возвращая читателя все к тому же конфликту Сатаны с Господом, что якобы выражается в борьбе «фарисейской цивилизации» против «ведической».

Чувствуя слабость своих познаний в этнологии, Уваров предпочитал ссылаться на кришнаита В. Данилова, почтительно величая того академиком РАН³². Всеми силами пытаясь вслед за Даниловым причислить русских к «арийцам» и прибегая к типично нацистской риторике, Уваров именно евреями приписывал нацистскую систему ценностей и утверждал, что она содержится в Талмуде.

Опираясь на апокрифическую литературу в пересказе Кандыбы, автор живописал коварство евреев, якобы подменивших Священное Писание и извративших истинное христианство. Он кормил читателя небылицами о том, что истинные манускрипты на арамейском языке будто бы сохранились где-то в Азии, были принесены на Русь азиатскими кочевниками и переведены там на «древнеславянский язык»³³. Уваров поучал «малознакомых с древней историей и этнографией», что когда-то Русь была «арийской», что фактически она является осколком первичной «Арийской Империи» и что ныне к арийцам относятся «славяне, ненцы, марийцы, осетины и гагаузы». Короче говоря, он воспроизводил уже известный нам эзотерический арийский миф, умудряясь перепутать все, что только можно. За поддержкой он обращался к «Влесовой книге» и объявлял свастику («Сваст Асу») арийским божественным знаком.

Ну а там, где появляется свастика, с железной последовательностью возникает и образ «иудейского врага», который веками жил будто бы ради одной цели — разрушения «арийской цивилизации». Автор сочными красками живописал якобы целенаправленное и планомерное расселение евреев по миру с целью если не полного истребления арийских народов, то, по крайней мере, их поголовного порабощения. Вряд ли имеет смысл воспроизводить весь тот набор нелепиц, который

³² На самом деле тот был академиком самопровозглашенной Народной академии, имевшей мало общего с наукой.

³³ Автор как будто всерьез полагал, что в XIII в. на Руси бытовал древнеславянский язык!

нагородил автор. Достаточно отметить, что он сделал евреем Александра Македонского, чтобы объяснить стремление последнего к созданию мировой империи.

Возвращаясь к истории Руси, Уваров, в частности, просвещал читателя относительно истинных причин хазарской («иудейской») экспансии, будто бы имевшей целью уничтожение языческих волхвов и дохристианских «ведических знаний». Он утверждал, что хазары отбросили славян далеко на север и хозяйничали даже в Новгороде, усиленно подготавливая почву для насаждения христианской религии. Правда, писал автор, христианство не смогло полностью искоренить традиционную культуру, облагородившую его «русским ведизмом», что и привело к возникновению гуманного и милосердного русского православия. Но это не спасло Русь от губительного иудейского влияния. Ведь после поражения хазар от князя Святослава иудеи широко расселились среди «русов-ариев»; те брали в жены иудеек, а последние воспитывали своих детей в духе Талмуда.

Следовательно, заключал автор, «процесс ассимиляции происходил в нужном для сатанистов направлении»: дети от таких браков сыграли большую роль в дальнейшей судьбе русского народа, и смуты на Руси происходили не без вмешательства «иудеев» (Уваров 1998а: 9; 1998б: 4—5). В пылу борьбы с «иудейской экспансией» автор даже не замечал, что его логика заходила в тупик — ведь в соответствии с ней ни о каком русском народе уже не могло быть речи, и «русские», включая его самого, оказывались потомками смешанных браков с евреями. Действительно, обучая читателя выявлению скрытых евреев по их фамилиям, автор как будто бы не осознавал, что к таковым в соответствии с его методом придется отнести ведущих лидеров коммунистов и НПСР, например Селезнева, Подберезкина и ряд других.

Интересно, что Уваров в конце 1990-х гг. являлся одним из лидеров российских коммунистов, причем в своей приверженности «славяно-арийской» идее он был не одинок. Вслед за ним аналогичные склонности поспешили продемонстрировать бывший лидер российских коммунистов И. Полозков (Полозков 1998) и некоторые другие (Оппок 1998а; 1998б). Короче говоря, прокоммунистическая газета прилежно повторяла азы нацистской пропаганды о полной несовместимости

«иудейской цивилизации» с «арийской». К последней авторы газеты относили прежде всего народы бывшего СССР и, главным образом, русский народ. При этом борьба с «международным сионизмом» плавно возвращалась к своим более привычным в России истокам — к борьбе православия с иудаизмом. Именно так и формулировал задачу один из членов редколлегии газеты «Патриот» С. Шаргунов: «Наш враг — иудейская культура» (Шаргунов 1998). Рисуя идиллический союз народов бывшего СССР под эгидой православия, этот автор будто бы не осознавал, что многие нерусские народы связывали свою судьбу с совершенно иными конфессиями и вряд ли готовы были разделить его восторг по поводу приведения их всех к единому православному знаменателю.

Но самым грандиозным проектом постсоветских коммунистов был «Внутренний предиктор СССР»³⁴. В 1990-х гг. под этим названием было издано около двадцати различных изданий, объединенных общей идеей, которую его авторы, петербургские неоязычники-неокоммунисты, называли Концепцией общественной безопасности России «Мертвая вода» (КОБР)³⁵. Первым был анонимный сборник «Мертвая вода», призванный придать антихристианской концепции элемент наукообразия (Мертвая вода 1992)³⁶. Работа над этим и последующими сборниками велась группой под руководством генерал-майора К. П. Петрова. В группу входили Е. Г. Кузнецов, Ю. И. Слащинин, М. Н. Иванов, С. А. Лисовский, В. В. Матвеев, В. А. Ефимов, В. М. Зазнобин и др., но авторы предпочитают анонимность и славу коллективного жреца, носителя Божественного откровения.

Работа над концепцией велась еще в конце 1980-х гг., и в 1991 г. она уже представляла внушительное произведение, называвшееся вначале «Разгерметизация» и предназначенное, по словам авторов, для дирек-

³⁴ СССР здесь — это «Соборная социально-справедливая Россия», а «предиктор» означает «жреца».

³⁵ В начале 2000-х гг. эта аббревиатура была заменена на более благозвучную КОБ.

³⁶ О ней см.: (Щукин 1994а). О критике этого произведения с позиций русского православного национализма см.: (Хомяков 1994б). О критике с неоязыческих позиций см.: (Перин, Гусев 1994; Истархов 2005). Особенно активным критиком КОБР выступал диакон А. Кураев. См. также на сайте (<http://antikob.livejournal.com/7077.html>).

ции Института США и Канады, где якобы разрабатывались основы государственной политики в последние годы СССР. Авторы концепции всемерно почитают миролюбивскую Троицу («Явь-Правь-Навь») и верят в наличие изначальной древнейшей славянской письменности, ВсеЯСветной грамоты. Русский язык они представляют сакральным, данным Богом, а умение пользоваться им связывают с даром всемогущества, способным оказать существенное влияние как на природу, так и на человечество. В то же время в центре внимания авторов находится «мировой заговор» и скрытые от постороннего взгляда некие надгосударственные системы управления, якобы смертельно опасные как для «богоносного русского народа», так и для русского языка. Именно интригами «мировой закулисы» авторы объясняют все беды России и СССР (Евгеньев 1999; Мороз 2005б: 41—59).

Один из главных участников этой работы, Е. Г. Кузнецов, преподаватель Ленинградского (ныне Санкт-Петербургского) университета и бывший теоретик РКРП, объявляет главным врагом человечества «технократическую евро-американскую цивилизацию», отождествляя ее с «сионо-нацистской агрессией». Одновременно христианское «царство божие» представляется автору не чем иным, как «сионо-нацистской диктатурой» (Мертвая вода 1992, ч. 1: 86). Иудаизм трактуется как «человеконенавистническая идеология», принеся миру весьма сомнительное христианство, лишившее бывших язычников духовной основы бытия — здравого смысла. В результате первым пал Рим, а на принявшую христианство Русь тут же, как из рога изобилия, посыпались несчастья, закончившиеся Калкой и татаро-монгольским завоеванием (Мертвая вода 1992, ч. 1: 84 сл.). Автор не забывает выдвинуть против иудаизма и стандартное обвинение в «каннибализме» — тут ему вспоминается «кровавый навет». След за Емельяновым автор «Мертвой воды» изображает евреев некими «биороботами», искусственно созданными египетскими жрецами, привившими им вредоносную идеологию, гибельную для остального человечества. Концепция примирительно относится к Христу, но жестко критикует церковь за искажение Его учения (Мороз 2005б: 14).

Вопреки всякой логике, но в соответствии с геополитической доктриной неоязычников, выросший на почве иудаизма и христианства

ислам восторженно описывается как единственная современная доктрина, способная преградить дорогу их «преступлениям против человечества». В частности, это объясняется тем, что ислам запрещает ростовщичество, а запрет ссудного процента лежит в основе экономической программы авторов концепции (Мертвая вода 1992, ч. 1: 87—88)³⁷. Только горячечным бредом автора можно объяснить его неустойчивое стремление выдать Гитлера и его ближайшее окружение за евреев, а евреев — за «орудие высшего масонства» (Мертвая вода 1992, ч. 2, кн. 2: 178—180).

За что же выступает автор, что является его идеалом? Реальный социализм и... «православие, далекое от Библии» (Мертвая вода 1992, ч. 1: 32; ч. 2, кн. 2: 182). Столь же решительно авторы концепции «Мертвая вода» отделяли сталинский коммунизм от марксизма (Мороз 2005б: 53). Таким странным образом политизированное русское неоязычество смыкается с постсоветским атеистическим коммунизмом. Относительно возможного плода от такого брака гадать много не приходится — им может быть только нацизм. И, действительно, авторы вовсе не отвергают полностью наследие Гитлера. Некоторые его идеи, связанные с экономикой, им нравятся (Знание-Власть, 1996, № 3—4: 73. Об этом см.: Мороз 2005б: 54). Но еще больше их привлекает ислам с его монотеизмом и отрицательным отношением к ростовщичеству (Мороз 2005б: 54—55). В любом случае, как справедливо замечал Е. Мороз, эти поклонники сталинизма с легкостью заменили марксизм язычеством, причем без ущерба для своих взглядов (Мороз 2005б: 56).

Одной из главных идей концепции КОБР был поиск глубокого историософского смысла в народном эпическом фольклоре и в самом русском языке, в чем авторы послушно следуют ВсеЯСветной грамоте А. Ф. Шубина-Абрамова. Так, было открыто новое поле для фантазий в духе европейских историков и мыслителей XVII—XVIII вв. Это показалось соблазнительным и многообещающим. В Петербурге «Внутренним предиктором СССР» была выпущена брошюра «Руслан и Людмила», где велся поиск тайных метафорических смыслов в известной

³⁷ О тенденции сближения ислама и «ведического монотеизма» см.: (Мороз 2005б: 36—37).

сказке Пушкина. При этом Руслан оказался славянским мозговым центром, Людмила — славянскими народами, Финн — русским волхвом, Черномор — «международным центром управления сознанием народов мира», Наина — раввинатом и «высшими слоями масонства», Фарлаф — «низшими слоями масонства», а Ратмир — «элитой славянских племен, принявшей иудаизм и выпавшей из истории (Хазарский каганат)» (Руслан... 1997: 2; Лисовский 1994. Об этом см.: Шнирельман 2012а: 129—130; Мороз 2005б: 50—51). Авторы всячески убеждали читателя в том, что Пушкин был славянским жрецом и провидцем, но тщательно закодировал свои предсказания в виде сказочных образов³⁸. Своей целью поднаторевшие в создании шифров военные считали их «раскодировку».

В частности, они открывали читателю суть «тайной еврейской миссии» в этом мире, якобы заключавшейся в закабалении человечества. Ведь Фарлаф оказывается «кадровой базой самой богатой и самой культурной мафии» и в свою очередь верой и правдой служит «генералитету в лице Наины». Хазары же объявляются «частью славянского этноса», чья родовая элита приняла иудаизм и тем самым обрекла свой народ на гибель. Авторы объясняют, что по самой своей сути иудаизм был изначально создан для того, чтобы закабалить людей и превращать их в «биороботов». Поэтому, приняв иудаизм, эти «славяне-хазары» тотчас утратили свой боевой дух, а затем и вовсе исчезли с лица земли. Обвиняя в этом иудаизм, авторы дают понять, что такая жалкая участь ждет любой народ, который поддастся иудеохристианской пропаганде.

Другой хитрой уловкой того же злокозненного врага авторы называют «безнациональных подружек», то есть жен-евреек, которые нередко имелись и у советских вождей³⁹. Вопреки всем фактам, говорящим о прямо противоположном, эти жены наделяются мистической способностью так воздействовать на своих мужей, что те забывали свои язык и культуру (Руслан... 1997: 4—5, 40, 57). Авторы откровенно сообщают то, о чем Гумилев решался когда-то говорить лишь иносказательно. Они показывают, для чего им нужен хазарский эпизод. Ведь «на примере

³⁸ Эта идея была с восторгом встречена Истарховым. См.: (Истархов 2000: 123).

³⁹ Воспроизводится известный миф о «женах вождей», входивший в обиход советского бюрократического антисемитизма. Об этом см.: (Митрохин 2003).

хазар Внутренний Предиктор России осознал опасность культурной экспансии иудаизма», который якобы отбирал у народа память, превращая его в «безнациональный сброд». «Внутренний Предиктор» заявляет, что именно в этом состоит миссия евреев в современном мире, чему следует всеми силами сопротивляться (Руслан... 1997: 61—62). Трудно не заметить, насколько идеи «Мертвой воды» перекликаются с откровенно антисемитской концепцией В. Емельянова.

Первоначально авторы концепции «Мертвая вода» пытались сделать ее стержнем идеологии Русского национального собора (РНС), возглавлявшегося генералом А. Н. Стерлиговым. Для этого некоторые из них вошли в руководящие структуры этой организации, регулярно читали лекции и широко распространяли свои печатные издания на проходивших в начале 1990-х гг. национал-патриотических конференциях. Однако эти материалы не были восприняты руководством РНС как «чересчур заумные». Затем одному из активных деятелей движения, капитану 2-го ранга М. Н. Иванову, удалось, став членом АДПР, попасть в Госдуму РФ, где он начал распространять соответствующие идеи и материалы среди депутатов. Концепция «Мертвая вода» и связанные с ней публикации КОБР показались до того привлекательными многим депутатам Госдумы РФ, что 28 ноября 1995 г. прошли специальные посвященные ей парламентские слушания. Концепция была признана заслуживающей большого внимания, и соответствующие документы были направлены на рассмотрение в Администрацию президента. Ознакомившись с ними, 28 ноября 1997 г. советник президента Т. Дьяченко отправила их заместителю руководителя Администрации президента М. В. Комиссару для рассмотрения и подготовки ответа авторам документа. Но до президента документы так и не дошли. Однако показательно, что, ознакомившись с ними, помощники президента фактически не дали им никакой оценки (Шлейнов 1998а)⁴⁰.

Понадобились антисемитский демарш генерала А. Макашова и поддержка его Госдумой в начале ноября 1998 г., а также возмущенные отклики из-за рубежа, чтобы президент РФ и его помощники наконец-то озаботились проблемой антисемитизма и нацизма в современной Рос-

⁴⁰ Правда, Петров был отправлен в отставку именно после его выступления на парламентских слушаниях в ноябре 1995 г.

сии. Тем не менее и позднее КОБР и ее идеи пользовались популярностью в правоохранительных органах, привлекали некоторых российских политиков и законодателей, а также проникали в отдельные вузы прежде всего военного профиля. Кроме того, активисты КОБР занимают ключевые посты в ряде самопровозглашенных академий, связанных с информатизацией и геополитикой, под крышей которых собираются эзотерики, экстрасенсы, уфологи, всевозможные маги и пр. (Солдатов, Бороган 2004; Мороз 2005б: 15, 61—79).

В декабре 1997 г. активисты КОБР учредили в Москве собственное Общероссийское народное движение «К Богодержавию». На выборах в Госдуму в конце 2003 г. сторонники концепции «Мертвая вода» выступали под эгидой концептуальной партии «Единение», созданной в 2000 г. Однако они проиграли выборы, собрав лишь 1,3% голосов⁴¹. В следующем году была сделана попытка объединения с праворадикальной Национально-Державной партией России, правда неудачная. Затем Петров вел переговоры с краснодарским лидером Союза славянских общин славянской родной веры и даже подумывал о приходе к власти в России (Мороз 2005б: 72—74). Движение вновь проявило активность в июле 2009 г., когда была создана партия «Курсом Правды и Единения». Однако в связи с последовавшей вскоре смертью Петрова активность движения резко упала. Кроме того, в связи со своей агрессивной антихристианской позицией это движение не находит понимания у нынешней российской власти, которая стремится поддерживать добрые отношения с РПЦ.

Неоязычники и христианство

Амбициям русских неоязычников тесно в рамках русского или, шире, славянского ареала, и, отдавая дань традиционной идее русской философии о «вселенскости» русской души, они хотели бы распространить свою идеологию на более широкий круг народов. Но это идет вразрез с акцентом на русском язычестве как ядре этой идеологии.

⁴¹ Существенно, однако, что они набрали почти в три раза больше голосов, чем православные фундаменталисты, объединившиеся тогда в движение «За Русь Святую».

Вот где коренится причина их колебаний в отношении к христианству и даже к атеистическому коммунистическому мировоззрению. Ведь в сравнении с язычеством эти идеологии создают несравненно более крепкую основу для возведения прочной опоры внутри страны, а также открывают путь к широкой международной коалиции. Кроме того, ослабление коммунистической власти, КГБ и цензуры привело во второй половине 1980-х гг. к массовому сдвигу новых русских националистов к традиционному православному мировоззрению. Именно в этом контексте следует рассматривать отрицательное отношение лидера НПФ «Память» Д. Васильева (1988: 213) к Емельянову и его взглядам. Ту же позицию занял тогда выходивший в эмиграции журнал русских националистов «Вече», поспешивший отмежеваться от русских неоязычников как от «узкой группки экстремистов» (Назаров 1987: 92—93). Впрочем, одновременно тот же журнал не считал для себя зазорным повторять небылицы о славянских племенах среди сарматов, о «русском вожде Одоакре», о докириллической славянской письменности, памятники которой святой Кирилл (Константин) будто бы встретил в Крыму, и т.д. (Вулич 1986: 125—127). Там же в апологетических тонах преподносилось творчество Ю. П. Миролюбова. Не было у журнала и сомнений в аутентичности «Влесовой книги» как исторического источника (Е. В. 1982; Сказ 1986: 169—176). Иначе говоря, судя по изменению отношения «Вече» к неоязычеству, этот журнал, подобно многим другим русским националистам, именно в 1986—1987 гг. переходил от мягкого неоязычества к ортодоксально православной позиции.

Подобным образом, мечтая о более массовой поддержке, часть неоязычников избегают прямой конфронтации с христианством и ведут поиск общих с ним установок. Например, делаются попытки доказать, что идеи как монотеизма, так и Троицы были самостоятельно разработаны в русле русского язычества. Тем самым, принятие христианства в 988 г. трактуется как определенная веха плавного развития, а вовсе не разрыв с традицией (Псевдоязычник 1990; Штепа 1991, № 3; Рыжков 1991: 48; Антоненко 1997а: 197—198). С. Антоненко даже называет принятие христианства на Руси «не только прогрессивным, но и мистически неизбежным актом». Похоже, он склонен сближать русское православие дониконианского времени с «ведическим наследием», в то

же время резко противопоставляя его православию, реформированному патриархом Никоном (Антоненко 1997б: 79). Аналогичную позицию продемонстрировал и журнал «Москва», где православный философ доказывал, что истоки русского православия следует якобы искать в глубинах славянского язычества (Савельев 1993: 177, 182—183).

Такая позиция привела к размолвке газеты «Родные просторы» с Емельяновым, напугавшим ее своим агрессивным неприятием христианства. И она поспешила отмежеваться от него как от «нерусского», а также заодно и от зоологического антисемитизма ряда известных борцов с сионизмом (Псевдоязычник 1990). Однако, как мы уже имели возможность убедиться на примере Безверного, для петербургских неоязычников это оказалось лишь временным тактическим маневром. Впрочем, во второй половине 1990-х гг. венеды вновь почувствовали симпатию к православию, и, возможно, именно поэтому в 1997 г. Безверный потерял место «деда венедов» и должен был довольствоваться статусом «почетного венеда». Во всяком случае, в начале 1997 г. Союз венедов провозгласил «дружелюбный курс по отношению к Русскому Православию» и попытался заключить союз с Е. А. Щекатихиным, бессменным издателем петербургской православной антисемитской газеты «Наше Отечество» (Родные просторы, 1997, № 2).

Заигрывание с христианством характерно и для ряда других неоязыческих движений и отдельных авторов. Однако именно то, что для них это является не столько искренней позицией, сколько политическим маневром, ведет к весьма противоречивым построениям и диаметрально противоположным интерпретациям одних и тех же фактов. Так, когда-то петрозаводский неоязычник В. И. Штепа, с одной стороны, недвусмысленно отождествлял христианство со специфической формой иуданизма и в его распространении по Руси обвинял извечных «злейших врагов русов» — греков, пытавшихся навязать тем рабство. Но с другой стороны, он признавал ценность христианского учения и благородную деятельность Иисуса Христа и Его апостолов. Чтобы выпутаться из этих противоречий, ему приходилось прибегать к версии о том, что князь Владимир получил христианство не прямо из Византии, а от диссидентствующих священников Сурожа, причем в еретической арианской форме (Штепа 1991—1992). Все же это автору мало помогало, ибо он как будто бы одобрял именно изначальное неискаженное учение Христа.

базирувавшееся, по его собственным словам, на «аморальном» иудаизме. Греческих миссионеров он невероятным образом отождествлял с фарисеями. Доставалось от него и иудеям, которые якобы обманым путем захватили власть над славянами в эпоху Хазарского каганата, а затем будто бы повторили этот эксперимент уже в XX. Он настаивал на том, что будто бы вот уже 1300 лет Русь непрерывно изнывает под гнетом чужеземцев.

В этой связи показательна эволюция взглядов В. И. Скурлатова, постепенно перешедшего от акцента на необычайной древности славянства к поискам христианства на Руси до 988 г. Объявляя Крым и Северное Причерноморье едва ли не изначально славянскими и отождествляя германоязычных готов с восточными славянами, Скурлатов пытался доказать, что уже самые первые русские князья стремились к христианству. Путем манипуляций с источниками он сумел «обнаружить» славянские христианские общины в Крыму и в Приазовье в первых веках н. э. Тем самым, восточные славяне оказались едва ли не первыми христианами на Земле (Саратов 1988). Сформулировав эту концепцию, Скурлатов фактически встал на позицию традиционного русского национализма, связывающего русскую государственность с православием, и тем самым порвал с неоязычеством. Аналогичную эволюцию с головокружительной быстротой проделал уже упоминавшийся выше С. Антоненко (1996), перешедший от своих прежних симпатий к критике неоязычества с христианских позиций.

Нетрудно заметить, что и антихристианский пафос Кандыбы и его единомышленников направлен прежде всего против западного христианства. Русское православие хотя и критикуется за некоторые уступки западному христианству, но все же воспринимается как часть «Русской Религии», уходящей корнями в глубины дохристианской древности. Сходную позицию, как мы видели, можно обнаружить и у ряда упоминавшихся выше писателей (Сергеев 1995: 96—96, 106, 324, 345—346; Асов 2001а; Петухов 2001: 242—243; 2008: 292—293, 300—303; 2009б: 130). Все эти деятели считают единство русских гораздо более важной ценностью, чем религиозные разногласия, и ради этого они порой согласны участвовать в одних и тех же торжествах, посвященных русской культуре (см., напр.: Егоров 1996).

Стремление к православно-языческому синтезу нашло место и на страницах фундаментальной энциклопедии «Святая Русь», выпущенной усилиями известного конспиролога и борца с масонами О. А. Платонова и посвященной памяти митрополита Иоанна. Заявляя о своей православной позиции, Платонов, тем не менее, проявляет весьма благожелательное отношение к славянскому язычеству и даже утверждает, что в нем выработалось единобожие — вера в «Бога Рода». Якобы поэтому славянам не составляло труда принять христианство, принесшее им «настоящее религиозное сознание» (Платонов 2000: 1013—1015). Ни о каких конфликтах язычества с христианством Платонов знать не хочет и настаивает на том, что язычество будто бы органично вписалось в православие. Врагов он видит не среди язычников, а среди иудеев, и именно иудаизм пытается выставить зловердной идеологией, несущей смертельную угрозу славянам. Для этого он возрождает кровавый навет и вспоминает о «ритуальных убийствах», осуществлявшихся «тайной иудейской сектой» (Платонов 2000: 720—723). Свою нескрываемую антипатию к Западу Платонов объясняет тем, что тот покорился «талмудической иудейской идеологии». По сути, это отражает позицию тех русских националистов, которые заражены ксенофобией и для которых различия между православным христианством и славянским язычеством отступают на второй план перед идеей национального единства и борьбы с врагом, кем бы он ни был — «еврейским иудаизмом» или «американским империализмом».

Аналогичная тенденция обнаруживается и в книге М. Г. Мяло «Звезда волхвов. Или Христос в Гималаях», где делается попытка примирить эзотерику Блаватской и Рерихов с русским православием, мобилизуя их на защиту России от «протестанизации, иудаизации и оккультизации» (Мяло 1998: 94). При этом автор безо всякой критики принимает идеи Жарниковой о «санскритской топонимике» Русского Севера, с умилением вспоминает об «арктической родине Ригведы» и даже допускает, что пришедшие к младенцу Христу волхвы могли происходить из Индии (Мяло 1998: 53, 56, 92). Иными словами, популярные эзотерические и неоязыческие идеи и в этом случае мобилизуются против ненавистного Запада с его Новым мировым порядком.

В 1996 г. издательство «Витязь» выпустило книжку «патриотических» юдофобских довольно косноязычных стихов престарелой учительницы П. Д. Рубановой, которая в послесловии прямо и честно высказала свое отрицательное отношение к христианству как чуждой идеологии, навязанной русскому народу некой враждебной силой. Она призывала читателя сравнить Ветхий Завет с Евангелием, из чего, на ее взгляд, становилось очевидным, что иудеи выработали для себя агрессивную идеологию, призывающую к кровавым завоеваниям и истреблению других народов, а последним подсунили «своего Иисуса Христа с совершенно противоположными библейскому толкованию заповедями», обучающими послушанию и покорности. Новоявленная поэтесса утверждала, что в 1917 г. к власти в стране пришли «иудеи», задавшиеся целью уничтожить русский народ, включая и «духовных служителей»⁴². Своего предела разгул «иудейской власти» достиг, по мнению поэтессы, в современной России (Рубанова 1996: 152—154). Все эти идеи звучат и в ее стихах. Расписывая ужасы «иноземного ига», под которым якобы стонет современная Россия, неудачливая поэтесса прямо связала это с жестокими «хазарами» во главе с премьером, который «Черной Мордою все поверг в прах» (Рубанова 1996: 43)⁴³. Публикуя эти стихотворные опыты, уже известный нам В. И. Корчагин сопроводил их введением, где сообщил о том, что якобы в современной России русским поэтам путь к широкой публике заказан (Рубанова 1996: 3).

Стихи Рубановой примечательны тем, что их автор смело отказывалась от каких-либо эвфемизмов типа «сионисты» — она прямо писала о «картавых», иудеях, евреях, называла их сатанистами и призывала на их голову все кары Господни. Примечательно и то, что, высказывая неприязнь к христианству, автор в своих стихах постоянно взывала к Богу, Иисусу Христу! Впрочем, видимо, это имеет слабое отношение к христианскому Богу, ибо сборник завершался гимном Богу-Солнцу, который, видимо, и считался автором истинным Русским Богом. Тем

⁴² Получается, что «иудеи», силой навязывающие всем христианство, одновременно ненавидят и истребляют христианских священников!

⁴³ Корчагин считал Черномырдина «иудеем». См.: (Корчагин 2001: 18).

не менее явное смешение христианских мотивов с языческими налицо, и это характерно для немалого числа русских неоязычников.

Как бы то ни было, по тактическим соображениям часть неоязычников готова пойти на союз с христианами для борьбы против общего врага. Это проявляется в политической риторике некоторых лидеров патриотического движения. В частности, выступая на пресс-конференции народного православного движения России 21 марта 1990 г., ответственный секретарь национально-патриотического фронта «Память» А. Э. Кулаков яркими красками живописал действия «сионистов», направленные будто бы на разрушение «арийского мира» и православной веры. Опуская подробности взаимоотношений церкви с язычниками, он делал акцент именно на том, что и отцы Церкви, и ведические дохристианские проповедники якобы предписывали России покончить с «мировым злом в виде сионизма». Примечательно, что в той же конференции участвовал и активный деятель Союза венедов К. В. Сидарук, являвшийся тогда по совместительству и председателем Русской народной партии. В своей речи он не преминул упомянуть о ведущихся в партии исследованиях по установлению принадлежности к русскому народу, в том числе по крови, что представляется части неоязычников гораздо важнее, чем какая бы то ни было конфессиональная принадлежность (Дейч 1992: 234—237). В 1993 г. Русская партия приняла программу действий, где всячески подчеркивалась роль Русской православной церкви в развитии и укреплении русского национального самосознания. В программе также декларировалось уважение к традиционным религиям народов России и отмечалась необходимость возрождать и укреплять как русское православие, так и «арийское ведическое мировоззрение» (Программа Русской партии 1993: 14, 33).

Движение РОД изначально занимало более гибкую позицию по отношению к христианству, чем многие другие неоязыческие группы, и к середине 1990-х гг. она еще более смягчилась. Уже в ранних своих проповедях руководитель РОДа, врач и психолог С. П. Семенов, с одной стороны, отмечал тесную связь христианства с иудаизмом и его экспансионистскую сущность, но, с другой, пытался видеть в нем лишь легкий покров, скрывающий своеобразные национальные духовные представления. В частности, он обнаруживал в Русской православной

церкви «тысячелетний облик нашей национальной культуры в иудео-христианских лицах» (Семенов 1991б: 5—6). Он соглашался с тем, что в течение тысячелетия Русское православие служило духовной основой русского народа, но утверждал, что к концу XIX в. оно себя изжило и реставрировать его уже невозможно. Поэтому и следует искать истинного бога, залогом чего служат глубокие национальные духовные основы. Нелепо, утверждал Семенов, «вглядываясь в еврейские лики Ветхого Завета, искать там духовность русского народа» (Семенов 1995а: 11—12, 16).

Впрочем, представления Семенова об исторической роли христианства на Руси удивительно противоречивы. С одной стороны, он утверждает, что принятие христианства ослабило Русь и сделало ее беспомощной жертвой татаро-монголов, с другой — связывает становление мощной Московской Руси с русским (народным) православием и в то же время подчеркивает, что «разрушением народной православной веры» при патриархе Никоне церковь себя дискредитировала еще в XVII в. (Семенов 1995б: 12—13). Иными словами, остается совершенно непонятным, как, ослабляя Русь перед лицом смертельной внешней опасности, христианство сумело стать основой народной веры и почему руководители Русской церкви подрывали в народе веру, которую сами же ему несли. Как бы то ни было, в середине 1990-х гг. движение РОД начало демонстрировать симпатии к традиционным религиям «российской нации», причисляя к ним православие, ислам и буддизм, но полностью игнорируя иудаизм (Воля РОДа 1996: 2).

Позиции «мягкого неоязычества» разделяла петербургская национал-патриотическая газета «Россиянин». В 1995 г. она организовала на своих страницах дискуссию об «исконных духовных ценностях» русского народа. Дискуссию начал краснодарский автор С. Кузнецов, который полностью отверг христианство как «религию завоевателей», отождествил христианскую символику с «иудейской» и призвал вернуться к языческим представлениям. Для этого он даже предложил учредить фонд по восстановлению «истинной древнеславянской веры» (Кузнецов 1995). В ответ ему писатель А. Канавщиков возразил, что христианство органически выросло из русского язычества. Поэтому оно якобы было изначально понятно русскому народу, который по-

этому и принял его без сопротивления. Канавщиков утверждал, что «по большому счету всякий русский язычник (если он именно русский по духу и крови) — протохристианин» (Канавщиков 1995). Подводя итоги этой дискуссии, газета, симпатизирующая неоязычеству, дала понять, что нация много важнее каких-либо религиозных споров. Устами В. Петруничева газета заявила, что, каким бы неоднозначным ни казался переход от язычества к христианству, нация сумела себя сохранить, и это главное (Петруничев 1995). В том же духе эту тему развивала и ориентированная на силовые структуры газета «Народная защита», видевшая большие преимущества Русской православной церкви перед западным христианством в том, что первая является «проязыченной», то есть сохранившей языческое начало, а следовательно, и ведущей Россию по особому «антииудейскому» пути (Комаров 1995).

Для руководителей Народной национальной партии приоритетной целью поначалу являлось объединение всех русских людей независимо от вероисповедания. Поэтому они конструировали «Русскую веру», якобы состоящую из таких компонентов, как Православие нового обряда (Московская патриархия), Православие старого обряда (старообрядцы, поморы) и Православие исконного обряда (русские язычники). Одновременно эта «Русская вера» противопоставлялась «западным христианским сектам», которые, по утверждению лидеров партии, никакого отношения к ней не имели. Все делалось для того, чтобы свести к минимуму различия между православием и язычеством; они рассматривались как ветви и корни одного мощного древа. Мало того, термин «православие» вообще отрывался от христианства и интерпретировался как «Правь славим», где под Правью понимался небесный мир богов, или рай. С этой точки зрения, принятие христианства мало что изменило в русской духовности; название же веры вообще не изменилось (Попов 1998). На этой основе делалась попытка заключить некий «пакт о взаимном ненападении» между русскими радикалами языческого и православного толка (Тулаев 1997б).

Решая проблему христианства, русские неоязычники прибегают и к другому приему, противопоставляя ему русское народное православие, якобы сохранившее «здоровую языческую основу» и отвергнувшее присущие христианству «семитские черты». Такой подход характерен

для культурного центра «Вятчи». В этом ему видится залог того, что русские сумеют вернуться на верный исторический путь, с которого их пыталось сбить христианство (Сперанский и др. 1997: 19).

В конце 1990-х гг. у неоязычников наметился еще один подход к решению проблемы соотношения славянского язычества и христианства. Некоторые из них выказали склонность называть древнюю «русскую веру» «древлеправославием», включать в нее старообрядчество и связывать крушение этой «древней ведической религии» с деятельностью Петра I или династией Романовых в целом. Вот почему, выйдя из заключения, неудачливый бывший лидер Национально-республиканской партии Н. Лысенко объявил о своей склонности к старообрядчеству (Осипов 1997). В том же духе православную религию одно время понимали А. Дугин, А. Баркашов и ряд других лидеров или идеологов русских радикальных движений, склонных к неоязычеству.

Смысл этого раскрывал Доброслав: «Старообрядчество, внешне проявившееся как движение против церковных нововведений, было, по сути, бессознательной попыткой сохранения тех пережитков дохристианских воззрений и обрядов, что таились в народе под личиной казенного православия» (Доброслав 1995б: 4). Неоязычник Велеслав прославляет протопопа Аввакума, восставшего против Антихриста (Черкасов 1998: 45). А вот какой позиции придерживался, например, Е. М. Луговой, бывший фотограф, а затем главный редактор «культурно-просветительной газеты» «Советы Бабы Яги», пропагандировавшей магию, неоязыческие идеи и народную медицину. Он считал себя старообрядцем, но при этом объявлял о своей полной толерантности в отношении «христианства, язычества и других конфессий». «Я за синтез всех конфессий», — заявлял он (Луговой 1996б: 4). В то же время при всей заявленной толерантности назывались и враги староверов — чужеземцы (будь то иезуиты, магометане и пр.), силой или обманом устанавливавшие на Руси свои порядки. И Луговой заявлял: «История староверов неразрывно связана с борьбой народа с ненавистным крепостничеством за свободу» (Мы 1996).

Эта тенденция нашла примечательное выражение в публикации «Русского природного календаря». Он содержал типично неоязыческий текст, тогда как сопровождавшие его иллюстрации были наполнены

христианской символикой — почти на каждой из них изображалась русская деревянная церковь с крестом. В то же время не была забыта и свастика, которую художник любовно прилепил к щиту Ильи Муромца. На той же иллюстрации была помещена икона с ладанкой, но смотрел с нее вовсе не лик Иисуса Христа, а некто, более похожий на Сварога или Перуна. Мало того, на полке со старинными книгами (вспомним неоязыческий миф о богатой дохристианской литературе!) в узнаваемых сафьяновых переплетах стояли книги с названиями «Русь превыше всего» (перифраз известного нацистского лозунга) и «Русский Китай» (здесь неизбежно возникает ассоциация с мифами «Влесовой книги» о расселении древних «славян-арийцев» до Китая) (Гусельников, Удалова 1998: 5). Авторы почтительно ссылались на русских христианских святых отшельников, Сергия Радонежского и Серафима Саровского, но не называя их христианами, а изображая обитателями глухих чащоб, близких истинной природе и, очевидно, причастных к «русскому ведическому наследию» (Гусельников, Удалова 1998: 19). Авторы связывали «Русское православие» с «истинными знаниями предков» и протестовали против превращения их в культ, против их замены идущим с Запада «еврохристианством». В то же время, призывая «сохранить великую северную державу», они называли ее «страной Богов» (Гусельников, Удалова 1998: задняя страница обложки).

Узнаваемый евангельский образ «торгующих в храме» сочетался с обвинениями в адрес «лжепророков католицизма Запада и грекохристианства». При этом авторы как бы остановились в нерешительности, не зная, в ком видеть главных врагов Руси — в тех ли, кто принес сюда христианство в 988 г., или в Петре I и его соратниках, которые «уничтожили истинное самодержавие и единство Руси» с соседними народами. В любом случае эти неоязычники оправдывают революцию 1917 г., освободившую, по их словам, народ от крепостничества (Гусельников, Удалова 1998: 19, 21, 29).

Подобно многим другим русским неоязычникам, авторы более всего подвижны не столько какими-либо религиозными, сколько патриотическими чувствами. Вот почему постоянное смешение языческих и христианских атрибутов их вовсе не смущает, и А. В. Гусельникову ничего не стоит изобразить языческих идолов рядом с православной церковью

и ассоциировать шатровый храм с языческим фаллическим символом. Главное — вызвать у читателя эмоциональное чувство причастности к русской истории и культуре, в чем бы ни выражалось их наследие. Впрочем, связывая русскость с духовностью, авторам не удастся обойти и расовый момент. Они утверждают, что именно от «русов» рождаются «голубоглазые дети», явно намекая на их причастность к «арийству». Развивая эту мысль, авторы настаивают на том, что будто бы наука уже доказала идею о северном происхождении «белой расы» из «русских земель» (Гусельников, Удалова 1998: 4, 15).

Ностальгия по славянскому язычеству находила место и в популярном журнале «Свет. Природа и человек», выходившем, в отличие от национал-патриотических изданий, достаточно большим тиражом и распространявшемся по всей территории СНГ. Его позиция не отличалась последовательностью и колебалась между «твердым» и «мягким» неоязычеством. Журнал сетовал на то, что христианство ослабило боевую мощь русских и они не смогли дать отпор татаро-монголам. Отказавшись от исконного язычества, русские предали предков, но в итоге не смогли стать и истинными христианами (Кулаков 1995). В то же время журнал утверждал, что русские изначально поклонялись единой Божьей Матери, что волхвы смогли укрыться от гонений за стенами монастырей и тем самым донести свои знания до наших современников. Журнал как бы призывал подхватить и развить эти знания, отстаивая их чистоту от чужих (западных) проповедников (Хапихин 1995).

В одном из номеров журнал поместил статью, где с вдохновением рисовалась райская жизнь, якобы существовавшая на Земле в дохристианскую эпоху. Тогда якобы не было никакой агрессии, «люди жили как птицы» и пользовались полной свободой, ибо не было никаких мировых религий, которые бы на нее покушались. Именно в такой обстановке якобы и жили «древние ведийцы» и славяне. У них будто бы вообще не было религии — ее заменяла поэзия, и люди тогда были близки к природе. Все это отняло у них христианство, которое ввело мрачные посты вместо обильных и веселых пиров, извратило и уничтожило древнюю письменность, положило начало религиозным войнам, фактически ставшим «кровавыми жертвоприношениями». Иными словами, автор статьи видел в приходе христианства «победу зла над

добром» и, что любопытно, именно против христианства обращал «кровавый навет». Далее, автор указывал на тягу к возрождению дохристианских верований, наблюдающуюся сейчас в разных районах мира, и утверждал, что именно новая вера способна примирить народы в преддверии глобальной катастрофы (Зенин 1998).

В целом многие национал-патриоты в своем стремлении сплотить русский народ готовы отказаться от грубых нападок друг на друга на основе религиозных различий. Борьба с «жидомасонским заговором» кажется им неизмеримо важнее. Так, известная своим зоологическим антисемитизмом газета «Русское воскресение», обличая русских неоязычников в невежестве и «сатанизме», подчеркивала, что у истинно русских нет серьезных поводов для споров, зато у них есть общий враг — Сатана (Удавов 1992).

В свою очередь, занимающая в целом православную позицию газета петербургских ультраправых «Наше Отечество» после расстрела Белого дома осенью 1993 г. стала также делать акцент на русскости как православных, так и неоязычников. Объявив их гарантами национального достоинства «ариев», она призвала заключить мир ради победы над общим врагом-иудаизмом. Залогом тому должна быть слава древних русичей — «Была Русь, была грамота, были свои духовные ценности — и доказательством тому — Аркаим» (Шукин 1994б). Эту линию подтвердил редактор и издатель этой газеты Е. А. Щекатихин (он-то и скрывался за псевдонимом Е. Щукин), чудесным образом объединивший «ведическое мировоззрение» и православие в некий неразрывный сплав, названный им «Ведическим Православным мировоззрением». Он заявил также, что не кто иной, как «жидомасоны», подбрасывает русским губительную идею противопоставления язычества православию (Щекатихин 1997. См. также: Петухов 2008: 302). Показательно, что статью об этом он напечатал в неоязыческой газете «Родные просторы», которая полностью с ним солидаризировалась. В частности, новый редактор газеты В. А. Иванов призвал уважать Русское православие, «не допуская в его адрес никакого очернительства, как это делают “жиды-язычники”» (Иванов 1997).

В свою очередь орган Союза русского народа, волгоградская газета «Колоколь» во второй половине 1990-х гг. любила рассуждать

о «Русском Боге» (см., напр.: Пушкин 1997), не находя в этом никаких противоречий с прокламируемыми ею православными ценностями.

Если компромисс с православием нужен русским неоязычникам для того, чтобы расширить свою социальную базу, то в свою очередь православные националисты ради пробуждения русского национально-го самосознания заинтересованы в углублении русской истории далеко за пределы христианского прошлого. С этой точки зрения весьма симптоматичными представляются те новые веяния, которые охватили одну из старейших газет русских националистов «Русский вестник» начиная с середины 1990-х гг. Разумеется, она никогда не примет идею неоязычников о связи христианства с евреями, и сама мысль об этом вызывает у нее возмущение (Миронова 1996). Вместе с тем она охотно подхватила уже знакомые нам фантастические рассуждения писателя В. Щербакова о генетических связях праславян с хетто-лувийцами и этрусками, о славянских княжествах в Среднем Приднепровье в эпоху бронзового века, о славянстве как основе европейской цивилизации и пр. (Тищенко 1995; 1996). Сходные сюжеты обсуждались в 1997 г. и в газете «Колоколь».

Образ далекого прошлого, эзотерика и антисемитизм

Дистанцируясь от христианства, неоязычники отходят и от христианской версии антисемитизма. Действительно, их чувства мало трогает утверждение о том, что «евреи распяли Христа». Их также оставляют равнодушными христианские рассуждения о том, что в более раннюю эпоху иудеи сыграли позитивную роль, готовя приход христианства, и что они якобы превратились в «слуг Дьявола» лишь в последние 2 тыс. лет. Их гораздо больше привлекает эзотерический подход, превращающий евреев в абсолютное Мировое Зло и с благодарностью использующий создателями современных версий «арийско-еврейского конфликта». Поэтому они всеми силами пытаются представить евреев «зловредным фактором», действовавшим во все эпохи без исключения, причем прежде всего против «русичей».

Выше мы уже видели, что одним из важных компонентов неоязыческой историософии является утверждение о том, что древние евреи незаконно захватили Ханаан, якобы прежде принадлежавший русичам или их ближайшим сородичам. Развивая эту «глубокую мысль», писатель Никитин находит именно в этом ужасный грех, который передается всем будущим поколениям и служит русским достаточным оправданием для полного истребления евреев (Никитин 1996б: 154—155, 160—161, 194, 301—302).

Другие авторы стремятся обнаружить корни конфронтации между «русскими арийцами» и евреями едва ли не на заре человечества. Так, уже известный нам философ Демин представлял вполне невинную сказку о Курочке Рябе напоминанием о тех допотопных временах, когда индоевропейцы не на жизнь, а на смерть бились с семитами (Демин 1997г: 363—365; 1999б: 296—298). В свою очередь Кандыба воспроизводил миф о «жидомасонском заговоре», вслед за С. Нилусом возводя его корни к реформам царя Соломона. Он конструировал непримиримые противоречия между северными и южными «русами», понимая под последними евреев («русалимов»), якобы издревле стремившихся к мировому господству. Впрочем, его пафос относится все же в основном к христианским временам, и он в соответствии с известной нам неоязыческой версией обвиняет евреев в создании и распространении «человеконенавистнической идеологии» — христианства (Кандыба 1997а).

Поистине грандиозные масштабы этому направлению мысли придал писатель Ю. Д. Петухов, следовавший логике уже известного нам В. Скурлатова (Скурлатова 1979). По утверждению Петухова, сам он прочно стоял на православных позициях⁴⁴. На примере его произведений особенно отчетливо видно, каким образом считающий себя православным писатель объединяет миф о «славянах-ариях» с концепцией «жидомасонского заговора». Уже в ранних построениях Петухова слабым намеком проводилась мысль о древнем столкновении двух крупных языковых семей — индоевропейской и семитской. Если Демин наше-

⁴⁴ Правда, его православие было далеко не христианским. Ведь он объявлял православие исконной идеологией русов с тех самых пор, как они появились на Земле.

свидетельство этой конфронтации в сказке о Курочке Рябе, то Петухов вначале увидел его в борьбе бога-громовика со змеем (Петухов 1990а: 133, 142—143)⁴⁵.

Впрочем, в 1990 г. Петухов не рискнул развивать эту тему, а во второй половине 1990-х гг. и вовсе отказался от нее, ибо гораздо более заманчивым ему показалось представить древнесемитского бога Бела/Ваала заимствованием из «славянского» пантеона (Петухов 1998б: 118, 252; 2001: 97—134). Мало того, по-своему перетолковывая этот образ, Петухов связал его с Богом иудеев и заявил, что открыл «тайну Иеговы» — ведь иудеи поклонялись Дьяволу (Петухов 2009а: 244). Тем самым, сюжет змеборчества не остался втуне, ибо змей как «злая сила» ассоциировался все с тем же Ваалом, или Велесом, оказывавшимся «Богом иудеев». Так, проделав поистине титанический труд по перепиыванию древней истории, Петухов вернулся к плоскому антисемитизму отцов Церкви, называвших евреев «детьми Сатаны».

Вместе с тем в его работах идея конфронтации принимала и иную форму, выражаясь в едва ли не вечной «расовой борьбе» между «русами» и «дикими чужаками», среди которых заметную роль играли кочевники-семиты. В частности, он подхватывал и развивал миф, изложенный еще Емельяновым в «Десионизации», о том, что древнейшие хананеи, населявшие когда-то Палестину, были «русами», основавшими как Яффу, так и Ярихо (Иерихон). И он сетовал по поводу того, что предки иудеев, племена кочевых скотоводов, разрушили «наш древний Иерихон». «Мы — те, — утверждал он, — кого народы молодые и окрестные, зачастую вторгающиеся на наши земли и изгоняющие нас, называли филистимлянами, хананеями» (Петухов 1998б: 251—252; 1998в: 15, 19).

Теперь он уже забывал о своей исторической карте (Петухов 1998б: 232—233), где было правильно показано, что именно индоевропейцы были пришельцами в Леванте; не упоминал он и о том, что филистимляне появились там фактически одновременно с древними израильтянами. Ведь теперь ему требовалось продемонстрировать, что последние,

⁴⁵ Кстати, сюжет змеборчества не специфичен для индоевропейцев. Он ассоциируется с вавилонским богом Мардуком, с египетским Ра и даже, отчасти, с израильским Яхве.

во-первых, якобы вытеснили предков «русов» с принадлежавших им земель, а во-вторых, заимствовали их древнюю культуру, включая мифы, легенды и самого бога. Якобы все это было незаконно присвоено евреями и включено в Ветхий Завет (Петухов 1998в: 19). И Петухов не без злорадства уличал Давида в том, что тот воровским способом убил «нашего витязя-богатыря... князя Голиафа» (Петухов 1998б: 252; 2008: 291). При этом, обвиняя «семитов» в узурпации культурного наследия «русов», автор сплошь и рядом приписывал древним славянам чужих богов, щедро раздавал им чужие территории и без тени смущения включал в их состав неславянские группы населения. В частности, иранских богов Хорса и Семаргла он делал исконными славянскими богами, Рюрика и его сподвижников смело записывал в славяне, объявляя древнееврейское понятие «ангел» славянским, не говоря уже о том, что превращал в «русов» шумеров, хеттов, этрусков, германцев и многие другие древние народы (Петухов 1990б: 26; 1998б: 174, 184—191, 200, 253; 2009б: 88—89, 94—99).

Впрочем, Петухов предпочитал более детально обсуждать свою излюбленную тему борьбы с «чудовищем» иным способом. В 1990-х гг., проявив недюжинную усидчивость, Петухов издавал свои подготовленные еще в 1980-х гг. книги в стиле фэнтези, где основным стержнем служила вечная борьба между силами Добра и Зла. И хотя действие этих книг происходило якобы в далеком будущем, это будущее постоянно смыкалось и самым причудливым образом переплеталось с глубочайшим прошлым, где действовали славянские волхвы и непобедимые богатыри.

Одна из этих книг под названием «Меч Вседержителя» завершала серию «Звездная месть». Ее действие разворачивается в XXV в., когда Землю оккупируют космические пришельцы, пытающиеся использовать землян в виде биомассы для своих чудовищных опытов. Одним из руководителей этих непрошенных гостей рисуется некий Авварон, властелин преисподней. Ему противостоит русский воин Иван, не расстающийся с нательным крестом. К изумлению христианина, но вовсе не приверженца «Русской Религии», христианину Ивану покровительствует языческий волхв, вдохновляющий его на подвиги своими рассказами о славе древних языческих предков.

Авварон рисуется в самых черных тонах — «черный трон, черная сгорбленная под непостижимым гнетом туша в черном балахоне, в черном капюшоне, надвинутом на глаза... Неземное зрение. Потусторонняя явь!» (Петухов 1998а: 108—109). Перед нами не что иное, как типичное средневековое изображение еврея в облике Сатаны. Волхв изображается прямым антиподом Авварону. Это — «высокая и сухощавая фигура в светлых льняных одеждах», появляющаяся из «пропитанных солнечными лучами воздуха... Лицо смуглое и доброе... светло-голубые глаза» (Петухов 1998а: 296). Оппозиция до боли знакомая — именно так в глубоком Средневековье персонифицировалась борьба Тьмы и Света, Зла и Добра. Петухов значительно обогатил эту средневековую символику, введя в нее уже известные нам расовые и языческие мотивы. Ведь по пути к победе и Истине православного Ивана ведет отнюдь не Христос, а Индра, Кришна и Один, над которыми реет Белый бог (Петухов 1998а: 297, 373).

А укрепляют Ивана в этой борьбе нерасторжимые связи с предками — «ты должен быть силен не только своей силой, но силой всех твоих дедов, прадедов, пращуров, всего Рода твоего, из коего ты вышел». Воскрешая «арийско-славянский миф», автор перечислял этих предков, «воинство Святорусское», и нас уже не удивит тот факт, что среди них мы обнаружим «расенов-этрусков», тавроскифов и просто скифов, фракийцев и неких «яриев с долин Инда», кельтов и вандалов, и даже «аркаимские дружины» (Петухов 1998а: 299, 312—313).

Отбросив былую осторожность, связанную не столько с убеждениями автора, сколько с тактическим маневром, Петухов без сожаления забывал о своих высказываниях, направленных против расизма, культуртрегерства и идеи избранного народа. Теперь зарождение и эволюция человечества виделись ему совсем в другом свете. Вооружившись идеями «Русского Космизма», он заявлял, что «предки-россы» произошли от полубогов и героев, которые пришли на Землю «в виде космических излучений» и «поразили хищную, алчную, тупую плоть избранных авуногих на генном уровне», наделив их своим духом. «Десять тысячелетий Божественного Дыхания! Сотни, тысячи первоначально избранных среди миллионов злобных и трусливых зверей! Род созданных по Образу и Подобию». Эти мудрецы и герои, подобно Прометею, несли

«дикарям» свет знаний, и те обожествляли их, слагали о них мифы и легенды (Петухов 1998а: 300, 309—310).

Теперь Петухов окончательно отрывался от научной почвы, которой он все же пытался придерживаться в своей первой псевдонаучной книге по истории индоевропейцев. Он смело подхватывал миф об Арктической прародине и широком расселении «предков» по Сибири и далее — до Гималаев, Переднего Востока и Европы. Он рисовал грандиозные волны пастухов-воинов, «избранного народа», светлоглазого и русоволосого, заселившего изрядную часть Земли от Тихого до Атлантического океана и от Приполярья до Индостана, Аравии и Нубии более 40—30 тыс. лет назад. Будто бы уже тогда они несли над собой «огненный крест Сурьи» (то есть свастику! — *В. III.*), «священный крест» (Петухов 1998а: 330—334).

В то же время, повествовал автор, мир рано разделился на «две цивилизации»: одну светлую, умную и честную, другую животную, пронизанную интригами и ложью. В первой господствуют здоровье, крепкие семейные узы, почитание родителей, труд и порядок; вторая является царством золотого тельца — в ней побудительным мотивом служит жажда наживы, это цивилизация растлителей и разрушителей (Петухов 1998а: 328—329). Мало того, что образ этих цивилизаций создается по принципу непримиримой оппозиции; в нем слышится отзвук антииудейских проповедей таких отцов Церкви, как апостол Павел, святой Августин, святой Иероним и др., практически в тех же словах изображавших христиан и иудеев.

От отцов Церкви Петухова отличал лишь крайний пессимизм в отношении разрешения этого конфликта — ведь выходит, что из века в век «злая цивилизация» постоянно побеждает «добрую» и никакие высокие нравственные качества не спасают последнюю от разлагающего влияния первой. В соответствии с «арийско-славянским мифом» автор рисовал апокалиптическую картину наступления «злой цивилизации», начавшегося приходом «неведомых миру колен» из Сирийской и Аравийской пустынь. Они захватывали и разоряли города, убивали царей и жрецов, заставляли писцов переписывать историю. При этом захватчики не обладали никаким творческим началом и были способны лишь

«красть и уничтожать» (Петухов 1998а: 334)⁴⁶. Со временем Петухов настолько осмелел, что отваживался и прямо называть этих «неведомых захватчиков» по имени. Он писал о «полных немыслимой злобы, зависти, ненависти евреев-захватчиках, вторгшихся на Святую Землю из Аравийских пустынь... и разгромивших блистательную российскую цивилизацию» (Петухов 1998в: 19—21).

В этом свете автор в совершенно неожиданном ракурсе представлял Иисуса Христа и христианство. Оказывается, христианство является древнейшим русским наследием, причем «славяноросы» были «носителями креста» (автор поясняет: «коловороты», «свастики») и поклонялись «единому Богу Роду» не менее 10 тыс. лет. Якобы даже после прихода евреев в Палестину там еще сохранялись «славяноросские общины», и именно из их среды вышли Спаситель и его апостолы (Петухов 1998в: 19—21).

Подобно Кандыбе, Петухов по-своему трактует подвижническую деятельность Иисуса Христа. По его словам, тот пришел на Землю вовсе не для того, чтобы искупить первородный грех человечества. Нет, он пришел, чтобы «вернуть проклятой земле ее святость», он пришел не к «избранным», а к «отверженным», предавшимся злу «на тех землях, где дал он силу детям своим и где они утеряли ее, утратив земли эти под натиском диких кочевников». Но жертва его сама по себе не спасла мир от зла. Зато он пробудил двенадцать апостолов, «русоволосых и светлоглазых россов», возродивших мир и создав Церковь Христову, укрепляя империи и выжигая «нечисть» (Петухов 1998а: 335—336). Позднее в развитие этих идей Петухов дал новое объяснение того, почему Палестина ассоциируется со Святой землей. Оказывается, дело вовсе не в том, что там возникло христианство. По Петухову, речь шла о горестных воспоминаниях о тех давних временах, когда «южные русы» были вытеснены с Ближнего Востока «протосемитами». Якобы северные волхвы, а затем и христианские священники хранили память об «исконных жителях» Ближнего Востока как «пострадавших от врагов

⁴⁶ Якобы неспособность евреев к творческой активности — одна из любимых тем антисемитов. Она обычно сочетается с идеей «похищения знаний» у соседних народов. См., напр.: (Иванов 2000: 9, 11—15, 17, 19).

за веру». Якобы поэтому Святую землю было бы правильнее называть «Святой Русью» (Петухов 2009а: 107—108). В этой экстравагантной версии христианство теряет свой универсальный всечеловеческий смысл и превращается в религию «россов». Ведь едва ли не главную миссию Церкви автор видел в том, что она «объединяет тех, кто забыл, что из одного Рода» (Петухов 1998а: 336). Иными словами, Петухов всячески пытался сблизить христианство с язычеством и навязать ему языческие ценности. Он настаивал на том, что христианство пришло на Русь как «родная кровная вера» (Петухов 1998в: 21).

Вместе с тем он изящно обходил вопрос о том, с какой именно «нечистью» боролась Церковь Христова, и из его увесистого сочинения читатель так и не узнавал, что изрядную долю этой «нечисти» составляли славяне-язычники. Не узнавал читатель и о славянском язычестве⁴⁷. Ведь всех языческих богов автор огульно зачислял в древние исторические личности, обожествленные кем угодно, но только не «россами». Последних же он наделял извечным и исконным монотеизмом — верой в Бога Единого, Творца Мироздания (Петухов 1998а: 309—310, 334). И он всеми силами убеждал читателя в правомочности всех действий Ивана — «он имел право наказывать! Ибо он видел плоды безнаказанности» (Петухов 1998а: 448).

По словам Петухова, даже разведя «очищающий костер инквизиции», Церковь все-таки проиграла, враги разъели ее изнутри и раскололи на две части⁴⁸. Но, о чудо, пострадала от этого лишь Западная церковь, а Восточная православная церковь «россов» продолжала мужественное сопротивление. Она выдержала нападки всех внешних врагов, но не смогла устоять перед внутренними. И вот теперь враги «проникли в саму Православную Церковь, чтобы объединить ее с прогнившей иудеохристианской златолюбивой и не Христовой церковью западной» (Петухов 1998а: 337—338). Так в романе отражается со-

⁴⁷ Правда, в одном из своих сочинений Петухов изображал гонения против славян-язычников результатом недопонимания и утверждал, что православная обрядность почти полностью совпадала с языческой. См.: (Петухов 1998в: 21). Лишь человек, воспитывавшийся в атмосфере атеизма, может во все это поверить.

⁴⁸ Вскоре автор объяснил, что это за враги. По его утверждению, «Запад сейчас полностью подчинен иудеям, правящим миром». См.: (Петухов 1998в: 18; 2008: 301).

временная борьба основной массы православных иерархов против экуменического течения.

Примечательно, что, опасаясь обвинений в антисемитизме, автор нигде в рассматриваемом романе не упоминал ни евреев, ни иудаизм. Однако ключевые сюжеты (Арктическая прародина, широкое расселение культуртрегеров-кочевников и их вытеснение с юга на север, столкновение двух цивилизаций — «доброй» и «злой») и ключевые слова (Паленый Стан, Сиянн, огненный крест) — все это без труда позволяет опознать антисемитский «арийско-славянский» миф. И уж совсем узнаваемо звучит следующий пассаж, идею которого автор позаимствовал у В. Емельянова. Будто бы Иван увидел, как у египетских пирамид «мрачные жрецы-отступники, идущие к власти над миром, тайно выращивали гибридных нелюдей, смешивая безумных и полубезумных, одержимых двуногих — изгоев белой и черной рас. Они выращивали дьяволов во плоти, лишенных душ, но наделенных сатанинским изворотливым разумом и безумной, истерической алчностью... сотворили выроdkов, несущих человечеству смерть вырождения, подобно смертельным вирусам, убивающим целые племена»... «Выродки тщились переплунуть Господа Бога, они в безумной гордыне уподоблялись отцу своему дьяволу, выращивали новые расы, они «творили»!» (Петухов 1998а: 338). Обладавший недюжинными художественными способностями, Петухов детализировал сухое повествование Емельянова и в красках изображал, как жрецы вскрывали головы детей, сажали туда вредоносных личинок и разгоняли эту «новую гибридную расу» по всему миру (Петухов 1998а: 453—454).

Но если Емельянов простодушно видел в этих «выроdkах» предков евреев, то Петухов в своем романе благоразумно обходил этот вопрос. Он лишь замечал, что сами они называли себя «гуманистами, просветителями, реформаторами, демократами, учителями...». Он искренне ненавидел их за то, что они будто бы видели в людях биомассу и производили над ними чудовищные опыты (Петухов 1998а: 434—435). Он умалчивал о том, что точно так же, по его собственным словам, поступали с людьми те самые первопродки, которых он выводил из космоса. Однако такие разительные противоречия, которых немало в его произведениях, его вовсе не смущали. Ему важнее был общий пафос романа, направленный

на защиту России от «злых сатанинских сил», якобы стремившихся разрушить «последнюю обитель Христа», каковой ему и представлялась Россия (Петухов 1998а: 437).

Позднее Петухов вернулся к этому «эксперименту египетских жрецов» и кое-что разъяснил. Оказывается, древнеегипетские жрецы и среди них Моисей, а равным образом Авраам и его потомки, пришедшие в Египет, были едва ли не чистокровными «русами». По не объясненной автором причине, эти жрецы замыслили вывести новую совершенную расу «богочеловеков», но не смогли предвидеть последствия своих «космических» начинаний. Лишь Моисей якобы осознал крах эксперимента, и в этом состояла его жизненная трагедия. Ведь остановить «древнеегипетский эксперимент» было уже невозможно, сокрушался автор (Петухов 1998в: 41—42). Он и здесь ограничивался недомолвками, надеясь, что читатель и сам поймет, что из Египта вместе с Моисеем вышли не «богочеловеки», а «злые сатанинские силы», которым Петухов уделял так много места в своих романах.

В дальнейшем Петухов еще неоднократно возвращался к истории этого «эксперимента», тайна которого не отпускала его до конца жизни (этот вопрос настолько его волновал, что одна из самых длинных глав в его книге «Русы Древнего Востока» была посвящена происхождению евреев). В который раз меняя свои взгляды, теперь он доказывал, что следует проводить четкие различия между семитами и евреями: если первые были плодом «развертывания этногенеза», то вторые — искусственным результатом «египетского эксперимента». Теперь он наконец-то проник в суть «мудрого замысла» египетских «волхвов-жрецов». Оказывается, те хорошо сознавали, что, захватив цивилизации Ближнего Востока, «протосемиты и семиты» на этом не остановятся и непременно нападут на Египет, который ждала та же плачевная участь. Якобы жрецы понимали, что «семитов» могут остановить только такие же «семиты». Поэтому они решили «цивилизовать» «архантропическую массу» (именно так Петухов видел предков евреев) путем «селекции» и поделиться с ней своими сокровенными знаниями, тем самым сделав ее «русоев-реями». А затем под присмотром «жреца» Моисея они отправили ее в Ханаан, планируя превратить ее там в оседлый земледельческий народ со своей государственностью. Якобы это могло бы послужить буфером

и остановить натиск «диких семитов» на Египет, и якобы в этом заключалась тайна «избранности» евреев. Иными словами, они были избраны вовсе не Богом, а египетскими жрецами.

Стоит ли говорить о том, что, донельзя искажая историю древних израильтян, Петухов фактически лишал их каких-либо политических, культурных и интеллектуальных достижений? По его утверждениям, все у них было вторично, все они якобы заимствовали у «русов». «Ни мне, ни археологам не известен ни один город, выстроенный евреями», — заявлял он. Мало того, обращаясь к «народной этимологии», он выводил термин «хабиру/хапиру» из русского глагола «хапать» и настаивал, что якобы разбои и захваты чужого имущества были их призванием (Петухов 2008: 246—290; 2009а: 279—335). Ему настолько нравилась версия об «эксперименте египетских жрецов» по созданию «избранных», что он даже поделился ею с корреспонденткой «Литературной газеты», тем самым доводя ее до сведения читающих газету интеллектуалов (Вельдина 2004: 7).

Своим экскурсам в глубокое прошлое Петухов придавал особый смысл, искусственно создавая там ситуации, якобы способные объяснить современные процессы. Речь фактически шла об эзоповом языке, использовавшемся писателем для изложения своего видения настоящего. Так, связывая процессы упадка и деградации цивилизаций на Древнем Востоке с нашествием «диких семитов», он находил им аналогию в России 1917 г., где якобы продолжался все тот же процесс. Здесь Петухов опирался на давний антисемитский миф о том, как якобы «еврей-большевики» противоправно захватили власть, но впоследствии из-за своей неопытности окончательно разладили государственный аппарат. Это позволяло ему еще раз подчеркнуть якобы неспособность евреев к созданию собственных государств и стремление жить за счет созданного другими (Петухов 2009б: 279—280).

Похоже, образ евреев ни на минуту не оставлял Петухова, и он вновь и вновь обращался к нему, чтобы лишний раз подчеркнуть «вторичность» евреев, отсутствие у них творческого начала, их стремление жить за счет соседей, иными словами, чтобы еще раз напомнить читателю стереотипы, с избытком накопленные антисемитской литературой. С этой точки зрения показательно, что одну из своих основных книг,

посвященную «истории древних русов», Петухов заканчивал вовсе не прославлением предков и их славной истории, чего от него можно было бы ожидать. Нет, заключительным аккордом звучало утверждение о том, что евреи никогда не имели своих собственных богов, а заимствовали образ единого Бога-Вседержителя у русов (Петухов 2009б: 459). Иными словами, книга завершалась символической победой «русов-арийцев» над евреями, и, надо думать, автор надеялся, что эта победа будет не только символической.

Так Петухов показывал, какие богатые возможности таит в себе шовинистический подход для увязывания русского неоязыческого мифа с православием. Во-первых, теперь уже нет оснований противопоставлять христианство язычеству — ведь обе эти религии сформировались в одной и той же «русской» среде и являются родными сестрами, делить им нечего. Во-вторых, «богоубийство» оказывается детской шалостью по сравнению с теми преступлениями, которые евреи якобы совершили против русского народа, оккупировав его «исконную территорию» на Ближнем Востоке и, в частности, в Палестине и присвоив его интеллектуальное наследие⁴⁹. В-третьих, евреи вообще оказываются не людьми, а некими «биороботами», «искусственно выведенной расой», плодом плохо поставленного эксперимента. Так Петухов вносил в свой «православный подход» элементы расистского антисемитизма. Наконец, в-четвертых, возрождая из небытия призывы позднего Достоевского к захвату Константинополя, Петухов поправлял великого писателя — Константинополь должен по праву принадлежать России не в силу ее претензий на византийское наследие («Москва — Третий Рим»), а потому, что по концепции современных русских неоязычников «Троада испокон веков была русской, славянской землей...» (Петухов 1998в: 15; 2009б: 128).

Следует отметить, что антисемитские рассуждения и пассажи не являлись чем-то новым в работах Петухова конца 1990-х — начала 2000-х гг. Еще в 1990 г. он выпустил сборник публицистики, где отдал

⁴⁹ Примечательно, что, увлеченный присвоением истории евреев, Петухов даже нацистские концлагеря объявлял предназначенными для славян. О евреях в этом случае у него и речи не было! См.: (Петухов 2009б: 378).

должное идеям, развивавшимся идеологами «Памяти». Выступая с позиций крайнего консерватизма, он делал тогда все возможное для защиты любых русских реакционеров, мракобесов и антисемитов, начиная с известного крепостника и царского цензора адмирала А. С. Шишкова (Петухов 1990б: 33—38)⁵⁰ и до получившего в 1980-х гг. сомнительную славу борца против «спайвания русского народа евреями» академика Ф. Г. Углова и деятелей «Памяти», которых Петухов всячески защищал от нападок со стороны демократической прессы. В этой брошюре Петухов подхватывал миф о «еврейском питейном капитале», «еврейской русофобии» и создании евреями режима апартеида для русского народа. Он утверждал, что кампанию против «космополитов» затеяли и раздули едва ли не сами евреи, и обвинял критиков шовинизма в создании «образа врага» и «разжигании национальной розни». Наконец, он обвинял евреев в замыслах превращения России в расистское государство и в то же время доказывал, что антисемитские настроения раздувают сионисты для того, чтобы стимулировать отъезд евреев из страны (Петухов 1990б: 9, 68 сл., 75—77, 84—88, 92, 95 сл.). Вполне в духе идеологов «Памяти» Петухов возбуждал у русского населения страхи относительно некой хотя и неведомой, но страшной опасности, нависшей над ним и способной привести русских к вырождению и полному исчезновению. Эту опасность он напрямую связывал с деятельностью «международного сионизма», повторяя на излете перестройки избитые штампы советской пропаганды (Петухов 1990б: 104—108).

Творчество писателей, сделавших арийство и тоску по мистике Севера своей излюбленной темой, не остается незамеченным. За их произведениями напряженно следят активисты русского национально-го движения, неизменно помещающие восторженные рецензии на их книги в своих изданиях. В частности, «арийские фантазии» Никитина и Петухова удостоились самых благожелательных отзывов в журнале «Нация», органе русских неонацистов (Нация, 1996, № 2: 38).

В любом случае сравнение рассмотренных выше версий истории показывает, что русские радикалы готовы распространять самые фантастические, в том числе и диаметрально противоположные, взгляды,

⁵⁰ О Шишкове см.: (Русский биографический словарь. М., 1911. Т. 23: 316—320).

лишь бы обвинить евреев в самых ужасных кознях против человечества и, особенно, русского народа.

Впрочем, для русских националистов православной ориентации более характерен другой подход, стремящийся примирить русское православие со славянским язычеством. Основой для этого им служат исследования русских и советских ученых, продемонстрировавшие мощный пласт языческих верований, доставшийся по наследству русскому православию. Исходя из этого, некоторые авторы даже пытаются «национализировать» последнее, настаивая на его самобытности, которое оно получило на русской почве в силу отмеченного христианско-языческого симбиоза. Именно в этом им видится суть народного православия, и они настаивают на том, что фактически язычество никогда и не умирало, хотя до сих пор оно и находилось на периферии народного сознания (Синягин 1995; Абаев 1995). В этом плане язычество рассматривалось в альманахе «Волшебная гора», стоящем на православных позициях, хотя и с эзотерическим оттенком (Осипова 1995). Одновременно авторы журнала давали понять, что в христианстве есть и другой пласт, связанный с иудаизмом, и вот от этого-то современному христианству и следует освободиться. Нетрудно заметить, что такое отношение к язычеству сближает его с теми, кто придерживается «мягкого неоязычества». Это также разительно напоминает попытки некоторых немецких интеллектуалов создать «арийское христианство» в начале 1930-х гг.

Наконец, следует обратить внимание на то, что увлечение «Влесовой книгой» и «гиперборейской прародиной» рано или поздно приводит к антисемитизму. Например, написав четыре объемистых тома, посвященные «русской цивилизации», и тщательно избегая любых упоминаний о евреях, И. В. Можайскова все же не смогла до конца соблюсти «политическую корректность». В четвертой части своего многословного произведения она не удержалась от обращения к «Протоколам сионских мудрецов», заявив, что вся история XX в. развивалась по разработанному в них сценарию (Можайскова 2002. Ч. 4: 305).

По сути, рассмотренный миф опирается на апокалиптическую логику, отводящую евреям (иудеям) особо негативное место в картине конца Света, когда им предназначено стать главной опорой Антихриста,

страшного гонителя христиан. Только теперь место христиан занимают арийцы (или славяно-арийцы), эпоха конца времен растягивается на неопределенно долгий период, насчитывающий тысячелетия, а евреи из подручных Антихриста превращаются в самостоятельный субъект Мирового Зла. Примечательно, что популярность этого мифа не ограничивается неоязычниками, он распространен и среди приверженцев некоторых других новых религиозных движений, например Белого братства и виссарионовцев (Фаликов 2007: 234—245; Ахметова 2010).

Глава 9

ЭРА ВОДОЛЕЯ И РУССКОЕ МЕССИАНСТВО

Антихристианский пафос рассмотренной выше идеологии вполне созвучен духу западных Новых правых (см., напр.: Бенуа 1991), хотя русские националисты и призывают бороться с «тлетворным влиянием Запада». Кроме того, в отличие от весьма топорной пропаганды последних Новые правые тщательно вуалируют свои расистские концепции рассуждениями о заботе и сохранении отдельных этнических идентичностей (см., напр.: Amaudruz 1993)¹.

Настаивая на своей оригинальности, русское неоязычество на самом деле отражает тенденцию, охватившую за последние несколько десятилетий весь западный мир. Речь идет о растущей популярности дохристианских, восточных и эзотерических религий, в которых все большее число людей видит путь к преодолению мирового кризиса — экологического, экономического, социального и духовного (Adler 1986). Немало этих неофитов прямо связывают кризис с двухтысячелетним господством монотеистической «иудеохристианской» религии, обвиняя ее в антропоцентризме, оправдании эксплуатации, преследовании меньшинств и стремлении упразднить культурное многообразие (Bonewitz 1971: 200; Adler 1986: 18—19, 35, 365; Fry 1990: 335; Ringel 1994: 66). Сторонники этих идей видят выход в возвращении к языческим верованиям, способным, на их взгляд, выработать более бережное отношение к природе и культивировать толерантность и эгалитаризм. Одним из важных компонентов современного западного неоязычества является феминизм, причем до такой степени, что в ряде случаев он

¹ О Новых правых см.: (Шнирельман 2005б; 2011б. Т. 1: 148—165).

выглядит как бы «монотеизмом наоборот», то есть культ сводится к поклонению «Богине-Матери» и руководство им осуществляется исключительно жрицами.

Нетрудно заметить, какую огромную роль в западном неоязычестве играют современные западные ценности — стремление сохранить и упрочить личную свободу, акцент на эгалитаризме, сочувственное отношение к меньшинствам, установки на культурный плюрализм и бережное отношение к природному наследию. В этом смысле современное неоязычество органически вписывается в более широкое движение «Новая Эпоха», предрекающее наступление «духовной революции», якобы способной кардинально изменить натуру человека и тем самым спасти человечество от надвигающейся катастрофы (Ferguson 1981).

В то же время как неоязычество, так и движение «Новая эпоха» не являются неким однородным целым. Напротив, они включают целое соцветие весьма разнообразных и порой противоречащих друг другу идей, мировоззрений и рецептов на будущее, среди которых есть и весьма сомнительные. В частности, некоторые группы культивируют веру в то, что путь к спасению лежит через чистоту культуры и чистоту крови; они стоят за изоляционизм и прекращение иммиграции (Harvey 1996: 60).

Родоначальницей движения «Новая эпоха» считается англичанка Элис Бейли, сформировавшая свою концепцию в 1940-х гг. В ее оккультном учении, как в капле воды, отражаются все присущие этому движению противоречивые тенденции. Верная последовательница Блаватской, Бейли воспринимала XX век в апокалиптических тонах как век всемирной катастрофы, на смену которому скоро придет новый Золотой век. Наше время ей виделось как сложный переходный период от эры Рыб к эре Водолея. Она выступала против социальной несправедливости, авторитарных и тоталитарных режимов, расовой ненависти и идей расового превосходства, неравенства полов, войн и беззаконий и, наконец, засилья материализма и бездуховности. Она жила ожиданием эры Водолея, которая покончит с хаосом, «засвидетельствует восстановление внутреннего духовного водительства на высшем витке спирали» и даст народам Земли покой (Бейли 1994б: 16—18, 74, 117). Путь к этому она видела в установлении по-настоящему единой человеческой цивилизации, единой и в политическом (Мировая федерация

наций) и в духовном отношении (Новая мировая религия) (Бейли 1994а: 167—173; 1994б: 55, 163).

В этом контексте Бейли и рассматривала проблему евреев, считая ее одной из кардинальных для современного мира, и именно здесь ее внешне гуманная концепция оказывалась в плену у традиционного христианского антисемитского мифа. В евреях она признавала «продукт человечества прежней солярной системы» и считала, что их «эгоизм, корыстолюбие и сознательное стремление к самоизоляции» губительно сказывается на современной обстановке и мешает достижению гармонии и полного взаимопонимания между людьми. «Древняя склонность евреев захватывать и удерживать, а также сохранять свою расовую и национальную чистоту является их отличительной характеристикой», — писала Бейли. Ее отношение к евреям было двойственным, сочетавшим некоторое уважение, вызываемое мистическим ужасом в связи с тайной их происхождения и особой ролью на Земле, с отвращением, требующим поскорее с ними покончить. Бейли полагала, что предками евреев были некие «падшие ангелы», не подчинившиеся «планетарной Иерархии» еще в эпоху Лемурии и убившие своего Мастера. С одной стороны, в силу этого они обладали определенным могуществом, будучи носителями тайных знаний, но, с другой, это могущество имело злое начало, поскольку своими истоками восходило к нарушению порядка и даже убийству. Поэтому, заявляла Бейли, хотя закон Моисея и царит сейчас на большей части мира, он искажает исходный замысел и мешает осуществлению истинной законности (Бейли 1994а: 363—370; 1994б: 41—42).

Мало того, утверждала она, евреи никогда не понимали возложенной на них миссии и были справедливо наказаны за то, что отвергли Мессию. Участь евреев представлялась ей следующим образом: «Древние формы, характерные для освобождения евреев, к настоящему времени устарели и должны быть отброшены. Столь же достоверно, что, отвергнув Мессию в лице Христа, еврейская раса осталась, метафорически и практически, под знаком Овна, Барана, или Козла Отпущения; евреям суждено было существовать и под знаком Рыб, опять-таки символически, чтобы признать своего Мессию, когда он появится под знаком Водолея». Она доказывала, что наступает конец двухтысячелетней эры Рыб, когда

господствовало «реакционное» христианство, и близится эра Водолея с ее духовным обновлением. Поэтому, вещала она, христианство в его прежнем виде, основанное на еврействе, должно исчезнуть, так как уже не удовлетворяет потребностям человеческой эволюции (Bailey 1976: 534. См. также: Бейли 1994б: 160—161; 1995: 90). Должно исчезнуть и само еврейство, слившись с остальным человечеством, утверждала Бейли. Только тогда люди осознают единство своего происхождения и откажутся от былой ненависти к евреям (Бейли 1994а: 370).

Иными словами, в эзотерическом учении Элис Бейли содержатся расистские и антисемитские мотивы, и неудивительно, что ее последователи призывают очистить христианство от «еврейского наследия» и отказаться от «еврейской Библии» с тем, чтобы благополучно вступить в эру Водолея (об этом см.: Brearley 1994: 261—265). Одним из таких последователей является американский теолог Мэтью Фокс, который в предчувствии наступления «Новой эпохи» призывает кардинально реформировать христианство, освободив его от «жестокости» «племенного» библейского Бога Израиля. Он отвергает и саму Библию как «рукотворное» и потому «бесполезное» произведение. Он отвергает и «еврейского Иисуса» ради будущего «космического Христа сексуальности». Его теология основывается не на Боге, а на Творении, и он торжественно вводит в божественный пантеон Богиню, Землю-Мать. Эту экстравагантную новую религию, отмечающую как иудаизм, так и ортодоксальное христианство, он объявляет глобальной религией будущего, солидаризируясь в этом с Элис Бейли. При этом он клянется, что тем самым оживляет истинную еврейскую духовность, и заявляет, что только антисемиты и фашисты могут выступать против его теологии! (об этом см.: Brearley 1994: 264). Примечательно, что все эти представления перекликаются с учением итальянского фашистского философа Ю. Эволы, которому современная эпоха также виделась временем крайнего упадка, начавшегося в VIII—VI вв. до н. э., и он предрекал скорую катастрофу, за которой наступит обновление и начнется новый Золотой век (Эвола 1995; Sheehan 1981: 61—62).

Именно эти идеи с благодарностью восприняли современное русское неоязычество и новый оккультизм, «обогадив» их традиционными сюжетами и настроениями, свойственными адвокатам «Русской Идеи».

Далеко не случайно в первой половине 1990-х гг. в России, наряду с трудами мадам Блаватской, активно переводились и публиковались работы Элис Бейли. Русским националистам ее идеи могли тем более прийтись по душе, что она предоставляла России особое место в обновленном мире — именно из России, по ее мнению, должна была прийти новая общечеловеческая религия, которая зальет человечество Солнцем Правды (Бейли 1994б: 69—70).

Русское неоязычество является радикальной разновидностью консервативной идеологии, отличающейся откровенным антиинтеллектуализмом и популизмом. Оно видит причину всех современных бед в предательстве по отношению к «исконно русской» идеологии — славяно-русскому язычеству, в котором якобы концентрировалась мудрость предков. В соответствии с этим путь к спасению должен лежать через отказ от губительной идеологии «иудеохристианства», будто бы ставящей своей целью культурную нивелировку и прежде всего уничтожение русской культуры.

В этом, кстати, русские неоязычники кардинально отличаются от Бейли, которая обвиняла евреев в «сепаратизме» и видела в них последнюю преграду на пути к единой безнациональной мировой цивилизации (см.: Bailey 1976: 634; Brearley 1994: 261—262). Русская неоязыческая газета «Родные просторы» с благодарностью и пониманием перепечатала статью известного швейцарского расиста Г. А. Амодрюза, направленную против понимания эры Водолея как эпохи установления якобы подлинного единства человечества во главе с мировым правительством. Этот автор призывает к культивации «расизма с положительным знаком» в стиле «Новых правых» (Amaudruz 1993)². Зато Мигель Серрано прямо писал о том, что эра Рыб была неблагоприятной для «арийцев-гиперборейцев». Он с нетерпением ожидал прихода эпохи Водолея, когда будто бы должны вернуться боги и герои, предтечей которых он называл Гитлера как «последнего аватара» (Серрано 1994). В свою очередь Амодрюз превозносит Россию как страну, где «белая раса» якобы сохраняется в наиболее чистом виде и где не преследуется

² Г. Амодрюз начал свою карьеру с того, что еще в сентябре 1951 г. участвовал в созидании в Цюрихе неонацистского антисемитского Нового ордена Европы, где почитался расовый миф о сверхчеловеке (Del Boca, Giovana 1969: 84—87).

расистская пропаганда. Он призывает к освобождению Европы от «биологических отбросов», к возвращению «африканцев в Африку» и «азиатов в Азию» и превращению Объединенной Европы в «оплот белого мира». Он верит, что и Россия будет активно участвовать в «спасении белой расы» и сделает свой вклад в «арийское возрождение». Эти его рассуждения были с энтузиазмом встречены расистами в России и неоднократно перепечатывались расистскими и неоязыческими СМИ (Амодрюз 2001).

В этом контексте русское неоязычество и оживляет извечные для русского национализма антизападнические настроения. Тем самым, оно имеет ярко выраженный этнонационалистический характер, и это первая особенность, отличающая ее от западного неоязычества. Второй особенностью являются этатистские имперские устремления, направленные на спасение и восстановление «Русской империи», чему и служит историсофский миф, призванный обосновать исконные права «славян-русов» на обширные территории в Европе и Азии. Здесь весьма пригодным оказывается «арийский миф», который русские неоязычники рисуют как извечную борьбу «славян-арийцев» против «злокозненных семитов». Правда, в последние десять лет часть неоязычников увлеклись идеей «славянского сепаратизма», призывающего к раздроблению России на несколько чисто русских национальных государств, где не будет никаких этнических меньшинств. В любом случае многим русским неоязычикам социальные и политические проблемы кажутся не в пример важнее религиозных. Причем в этом контексте их все больше привлекает идея «чистоты арийской крови».

Все это объясняет и третью особенность русского неоязычества, для которого, в отличие от его западных аналогов, феминистские и природоохранные сюжеты представляются формальными и второстепенными. Апеллируя к «исконным ценностям» далеких предков, русское неоязычество вынуждено хранить верность патриархальным традициям, и руководство как языческими общинами, так и политическими партиями осуществляется, как правило, мужчинами. Что же касается экологического аспекта, то оно делает акцент прежде всего на «экологии культуры» и легко перекидывает отсюда мостик к «чистоте крови». По сути дела, современное русское неоязычество является первой серьезной

попыткой принести расовую доктрину на русскую почву и привить ее русскому национализму.

Многие из рассмотренных выше концепций имеют пророческую, мессианскую направленность. В них нередко встречается утверждение о грядущей смене эпох: эра Рыб, тяжелая и страшная, должна скоро смениться счастливой эрой Водолея. Вот что пишет по этому поводу известный астролог, пропагандист оккультных наук П. Глоба: «Мы представители авестийской традиции... Люди, живущие на нашей территории, являются генетическими носителями этой традиции. Не случайно на стыке двух эпох — эпохи Рыб и грядущей эпохи Водолея (Россия находится под знаком Водолея) у нас в стране так возрос интерес к этим знаниям... Грядут Великие Времена, и мы должны стать активными участниками этих перемен» (Глоба 1992: 3. См. также: Каневская 1990; Величко, Мансуров 1996). Т. Глоба добавляет к этому, что к началу эры Водолея, «когда придет время конца тьмы и лжи», «арии» должны вернуться к своим истокам, и «Россия будет владеть миром, подарит человека будущего и новое мировоззрение» (Глоба Т. 1991; 1993б: 51, 57, 59, 70; 1994а: 31).

Президент Международной рериховской ассоциации В. М. Сидоров повторял вслед за своим кумиром, Н. Рерихом, что именно в России в эру Водолея «свершится таинство воплощения третьей ипостаси Бога Единого — Духа Святого» и это будет «эпоха Русского Века» (Сидоров 1996: 20, 23, 31). Другие эзотерики провозглашают окончание «эпохи *Калиюга*», или эпохи Рыб, «эпохи войн и беззаконий» и вступление человечества в эру Водолея, «эру мира и справедливости» (Дмитриева 1992: 40—41, 209, 241; Васильев Э. 1995: 4). С ними в этом солидарны кришнаиты (Мочалова 1996: 113—114; Данилов 1996: 101), юсмалиане и виссарионовцы (Ахметова 2010: 73) и уже известный нам писатель Щербаков (Щербаков 1992: 268, 357, 370; 1996г: 3). О благословенной космической эре Водолея, будто бы призванной вернуть человечество «к состоянию исходного первозданного благоденствия», пишет и бескомпромиссный борец с христианством писатель В. Б. Авдеев (1994: 168—169). Культурный центр «Вятичи» торжественно объявляет конец «ночи Сварога» и «утро нового великого дня богов» на пороге 3-го тыс. (Сперанский и др. 1997: 23). Считающий себя православным,

альманах «Волшебная гора» также обеспокоен приближающейся экологической и социальной катастрофой и предвещает человечеству серьезные изменения (см., напр.: Кожин 1994).

С. Антоненко вещает: «Согласно многим пророчествам, в нынешнее время, непосредственно предвещающее эсхатологическую эпоху мирового конца, возможно (на относительно короткий, впрочем, срок) возрождение реалий давно прошедших эпох... Наступает время "снятия печатей" — открытия мировых тайн, погребенных под спудом веков». Одну из этих тайн ему не терпится открыть самому: «Русская культура и древнеславянская религия имеют несомненную генетическую связь с ведической традицией, древнейшей на земле» (Антоненко 1994: 83). Какие-либо сомнения в арийстве русских или в уместности арийской идеи в целом немедленно пресекаются. Только будучи врагом России, можно высказывать такие сомнения, считает Т. Глоба. Она пишет: «Те, кто боятся будущего пути России, на который предстоит ей встать в конце века, очерняют и арийцев детей Неба и арийскую расу в целом» (Глоба Т. 1994а: 32).

Все упомянутые взгляды пронизаны эсхатологией и основаны на концепции циклизма, отождествляющей историческое развитие с разложением некоей Примордиальной традиции. Завершение каждого цикла рисуется глобальной катастрофой, после которой происходит возвращение к исконной Традиции и восстановление гармонии. Эта концепция восходит к философским учениям древности, и прежде всего индуизму, откуда и черпают свое вдохновение многие нынешние русские традиционалисты, стремящиеся совместить это с современным научным знанием. Вот, например, как это делал математик из МГУ В. А. Колосов, по-своему использовавший представления современной археологии о смене эпох в далекой первобытности. В основу всемирного развития он положил идею о вечной борьбе между силами разрушения («асурами») и силами порядка («дэвами»), что в индуистской традиции представлено соперничеством рудраизма и вишнуизма. В соответствии с индуистской традицией он писал о глобальных исторических циклах (по 8640 лет), якобы подразделявшихся на четыре эпохи по 2160 лет каждая. Эти четыре эпохи выражают круговорот базовых элементов — земли, огня, воды и воздуха, символом чего служит левосторонняя свастика.

Наше время, по Колосову, знаменует конец цикла, начавшегося в результате преодоления предшествующего экологического кризиса эпохи мезолита путем «научно-технической революции», то есть переходом к земледелию и скотоводству. Более ранний цикл этот автор связывал с отступлением ледника и заселением Евразии «предками индоевропейских народов», которых он, похоже, связывал с кроманьонцами и считал следствием мутации, вызванной «массами талой воды». С этими «индоевропейцами» он почему-то отождествлял капсийскую культуру Северной Африки, представляя ее в виде «общемировой атлантической цивилизации».

Далее, Колосов делил народы на «асурические» и «дэвовские». По его мнению, именно первые, живущие на севере Европы и Азии, являются носителями нордических достоинств. Любопытно, что теперь он уже забывал об индоевропейцах и противопоставлял протестантов католикам, настаивая на том, что различие между ними имеет «биологический» характер. Первых он относил к асурам, а вторых — к дэвам. К асурам с присущим им прирожденным творческим началом он причислял и русских, всячески пытаясь обособить их от «неискоренно южного славянско-православного мира». Именно асурам с их буйным воображением и бесконечной способностью к изобретательству мир должен быть обязан техническим прогрессом. В частности, автор утверждал (впрочем, безо всяких на то оснований), что, хотя первые цивилизации возникли на юге, их создателями были пришельцы с Севера. Вместе с тем творческая деятельность асуров всегда в конечном итоге приводит мир к разрушению. Поэтому асуры не способны вечно господствовать, и доминирование в мире осуществляется поочередно то северными, то южными народами (Колосов 1995).

Нетрудно заметить, что эта концепция, подхваченная, как мы видели рядом писателей и неоязыческих идеологов, проникнута расовым началом. Ведь автор настаивал на том, что между асурами и дэвами лежат непреодолимые генетические барьеры. Мало того, отсутствие «нордических генов» якобы ведет к упадку цивилизаций. Правда, неожиданно для читателя Колосов причислял к «нордическим народам» не только арийцев, но и семитов (Колосов 1995: 9—11).

Подобно упомянутым выше авторам, Колосов называл эру Рыб временем упадка и разложения, что, по его мнению, было следствием введения ряда «жизнеотрицающих» мировоззренческих систем типа гностицизма и манихейства на рубеже новой эры. Любопытно, что раннее христианство в этот ряд не попадало — оно никак не укладывалось в систему автора, и он его попросту не замечал. Он вспоминал о христианстве чуть позже, говоря о создании «жизнеутверждающих» мировых религий «нордическими народами» в эпоху раннего Средневековья. Среди таких религий назывались православное христианство, ислам, северный вариант буддизма и даже индуизм (Колосов 1995: 11). Разумеется, трудно спорить с тем, что многие современные культуры сложились под большим воздействием этих религий. Но какое отношение к этому имели «нордические гены», остается тайной автора. Мало того, по одному ему ведомой логике, связывая создание мировых религий с северным творческим началом, автор в то же время говорил об их южном происхождении. Якобы именно это вызвало реакцию в Европе, выразившуюся в Реформации, что снова привело к доминированию асуров и, как следствие, обусловило научно-технический взрыв. Так, мир с ужасающей скоростью устремился к новой глобальной катастрофе, когда в поисках спасения народы должны обратиться к Абсолютному Началу, к Рудре, обитающему на сакральном Севере. Вот почему сейчас огромное значение приобретает «нордическое человечество», во главе которого, по уверениям автора, призвана встать русская нация. Только она якобы и способна вернуть миру Исконную традицию в преддверии эры Водолея. Заканчивая повествование на такой оптимистической ноте, автор предлагал свою концепцию в качестве идеологической основы русского национал-демократического движения (Колосов 1995: 12).

Чего ждут русские национал-патриоты от эры Водолея? Следует отметить, что рассматриваемые здесь идеологии отличаются крайним этноцентризмом. По словам национал-социалиста А. Елисеева, «нравственно и оправданно то, что на благо нашему Богу и нам — Русским, славянам, арийцам». Какие-либо общечеловеческие гуманистические ценности, безусловно, отменяются (Елисеев 1995в: 9). Поэтому если Сидоров ожидал от грядущего века воплощения принципа ненасилия, а Авдеев тщательно старается обойти национальный вопрос и видит

ущербность эры Рыб в господстве монотеистических религий, то совсем в иных тонах эту тему излагает национал-патриотическая неоязыческая газета «За Русь» (Новороссийск). Противопоставляя «белых» «евреям», она целенаправленно подчеркивает их непримиримые различия, касающиеся и исторического пути: когда у белых настали «худшие времена *Калиюги*», евреи якобы переживали расцвет своей цивилизации. В то же время это внушает газете и некоторый оптимизм. Она пророчествует о скором объединении народов мира во главе со славянами, что должно привести к окончанию времени самозванных «сынов-божьих», которым суждено скатиться назад к первобытности (Комлев 1997).

Основанный русскими неоязычниками в 1998 г. журнал «Русское чудо» следующим образом характеризовал тех, кто родился под созвездием Рыб: «Картавость. Люди, не произносящие букву “р”, не способны задействовать очень важную область мозга, ответственную за развитие высших способностей, позволяющих перейти на новую ступень развития. В древности эта область мозга называлась “колокол”. Читатель, знакомый с нерусскими языками и часто общающийся с иностранцами, может без труда определить, каким народам, нациям присущ данный признак вырождения» (Древние арьи 1998).

Еще определеннее высказывалась газета «Русский порядок», орган Русского Национального Единства А. Баркашова. Она прямо писала о том, что под созвездием Рыб находится якобы иудейский народ, а под знаком Водолея расположен русский народ, носитель Провидения, которому суждено будет победить Мировое Зло и спасти человечество (20 марта... 1993). Сам Баркашов, считающий себя православным, избегал прямой апелляции к астрологии. Но и он патетически провозглашал начало Эры России, которая, по его мнению, сперва выразится в «наведении порядка» в самой России, за чем должно последовать ее господство в мире. Баркашов детально объяснял, что означает «наведение порядка». Ведь, по его словам, дело не сводится к геноциду русского народа, который евреи якобы устроили после 1917 г. Нет, конфликт имеет гораздо более глубокие религиозные корни, ибо русский народ — это Народ-Богоносец, а евреи — богоборцы, воплощение абсолютного зла, Дьявола. А поэтому «Россия возрождается сегодня не как “общее экономическое пространство”, а как метафизическая сущность — про-

явленный в мире оплот Бога, для последней схватки с абсолютным злом — дьяволом и его порождением — химерической, богоборческой западной цивилизацией во главе с Израилем и США» (Баркашов 1994а: 25, 58—59). И ничтоже сумняшеся Баркашов объявлял, что 21 сентября — 4 октября 1993 г. началась «освободительная борьба русской нации против антирусской, просионистской, проамериканской диктатуры... за освобождение от 76-летнего иудейско-коммунистического ига» (Баркашов 1994б: 1—3).

В целом с Баркашовым была солидарна видная деятельница неоязыческого Союза венедов, член КПРФ Н. И. Талдыкина (Талдыкина 1993). Украинский поклонник венедов У. Росин тоже сетовал на то, что в эру Рыб «белые люди стали уступать мир», и призывал «возвратить мир себе» (Росин 1998). Газета венедов «Родные просторы» предрекала гибель «цивилизации ссудного процента и рабства» в 2003 г. А чтобы «расены» были к этому готовы, им полагается изучать «героизм императора Тита, разрушившего Иерусалим» (Остромысл 1998). К чему бы это? Не иначе как венеды хотели бы видеть столь же масштабные и эффективные гонения на евреев в преддверии эры Водолея.

Патриарх современного русского неоязычества Доброслав осуждал «иудохристианское мракобесие», якобы приведшее цивилизацию к экологической катастрофе. Он предсказывал, что Ярило-Солнце скоро сожжет нынешнюю цивилизацию и уничтожит наиболее чувствительных к повышенному ультрафиолетовому излучению. Таковыми Доброслав называл прежде всего евреев — ведь алтарь храма Соломона был обращен на Запад, и это якобы свидетельствует о ненависти евреев к Солнцу. Следовательно, скоро иудохристианский мир погибнет, и это положит начало «нашей новой эры». Похоже, выжить удастся лишь «новым людям», к чему и должны готовить себя солнцепоклонники, последователи Доброслава (Доброслав 1995а; 1996а). Аналогичным образом, другой воинствующий неоязычник предрекает возрождение языческих богов в эру Водолея, когда «арийская мощь» должна наконец одержать победу над «еврейским дьяволом» (Истархов 2000: 9, 61).

Иногда дело обходится без религиозной риторики, и на первый план выходит русская мессианская идея. Например, национал-социалист Я. Бутаков утверждал, что в мире ведется борьба между двумя мессиан-

скими идеями — русской, несущей абсолютное Добро, и американской с ее абсолютным Злом. При этом, настаивал он, последняя основана на сионистской идеологии, идущей «от Дьявола». Вслед за Достоевским он повторял, что лишь один народ в мире может служить носителем Божественной истины и этим народом, естественно, является русский народ. Насилюя исторические факты, он рисовал Московскую Русь раем для всех входивших в нее народов и обвинял просветителей Петровской эпохи в том, что они якобы подорвали здоровый дух русской нации. Он призывал русских заново строить империю и взять на себя духовное руководство миром. При этом он полностью отбрасывал призывы того же Достоевского к «всечеловечности»: «Готовясь руководить духовным возрождением мира, мы должны начисто отбросить всякие масонские идейки насчет “всечеловечности” Русской идеи» (Бутаков 1995: 24). Остается неясным, на какое «идейное руководство цивилизацией» будет способен такой крайний этноцентризм.

Между тем русские национал-патриоты твердят в один голос о каком-то особом месте, будто бы предназначенном России в XXI в. Консервативный философ Е. Неклеушев спешит напомнить слова О. Шпенглера о том, что 3-е тыс. будет принадлежать русской культуре (Неклеушев 1994: 331. См. также: Величко, Мансуров 1996). О наступлении Эры России заявляет и редактор «Русской Правды», ученик Доброслава и бескомпромиссный борец с христианством и иудаизмом А. Аратов, предсказывающий им скорый конец (Луговой 1996а). Вторил им и известный антисемит Ю. К. Бегунов, который без устали в самых черных красках расписывал «двухтысячелетний еврейский (сионистский) заговор» и предсказывал победу России над Мировым Злом в эру Водолея (Бегунов 1996: 55). Не менее красноречив один из лидеров петербургских неоязычников Ю. Беляев, усматривающий в новой наступающей эпохе «эпоху русского национализма» (Беляев 1992) и объясняющий, что «арийцы» — «это мы с вами», что они призваны выступить против сил тьмы, среди которых он помещает и иудаизм, приписывая ему практику «человеческих жертвоприношений». А с «нечистью», убеждает он, нельзя поладить. Ее надо только истреблять (Беляев 1993). Близость «Арийского Утра», «Утра Богов» предсказывал и национал-социалист Елисеев: «Наше утро грянет, и темень торгашеской ночи

не должна обманывать людей. Чем темнее ночь, тем ближе рассвет, тем ярче грядущее Утро». Он утверждал, что христианство уже пало, «оказавшись неспособным спасти наш священный Род от происков злокозненных сионистов», и лишь «Солнечная Империя Русов-язычников», вернувшая себе «исконную арийскую веру», спасет мир от темных сил (Елисеев 1995а: 4—5. См. также: Жуков 1994).

В чем же спасение? «Адекватным арийской (славяно-русской) традиции» Елисеев считал только «национальный социализм» (Елисеев 1994а). Ему вторил тогдашний председатель Фронта национально-революционного действия, И. Лазаренко, предсказывавший приход «Третьей Руси», «тысячелетней национал-социалистической Империи», призванной открыть «эпоху Новой Сакральной Цивилизации» (Лазаренко 1994)³. В унисон всем этим откровениям звучат и прогнозы некоторых современных русских эзотериков. Так, Т. Глоба утверждала, что «битва со Злом уже началась» и «в 1994 г. появился новый арийский вождь» (Глоба Т. 1993а: 7, 10; 1993б: 74—75).

В устах некоторых русских радикалов все эти пророчества приобретают апокалиптическое звучание, а «арийская идея» окрашивается в расистские тона. Так, Елисеев заявлял, что «арийцы являются авангардом человечества (в первую очередь, конечно, белого человечества), прочно сохраняя первенство в интеллектуальном, организационном и экономическом соперничестве». Беда лишь в том, что их «гений... сегодня подвергается чудовищной эксплуатации со стороны международной сионистской мафии». Приписывая, вслед за Безверхим, все беды «этнической экспансии афроазиатского юга», вызывающей расовые смешения и «размывание арийского массива», Елисеев взывал к духу племенного прошлого, когда арийцы якобы берегли чистоту своей крови, «крови богов». Он призывал к введению сознательной «расовой политики» и, подобно западным Новым правым, считал необходимым поставить предел межэтническим бракам ради «сохранения своеобразия, присутствующего любой расе и любой нации» (Елисеев 1994б). Все эти идеи были с энтузиазмом подхвачены петербургской газетой «За русское дело», ко-

³ Но сегодня И. Лазаренко, выступающий лидером движения «Залесская Русь» и сопредседателем Национально-демократического альянса, стоит на антиимперской позиции.

торая даже выдвинула лозунг «От национализма к расизму» и призвала к «пробуждению расового чувства» и сплочению «белой расы» ради предотвращения близящейся «Третьей мировой войны» (Перин 1994). Установка на «сплочение белой расы» — это одна из причин, по которой некоторые русские радикалы отвергают христианство, «расколовшее арийский мир духовно». Они полагают, что только дохристианская якобы единая «арийская идеология» может стать прочной основой для сплочения современных «арийцев» и... организации «национальных революций во всех индоевропейских странах», направленных «против сионо-масонской клики» (Елисеев 1994б).

Федор Разоренов, одно время возглавлявший Московский ведический центр «Коловрат» и скрывавшийся под псевдонимом Ладомир (Антоненко 1996: 163), в одной из своих публикаций делил мир на отдельные «расовые центры», якобы по очереди возглавлявшие движение мира к прогрессу. Он объявлял приближающуюся новую эпоху временем, когда первенство перейдет к «славяноросам», славным потомкам ариев, происходящим с Русского Севера. Одно лишь тревожило автора — деятельность враждебной человечеству силы, которая вечно вредит людям и в настоящее время стремится к уничтожению славянской традиции. Что же это за сила? Автор завуалированно называл ее «беструром», который в разные эпохи выступал якобы под разными личинами — Сатаны, Люцефера, дьявола и т.д. Наивный читатель мог бы отождествить эту силу с неким абстрактным Злом, идея которого присутствует в разных религиях мира. Чтобы предупредить такого читателя от заблуждения, автор делал более чем прозрачные намеки, ставящие все на свои места. Во-первых, сам термин «беструр» подозрительно напоминает иноязычное слово «бастард», смысл которого простак Безверхий передавал русским понятием «ублюдок», а кого он так называл, мы уже знаем. Во-вторых, чтобы не осталось лишних сомнений, Ладомир перечисляет «поступки» этого «беструра» — занятие посреднической деятельностью между регионами, развитие международного обмена и торговли, установление власти денег. Не узнаете? Хорошо же, как бы спрашивает автор, а кто похитил ценности из Египта? Кто создал Великий шелковый путь? Снова не узнаете? А кто внедрил иудаизм, христианство и ислам и распространил их по миру,

лишив многие народы привычных «почвенных» верований и мировоззрений? Наконец, кто занимался внедрением «малого народа» с его чуждой идеологией в толщу основного коренного народа с тем, чтобы причинить вред ему и его культуре (Ладомир 1995)?

Смысл этого послания, повторяющего все основные антисемитские штампы, более чем прозрачен. Чтобы убедиться, насколько тесно антисемитизм переплетается в представлениях этого московского язычника с расизмом, достаточно привести следующий пассаж: «Индийский регион был сознательно и целенаправленно создан белой славянской расой для упреждающего воздействия на соседние регионы, которые могли быть использованы беструром в его борьбе за уничтожение славянского изкона (так автор называет «традицию». — *В. III.*)» (Ладомир 1995: 10). Не нужно быть слишком проницательным, чтобы догадаться, что и здесь мы встречаемся с идеей якобы исконной и вечной конфронтации славян с евреями.

А вот что писала откровенно расистская газета «Русский реванш», орган Русского националистического молодежного союза: «Подобно первочеловеку, мы стоим перед ликом Нового неба и Новой земли, на пороге Великой Возможности... Придет воспоминание о Прародине, о тех Золотых временах, когда еще не было ни славян, ни германцев, но были просто арии... Одрахлевшая Евразия снова станет Арийским Простором, континентальной империей Свастики... Это будет конец современного мира с его талмудической тиранией золота и Великое Возвращение власти Лучших... Да здравствует Русская Революция Крови!» (А. А. 1996). А Широпаев называет свастику «символом Расового освобождения» (Широпаев 2001: 115). В 1993 г. газета Народно-социальной партии «Националист» провозглашала устами иркутского студента Д. Михайлова: «Мы, русские, должны стать первыми, кто за две тысячи лет верно ответит на еврейский вопрос» (Михайлов 1993). Откровенно, не правда ли? Добавить к этому как будто нечего... кроме того, что все эти идеи до боли напоминают идеологемы другой расистской империи — германского Третьего рейха.

Последнее особенно отчетливо проявляется в идеологии Народной национальной партии. Вот какие цели ставил перед ней ее лидер А. К. Иванов (Сухаревский): «Мы, русские, изначально были учителями

и вождями всех белых народов и цивилизаций. Все белые народы находятся с нами в родстве, и нам необходимо вернуть себе эту первую нашу роль — роль учителей». Утверждая, что в мире сейчас идет борьба рас и народов, он призывал сбросить владычество «богоизбранных» финансистов (Иванов 1998) и возродить «Великую Русь на 3000 грядущих лет» (Иванов 1997: 8). Чем не Тысячелетний рейх?

Интересно что, воюя с вредоносными силами, якобы претендующими на мировое господство, многие русские националисты, включая неоязычников, не имеют ничего против русской власти над миром, которая, по их мнению, уже неоднократно имела место в прошлом и шла лишь на пользу различным народам (см., напр.: Кандыба Д. 1995, особенно с. 123). Эзотерик Э. В. Васильев пишет об этом довольно завуалированно, предсказывая скорое «объединение всех культовых исповеданий в одну веру — веру Высшего Разума или Первопричины» (Васильев Э. 1995: 4). Более откровенно выступал Авдеев, связывавший будущее с установлением «наднационального, континентального, планетарного мирозерцания». Характерно, что при этом он призывал на помощь именно «национального пророка» и прославлял «великого арийского пророка», «нашего соотечественника Зороастра», который старше Христа и Магомета. Иными словами, будущее — за Евразийским объединением народов, спаянным общим «арийским учением» (Авдеев 1994: 168—169)⁴. Ревностная последовательница Блаватской Л. П. Дмитриева убеждала, что «общеупотребительным языком приближающегося Космического Века — эпохи сближения народов планеты, видимого и невидимого миров, открытых контактов Земли и Космоса будет русский язык. Именно народам России... предстоит в недалеком грядущем великая миссия объединения всех народов в единую братскую семью — Мировую Общину» (Дмитриева 1992: 36, 242; 1994: 451). Наконец, Елисеев прямо объявлял «славяно-русов» «авангардом всего человечества», «расовой элитой Белого Мира» (Елисеев 1995б: 19).

Впрочем, это лучезарное будущее омрачается лишь одним обстоятельством — не все в него попадут. Ведь, по эзотерическому учению, эра

⁴ Несколько лет спустя Авдеев расстался с евразийскими идеями и сделал ставку на расовое учение.

Водолея означает вхождение человечества «в новую шестую расу — расу бессмертия». При этом произойдет строгий духовный и физический отбор. «Страны, народы, люди, наполненные злобой, алчностью, самомнением и животной пищей, уйдут в небытие... Они не смогут войти в резонанс с чистыми излучениями эры Водолея... Для тех, кому уютна и привычна тьма, наступит конец Света» (Васильев Э. 1995: 5. См. также: Дмитриева 1992: 40—41, 241—242). Кто же те обреченные, которым так сочувствует неонацистский журнал «Атака» (Фисунов 1995) и которым предназначено «уйти в небытие»? Если многие эзотерики стараются уйти от прямого ответа на этот вопрос, то гораздо откровеннее вел себя С. Антоненко. Для «людей практического склада ума» он помещал таблицу, наглядно объяснявшую, кого можно считать ариями, а кого нельзя. В частности, цыган он из этого списка исключал. Не входили туда, естественно, и евреи (Антоненко 1994: 88—89). Что же предлагал автор делать с этим списком? Готовиться к погрому? Нет, такого заключения он не делал, храня многозначительное молчание. Но, как он резонно предполагал, «люди практического склада ума» сами примут решение⁵.

Не напоминает ли все это тщательно продуманную провокацию в преддверии эры Водолея? И нет ли здесь близкой аналогии тому, что ровно 100 лет назад происходило в Германии, где некоторые философы, историки и общественные деятели видели в христианстве сомнительный дар «семитов», якобы служивший для закабаления героической «германской расы», и они призывали очистить его от «еврейского» наследия и создать сугубо свое немецкое христианство (Wistrich 1991: 58—59)? И не напоминает ли это нацистский подход, для которого евреи и цыгане были такими «недочеловеками» (*Untermenschen*), недостойными вступать в эпоху Тысячелетнего рейха?

Оценивая место анализируемого «арийского мифа» в современной общественно-политической жизни России, надо учесть, что многие из рассмотренных выше материалов относились к 1990-м гг., а в последние 15—20 лет наблюдалась экспансия «арийского мифа» и он постепенно отвоевывал себе все больше и больше информационного

⁵ Надо иметь в виду, что Антоненко писал свою книгу в начале 1990-х гг., когда русское радикальное движение было на взлете и погромы вполне могли стать реальностью.

пространства. Ведь поначалу он ютился в узкой области научной фантастики, затем выплеснулся на страницы пусть и малотиражных, но многочисленных патриотических (в том числе национал-патриотических!) газет и журналов, а в течение последних 10—15 лет ему посвящаются целые псевдонаучные трактаты и художественные романы. Являющаяся безусловной подделкой «Влесова книга», настольная книга «арийских» мифотворцев, успешно выдержала уже несколько изданий. «Арийский миф» со всеми его атрибутами подхвачен, как уже отмечалось, рядом научно-популярных журналов. В частности, фантазии о России «стране Водолея» и ее всемирно-исторической миссии на переломе эпох воспроизводит журнал «Свет. Природа и человек» (Правдивцев 1997). Романы и научно-фантастические произведения, посвященные «славяно-арийцам», с охотой тиражируют известные издательства — «Алгоритм», «Вече», «Менеджер», «ФАИР-Пресс», «Эксмо», «Яуза», «Амрита-Русь», «Белые альвы», «Метагалактика».

Второй существенный момент, связанный с рассматриваемым мифом, заключается в том, что, как правило, в печатной продукции он представлен отдельными фрагментами: речь идет либо о великом «арийском» прошлом (причем без ссылок на «Влесову книгу» здесь не обходится), либо о Мировом Зле, с которым человечеству предстоит вступить в бескомпромиссную борьбу. Вплоть до середины 1990-х гг. лишь немногие мифотворцы отваживались излагать миф без купюр, не прибегая к эвфемизмам, рискуя быть обвиненными в антисемитизме и расизме (см., напр.: Кашинов 1993; Сергеев 1995). Но со временем таких смельчаков становится все больше, и в их ряды вливаются даже лица, считающиеся учеными, подобные Ю. К. Бегунову. В этом особенно преуспели авторы серии «Арийский путь», выходившей во второй половине 1990-х гг. под грифом Российской академии наук (см., напр.: Данилов 1996; Мочалова 1996. Об этом см.: Шнирельман 1997а).

Следует отметить, что необычный всплеск интереса к «арийскому мифу» в прессе конца 1990-х гг. был вызван происходившим тогда переделом собственности, а также ожиданием смены веков. Стоявшие за этим эмоции руководили тогда творчеством целого ряда писателей, произведения которых выходили в начале 2000-х гг. Стоит ли сомневаться

ся в том, что вся эта литературная деятельность, наряду с рядом других факторов, сказалась на резком росте ксенофобии в последние десять лет?

Впрочем, некоторые представители крайних течений относятся к рассматриваемой проблеме весьма цинично, признавая искусственность манипуляций с «русским арийством» и в то же время видя в них большую пользу в борьбе с «врагом». Так, у Паука (Сергея Троицкого), лидера рок-группы «Коррозия металла», обслуживающей крайне радикальные движения, имеется свое представление о свастике. Он открыто признает, что свастика являлась символом нацистской Германии, и категорически отрицает свою связь с фашизмом. Однако, апеллируя к крайне архаичным обычаям американских индейцев и полинезийцев, он полагает, что победитель может с полным правом использовать захваченные у побежденного трофеи, включая и символику. Мало того, хорошо понимая смысл, вкладываемый неонацистами в изображение свастики, он заявляет: «Трудно удержаться, чтобы не пощекотать нервы трясущейся русофобствующей мрази...» (Коломенский 1998).

Некоторым творческим людям этот сомнительный аргумент показался соблазнительным. Сегодня его воспроизводит Дмитрий Мишенин, руководитель арт-группы «Допинг-Понг», занимавшейся подготовкой Сочинской олимпиады и уже прославившейся скандальной рекламой, взявшей за образец нацистскую эстетику. Отвечая критикам, он утверждает, что победитель по праву сильного может пользоваться «всеми атрибутами покоренного народа», включая свастику и нацистский стиль в искусстве. В нацистской эстетике он видит не более чем «трофей», готовый к употреблению в виде «ретрообразов» (Архакова 2011). Примечательно, что, отвергая идеологию фашизма, он заявляет, что философия, культура и искусство побежденной фашистской Германии должны принадлежать победителю. И, подобно Геббельсу и Герингу, он обличает «дегенеративное искусство» (Димамисенин 2006), не задумываясь о том, что кто-то другой с тем же основанием будет использовать в качестве «трофея» уже не эстетику, а идеологию, что сегодня и происходит, как показывают проанализированные выше материалы⁶. То же касается некоторых художников, обслуживающих запросы правых радикалов.

⁶ Литературоведы уже не раз отмечали, что эта поначалу эстетико-эпатажная позиция порождает скольжение в сторону правого радикализма, и «заигравшиеся» литераторы

Вместе с тем сегодня в почвеннической среде более популярен другой аргумент, по которому якобы германские нацисты украли свою символику, включая «коловрат» и ведическую религию, у славян (Курбатов 2006: 362). Сторонники этого подхода, как мы видели выше, всеми силами стремятся реабилитировать свастику, игнорируя тот факт, что она и сегодня, как в 1920—1940-х гг., служит важнейшим символом неонацистам, для которых она означает то же самое, что и для Гитлера.

Между тем не все певцы эры Водолея так уж непримиримо относятся к евреям. Президент Рериховской академии В. В. Соболев, предрекая всемирную катастрофу, утверждает, что ее переживут лишь два народа — русские и евреи. В чем же дело? Исходя из фантастических взглядов на древнюю историю, разделявших Е. Блаватской, Н. Рерихом и их последователями, опиравшимися на романтическую традицию начала XIX в., Соболев выводит предков и русских, и евреев из Индии. Он утверждает, что оба народа были предназначены силами Добра (Иерархией Света) для выполнения великой миссии — установления коммунизма. Вначале выполнение этой задачи возлагалось будто бы на евреев, но силы Зла нашли предателя, Христос был распят, и наступление счастливой эпохи было отсрочено на 2 тыс. лет. Тогда силы Добра избрали славян, привели их степями Евразии в Восточную Европу и возложили на русских миссию встречи Мессии и совершения кардинального переворота на пороге эры Водолея. Соболев называет русских и евреев «богоизбранными народами» и со ссылкой на Серафима Саровского утверждает, что только они смогут избежать искушения Антихристом и вступят в новую жизнь, тогда как все другие будут соблазнены силами Зла и погибнут. Будущее мира он прочно связывает с «Вечной Россией, Истиной и Светом, Небесным Иерусалимом». А истиной, по его мнению, владеет только оккультизм, который помогает распознать дьявольские существа, испокон веков вредящие человечеству. Не обходит он стороной и болезненный для русских патриотов вопрос о революции 1917 г.

и художники способны сделать свой существенный вклад в формирование в обществе фашистских настроений (см., напр.: Stodolsky 2007; Кукулин 2008; 2009). В конце концов, не кто иной, как Г. д'Аннунцио и Ф. Маринетти, в свое время поддержали Муссолини и не только своим искусством, но и политическими действиями заложили основы итальянского фашизма.

По Соболеву, ее подготовили враги русского народа, действовавшие из-за рубежа (Соболев 1998).

Похоже, что, по мнению Соболева, Н. Рерих и эзотерики лучше понимали идеи коммунизма и ведущий к ним путь, нежели большевики. Провозглашая лежащую впереди «Вечную Россию» и одновременно утверждая, что мудрецы Шамбалы (Мировое правительство) ведут планету к единой мировой общине, Соболев фактически, сознательно или неосознанно, делает Россию центром будущего мира, отдавая приоритет в нем русским. Такие идеи понизывают и эзотерические ритуалы, устраиваемые рериховцами на Аркаиме, где звучат идеи величия России и прославляется «арийская раса». Таким образом, при всех их стараниях обойти национальную парадигму, современные русские эзотерики, сколь бы странной и оригинальной ни казалась исповедуемая ими идеология, не могут избежать русского национализма, и остается неясным, какое место в рисуемой ими картине мира займут евреи, не говоря уже о других народах, для которых эзотерики, похоже, не видят никакого будущего.

Знакомство со всей этой странной литературой, заполонившей книжные магазины в главных городах России, оставляет вопрос о том, чего все-таки добиваются ее авторы и насколько они достигают своей цели. Об этом говорят книги, найденные в домах радикалов, привлекающихся к суду за преступления и правонарушения на расовой почве. Например, в квартире Александра Копцева, напавшего с ножом на прихожан любавичской синагоги на Большой Бронной в Москве 11 января 2006 г. и ранившего девять человек, были найдены книги В. Истархова «Удар русских богов» и Э. Макдональда «Дневники Тернера». Обе относятся к экстремистской литературе (о книге Макдональда см.: Шнирельман 2005а: 293—306).

Глава 10

УКРАИНСКИЙ ВЗГЛЯД

Выше уже говорилось, что русское неоязычество было далеко не одиноким, что подобные версии успешно развивались и на Украине, хотя там в них вкладывался совершенно иной смысл. В этой связи представляется необходимым рассмотреть современные тенденции в развитии украинского неоязычества, чтобы лучше понять общие черты и специфические особенности его русского близнеца. Украинцы давно страдали от нарастающего процесса русификации, относительно имперской основы которого они нисколько не заблуждались. В частности, они были недовольны тем, что они называли посягательством на историческую память. Иначе говоря, с украинской точки зрения претензии российских историков на Киевскую Русь являлись необоснованными, ибо последняя была и остается достоянием исключительно украинцев, а Россия выросла из Московской Руси (Довгич 1994в). Поэтому, вопреки русским историкам и писателям, такие памятники письменности, как «Слово о полку Игореве», «Слово о законе и благодати» и пр., украинские авторы считали произведениями именно своих предков, которые должны принадлежать прежде всего украинскому народу (Акумулятор 1990; Солдатенко, Сиволоб 1994: 9—12). С обретением Украиной независимости этот подход получил государственное признание, и такие произведения неизменно включаются в учебные курсы по истории и литературе Украины (см., напр.: Крип'якевич и др. 1991; Соболев 1995).

Речь идет, однако, не только о Киевской Руси. Подобно русским неоязычникам, многие украинские авторы также настаивают на том, что у славян была высокая культура и государственность еще задолго до Киевской Руси. Для доказательства этого делаются попытки отожд-

дествить предков украинцев со скифами или даже с трипольцами, реанимируется упомянутая выше идея Суслопарова о «трипольской грамотности», вновь закипает борьба против норманизма¹, христианство объявляется безжалостным губителем накопленных народом духовных ценностей². При этом под славянством понимаются именно украинцы, исторический путь которых пролегал через Киевскую Русь и Польско-Литовское государство и не имел ничего общего с Московским государством и великороссами, история которых складывалась совершенно иначе (Акумулятор 1990; Довгич 1994в; Иванченко 1990; 1996; Крип'якевич и др. 1991; Василенко 1991; Яворський 1992: 25; Киричук 1994). Правда, некоторые авторы винят в равной мере как Россию, так и Польшу за раскол Украины на Западную и Восточную (Шокало 1996б). Иными словами, в 1990-х гг. украинские историки и писатели целенаправленно возрождали версию истории, которую еще в начале века детально разработал выдающийся украинский историк М. Грушевский (Грушевский 1991). Она разделялась верховной властью Украины (Кучма 1995) и даже находила поддержку у части русских, живущих на Украине (см., напр.: Ільїна 1990).

Однако многие современные украинские националисты идут значительно дальше Грушевского, возводя корни украинского народа напрямую к «трипольцам-ориям» 5—3-го тыс. до н. э. (см., напр.: Киричук 1994). В 1990-х гг. эта идея активно популяризировалась, например, газетой западноукраинских националистов «За вільну Україну» (Березинська 1997; Заплатинська, Здоровега-Грицак 1997; Мороз 1997) и львовским националистическим журналом «Державність», который устами своего главного редактора обещал своим читателям знакомить их с «истинной историей украинцев», якобы берущей истоки в 5-м тыс. до н. э. (Стасюк 1991). На тех же позициях стояли киевские неоязыческие журналы «Сварог» (Богород 1997) и «Индо-Европа»

¹ Впрочем, на Украине встречалось и прямо противоположное мнение о пользе варяжского влияния и о том, что было бы невредно воспользоваться опытом предков и снова пригласить шведов, чтобы те помогли строительству Украинского государства. См.: (Яворський 1992: 69).

² Но некоторые авторы, напротив, видят в принятии христианства вполне положительное явление. См., напр.: (Іванченко 1996: 38—39).

(Данилов 1996—1997), а также газеты «Світло Оріяни» в Запорожье и «Світовид» в г. Тальне Черкасской области. Статьи на эту тему начиная с конца 1980-х гг. публиковались популярным журналом «Україна і світ» и газетой «Літературна Україна». Неоязыческая версия предыстории украинского народа весьма щедро представлена в киевском иллюстрированном журнале «Український Світ», выходящем с 1992 г., причем в первой половине 1990-х гг. одним из любимых авторов этого журнала был археолог Ю. А. Шилов, о котором речь пойдет ниже. Той же моде отдал дань и журнал «Основа», орган писательской организации Украины. Время от времени фантазии на тему «украинской предыстории» появлялись и в популярной газете «Вечірній Київ» (см., напр.: Масленіков 1995; Мостовий 1995). Мало того, те же идеи находили отражение на страницах научно-популярного журнала «Наука і суспільство», который в начале 1990-х гг. вернул к жизни давно забытую брошюру М. Красуського, провозглашавшую украинский язык одним из древнейших в мире. Там же популяризировались идеи создателя РУНВеры Л. Силенко и «арийские» фантазии Ю. М. Каныгина.

Вообще «арийская идея» не оставляет равнодушными украинских радикальных националистов. Чтобы как-то увязать ее со столь же любимой их сердцу «трипольской идеей», они конструируют двухчленную модель возникновения украинского этноса из смешения местных «хлеборобов-трипольцев» и пришлых «степняков-арийцев»³. Тем самым, «древнеукраинский этнос» приобретает необычайную временную глубину протяженностью не менее пяти-шести тысячелетий и становится едва ли не древнейшим этносом в Европе. Вслед за Знойко сторонники этого подхода относят «арийский язык» к славянским и напрямую отождествляют его с «древнеукраинским языком». В итоге степные культуры бронзового века, равно как и их наследники, скифы-пахари и скифы-земледельцы, оказываются славянскими, причем не только по языку, но и по физическим признакам. Одновременно древние «украинцы» отождествляются и с роксоланами. Подчеркивается, что степняки передали украинцам свой «чистый расовый тип». При этом об их смешении с местными трипольцами как-то забывается.

³ В этом они идут по следам ряда украинских ученых-эмигрантов, начиная с археолога В. Щербаковского.

Украина называется колыбелью славянской культуры и цивилизации, причем вся ее территория (к востоку от Карпат) оказывается исконной территорией «украинских славян». Это позволяет, во-первых, легитимизировать права этнических украинцев на всю территорию нынешней Украины, а во-вторых, предоставить им привилегированный статус среди всех остальных славянских народов, так как «с Украины вышли все современные славянские народы». В частности, ранние славянские переселенцы в районы северных бореальных лесов России и Белоруссии называются «украинцами», а местные славянские народы объявляются продуктом смешения небольшого числа этих пришлых «чистых украинцев» с местным населением. Так, например, видит этногенез украинцев и их соседей праворадикальная Украинская национальная ассамблея (УНА) (Осипенко 1992а; 1992б; 1992в; Бабий 1993).

Этот «неоязыческий» подход к этногенезу не мешает деятелям УНА подчеркивать свою приверженность православию. Однако при этом их религиозность идет вразрез с требованиями универсального христианства. Ведь они объявляют себя приверженцами именно «украинского православия» и ставят своей задачей объединить под его эгидой всех украинских христиан (Замкова гора, 1992, № 13: 2). Иными словами, речь идет о создании этнической конфессии, что полностью соответствует неоязыческим установкам. Следовательно, и в этом случае националистический подход к этногенезу напрямую увязывается со стремлением учредить общенациональную религию. Трудно не заметить, что упомянутые представления об этногенезе украинцев находят параллели в «Велесовой книге», и не случайно многие украинские националисты с симпатией относятся как к древним языческим верованиям своих предков, так и к учению Льва Силенко.

Впрочем, украинские профессиональные историки, археологи и лингвисты (Пономарів 1992; Відейко 1994; Головка 1994; Смолий 1995; Телегін 1995; 1996—1997; Дашкевич 1994: 83; 1996: 58; Ткаченко 1997; Отрощенко 1995; 2007) скептически относятся ко всем этим построениям и по мере сил стремятся охладить пыл националистически настроенных дилетантов. Однако голоса профессионалов звучат в этом хоре весьма слабо, и дело доходит до того, что фантазии о происхождении украинцев от трипольцев и скифов рекомендуются Министерством

образования Украины как добротный материал для обучения старшеклассников (Иванченко 1996). В итоге версия о необычайной древности украинского народа стала в 1990-х гг. весьма популярной на Украине как у школьников и студентов, так и среди музейных работников и даже профессиональных этнологов. Например, она с энтузиазмом обсуждалась в 1994 г. на конференции, организованной Музеем этнографии и ремесел в Львове.

Эта версия, как показывают, в частности, сочинения украинского эмигранта Л. Силенко, была широко распространена в украинской диаспоре, где считалось бесспорной аксиомой, что украинцы являются прямыми потомками трипольцев (см., например: Щербаківський 1941; Семчишин 1993). С начала 1980-х гг. учение Силенко начало пробивать себе дорогу и на Украину, где его последователи все чаще апеллировали к «славной» эпохе самобытного язычества и отрицали христианские ценности как чужеродные, а значит, и вредоносные (см. об этом: Наука... 1987: 17, 20; Плачинда 1993: 6). Одной из первых об этом открыто заявила основанная в 1990 г. в Киеве националистическая газета «Слово», поместившая в одном из своих первых номеров интригующую рекламу книги Силенко «Мага вира» (Слово, листопад, 1990: 3). В том же номере была опубликована статья украинского поэта-националиста В. Рубана, который прямо связал распространение христианской религии с деятельностью евреев и обвинил их в стремлении вытравить у украинцев «этнографическую память» (Рубан 1990). Языческие мотивы, включая мечты о единстве ариев, начали звучать в его поэзии именно в 1980-х гг. (Рубан 1989: 150, 152—153, 165, 168, 173, 180, 185)⁴. Антихристианские представления разделяли даже некоторые из украинских академиков (см., напр.: Кислий 1995).

На учение Силенко опиралась одна из возникших в 1990 г. политических партий — Украинская крестьянско-демократическая партия (Декларация 1990), один из лидеров которой, писатель С. Плачинда, стал его рьяным поклонником⁵. В арсенале его политических аргументов

⁴ В 1990-х гг. его сын, П. В. Рубан (Святослав), стал первым заместителем председателя отделения «Рунвиры» в Киеве.

⁵ Вскоре Плачинда занял пост почетного председателя названной партии и одновременно возглавил Киевскую организацию Конгресса украинских националистов.

были все те псевдоисторические доводы, которые любят приводить все украинские неоязычники: о корнях украинцев в 5-м тыс. до н. э., об их расселении от Центральной Европы и Швеции до Палестины и Индии, о тождестве мифических амазонок с «древними украинками» и о происхождении от них казаков, об этрусках, венедах (включая «Великое украинское государство Венедию»), пеласагах и гиксосах как якобы древних украинских племенах, о всечеловеческой ценности «украинского матриархата» и «украинской мифологии», откуда якобы берет начало мифология индоевропейцев, об украинском происхождении Заратуштры и Будды, о великой дохристианской культуре и духовности, в том числе о докириллической «трипольской» письменности, о злодейской политике князя Владимира, погубившего древнюю культуру и письменность во имя чуждой украинцам веры. Естественно, что среди наиболее почитаемых им старых авторов оказываются А. Чертков и Е. Классен, которых Плачинда называл «интернационалистами» за то, что они, несмотря на свою русскую национальность, якобы признали необычную древность украинского народа и его государства «Великой Венедии»⁶. Впрочем, в целом в своих построениях Плачинда полностью следовал за Силенко (Плачинда 1990; 1991а; 1991б; 1991в; 1992; 1993. См. о нем: Королев 1993).

В то же время Плачинда избегал прямых нападок на христианство, наивно полагая, что до правления Владимира оно могло у «украинцев» гармонично ужиться с язычеством (Плачинда 1993: 3). Вместе с тем он не мог пройти мимо событий 988 г. и именно с ними связывал начало упадка «украинского государства» (Плачинда 1991в). Тем не менее в целом в своем отношении к христианству он как будто бы был близок к «мягким» русским неоязычникам. На тех же позициях начиная с конца 1980-х гг. стояли и ряд других украинских литераторов (Билик 1990; Білокінь 1991)⁷.

Одной из первых книг, познакомивших украинцев с новой версией их «самобытной истории», написанной в духе Силенко, стало по-

⁶ На самом деле оба этих автора реконструировали великую «русскую» предысторию и в своих фантазиях имели в виду прежде всего восточных славян.

⁷ Еще в 1973 г. Плачинда, Билик и Р. Иванчук прославыли в глазах украинских коммунистических идеологов «идеализаторами патриархальщины». См.: (Про серйозні неадо́ліки 1973: 78).

смертное сочинение А. П. Знойко, предназначенное быть пособием для старшеклассников (Знойко 1989). Сам Знойко был специалистом по физической химии и долго работал в Москве в сфере атомной энергетики. Выйдя на пенсию, он направил всю свою энергию на изучение истории древних славян. Так и оставшись в этой области дилетантом, он компенсировал нехватку специальных знаний большой начитанностью и установкой на развитие этноцентристской схемы, воспринимавшейся оппозиционными кругами как протест против официозной науки. Методика Знойко восходит напрямую к дореволюционной «славянской» школе, делавшей упор на полной преемственности населения Украины с самых отдаленных времен до современности. При этом название народа как элемент случайный и второстепенный могло много раз меняться, что, по этой концепции, нисколько не мешало идее преемственности. Тем самым народ приобретал не только вечную жизнь, но и вечное право на свою исконную территорию.

В соответствии с такой примордиалистской установкой Знойко выводил предков украинцев напрямую от мезинской «цивилизации» эпохи позднего палеолита, вслед за своим другом Суслопаровым пропагандировал идею об изобретении древнейшего алфавита создателями трипольской культуры, также оказывавшимися прямыми предками украинцев — пеласгами, настаивал на возникновении Киева в VII в. до н. э., рисовал фантастическую картину продвижения «славян-русов» в Скандинавию, откуда они будто бы уже под именем варягов позднее вновь вернулись на Русь. Ставя Древнюю Украину на один уровень с Шумером и намекая даже на генетические связи между их обитателями, Знойко видел в славянах, то есть «украинцах», едва ли не древнейший народ мира, одаривший человечество важнейшими культурными достижениями, в частности металлургией. В этом свете он и рассматривал «русское язычество» как «высшее достижение средиземноморской цивилизации», которое христианству так и не удалось извести. По Знойко, славная генеалогия украинского народа включала пеласгов, этрусков, шумеров, фракийцев, кельтов. Сюда же входили и создатели древнеямной культуры 3-го тыс. до н. э., чей язык он считал близким славянскому. Для него не составляло никаких трудностей решить и скифский вопрос: восставая против теории об ираноязычии

скифов, он без колебаний причислял скифов-пахарей к русам-славянам, а царских скифов — к литовцам. Впрочем, и этого ему казалось мало, и он объявлял протославянский (по его концепции, «украинский») язык «доиндоевропейским» (Знойко 1989: 22, 95).

По его схеме получалось, что индоевропейцы не просто вышли из Поднепровья, а отпочковались от «протославян», и это делало европейские и многие другие народы как бы младшими братьями славян. Мало этого, по Знойко, ареал «протославян» охватывал не только Поднепровье, но странным образом расширялся к югу и включал Балканы, Малую Азию и даже Ханаан, чье исконное население тоже объявлялось «протославянами». Воюя с официальной историографией, Знойко писал: «История нашего народа начинается не с IX в. н. э., как уверяют ряд историков, а, по сообщениям Геродота о скифах-руси и скифах-полянах, с V в. до н. э.» И тут же предполагал, что еще трипольцы называли себя «полянами» (Знойко 1989: 25). Интересно, что в первой половине 1990-х гг. идеи Силенко—Плацинды—Знойко разделялись некоторыми украинскими писателями и историками, пытавшимися проследить генезис украинского народа с... палеолита! (см., напр.: Киричук 1994; Пепа 1994).

В своем стремлении значительно углубить историю украинцев Знойко был далеко не одинок. На рубеже 1980—1990-х гг. ему вторил экономист Г. К. Василенко, который тоже отождествлял славян со скифами, росомонами и гуннами и настаивал на том, что Атила был великим славянским вождем. Он находил славян даже среди сарматов и аланов («аланы-кривичи») (Василенко 1991: 29), писал о создании ими могучего государства еще в раннем железном веке и утверждал, что именно у этих «славян» скандинавы позаимствовали руническую письменность (Василенко 1991: 30). Его повествование достигало кульминации там, где он объявил, что в V в. «славянская Скифия» сделала своей данницей великую Византию (Василенко 1991: 36—37).

Вряд ли нужно доказывать, что все эти фантастические взгляды весьма далеки от представлений современной науки. Не случайно Знойко и подобные ему авторы предпочитали черпать идеи из давно устаревшей литературы XIX в., у Марра, Державина и других «авторитетов», чьи взгляды оказались несовместимыми с требованиями науки нашего вре-

мени (Шнирельман 1993). Но все это не останавливает «энтузиастов» этноцентристской идеи, не перестающей их соблазнять. Таких энтузиастов в наши годы оказалось, на удивление, немало. Это их усилиями на Украине шла массированная пропаганда идей «Влесовой книги»; в частности, в 1993 г. на украинском языке была выпущена книга живущего в Париже эмигранта Б. Ребиндера, содержащая апологетику этой фальшивки (Ребиндер 1993). Они активно пытались рекрутировать сторонников на Украине, и фрагменты их концепции встречались порой даже во в целом добротной написанных популярных работах по истории Киевской Руси (см., напр.: Ричка 1991: 41; Толочко 1996: 27, 32).

В 1990-х гг. в Киеве нерегулярно издавался журнал «Индоевропа» (Лист 1996—1997: 74—75), ставивший одной из главных своих задач «покончить с официальной теорией происхождения трех восточнославянских народов». Этой «ложной» теории журнал противопоставлял версию «Влесовой книги» и теорию Л. Силенко. В 1994 г. редакция журнала выпускала газету «Русь Киевская» (вышло три номера), где излагались те же идеи. В своих установочных статьях главный редактор всех изданий «Индоевропы», кандидат филологических наук В. Довгич, с гордостью отмечал, что Поднепровье было родиной «арийских» (то есть индоевропейских) народов. Он с видимым негодованием отмечал великогерманские и великорусские претензии на арийское наследие и скромно заявлял, что самими космическими силами Днепровско-Карпатскому региону было уготовано место одного из важнейших центров развития мировой цивилизации. Именно здесь едва ли не с неолита шло становление украинского язычества (Довгич 1991).

Довгич создавал новую украинскую историософию, считая, что именно на ее основе только и может строиться идеология независимой Украины. Эта историософия призвана была доказать «идею украинорусской автохтонности» по меньшей мере с трипольской эпохи. Тем самым достигалось несколько целей: во-первых, обосновываются бесспорные права этнических украинцев на территорию Украины; во-вторых, разрушаются основы мифа о России как «старшем брате» Украины — напротив, Украина провозглашается колыбелью восточнославянских культур; в-третьих, обосновывается право Украины на независимое самостоятельное развитие; наконец, Украина рисуется особой цивили-

лизацией, объединяющей Восток и Запад, язычество и христианство, белую и желтую расы и т.д. (Довгич 1994б). Нетрудно заметить, что Довгич «украинизировал» евразийскую идею, выдвинутую русскими эмигрантами в 1920-х гг. Ему это было нужно для того, чтобы противостоять тенденциям к сепаратизму и дезинтеграции Украины (Довгич 1994а) и в то же время отвергнуть политические и территориальные претензии «русского империализма» (Довгич 1994в). Его ненависть ко всему русскому доходила до того, что он моментально порвал с другим приверженцем «украинско-арийской» идеи, археологом Ю. А. Шиловым, симпатизирующим неоязыческим идеям, после того как тот стал публиковаться в русском националистическом журнале «Русская мысль» (об этом эпизоде см.: Шилов 1994в: 8—9).

Задачи журнала «Индоевропа» состояли в следующем. Он был призван прививать украинцам гордость за свою землю, ибо это она, «Пеласгия-Лелегия-Орияна-Киммерия-Скифия-Антия—РусьУкраина», была прародиной «белых людей», это здесь сформировались «ории» (индоевропейцы), это их праотец Орий обучил человечество важнейшим знаниям и навыкам, и отсюда началось расселение «белых людей» по планете от Передней Азии до Индии, включая приход шумеров в Месопотамию. Журнал призывал равняться на предков, которые росли не богобоязненными рабами, а были смелыми творцами и изобретателями. Это они одомашнили быка и лошадь, изобрели рало и колесо, придумали древнейшую письменность (Каменная Могила), разработали систему ведических знаний, ставшую основой всех «высших религий». Здесь же возникло одно из древнейших государств мира. Но христианские колонизаторы всячески стремились вытравить эту славную историю из памяти народа. Вот почему журнал и впредь намеревался знакомить своих читателей с «подлинной» древней и древнейшей историей Украины. Он с гордостью сообщал, что с ним сотрудничают специалисты — историки и археологи, лингвисты и этнологи. Это они своими публикациями помогали развивать «украинскую, индоевропейскую идею». Только так можно будет сделать украинцев хозяевами на своей земле, «пассионариями грядущей эпохи» (Данилов 1996—1997).

Рассматриваемые журнал и газета фактически реанимировали давно уже устаревшие взгляды «славянской школы» XIX в., придавая им осо-

бый украинский привкус. Так, если русские неоязычники превозносят Классена, то украинские зачисляют в разряд гениев от науки малоизвестного автора XIX в. М. Красуского по той простой причине, что он провозгласил украинский язык древнейшим из всех индоевропейских языков, а украинцев едва ли не древнейшим народом мира, давшим всем другим религию, обычаи и многие другие дары цивилизации. В своем движении на восток будто бы именно украинцы и покорили когда-то Индию (Красуский 1991)⁸. Вновь пропагандировались идеи о родстве «русов» (то есть украинцев, в украинской версии) с трипольцами, этрусками, скифами, сарматами, роксоланами и гуннами, украинцы отождествлялись со всеми древними славянами и превозносились как один из основных компонентов в сложении населения современной Европы, а черняховская археологическая культура II—IV вв. объявлялась раз и навсегда исключительно славянской. Реанимировались фантазии прошлых веков о древней славянской державе Руси на севере Центральной Европы (Білик 1990: 403—447; Яценко 1991; Хитрук 1992б; Роечко 1994). Для обоснования этих фантазий привлекалась «Велесова книга», фрагменты которой в переводе Б. Яценко регулярно публиковались в газете «Русь Киевская» (1994, № 1: 8—9; № 2: 11—14; № 3: 11—13). Ее переводчик и комментатор убеждал читателя в том, что «Велесова книга» является аутентичным памятником дохристианского периода (Яценко 1994).

В 1995 г. Б. Яценко, сотруднику историко-филологического отделения Ужгородского филиала Института проблем регистрации информации, удалось с помощью В. Довгича издать «Велесову книгу» в виде специального выпуска журнала «Индоевропа». В этом издании оба они всерьез утверждали, что украинцы происходят от древних «укров», которые в глубокой первобытности расселялись от Эльбы до Днестра и Дуная (Довгич 1995а: 7, 8, 249)⁹. Яценко отвергал все аргументы ученых, доказывавших поддельный характер «Велесовой книги». Он

⁸ Красуский написал свою брошюру сразу же после печально известного валуевского указа 1878 г., резко сузившего сферу бытования украинского языка и, по сути дела, дискриминировавшего его. Этим и объяснялся весь пафос этой брошюры.

⁹ Версию об укрох придумал в середине XIX в. А. Чертков. Она вскоре была забыта, так как ни один специалист ее не воспринял.

самонадеянно заявлял, что все предыдущие переводы этого «памятника» (в том числе сделанные А. Асовым) страдали дефектами и лишь его перевод являлся идеальным (Довгич 1995а: 9). Сам Яценко, по сути дела, использовал «Велесову книгу» для подтверждения своей давней гипотезы о том, что украинский народ сложился из слияния трех разных племен — двух славянских (анты-поляне и древяне) и одного ираноязычного (роксоланы-сарматы), причем последние будто бы и передали новому образованию свое название «рокс/рос». Отсюда Яценко выводил и название «земли Троянь», которая будто бы символизировала тройственный союз указанных племен. Нет сомнений, что Яценко и «переводил» «Велесову книгу» таким образом, чтобы ее текст соответствовал его концепции (ср.: Яценко 1970 и Довгич 1995а: 8—9, 247—249).

Начиная с конца 1990-х гг. изучение «Велесовой книги» наряду со столь же сомнительным «Посланием ориан хазарам» как якобы древнейших письменных памятников входило на Украине в курсы изучения украинской литературы. Такого рода учебники имеют рекомендации от Министерства просвещения Украины и Киевского национального университета им. Шевченко. В этих учебниках названные фальшивки обсуждаются в одном ряду с *Авёстой*, *Шахнаме* и «Словом о полку Игореве», и их преподают студентам-филологам в качестве образцов «праукраинской литературы» (Грабович 2001: 21—23). А в 2005 г. в Тернополе была издана книга М. Галычанця «Українська нація», где корни украинской нации обнаруживаются в позднем палеолите, а возникновение государства «Великая Украина» относится к 501 г. до н. э. При этом «укры» объявляются первыми «арийцами» на Земле. Якобы когда-то Украина простиралась от Карпат до Белого моря и Уральских гор, откуда «древние украинцы-арийцы» и расселялись по всей Европе. На той же территории автор поместил и «первое украинское государство». Причем издательство «Мендривец» рекомендовало эту книгу для обучения школьников и студентов. Правда, оно скромно замечало, что речь идет не об истории в строгом смысле слова, а о «знаниях», полученных автором интуитивным путем (Галычанец 2005. Об этом см.: Ваджра 2012).

Одним из излюбленных памятников древности украинских неоязычников является «могила Энея», расположенная в окрестностях Рима. Те из них, кто пытаются прочесть «эпитафию Энея», делают это на основе украинского языка и приходят к выводу о прямом родстве троянцев и этрусков с современными украинцами (Плачинда 1991в; Хитрук 1992б; Яценко 1996). Такие украинские авторы настаивают не только на автохтонности «украинского алфавита», но и на его безусловном приоритете перед западносемитским (ханаанским) алфавитом из Леванта, не говоря уже о греческой и латинской письменности. В частности, любитель дилетантских дешифровок Яценко настаивает на том, что в раннем железном веке, если не раньше, в Центральной Европе жил «один славянский народ — укры» (Яценко 1996).

Нашлись на Украине и последователи Трубачева. Журналист-востоковед С. И. Наливайко не только подхватил его идею о длительном обитании индоариев в Северном Причерноморье, отождествляя с ними тавров, древних обитателей Крыма, но шел много дальше, пытаясь причислить к индийцам древнее балтское племя ятвягов, которые на самом деле находились в прямом родстве с современными литовцами. Он повторял и расхожую версию о родстве славян с этрусками, троянцами и т.д. С упорством, достойным лучшего применения, он искал параллели в топонимике Индии, Передней Азии и Украины и приходил к уже известному нам выводу об обитании русичей в Палестине. В своих фантазиях этот автор заходил так далеко, что настаивал на том, что ираноязычные скифы и родственные им саки поклонялись индийским богам и имели древнесиндийский кастовый строй и что Ригведа была создана на территории Украины. Не забывал он и об Атлантиде, где будто бы поклонялись Посейдону — аналогу «украинского» Дажбога. Аргументы в пользу этого автор находил все в той же «Влесовой книге» (Наливайко 1990; 1991; 1992а; 1992б; 1994а; 1994б; 1994в; 1995; 1996). В одной из своих работ он сближал восточнославянское племя северян с сувирами индийской Махабхараты, отождествлял их с синдами Таманского полуострова и в то же время с геродотовыми киммерами и делал на этом основании вывод о том, что «киммеры-сиверы» являлись автохтонным, а не пришлым населением на Украине. Тем самым, оказывалось возможным возводить древность «украинцев-северян»

в Северном Причерноморье по меньшей мере к началу 1-го тыс. до н. э. Они-то и господствовали в Тмутараканском княжестве и естественным образом стали позднее одним из важных компонентов украинской нации. Попутно автор находил десятки якобы санскритских названий у запорожских казачьих полков (Наливайко 1996—1997).

Еще дальше шел другой автор, В. Багrineц, которого журнал «Индо-Европа» числил «этнолингвистом». Обсуждая смысл термина «Троян» в «Слове о полку Игореве», он с ходу отметал все более ранние предположения ученых и заявлял, что это название изначально относилось к ареалу бассейнов трех рек — Дона, Днепра и Днестра. Там будто бы еще в 5-м тыс. до н. э. возникло древнейшее государство «ориев (ариев)-троян», далеких предков украинцев. Впоследствии, расселяясь оттуда, арии и разнесли название Троян-Троя по другим регионам, в частности, так возникла знаменитая малоазийская Троя. Мало того, представление о расположенных рядом трех речных бассейнах якобы и легло в основу трезубца, оказывающегося, тем самым, среди древнейших арийских символов. И автор с возмущением отбрасывал предположение Н. М. Карамзина о том, что название «трязуб» является калькой с латинского «триденс». Багrineц был убежден в том, что население античной Трои находилось в ближайшем родстве с обитателями Северного Причерноморья. Оттуда же он выводил и Ахилла, считая его предателем, выступившим из чувства мести против своих соплеменников (Багrineц 1996—1997: 79—81).

Все эти рассуждения должны были, по мнению автора, доказать истинность его представлений о том, что этноним «украинцы» имеет необычайную древность и происходит из соединения слов «ук» и «трояне». Что же касается корня «ук», то он якобы ассоциировался с учеными людьми, брахманами. Отсюда — «уктрияне», то есть «ученые трояне». Вот, оказывается, что скрывается за самоназванием современных украинцев. Следовательно, заключал автор, «наше национальное имя и название нашего государства имеют очень давнее происхождение и восходят к V тыс. до н. э.» (Багrineц 1996—1997: 82—84). После всего этого уже не удивляет, что автор возводил термин «казак» к прозвищам «косак», «космач» и пр., указывающим на свойственный запорожским казакам чуб-оселедец (Багrineц 1996—1997: 82).

На Украине развивалась и другая идея, перекликающаяся с концепцией «славянской школы» и пытающаяся искать упоминания о предках украинцах в Библии. Но если русские неоязычники, подхватив эту идею из советской историографии, однозначно отождествляют «князя Роша», Гога и Магога со славянами или «славяно-русами», то некоторые украинские авторы верят, что речь должна идти исключительно об их собственных предках, о которых древние евреи знали якобы еще в VIII—VI вв. до н. э. (Крисаченко 1994).

Журнал «Индо-Европа» вновь оживил старую дискуссию о времени возникновения города Киева, которая до начала 1990-х гг. велась преимущественно профессиональными археологами. Теперь к ней подключились писатели, «представители общественности», стремящиеся любыми способами удревнить украинскую государственность. Одни из них датировали Киев 430 г. (Яценко 1991: 64), другие шли еще дальше и писали о великом раннем Киевском государстве, существовавшем якобы начиная с последних веков до н. э. (Буча 1991. См. также: Білик 1990: 407, 444—445), или о «сверхдержаве Венедии», якобы процветавшей еще ранее (Плачинда 1991в). Как отмечалось выше, Знойко датировал возникновение Киева VII в. до н. э. Все же современным украинским авторам еще далеко до некоторых украинских эмигрантов, возводивших Киев к неолиту или даже мезолиту (Пайк 1992а: 23) или, подобно Силенко, считавших его вообще древнейшим городом на земле. Впрочем, и на Украине нашелся сторонник этих взглядов, без лишних сомнений призвавший начинать историю Киева с 7—6-го тысячелетий до н. э. (Масленіков 1995).

Не надеясь на авторитет авторов-дилетантов, собравшихся вокруг его журнала, В. Довгич опубликовал целый сборник статей, ставивший своей целью доказать исконность и необычайную древность украинцев на Украине и представить ее как едва ли не ведущий центр развития человеческой цивилизации (Космос 1992). На этот раз он включил в него перепечатки старых работ известных писателей (Л. Украинка) и археологов (В. В. Хвойка, Х. Д. Санкалия) и привлек современных авторов, в том числе профессиональных археологов (Н. Чмыхов, Ю. Шилов)¹⁰,

¹⁰ Л. С. Клейн вполне справедливо относит их обоих к «эзотерической археологии». См.: (Клейн 2007).

рассчитывая, что их голос сделает содержащиеся в сборнике идеи весомее. Однако сам подбор авторов (среди них в качестве авторитетов фигурировали все те же любители — Суслопаров и Знойко) и, в особенности, развиваемые ими фантазии, вряд ли могли избавить сборник от украинского этноцентризма.

Стремясь блеснуть оригинальностью, Н. Чмыхов искал корни славянства в протонеолите, то есть задолго до появления трипольской культуры, и называл Правобережную Украину исконной прародиной как славян, так и индоевропейцев в целом. Он утверждал, что этот регион служил неким инкубатором археологических культур (а их он однозначно отождествлял с этническими группами¹¹). Мало того, он с сочувствием ссылался на маловероятную гипотезу о том, что будто бы позднелепестчатые переселенцы с Украины возглавили «неолитизацию» Ближнего Востока и совершили «неолитическую революцию» (Чмыхов 1990: 19, 32, 35, 51).

Так славяне рисовались исконным населением Украины, обитавшим на территории индоевропейской прародины в течение по меньшей мере 10 тыс. лет, то есть единственными из индоевропейцев, способными претендовать на статус абсолютных автохтонов (Чмыхов 1990: 354—355). В свою очередь Украина становилась едва ли не ведущим центром мировой цивилизации, родиной культуртрегеров, оказывавшихся, по логике автора, славянами. Сам Чмыхов воздерживался от такого вывода, но весь ход его рассуждений приводил читателя именно к этому. Последнему способствовало и то, что, сопоставляя ход социоэкономического развития в Месопотамии и на Украине, Чмыхов «доказывал», что по всем параметрам Украина несколько не отставала от древнейшей на Земле месопотамской цивилизации. Он даже выступал с идеей появления государственности на Украине к началу эпохи бронзы, предполагая наличие там протогородов еще в неолите и объясняя трудности их обнаружения произошедшей в глубоком прошлом морской трансгрессией (Чмыхов 1990: 81—103; 1992: 89, 95; 1996—1997а). Сомнительная идея «культуртрегерства» опасна тем, что она соседствует с расовой теорией. Действительно, Чмыхов утверждал, что различавшееся в неолите

¹¹ Этот прием, принятый многими советскими археологами, сегодня вызывает большие сомнения. См.: (Шнирельман 2013а).

по хозяйству население принадлежало к «разным расовым группам» (Чмыхов 1990: 60).

Еще дальше идет бывший археолог Ю. А. Шилов, любитель «альтернативной науки» (Шилов 1994в: 3), гордо называющий себя академиком самопровозглашенных «Украинской Международной академии оригинальных идей» и «Православной Русской академии». Он утверждает, что цивилизация и государственность на Украине сложились еще в 6—5-м тыс. до н. э., то есть раньше, чем где бы то ни было в мире. Похоже, что он единственный на Земле знает, что «сами трипольцы называли свою страну Араттой» и что именно оттуда «вели свой род шумерские цари» (Шилов 1992а: 110; 1996б: 8—9). В его работе находит место и идея о зарождении «шумерской письменности» на Украине, откуда будто бы происходили и сами шумеры, и их жрецы, которые и перенесли письменную традицию через Кавказ в Месопотамию (Шилов 1992а: 112—113; 1996б). В этом Шилов опирается на фантазии А. Г. Кифишина, который, не пользуясь признанием среди профессиональных ассириологов, ухитрился «дешифровать» якобы древнейшие «протошумерские» надписи, найденные под Мелитополем (Каменная Могила). Кифишин утверждает, что там были обнаружены до 160 каменных табличек с надписями и 130 наскальных надписей, самые ранние из которых относились якобы еще к ледниковому периоду. По его мнению, уже в то время там правили «цари-боги», от которых вели свой род более поздние шумерские династии (Кифишин 1996б). По мнению Шилова, возникшее в трипольское время на Украине «арийское государство» было бесклассовым и им руководили просвещенные жрецы-воины. Поэтому эту эпоху следует называть «эпохой священной демократии» (Шилов 1996а). Свои идеи Шилов широко публиковал в популярной прессе (см., напр.: Шилов 1993а; 1993б; 1994а; 1994б).

Существенно, что для рассматриваемых авторов древнейшая история важна не сама по себе, а как способ научного обоснования легитимности самостоятельного Украинского государства. Так, Чмыхов апеллировал к глобальным историческим закономерностям, на его взгляд, подтверждавшим неизбежность становления независимой Украины как особого исконного «природно-климатично-социально-экономического организма», причем, что характерно, в ее нынешних границах

(Чмихов 1996—1997а)¹². Правда, для демонстрации своей якобы объективности журнал «Инд-Европа» публиковал и статью известного украинского археолога Д. Телегина, не оставившего камня на камне от упомянутых выше построек и убедительно показавшего отсутствие какого-либо родства между трипольцами и славянами. Вместе с тем и он возводил корни славян к необычайной древности — ко второй половине 4—3-го тыс. до н. э., связывая их с населением культуры гребенчато-накольчатой керамики Днепро-Висленского региона (Телегин 1996—1997).

Идеи Чмыхова и Шилова популяризировались в стандартном учебнике по этнографии, утвержденном Министерством образования Украины (Пономарев 1994: 101—102). Книга Шилова об Украине как родине ариев и местоположении древнейшего государства Аратты (Шилов 1995) удостоилась особой похвалы в новом респектабельном украинском журнале «Гене́за». Этот журнал особенно подчеркивал ту мысль, что «Веды» сложились будто бы на берегах Днепра и что якобы, благодаря труду Шилова, стала очевидной прямая преемственность между «Нижнеднепровской Арианой, Киммерией, Таврией, Скифией, державой антов, Киевской Русью и Запорожьем» (Пономарев 1995).

Сегодня на Украине Шилова почитают как национального героя, и на его родине ему воздвигнут памятник. А спустя год после «оранжевой революции» в октябре 2005 г. на территории Каменной Могилы был открыт музей. Для туристов был разработан маршрут «Золотое кольцо трипольской культуры» и открыты «парки трипольской культуры». На Украине заговорили о курсе «трипольской педагогики», а в киевских ресторанах появился бальзам «Трипольское чудо» (Русина 2011: 150—152). Тогда под руководством политика И. А. Зайца был создан благотворительный фонд «Триполье», призванный украинизировать трипольскую культуру, и проводились помпезные псевдонаучные конференции, посвященные триполью как «истоку европейской цивилизации» (Отрощенко 2007). В самом селе Триполье на основе частной коллекции с 2005 г. работал музей «Древняя Аратта — Украи-

¹² Другой украинский автор попытался представить возникновение украинского этноса результатом геологической необходимости! См.: (Мороз С. 1994).

на», закрытый в 2012 г. Иными словами, части украинской элиты кажется соблазнительным искать корни современных украинцев среди «ведических ариев».

Книга Шилова не ускользнула от внимания и русских националистов, не упустивших случая подчеркнуть, что их излюбленная идея славянско-арийского единства поддерживается по крайней мере некоторыми специалистами (Прародина 1995). Но даже некоторые русские почвенники вынуждены признать наличие в работах Шилова мистики и оккультизма (Антоненко 1996: 160), что вряд ли совместимо с его претензиями на научность. А. М. Иванов (Скуратов) и вовсе назвал эту книгу «навозной кучей националистической брехни» (Иванов 2007: 339).

Действительно, дискуссия, проведенная украинским журналом «Археологія», показала, что украинские специалисты-археологи весьма скептически воспринимают построения Шилова (Шилов 1992в). Речь идет даже не столько о его исторических реконструкциях, сколько о самой методике полевых исследований. Ведь методика фиксации изначальной формы кургана остается слабо разработанной. Поэтому в силу как объективных, так и субъективных причин археологам не удастся добиться искомой точности, а без этого говорить о какой-либо фигурной (тем более «антропоморфной») форме кургана, на чем настаивает Шилов, не приходится. Специалисты демонстрировали особенности «интуитивного метода» исследований Шилова и показывали, каким образом он выдает свои фантазии за якобы достоверные факты. Столь же серьезные нарекания у них вызвали его некритические сопоставления археологических данных с материалами такого сложного памятника, как Ригведа. В итоге они называли его реконструкции древних «мифологических систем» сомнительными, а сопоставления древних курганов с «обсерваториями» безосновательными (Рассамакін 1992; Ричков 1992; Залізник 2002). По словам одного из украинских археологов, Шилов является «профессиональным мифотворцем» (Отрощенко 2007).

Неоднозначной была и рецензия на книгу Шилова лингвиста О. Н. Трубачева. Тот, с одной стороны, хвалил Шилова как, пожалуй, единственного верного последователя своих идей о пребывании индоариев в Северном Причерноморье и противопоставлял его более

«консервативным» специалистам-скифологам, не спешившим эти идеи подхватывать. Но, с другой стороны, сам Трубачев сомневался в плодотворности именно тех идей, которыми более всего дорожил Шилов. Так, он предупреждал против излишне прямолинейного отождествления археологической культуры с этнической группой и считал гипотезу Шилова о некоем «арийско-хурритском союзе» в Приазовье неубедительной. Основываясь на лингвистических фактах, он отрицал наличие у индоиранцев пашенного земледелия и считал невозможным связь термина «арии» с праиндоевропейским глаголом «пахать». Он, разумеется, отвергал ряд произвольных этимологических построений Шилова и выражал изумление по поводу таких идей, как «трипольская письменность» или отождествление трипольской культуры с Араттой. Свою рецензию Трубачев заканчивал положительной оценкой книги, но подчеркивал, что эта оценка касается вложенного в книгу огромного труда, но отнюдь не его результатов (Трубачев 1996). То же самое можно сказать и о книге Кифишина.

Между тем в 2002 г. книга Кифишина о «письменности» из Каменной Могилы (Кифишин 2001) получила одобрение у Верховной рады Украины, а затем удостоилась «Знака Почета» от главы Киевской администрации А. А. Омельченко. После этого ее презентация с успехом прошла на парламентском собрании Съюза Белоруссии и России. Тогда Кифишин был избран академиком Кирилло-Методиевской академии просвещения и директором Международного славянского института шумерологии, египтологии и синдологии¹³.

В связи с этим корреспонденты газеты «Труд» отмечали, что не нашедшие поддержки у специалистов идеи Шилова и Кифишина были восторженно встречены националистами и прочими любителями «арийской идеи». Фактически в исследовании журналистов речь шла об экспансии паранаучных концепций, получающих все большую популярность в обществе (Колинько, Корец 2002). Эта небольшая заметка тут же получила отповедь Шилова, которая была размещена на одном из неоязыческих веб-сайтов. Примечательно, что в своем ответе Шилов

¹³ В 2012 г. Кифишин получил орден Андрея Первозванного от Русской православной церкви.

аргументировал основательность своих построений не достоверностью реконструкций, а пространным списком приложенной к книге библиографии, что и предлагал считать «фактами». А научным признанием своей работы он счел тот факт, что рецензенты назвали его труд «монографией». Он упрекал украинских археологов в замалчивании публикаций (его собственных, С. Наливайко и некоторых других), которые по сути, как было показано выше, не имеют прямого отношения к науке. Демонстрируя свою установку на популизм, он подчеркивал, что для него «народное доверие» много важнее квалифицированного мнения коллег-ученых. Этим он сам выводил себя за рамки научного сообщества, о чем и писали журналисты. Шилов возмущало, что кто-то может сомневаться в способности археологов «оценивать неведомые тонкости языкознания и шумерологии». Но ведь эти сомнения высказал не кто иной, как уважаемый им его именитый рецензент Трубачев! Нет нужды воспроизводить все эмоциональные высказывания Шилова в адрес журналистов, ибо его ответ, оперирующий вненаучными аргументами и нарушающий научную этику, лишь подтверждает их мнение о его научной маргинальности. Любопытно, что его последним «убойным» аргументом служило то, что журналисты «мазнули грязью Народных депутатов Украины», включая «офицера службы безопасности» (Шилов 2002), как будто научные проблемы решаются не специалистами, а действующими политиками и работниками спецслужб.

Полезно напомнить, что Шилов и Чмыхов вместе с работавшим в Запорожье директором Музея-заповедника Каменная Могила Б. Д. Михайловым были учениками известного украинского археолога В. Н. Даниленко¹⁴. Сам Даниленко весьма критически относился к идее появления письменности, а тем более государственности, в глубокой первобытности, будь то трипольская или какая-либо иная культура эпох неолита-энеолита. Между тем для него были характерны неоправданно широкие построения и умозаключения, создавшие стартовую площадку для его учеников. Переехавший в 1994 г. в Москву и сблизившийся с русскими националистами Шилов стремился всеми силами сделать из своего

¹⁴ В годы войны Даниленко служил в Смерше, и подозрительность к «проискам врагов» не покидала его до самой смерти, что он, видимо, и передал Шилову.

учителя культовую фигуру, предвосхитившую появление и расцвет современного «арийского мифа». Впрочем, имя Даниленко нужно было Шилову главным образом для рекламы своих собственных фантазий, находящихся за гранью современной науки. Шилов опубликовал рукопись Даниленко за счет Российского общенародного движения (РОД), где сам он несколько лет руководил «научно-культурологическим центром», прежде чем вернулся назад в Киев. Как было заявлено во введении, написанном самим Шиловым, целью этой публикации являлось «укрепление престижа славянских и других индоевропейских народов» (Даниленко 1997: 4).

В чем же Шилову виделся этот престиж? В том, что трипольцы самым непостижимым образом оказываются индоевропейцами (большинство современных специалистов это отрицают! — *В. Ш.*), что в 6—3-м тыс. до н. э. на Украине существовало «древнейшее в мире первобытно-коммунистическое индоевропейское государство Аратта» (вот уж поистине Тысячелетний Рейх, о котором не могли помыслить даже германские нацистские ученые! — *В. Ш.*)¹⁵, что всеми своими достижениями эта цивилизация была обязана странствующим «жрецам-гипербореям» (вспомним сходную идею Скурлатова о жрецах-воинах. — *В. Ш.*), что именно «трипольцы-арийцы» сделали неоценимый вклад в развитие шумерской цивилизации (здесь профессиональный археолог повторяет зады дилетантских построений ряда украинских эмигрантов типа Л. Силенко. — *В. Ш.*). Показательным представляется и ареол таинственности, окруживший усилиями Шилова наследие Даниленко. Шилов всячески давал понять, что все самое ценное из коллекции и рукописей его учителя было похищено. Это — типичная аргументация, связанная с любыми фальшивками типа «Влесовой книги». Кстати, Чмыхов (1990: 338) ссылался на «Влесову книгу» как на надежный древний источник, а Шилов занимался ее всяческой пропагандой (Шилов 2000а; 2000б; 2001).

¹⁵ На самом деле фигурирующая в шумерском эпосе страна Аратта располагалась либо на Иранском плато, либо даже в какой-то части долины Инда. Некоторые специалисты приводят серьезные доводы в пользу того, что ее обитателями были дравиды. Об этом см.: (Васильев, Гуров 1995).

Сегодня Шилов — желанный гость на конференциях всевозможных «Славянских обществ» и собраниях родноверов, где он учит о связи народов с «Энерго-Информационным Полем Вселенной» и не забывает напомнить о «древнейшей цивилизации Аратте», о чем якобы говорится во «Влесовой книге». Кроме того, он доказывает, что глубина народной памяти славян достигает «времен мамонтов». Якобы подтверждением всему этому служит «протошумерский архив» Каменной Могилы, а ядром мировой культуры является территория Украины с ее славяно-арийским наследием, идущим от ледникового периода. Разумеется, Тора объявляется заимствованием из все того же «архива» Каменной Могилы. Все это, по мнению Шилова, необычайно актуально для современного мира, где происходит обновление, которое призваны возглавить славяне с их «Неоправославием». Его концепция наполнена социальным пафосом: «Не Библия, порожденная рабством, а общинные веды отвечают грядущей “весне” самоуправления»¹⁶.

В середине 1990-х гг. идея «арийской» Украины нашла свое воплощение в романе Ю. М. Каныгина, популяризовавшего взгляды Л. Силенко и концепцию Шилова об Украине как «Великой Оратании», или Аратте, в которой автор романа хотел видеть «духовный центр всего славянского мира». Специалист по политэкономии, Каныгин не скрывал, что был в свое время членом бюро райкома КПСС в Академгородке в Новосибирске, а затем — ученым секретарем Президиума Сибирского отделения АН СССР по гуманитарным наукам. Не скрывал он и своей былой «приверженности» марксизму и материализму, которую он без сожалений отбросил в ходе тектонических изменений рубежа 1980—1990-х гг. Иными словами, своим примером он демонстрировал распад советского официозного марксизма-ленинизма, приверженцы которого стройными рядами двинулись к иррационализму, сменив свои поверхностные «знания» на казавшуюся им спасительной веру. И не случайно в своей книге автор противопоставлял якобы неподвижный «интеллект» динамической «высокой духовности» (Каныгин 1996: 71, 82).

Каныгин представлял себя носителем неких сокровенных знаний, поведанных ему «тибетским мудрецом»¹⁷. Тот якобы оказался в 1945 г.

¹⁶ См., напр.: (<http://www.ateney.ru/rodoved/r034.htm>).

¹⁷ На самом деле арийской идеей Каныгин заинтересовался во второй половине 1970-х гг. после переезда в Киев.

пленником советских войск, а заодно и «крупнейшим славяноведом», а также специалистом по «библейской этнологии», объяснившим ему «поразительные сходства» между украинским языком и санскритом. Каныгин доказывал, что узнал об Аратте и «арийском» прошлом Украины не от Шилова, а от гуру. Примечательно, что, по его словам, «тибетский лама» апеллировал вовсе не к ламаистским текстам, а к Библии, успешно находя там «основы духовной истории славянства». Самое пикантное то, что, по признанию самого Каныгина, свои «открытия» он сперва собирался опубликовать через КГБ, где, как он намекал, «арийская идея» могла быть принята с пониманием. Посылая проклятия в адрес гитлеровцев, якобы испоганивших «солнечную идею», он доказывал, что в «арийстве» нет ничего «расистского» и что, напротив, оно несет лишь «добро, любовь и свет» (Каныгин 1996: 6). Каныгин делился с читателем сенсационной новостью о том, что якобы в горах Тибета существовал «арийский центр славяноведения», где именно славян считали «ариями сегодня», а в украинской нации видели «форпост славянского мира». При этом дело, разумеется, не обходилось без экстрасенсов и паранормальных методов работы. И, что самое удивительное, эти «тибетские арии» оказывались приверженцами православия и поклонниками русских чудотворцев (Каныгин 1996: 20—21).

Из книги Каныгина следовало, что «тибетский лама» знал Библию, теософское учение Блаватской и псевдонаучные фантазии нацистского ученого Горбигера много лучше, чем ламаистские тексты. Следуя Блаватской, он говорил о смене рас и доказывал, что в нашу эпоху господствующей должна быть белая раса «творчески одаренных людей». Остальные расы оказывались «рудиментами» прошлых эпох. Например, бушмены (их автор помещал в Австралии! — В. III.) и черное население Африки представлялись «остатками лемуринов», то есть представителей «второй цивилизации», а китайцы и монголы — «третьей» (Каныгин 1996: 26—27, 40). В повествовании Каныгина находило место и нацистское представление о продвижении ариев («светловолосых, голубоглазых, рослых, длинноногих людей», но у Каныгина они оказываются «черноволосыми») с севера Европы на

юго-восток, а «год сотворения мира» удивительным образом совпадал с датой возникновения трипольской культуры¹⁸.

При этом предводитель ариев Рама открывал свою «божью сущность» на берегах Днепра, причем, разумеется, в самом центре будущего Киева (Каныгин 1996: 29—34, 44). Там якобы и возникла «цивилизация Аратты», огромная держава, давшая миру алфавитное письмо, подарившая грекам и римлянам их языки, наладившая железоделательное производство (причем еще в бронзовом веке!), а также наградившая человечество вишней, петухами и «арийскими коровами» (Каныгин 1996: 75—78). В книге Каныгина находится место и для «рун-веры», но та оказывается не изобретением Силенко, а «древнейшей арийской религией», якобы сыгравшей большую роль в формировании христианства и ислама (Каныгин 1996: 85—88; 2001: 23).

Генеалогию украинцев Каныгин ведет от ариев через кимров, скифов и славян (народ *рош*) (Каныгин 1996: 163—164). Он настаивает на том, что их исконным названием было «русичи» и что они являются носителями «арийской идеи», выполняя, тем самым, всемирно-историческую миссию (Каныгин 1996: 186—187). В свою очередь и Иисуса Христа Каныгин делает «арийцем» (Каныгин 1996: 189—193)¹⁹. В его версии тот оказывается «галилеянином-тиверцом» и едва ли не прародителем украинцев (ибо галилеяне якобы сперва переселились из Прикарпатья в Палестину, а затем вернулись обратно), тогда как русские («московиты») получают генеалогию, не имеющую отношения к Аратте (Каныгин 1996: 89—91, 187, 197—198; 2001: 104—105). Рассуждения об «арийском происхождении» Иисуса Христа играют в концепции Каныгина принципиально важную роль, ибо они позволяют ему заявить о том, что именно предки украинцев «дали величайшую личность во всей истории». А это поставило «наш народ в центр священной истории» (Каныгин 2001: 106—107).

В своей новой книге Каныгин в еще большей мере опирается на теософское учение Блаватской, смешанное с идеями правых радикалов. И хотя он снова на словах всячески отрещивается от нацистских

¹⁸ «Триполизм» объявляется «украинским архетипом». См.: (Каныгин 1996: 200—201; 2001: 72).

¹⁹ Здесь авторитетом ему служит антисемит Х. Чемберлен. См.: (Каныгин 2001: 106).

и расистских построений (Каныгин 2001: 40—41, 50—51, 54, 60—64), его главное разногласие с ними заключается в том, что они исключали славян и тюрков из «арийской» генеалогии и игнорировали тех в своих рассуждениях о древних арийских переселениях. Но расовый подход Каныгину нравится. Правда, никакого четкого представления о расах у него нет, и его взгляды крайне эклектичны. Там можно найти и отзвуки учения Блаватской о «пятой арийской расе», в которую якобы превращаются представители предшествующих рас, и «сакральное» деление Евразии на две расы — «белую» к западу от Урала и «желтую» к востоку от него, и идею родства украинцев с казахами, якобы имеющими общих «арийских предков», и конфронтацию между «германской» и «славянской» расами, и формирование «славянской расы» из неких азиатских пришельцев. При этом и арийство изображается им не единством, а двумя общностями («ариями правой руки» и «ариями левой руки») с прямо противоположными качествами и установками: одни — «добрые, мирные, мудрые» («наши первопредки»), а другие — надменные завоеватели, считающие себя сверхчеловеками. Из всего этого трудно скроить сколько-нибудь стройную расовую теорию. Однако этого достаточно для того, чтобы пробудить у читателя интерес к расовому подходу и настроить его против Запада, где якобы популярна «антиславянская» и «антиказахская» версия «арийской проблемы». Примечательно, что автор с почтением говорит о взглядах отцов-основателей европейского расизма, А. Гобино и Х. Чемберлена: «Несмотря на свои симпатии к расизму, эти ученые внесли значительный вклад в этнологию» (Каныгин 2001: 81—82). То, что они не были учеными и что их построения не находят никакого места в современном научном знании, его не интересует. Зато, опираясь на них, он успешно создает образ внутреннего врага в образе «хазарщины».

Каныгин с упоением излагает фантазии о приходе гиперборцев из Арктиды, о том, что якобы они принесли с собой на Украину «язык Ригведы», что именно они были теми «белыми людьми» («молодой расой землян»), которые, расселившись по миру, стали учителями и царями «местных полудиких племен», обучив их земледелию и пастушеству. Одновременно в его книге находит место идея о том, что якобы «арийцы» пришли на Украину с востока, из Семиречья. Так,

основательно перепутав все факты и даты, он доказывает, что украинцы и казахи имеют общие «арийские корни», а потому являются истинными «евроазиатами» и должны сыграть ведущую роль в достижении взаимопонимания между Западом и Востоком.

Свои знания он черпает из самых сомнительных источников, среди которых находят место как оккультные представления Блаватской, так и построения классиков европейского расизма (Гобино и Чемберлен), нацистская «этногенетика» и, разумеется, поддельная «Влесова книга». К этому он добавляет фрагменты, заимствованные из книг таких антиподов, как Шилов и Гусева. Кроме того, в его книгах можно обнаружить обрывки «арийской астрологии» Павла Глобы, популярную в современном Казахстане идею происхождения казахов от «чистых арийцев», воспоминания об Атлантиде, ссылки на сторонников идеи «арктической прародины» Тилака и Елачича, а также эзотерические представления Р. Генона и А. Дугина. Но для придания своей концепции солидности он ссылается также на крупных ученых прошлого, например на ведущего санскритолога второй половины XIX в. Ф. М. Мюллера и на первооткрывателя трипольской культуры В. Хвойку, беря у них именно те идеи, которые впоследствии были признаны ошибочными. Причем вся эта чудовищная смесь используется для доказательства того, что якобы в далеком прошлом имелись два «центра формирования белой расы», располагавшихся один в Семиречье, а другой — на Праукраине.

Разумеется, такие «арийские рассуждения» не могут обойти молчанием тему евреев. Каныгин рисует иудеев (отождествляя их с евреями!) полной противоположностью ариям. В его понимании евреи являются едва ли не вечными бунтарями против власти, причем свою борьбу они начинают в Египте при фараоне Эхнатоне (который оказывается Моисеем!), а заканчивают в России в 1917 г. Мало того, автор доказывает, что «иудейская революция» в Египте направлялась «агентами из арийской Аратты», желавшими ввести там «митраистскую религию» (Каныгин 1996: 42—43, 94—97)²⁰. Однако при этом Каныгин противопоставляет свастику как символ «левых (коричневых)» не Звезде Давида, а кресту и трезубу как символам правых. Масонов, сатанистов и оккультистов

²⁰ Автор, похоже, не знает, что культ Митры возник много позднее.

он оптом записывает в «левые». Тем самым, вечная борьба идет между «арийцами света» и «арийцами тьмы», и ее понимание якобы требует обращения к эзотерике (Каныгин 1996: 67—70, 104, 111—112). Правда, далее Каныгин противопоставляет Звезду Давида кресту как якобы мужской и женский символы. Но при этом генеральный путь истории ведет якобы к слиянию ариев с семитами в единую «высокодуховную, интеллектуальную цивилизацию». В христианском учении автор видит «сложный конгломерат иудаизма и арийских “дополнений”» (Каныгин 1996: 101, 109). Однако все это не мешает ему писать о «жидомасонах», якобы мечтающих о мировом господстве, и искать в иудейской Торе (Второзаконии) программу будущих большевизма и гитлеризма (Каныгин 1996: 114, 136—137).

Не проходит Каныгин и мимо хазарского мифа. Он пытается представить средневековую историю Украины в виде борьбы двух «доминант» — хазарской (иудейской) и славянской. Ссылаясь на якобы вековую борьбу с «хазарщиной» или, что для него то же самое, «сионизацией», он призывает украинцев быть начеку. Ведь, как он доказывает, некоторые из киевских князей верно служили как «хазарщине», так и масонскому «Сионскому приорату», причем среди таких князей оказывается даже Ярослав Мудрый (Каныгин 2001: 124—141). Таким образом, отношение Каныгина к евреям отличается двойственностью. С одной стороны, он старался избегать антисемитизма и доказывал, что христианская Европа многим обязана учению Моисея. Поэтому, «борясь против евреев, человечество борется против себя». Но с другой, Каныгин, во-первых, возрождает кровавый навет, доказывая, что у евреев было принято ритуальное убийство детей, во-вторых, прилежно рисовал картину «хазарско-масонского заговора» против Киевской Руси, и, наконец, в-третьих, приписывал евреям идею мирового господства (Каныгин 1996: 170—176, 196; 2001: 126—141). В начале 2000-х гг. Каныгин публиковал свои книги в издательстве Межрегиональной академии управления персоналом (МАУП), скандально известной антисемитскими и расистскими выступлениями своего ректора Г. Щекина.

Поток открывателей древней цивилизации на территории Украины не иссякает. Недавно на этом поприще выступил харьковский философ истории И. Н. Рассоха. Справедливо критикуя построения Кифишина,

сам он интерпретирует знаковые изображения Каменной Могилы как «огамическое письмо», причем якобы алфавитного характера, и затем объявляет это самостоятельным изобретением древних индоевропейцев (Рассоха 2007: 200, 211—248). Совершив это впечатляющее открытие, затем он произвольно «обнаруживает» прародину не только индоевропейцев, но и ностратической лингвистической общности в низовьях Днепра (Рассоха 2007: 340). Разумеется, там же оказывается и «самостоятельный очаг возникновения производящего хозяйства». Все это нужно автору для того, чтобы объявить украинцев «изначальными индоевропейцами» и продемонстрировать непрерывность их обитания «у себя на родине» в течение многих тысячелетий (Рассоха 2007: 287—288). Так украинцы оказываются абсолютными автохтонами, причем такими, которых еще греки знали под именем «гиперборейцев» (Рассоха 2007: 288—296).

Мало того, в книге имелось послесловие с красноречивым названием «Судьба индоевропейцев и миссия Украины». В нем автор доказывал, что предпосылки к историческому успеху индоевропейцев были заложены еще среднестоговской энеолитической культурой Украины, когда якобы был создан особый культурный код, в частности, сформировалась идея «благородства», направившая Украину по западному пути развития. Автор ставил Украину в один ряд с Палестиной как еще одну «прародину современной культуры». В этой связи он требовал ввести в школьный курс истории раздел, посвященный древним индоевропейцам и «Древней Украине». Называя Украину «великой страной», он заявлял: «От нас, украинцев, зависит весь ход мировой истории» (Рассоха 2007: 330). У него не вызывало сомнений, что «в Украине началось то, что затем стало историей Евразии и всего мира» (Рассоха 2007: 335). Объясняя ценность такого подхода для украинцев, он указывал на воспитание у людей самоуважения, чтобы «ни перед кем не заискивать». Иными словами, мотивация к написанию книги проистекала не только из любви к истории, а определялась стремлением преодолеть постсоветскую травму и связанный с ней комплекс неполноценности.

Примечательно, что, выйдя в Харькове тиражом 500 экземпляров, эта книга не произвела большого впечатления на «автохтонов». Тогда автор переиздал ее в несколько расширенном варианте в московском

издательстве «Алгоритм-Эксмо», которое увлекается изданием такого рода популярной литературы. Здесь книга вышла уже тиражом 4 тыс. экземпляров. Однако «патриотическому» издательству название послесловия показалось вызывающим, и оно было снято, хотя сам текст был полностью сохранен (Рассоха 2009).

Поиски древнего языка давно увлекают украинских самодеятельных авторов. В упомянутом выше сборнике «Космос Украины», следуя отработанным путем Суслопарова и Знойко, делались попытки доказать родство украинского языка с пеласгийским (Космос 1992: 142—145) и этрусским (Космос 1992: 154—155). Ставился вопрос о пересмотре местоположения гомеровской Трои, которую некоторые украинские авторы почему-то очень хотят видеть на Украине (Хитрук 1992а. См. также: Яценко 1991). Той же стратегии В. Довгич придерживался и в вышедшем в 1997 г. издании журнала «Индоевропа» совместно с журналом «Такі справи», где статьи дилетантов (все тех же Знойко, Суслопарова, Наливайко и др., причем Суслопаров для пушей убедительности назван этнолингвистом, а Знойко — астроэтнографом) перемежались с перепечатками работ известных археологов (Л. Клейн, Д. Телегин), которые должны были придать печать респектабельности и убедительности рассуждениям о «трипольцах-украинцах» и «украинцах-арийцах» (Онуки Дажбожі 1996—1997). Тут же публиковались и дилетантские рассуждения эмигранта Ю. Лисового, который отождествлял белую расу с носителями индоевропейских языков, помещал прародину последних на Украину и на этом основании предлагал отказать от терминов «индоевропейцы», «арийцы», заменив их на «праукраинцы» (Лісовий 1996—1997).

На этот раз риторика журнала отличалась пророчествами о близком «конце истории» в связи с окончанием «последнеднекового периода». В своем редакционном вступлении В. Довгич, исходя из основанных на теориях циклизма и катастрофизма построений Чмыхова (1996—19976), предупреждал о «космической катастрофе», которая якобы наступит в 2015 г. Вместе с тем он смотрел на нее с оптимизмом, ибо аналогичные катастрофы уже случались, но «жизнь на Украине — эпицентре Индо-Европы — не угасла». При этом, соглашается он, наша Родина, то есть «Пеласгия-Лелегия-Киммерия-Скифия-Антия-Русь-

Украина», всякий раз восстанавливала свои силы, даже несмотря на то что временами она испытывала жестокие поражения. Одна из таких катастроф произошла тысячелетие назад, когда местные боги и волхвы потерпели поражение от чужестранных «жрецов», оторвавших украинцев от родного язычества и с тех пор навязывающих им «чужую идеологию». Автор скорбел по тем колоссальным людским потерям, которых уже потребовал и еще может потребовать «христианский Молох». Он утверждал, что потеря исконной языческой основы расколола украинский народ, разрушила его национальный характер, сделала добычей чужеродцев. Это якобы и повлекло распад индоевропейского единства, упадок национальной идеи.

Довгич видел лишь один способ избежать катастрофы — вернуться к пантеистической вере, уходящей корнями в почву «Индо-Европы» и разрушенной тысячу лет назад. Он взывал к великому примеру предков, которым именно обожествление природы позволило создать одну из первых цивилизаций на Земле. Упомянув реальные данные о мезинских женских статуэтках эпохи позднего палеолита, автор без всяких на то оснований давал понять, что уже в ту эпоху на Украине имелось пиктографическое письмо. Он вновь обращался к фантазиям Красуского о необычайной древности украинского языка («древнее индоиранское») и упоминал о «дошумерских» и «шумерских» надписях в Каменной Могиле. Ему это казалось достаточным для того, чтобы утверждать о том, что «история Индо-Европы начинается на Украине». И он апеллировал к фантастическим предположениям Суслопарова о якобы «звуковом письме» в триполье. Не забывал он и о «Влесовой книге».

Все это ему было нужно для того, чтобы подвести основы под украинскую мессианскую идею. Ведь если Украина достигла высот цивилизации в дохристианскую эпоху и если христианство довело ее до полного разорения, то для возрождения следует отбросить обветшалое христианство и создавать новую идеологию, новых богов, новую Украину и... новую Индо-Европу. Парадоксальным образом, достичь этого оказывается возможным, только вернувшись назад в седую древность, «к мировоззрению наших пращуров». Автор считал, что только на такой основе можно разрабатывать «украинскую идею» (Довгич 1996—1997: 7—9). Вот для чего ему были остро необходимы древние документы, неопро-

вержимо доказывающие, что украинский народ не просто существовал задолго до прихода христианства, но что уже тогда он имел свою высокую культуру, включая развитую религию и письменность. Здесь-то и помогают подделки. Поэтому-то Довгич и его единомышленники так рьяно взялись за пропаганду «Влесовой книги». Затем они опубликовали еще один сомнительный документ, так называемую «Рукопись Войнича», будто бы являющуюся аутентичным текстом, дошедшим до нас от VII—VI вв. до н. э. и освещающим спор о языческой вере между древними украинцами и хазарами (Довгич 1995б). Тем самым, Довгич заставлял хазар появиться на Украине более чем за 1000 лет до их реального появления.

На самом деле рукопись В. М. Войнича, до сих пор хранящаяся в библиотеке Йельского университета, имеет следующую историю. Любитель редких изданий Войнич приобрел ее в 1912 г. от иезуитов недалеко от Рима. В начале 1960-х гг. она перешла к другому собирателю Г. П. Краусу, передавшему ее в дар Йельскому университету в 1969 г. Эта рукопись написана латиницей, но на неизвестном языке, который специалисты прочесть не могут. Исходя из сопровождающих ее богатых иллюстраций, некоторые ученые предполагают, что она могла принадлежать средневековому философу Роджеру Бэкону. Другие же датируют ее XV—XVI вв. Не исключено также, что текст был составлен астрологом Джоном Ди исключительно в коммерческих целях. Между тем в 1970-х гг. за чтение этой рукописи взялся украинский эмигрант Джон Стойко, инженер по профессии, испытывавший неистребимую тягу к языкознанию. В 1978 г. он издал свой перевод в Нью-Йорке, не забыв упомянуть, что еще в 1973 г. ему удалось прочесть надпись на камне, найденном в Бразилии в 1872 г., где якобы содержалась запись, сделанная финикийцами. Стойко же с легкостью прочел ее на украинском языке. После этого ему уже ничего не стоило аналогичным образом прочесть и рукопись Войнича. А затем он начал читать по-украински и этрусские надписи. В 1982 г. о лингвистических изысканиях Стойко с восторгом написала украинская эмигрантская газета «Свобода». Так Стойко стал популярной фигурой украинской эмиграции, и слава о нем в конечном итоге докатилась до Довгича (Грабович 2001: 19—21).

У Довгича имеется достаточно широкая сеть корреспондентов, рекламирующих его идеи и издания. В Прикарпатье этим занимается профессор Прикарпатского университета (г. Ивано-Франковск), философ Л. Т. Бабий, большой любитель арийского прошлого и приверженец модного ныне цивилизационного подхода к истории и культуре. Он убежден в том, что прародина арийцев располагалась на Украине, и это делает, в его глазах, украинцев прямыми наследниками «арийской духовности». Он умиляется древним славянским («украинским») язычеством, к которому, по его мнению, и восходит «этническая религиозность» украинцев. «Влесову книгу» он почитает как «украинскую Библию» и в то же время «нашу Одиссею». В свою очередь, «рукопись Войнича» служит ему безусловным доказательством того, что в VII—VI вв. до н. э. не только существовал украинский язык, но «древние украинцы» уже тогда пользовались им для спора с хазарами о языческой вере. Иными словами, образ «злых хазар», едва ли не изначально преследовавших мирных земледельцев-украинцев, уже пошел гулять по Украине. Подобно другим неоязычникам, Бабий пытается реабилитировать свастику и сетует на то, что «фашисты присвоили этот символ ариев» (Бабий 1997: 114). Он прославляет ариев как «создателей трипольской археологической культуры с государствами Аратта и Ариана», о чем он знает по книгам Ю. Шилова.

Что касается знаний Бабия о язычестве, то они восходят к мифопоэтическим построениям украинских эмигрантов-националистов XX в. (В. Шаян, Л. Силенко) и... все тем же сфабрикованным в этой среде «источникам» — «Влесовой книге» и «Рукописи Войнича». Им он бесконечно доверяет, ибо они тешат его патриотические настроения. О «Влесовой книге» он пишет буквально следующее: «Эта знаменитая книга, безусловно, утверждает права украинцев-русинов на свою историю, мифологию, духовность» (Бабий 1997: 113).

Обращение к архетипам требуется Бабию для того, чтобы сформулировать основы украинской духовности, ибо он верит в то, что своеобразие народа-этноса коренится прежде всего в его уникальном мировоззрении. Выявить это мировоззрение в эпохи, когда украинцы входили в состав «чужих» государств, ему не представляется возможным, и именно поэтому он апеллирует к первобытности, называя украинцев исконно земледельческим народом (вот где оказывается вос-

требуемой трипольская культура) и доказывая, что именно обитание на черноземах одарило украинцев их неповторимой ментальностью (Бабий 1997: 115—116).

В Черкасской области пропагандой неоязыческой историософии занимался бывший директор закрытого недавно Тальновского музея истории хлеборобства, краевед В. Ф. Мыцык, опубликовавший в 1993 г. в г. Тальне брошюру «Міста Сонця». Эта брошюра была посвящена трипольской археологической культуре 5—3-го тыс. до н. э., которая представлялась самой крупной и самой развитой в Европе того времени. Автор называл ее «археологической державой» и сетовал на то, что советские авторы в свое время отказывали ей в наименовании «цивилизации». Между тем, заявлял он, там уже имелись древнейшие в Европе протогорода²¹. Вспоминал автор и о постройках Суслопарова, утверждая, что трипольцы владели алфавитной письменностью и были пеласгами. У него не вызывал сомнений тот факт, что они являлись «протославянами», «арийцами» и даже «основателями украинской нации». Доказательствами этого ему служили хозяйственная преемственность (зерновое земледелие и скотоводство), сходные традиции домостроительства и гончарного производства, а также, что для него немаловажно, территориальная преемственность²² и якобы наличие в триполье государственной традиции (из ученых эту идею разделяет, пожалуй, только Ю. Шилов). Основу религии трипольцев автор видел в поклонении «всемогущему Солнцу» и называл их «внуками Солнца» (Мыцык 1994). Последнее воспроизводило полюбившееся украинским и русским националистам-неоязычникам определение, идущее от «Дажьбожьих внуков» «Слова о Полку Игореве», что было использовано и автором поддельной «Влесовой книги».

В начале 1990-х гг. все рассматриваемые темы вызывали живейший интерес на Украине, в особенности среди писателей. В феврале 1993 г.

²¹ Профессиональные археологи предпочитают называть их крупными поселками, ибо по многим параметрам они не удовлетворяют дефиниции «город», равно как и триполье — дефиниции «цивилизация».

²² То, что значительная часть трипольских памятников находится на территориях современных Молдовы и Румынии, и их полное отсутствие в Левобережье, в степной зоне Украины и в Крыму, ему не представлялось существенным.

в Доме ученых в Киеве вполне серьезно обсуждались такие проблемы, как происхождение украинцев напрямую от местного «украинского питекантропа», размещение на Украине главного и древнейшего центра мировой цивилизации (многие связывали его с трипольской культурой, которую представляли не иначе как «великой державой Украиной-Орианой»), расселение украинцев-русов по всему миру и происхождение от них многих древних народов (этрусков, троянцев и пр.), «трипольская письменность» как первооснова всех письменных систем мира и т.д. Особой активностью отличался С. Плачинда, идеи которого подозрительно совпадали с сочинениями Л. Силенко (Солдатенко, Сиволоб 1994: 7). Многие из этих неоязыческих идей пропагандировались в 1993—1994 гг. журналом «Основа», органом писательской организации Украины. Этому вовсе не мешало то, что журнал подчеркивал свою связь с христианской церковью.

Цель такого рода построений заключается вовсе не в том, чтобы искать научную истину. У них — иная миссия, связанная с поисками и утверждением новой идентичности: они были призваны наделить Украину и украинцев особыми качествами и найти им особое место в мире. Еще в начале 1970-х гг. писатель Билик утверждал, что «русины первых столетий нашей эры были великим и высококультурным народом, и преуменьшение этого — издержки еще не вымершей теории норманизма» (Билик 1990: 442). По Довгичу, призвание Украины — быть связующим звеном между Востоком и Западом, православием и католицизмом, христианством и восточными религиями, между разными расами, цивилизациями... (Довгич 1991: 5; 1994б. Ср.: Боргард 1992: 46—47), то есть, по сути, быть центром мира. Поэтому вхождение Украины в состав Российской империи однозначно трактуется некоторыми украинскими авторами как национальное унижение. Ведь именно «великий державный народ» Украины «основал современную Россию, дал ей свой генофонд, название, культуру, просвещение, религию, язык» (Яценко 1991: 62; Автохтони 1992: 3. См. также: Довгич 1994б; 1994в). В этом отношении интересно, что орган западноукраинских националистов УНА-УНСО журнал «Националист» в первом же номере попытался выхватить из рук русских националистов идею евразийства, «украинизировать» ее и связать с неоязычеством. Украина XXI в. была провозглашена «вели-

кой культурой и цивилизацией», основанной на неоязыческих «арийских» идеях, органично сплавленных с христианством. Был выдвинут лозунг создания людей нового типа, исповедующих «героический стиль жизни» в традициях УНА-УНСО (Халецкий 1994).

Другая идея рассматриваемых мифологических схем заключается в борьбе за территорию. В этом отношении то или иное решение проблем этногенеза является весьма актуальным с точки зрения территориальных претензий возникших на территории бывшего СССР новых государств (Довгич 1994а). В частности, происходившая в начале 1990-х гг. между Украиной и Россией борьба за Крым выражалась и в попытках заново переосмыслить данные древней истории. В этом контексте упоминавшиеся выше идеи о пеласагах, якобы выходцах с Украины, приобретали особый смысл. Ведь, по неоязыческой мифологической версии, пеласги широко расселились по Восточному Средиземноморью, включая и Эгеиду, и вместе со своими ближайшими родичами-ахейцами стали подосновой населения Древней Греции. А раз так, то и греческие колонии в Северном Причерноморье, включая Крым, были основаны их непосредственными потомками. В то же время в Крыму якобы испокон веков обитали «праукраинские племена скелотов», отождествляющиеся авторами этой версии со скифами (Автохтони 1992; Киричук 1994: 145). Отстаивая исконные права украинцев на свою территорию, журнал «Державність» отвергал давно и надёжно установленное положение о германской принадлежности готов и настаивал на том, что готы изначально были все теми же скифами-скелотами (Автохтони 1992: 3). На ту же идею территориальной целостности Украины работает и концепция, по которой в предки украинцев зачисляются все разнотульские и разнотульские народы, которые когда-либо там обитали (Боргард 1992: 47—48; Солдатенко, Сиволоб 1994: 8—9). И не случайно в одной из своих последних публикаций Чмыхов, говоря об украинской государственности, отмечал, что «впервые за 8000 лет она утверждается на всей территории Украины» (Чмыхов 1996—1997а: 11).

Эпоха борьбы требует выработки особых бойцовских качеств, которые способствовали бы концентрации воли и развитию боевого духа, а также боевых навыков. Поэтому националисты-неоязычники, озабоченные необходимостью выработки этих качеств, посвятили несколько

статей в журнале «Украинский свет» боевым традициям украинцев, идущим не только от запорожских казаков, но, оказывается, и из государства Аратта! (Шилов 1996а; Бадьо 1996; Шокало 1996а).

Наконец, как и подобает направлению мысли, которому посвящена настоящая работа, многие из упомянутых украинских авторов уделяют большое внимание языческому наследию Украины и, в частности, языческим верованиям. Так, главный редактор научно-популярного журнала «Український світ» О. Шокало посвящал свои статьи как прославлению великого прошлого первобытной Украины, называя ее «землей ориев», «землей Солнечной благодати» и ведущим центром этнокультурного развития в Евразии (Шокало 1994б), так и изложению своих представлений о дохристианских верованиях украинцев (Шокало 1993; 1994а). Чмыхов вещал: «Язычество — это не только далекое прошлое. Оно было системой, учитывающей глобальные закономерности развития природы и общества, и в силу этого многие его принципиальные положения заслуживают переосмысления и использования не только сегодня, но даже и завтра». Подобно русским язычникам, он достигал пафоса прорицателя и предсказывал скорую мировую катастрофу, которая будто бы откроет новую эпоху, когда и понадобятся «языческие знания» (Чмыхов 1990: 334, 361)²³. Здесь-то и открывается смысл всей рассмотренной околонушной деятельности и такого жгучего интереса к отдаленному прошлому Украины. Упомянутый выше сборник «Космос Украины» печатал воззвание основанной Силенко в Канаде натиivistской украинской церкви. В нем христианская религия объявлялась чуждой украинцам, которая ничего, кроме несчастья, им принести не может. Путь же украинцев к возрождению лежит якобы только через украинскую национальную, то есть языческую, веру. Поэтому, настаивал текст воззвания, украинцам следует вернуться к вере своих предков (Космос 1992: 263—265).

Таким образом, круг замкнулся — поиски этнических корней, основанные на поддельной «Влесовой книге», к которой любят апеллировать многие из упомянутых авторов, и в этом случае приводят к антихристианству (см., напр.: Білик 1990: 442). Антихристианство является

²³ В начале 1990-х гг. апокалиптические настроения были на Украине весьма распространены.

принципиальной позицией неоязыческого движения, возникшего на Украине в начале 1990-х гг.

Огромную роль в развитии украинского неоязычества сыграли известные представители творческой интеллигенции (писатели, поэты, художники) с примкнувшими к ним некоторыми историками и этнографами, составившими костяк движения. Большую роль в этом сыграл разместившийся в Киеве Союз писателей Украины, члены которого в 1990-х гг. широко проповедовали свои взгляды как в средствах массовой информации (включая радио и телевидение), так и в школах (Соколовская 1997). В 1996 г. Союз писателей Украины организовал совместный с рунвировцами вечер, посвященный историко-культурному значению украинского язычества. На этом вечере говорилось об огромном значении язычества в духовной культуре украинцев, раздавались призывы к возрождению язычества под лозунгом «Украинцы! Вперед к язычеству!». В то же время украинцев убеждали отказаться от духовного рабства, куда их ввергает «чуждое им христианство» (Добжанський 1997).

Характерно, что украинские язычники, подобно их русским единомышленникам, опираются на крайние политические силы. Так, их активно поддерживает один из наиболее ярких ультранационалистов, бывший врач Роман Коваль, председатель радикального националистического движения «Державна самостійність України», учредитель и редактор газеты «Незборима нація» и, по совместительству, президент исторического клуба «Холодный Яр»²⁴. Любопытно, что, когда 19 марта 1996 г. в Союзе писателей Украины происходила презентация книги Ковалю «Філософія українства», вечер вел и книгу представлял уже известный нам любитель украинского язычества писатель С. Плачинда. Украинские родноверы во главе с их лидером Г. Лозко поддерживали тесные отношения с праворадикальной Державною партією України. Харьковская община «Секира Перуна» открыто проповедует расистскую идеологию и привлекает к себе скинхедов.

В 1994 г. Лозко опубликовала книгу об «украинском язычестве», в которой сделала попытку систематизировать древнеславянские мифы

²⁴ О нацистских тенденциях во взглядах Ковалю см.: (Егорова, Смага 1992).

и верования (она выдает их за «украинские»), описать обряды и показать, как эти исконные духовные ценности были вытравлены христианством. В этой книге Лозко выступала рьяной сторонницей самобытной народной культуры, не поддающейся ни влиянию «имперского центра», ни соблазнам зарубежных духовных веяний. В язычестве она видит исконную этническую религию украинского народа, которую тот будто бы пронес через всю свою историю, несмотря на попытки враждебных сил искоренить ее. Она убеждена в том, что украинцы как единая этническая общность существовали задолго до появления в Восточной Европе христианства. Тем самым, все, что ей известно о древнем славянском язычестве, она приписывает именно украинцам (Лозко 1994). Иными словами, и здесь мы встречаемся с созданием новой религии из фрагментов древних верований и ритуалов, что так характерно для неоязычества вообще.

Между тем Лозко утверждает, что христианство не пустило глубоких корней в украинском народе — оно было воспринято лишь знатной верхушкой, тогда как простые люди из поколения в поколение передавали языческие обычаи и верования, сохраняли языческое отношение к миру. Якобы отсюда — жизнерадостность и свободолюбие украинцев, стремление к прижизненной воинской славе, ненависть к любым формам угнетения и полное отсутствие стремления к захватническим войнам. Именно эти качества, якобы противопоставляющие язычество христианству, дороги Лозко, и она объявляет начало возрождения «этнической религии» как закономерный процесс, связанный с «экологизацией общества». Она верит, что украинцы смогут преодолеть предрассудки, связанные с верой в «чужого бога», и вернуться к своей исконной родной вере, как это уже делают некоторые другие народы (Лозко 1994: 4—5, 80). В качестве одного из первых шагов к этому она предлагает возвращаться к славянским дохристианским именам и заканчивает свою книгу именовословом, призванным этому способствовать (Лозко 1994: 92—96).

Как же Г. Лозко представляет основные черты «этнической религии» украинцев? Во-первых, она связывает истоки этой религии с древним земледельческо-скотоводческим образом жизни. В доземледельческую эпоху Лозко не углубляется, более ранние «предки украин-

цев» ее не интересуют (Лозко 1994: 6). Во-вторых, подобно другим неоязычникам, Лозко развивает миф о том, что в дохристианские времена люди жили в полной гармонии с природой и что эти идиллические взаимоотношения были грубо нарушены христианством (Лозко 1994: 7). В-третьих, исконную украинскую религию Лозко прямо связывает с пантеизмом и политеизмом. Поэтому она отмежевывается от учения Силенко, призывающего украинцев к единобожию — вере в Дажбога (Лозко 1994: 80). В то же время Лозко подхватывает лозунг «Влесовой книги» о «Дажбоге и всех украинских богах, единых в Свароге» (Лозко 1997в: 5), который самым странным образом пытается совместить политеизм с монотеизмом.

В своей книге она выстраивает целую иерархию богов, у основ которой стоит бог-творец Род. Рядом с ним располагалась богиня-мать, богиня плодородия Рожаница, образ которой позднее раздвоился и воплотился в образы богини Лады и ее дочери Лели (Лозко 1994: 8—9). Возводя истоки образа Рожаницы к эпохе матриархата, а Рода — к эпохе патриархата, Лозко недвусмысленно демонстрирует истоки своих познаний, восходящих вовсе не к народной традиции, а к штампам классической советской науки о первобытности²⁵.

Истинным владыкой украинского олимпа Лозко называет бога Сварога, бога неба, света и небесного огня, символом которого служили разные формы свастики (Лозко 1994: 10—11). И не случайно журнал киевской языческой общины носит название «Сварог». Среди других высших божеств Лозко называет Дажбога (бога солнца и достатка), Хорса (разновидность солнечного бога, змееборец, послуживший основой для образа Георгия Победоносца), Перуна (бог молнии и грома), Стрибога (бог войны и непогоды), Велеса (бог скота и богатства), Мокоши (богиня судьбы и женских ремесел), Купайлы (бог летнего солнцестояния), Ярилы (бог любви и плодородия), Трояна (тройственный бог земной жизни, духовности и потустороннего мира) и Симаргла

²⁵ Справедливости ради надо отметить, что в 1970—1980-х гг. упрощенная схема «матриархат-патриархат» в советской науке пересматривалась с учетом более сложных реалий, обнаруженных учеными, занимавшимися сравнительным анализом традиционных обществ. Но эти новые исследования остались вне поля зрения Лозко, воспитанной на классических трудах советского научного атеизма.

(бог-охранник). Особое значение Лозко придает солнечному культу, якобы бытовавшему у древних славян (Лозко 1997г).

Лозко вовсе не смущает тот факт, что, как признает она сама, некоторые из названных богов имели явное иранское происхождение (Лозко 1994: 10, 13, 19—20, 23. См. также: Топоров 1995: 512—513; Васильев М. 1995). Она без тени сомнений причисляет всех их к исконному славянскому наследию, несмотря на их очевидную чужеродность. Иными словами, этим богам повезло больше, чем Иисусу Христу. В принципе, подобно другим неоязычникам, Лозко пытается искусственно смоделировать древнеславянский пантеон по аналогии с известными античными образцами. При этом она вводит туда мифологические персонажи, искусственно созданные романтически настроенными авторами недавнего прошлого, такие как Род, Ярила, Дана, Лада, Лель, Троян и др. (Лозко 1997а). Кроме того, она навязывает славянам арийский культ солнца, которого у тех никогда не было. Исследователи называют все такие приемы «кабинетной мифологией» (Топоров 1996: 163; Левкиевская 1996: 175).

Имея отношение к науке, Лозко прекрасно представляет все сложности реконструкции дохристианских славянских верований и мифологических представлений, разрушенных внедрением христианства. Мало того, для нее не проходит незамеченным расцвет новой мифологии в современной художественной литературе (Лозко 1994: 30, 34). Тем не менее в качестве активиста новой религии Лозко и сама не прочь заняться мифотворчеством. В частности, она всецело разделяет арийский миф, подхваченный рядом украинских националистов и говорящий о прародине арийцев (индоевропейцев) в Северном Причерноморье, точнее в Поднепровье. Этот миф предполагает, что ведические знания сложились где-то в этом районе и затем были откуда разнесены от Малой Азии до Индии (Лозко 1994: 35; 1997г). Нетрудно заметить, что этот миф делает ныне живущих в этом регионе украинцев как бы «старшим братом» и в силу этого дает им преимущественное право на «ведическое наследие». Такой мотив подспудно содержится в той версии арийского мифа, которая распространяется в последние десятилетия на Украине. Да и сама Лозко со ссылкой на Тилака утверждает, что «основы

ведической культуры сложились именно на Украине 12—10 тыс. лет назад» (Лозко 1994: 86—87)²⁶.

Все это идет вразрез с установкой самой Лозко на земледельческий характер древнейшей славянской религии, ибо ни о каком земледелии в ту эпоху на Украине не было и речи. Вряд ли стоит говорить о том, что не существовало тогда и индоевропейцев, не говоря уж о славянах. Между тем, ссылаясь на находки украинских археологов, Лозко утверждает, что культ Богини-Матери впервые возник на территории Украины еще в позднем палеолите (об аналогичных находках в Центральной Европе и в Сибири она умалчивает), где его будто бы и подхватили «арийские народы».

Лозко восхищается «гуманизмом» ведической религии, несмотря на то что последняя воспевала жестокие войны и кровавые жертвоприношения. Но ей важно не это, а жизнелюбие языческой религии, ее жизнерадостный настрой, стремление содержать тело в чистоте, ощущение единства с космосом и своей общиной, приоритет земных ценностей, умение жить в гармонии с природой (Лозко 1994: 86—87).

Свою идею о том, что язычество является «этнической религией» украинцев, Лозко регулярно развивает на научных конференциях и симпозиумах (например, в июле 1997 и в апреле 1998 г. в Киеве). При этом она дистанцируется от «новых религиозных движений», настаивая на том, что ее собственная вера является самобытной и одной из древнейших. Себя и своих соратников она объявляет «правопреемниками этнической Церкви, которая была запрещена в 988 г.» (Лозко 1997в)²⁷. Она призывает поклоняться природе, а не «богочеловеку» и настаивает на том, что спасение природной среды связано с культивацией «высокого уровня этнической энергии» у коренных этносов. Ибо только последним дано сохранить естественную природу от уничтожения. Под этносом Лозко понимает «кровнородственную общность людей», которая обладает своими самобытными культурой, языком и рели-

²⁶ Правда, Тилак и дату давал другую, и арийских предков помещал не на Украине, а на Северном полюсе.

²⁷ Это является отходом от учения Шаяна, подчеркивавшего современный характер своего учения, которое лишь включало «элементы древней арийской веры». Он указывал, что это учение «создано», а не возрождено. См.: (Шаян 1987: 140).

гией, имеет общие исторические воспоминания и занимает единую территорию. Лозко утверждает, что «этнические религии» возникают естественным образом. Иными словами, она выступает ярким сторонником примордиалистских взглядов, причем и таких крайних, которые занимаются биологизацией этноса. Не случайно она пытается поправлять Л. Н. Гумилева и утверждает, что этносы отличаются друг от друга не только ментально, но и генетически. Это якобы и создает различия в их поведении, о которых так много писал Гумилев.

Для обоснования своих взглядов Лозко обращается к никем еще не доказанной гипотезе биополя и делает из нее вполне расистский вывод о гибельности межэтнических браков. «Чем меньше в этносе иноэтнических генов, тем выше уровень его этничности. Чем сильнее энергия этноса, тем лучше живет и процветает каждый его представитель и народ в целом». При этом Лозко самым странным образом утверждает, что для консолидации этноса ему нужна своя религия (Лозко 1998а: 5). Но если этнос — это сугубо биологическая общность, то зачем ему какие-либо еще дополнительные рычаги консолидации?²⁸

Лозко увлеклась «расологией» в такой степени, что начала отстаивать концепцию полигенизма, давно оставленную специалистами. Мало того, она пытается возродить расистский подход, называвший белых «созидателями», желтых «консерваторами», черных «дегенератами». Из всего этого вытекает борьба за «чистоту крови» и, соответственно, запрет на «смешанные браки», включенный в «Заповеди родновера» (Ivakhiv 2005b: 213—214). Все это, разумеется, не должно удивлять, ибо неоязычество как «природная религия» неизбежно апеллирует к кровной общности и тем кардинально отличается от универсального христианства. Правда, в подлинно традиционных обществах родство понималось как социальное, а не генетическое, и в этом контексте «кровная общность» была не более чем метафорой. Это, в частности, позволяло широко практиковать обычай адапции. Однако наши современники, знакомые с биологической наукой, понимают «кровное родство» буквально как генетическое, что создает основу для расовых

²⁸ С аналогичной проблемой, имманентно присущей расовой концепции, в свое время столкнулась и нацистская система образования в Германии. См.: (Cecil 1972: 145).

взглядов и вызывает опасения «арийского реванша» (Новикова 1996: 28—30).

Справедливости ради надо отметить, что Лозко признает фактор эволюции и различает внутри украинского язычества религиозные верования, во-первых, тех разнообразных племен, которые обитали на территории Украины в глубокой первобытности, во-вторых, восточнославянских племен Киевской Руси дохристианской эпохи, в-третьих, традиционные народные верования и обряды и, наконец, современное неоязычество. Этим она как бы рисует непрерывную линию развития, что позволяет ей назвать современных украинских неоязычников прямыми правопреемниками тех, которые были разгромлены в 988 г., и требовать официальной реабилитации (Лозко 1998а: 4). Мало того, отождествляя этнос с нацией, а язычество с национализмом, Лозко пытается монополизировать и идею украинского национализма (Лозко 1998в. См. также: Лозко 1994: 38—39).

Рассказывая читателю о мире языческих божеств, обрядов и ритуалов, Лозко всемерно пользуется данными из поддельной «Влесовой книги» (Лозко 1994: 40, 76; 1997а; 1997б; 1998в. См. также: Богород 1997). Последняя служит украинским родноверам подлинным символом веры — при Общине украинских язычников «Православие» в 1996 г. был создан Музей Велесовой книги²⁹. В одном из своих выпусков журнал «Сварог» опубликовал статью украинского эмигранта, посвященную подробному изложению истории «Влесовой книги» и ее изучения в эмигрантской среде. Отдавая должное самоотверженным попыткам эмигрантов-дилетантов спасти тексты «Влесовой книги» и сделать их полноценным историческим источником по «предыстории Руси-Украины», автор перекладывает вину за неудачу этих попыток на «московских шовинистов» и подпевающих им украинских ученых, якобы не желающих признавать очевидное. В то же время он ставит под сомнение историческую ценность такого важнейшего документа, как «Повесть временных лет», и фактически призывает сделать патриотизм критерием «научной истины» (Оріон 1997).

Лозко не скрывает от читателя источники своих идей, которые восходят напрямую к идеологии германских националистов и антисемитов

²⁹ Он был закрыт в 1998 г. по инициативе местных властей.

второй половины XIX — первой половины XX в., также призывавших к отказу от чужеродного христианства в пользу древней народной языческой веры. Мало того, она отчетливо сознает, что этими идеями питался и германский нацизм (Етнічна віра 1996). Подобно последнему, журнал «Сварог» обличает христианство в двуличии и аморальности — в призывах к разладу в семье, к отречению от родственников и друзей, к убийству инакомыслящих и даже к «людоедству». Кроме того, в полном соответствии с советской атеистической традицией христианство фактически объявляется «опиумом для народа» и идеологией порабощения. Оно представляется и важнейшей предпосылкой «кровавого и людоедского коммунистического режима» — «без христианства не было бы коммунизма» (Світояр 1997а; 1997б). Сама Г. Лозко объясняет читателю причину одного из поражений князя Святослава тем, что многие его дружинники были варягами-христианами и поэтому русские боги отвернулись от войска. В этом она полностью следует мнению волхва, чьи слова приводил в свое время В. Н. Татищев (Лозко 1994: 58).

Впрочем, Лозко придерживается мягкой версии антихристианства. Она всячески подчеркивает тот факт, что на Украине христианство впитало в себя массу языческих традиций, которые его облагородили. По сути, истинного христианства здесь никогда и не было, а процветало двоеверие. Этому, по словам Лозко, способствовало то, что накануне принятия христианства Русь уже имела богатые культурные традиции и свою «древнюю интеллигенцию» — волхвов. Христианские священники лишь разрушали созданное не ими и не принесли ничего позитивного. Поэтому они не смогли устоять перед тысячелетними традициями древней местной культуры и рано или поздно поддались ее очарованию. Так украинское православие обрело свой самобытный характер (Лозко 1994: 75—81).

Некоторые украинские авторы придерживаются иной точки зрения и всеми силами доказывают арийскую сущность Христа. Так, для С. Плачинды он представлялся украинцем из этрусского племени, осевшего в Палестине (Плачинда 1998: 100), а Ю. Каныгин объявляет родиной христианства Украину (Канигін 1998: 96). Определенную популярность на Украине имеет и идея о том, что Иисус Христос происходил из уроженцев Галиции, когда-то переселившихся в Галилею

(Ткач 1992; Федоренко 1994: 45; Каганець 2000: 96). В свою очередь авторы текста на сайте «Родной православной веры» доказывают, что родноверы терпимо относятся как к христианству, так и к любой другой религии, не проявляя никакой агрессии (Рідна Віра 2000). Между тем реальная картина оказывается не столь радужной.

Антихристианская риторика украинских неоязычников не лишена антисемитских мотивов. Подобно русским неоязычникам, украинские настаивают на том, что Ветхий Завет «чужероден и враждебен украинской национальной идее» (Франко 1997: 2). В этом контексте украинское неоязычество смыкается с местным национал-экстремизмом с его параноидальной идеей мирового еврейского заговора, важнейшим элементом которого изображается якобы выдуманное евреями христианство (Ивакив 1996; Чемерис 1997). Эту идею, в частности, разделял С. Плачинда (Плачинда 1997). А популярная в Киеве газета «Вечерний Киев» тиражировала неоязыческую идею о том, что, навязав иудео-христианство Киеву, князь Владимир тем самым предательски обратил украинский народ в рабство (Молявко 1997)³⁰.

Исходя из такого рода представлений, украинские неоязычники обнаруживают в Ветхом Завете программу «истребления всех неиудейских народов» (Світояр 1997а: 23) и подозревают, что в нем содержались сценарии будущих катастроф на Украине, включая чернобильскую аварию 1986 г., а также голод начала 1920-х, начала 1930-х и конца 1940-х гг. В доказательство приводится деятельность Иосифа в Древнем Египте, население которого он якобы намеренно морил голодом (Морозовский 1997: 31). Неоязычники настаивают на том, что «человеконенавистнические» установки Торы без изменений вошли в Конституцию Государства Израиль и в Новый Завет. Тем самым, все преступления коммунистического и нацистского режимов соответственно в СССР и Германии прямо возводятся к «диктатуре иудейского христианства» (Світояр 1997а: 23, 26—27). Все эти аргументы до боли напоминают антисемитскую нацистскую пропаганду, и не случайно А. Ивакив считает уместным использовать для них термины «неофашизм» и «белый

³⁰ Это один из центральных сюжетов антисемитского хазарского мифа. См.: (Shnirelman 2002: 83—85; Шнирельман 2012а: 124—129).

расиализм», а также усматривает их истоки в концепциях «интегрального националиста» Д. Донцова 1910—1920-х гг. и антихристианских и антилиберальных идеях современных французских Новых правых. Кроме того, он сближает их с современным праворадикальным антиглобализмом в духе американского ультраконсерватора П. Бьюкенена (Ivakhiv 2005a; 2005b: 213, 216—217).

В середине 1990-х гг. неоязычники горячо возражали против использования образа архангела Михаила на гербе столицы Украины. Они также нетерпимо относятся к его скульптуре, возведенной на Майдане Незалежности в Киеве³¹. Ведь, на их взгляд, этот образ является «иудейским» — он призван помогать именно евреям, а для украинцев он лишь символизирует то зло, которое евреи якобы принесли человечеству (Лозко, Богород 1996; Морозовский 1996). В ходу у неоязычников и миф об исконно славянских Палестине и Иерусалиме, откуда предки славян были будто бы грубо вытеснены евреями (Білецький 1996). В частности, львовская газета «За вільну Україну» в год празднования 3000-летия Иерусалима опубликовала статью, где снова говорилось о том, что едва ли не с 7-го тыс. до н. э. в Палестине проживали не семиты, а арийцы и что Иерусалим («Руса-лель», или «Раса-салем») был якобы основан «гетидами (гиксосами)», «выходцами с Украины», пришедшими туда задолго до евреев. Евреи же, жестоко завоевавшие Палестину, будто бы устроили там настоящий геноцид и противоправно захватили древнее арийское наследие (Чемерис 1996)³².

Выступая в 2001 г. на съезде праворадикальной Державной партии Украины, Г. Лозко призывала «запретить иудаизм и сионизм как идеологии, что пропагандируют национальное превосходство евреев и их ненависть к иным “неполноценным” нациям» (Сварог, 2001, № 13—14). Одновременно журнал «Сварог» призывал к отказу от григорианского календаря и восстановлению исконного языческого и заявлял о том, что, «пока украинцы будут находиться в плену иудей-

³¹ На самом деле образ архангела Михаила очень значим для украинцев. Ведь он был избран покровителем Киевской земли и Киева еще в XII в. См.: (Сергійчук 1992: 11—14; Пономарев 1994: 121—122).

³² Эти идеи взяты из украинской эмигрантской псевдоисторической литературы. См., напр.: (Лісовий 1996—1997: 16).

ско-христианского календаря и религии, у еврейских раввинов будет основание заявлять о том, что «все народы будут служить только Иегове»» (Богород 1997: 39). Журнал пытался уверить читателя в том, что украинский народ никогда не нуждался в «Боге-еврее» (Сварог, 1998, № 8: 14). Все указанные мотивы звучат и в неоязыческой поэзии, которую время от времени публикует журнал «Сварог» (Мотронюк 1996; Морозовський 1997).

Сама Лозко подхватывает кровавый навет и доказывает, что будто бы древние евреи приносили своих детей-первенцев в жертву «богу Саваофу». Этому она противопоставляет известную версию «Влессовой книги» о том, что славяне-язычники будто бы не знали человеческих жертвоприношений³³. Соответственно, она отвергает свидетельство русского летописца о том, что такие жертвоприношения все же имели место (Лозко 1994: 46—47). Зато, чтобы лишний раз уличить евреев в коварстве и кровожадности, ее журнал в качестве несомненного факта преподносит читателю популярную среди евреев легенду из книги Эстер о том, как их предки, находясь в Персидской империи, расправились со своими недругами. Журнал подчеркивает, что эта резня до сих пор отмечается евреями на их веселом празднике Пурим, якобы ставшем прототипом Международного женского дня (Світояр 1998: 34—35)³⁴.

В наиболее радикальных неоязыческих выступлениях антисемитизм сочетается с откровенным расизмом. Один из украинских неоязычников, сотрудничающий с петербургскими венедами, «ужасается» теми «непотребными деяниями», которые были якобы свойственны евреям еще в римскую эпоху, причем равным образом как «юдам-христианам», так и «юдам-фарисеям». Он в особенности делает акцент на том, как эти «злодеяния» изумили «цивилизацию белых людей». В частности, реабилитируя императора Нерона, он утверждает, что террористический поджог Рима в 64 г. был делом рук «юд-христиан». Христианство же, по его мнению, было выдуманно евреями, чтобы внедриться в здоровое тело чужой нации и выпить из нее кровь. Христианство парализует способность к сопротивлению инородцам, парализует «расовый нерв»,

³³ На том же настаивают рунвировцы. См.: (Соколовская 1997).

³⁴ О книге Эстер как литературном источнике, ее датировке и ее реальном месте в идеологии древних евреев см.: (Лурье 1923: 81, 152—157).

и в этом — его опасность и вредность. Автор не видит ничего зазорного в том, чтобы считать евреев «низшей расой». Он заканчивает свои глубокомысленные рассуждения тем, что отождествляет Бога (будь то Яхве или Иисус Христос) с Сатаной, отвергает его и призывает искать истину в природе, как и подобает добропорядочному земледельцу-венеду (Росин 1998).

Впрочем, справедливости ради следует отметить, что на Украине неоязыческий миф иной раз обходится и без антисемитизма (Яворський 1992: 65—67). Украинские ученые предупреждают против идеализации славянского язычества и настаивают на непреходящем значении введения христианства для средневекового русского общества (Толочко 1993; 1996: 280). Они также вполне справедливо отрицают какую-либо связь предков украинцев с трипольцами, ариями и скифами, не говоря уже о палеолитических обитателях Украины (Залізник 1994; 1995).

Украинские неоязычники живут по своему языческому календарю, регулярно устраивают собственные празднества и обряды и имеют свое вероучение «Волховник» (Лозко 1994: 81—91)³⁵. Символ веры украинских неоязычников требует беспрекословной веры в «украинских богов, единых в Свароге», в триединство Прави, Яви и Нави, в божественное происхождение украинцев от Дажбога и, наконец, в переселение душ (Сварог, 1998, № 8: 2). Нетрудно заметить, что все эти идеи являются либо заимствованными (из христианства или индуизма), либо плодом фантазии авторов XX в. Что же касается семи языческих заповедей, содержащихся в «Волховнике», то шесть из них посвящены защите своего народа, его языка и культуры как от прямых вражеских посягательств, так и от чужеродного культурного влияния, то есть имеют выраженную изоляционистскую ориентацию. И лишь одна из заповедей говорит о защите природной среды. Никаких других моральных норм украинские неоязычники, похоже, не знают (Сварог, 1998, № 8: 2). Мало того, расширяя в своем молитвеннике «Правослов» список заповедей до десяти, Лозко заканчивает его призывом: «Не имей дела с жидом!» (цит. по: Ivakhiv 2005b: 217).

Публичная активность украинских язычников к концу 1990-х гг. нарастала. В 1998 г. Священная Рада РУНвиры открыто выразила

³⁵ О праздновании Перунова дня см.: (Сварог, 1997, № 5: 41).

недовольство тем, что президент Украины Л. Кучма симпатизировал православному христианству и не уделял должного внимания другим конфессиям (Украинские язычники... 1998). В особенности, недовольство язычников вызвали действия киевских муниципальных властей, по распоряжению которых при реконструкции Софийской площади в мае 1998 г. была повалена копия статуи Световида. Эта статуя, воспроизводившая облик известного археологам Збручского идола, с 1970-х гг. стояла в сквере, привлекая внимание туристов. С появлением в Киеве неоязычества его поклонники начали устраивать около нее различные ритуалы. Когда для статуе возникла угроза, неоязычники потребовали перенести ее поближе к Музею истории Украины. Однако здесь их интересы вошли в противоречие с православной церковью. Им было заявлено, что Старокиевская гора с конца X в. была средоточием христианских культовых сооружений и установление здесь языческого идола было бы неэтичным по отношению к христианским святыням (Кухаренко 1998). В ответ неоязычники написали гневное письмо украинскому президенту, потребовав немедленно восстановить памятник и наказать виновных в его сносе. В противном случае они пригрозили обратиться в международные правозащитные организации (Звернення 1998). Рунвировцы ведут себя более умеренно и не требуют возвращения древних капищ (Соколовская 1997).

Московская православная газета «Радонеж» выражает недоумение по поводу цитировавшейся выше статьи П. Чемериса об «арийском Иерусалиме» и фактически не только высмеивает содержащиеся в ней нелепости, но и прямо указывает на присущий ей антисемитизм (Москаленко 1997). Вместе с тем, выставя автора едва ли не главным современным украинским историком³⁶, газета «Радонеж» представляет его фантастическую концепцию как отражающую современное состояние украинской науки, что, разумеется, далеко от истины. Мало того, газета умалчивает о том, что близкие концепции имеют широкое хождение среди русских неоязычников.

³⁶ На самом деле он является журналистом и исполняет обязанности первого заместителя главного редактора западноукраинской националистической газеты «За свободную Україну».

Обсуждая интригующий вопрос о том, чем украинских неоязычников так привлекает «арийская идея» и арийская идентичность, А. Ивахив справедливо замечает, что ничего для себя позитивного в истории последнего тысячелетия они не находят. Действительно, вхождение Украины в Польско-Литовское государство, Российскую империю и СССР воспринимаются ими как зависимость от чужой власти, а господство христианства — как дополнительный фактор порабощения, на этот раз духовного. Что же касается Киевской Руси, то ее название, как сетуют многие украинские националисты, было узурпировано русскими и стало основой для политонима «Россия», «Российская империя». Термин «славяне», по словам Ивахива, тоже не удовлетворяет украинских неоязычников, ибо, во-первых, имеет слишком широкое значение, а во-вторых, ассоциируется с давней идеей единства трех восточнославянских народов под эгидой русских. В сравнении с ними и рядом других названий («анты», «скифы» и т.д.) название «арийцы» привлекает своей ассоциацией с индоевропейским «превосходством» и белой расой, тем более что одна из научных гипотез рассматривает Украину как прародину индоариев или даже индоевропейцев в целом (Ivakhiv 2005a).

Между тем этот вопрос не так прост, как кажется. Ведь русских украинцы издавна называют «россиянами», и это не мешает им воспринять для себя неологизм «русичи», как предлагает, например, Ю. Каныгин (Каныгин 1996: 210—211). Однако в этом им снова приходится соперничать с русскими, ибо, благодаря распространению литературы в духе славянской фэнтези, термин «русичи» становится все более популярным в современной России. Но сегодня и украинские неоязычники активно используют термины «русы» и «русичи». Тем самым они максимально приближают этноним к тому («русы/рутены/русины»), который был в ходу еще в XVI—XVII вв. (Коваль 1996: 14—15; Корпанюк 1997: 35)

По-видимому, логика, основанная на отвержении христианства как «еврейского заговора», неизбежно ведет к поискам «чистой духовности» в глубинах первобытности и возрождению арийского дискурса второй половины XIX — начала XX в., рисовавшего «арийцев» и «семитов» в виде двух прямо противоположных по духу общностей, неизбежно находящихся в конфликте. Содержавшиеся в этом дискурсе

очевидные нотки антимодернизма и ностальгия по патриархальности сегодня становятся вновь востребованными теми, кто стоит на позициях антиглобализма, ибо последний также нередко воспринимается ими как «еврейский заговор» (Ivakhiv 2005b: 216—217). Кроме того, образ «благородных арийцев» привлекает тем, что ему приписываются высокие моральные и боевые качества, далекие от христианского смирения. Предполагается, что все это придаст современным «арийцам» необходимые стойкость и энергию, позволяющие преодолеть трудности переходного периода и избавиться от недругов, стоящих на их пути к полному суверенитету. Между тем, как мы видели выше, аналогичные идеи обуревают и русских радикальных националистов, а потому стремление к арийской идентичности ведет к новому витку конфронтации, однако не между «арийцами» и «сеμίтами», а между русскими и украинскими национал-радикалами. В любом случае арийская идентичность чужда подавляющему большинству украинцев и она ими даже не обсуждается (Kuzio 1998: 149—161; Wilson 2002).

Глава 11

ЭКСПАНСИЯ АРИЙСКОЙ ИДЕИ: КАВКАЗ И СРЕДНЯЯ АЗИЯ

Политизация арийства

Увлечение «арийством» не ограничивается русским и украинским регионами. На удивление, сегодня интерес к нему наблюдается в гораздо более широком ареале. Однако в других регионах для этого имеются свои мотивы, связанные с иными социально-политическими и этническими контекстами. Их анализ открывает новые грани «арийской идентичности» и показывает ее контекстуальный характер. К анализу этой проблемы и следует сейчас перейти.

У армян имеются свои особые основания апеллировать к арийскому прошлому. Вековое существование армян в окружении далеко не дружественных соседей с иными языками и религиями заставляло их обращать свои взоры к России — связи с ней лишь укрепляло представление об общем древнем культурно-историческом прошлом, якобы восходящем к индоевропейской древности. Апелляция к арийскому наследию позволяла армянам придавать культурный смысл и взаимоотношениям с Ираном, с которым некоторые армянские авторы находят ценное с геополитической точки зрения «индоевропейское, или арийское, родство» (Мартиросян 2000: 190—192)¹. Ведь сегодня,

¹ Чтобы не раздражать Иран, А. Мартиросян подчеркивает, что если Армения и налаживает отношения с Израилем, то по «чисто гуманитарным» причинам, связанным с армянским религиозным и культурным наследием на территории Иерусалима. Правда, «арийское родство» противоречит идеям Иранской революции. Ведь, если «арийская идея» всячески культивировалась в Иране при шахе, когда Золотой век связывался с Ахеменидами и Сасанидами, после Иранской революции концепция исторического об-

когда из-за нагорнокарабахской проблемы Армения испортила отношения с Азербайджаном и не пользуется доверием у поддерживающей его Турции, единственным, кроме России, государством в своем окружении, с которым она стремится крепить дружественные отношения, оказывается Иран. Разумеется, таким отношениям не способствуют резкие религиозные различия (монофизитство в Армении и шиизм в Иране), и установление нормальных контактов заставляет обе стороны обращаться к символам былого арийского единства. В связи с этим в Ереване в июле 2006 г. был открыт частный Арийский международный университет (АМУ), развивающий тесные контакты с рядом иранских университетов. В АМУ аспирантов учат этнологии и востоковедению, но археологию там не преподают².

Одновременно некоторые армянские политологи предупреждают против пантюркизма, якобы угрожающего «белой расе», и советуют русским выбирать в союзники «этноты арийского корня» — осетин и армян (см., напр.: Мурадян, Манукян 1997: 145—157; Баренц 1999: 10—11, 80, 84—85, 103, 107—108, 147—148, 231, 245—246). Такие армянские авторы пугают российских политиков тем, что внутри «славянско-тюркского альянса» в результате «тюркского демографического взрыва» славянский фактор может резко ослабнуть и тогда «русско-тюркская» общность превратится в тюркскую (Баренц 1999: 84, 178, 231. См. также: Геворкян 1993: 141; Балаян 1995: 364—365, 372). Иными словами, здесь «арийская идея» обслуживает прежде всего геополитические интересы. При этом апелляция к демографии неизбежно вызывает этнорасовые ассоциации.

Особое значение арийская идея имеет для осетин, наделяя их «аланской идентичностью». Она помогает им гордиться предками-завоевателями, принесшими на Северный Кавказ высокую культуру и создавшими там древнейшую государственность, которую осетины считают

разования подверглась кардинальным изменениям, и исламская идея оттеснила арийскую на второй план. См.: (Ram 2000). Однако в контексте армяно-иранских взаимоотношений «арийская идея» сегодня имеет спрос и в Иране.

² Именно в этом университете 6—8 июня 2008 г. проходила международная конференция «Иран и Кавказ: единство и разнообразие», где среди прочих проблем обсуждалась роль мидян и парфян в этногенезе армянского народа.

своим историческим наследием. В советское время осетины в гораздо большей степени, чем другие народы Северного Кавказа, подверглись модернизации. При этом они, с одной стороны, стали одним из наиболее образованных народов СССР, но, с другой, в значительной мере утратили свой язык и традиционную культуру. В условиях этнического ренессанса постсоветского времени это поставило их в трудное положение и создало представление о моральном разложении и упадке. Поэтому они с жадностью принялись искать свои древние корни, что возвращало им их исконных богов и героев и позволяло обращаться к моральным заветам древних предков, неизменно оказывающихся «арийцами» (аланами). Кроме того, в условиях затяжного конфликта с грузинами на юге и с ингушами на востоке осетины нуждаются в образе воинственных и победоносных предков, помогающем им крепить солидарность и верить в грядущую победу над всеми своими врагами (Шнирельман 2006: 170—196).

В этом им содействуют некоторые русские интеллектуалы. Так, один из них выпустил увесистый фолиант, содержащий не только апологию аланских военных успехов в раннем Средневековье, но и подчеркивающий принадлежность аланов к «арийству» (Лысенко 2009). Прибегая к гумилевской терминологии, автор представил аланов «панъевразийским суперэтнотипом» с «общеаланской идентичностью», а также «северной арийской цитаделью», ну и, разумеется, «пассионариями своего времени». При этом он конструирует «кочевые империи», даже не задумываясь о содержании этого понятия. В его устах они оказываются примерами «этнической самоорганизации», отрицающей государственные формы. Не много смысла и в его понимании «арийства», ибо, похоже, парфян он из этой категории исключает, зато у русских находит «общие арийские начала» с осетинами. Какими критериями он при этом руководствовался (кроме, разумеется, националистических и «геополитических»), остается неясным.

Нечего и говорить о том, что нацию он понимает исключительно в эссенциалистских терминах. Поэтому он ведет речь о «национальной истории аланов» и находит у них «национальный менталитет», а также «национальный патриотизм».

Примечательно, что автор книги не упустил возможности оперировать расовыми понятиями. Он, например, ввел понятие «эпохообразующих наций», восстанавливая в правах расистский принцип иерархии. Он также приписал «арийским народам» «уникальный психофизиологический тип», а аланов отнес к «генетически наиболее ценному и этнопсихологически наиболее цельному массиву арийского социума» (Лысенко 2009: 13, 322). Разумеется, армяне и, тем более, грузины оказываются «менее ценными» — ведь руководивший армянами Тигран II рисуется автором «старым полубезумным комедиантом», а Древняя Грузия — «римской марионеткой», причем ее исторические деятели исключительно «раболепствуют перед Римом» или оказываются ужасными злодеями (Лысенко 2009: 44, 240, 325). Исходя из таких установок, ценность разных народов оказывается различной, чего и требует расистская парадигма. То же самое можно сказать и о стремлении автора изобразить войны Парфии с Римом как столкновение «антагонистических духовно-социальных ценностей», то есть в современных терминах «столкновения цивилизаций». По сути, он конструирует якобы вечное противостояние Запада и Востока, вызванное несходными «менталитетами». Но к этому он добавляет еще и третью северную силу, Туран, отличающийся от них обоих.

Не менее интересна причина, по которой этот русский автор взялся за историю аланов. Оказывается, она помогает ему осознать место русских в современном мире: ведь «национальной судьбой алан стало исполнение исторической миссии возрождения северной арийской империи на просторах евразийского континента с последующей передачей арийской исторической эстафеты в руки русских» (Лысенко 2009: 14). По словам автора, Восточная Европа оказывается в сфере этнополитической ответственности аланов и славян. Поэтому возвеличивание аланов должно, на его взгляд, благотворно сказаться на этническом самочувствии современных осетин и русских и способствовать их национальному «возрождению». Кроме того, в его устах восточные славяне, точнее, русские оказываются главными геополитическими преемниками «великой исторической миссии асов-аланов». Миссия же эта заключается «в воссоздании нового геополитического центра североарийского мира — Арийского Турана, в воссоздании и развитии

важнейших арийских духовно-психологических доминант, а в конечном счете в утверждении Арийского Турана как нового и важнейшего духовного центра Евразии» (Лысенко 2009: 322). Таким образом, история аланов метафорически используется здесь для легитимации современной, по сути, имперской идеи.

Привившийся в постсоветской России презрительный и несущий явные расистские ассоциации термин «черные» для выходцев с Кавказа, включая чеченцев, заставляет некоторых из них идти на крайние интеллектуальные меры и доказывать свое «арийство», ссылаясь на работы германских нацистов. Например, справедливо возмущаясь такой унижительной кличкой, Р. Вараев доказывал в газете Салмана Радуева «Путь Джохара», что «наука относит [чеченцев] к эталону белой расы». Он шел еще дальше и, опираясь на «авторитет» Гитлера, называл чеченцев «арийским племенем», ставя их в связь с древними германцами (Вараев 1997).

Чеченский филолог Х. З. Бакаев положил такие идеи в основу своей книги, изданной под псевдонимом Дени Баксан. Во второй половине 1990-х гг. он был одним из главных идеологов небольшой группы чеченцев, связанной с радикальной организацией «Нохчи-Латта-Ислам», основанной Хож-Ахмедом Нухаевым. В основе книги лежали исламский радикализм, социодарвинизм и откровенный антисемитизм. В частности, там находила место идея о якобы неумном стремлении «сионистов» к мировому господству. Ссылаясь на кровавый навет, Бакаев даже приписывал евреям обычаи каннибализма. В то же время, пытаясь укрепить у чеченцев волю к сопротивлению, он всячески превозносил их древнее прошлое. С этой целью он утверждал, что вайнахи донесли до наших дней древнейший язык «европеоидов-кроманьонцев», которых он причислял к «арийцам». Свою книгу Бакаев писал во время Первой Чеченской войны в Грозном, подвергавшемся бомбежкам со стороны российской авиации. Не случайно одна из главных идей книги состояла в том, что «миссия чеченцев заключена в сопротивлении мессианству других наций, с которыми сталкивают их исторические судьбы». При этом, следуя Гитлеру, автор приписывал России «иудейский дух». Любопытно, что, лишая осетин их иранских предков, он объявлял их

потомками бежавших в первой половине VI в. из Ирана «евреев-маздакитов» и предлагал им искать свои корни в «еврейской Палестине» (Баксан 1998).

Поданный в таком контексте, современный политический конфликт вайнахов с соседями (чеченцев с российской властью и ингушей с осетинами) обретает вневременные рамки и объясняется «еврейской сущностью» недругов, якобы ополчившихся против «истинных арийцев», которыми и представляются вайнахи. В таком виде «арийская идентичность» получает инструментальное значение. Она позволяет обнаружить «абсолютного примордиального врага», поместить его в исторический контекст и мобилизовать народ на бескомпромиссную борьбу с ним.

Таджики, с большим трудом добившиеся создания своей собственной республики в составе СССР, издавна чувствовали себя обделенными, ибо в ходе произведенного в 1920-х гг. в Туркестане национального размежевания самые густонаселенные и плодородные земли отошли к Узбекистану. Хотя в ряде южных областей Узбекистана были популярны множественная и ситуационная идентичности³, власти республики, исходя из принципа этнического национализма, поддерживали именно узбекскую идентичность и ее важные символические атрибуты (язык, исторический миф и пр.)⁴. Там десятилетиями проводилась тюркизация таджиков, а то, что они считали своим историческим наследием, не столько замалчивалось или подвергалось гонениям, сколько присваивалось узбеками. Поэтому таджикский народный поэт Лоик Шерали возмущался посягательствами узбеков на таджикские земли и таджикское культурное наследие. Он возлагал надежды на «древнюю арийскую природу» таджиков, способную, на его взгляд, помочь им избежать тюркизации в Узбекистане. Он был убежден в том, что «арийство» глубоко присуще таджикскому характеру, в котором горит «согдийский огонь» (Шерали 1995: 10—11)⁵.

³ Подробно об этом см.: (Subtelny 1994; Абашинов 2007).

⁴ Еще в советские годы узбекская идентичность помогала людям сделать профессиональную карьеру в Узбекистане. См.: (Lubin 1981: 283—284).

⁵ Образ Древнего Согда начал привлекать некоторых таджикских интеллектуалов на рубеже 1980—1990-х гг. Так как согдийцы говорили на восточноиранском языке, это

В свою очередь, относя таджиков к «арийской расе», а узбеков — к «монгольской», таджикский историк Р. Масов заявляет: «Не может быть единого корня, этнической общности между народами, вышедшими из совершенно противоположных рас» (Масов 1995: 20; 2008: 226)⁶. Иными словами, он вполне сознательно отождествляет расу с языком, а этнос — с расой, и не без оснований узбекский археолог А. Аскарлов обвиняет его в расизме (Аскарлов а, б, в). Наделяя таджиков «арийским происхождением», Масов объявляет их более красивыми и умными, чем их соседи-тюрки. По его словам, это и вызывало у последних зависть и заставляло ненавидеть таджиков (Масов 1995: 88). Мало того, он приводит цитаты из произведений конца XIX — начала XX в., чтобы с опорой на авторитет авторов той эпохи показать таджиков «прямыми потомками арийцев», сумевшими сохранить «арийскую чистоту» (Масов 2008: 521—524, 530). В его устах это не только подчеркивает некие благородные качества таджиков, но призвано вызвать у читателя гнев по поводу «геноцида» таджиков, который приписывается, в особенности, советскому периоду (Масов 2008: 397—398). Другой таджикский академик относит «таджикский геноцид» еще к временам Тимура (Шукуров 1997: 16).

Научную основу для такого рода интерпретаций далекого прошлого дают труды главного в Таджикистане авторитета по древней истории и этногенезу таджикского народа, академика Н. Негматова⁷. Этот исто-

помогало таджикам дистанцироваться от Ирана, влияние которого их пугало. См.: (Atkin 1994: 129, 136). Однако специалистам хорошо известно, что в отличие от согдийского языка таджикский относится к западноиранской группе.

⁶ Впрочем, в последнее время Масов признает, что как тюрко-монгольские племена сыграли определенную роль в этногенезе таджиков, так и таджики сделали свой вклад в формирование тюркоязычных племен. См.: (Масов 2008: 518—519).

⁷ С 1994 г. властями Таджикистана Негматову была поручена разработка «Программы комплексных исследований этногенеза и этнической истории народов Центральной Азии с древнейших времен до конца XX в.». При этом в своем подходе он фактически полностью опирался на советскую теорию этноса. Любопытно, что тогда же известный античниковед И. В. Пьянков, работавший в Душанбе, также нашел нужным подчеркнуть «особую роль Арианы в предыстории таджикского народа» и обнаружил «ближайших предков таджикского народа» в авестийских ариях. См.: (Пьянков 1995а: 39—55; 1995б: 32—34).

рик и археолог вел происхождение таджиков не только от «древнейших протоариев и ариев», но даже от неандертальца, которого он объявлял «европеондом». Без лишних объяснений он вводил термин «расово-языковые системы», а «ирано-таджикскую историю» начинал с эпохи формирования *Homo sapiens*, за которой без какого-либо разрыва следовал «этап формирования протоарийцев-арийцев-индоиранцев» (Негматов 1997: 20—21, 51, 61). При этом, в его понимании, «протоарийская и арийская зона расселения» охватывала огромную территорию между Карпатами и долиной Инда. Любопытно, что в легенде к приложенной карте этот этап датируется 3—2-м тыс. до н. э., тогда как среди нанесенных на карту археологических памятников фигурируют и те, что оказываются на 2—3 тыс. лет древнее (Джейтун, Саразм и пр.) (Негматов 1997. Карта). В свою очередь формирование «зороастрийско-авестийской цивилизации» датируется 4—2-м тыс. до н. э. Такие противоречия, разумеется, не являются случайными: они призваны перекинуть мостик от эпохи формирования *Homo sapiens* до «арийцев», которые, тем самым, оказываются особой расой, и это объясняет нам смысл приведенного выше термина «расово-языковые системы».

Действительно, излагая свою историческую периодизацию, автор использовал термин «культурно-антропологический этап», а не «культурный» (Негматов 1997: 61—62), что навязывало читателю представление о тесной связи культуры с расово-антропологическим типом. Подтверждая эту догадку, Негматов в более поздней своей работе начинал формирование «раннеарийских общин» с «эректусонеандертальского этапа *Homo sapiens*», объявляя это «восходом арийской зари» (Кто такие 2008). Мало того, чтобы обосновать едва ли не вечные основы дружбы таджиков и русских, Негматов делал немыслимое предположение о контактах между трипольской культурой Днепра и анауской культурой Хорасана, представляя их созданием предков соответственно русских и таджиков (Негматов 1997: 316—317). Зато турки в его изображении выглядели вечными недругами индоевропейцев (Негматов 1997: 322—324). Иными словами, свои разногласия с узбекской элитой некоторые высокопоставленные таджикские ученые пытаются представить в виде едва ли не вечного «расового конфликта». В то же время еще с конца 1980-х гг. Негматов непрерывно выступал против попыток

удревнения этногенеза тюркских народов, в чем он не без оснований усматривал «престижеманию» (Негматов 1988: 92).

В 2006 г. в Душанбе была опубликована книга таджикского журналиста И. Умарзода, посвященная происхождению и истории «арийцев» до появления ислама (Умарзода 2006)⁸. В этой книге родина «арийцев» помещалась в Бактриане, «арийцы» наделялись высшими человеческими достоинствами и цивилизаторской миссией и представлялись создателями древнейших цивилизаций и монархий. При этом «арийцы» фактически отождествлялись с таджиками, подчеркивался огромный вклад «таджикских ученых» в развитие ислама и даже создание исламской цивилизации, а высшим достижением последней объявлялось государство Саманидов⁹. При этом автор обнаруживал у древних «арийцев» не только монотеизм, но и корни более позднего суфизма. Мало того, по словам автора, из Средней Азии вышли не только различные индоевропейские народы (происходившие, естественно, от «таджиков-арийцев»), но даже шумеры и аккадцы. Тем самым, под пером автора Средняя Азия превращалась в «один из древнейших центров человеческого общества», и он сетовал на то, что европейские ученые якобы до сих пор это сознательно игнорируют. В то же время автора возмущали историческая экспансия тюрков и присвоение ими термина «туранцы» вместе с «туранской» (то есть «арийской») историей. Примечательно, что при этом автор отделял узбеков от тюрков и делал их «арийцами», тогда как тюрками в его работе оказывались только «османы», мечтавшие о «Великом Туране». Определенную напряженность между таджиками и узбеками он относил на счет «провокаторов» и выступал против расизма и за дружбу с узбеками. При этом он с одобрением упоминал, что сегодня образованные узбеки вместе с таджиками развивают «арийскую теорию». Не забывал он сказать и о том, что якобы древняя

⁸ Ранее в 2002 г. он издал книгу «Арийцы», а в последние годы стал истовым сторонником креационизма.

⁹ Рассматривая эпоху Саманидов как высшую точку развития таджикской государственности, сегодня в Таджикистане принято считать последующее тысячелетие временем прогрессивного упадка, связанного с приходом тюркоязычных кочевников и вековой борьбой «арийских племен» с «тюрко-монгольскими кочевниками». Некоторые видят в этом «национальную катастрофу». См., напр.: (Масов 2008: 122, 226—231, 388—390, 396).

история России неотделима от истории Средней Азии. Нетрудно заметить, что книга, вышедшая в Год арийской цивилизации, откликнулась на вызовы своего времени и должна была как способствовать развитию общетаджикского самосознания и повысить самоуважение народа, так и наладить отношения с соседями.

Некоторые московские интеллектуалы таджикского происхождения тоже подчеркивают древние связи славян с «арийско-иранским», то есть скифо-сарматским, миром, лежавшим в основе этногенеза таджиков. Это ведет к оригинальному прочтению евразийской идеи, ибо «позволяет наполнить понятие Евразия новым содержанием, отличным от традиционно евразийского», и в этой связке под Азией понимается восточноиранский мир. При этом таджикам приписываются «высокий уровень пассионарности» и «интеллектуальные свершения», а на долю турков остаются только «событийные» (Шукуров 1994)¹⁰. В таком контексте турки рассматриваются как варвары и обвиняются в отсутствии своей собственной религии, в грубом вторжении в чужую цивилизацию и незаконном присвоении ее плодов. Они также уличаются в стремлении строить широкое единство не на религиозно-культурных связях, а на секулярной этничности, которая в данном случае отождествляется с пантюркизмом (Шукуров, Шукуров 1996; 1998; 1999)¹¹. Мало того, такие авторы, подобно Негматову, описывают конфликт между «турками», с одной стороны, и «индоевропейцами» (то есть таджиками и русскими), с другой, в расовых терминах и пишут о «вневременных характеристиках двух расовых типов». При этом их книга сознательно посвящена изучению столь же вневременного «национального духа» (Шукуров, Шукуров 1996).

Связь таджиков с «арийством» и зороастризмом постоянно подчеркивалась московской газетой «Литературная Евразия», выходившей в 1998—2000 гг. Ее главный редактор Т. Пулатов даже попытался объявить XXI в. «великим веком последних арийцев земли — таджиков» (Пулатов 1999).

¹⁰ Однако саки, похоже, говорили на восточноиранском языке, тогда как таджикский относится к западноиранским. См.: (Пьянков 1995б: 29).

¹¹ «Тюркский фактор» доставляет таджикам немало беспокойства, и они, в частности, винили его за подрыв единства Таджикистана в 1990-х гг. См., напр.: (Юсуф 1996). Между тем роль пантюркизма ими явно преувеличивалась. См., напр.: (Умнов 1996).

Следовательно, апелляция к «арийству» наделяет таджиков особо престижной идентичностью и абсолютной самобытностью, а также задает тон их взаимоотношениям с соседними группами населения. Это, в частности, позволяет им вспоминать о том, что еще в раннем железном веке едва ли не вся территория Средней Азии была занята ираноязычными племенами саков, а затем сарматов и что древнейшие центры местной государственности были в ту эпоху созданы ираноязычным населением. Тем самым таджики обретают славную историю и право на свой собственный путь развития. Но при этом, как и в случае с армянами, апелляция таджиков к древнему арийскому наследию несет антикурский заряд.

Все эти интеллектуальные конструкции не ограничиваются рамками научного и художественного творчества. В Таджикистане они обеспечивают важные политические задачи: во-первых, преодоление регионализма и сплочение нации путем апелляции к единым древним предкам, во-вторых, наделение таджиков славой древнейших цивилизаций, в-третьих, снижение накала религиозных противоречий между суннитами и исмаилитами, в-четвертых, создание глубоких культурно-исторических оснований для союзнических отношений как с Россией, так и с Ираном и, наконец, в-пятых, проведение резкой границы между таджиками и узбеками, изобразив их народами с совершенно разными корнями, включая «расовые». Этим и была вызвана спонсируемая государством широкая кампания по празднованию Года арийской цивилизации, проведенная в 2001—2006 гг. и закончившаяся торжественными чествованиями «арийских предков» в сентябре 2006 г.¹²

В начале XXI в. «арийство» служило в Таджикистане официальной национальной идеей и активно пропагандировалось властями. Для этого использовались СМИ, школа, художественная литература. Образ «арийцев» как «культурных предков» занял прочное место в школьном учебнике по истории для 6-го класса, изданном в Таджикистане

¹² Об инструментальном характере этого празднования говорит то, что после 2006 г. интерес таджикских СМИ к «арийской проблеме» быстро угас. И в 2009 г. власти Таджикистана планировали отпраздновать новый юбилей, на этот раз в честь 1310-й годовщины со дня рождения Ханифи. Иными словами, они почувствовали, что дружба с исламом даст гораздо большие дивиденды, чем арийство или эпоха Саманидов.

в 2001 г. В этом учебнике таджики отождествлялись с «арийцами», и, хотя золотой век таджикской государственности увязывался с Саманидами, учебник постоянно подчеркивал неразрывные связи предков таджиков с более ранней персидской цивилизацией. Сасанидам в учебнике было уделено 36 страниц, где говорилось о переходе их наследия к таджикам. В этом контексте положительную оценку получал и зороастризм как объединительная сила, еще крепче привязывавшая таджиков к своему историческому наследию. Там же к таджикскому историческому наследию относились Кушанское царство и государство эфталитов. Примечательно, что в этом школьном учебнике термины «земля ариев» и «земля таджиков» оказывались синонимами. Говорилось, что нация исконно носила имя «арийцев», но после арабского и тюркских нашествий это было забыто. С «арийством» учебник связывал понятия «вышей расы», аристократического статуса и чистоты крови. В таком контексте арабское и тюркское завоевания описывались в сходных тонах как нашествия «диких варваров», погубивших древнюю цивилизацию с ее высокой культурой. При этом противопоставление «арийцев-таджиков» «тюлкам-узбекам» имело расовую окраску. Кроме того, корни таджиков ищут в Древнем Согде. Это государство показалось современным властям Таджикистана настолько важным, что в 1999 г. прежний Ленинабадский район был переименован в Согд (Blakkisrud, Nozimova 2010: 177, 179, 184).

Напряженные отношения между «арийцами» и «тюлками» еще в 1991 г. нашли отражение в учебнике для 10—11-го классов, где выражалось возмущение по поводу несправедливого национально-территориального размежевания, произведенного в 1920-х гг. Автор учебника заявлял, что в результате лишь менее половины таджиков оказались в границах Таджикистана, и обвинял в этом пантюркистов. Такие сентенции сохранились и в учебниках, выходящих в 2001—2006 гг. (Blakkisrud, Nozimova 2010: 180). Иными словами, школьные учебники оставляют учащихся в убеждении, что в течение веков территория таджиков («арийцев») постоянно сокращалась, а их культура приходила в упадок, и главными виновниками этого были «варвары-тюлки».

Особая причина для культивации «арийской идентичности» была у филолога Шомата Хайдарова, пользующегося высоким авторитетом

у таджикской диаспоры Пермского края России. После распада СССР и перехода к рыночной экономике этот ученый был вынужден оставить свою работу в Институте языка и литературы Академии наук Таджикистана и заняться торговлей фруктами. Однако и в этих условиях он находил время для научных исследований и написал книгу о пребывании «древних ариев» в Прикамье и их контактах с местными племенами. Книга вовсе не случайно вышла в 2006 г. — ведь она была приурочена к объявленному в Таджикистане Году арийской цивилизации. Поэтому в ней превозносились «древние арии», чьими естественными наследниками объявлялись современные таджики. Стремясь сделать эту тематику близкой Перми, автор делал Урал местом, где могла складываться индоевропейская («арийская») общность; он упорно искал свидетельства того, что Прикамье издавна испытывало влияние иранской цивилизации; он смело подхватывал идею местного поэта о якобы родственных связях древних уральцев и индоевропейцев; наконец, он детально останавливался на оживленных торговых контактах между Средней Азией и Прикамьем в эпоху раннего железного века и раннего Средневековья. Все это якобы говорило о древней близости народов Прикамья и «иранского мира» и их давних контактах. Примечательно, что книгу об «арийской цивилизации» автор заканчивал описанием современной таджикской общины в пермском городе Кунгуре, где, по его словам, она хорошо приспособилась к местной обстановке и вносит существенный вклад как в экономику, так и в общественную и культурную жизнь. Тем самым автор пытался показать, что нынешнее пребывание таджиков в Пермском крае вовсе не является случайным, а продолжает традицию, основы которой якобы были заложены еще в первобытности (Хайдаров, Одегов 2006)¹³.

В свою очередь другой таджикский ученый, живущий в Москве и ощущающий местную ксенофобию, идет еще дальше и обращается к древней «общности славян и иранцев, русских и таджиков» (Шукуров 2005), как будто это способно спасти таджиков-гастарбайтеров от дискриминации и нападений скинхедов¹⁴.

¹³ Об этом см.: (Черных 2007).

¹⁴ Аналогичным образом недавние выходцы из Скандинавии пытались оправдать свое переселение в США во второй половине XIX в. ссылкой на то, что Северная Америка была открыта викингами. См.: (Eisenberg 1982: 329).

Похожий смысл арийская идея имеет в работах российского корейца, философа Г. А. Югая. Его работы преследуют две цели: с одной стороны, полностью интегрировать живущих в России корейцев в российское общество, а с другой — обеспечить им сохранение своей идентичности вместе с языком и культурными особенностями. Арийская идея давала ему возможность изобразить корейцев близкими родственниками славян, чьи общие предки, арийцы, якобы происходили из Центральной Азии¹⁵. Идеализируя легендарных арийцев и наделяя их самыми завидными качествами, он сознательно шел на это ради консолидации общества и смягчения этнонациональных трений. При этом он отмежевывался от нацистской идеи расового превосходства и говорил о том, что каждый народ должен стремиться к моральному идеалу. Местами Югай говорил только о евразийских народах как потомках древних индоевропейцев, но кое-где он заявлял, что все народы мира должны осознать свое «величие как арийцев по происхождению», ибо происходят от «Пятой Коренной Расы» (это тут же обнаруживает источник его вдохновения — теософию Е. Блаватской¹⁶).

Такие противоречия нередко встречаются в его книгах, в которых идеологическая заданность перевешивает научную скрупулезность. И не случайно своих единомышленников он находил среди литераторов-мифотворцев и создателей новых религиозных учений. Существенно, что основы равноправия и дружбы он связывал, во-первых, с единством «арийской суперэтнической общности», а во-вторых, с «единым арийским происхождением народов Евразии», что моментально делает идею этногенеза инструментом современной политики. Но при этом речь идет о символической политике, и не случайно Югай уделял большое внимание архетипам и политическим символам (Югай 2003а; 2004). Действительно, «арийство» для него не ограничивалось историей, а представляло современную актуальную проблему. Исходя из цивилизационного подхода, он объявлял идеалом арийское общество и наделял арийцев идеальными человеческими качествами — якобы

¹⁵ Корейцы начали переселяться в Россию только в 1860-х гг.

¹⁶ Мало того, вслед за современными эзотериками он апеллирует к псевдонаучным разработкам Тилака и доказывает, что прародина арийцев располагалась в Арктике. См.: (Югай 2003б: 16, 21).

греховность была им чужда. В арийстве он обнаруживал «подлинный гуманизм» и связывал арийскую цивилизацию с либерализмом и демократией. Он отождествлял арийскую цивилизацию с евразийской, а ее центр обнаруживал в Казахстане (Югай 2003б: 17—20). Вместе с тем противопоставление «арийства» и «семитизма» в его конструкции сохранялось, подрывая его призывы к «дружбе».

Тюркское арийство

Советское учение об этногенезе, говорящее о сложном формировании народов и позволяющее включать в число их древних предков самые разные группы населения, открывает интеллектуалам тюркского происхождения возможность также приобщиться к «арийскому наследию» ираноязычных кочевников раннего железного века. Так, в Татарстане к «арийской идее» равнодушен энтузиаст местного булгаризма, учитель Ф. Нурутдинов. Еще в середине 1990-х гг. в своем школьном учебнике он доказывал, что в Среднем Поволжье татары являются единственным народом, среди предков которых были «индоарийские племена» (Нурутдинов 1995: 16). Не найдя общего языка с властями Татарстана и основной массой татарской интеллигенции, Нурутдинов попытался установить тесные контакты с радикальными русскими националистами. Он опубликовал статью под названием «Мы — булгары» в московской радикальной газете «Дуэль». Чтобы найти понимание у русских национал-радикалов, он заявил о близком родстве русских и булгар, якобы происходивших от общих арийских предков («сакланов») (Нурутдинов 1998)¹⁷. Иными словами, здесь «арийская идея», как и в армянском случае, помогает искать союзников. Сегодня булгаристы избегают прямой апелляции к «арийской идее», но по-прежнему подчеркивают «духовное родство» булгар и русских, включают булгар в число «русских народов» и доказывают «расовую уникальность (избранность) волжских булгар», отмечая их якобы исконную европеоидность. Булгаристы поддерживают проект «русской

¹⁷ Об этом см.: (Шнирельман 1998г: 150).

цивилизации», внутри которой булгары должны занять достойное место, не считаться «чужаками» и в то же время успешно избежать ассимиляции и сохранить свою идентичность (Латыпов 2008).

В свою очередь некоторым башкирским националистам тоже представляется немаловажным наградить своих отдаленных предков «арийством», тем самым обеспечив им особо престижное место в истории человечества (Аль-Фатих 1997: 15—20; Галлямов 1997: 184—186, 234—235)¹⁸. В Башкортостане на этой ниве усердно трудится филолог С. А. Галлямов, сумевший в последнее время заручиться поддержкой курдов. Для этого он объявил курдов абсолютными автохтонами Курдистана, расположенного в горах Загроса и Тавра и в настоящее время поделенного между Турцией, Сирией, Ираком и Ираном. Именно эту территорию Галлямов определил прародиной индоевропейцев, которые расселялись оттуда по всей Евразии. Но постоянно в течение многих тысячелетий ее якобы заселяли лишь предки курдов, к которым он относил древних кутиев, касситов и хурритов. Он сделал курдов создателями не только таких древних княжеств-государств, как Манна или Митанни, но даже древнейших первобытных культур Месопотамии и шумерской цивилизации. Надо ли удивляться тому, что и завоевавшие Древний Египет гиксосы оказываются в его устах все теми же курдами? Иными словами, Галлямов создал для курдов миф о великих предках, цивилизаторах и культуртрегерах, в котором они так нуждаются для создания и легитимации своей национальной государственности. Мало того, нарисовав величественную картину переселения индоиранцев из гор Загроса через Среднюю Азию до отрогов Урала, он наградил и башкир «арийским происхождением». Тем самым, они сделались ближайшими родственниками курдов и получили все основания разделить с ними славу «великого народа», наградившего европейцев начатками культуры и цивилизации (Галлямов 2007).

Башкирский археолог Р. Б. Исмагилов еще в советское время начал искать прародину скифов далеко на востоке, где он обнаруживал и значимые для «арийской прародины» географические ориентиры (море гипербореев, Рифейские горы и пр.) (Исмагилов 1989). Затем он

¹⁸ Об этом см.: (Шнирельман 2001a: 77—78).

приписал появление царских скифов в Северном Причерноморье приходу сакских племен из Семиречья (Исмагилов 1991: 32—35). А после распада СССР он стал открыто доказывать, что среди скифского и сакского населения встречались тюркоязычные группы (Исмагилов 1992).

В этом контексте, подчеркивая родство башкир с европейскими народами, «арийская идея» позволяет им дистанцироваться от образа «варваров-кочевников» и обрести якобы присущее арийцам «благородство». Похоже, ту же роль апелляция к арийским предкам играет и у азербайджанцев, чему сопутствует параллельное стремление лишить армян их индоевропейских корней (Сабзали б. г.)¹⁹. Примечательно, что Галлямов в свою очередь использует выстроенный им миф для того, чтобы лишить татар булгарского наследия, объявив поволжские земли исконной собственностью башкир (Галлямов 2007: 435—438). Во всем этом, разумеется, отражается борьба за символический капитал.

Для туркмен, казахов и узбеков присвоение арийского прошлого означает прежде всего утверждение своего статуса как «коренного народа». Кроме того, «арийское родство» отводит тюркским народам почетное место в древней истории и уравнивает их с европейцами, помогая освободиться от комплекса неполноценности. В частности, это открывает возможность приобщения через арийцев к славе древних цивилизаций. Власти новых государств Центральной Азии также видели в мифе о единых древних предках верный путь к объединению нации и преодолению трибализма, бросающего ей серьезный вызов (Джандильдин 1989: 102—111; Олимов 1989: 13—15; Джикиев 1991: 5—6; Абдуразаков 1993; Дононбаев 1995; Курманов 1995; Ундасынов 2002: 51).

Однако при этом у туркменских, казахских и узбекских авторов, а также политических лидеров нет единства в трактовке образа древних ираноязычных кочевников в качестве своих отдаленных предков. Если некоторым авторам кажется достаточным представить их одними из предков наряду с древними тюрками, то другие прилагают все

¹⁹ В 1990-х гг. в выпущенном в Баку школьном учебнике «Человек и общество» к «национальному духовному богатству» была причислена Авеста, созданная Зороастром, который тем самым включался в число родоначальников нации. См.: (Ализаде 1998: 11—12. Цит. по: Guseynova 2008: 846).

усилия для их тюркизации. В то же время если одним льстит родство с древними «арийцами», то другие всячески отрешиваются от него и делают всех древних предков «тюрками». Кроме того, наблюдается и сдвиг отдельных авторов от первого подхода ко второму, что совпадает с эпохой становления местных постсоветских государств. Иногда это представляется борьбой с «европоцентризмом» и «колониальными взглядами» на древнюю историю местных народов (Артыкбаев 1999: 11—14). При этом в работе ряда местных тюркских авторов «европоцентризм» ассоциируется с «паниранизмом» (Аскарлов 2005). Но если в советские годы пантюркизм представлялся «восстанием против колониализма» (Diat 1984), то сегодня к нему обращаются в поисках защиты от глобализации, угрожающей идентичности и самобытности. Однако разным авторам пантюркизм и его соотношение с «арийством» видится по-своему.

Туркменский художник Сулей Яранов еще в 1980-х гг. пытался представить арийцев едва ли не главными предками туркмен. Тогда он противопоставлял арийцев тюркам, отвергал пантюркизм и обвинял огузов в разгроме Арии, «древнейшей страны мира» (Павлов 1991)²⁰. Он прославлял арийцев как создателей ранних цивилизаций, и его кисти принадлежит «Портрет арийки», изображающий молодую туркменку в традиционном наряде (Демидов 2002: 124). Туркменские ученые вели себя более осмотрительно. Признавая определенное участие древних ариев в формировании туркменского народа, они были несклонны преувеличивать их роль и избегали прославления «арийской расы», видя в этом определенную опасность (Юсупов 1991; Дурдыев 1991: 29; Гундогдыев 1998). Зато пантюркизм казался некоторым из них вполне уместным, и они делали все для его возрождения. Впрочем, сохранилась и научная версия о многокомпонентном составе предков туркменского народа, возникшего из смешения местных иранцев с пришлыми тюрками. Но сегодня такую версию иной раз приходится публиковать за рубежами Туркменистана (Кадыров 2012: 111—117).

В конце 1980-х гг. туркменский историк, публицист и кинодраматург Марат Дурдыев издал популярную брошюру о происхождении

²⁰ Ученые помещают Арию на юго-западе Туркменистана.

туркменского народа, где, придерживаясь ортодоксальной советской схемы, рисовал сложную картину формирования туркмен на основе взаимодействия как разнообразных местных, так и пришлых групп населения (Дурдыев 1988). Особенностью его брошюры было то, что он, во-первых, отводил расовому типу туркмен роль основополагающего признака их общности, доказывающего их автохтонность («Могут меняться язык, культура того или иного народа, но он остается именно этим народом, если не меняется его расовый тип». См.: Дурдыев 1991: 15), во-вторых, уделял особое внимание древним местным предкам, говорившим на иранских языках, и, наконец, в-третьих, настаивал на ошибочности увязки предков туркмен исключительно с кочевым миром, ибо древнейшее местное население было создателем земледельческой цивилизации. Иными словами, предков туркмен следовало искать среди как кочевников, так и земледельцев. Языковая принадлежность не имела для Дурдыева особой ценности, и его ничуть не смущал факт тюркизации местного ираноязычного населения. Главными источниками о происхождении туркмен ему служили не фольклор и лингвистика, а археология и физическая антропология. Они убеждали его в том, что древние восточноиранские племена, обитавшие когда-то на территории Туркменистана, составили «этногенетическое ядро» туркменского народа. Эта схема полностью сохранилась в расширенном переиздании этой брошюры, вышедшей в 1991 г., где Дурдыев со ссылкой на известного советского археолога А. Ю. Якубовского начал доказывать особую связь предков туркмен с древними парфянами (Дурдыев 1991: 33—34; Дурдыев, Кадыров 1991: 6—7).

В смягченном виде сходную идею высказывал и туркменский этнограф А. Джикиев, предполагавший, что среди кочевников раннего железного века встречались не только ираноязычные, но и тюркоязычные племена. Он отмечал, что в этногенезе туркменского народа участвовали и те и другие, и это также позволяло включать парфян в число предков (Джикиев 1991: 16—46).

Став в 1995 г. заместителем главы Национальной администрации по изучению, защите и реставрации памятников истории и культуры Туркменистана, Дурдыев издал в главной республиканской газете «Туркменская искра» серию статей, посвященных парфянскому наследию

(Дурдыев 1995). При этом его вдохновляли многолетние раскопки городища Ниса, первой столицы Древней Парфии. Если в упомянутой брошюре Дурдыев уделял равное внимание различным предкам (парфянам, аланам, эфталитам, огузам и пр.), то теперь он рисовал именно историю парфян и Парфянского царства Золотым веком туркменского народа, которым тому следовало гордиться. Ведь Парфия была «крупнейшей державой античного мира», веками успешно соперничала с Римом и оказала «громадное влияние на развитие мировой культуры». Парфию Дурдыев представлял исконной страной Авесты и «родиной зороастризма», однако «ариев» он при этом даже не упоминал. Хорошо сознавая политическую роль этногенеза, он подчеркивал, что в период возрождения народу требуется четко знать, где именно располагалась его прародина и на какой этнической основе он вырос (Дурдыев 1995, 16 января: 2). В своих статьях он ни разу не затронул вопрос о языке «далеких предков туркменского народа». Зато особое внимание он уделил обретению Парфией независимости и отделению ее от государства Селевкидов, что, по его словам, было связано с «подъемом парфянского национального сознания» (Дурдыев 1995, 6 и 13 марта: 2). И современнику трудно было избежать аналогии с обретением Туркменистаном независимости в результате распада Советского Союза.

О значении Нисы для туркменской идейтичности тогда начали писать и некоторые другие туркменские историки. Но если в поисках благородных истоков туркменской генеалогии Дурдыев избегал акцента на ее тюркских основах и, вопреки местной фольклорной версии, отказывался связывать ее исключительно с огузами²¹, то тогдашний президент Туркменистана Сапармурат Ниязов вначале делал акцент именно на сельджукских корнях туркменской государственности. В 1998 г. по указанию Ниязова был расформирован Институт истории и ликвидирована Академия наук. Вместо этого был создан Институт истории при Кабинете министров Туркменистана, которому Ниязов поручил подготовить двухтомную «Историю туркменского народа» (Akbarza-

²¹ В начале 2001 г. Дурдыев попал в «черный список» из 19 туркменских писателей, поэтов и историков, якобы неправильно освещавших историю, причем их книги подлежали уничтожению. См.: (Демидов 2002: 102).

deh 1999: 280—281; Демидов 2002: 144—145). Тогда же он задумался о создании свода морально-этических заповедей «Рухнаме», призванного восстановить неразрывную связь современных туркмен с их далекими предками (Пирмухаммедов 1999).

Однако, понимая, что ортодоксальная версия тюркской истории не обладала вожаденной исторической глубиной, туркменские идеологи попытались это исправить. Тут-то им и понадобилось обращение к древнейшим слоям этногенеза. Ставший во второй половине 1990-х гг. советником президента Ниязова, археолог О. А. Гундогдыев, подобно Дурдыеву, включил в число предков туркмен мидян, скифов, саков, массагетов и парфян, однако в отличие от того доказывал, что все они были тюркоязычными. Тем самым, по его словам, туркмены пронесли народное единство и свой язык через тысячелетия (Гундогдыев 1997; 1998: 57—72; 2002: 202—203). Однако «антропологический (расовый) подход» Дурдыева он не принял, справедливо отметив отсутствие строгих соответствий между физическим типом и языком (Гундогдыев 1998: 17—20)²². Главным слагаемым этногенеза ему служил язык, и, освежив старые построения турецких пантюркистов новыми фантазиями некоторых современников и самостоятельной интерпретацией новейших научных гипотез, он попытался возродить пантюркистскую схему мирового развития (Гундогдыев 1998: 7—56; 1995). Так он «восстанавливал справедливость», расчищая место тюркоязычным народам в древнейшей истории человечества, где традиционная наука их не находила. Все это Гундогдыев выдавал за «протоэтногенез туркмен».

Между тем, не полагаясь на местных историков, президент Ниязов решил взять на себя задачу создания величественного национального мифа, привлекательного для туркмен. В помощь себе он привлек известного российского археолога. Итогом стала книга «Рухнама», где туркмены рисовались «древним государствообразующим народом», и среди их древнейших государств назывались знаменитые Маргиана

²² Впрочем, когда ссыла на физическую антропологию усиливала его идеи, он скупомно пользовался. Например, краниологические различия между современными осетинами и аланами давали ему основание отрицать связь предков осетин с аланами. См.: (Гундогдыев 1998: 64).

и Парфия (Ниязов 2001; 2002: 10, 86, 209—210). 18 февраля 2001 г. «Рухнама» была принята на X совместном заседании Государственного совета старейшин Туркменистана, Халк Маслахаты (Народного совета) и общенационального движения «Галкыныш» (Возрождение) в качестве «священной настольной книги народа». С тех пор ее надлежало изучать во всех туркменских школах (Демидов 2002: 80). Если уже Гундогдыева не устраивала фольклорная версия, изображавшая Огуз-хана предводителем средневековых огузов, и он отождествлял того со знаменитым предводителем гуннов Модэ Шаньюем (Гундогдыев 1996: 8—12), то «Рухнама» шла много дальше. Там время жизни Огуз-хана было отнесено к рубежу 4—3-го тыс. до н. э. Так туркмены становились подлинными автохтонами и могли претендовать на все местное прошлое, начиная с глубочайшей первобытности. При этом творчеству их далеких предков приписывалась огромная империя. Ее центром, разумеется, являлся Туркменистан, но ее границы выходили далеко за его нынешние пределы, достигая Афганистана на юго-востоке и Волги на северо-западе. А его население объявлялось «арийским» (Горак 2005: 108—109).

Однако никакого иконографического канона, связанного с образами Огуз-хана и других древних героев, в туркменском искусстве к началу XXI в. так и не сложилось. Одни художники наделяли их европеоидными чертами, другие — монголоидными (Демидов 2002: 121—123).

Казахские идеологи также увлекаются тюркизацией древних кочевников. Но она представляется им важной еще и потому, что, как им кажется, помогает Казахстану отстоять целостность своих границ от претензий со стороны некоторых влиятельных российских политиков и интеллектуалов (Bohr 1998: 158)²³. Поэтому накануне и в первые годы независимости некоторые казахские авторы не только настаивали на тюркоязычии саков, но и опирались на оставленные теми археологические памятники для легитимации Казахстана в его современных границах (Козыбаев и др. 1990; Романов 1990).

²³ Эта тема, связанная с отстаиванием казахами прав на территорию республики, была настолько важной, что и спустя десять лет после распада СССР она все еще звучала на страницах казахского учебника. См.: (Шаймерденова 2000: 41).

Впрочем, еще в советские годы казахский историк М. Б. Ахинжанов в своих многократных попытках защитить докторскую диссертацию не переставал доказывать, что казахский народ складывался исключительно автохтонным путем. При этом он ссылался на то, что на территории Казахстана прослеживались все этапы развития человеческого общества на протяжении последних 80 тыс. лет. В его работе скифы и саки выступали в виде тюркоязычных племен, а термин «казах» он находил в китайских хрониках III в. до н. э. (Ахинжанов 1958: 205—206, 215—216, 221; 1962: 10, 20; 1971: 5—7, 18—19, 64—67). Но его мотивы были иными: в советское время акцент на автохтонизме помогал местным авторам избегать упрека в пантюркизме, имевшего для них далеко не безопасные последствия. По признанию казахского историка, такой подход опирался на установочную работу С. П. Толстова, написанную в период позднего сталинизма, когда автохтонность имела большое политическое значение (Масанов 1966: 311—312).

В 1960—1970-х гг. казахский филолог А. С. Аманжолов пытался интерпретировать некоторые изображения и знаки на предметах из сакских захоронений как тюркские рунические надписи (Аманжолов 1965: 50; 1971: 64—66). Тогда ленинградские эксперты показали неточности в прорисовках, приводимых этим автором, и не приняли его интерпретаций (Грязнов, Кляшторный 1966; Лившиц 1978; Акишев 1978: 59—60)²⁴. Однако позднее именно на его спорные дешифровки опирались те из тюркских авторов, которые доказывали тюркоязычие саков (Мажитов, Султанова 1994: 68; Барманкулов 1996: 53, 219 сл.; Куанганов 1999: 9)²⁵.

Идея автохтонизма была положена в основу государственной Концепции становления исторического сознания в Республике Казахстан, где подчеркивалась прямая преемственность от андроновской культуры бронзового века и саков до современных казахов. По языку все эти обитатели трактовались как «в основном тюркоязычные» (Концепция

²⁴ См. также: (Кызласов 1998).

²⁵ Этот сюжет упоминается, хотя и мельком, даже в некоторых вузовских учебниках по истории Казахстана, где со ссылкой на эти дешифровки предполагается, что саки, жившие в восточных и юго-восточных районах, были носителями тюркского языка. См.: (Кузембайулы, Эбил 1999: 28; Абдакимов 2002: 94).

1995). Этого подхода и придерживались авторы многотомной «Истории Казахстана. С древнейших времен до наших дней», вышедшей в Казахстане во второй половине 1990-х гг. (Козыбаев 1996: 13, 104).

Правда, среди казахских авторов нет полного согласия. Некоторые придерживаются традиционной концепции умеренного автохтонизма. Они продолжают считать саков ираноязычным населением, но выводят предков казахов из смешения саков с пришлыми тюркскими племенами, утверждая, что культура и традиции при этом мало менялись. В построениях таких авторов немалую роль играет расовый аргумент, и в формировании народа «раса» (в данном случае южносибирская раса) оказывается важнее языка и культуры. Ведь именно она лучше всего остального подтверждает идею автохтонности (Масанов 1992; Абдакимов 1994: 22—27; 2002: 67—68, 72—83; *History of Kazakhstan* 1998: 45—49). А известный казахский историк М. К. Козыбаев даже приписывал казахам «общеевразийский расовый тип», резервируя за ними почетное место центрального народа Евразии (Козыбаев 1998). К другой группе относятся авторы, оставлявшие открытым вопрос о языке местного населения эпохи раннего железного века. По их словам, «прототюркские языки» начали распространяться в регионе начиная с рубежа н. э. (Козыбаев 1993: 50—51).

Нечеткость такого рода концепций и неоднозначность трактовки скудных источников позволяла некоторым авторам с легкостью переходить из одной группы в другую. Об этом говорила, в частности, двойственная позиция патриарха казахской археологии К. А. Акишева. Еще в конце 1980-х гг. он, с одной стороны, выступал против «вульгарного автохтонизма» и трактовал процесс становления казахского народа как синтез автохтонного индоевропейского населения и пришлого тюркомонгольского, но, с другой, предполагал наличие «значительного прототюркского компонента в местной этнической среде» (Акишев 1988). В то же время он оставался в убеждении, что тюркизация началась в Казахстане только в гунно-сарматское время и заняла около тысячи лет (Акишев 1999: 110—111). В соответствии с этим даже президент Н. Назарбаев, чьим советником долгие годы был Акишев, не забыл упомянуть о «древних корнях духовности», идущей от «ариев» Синташты и Аркаима (Назарбаев 1999: 79, 273—274). Такая трактовка древней

истории была подхвачена некоторыми авторами казахских учебников, где ранние этапы этногенеза казахского народа рисуются следующим образом: «Дух пришлых хуннских народов напластовывается на дух потомков древних ариев в плавильных котлах первых двух хунну-гуннских империй» (Абдакимов 2002: 45). В этой связи любопытно отметить, что если российские археологи изучают курганы пазырыкского времени на Алтае в рамках исследования скифской проблемы, то для современных казахских археологов и историков такие изыскания представляются важной частью изучения этногенеза казахского народа» (Самашев и др. 2000: 52; Абдакимов 2002: 76—77).

Арийцев и саков причисляет к предкам и казахский историк А. Ш. Кадыров. В его работе именно с ними связаны «славные времена», когда они успешно боролись с персами и дали отпор воинам Александра Македонского²⁶. И хотя, как подчеркивает автор, арии и саки относились к европеоидной расе и говорили на иранском языке, именно с них он начинает длительную линию непрерывной эволюции, которая в конечном итоге привела к появлению современных казахов (Кадыров 1998: 5—26).

Сегодня в казахстанских школьных учебниках наблюдается разноголосица. Так, учебник для 5-го класса населяет Казахстан эпохи бронзы носителями одновременно и индоиранских (включая ариев), и алтайских языков. В то же время саки называются там «предками казахского народа» (Артыкбаев и др. 2006: 58, 68, 93—94). А в учебниках для 10-го класса саки то отождествляются с «арийцами» (но об их языке ничего не говорится) (Толеубаев и др. 2006: 26, 51—52), то представлены «тюркоязычными племенами» (Жолдасбаев 2006: 33, 46—48). Зато в учебнике Ж. Артыкбаева, где как андроновская культура позднего бронзового века, так и саки причислены к «арийцам», они связываются с европеоидным по физическому типу и индоиранским по языку населением, но предполагается, что уже в это время в регион проникали группы, представлявшие алтайскую языковую семью. Якобы из-за давления последних «арийцы» и начали переселяться в Европу,

²⁶ Такая версия ранней «борьбы за независимость» неизменно встречается в современных учебниках по истории Казахстана. См.: (Абдакимов 2002: 22, 73—74; Артыкбаев и др. 2006: 65—68; Садыков и др. 2006: 64—67).

Иран и Индию, причем уже тогда они дали начало «первой мировой религии». Оставшиеся на территории Казахстана саки со временем стали смешиваться с пришельцами, имевшими монголоидный облик. Одновременно говорится и о том, что саки «исчезли в эпоху переселения народов». В то же время появление прототюрков связывается с приходом гуннов, которым отводится значительная роль в этногенезе казахского народа (Артыкбаев 1999: 47, 54—59, 64, 80—81). При этом подчеркивается культурная преемственность раннесредневековых тюркоязычных кочевников с предшествовавшими саками (Артыкбаев 1999: 97)²⁷. Примечательно, что о зороастризме упоминается в разделе, где речь идет о культуре бронзового века, а саки рисуются солнцепоклонниками, которые также поклонялись предкам (Артыкбаев 1999: 55—58, 78)²⁸.

Иными словами, картина, нарисованная Кадыровым и Артыкбаевым, достаточно противоречива. С одной стороны, в их описании саки и гунны резко отличаются по языку и физическому облику, но, с другой, между ними обнаруживается культурная преемственность, позволяющая начинать этногенез казахов с саков и даже с андроновской эпохи. Отстаивая право кочевых народов на свой взгляд на историю, Артыкбаев пытается доказать, что едва ли не с эпохи неолита-энеолита именно кочевники оказывали плодотворное влияние на оседлые народы, принося им культуру и цивилизацию, а не наоборот. Важнейшую роль среди этих кочевников, по его словам, играли индоевропейские народы, причем территория Казахстана входила в состав их прародины (Артыкбаев 2005: 83—118, 253). Автор также настаивает на том, что территория Казахстана тысячелетиями служила центром Евразийского степного мира (Артыкбаев 2005: 271).

Крайнюю позицию занимают некоторые самостоятельные авторы, которым отсутствие профессионализма позволяет высказывать самые сомнительные гипотезы. Так, увлеченный древней историей инженер-

²⁷ В доказательство Артыкбаев ссылается на византийских авторов, которые, как известно, архаизировали этнокультурную картину в Восточной Европе, перенося старые названия (скифы, саки) на новое тюркское население. См.: (Артыкбаев 2005: 260).

²⁸ Автор верит, что зороастризм возник в середине 2-го тыс. до н. э. См.: (Артыкбаев 2005: 111—113).

механик Ш. Т. Куанганов изобретает неких древних «аргунов»: якобы они предшествовали гуннам и были «арийцами», говорившими на тюркских языках. Этим «аргунам-арийцам», в число которых он включает ряд известных древних народов (хаттов, эблантов и пр.), он и приписывает великую цивилизаторскую деятельность (Куанганов 1999). Иными словами, он воспроизводит некоторые идеологемы пантюркизма, но считает нужным сохранить для далеких предков славное имя «арийцев».

Еще дальше шел историк казахского происхождения И. Н. Ундасынов, работавший в Москве главным научным сотрудником Института сравнительной политологии РАН. Будучи специалистом по истории XX в. и особенно истории международного рабочего движения, он интересовался историей казахского народа и при поддержке Московского фонда «Казахская диаспора» выпустил книгу, посвященную предкам казахов в древности и в Средние века. Выходом этой книги открывалась серия «Библиотека казахской региональной национально-культурной автономии Москвы». Автор подготовил ее как научно-популярный труд в расчете на массового читателя. Он выступал против расизма и шовинизма и объявлял о беспристрастности своего подхода. В своей книге древнейший пласт, лежащий в основе казахского народа, автор связывал с индоевропейцами, конкретно с ариями, создателями андроновской культуры позднего бронзового века. Так, в его книге «арии-андроновцы» оказываются отдаленными предками казахов. Он подчеркивал, что «родиной ариев был Казахстан и прилегающие к нему территории», «родиной всех индоиранских народов является Великая степь, а ее центром — степи современного Казахстана» (Ундасынов 2002: 14, 26)²⁹. Сам термин «арья» Ундасынов безоговорочно трактовал как самоназвание вначале «крупного этноса», а затем и «суперэтноса». Его восхищало господство арийских племен в евразийских степях в раннем железном веке, причем савроматов, сарматов, саков и усуней он безоговорочно включал в число предков казахского народа. Так и переворот в военном деле (колесницы, конница, доспехи), и славные завоеватель-

²⁹ В описании культуры «ариев-андроновцев» автор руководствовался книгой известного российского археолога Е. Е. Кузьминой. См.: (Кузьмина 1994).

ные походы ариев оказываются связанными с предками казахов. Ариев автор называл не иначе как «могучей» и «великой» общностью; в их лице кочевники достигли «зенита своего могущества», создав крупные империи (Ундасынов 2002: 84).

Обращает на себя внимание и то, что этническую преемственность, идущую от раннего железного века, Ундасынов связывал с хозяйственно-культурным типом и образом жизни. То, что за последние два тысячелетия здесь сменились язык (с восточноиранского на тюркский) и физический тип (с европеоидности к смешанному европеоидно-монголоидному типу), его не смущало. Нетрудно заметить, что этот автор не только основывал свои построения на советской теории этноса, но шел еще дальше, объявляя этнические противоречия едва ли не движущей силой истории (см., напр.: Ундасынов 2002: 116—117). Так, для объяснения тяги кочевников к завоеванию новых земель он прибегал к социобиологическому аргументу. Речь шла о якобы «заложенной природой в человеческие сообщества (этноты), как и в популяции животных, стремлении к безграничному расширению ареала своего проживания и к занятию высшей ступени в иерархии себе подобных коллективов» (Ундасынов 2003: 90). Иными словами, откисываясь от расизма, автор в конечном итоге искал причины исторического процесса в этнорасовой парадигме.

Впрочем, какие бы суждения ни выносили казахские историки и писатели, власти Казахстана решили вопрос о предках по-своему. По их воле в декабре 1996 г. в Алма-Ате на площади Республики была воздвигнута 30-метровая стела в честь обретения государственного суверенитета. Стелу венчает фигура сакского воина, стоящего на крылатом барсе. Эта фигура воспроизводит образ знаменитого «Золотого человека», найденного археологами еще в советские годы в кургане Иссык, датированном сакским временем. К стеле примыкают плиты с изображениями как древних петроглифов, найденных на территории Казахстана, так и образцов ранней рунической письменности. Позади стелы находится ажурная чугунная решетка с изображением славных исторических событий и их героических участников. Все это должно освежать в памяти наиболее яркие события истории народа, у истоков которой находились саки. Весь этот скульптурный ансамбль получил название Монумента

независимости. Тем самым, сакам была отведена почетная роль предков, своими доблестными подвигами положивших начало славному пути, приведшему в конечном итоге к национальной независимости. А в начале июля 2008 г. во время празднования десятилетнего юбилея Астаны в республиканском музее публике демонстрировали золотые украшения саков, представляя тех «древними тюркскими племенами» (Сегодня 2008).

Так казахи обретают предков, которыми по праву можно гордиться. Они оказываются, во-первых, местными (выдерживается принцип автохтонизма), во-вторых, достаточно древними, в-третьих, создателями важных культурных достижений, в-четвертых, героическими защитниками своей территории от внешних захватчиков и успешными завоевателями новых земель, в-пятых, носителями «европеоидного расового типа». Все это позволяет казахам ассоциировать себя с Европой и динамичным Западом, а не с застойным Востоком. Это, по сути, является реинтерпретацией советского идейного наследия, подчеркивавшего передовой характер советских народов по отношению к «отсталой Азии».

В начале XXI в. это поветрие докатилось до Кыргызстана, где некоторые интеллектуалы начали доказывать принадлежность древних кыргызов к кругу индоевропейских народов, или «древнеарийской цивилизации». Они ссылались при этом на эпос Манас, где обнаруживали «черты индоевропейских мифов» (Ч. Шамшиев 2004) и даже истоки христианских символов. Один из них, опираясь на эзотерические представления, рассуждал о «древнейшей цивилизации», возникшей в глубинах Азии, причем арии оказались у него «прототюрками». По его словам, все мировые религии имели в своей основе некую монотеистическую «манасианскую религию» (Б. Шамшиев 2004). Недавно даже киргизский ученый, опираясь на новейшие генетические исследования, назвал киргизов «арийцами скандинавского типа» и посчитал их колыбелью Ферганскую долину. К их древнему наследию он причислил и Аркаим, изобразив его обсерваторией (Туркембаев 2011: 17, 87, 94).

В советское время в Узбекистане наибольшую популярность получил подход, основывавшийся на междисциплинарных исследованиях советских ученых, исходивших из многокомпонентного состава народов

мира. В отношении Средней Азии он говорил о длительном процессе смешения местных аборигенов, носителей восточноиранских языков, с пришлыми тюркоязычными племенами. Итогом этого процесса, охватывавшего вторую половину I-го тыс. до н. э. и все I-е тыс. н. э., и было, по мнению советских авторов, формирование предков узбеков и таджиков (Аскарлов 1986; Ходжайов 1986)³⁰. Тем самым, среди предков узбеков встречались племена раннего железного века (саки, массагеты и др.), связанные, по мнению большинства специалистов, с миром иранских кочевников. Включая такие племена в свой этногенез, узбеки, во-первых, значительно раздвигали его временные рамки, а во-вторых, приписывали своим непосредственным предкам все культурные достижения этих племен³¹.

Такую операцию можно было проделывать двумя способами — более осторожно, так или иначе включая древних ираноязычных кочевников в число своих предков, или более прямолинейно, наделяя их тюркскими языками. В советское время большинство узбекских исследователей шли по первому пути. Тогда ведущий узбекский этнограф К. Ш. Шаниязов писал о сложном многокомпонентном составе узбеков, включивших различные этногенетические пласты. Он подчеркивал, что «этническую основу их этногенеза составили древние жители Среднеазиатского междуречья и Хорезма (саки, массагеты, согдийцы, хорезмийцы и др.)», в дальнейшем смешавшиеся с пришлыми тюркоязычными племенами (Шаниязов 1974: 9). Сомнений в том, что население раннего железного века говорило на восточноиранских языках, у него не было,

³⁰ Об этом см.: (Subtelny 1994: 53).

³¹ Этот подход, восходящий к эпохе позднего сталинизма, был разработан С. П. Толстовым, опиравшимся на автохтонистскую концепцию Н. Я. Марра. См.: (Толстов 1938). Накануне войны А. Ю. Якубовский применил этот подход, создавая схему происхождения узбекского народа. См.: (Якубовский 1941). С тех пор в основе советской версии этногенеза народов Средней Азии лежало положение о том, что «современные таджики и узбеки связаны в прошлом многовековой совместной жизнью, общностью культуры и быта и в известной мере и этнически». А их предков искали среди древнего населения Бактрианы и Согдианы. См.: (Монгайт 1955: 272). Американский историк Э. Оллуорт назвал этот подход «расиалистским». См.: (Allworth 1990: 239—242). Сегодня некоторые казахские авторы признают, что этот подход страдал определенной политизированностью. См.: (Ирмуханов 2001: 149).

причем он придерживался этого мнения и в постсоветские годы (Шаниязов 1988: 124; 1991; 1998: 33).

Иным примером может служить статья Б. А. Ахмедова, претендовавшая на обсуждение письменных материалов о предках узбеков. Никакого серьезного анализа источников в ней не содержалось. Зато там приводились пространные цитаты из древних греческих, китайских, арабских и иных документов, говоривших о древних кочевниках и их обычаях. В этой статье древние «туранцы» безоговорочно отождествлялись с тюрками, а повествование начиналось с описания саков и массагетов, которые, тем самым, безо всякого специального обсуждения зачислялись в отдаленные предки узбеков (Ахмедов 1986)³².

Более прямолинейным был ревизионистский подход, наделявший древних кочевников тюркским языком. Одним из первых тюркизацией кочевников эпохи раннего железного века занялся М. Эрматов. Еще в 1968 г. он решительно отверг идею об «арийской принадлежности» саков и массагетов и начал доказывать, что они были «чужды по крови иранской расе» (Эрматов 1968: 14—15). Его главные аргументы сводились к тому, что обычаи саков были сходны с обычаями предков узбекского народа. В особенности он подчеркивал, что «сакский народ был смелым, ловким, храбрым, честным и стойким», и это убеждало его в том, что тем самым решался вопрос о его этнической принадлежности (Эрматов 1968: 39). Выступая против европоцентризма в виде «колониального господства иранских завоевателей», он воспевал героизм древних коренных жителей Средней Азии и щедро наделял их тюркоязычием (Эрматов 1968: 48—49)³³. Иными словами, если многие другие узбекские авторы, говоря о межэтническом смешении, доказывали, что в культуру узбеков вошло и культурное наследие древних ираноязычных кочевников, то Эрматов безоговорочно считал это наследие исключительно тюркским. Затем в середине 1980-х гг. идею

³² Еще определеннее этот автор высказался об этом после образования независимого Узбекистана. См.: (Ахмедов 1992).

³³ Описывая героическую борьбу древних племен Средней Азии с греческими и иранскими «колонизаторами», Эрматов фактически руководствовался высокополитизированными рассуждениями Толстова, но в отличие от того делал автохтонов тюрками. Ср.: (Толстов 1938: 184—186; 1943: 6—18).

о тюркоязычии скифов и саков поддержал каракалпакский поэт и ученый Д. Айтмуратов (Айтмуратов 1986: 183—198).

В советские годы такой подход не приветствовался. Еще в изданном в начале 1990-х гг. под редакцией узбекского археолога, академика А. А. Аскарова, фундаментальном двухтомнике «История народов Узбекистана» формирование узбекского народа описывалось как слияние отореченных иранских племен с пришлыми тюрками (Аскаров 1993: 6). Однако под влиянием давнего и усиливавшегося в постсоветские годы спора между таджикскими и узбекскими авторами, связанного с этнической интерпретацией древней и средневековой истории, взгляд узбекских специалистов на древних предков стал меняться. Например, сегодня А. А. Аскаров готов наделять тюркоязычием даже создателей андроновской культуры позднего бронзового века, не говоря уже о кочевниках раннего железного века. Правда, он допускает, что среди тех все же встречались и ираноязычные, но, ссылаясь на китайскую мифологическую традицию, древнейших «арийцев» он безоговорочно провозглашает «тюрками». В остальном он следует господствовавшей в советское время теории о тюркизации древнего ираноязычного населения и синтезе культур, что и привело к формированию узбекского народа (Аскаров 2005; а, б, в). Тюркизация культуры бронзового века требуется ему для того, чтобы противостоять влиятельной идее об ираноязычии древних племен Средней Азии и Казахстана, которая постоянно используется таджикскими идеологами для антиузбекской пропаганды. Он же доказывает, что, обитая в Средней Азии не менее 3,5 тыс. лет, тюрки являются там тоже «коренным населением».

Это мнение разделяется некоторыми специалистами из Института истории АН Республики Узбекистан, где убеждены в том, что «древнейшие тюрки» жили в Средней Азии еще до «индоарийского завоевания» (Камолиддин 2005: 53—54; Алимова и др. 2006: 112, 114—115)³⁴. Правда, в этом Институте разрабатывают и более осторожный подход, низводящий язык и этничность до второстепенных факторов, якобы

³⁴ Авторы ссылаются на книгу К. Шаниязова, однако подобного рода утверждений в ней нет, хотя он и предполагал гипотетически, что какие-то группы тюрков входили в контакт с саками и массагетами. См.: (Шаниязов 2001: 8—12).

не игравших большой роли в Центральной Азии (Ртвеладзе 2009: 42). Поэтому в вышедшем недавно фундаментальном исследовании узбекских ученых об истории государственности в Узбекистане не говорится ни слова о языке этой государственности, и остается даже неясным, на каком языке была написана Авеста. Авторы этого исследования ограничились указанием на то, что в создании ранних местных государств принимали участие «различные племена и древние народности». Иной подход они считают «псевдонаучным» и «политизированным» (Ртвеладзе 2009: 85).

Одновременно некоторые узбекские историки обрушиваются с критикой на таджикских авторов, пытающихся выстроить непрерывную линию развития «арийской государственности», якобы созданной таджиками. Они с осуждением относятся к упомянутой выше полемике между узбекским археологом А. Аскарковым и таджикским историком Р. Масовым, находя в ней расистские инвективы (Ртвеладзе, Сагдуллаев 2007: 12—13, 26, 35—36). Их в особенности беспокоит тот факт, что такие взгляды создают образ этнического врага (Ртвеладзе, Сагдуллаев 2007: 15). Они подчеркивают, что сегодня никто не может объявить себя «прямым потомком арийцев», а узбеки и таджики имеют общих предков (Ртвеладзе, Сагдуллаев 2007: 35, 49).

Однако авторы узбекских школьных учебников нередко демонстрируют тот самый националистический подход к древней истории, который осуждается ведущими узбекскими историками. Сегодня такие идеи настолько популярны в Узбекистане, что иной раз даже включаются в школьные учебники. Там повествуется о беззаветной борьбе «древнейших тюрков» с персами и Александром Македонским, что заставляет вспомнить упомянутую выше книгу Эрматова. Религия Авесты там тоже приписывается «нашим предкам» (Аскаров 1997: 4—6, 85, 98, 107—115). В учебнике для 7-го класса к предкам узбекского народа причисляются как местные восточноиранские группы, включая саков и массагетов, так и пришлые тюрки, но сложение узбекского народа датируется IX — началом XII в. (Мухамеджанов, Усманов 2005: 81—83).

Стремление к обретению «арийских предков» наблюдается и у некоторых интеллектуалов в других регионах Евразии вплоть до того, что даже якутам (Гоголев 1992а: 10—14; 1992б; 1998; Афанасьев 1993:

Винокурова 1994: 30—31; Тумусов 1998) и бурятам (Джурсев 1998) хочется так или иначе приобщиться к бывшему арийскому величию. В этом случае главную роль играют уже не археологические, а генетические аргументы. Ведь во второй половине 1980-х гг. российским генетикам удалось обнаружить сходство некоторых показателей у индоевропейских и тюрко-монгольских народов, и они даже заявили о том, что «арии должны быть субстратной основой якутского этноса» (Фефелова, Высоцкая 1987). Это было тут же подхвачено популярным московским журналом «Химия и жизнь» (Дмитриев 1988).

Борьба между арийским мифом и пантюркизмом

Таким образом, в рассмотренной выше деятельности участвуют не только дилетанты, и среди авторов, идеи которых упоминались выше, немало профессионалов (историков, археологов, филологов). Очевидно, острота споров определялась не только внутринаучными соображениями, и для понимания сути рассматриваемого дискурса нам следует выйти далеко за пределы как тюркского мира, так и «чистой науки».

Совершенно очевидно, что апелляция к «арийским предкам» нужна была тюркской политической элите по ряду причин. Во-первых, это подкрепляло статус «коренного народа» научными аргументами. Такой статус был исключительно важен, ибо с советских времен он прочно связывал этничность с территорией, давал право на территориально-политическую автономию и позволял считаться «титularным народом». Однако бывшим кочевникам, предки которых веками участвовали в самых разнообразных крупных миграциях, гораздо труднее, чем оседлым народам, закрепить за собой территорию со ссылкой на глубокие исторические корни. Оставалась одна надежда — обнаружить своих предков среди древнейших обитателей евразийских степей. Но ученые издавна связывают этот древнейший пласт с индоевропейцами, которых одно время (в конце XIX — начале XX в.) называли также «арийцами». Доказательства ученых сводятся к массе гипотетических суждений, основанных на косвенных свидетельствах, ретроспективных построениях и определенных допущениях. И хотя сегодня такая гипо-

теза опирается на сильную традицию и представляется наиболее весомой, она все же остается гипотезой, и ее отдельные моменты (скажем, о прародине индоевропейцев и их древнейших миграциях) вызывают споры даже у ее сторонников. Поэтому почему не допустить, что среди древнейшего кочевого или полукочевого населения встречались какие-то тюркоязычные группы? Доказать это невозможно, но ведь невозможно и опровергнуть. Кроме того, специалистам хорошо известно, что начиная с раннего Средневековья происходила широкая тюркизация ираноязычных кочевников, то есть бывшие иранцы массами вливались в тюркский массив. Поэтому у современных тюрков имеются все основания утверждать, что среди их древних предков были и «арийцы» (носители древних иранских языков).

Второй причиной популярности «арийской» идентичности был ее культурно-исторический смысл, который ей придала колониальная эпоха. Ведь европейская колониальная и шовинистическая литература наделяла «арийцев» высокими боевыми качествами и страстью к завоеваниям, политической волей и способностью создавать государственность, творческой энергией и креативными художественными способностями. Такими предками можно было гордиться, и на них стоило равняться. Известно, что период строительства национального государства сопряжен с многочисленными трудностями, для успешного преодоления которых требуется сплочение нации. И, как это давно поняли националистические лидеры и идеологи, такое сплочение нуждается в психологической опоре на привлекательный миф, возбуждающий воображение и создающий приподнятое эмоциональное состояние, волю к победе. В этом смысле образ великих предков всегда служил верной опорой самым разным националистам.

В-третьих, образ «арийцев», увязанный с современным Западным миром, позволяет отождествлять себя с современной цивилизацией и дистанцироваться от образа «азиатов», который с советских времен нагружался негативными смыслами («бедные», «грязные», «заразные», «отсталые», «нецивилизованные» и пр.). Примечательно, что это вовсе не мешает тому, что у таких «потомков арийцев» могут встречаться и антизападнические настроения. Ведь образ «арийцев» апеллирует к абстрактному идеалу «цивилизации», тогда как антиза-

паднические настроения нацелены против вполне конкретных особенностей или политических действий, демонстрируемых современным Западом. Кроме того, такой образ «арийцев» более всего нужен именно для внутреннего пользования.

Наконец, в-четвертых, образ «арийцев» может использоваться и прагматически для налаживания деловых отношений как с Западом, так и с Россией (или даже с Ираном). Для этого политическая риторика государственных деятелей и дипломатов может делать отсылку к «общим предкам» или «общим историческим корням», что, как ожидается, способно сблизить партнеров и вызвать расположение у собеседников.

Существенно, что, судя по приведенному обзору, взаимоотношения между «арийцами» и «тюрьками» можно представить тремя разными способами. Во-первых, можно отождествить древних предков с «арийцами» и противопоставить их «тюркским захватчикам». В этом случае подчеркивается лингвистический фактор, причем «арийцы» описываются как носители высшей культуры, а «тюрки» — как «чужаки-варвары», разрушители великих цивилизаций. Такой образ «тюркских варваров» был типичен для «албанской теории» в Азербайджане (подробно см.: Шнирельман 2003) и разделялся некоторыми интеллектуалами в Туркменистане. В обоих случаях наблюдалось стремление к присвоению политического и культурного наследия древнего оседлого населения (албанов в Азербайджане и иранцев в Туркменистане), чтобы дистанцироваться от образа «варваров».

Во-вторых, можно было тюркизировать арийцев и представить их тюрками. Этот прием использовали ревизионисты, пытавшиеся наделить предков «арийской славой», не отказываясь при этом от идеи лингвистической преемственности. Кроме того, в этом следует видеть ответ соседям, которые, гордясь своим «арийством», называли тюрков «варварами». В то же время ко второму подходу обращалось многоэтническое государство, стремящееся интегрировать этнические меньшинства в единое общество (Казахстан с его крупным русским меньшинством и Узбекистан с его таджикским меньшинством).

В-третьих, «арийцев» можно было противопоставить «тюркам», но в совершенно ином контексте, где предки изображались «тюрка-

ми», постоянно отбивавшими атаки «арийцев». Здесь «арийцы» выглядели жестокими захватчиками, империалистами, колонизаторами, эксплуататорами, что лежало в основе антиколониальной идеологии, спланивавшей общество. Этот третий подход развивался в особенности в Узбекистане, и далее мы увидим почему.

Примечательно, что в центральноазиатском и крымском контекстах образ «арийцев» приобретает в устах русских националистов особое значение. Там он призван помочь русскому меньшинству бороться против дискриминации, ссылаясь на свой статус «коренного населения», якобы унаследованный от «арийских предков» (Абакумов 1995; 1997; 2000; Есипов 1994; Карпов 1996).

Но такая «арийская археология», представленная, в частности, на Аркаиме, вызывает в тюркском мире негативную реакцию. Там, как мы видели, ей противостоит пантюркистская версия древнего прошлого евразийских степей, тюркизирующая древних степных кочевников и их предков, обитавших там в бронзовом и раннем железном веках. Такие взгляды начали разрабатываться некоторыми учеными тюркского происхождения еще в 1970—1980-х гг., что и вызывало бум пантюркизма в постсоветские десятилетия (подробно см.: Shnirelman 1996a; Шнирельман 2003; 2006). Одним из крупнейших авторитетов в этой среде считается татарский лингвист М. З. Закиев. Он еще с 1970-х гг. доказывал не только тюркоязычие всех кочевников раннего железного века (тохаров, скифов, саков, сарматов, аланов и пр.), но и вел историю тюркоязычия с эпохи позднего палеолита (20—30 тыс. лет назад) (см., напр.: Закиев 1995: 24—31; 2003: 76—190)³⁵. В частности, и ариев он превращал в тюрков, полагая, что тем самым делал большой вклад в борьбу с расовой теорией (Закиев 2003: 54, 95—96, 188, 369—373).

Ведущий башкирский археолог Н. А. Мажитов также еще в 1970-х гг. выступал с предположением о появлении тюрков на Южном Урале в эпо-

³⁵ Продвигать свои взгляды ему помогало его высокое административное положение: ректор Казанского педагогического института в 1967—1986 гг., директор Института языка, литературы и истории Казанского научного центра АН СССР и затем РАН в 1986—1996 гг., директор Института языка, литературы и искусства АН РТ в 1996—2000 гг. Кроме того, он был депутатом и затем председателем Верховного Совета ТАССР в 1980—1990 гг. и академиком-секретарем Отделения гуманитарных наук АН РТ в 1992—2001 гг.

ху раннего железного века (Мажитов 1973: 63—65)³⁶. А с начала 1990-х гг. он пытается тюркизировать ранних кочевников (саков и массагетов), обитавших в Казахстане и Средней Азии, и приписывает им тюркский язык (Мажитов, Султанова 1994: 40—75). Эта версия регулярно фигурирует в написанных им главах школьного учебника по истории Башкортостана. При этом если в 1991 г. он называл основную часть сако-массагетских племен ираноязычными, предполагая, что среди них встречались и тюркоязычные племена, то в последующих изданиях учебника уже все саки или их значительная часть стали тюркоязычными (Акманов 1991: 21; 1996: 13; Рассказы 1992: 12—14). Между тем никаких новых данных, которые бы позволяли такую реинтерпретацию, не появилось.

Самую экстравагантную версию тюркского этногенеза предлагает известный казахский поэт и общественный деятель Олжас Сулейменов. Он вовсе не претендует на праиндоевропейское прошлое. Оно ему не нужно, ибо древнейшее прошлое тюрков представляется ему гораздо более величественным. По его предположению, тюрки предшествовали шумерам в Месопотамии и повлияли на их культуру и язык, в частности снабдив их письменностью. Тюрки имели свою государственность еще 3 тыс. лет назад и создали древнейшую алфавитную письменность. Кроме того, тюрки повлияли на праиндоевропейцев и даже наравне с предками американских индейцев участвовали в заселении Америки. И у Сулейменова нет ни капли сомнений в том, что скифы были тюрками. При этом ни археологические, ни древние письменные источники ему оказываются ненужными (Сулейменов 2002а; 2002б). Подобным же образом казахский журналист А. А. Айзахметов возрождает пантюркистскую концепцию истории, популярную в Турции в межвоенный период. Он объявил прототюрков создателями древнейших средиземноморских цивилизаций и приписал им древние общества Крита, Микен и Трои (Айзахметов 2004).

Впрочем, мысли о тюркоязычии скифов и саков одолевают не только поэтов и журналистов. Их время от времени высказывают и некоторые

³⁶ Более 15 лет Мажитов успешно совмещает научную работу с общественной деятельностью и пользуется доверием местной власти. В 1995—2002 гг. он был председателем Всемирного курултая башкир, а затем стал председателем Ассамблеи народов Башкортостана. В 1992 г. он был избран членом-корреспондентом АН РБ. См.: (Галлямов 2006: 125—126).

казахские ученые, например филологи Т. Журтыбай (Журтыбай 1999), Т. М. Рыскулов (Рыскулов 2006) и А. Сейдимбек (Сейдимбек 2001), ректор частного университета «Кайнар» Е. С. Омаров (Омаров 1997)³⁷ и некоторые другие. Та же концепция содержится в популярной «Иллюстрированной истории Казахстана», выпущенной издательством «Казахская энциклопедия» по подсказке президента Назарбаева. Там идея ираноязычия скифов и саков объявляется «европоцентристской» и отмечается как якобы «фальсифицирующая историю». При этом авторы не только основываются на идеях современных турецких пан-тюркистов, но и апеллируют к генетике, утверждая, что в жилах скифов текла «тюркская кровь» (Жанайдаров 2004: 42—45). Впрочем, вслед за Сулейменовым Омаров ведет генеалогию казахов от ариев, шумеров и саков, полагая, что все они были тюркоязычными народами (Омаров 2003).

В учебнике по истории Казахстана для 6-го класса Аркаим располагается на границе Казахстана и России и называется «древнейшим городом» (Садыков и др. 2006: 38), а в учебнике для 10-го класса он уже помещается на территорию Казахстана (Жолдасбаев 2006: 66). В тюркской среде делаются и попытки его тюркизации (см., напр.: Куанганов 1999: 45—47). Недавно книга такого рода вышла в Казахстане. Воспевая прототюрков, ее автор приписала им изобретение лука и стрел, domestикацию всех основных домашних животных, изобретение гончарства и металлургии, древнейшее градостроительство, революцию в военном деле, создание Авесты, введение мировых религий и прежде всего христианства. Там даже типичный кельтский крест был представлен как «тенгрианский» (Нарымбаева 2007: 293—296, 427—429, 449—450). Мало того, настаивая на искусственности конструирования индоевропейской языковой семьи, автор со ссылкой на того же О. Сулейменова пыталась доказать, что турки и иранцы (арии) имели общее происхождение, но при этом именно турки оказывали культурное влияние на ариев, а не наоборот (Нарымбаева 2007: 303—308). В итоге автор заявляла, что турки формировались 20—30 тыс. лет назад, жили в разных регионах Евразии под разными именами и оказали мощное

³⁷ Об историческом творчестве кандидата физико-математических наук Е. С. Омарова см.: (Масанов 2007: 67, 103, 107, 109—111).

влияние на культуру и языки народов индоевропейской семьи (Нарымбаева 2007: 318).

Эта книга была представлена «научным изданием», хотя ни одно научное учреждение Казахстана не осмелилось дать ей свой гриф. Не было у нее и научных рецензентов, но зато издание было профинансировано казахскими бизнесменами. Кроме того, книгу сопровождали рекомендации ряда сотрудников Евразийского национального университета, свидетельствующие о том, что изложенные в ней взгляды пользуются популярностью у части казахской научной элиты. Правда, археологов среди таких энтузиастов, похоже, нет.

Иными словами, становление новых государств в Казахстане и Центральной Азии сопровождается стремительным созданием своих национальных мифов, важнейшим компонентом которых служит нарратив о великих предках. Как неоднократно бывало в других регионах мира, такой нарратив выстраивается по привычной колониальной модели, но место главного героя в нем теперь занимает местный титульный народ³⁸. Отныне именно его предкам предназначено совершать великие подвиги, славиться выдающимися культурными достижениями и, что немаловажно, оказывать влияние на предков тех, кто доминировал в «колониальную эпоху». Происходит инверсия, означающая символическую победу и обретение права на миф, призванный затмить все политические мифы предшествующего времени. Ему предназначено устыдить прежних «колонизаторов», развенчать приписываемую ими себе «цивилизаторскую миссию», доказать свое право на свободное политическое и культурное творчество и тем самым подтвердить свое право на независимое развитие³⁹.

³⁸ Как отмечал М. Ферро, бывшие колониальные общества создают себе историю теми же средствами, которыми пользовались колонизаторы, но эта история противоположна той, что навязывалась им прежде. См.: (Ферро 1992: 9).

³⁹ Аналогичная инверсия наблюдалась и в Индии, но там она получала двойной смысл. Во-первых, подчеркивая свое арийское происхождение, высшие слои индийского колониального общества пытались продемонстрировать свое духовное превосходство над британскими колонизаторами. Но, во-вторых, низшие слои кардинально пересматривали арийский миф и стремились сделать именно своих предков арийцами, чтобы доказать возможность альтернативного развития и построения совершенно иной социальной структуры. Об этом см.: (Figueira 2002: 157—158).

Значимым моментом этого переворота является и борьба за престижных предков, которыми, в частности, и оказываются арийцы. Однако здесь наблюдаются две прямо противоположные стратегии. Одна заставляет объявлять арийцев своими предками и присваивать себе их наследие. Тем самым арийцы продолжают выполнять свою миссию, но уже не как покорители данного народа, а как его собственные предки. То, что они продолжают осуществлять гегемонию, авторов этой версии не смущает. Так новую жизнь получает прежняя историческая модель, в которой меняются лишь герои⁴⁰. Другая версия, напротив, отвергает арийское наследие как малоценное, не идущее ни в какое сравнение с достижениями своих собственных предков. В этом контексте не арийцы играют роль цивилизаторов, а те, кого прежний колониальный миф избражал покоренными народами. Арийцы теряют свой былой лоск и из доноров превращаются в реципиентов, что теперь уже их самих ставит в зависимое положение. Так «восстанавливается справедливость», и бывший зависимый народ получает психологическое удовлетворение, призванное мобилизовать его силы на строительство своего собственного государства.

⁴⁰ Любопытно, что эта стратегия в точности повторяет ту, которую использовало индийское общество «Арья Самадж» более ста лет назад. См.: (Jones 1976: 166).

Глава 12

ИНДИЙСКОЕ АРИЙСТВО

В Индии ностальгия по арийскому Золотому веку уходит своими корнями в колониальную эпоху. Начало ему положила организация «Брахмо Сабха» («Брахмо Самадж»), основанная индийским политиком и богословом Раммоханом Роем в 1828 г. для очищения индуизма и возвращения к «исконным» ведийским верованиям. Рой доказывал, что в ведийские времена в Индии господствовал монотеизм, а идолопоклонство имело необязательный, вспомогательный характер. Некоторые современные авторы называют его реформированную религию «ведийским монотеизмом» (Фаликов 1994: 11—13). По сути, это было попыткой «цивилизовать» Индию, приведя ее верования в соответствие с теми, к которым привыкли колониальные чиновники. Так, Рой был одним из тех, чьими усилиями удалось покончить с варварским обычаем *сати* (убийство вдов). Кроме того, религия Роя отдавала предпочтение письменным текстам над обрядовой практикой, и это тоже было уступкой британцам, опиравшимся на писанные законы. Достаточно сказать, что у членов «Брахмо Самадж» было принято зачитывать отрывки из Библии наряду с выдержками из ведийских текстов (Figueira 2002: 90—92).

Подобно европейцам того времени, Рой считал традиционный индуизм религией упадка и разложения, отступлением от истинно арийской религии *вед* к идолопоклонству. Для массового «возвращения» к исконной вере он переводил избранные ведийские тексты на бенгальский и «хиндустанский» языки, а также на английский. Тем самым эти тексты становились доступными современным индийцам и не требовали посредников. Ведь, по мнению Роя, в искажении перво-

зданной мудрости были виновны невежество масс и бесчестные уловки брахманов, пытавшихся использовать ритуалы в своих меркантильных интересах. Идолопоклонство он винил в моральном упадке. При этом он либо исключал, либо подправлял те тексты, которые считал отступлением от ведийской истины. В его переводах *упанишад* говорили о едином патриархальном Боге, Всесоздателе и прародителе и обличали варварские обряды как отход от древней веры (Figueira 2002: 97—99).

Тем самым он пытался показать, что исконная индийская религия нисколько не отставала от иудеохристианства. Хотя она и переживала временный упадок, у нее имелись неплохие перспективы для нового возрождения. Но сперва надо было проникнуться мудростью древних ариев. С тех пор преклонение перед арийскими предками не оставляло индийских интеллектуалов и реформаторов. Одним из них был выдающийся мыслитель Свами Дайянанда Сарасвати, предвозвестник индуистского национализма, создавший в 1875 г. в Лахоре (Пенджаб) общество «Арья Самадж» (Общество ариев).

Тогда индуусы составляли в Пенджабе вторую по численности общину после мусульман, но они давно были отстранены от власти мусульманами и сикхами и ощущали себя дискриминированным меньшинством. В то же время многие индуусы имели хорошее британское образование и, испытывая комплекс меньшинства, мечтали об улучшении своего социального положения. Им требовалась вера, способная их объединить и наделить чувством превосходства, чтобы успешно бороться за свои права (Jones 1976: 1—25, 60). Такую веру им и пытался дать Дайянанда.

Дайянанда происходил из семьи брахманов и получил обычное в таких кругах образование. Однако, травмированный смертью сестры и дяди и разочарованный в поклонении идолам, он рано покинул отчий дом и долго скитался в поисках гуру, способного дать ответы на мучившие его вопросы. Наконец в 1860 г. он нашел такого наставника и обучался у него в течение трех лет, после чего посвятил всю оставшуюся жизнь реформированию индуизма (Jones 1976: 30—31)¹. Он хотел, чтобы индуизм более соответствовал новым веяниям и помог индийцам приспособиться к современным условиям существования. Подобно

¹ Подробно см.: (Мезенцева 1994: 18—20, 25—38).

Рюю, он отвергал идолопоклонство и ратовал за монотеизм. Однако в идолопоклонстве он видел причину не только морального упадка, но и потери своей собственной государственности и превращения в колониальное население. Он призывал отказаться от каст как института, искажавшего суть арийских социальных взаимоотношений. Ведь, как он учил, древнее общество состояло из *варн*, а не каст, и членство в *варне* определялось личными качествами, а не родословной.

Суть своего учения он изложил в трактате «*Сатъяртха Пракаиш*» (Свет истины), опубликованном в 1875 г. Эта книга имела большой успех у индусов Северо-Западной Индии. Два года спустя Дайянанда создал в Пенджабе одиннадцать общин «Арья Самадж». Это далось ему не просто, ибо повсюду его встречало ожесточенное противодействие со стороны ортодоксов, к которым местами присоединялись и реформаторы из «Брахмо Самадж». Однако его популизм неизменно одерживал победу над элитизмом его противников (Jones 1976: 35, 38—42; Мезенцева 1994: 59—60). Правда, то, что было хорошо для работы с массами, не годилось для традиционной знати. И Дайянанда потерпел фиаско в Бомбее, где ему так и не удалось обратить в свою веру местных князей-раджпутов (Jones 1976: 44). Однако это не умерило пыл его последователей, и в начале 1880-х гг. они основали свои печатные органы и даже занялись прозелитизмом, протворяя приемы протестантских миссионеров (Jones 1976: 46—47). Мало того, хотя сам Дайянанда критиковал народные ритуалы как отклонение от «истины»², его ученики, убедившись в том, что полный отказ от обрядности очень многих от них отталкивает, начали изобретать свои собственные ритуалы и церемонии. Одновременно они занялись проведением школьной реформы, наделявшей женщин правом на образование наравне с мужчинами (Jones 1976: 94—108).

В своем реформаторском задоре Дайянанда уповал на местные ресурсы и не собирался заимствовать чужеземный опыт, в частности европейский. Мало того, он отказался от универсализма Рюя и провозгласил индуизм высшей религией, не идущей ни в какое сравнение со

² Но он признавал домашние обряды, доказывая, что их вполне можно совершать самостоятельно, без посредничества жрецов. См.: (Мезенцева 1994: 68).

всеми остальными. Путь к преодолению упадка он видел в возвращении к *ведам* и арийской социальной системе и доказывал, что *упанишады* содержат все необходимые обществу научные знания. Опираясь на свое понимание древних текстов, он создавал образ идеального арийского общества, верившего в единого Бога и отвергавшего идолов. В частности, исходя из своих собственных этимологий, он доказывал, что своими научными знаниями древние арии намного превосходили современных людей — они знали авионику, телеграф, химию, владели сложными методами медицины и приемами очистки воды и воздуха. Все это якобы содержалось в *ведах* (Jones 1976: 45; Figueira 2002: 105—110; Мезенцева 1994: 89—92, 185)³.

Пытаясь помочь индийцам приспособиться к современному миру, Дайянанда делал все, чтобы преодолеть их пассивность и веру в судьбу. Он отказывался от концепций детерминизма, в том числе отвергал идею *кармы* и делал акцент на активности души, определяющей выбор человека и его поступки. Арийскую индивидуальность он связывал с энергичностью и высокой жизненной активностью. Это делало предков великими, это должны были унаследовать и их потомки. Поэтому образ славных арийцев был призван стать образцом для современных индийцев. Но и упадок древней арийской цивилизации обязан был их многому научить. Вот почему Дайянанда придавал большое значение арийскому прошлому.

По его словам, арийцы прибыли в Индию из Тибета и нашли здесь цветущую не занятую никем землю (*Арьяварта*). Они были избранным народом, их язык (санскрит) стал праязыком всего человечества, и из Индии они правили всем остальным миром. Они учили братству всех

³ Эти идеи Дайянанды были развиты его учениками, считавшими, что ведийские арии владели той сложной техникой, которую современный мир только еще открывает для себя. Некоторые доказывали, что западные ученые еще не дошли до того глубокого понимания физических явлений, которым обладали авторы ведийских текстов. Это создавало у индийцев позитивный настрой в отношении современной науки и техники и облегчало овладение ими. Это также помогало преодолеть убеждение в превосходстве Запада и обрести уверенность в своих собственных силах. См.: (Jones 1976: 162—164; Bhatt 1997: 182—183, 256; Gould 2004: 135—137). Но сегодня некоторые индийские авторы называют это «культурным шовинизмом», препятствующим движению Индии по пути прогресса (Sharma 2000: 167—168).

народов, и при них на земле царили мир и счастье. Они были носителями древнейшей на Земле религии, и сохраненные ими ведийские знания предназначались всему человечеству. Арийцы были разносторонне образованными людьми и отличались щедростью и космополитизмом. Именно от них мудрость пришла в Египет, Грецию и Европу.

Однако, прежде чем создать такой мир, арийцам пришлось победить могущественных врагов. Если арийцы ассоциировались с добром, то зло олицетворяли *дасью*, или *асуры*. *Дасью* были прирожденными бандитами, незнакомыми с человеческой моралью. Правда, Дайянанда не вкладывал в термины *арии* и *дасью* никакого расового или религиозного смысла, и в его повествовании не было и речи о покорении какой-либо «низшей расы». Для него арии означали «идеальных людей», и только.

Между тем на поверку они оказались не столь идеальными, как ему хотелось. И он с горечью описывал войну Махабхараты, положившую конец Золотому веку. Арийские герои погибли в братоубийственных сражениях, а с ними умерла и их великая культура. На место «чистого монотеизма» пришли предрассудки и варварские ритуальные практики, закрепленные *пуранами* и положившие начало индуизму. А ведийские тексты с тех пор уже мало кто понимал (Dayananda 1981)⁴.

Этим Дайянанда и объяснял причины того печального положения, в котором оказались современные ему индийцы. Однако в отличие, скажем, от О. Шпенглера ему был чужд безнадёжный пессимизм. Он верил в цикличное развитие и полагал, что на смену периоду упадка и разложения придет новый цикл, когда ведийская мудрость вернется в обновленном виде. Существенно, что суть упадка Дайянанда связывал с потерей связи между ведийскими знаниями и обществом. В этом он винил брахманов, якобы сознательно монополизировавших доступ к священным текстам, чтобы сохранять свои привилегии и наживаться на невежестве основной массы населения. Именно из-за их эгоистических побуждений *Арьяварта* пришла в упадок. Ведь они препятствовали образованию масс и исказили смысл ведийского учения.

В частности, как доказывал Дайянанда, в ведийские времена не было и речи о какой-либо социальной иерархии и люди не делились на

⁴ Все эти идеи Дайянанда развивал вслед за своим наставником. См.: (Jones 1976: 31—32).

высоко- и низкорожденных. По его словам, тогда общество состояло из профессиональных групп (*варн*), кооперировавшихся друг с другом на благо всему обществу. Но в период упадка такие группы превратились в иерархические касты, что было грубым искажением исконной социальной структуры. Статус, как учил Дайянанда, не передавался по наследству, а достигался собственными способностями и знаниями, и в этом также проявлялась его установка на пробуждение индивидуальной инициативы. Поэтому он придавал первостепенное значение грамотности и образованию, без которых было невозможно вернуть себе ведийскую мудрость (Jones 1976: 33; Figueira 2002: 113—115).

Дайянанда разработал для своих последователей десять заповедей. В них он провозглашал веру в единого всемогущего Бога, а священными книгами признавал только ведийскую литературу, содержащую высшую Истину и дающую представление о добре и зле. Главной целью «Арья Самадж» он называл служение всему человечеству и распространение знаний. Он призывал жить в любви и бороться за справедливость, а также заботиться о благополучии всех на свете, а не только о своем собственном (Jones 1976: 321). Однако утопия не выдерживала столкновения с живой реальностью, и в 1890-х гг. в Пенджабе уже сказывался негативный эффект возникшего к тому времени коммунизма. Начались конфликты между различными религиозными общинами, и «Арья Самадж» отнюдь не оставалась в стороне от этого (Jones 1976: 94—153, 193—200). Поэтому права российская исследовательница, назвавшая Дайянанду «теоретиком индоцентризма» (Мезенцева 1994: 158).

Дайянанда всеми силами стремился привить своим последователям арийскую идентичность. Накануне переписи 1881 г. он убеждал членов «Арья Самадж» указывать в переписных листах свою принадлежность к «арьям», а свою религию называть «ведийской дхармой». «Арья» казался ему более подходящим термином, чем «индус»⁵. И дело было не только в термине. Дайянанда убеждал индусов отказаться от традиционных обычаев, в частности пищевых табу, как ненужных предрассудков и стать космополитами, подобно своим арийским предкам.

⁵ Однако в этом он не преуспел, и термин «индус» казался многим предпочтительным в особенности тем, что он лучше годился для противопоставления себя мусульманам. См.: (Jones 1976: 251).

Следовало также отбросить установку на аскетизм и активно участвовать в современном мировом развитии. Иными словами, только переделав себя, можно было преодолеть чужеземное господство (Figueira 2002: 115—116). Впрочем, последователи Дайянанды шли еще дальше и рассматривали свою миссионерскую деятельность как сопротивление духовному порабощению со стороны христианства. Тем самым, начав борьбу с чужеземным господством, полем битвы они избрали не политику, а религию (Jones 1976: 48—49).

Не найдя понимания у старой элиты, арийская идеология с ее акцентом на учености оказалась привлекательной для новой элиты, получившей хорошее британское образование. В последние десятилетия XIX в. ученики и последователи Дайянанды создали в Пенджабе целую сеть «арийско-английских» учебных заведений, где преподавали как современные науки, так и ведийскую мудрость (Jones 1976: 66—68; Мезенцева 1994: 202). Примечательно, что эта мудрость учила тому, что Западный мир ходил в учениках у ведийских ариев и их потомкам было не к лицу страдать комплексом неполноценности (Jones 1976: 166). Надо ли говорить, каким высоким антиколониальным зарядом отличалась такая идеология?

Вместе с тем она не была лишена налета сектантства, и общинно-индийский национализм отнюдь не был для нее приоритетным. Поэтому у активистов «Арья Самадж» складывались сложные отношения с Индийским национальным конгрессом (ИНК), всячески подчеркивавшим свой секулярный характер и отмежевывавшимся от коммунизма. Они то сближались с ним, когда речь шла об общих интересах, то избегали участия в его политической деятельности⁶. Отстаивание интересов индусов-арийцев им казалось не в пример важнее, и они нередко упрекали ИНК в предвзятости и чрезмерной благожелательности к мусульманам. Ведь вокруг они видели всевозможные угрозы — изменение демографического баланса в пользу мусульман, успешную прозелитскую деятельность протестантов, а в Пенджабе к этому добавлялась дискриминация индусов в сферах занятости и землевладения. Причем воображение

⁶ В некоторых регионах отдельные деятели ИНК порой отходили от его теоретических установок, что позволяло им продуктивно взаимодействовать с активистами «Арья Самадж». Об этом см.: (Gould 2004).

многократно усиливало реальную силу этих угроз (Jones 1976: 245—252, 280—285)⁷. В этих условиях лидеры индусов делали акцент на религиозной лояльности. Как убеждал один из них, «патриотизм должен опираться на [религиозную] общину, а не просто на географию» (Jones 1976: 287). Иными словами, коммуналисты отошли от универсализма Дайянанды (Мезенцева 1994: 171; Ванина 2014: 161).

В 1930-х гг. активисты «Арья Самадж» занимались прославлением древней арийской цивилизации, еще не испорченной разлагающими внешними воздействиями. Именно возрождение арийства, тесно связанного с индуизмом, считалось верным путем к выходу из периода упадка. Для этого следовало вернуть культурную и религиозную «чистоту», ибо у Индии было более древнее великое прошлое, чем у Запада, а *веды* превосходили своей мудростью Западное знание. Мало того, «индусскую нацию» эти деятели понимали в этническом смысле, причем некоторые из них в конце 1930-х гг. стали делать акцент на «расовой чистоте» и выказывали симпатии германскому нацизму. Они отвергали христианство и ислам как агентов разложения. Однако к местным мусульманам у них было неоднозначное отношение. Они считали их индусами по происхождению и мечтали вернуть их назад в индуизм. В то же время под ненавистным «чужеземным господством» понималась и эпоха власти мусульманских правителей, что уподоблялось «ритуальному загрязнению» и не прибавляло сочувствия к мусульманам (Gould 2004: 135—138, 153, 157—158). Такая политическая риторика пестрела ссылками на Бхагават-гиту и Рамаюну.

Так была создана индийская версия арийского мифа, призванная обслуживать интересы индусской общности, по каким бы критериям та ни выделялась. Существенно, что, рисуя блестящее арийское прошлое, индийские мыслители XIX в. опирались на западную науку, переживавшую тогда увлечение индоевропейской теорией. Последняя говорила об общем «арийском» прошлом всех народов индоевропейской семьи. И для индийцев это означало, что они были ничуть не хуже своих европейских «собратьев», а следовательно, европейские успехи

⁷ Примечательно, что если в конце XIX в. некоторые американские и западноевропейские мыслители были озабочены «вымиранием белой расы», то индусских деятелей тогда пугала угроза «вымирания индусской расы». См.: (Jones 1976: 288—289).

отноудь не были для них чем-то недостижимым. В контексте этих представлений они выглядели «старшим братом» англичан и заслуживали соответствующего уважения (Ванина 2014: 137).

Мало того, они получали информацию напрямую от европейских ученых и интеллектуалов⁸. Так, лидер индуистской организации «Дхарма сабха» Р. Деб вел переписку с Ф. М. Мюллером, а сам Дайянанда не только переписывался с мадам Блаватской, но одно время даже вынашивал идею о слиянии своей организации с ее Теософским обществом, хотя этот план так и не был реализован (Мезенцева 1994: 69—70; Фаликов 1994: 15, 58—59; Андреев 2008: 59). Одновременно Дайянанда много почерпнул от деятелей «Брахмо Самадж», посетив их в Калькутте в 1872 г. После этого он радикально изменил элитарную направленность своего учения и сделал его доступным простым людям (Jones 1976: 34).

Между тем в некоторых регионах Индии арийское прошлое не казалось столь уж отдаленным, а арийцы оказывались едва ли не современниками. Одним из таких регионов была Махараштра, где индусская государственность сохранялась маратхами вплоть до начала британского господства. Государство маратхов было создано махараджаей Шиваджи, а в дальнейшем в течение ста лет управлялось выходцами из брахманской субкасты *читтаван*. Эта община не утратила своего авторитета и после установления британского господства, и британские чиновники тщетно пытались усмирить ее бунтарский дух щедрыми финансовыми вливаниями⁹. Именно она дала Индии такого радикального националиста, как Б. Г. Тилак, а также создателя индусской идеологии *хиндутвы* В. Д. Саваркара. Из нее происходили и видные реформаторы — М. Г. Ранаде и Г. К. Гокхле. И ныне в умах обитателей Махараштры арии отождествляются с брахманами-*читтаванами*.

Но у *читтаванов* имеется свой собственный миф о происхождении. Своим богом-покровителем они считают *Паращураму* (Раму с топором). Якобы он настолько осквернил себя убийствами, что брахманы

⁸ Правда, когда уже после смерти Дайянанды развитие европейской санскритологии поставило под сомнение многие его идеи об арийском прошлом, его ученики почувствовали себя неуютно и всеми силами пытались дискредитировать европейских ученых и их индийских последователей. См.: (Jones 1976: 164—165).

⁹ О взаимоотношениях британцев с *читтаванами* см.: (Cashman 1975: 17—44).

отказались совершить над ним очистительный обряд. Тогда он нашел на западном побережье трупы четырнадцати моряков-иноземцев, потерпевших кораблекрушение, произвел над ними очистительный обряд и вернул их к жизни, чтобы они в свою очередь совершили такой же обряд с ним самим. Так и возникли *читтаваны*, которые с тех пор гордятся своим иноземным происхождением (*млечха*) и иной раз ведут свой род от европейцев или даже евреев. Принадлежность к *читтаванам* давала людям определенные привилегии и налагала на них особую ответственность. Это и двигало теми из них, которые стали известными реформаторами или националистами (Figueira 2002: 121—123. См. также: Karve 1932; Глушкова 1993). При этом, какой бы идеологии они ни придерживались, всех их увлекало арийское прошлое, и именно в его величии они видели залог возрождения общества индусов.

Правда, их видение арийского общества существенно различалось в зависимости от их представлений о том пути, по которому должна была двигаться современная им Индия. Например, борец за права женщин Ранаде подчеркивал свободу и равноправие женщин у древних ариев, а отход от этих порядков связывал с нашествием варваров-неарийцев (к ним он относил дравидов, скифов, монголов и пр.), разрушивших основы арийского общества и навязавших арийцам свои нравы и порядки. А возвращение Золотого века он связывал с присутствием британцев, которые якобы сохранили арийские традиции в незамутненном виде и могли помочь индусам их восстановить. Ранаде верил, что только британцы были способны покончить с нищетой и несправедливостью и подтянуть уровень жизни в Индии к тому, что наблюдался в Западной Европе (Figueira 2002: 122—126). Поэтому тогда некоторые индийские мыслители приветствовали приход англичан как новое воссоединение с забытыми родственниками. Одновременно «арийский статус» означал подтверждение их привилегированного положения как представителей высших каст (Thapar 1996: 8—9).

Зато радикал Бал Гангадхар Тилак, пламенный борец с британским владычеством, выступал против прогрессивных реформ. Настаивая на своей правоте, он тоже ссылаясь на ведийские тексты. Но, не обладая необходимой профессиональной подготовкой, он понимал прочитанное как облеченные в мифологическую форму воспоминания о реальных

древних событиях и не хотел видеть типичных фольклорных особенностей, связанных с поэтизацией действительности авторами прошлого. Он верил, что убеждение в историчности фольклорных сюжетов ставило изучение ведийской литературы на «научные рельсы». Это он сделал в своих книгах «Орион, или Изучение древности Вед» (1893) и «Арктическая прародина в Ведах» (1903)¹⁰. Он отверг многие достижения современной ему индоевропеистики как, во-первых, этноцентристские, а во-вторых, ограниченные узкими рамками филологии. В то же время он учел новые веяния в лингвистике, заставлявшие искать прародину индоевропейцев не в Центральной Азии, а в Северной Германии или даже Скандинавии. Большое влияние на него оказала и выдержавшая в 1890-х гг. несколько изданий сенсационная книга американца У. Ф. Уоррена «Найденный рай, или Колыбель человечества на Северном полюсе»¹¹.

Лингвистические методы Тилака не удовлетворяли. Он подошел к проблеме с совершенно неожиданной стороны, обратив внимание на астрономические указания, содержащиеся в ведийской литературе. В Ригведе упоминалось созвездие Ориона, известное в санскрите как *Аграхайян*, то есть «начало года». Поэтому Тилак решил, что эпос создавался в эпоху, когда в начале года Солнце находилось в созвездии Ориона, что соответствовало середине 5-го тыс. до н. э. (Тилак 2001: 451; Keer 1969: 76)¹². Затем, основываясь на метеорологических данных, якобы содержащихся в *ведах*, он поместил прародину арийцев в районе Северного полюса, ибо «колыбель человечества следует искать в Арктике» (Тилак 2001: 67, 442)¹³. Иные более ранние интерпретации он отменял, так как их авторы, по его словам, не были знакомы с новейшими научными данными и принимали содержащиеся в *ведах* «ясные

¹⁰ Книга Тилака вышла в русском переводе, однако, к сожалению, без научных комментариев. См.: (Тилак 2001).

¹¹ Ее русское издание тоже вышло без научных комментариев. См.: (Уоррен 2003).

¹² Но специалисты по ведийской литературе, начиная с Ф. М. Мюллера, убедительно доказывали, что *веды* возникли не ранее второй половины 2-го тыс. до н. э. См., напр.: (Thapar 1989—1991: 255).

¹³ Позднее была показана ненадежность опоры на астрономические данные, содержащиеся в Ригведе. См.: (Gonda 1975: 21).

факты» за «метафоры». Сам он следовал методологии исторической школы изучения мифологии и полагал, что за мифопоэтическими воззрениями непременно скрывались живые реалии¹⁴.

О чем же говорили «ясные факты»? Тилак доказывал, что якобы в ведийских текстах сохранились воспоминания о жизни в Заполярье. В частности, легендарную гору Меру он помещал на Северном полюсе, а *Айрьяну Вэйдж* (родину ариев) — в Арктическом регионе. Он отстаивал идею о том, что зарю, как она описана в Ригведе, можно наблюдать только в Арктике. Он утверждал, что арии жили там в межгляциальный период. Якобы тогда там царил мягкий умеренный климат, позволявший им не только вести счастливую жизнь, но создать высочайшую цивилизацию. А единственным, что вносило диссонанс, была длинная полярная ночь. Но 10 тыс. лет назад произошла катастрофа: начался новый ледниковый период, и непереносимые холода заставили ариев двинуться на юг. Во время этих блужданий в поисках подходящей земли носителями священных знаний стали избранные жрецы. При этом древнейшие из известных ведийских гимнов, по мнению Тилака, датировались серединой 5-го тыс. до н. э., когда немало прежних знаний было уже утрачено (Тилак 2001: 442—480; Keer 1969: 192). Но и тех знаний, что удалось спасти священникам, было достаточно. Ведь, подобно Дайянанде, Тилак верил, что современная наука только лишь приближается к тому, что было известно древним ариям и что сохраняется в традиционных практиках индусов (Keer 1969: 236—237; Wolpert 1962: 179).

Анализируя эти построения Тилака, современные исследователи приходят к выводу о том, что те имели для него огромный политический смысл¹⁵. Действительно, в его описании арии были первым народом мира, пережившим глобальную катастрофу и утратившим свою древней-

¹⁴ В то же время он отказывался понимать под *дасью* врагов ариев и видеть в столкновении с ними воспоминание о покорении ариями Индии. Для него *дасью* однозначно отождествлялись с легендарными врагами Индры. Похоже, что его привлекал не столько поиск научной истины, сколько возможность дискредитации трактовок, выдвигавшихся европейскими учеными. См.: (Тилак 2001: 159—161).

¹⁵ Один из специалистов называл Тилака искусным мифотворцем, который оказывался в плену своих собственных мифов. См.: (Cashman 1975: 218—219). См. также: (Thapar 1996: 9).

шую в мире цивилизацию. В период их расселения по миру многое было забыто, но в наибольшей мере древнее наследие сохранили азиатские арии, ставшие прямыми предками индусов. Пережив такую трагедию, любой народ исчез бы с лица Земли, но только не арии, и это говорило об их внутреннем превосходстве над всеми остальными¹⁶.

Ведь, даже утратив многое из своего прежнего культурного багажа, они успешно расселялись по новым землям и покоряли местных обитателей. Даже те фрагментарные знания исконных ариев, что сохранила нам ведийская литература, якобы говорят об их былом величии. Тилак писал: «...факт, что те арии, которые выжили после своего вынужденного ухода с земель древнейшей родины, оказались способными, даже несмотря на то, что ими были сохранены лишь фрагменты их цивилизации, доказать свое превосходство над расами, с которыми они встречались на своих путях в начале постледниковья, и что они сумели (как путем завоеваний, так и мирной ассимиляцией) привить этим расам арийские начала в языке, направлении мыслей и в религии, причем в неблагоприятных условиях, — один этот факт доказывает, что изначальная арийская цивилизация была более высокоразвитой, чем та, до которой поднялись неарийские расы, как равно и те арии, что мигрировали к югу раньше, после разрушения их родины надвинувшимся ледником» (Тилак 2001: 473—474). «Ариев» эпохи палеолита «расой дикарей» Тилак признавать никак не желал. Тут его необузданная фантазия доходила до крайних пределов, и он предполагал, что еще на прародине эти палеолитические «арии» умели пользоваться металлами.

На взгляд Д. Фигейры, все эти рассуждения не столько открывали научную истину, сколько способствовали распространению дилетантизма, утверждая, что чтение *вед* не требует никаких специальных знаний¹⁷.

¹⁶ Тилак часто использовал термин «арийская раса». Но в его устах он не имел какой-либо жесткой связи с биологией. Ведь наряду с ним в его книге можно встретить и с «человеческой расой», и с «ранними человеческими расами», и с «арийскими расами». В то же время он знал о спорах ученых относительно связей между языком и «расовым типом». Сам он обходил их стороной и, похоже, под «расами» понимал «культурные группы». Примечательно, что, по его мнению, Арктика была прародиной всего человечества, а не только «арийской расы». Стронником полигенизма он, похоже, не был.

¹⁷ Тилак настаивал на том, что теория Арктической прародины якобы подтверждалась геологическими и археологическими исследованиями. См.: (Тилак 2001: 374). Но и это

Но еще важнее то, что они ставили под сомнение право британцев на господство в Индии. Действительно, если предки были создателями величайшей в мире цивилизации, почему их потомки должны терпеть иноземную власть? (Figueira 2002: 131—133. См. также: Wolpert 1962: 64—65, 126).

Поэтому интерес к древнейшим этапам «арийской цивилизации» не оставлял Тилака до конца его дней, и среди задуманных им, но так и не написанных книг значились трактаты о «доэпической истории Индии», о древних связях Индии с Халдеей и об истории индуизма (Keer 1969: 334). Между тем именно эти знания позволяли Тилаку впоследствии заявлять, что «наша нация прожила много тысячелетий» (см., напр.: Wolpert 1962: 218)¹⁸.

Похоже, что все эти построения имели особое значение для Тилака как политика. По справедливому замечанию С. Уолперта, тем самым он, во-первых, пробуждал самосознание индусов, а во-вторых, завоевывал себе авторитет у их консервативной части, показывая себя не только журналистом и политиком, но и ученым, владеющим санскритом и способным проникнуть в мудрость ведийской литературы (Wolpert 1962: 63). Ведь в 1890-х гг. вся его политика была связана с Махараштрой и интересами главным образом маратхов. И поначалу в своих мечтах об индусском государстве он ограничивался пределами Махараштры (Wolpert 1962: 80). Это обрекало его на участь провинциального политика, которому нечего было сказать народу Индии в целом. Чтобы избавиться от такого образа, в середине 1890-х гг. Тилак всеми силами пытался стать влиятельной фигурой в ИНК (Johnson 1973: 108, 119—124). Арийский миф предоставлял ему для этого более широкую площадку и позволял сделаться политиком всеиндийского масштаба, чего он добивался в течение всей последующей жизни. Но в то же время, как заметил один аналитик, его «патриотический национализм» был наполнен «брах-

была явная натяжка. Сегодня же его теория рассматривается как научный курьез. О научной критике «полярной гипотезы» и ее мифологической основе см.: (Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 7—9; Кукина 1985: 162—175, 180—185; Bongard-Levin 1980; Williams 1991: 140—144; Godwin 1993: 11—13).

¹⁸ Действительно, ведь *веды* «возникли много тысяч лет назад и были без изменений передаваемы с тех пор». См.: (Тилак 2001: 71).

манским символизмом» (Lele 2000: 34). Более всего это относится к его версии «арийского мифа». Воздействие этого мифа на массы было для него важнее, чем научная строгость концепции. Ведь в своей политике он добивался реальных результатов, которые были для него много ценнее, чем использовавшиеся для этого средства (Cashman 1975: 51).

Примечательно, что свою книгу об Арктической прародине Тилак задумал в заключении, куда попал в 1897 г. за подстрекательство к убийству. Речь шла об убийстве индусами в Пуне британского чиновника, руководившего борьбой с бубонной чумой. Убийцы были тесно связаны с Тилаком, известным к тому времени своими пламенными выступлениями против колониальных чиновников, за что он однажды уже попадал под суд. В частности, накануне убийства он выступил на празднике Шиваджи с речью, в которой оправдывал любые поступки великих людей вплоть до коварного убийства тем, что они якобы «стоят выше принципов обычной морали». Колониальные власти расценили это как призыв к политическому убийству (Wolpert 1962: 83—97. См. также: Гольдберг 1958: 84—85).

Став признанным политиком Махараштры и демонстрируя недюжинные лидерские способности, Тилак отстаивал интересы индусов с консервативных позиций, проявляя, с одной стороны, незаурядный талант оратора и журналиста, а с другой — необузданный темперамент, граничивший с экстремизмом. Тилак всегда подчеркивал свою преданность индуизму и уважение к индусским святыням. Даже его приверженность одежде брахманов Махараштры должна была подчеркивать его верность индусским ценностям. Он верил, что индуизм имел очень древние корни, способные крепить единство всех индусов. И он одним из первых начал использовать термин «индусская нация», веря, что местный национализм должен основываться на индуизме. Он задумался о единстве всех индусов, то есть последователей индуизма, после того как в 1898—1900 гг. совершил увлекательное путешествие по различным регионам Индии, а также Бирме и Цейлону. Однако сначала он исключал из индийской нации мусульман, сикхов, парсов и многих других (Keer 1969: 157, 211, 235—236; Spear 1961: 314; Wolpert 1962: 134—136). И лишь в 1908 г., выступая на очередной конференции ИНК, он признал, что «Индия не является нацией, монополизиро-

ванной националистами, и не является нацией членов одной касты, одной религии или одного символа веры». Он подчеркнул тогда, что Индия должна принадлежать «всему индийскому народу», а не отдельно мусульманам, индусам, парсам или джайнам (Johnson 1973: 181). И именно это, а отнюдь не арийский миф, помогло ему стать фигурой общиндийского масштаба.

Полагая, что дальнейшее развитие страны допускает заимствование технических знаний из-за рубежа, Тилак стоял за сохранение национального характера и традиционной социальной структуры. На его взгляд, политический прогресс не зависел от социальных реформ, и они казались ему ненужными. В отличие от реформатора Дайянанды Тилак защищал интересы брахманов и доказывал, что только они имели право изучать и трактовать ведийские тексты, а также исполнять ведийские гимны (Keer 1969: 170, 174—175). Поэтому, например, Тилак был одним из тех, кто в 1887 г. возражал против реформы брачных норм, призванной облегчить положение женщин, кто в 1896—1897 гг. противился введению профилактических мер против бубонной чумы и кто выступил в 1901 г. против земельной реформы, способной улучшить положение крестьян (Keer 1969: 185—186; Wolpert 1962: 51—56, 72—73, 139). Тилак не отделял политику от религии и будущую индусскую государственность связывал с реставрацией традиционного индуизма («арийской религии»); о демократических свободах или правах человека там речи не было (Wolpert 1962: 138). Правда, под конец жизни Тилак пытался основать Демократическую партию и клялся в своей преданности идеям социального равенства, но мало кто тогда поверил в его искренность. Экстремисты обвинили его в попытке узурпации власти, а умеренные политики подозревали, что никакой демократией там и не пахнет (Keer 1969: 434—435; Wolpert 1962: 293)¹⁹.

Иными словами, антиколониальный революционер сочетался в нем с индусским ортодоксом. Его национализм требовал свободы для нации, но не предполагал всеобщего равенства и демократии. Тем не менее

¹⁹ Основываясь на предшествующем опыте общения с ним, умеренный политик Гокхле незадолго до своей смерти упрекал его в безответственности, отмечая, что тот был в состоянии побудить массы к безрассудным поступкам. См.: (Johnson 1973: 189).

в своем национализме он готов был идти до конца, и его идеалом был воинственный Кришна. Его не удовлетворяла умеренная линия многих лидеров ИНК, и начиная с 1904 г. он призывал к решительной борьбе за освобождение Индии. После раскола ИНК в 1907 г. Тилак возглавил его радикальное крыло. На это его вдохновлял Араджуна, отважно выступавший против врагов, как о том повествовала Бхагават-гита. Если умеренные индийские политики добивались для Индии лишь статуса автономии, то Тилак требовал полной независимости и одобрял вооруженную борьбу. Именно он впервые сформулировал лозунг: «*Сварадж* (самоуправление) является нашим прирожденным правом» (Spear 1961: 314. См. также: Чичеров 1958: 506—507)²⁰. Правда, с течением времени он стал излагать свои взгляды более осторожно и в 1914 г. заявил, что от умеренных политиков его отличает не цель борьбы — ибо все они хотели автономии в составе Британской империи, — а ее методы (Johnson 1973: 187).

В отличие от деятелей ИНК, обсуждавших реформы в узком кругу, он любил выступать перед народными массами, при этом обращаясь к ним не по-английски, а на языке маратхов. Будучи превосходным знатоком индийской традиции, он украшал свои речи отсылками к деяниям индуистских богов и героев. Поэтому он был популярен в народе, но колониальные власти относились к нему с подозрением и накануне Первой мировой войны считали его главным индийским бунтовщиком (Keer 1969: 230—231, 357; Johnson 1973: 76—77).

Тилак, как никто другой в Индии, понимал роль эмоций в мобилизации масс и массовой политике. Именно поэтому он стал инициатором проведения в Махараштре массовых народных праздников в честь бога Ганеши (Ганапати) в 1893 г. и средневекового князя Шиваджи, основателя империи маратхов, в 1896 г. При этом если праздник Ганапати имел исключительно религиозный характер, то праздник Шиваджи снабжал индийский национализм славной политической генеалогией и вооружал идеей независимости (Wolpert 1962: 67—68, 79—82; Cash-

²⁰ Подробнее о взглядах Тилака на самоуправление для Индии см.: (Brown 1965: 79—95). Сам термин «сварадж» был выдвинут на очередной сессии ИНК в Калькутте в конце 1906 г.

man 1975: 75—122. См. также: Гольдберг 1958: 62—66, 80—85). Эти празднования стали удобной площадкой для пробуждения индусского самосознания, чем Тилак неизменно пользовался. Он всячески поддерживал движение по защите коров, находя в этом символическую защиту индусов от всех их неприятелей. И именно поэтому он временами обращался к славным арийским предкам, делая их образцом для нынешних и будущих поколений борцов за независимость Индии. Как выразился один автор, Тилак стремился окрашивать местный патриотизм в индийские, а не западные цвета (Embree 1988: 32—33). А по словам другого автора, в наследство своим потомкам он оставил «воинственность, возрожденный индуизм, регионализм и коммунализм, кастовое самосознание и социальный консерватизм» (Wolpert 1962: 305). Действительно, введенные Тилаком народные праздники привели к росту напряженности между индусами и мусульманами. Ведь во время них звучали оскорбительные для мусульман стихи, лозунги и призывы (Cashman 1975: 93).

С тех пор внутри индийского национального движения происходило постоянное соперничество между его умеренным и радикальным крыльями. Радикальное крыло было связано с индусским национализмом, который вел свою генеалогию от организаций типа «Арья Самадж». Именно в этой среде, представленной прежде всего высокостатусными брахманами, большое значение придавали мифу о Золотом веке. Однако этноним «арии» там не привился, и после переписи 1911 г. члены «Арья Самадж» предпочитали называть себя «индусами», причем, считая индусов «нацией», они понимали такую нацию в культурных, а не политических терминах (Jaffrelot 1996: 18—19). Они по-прежнему мечтали о возвращении к ведийскому Золотому веку, как бы он ни понимался. Но для этого им надо было упорядочить индуизм и превратить его из мозаики локальных вариантов в монолитную более или менее однородную систему. Для этого некоторые из них даже предлагали построить во всех основных городах большие вместительные «храмы индусской нации», где можно было бы зачитывать отрывки из священных текстов для массовой аудитории. Ведь только такая организация религиозной жизни могла бы успешно конкурировать с исламом и создать прочную основу для сплочения индусов в единую нацию (Jaffrelot 1996: 22—23).

К тому времени индийскими интеллектуалами было разработано уже несколько разных версий арийского Золотого века, которые конкурировали друг с другом. Так, если Дайянанда выводил ариев с Тибета, а Тилак — из Заполярья, то раджастханский последователь «Арья Самадж», Хар Билас Сарда, предложил первую автохтонную версию происхождения ариев. Он доказывал, что они сформировались в самой *Арьяварте* и оттуда расселились по всему миру. Так они заложили основы многих современных народов, что якобы демонстрировало превосходство «индусской расы» (Sarda 1975).

Большим своеобразием отличалось учение Свами Вивекананды. Оно было обращено не столько к индусам, сколько к внешнему миру. Признавая превосходство Запада в экономике и технике, Вивекананда упрекал его в отсутствии духовности и верил, что Индия способна дать миру «универсальную религию». Для него именно арийский Бог был истинным добрым отцом всего человечества, в отличие от «семитского Бога», который был способен лишь держать всех в страхе. Он полагал, что *веды* являлись основой всех религий на свете, и поэтому подобно другим индийским реформаторам призывал вернуться к исконной мудрости ведических предков. Он учил, что в *ведах* можно найти буквально все, ибо их устами говорил сам Бог (Figueira 2002: 133—134).

Не имея навыков исторического мышления²¹, Вивекананда создал свой собственный миф об ариях. В его устах они выглядели полным совершенством: отличались несказанной красотой и честностью, добротой и щедростью, жили в мире и покое, обладали сверхчеловеческой гениальностью и никогда не делали ничего дурного. Арии были очень набожными людьми и постоянно стремились постичь Бога в себе. В социальном плане арии были брахманами и изначально обитали в Гималаях, откуда затем расселялись по всему миру. Не остался втуне и расовый фактор: арии выглядели светлокожими, темноволосыми и темноглазыми или голубоглазыми. Якобы они дожили в горах до наших дней, тщательно избегая встреч с внешним миром. Для Вивекананды арии были единственными истинно цивилизованными людьми, причем цивилизованность содержалась в их крови. Он учил, что нельзя достичь цивилизации, не породнившись с ариями. Якобы арии вовсе

²¹ Об этом см.: (Фаликов 1994: 97).

не завоевывали Индию силой, а просто породнились с местным населением, тем самым заложив основы индийской нации (Figueira 2002: 134—138). Следовательно, претендовавшее на универсальность учение Вивекананды, получившего образование на Западе, впитало в себя свойственные его эпохе расовые предрассудки. Некоторые специалисты обнаруживают в нем «ноту превосходства» (Фаликов 1994: 89), другие пишут о присущей ему «социальной, расовой и политической эксклюзивности». Ведь Вивекананда проводил строгую границу между Северной Индией, где обитали представители «арийской расы», и Южной, заселенной «неарийцами», неспособными, несмотря на все их старания, стать «цивилизованными» (Figueira 2002: 136). Мало того, он стоял за сохранение кастовой системы, полагая, что без нее может наступить анархия и тогда ариям не выжить. Поэтому в этой сфере он никаких реформ не предполагал.

Прогресс человечества Вивекананда недвусмысленно связывал с развитием «арийского типа». Хотя его учение и отводило Индии особое место, оно было скорее расовым, а не националистическим. Кроме того, он придавал Индии и ее духовности общечеловеческое значение. Это помогло Вивекананде стать основателем неоиндуизма, получившего огромную популярность на Западе. Учение Вивекананды было и в Индии встречено с энтузиазмом, ибо миф о ее духовном величии помогал индийцам бороться против колониального угнетения.

Теоретические основы идеологии «индусского национализма» были заложены в 1920-х гг., когда его создателей более всего беспокоил рост «мусульманской угрозы» (Pandey 1993: 244). Их символом веры стала книга *«Хиндутва — кто такой индус?»*, написанная Винаяком Дамодаром Саваркар, бывшим террористом и будущим президентом организации «Хинду махасабха». Саваркар очень рано начал участвовать в революционной деятельности и был даже основателем и руководителем тайного общества «Абхинава Бхарат». Он был сторонником прямого действия и отвергал методы ненасилия. Как мыслитель он сформировался в студенческие годы в Лондоне в 1906—1910 гг. Там он был арестован, провел некоторое время в тюрьме и позднее был препровожден назад в Индию, где находился в заключении вплоть до 1924 г.²²

²² Подробно о нем см.: (Мезенцева 1985: 59—85; Noorani 2002).

Саваркара беспокоили угрозы индусам, исходившие со стороны различных пандвижений, прежде всего панисламизма. *Хиндутва* означает «индусскость», и, в противовес традиции, утверждавшей, что термин «индус» был введен мусульманами как уничижительное название для «черных»²³, Саваркар пытался наделить это понятие привлекательным позитивным содержанием. В своей книге, вышедшей в 1923 г., он называл «индусом» того, «кто смотрит на территорию, протянувшуюся от Инда до морей, как на землю своих предков, того, в чьих жилах течет кровь этой расы, того, чьи предки жили на берегах семи рек... Индус — тот, кто считает эту землю священной, землей мудрецов и учителей, землей паломничества и благочестия» (Savarkar 1969: 100. См. также: Мезенцева 1985: 62—63; Ванина 2014: 162—163). Суть *хиндутвы* Саваркар видел в «единой нации (*раштра*), единой расе (*джати*) и единой цивилизации (*санскрити*)» (Panikkar 2004). Иными словами, он понимал индусскую идентичность как этническую, опирающуюся на единство территории, расовые особенности и общую культуру, восходящую к славным ведийским временам. И он страстно призывал индусов крепить свое единство и укреплять «индусскую национальность», защищать свою расу и землю от всяческих изменников и супостатов (Savarkar 1969: 140).

Идеология *хиндутва*, или «индусского культурного национализма»²⁴, которую некоторые авторы причисляют к категории «революционного консерватизма», включает идеи этногенеза, религиозного авторитаризма и иерархии, примордиального индуизма, культурного фундаментализма и этнорасовой вражды. Все эти элементы сплетаются в плотный клубок, где культурные коды и символы апеллируют к генетическому наследию и общей крови. Демонстрируя откровенный при-

²³ Термин «хинду» впервые появился у древних персов, которые относили его к тем, кто жил к востоку от Инда. Затем в том же значении его использовали арабы. А в эпоху Средневековья иранский термин «индус» использовался преимущественно иноземцами для «идолопоклонников», то есть немусульман, и имел негативный смысл. Сами индусы тогда себя так не называли. См.: (Thapar 1989: 222; Kotani 2000: 5—8).

²⁴ Сегодня можно говорить об условности этого термина, уходящего корнями к колониальной историографии и переписям. Тем не менее «индусская нация» конструировалась некоторыми индийскими просветителями со второй половины XIX в. Об этом см.: (Ванина 2014: 149—151, 153—154).

мордализм, Саваркар доказывал, что арии являлись нацией с тех пор, как они пришли в Индию. Он провозглашал возвращение к некоему исконному индуизму эпохи Вед и Упанишад, способному служить построению новой индуССкой утопии. Изымая индуизм из исторического контекста, он превращал его в целостную вечную и неизменную систему ценностей, оправдывающую гегемонистский проект североиндийского брахманизма. Примечательно, что этот дискурс включал как «цивилизационную» компоненту («индийская цивилизация»), так и арийскую идею («арийская цивилизация»), постоянно напоминающую о Золотом веке. Действительно, будучи атеистом²⁵, Саваркар был озабочен не столько богословскими проблемами, сколько единством нации. По его мнению, религия служила лишь одной из опор индуССкости, и не самой важной (Bhatt 1997: 186). Понимая мозаичность индуизма, включавшего массу различных локальных вариантов, не способствовавших единству, Саваркар нуждался в арийской родословной, обеспечивавшей всех индусов общими древними корнями и делавшей всех их одной семьей, объединенной кровным родством (Savarkar 1969: 84—85, 89)²⁶. Именно родство по крови более, чем что-либо другое, позволяло индусам быть прирожденными носителями *хиндутвы*. В этом смысле расовая общность (*джати*) играла в концепции Саваркара принципиально важную роль и до сих пор сохраняет ее у индуССких националистов (Bhatt 1997: 189—190). А идея единого ведийского Золотого века должна была послужить дополнительным фактором сплочения «нации».

Важным элементом единства объявлялся санскрит как якобы (и ошибочно) основа всех языков Индии. Следуя брахманской традиции, Саваркар называл санскрит «истинным языком» (Savarkar 1969: 95). Поэтому, по его мнению, его прямой потомок, язык хинди, должен был стать национальным языком.

Наконец, все основания индуССкой идентичности собирались вместе в рамках концепции цивилизации, которую Саваркар определял

²⁵ Хотя Мезенцева ставит это под сомнение (Мезенцева 1985: 80—81), скорее можно согласиться с Б. И. Ключевым, отметившим, что, будучи атеистом, Саваркар ощущал себя членом индуССкой общины. А Голвалкар прямо называл взгляды Саваркара «атеистическим индуизмом». См.: (Ключев 2002: 198, 234).

²⁶ По словам Мезенцевой, Саваркар сознательно преувеличивал и мистифицировал единство индусов и гомогенность их культуры. См.: (Мезенцева 1985: 63).

как «санскрити». Именно она отражала единство истории «расы», языка и литературы, территории, архитектуры и искусства, обычаев и ритуалов. Огромную роль играли также местная природная среда и физико-географический ландшафт, предопределявшие характер культуры, передававшейся, по сути, биологическим путем (Bhatt 1997: 191, 194, 196—197). В этом контексте индуизм представлялся не столько религией, сколько образом жизни и набором универсальных норм поведения, которые не шли ни в какое сравнение с другими религиозными традициями. А границы территории, на которую по праву могли претендовать индусы, Саваркар определял этимологическим путем, обращая внимание на генетическое родство терминов «хинду» и «синдху». Для него это означало научное обоснование права на все земли между Индом, Гималаями и морем (Savarkar 1969: 32). Все это работало на образ коллективного «мы».

В свою очередь сплочению и установлению строгих символических границ служил образ врага. Одним из главных врагов, наряду с христианами («империалистами»), объявлялись мусульмане. Признавая местных мусульман «кровными родственниками», воинствующие индусы в то же время упрекают их в отсутствии патриотизма и объявляют религиозными отступниками и пятой колонной (Jaffrelot 1996: 27; 1997; Bhatt 2000)²⁷.

Идеологии Саваркара была присуща агрессивность, воинственность и нетерпимость к любым противникам или оппонентам²⁸. Доказательства своей правоты он искал в прошлом и с ненавистью писал о буддизме, который, на его взгляд, разоружил «нацию» перед лицом вражеских нашествий и поставил ее на грань выживания. Лишь «национальное» сплочение помогало веками противостоять вторжениям мусульман, а затем и британцев. Для Саваркара недавние века были окрашены постоянным конфликтом с пришельцами, в ходе которого

²⁷ Христианство и ислам также рассматриваются индусскими фундаменталистами как пришлые «семитские» религии. Иногда лидеры фундаменталистов ставили их в один ряд с коммунизмом как могущественные силы, стремящиеся поглотить индусов. См.: (Jaffrelot 1996: 197).

²⁸ Примечательно, что убийцей Махатмы Ганди был Натхурам Годсе, член «Хинду махасабхи» и РСС, один из помощников Саваркара.

происходило мужание «индусской нации» (Bhatt 1997: 187—189; Ванина 2014: 165—166).

Именно Саваркар сформулировал лозунг «Индуизируйте политику, милитаризируйте индуизм!». В 1940-х гг. этот лозунг звучал уже как «Индия для индусов!» (Клюев 2002: 201). Правда, почувствовав, что речь может пойти о разделении Индии на два государства, Саваркар, ранее настаивавший на наличии «двух наций» (индусской и мусульманской), объявил мусульман «национальным меньшинством», тем самым включив их в единую нацию (Мезенцева 1985: 71).

В своей идеологии Саваркар ориентировался на европейский национализм и боготворил Дж. Мадзини. Кроме того, он увлекался модной тогда идеей эволюции и знал работы Г. Спенсера, Ч. Дарвина, Э. Геккеля и Т. Гексли. Он также внимательно изучил труд И. Блунчли о государстве. А в конце 1930-х гг. он жадно следил за развитием фашизма в Европе и приветствовал аннексию Судетской области Гитлером (Jaffrelot 1996: 28, 32; 1997: 335—336). Он мечтал о сплоченной нации и всеми силами создавал идеологию, этому способствующую. Поэтому *хиндутва* в своем крайнем выражении отождествляла религиозную, национальную и даже расовую (*джати*) идентичности и настаивала на том, что истинный индеец обязан был быть последователем индуизма²⁹. В то же время Саваркар исключал из нации людей с «двойной лояльностью» или тех, кто отличался «низким уровнем развития» (Savarkar 1969: 134—135). Следовательно, членам других конфессий, прежде всего христианской и мусульманской, эта концепция отказывала в принадлежности к нации или, по крайней мере, обрекала их на статус «граждан второго сорта». Зато она утверждала, что, так как индусы составляют подавляющее большинство населения, именно им должна принадлежать вся власть в стране, которой суждено быть государством индусов (*хинду раштра*) (Jaffrelot 1996: 29—31; 1997: 333—335; Bhatt, Mukta 2000: 412—414; Мезенцева 1985: 65—66, 72; Клюев 1999: 456, 467—468).

Правда, Саваркар не настаивал на «чистоте крови» и признавал, что в Южной Азии пришлые арийцы смешались с местными обитателями.

²⁹ Термин *джати* изначально связывался с кастой, то есть с эндогамной группой, границы которой задавались религиозными принципами. Поэтому «раса» понималась в Индии иначе, чем это принято в европейской науке.

Мало того, он включал в «расу» и местных мусульман, ибо они сохранили «исконную индусскую кровь». Он приветствовал смешанные браки при условии, что иноэтничные супруги готовы были стать индусами и передать индусскую идентичность своим детям (Savarkar 1969: 130). Тем не менее сегодня некоторые авторы квалифицируют все это как если не биологический расизм, то «монокультурный неорасизм» или «расизм доминирования», устанавливающий групповую иерархию (Bhatt 1999: 76—81; 2000: 574; Baber 2004: 713). И это нативизировало расизм, примиряя его с традиционной кастовой системой. К. Жаффрело использует для этого также термин «этнический национализм» (Jaffrelot 1996: 30—32; 1997: 344—345). Но, возможно, было бы точнее называть это «религиозно-расовым национализмом», ибо в конечном итоге речь шла об общности людей, объединенных происхождением и приверженностью индуизму.

С 1925 г. развитие индусского национализма было связано прежде всего с военизированной молодежной организацией «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС — Союз добровольных служителей нации), основанной в Нагпуре местным уроженцем, врачом Кешавом Балирамом Хедгеваром, связанным с революционной антибританской партией «Крани Дал». Подобно Саваркару, он был встревожен столкновениями с мусульманами в Нагпуре в 1923 г., и это побудило его создать движение индусов для самозащиты, которое некоторые авторы называют фашистским³⁰. Лидеры РСС поддерживали контакты с итальянскими фашистами и приветствовали действия германских нацистов. А написанный в конце 1930-х гг. манифест РСС основывался на расовых идеях и опирался на германскую модель (Jaffrelot 1997: 336—337; Goodrick-Clark 1998: 59—60, 66—67)³¹. Однако установки этой организации содержали и существенные отличия от фашизма: она не придавала большого значения государству, социокультурная система была для РСС важнее расы, не было у нее и харизматических лидеров (Jaffrelot 1996: 33—34, 50—51, 63—64, 77).

³⁰ В частности, так к этому движению относился Дж. Неру (Goodrick-Clark 1998: 59).

³¹ В 1930-х гг. образ Гитлера был популярен у индусских радикалов, и они с готовностью поддерживали контакты с Савитри Девии, которая в свою очередь разделяла основные положения *Хиндутвы* (Goodrick-Clark 1998: 44—45, 51—53).

Отдельные ячейки РСС, возникшие вначале в Махараштре, группировались вокруг храмов Ханумана, где служили их гуру. Гуру учили молодых индусов групповой сплоченности, дисциплине и насильственным действиям. Кроме того, с ними велись идеологические занятия, где им рассказывали об индусской нации, ее истории и героях и учили хранить верность шафрановому знамени Шиваджи. При этом главными врагами индусов рисовались мусульмане (Jaffrelot 1996: 35—40). РСС ставила своей целью воспитание «нового человека», обладавшего национальным сознанием. Вплоть до 1948—1949 гг. она сторонилась политики, полагая, что та может увести в сторону от поставленной цели (Bhatt 1997: 198).

РСС подчеркивала свой эгалитаризм, и, хотя все ее ранние лидеры были брахманами, молодежь привлекалась в ее ряды независимо от кастовой принадлежности. Подростки обучались вместе, и их социальные различия не акцентировались. В то же время, подобно Дайянанде, лидерам РСС будущее общество рисовалось разделенным на *варны*, и они были не прочь восстановить традиционную социальную структуру, о которой повествовали *веды* (Jaffrelot 1996: 45). Такого рода брахманские установки, включающие и прославление санскрита, отталкивали от РСС выходцев из низших каст.

С РСС была связана женская организация «Раштра Севика Самити», основанная Лакшми Келкар в 1936 г. Там тоже поддерживалась жесткая дисциплина, и девушек готовили к вооруженной защите родины. Образцами мужества и самоотверженности служили индусские богини и женщины, оставившие след в истории Индии. Особое почтение вызывала богиня Дурга (Bhatt 1997: 199—200).

Незадолго до смерти Хедгевар назвал своим наследником Мадхава Садашива Голвалкара, бывшего студента-зоолога³². К этому времени тот уже был автором книги, создавшей теоретические основы для РСС. Эта книга, вышедшая в 1939 г., называлась «Мы, или Суть нашего национального». В ней он, с одной стороны, критиковал европейские нации за «уродливый социальный порядок», но, с другой, испытывал восторг от их силы и прогресса. Опираясь в первую очередь на германских ав-

³² Подробно о нем см.: (Мезенцева 1985: 111—127).

торов, он воспевал этнический национализм и без устали критиковал ИНК за его приверженность территориальному гражданскому национализму. Сам он был ярким сторонником «индусского национализма» и рассматривал мусульман как «чужеземцев» (Jaffrelot 1996: 52—54; Ванина 2014: 167—168)³³.

Подобно Саваркару, Голвалкар понимал нацию в культурном, а не политическом смысле (Бельский 1984: 52). Он скептически смотрел на объединительную силу индуизма и в этом отношении больше полагался на идею расы. Но в отличие от Саваркара он развивал автохтонную модель развития Древней Индии и доказывал, что арии ниоткуда не приходили и что индусы жили на этой земле с незапамятных времен. Мало того, он не только видел в них особую расу, но вслед за Гитлером утверждал, что никакого расового смешения быть не должно (Golwalkar 1939: 35). Расовое единство он связывал с людьми одного происхождения, имевшими общую культуру, единый язык и общие обычаи. Иными словами, оно основывалась как на биологии, так и на культуре, причем особое место отводилось «расовому духу». В то же время о «чистоте расы» Голвалкар упоминать избегал. Излюбленным термином для активистов РСС был «Бхаратия», что означало родину, то есть Индию. Термин происходил от имени легендарного ария (Бхарат) и вначале относился к землям, оставленным им своим потомкам (Bhatt 1997: 162). Фактически обожествляя «индусский народ», Голвалкар понимал Индию в максимально широких пределах, охватывавших Афганистан и Иран на западе и Бирму на востоке (Бельский 1984: 51).

Очевидно, сознавая, что в этом случае говорить о «чистоте нации» не приходится, Голвалкар, противореча вышесказанному, считал, что индусы должны ассимилировать всех проживавших в Индии людей «чужеродного происхождения», передав им свои язык и культуру. Тем самым, в его устах, индусская нация включала как «чистых арийцев», так и людей смешанной крови, но для мусульман в этом сообществе места не находилось. Правда, для умеренных националистов это пространство и на местных мусульман. Под нацией понималось гомо-

³³ Правда, некоторые положения этой книги настолько выдавали ее нацистские истоки, что в РСС ее стремились не афишировать. См.: (Bhatt 1997: 200—201).

генное эгалитарное общество как целостный организм, состоявший из людей, обладавших в той или иной мере «арийской кровью». Однако одной крови было недостаточно, и ставилась задача формирования «нового человека», который ощущал бы себя неотъемлемой частью единого общественного организма. Ни о какой демократии речи не было, поликультурность и разномыслие с негодованием отвергались, и общество должно было работать как часы. При этом граница между культурой и религией стиралась, и религия должна была пронизывать все сферы частной и общественной жизни, включая политику.

В то же время, в отличие от нацизма, РСС не стремилась к скорейшему захвату власти и делала установку на длительную кропотливую работу с обществом (Jaffrelot 1996: 56—61; 1997: 340; Bhatt 1997: 204—205, 212). Стоит ли говорить о том, что никаких прав этнических меньшинств Голвалкар не признавал, а мусульман считал «чуждой расой» (Bhatt 1997: 206)³⁴? Но, хотя он призывал к «расовому пробуждению» и с завистью смотрел на подъем фашизма в Италии и экспансию германского нацизма в Европе, доходя до оправдания этнических чисток, он все же не призывал к геноциду (Bhatt 1997: 207—208), и это тоже отличало его от нацистов. Правда, наблюдая в первой половине 1960-х гг. за военными конфликтами Индии с Пакистаном и Китаем, он сожалел о том, что они не переросли в «тотальную войну», способную пробудить «индийского мужчину» от векового сна и сделать его социально активным (Bhatt 1997: 215).

В 1930-х гг. деятели РСС приветствовали европейский фашизм и даже пытались перенимать у него опыт. Однако их больше увлекали авторитаризм, социальная иерархия и корпоративное устройство общества, чем «расовая гигиена» (Jaffrelot 1997: 347; Мезенцева 1985: 115—117)³⁵. Если Дайянанда в своих мечтах пытался покончить с кастовой системой, то лидеры РСС, напротив, стремились ее увековечить, причем в независимой Индии они настаивали на этом с особой страстью (Мезенцева 1985: 117—121).

³⁴ Голвалкар выступал и за неизбежность кастовой системы. См.: (Бельский 1984: 60—63).

³⁵ В 2006 г. РСС официально отказалась от книги Голвалкара как не отражающей истинную позицию движения.

Индуские националисты восхищались предками-ариями, питавшими их чувство гордости. Однако в то же время арийская теория не вполне их устраивала. Ведь она разделяла, а не объединяла население Индии. Саваркар решал этот вопрос тем, что признавал индусами даже те племена, которые жили в Индии до прихода арийцев. Других идеологов не устраивало то, что арийцы рисовались пришельцами. Поэтому, чтобы избежать этого неудобства, Голвалкар объявлял их автохтонами. Правда, чтобы избежать спора с теорией Тилака, он соглашался с тем, что арийцы исконно жили на Северном полюсе, но утверждал, что, отличаясь подвижностью, тот располагался тогда на месте современных Бихара и Ориссы. Наконец, националистов не устраивало то, что стараниями теософов и ученых термин «арийцы» получил слишком широкую трактовку: к ним причисляли не только индийцев, но и европейцев. Для национальной идеи это не годилось. Кроме того, идеологи *хиндутвы* должны были признать, что среди мусульман было немало недавно обращенных, которые по крови ничем не отличались от индусов. Различия лежали в плоскости культуры и религии, а не биологии. Поэтому в устах этих идеологов термин «раса» постоянно отождествлялся с этнической общностью или даже нацией (Jaffrelot 1997: 341—343). Следовательно, по Жаффрело, если здесь и можно говорить о расизме, то о «расизме доминирования», допускавшем дискриминацию, но исключавшем геноцид. Ведь депортацию или уничтожение каких-либо групп эта программа не предполагала (Jaffrelot 1997: 344—346). Правда, некоторые современные аналитики обращают внимание на близость риторики фундаменталистов к нацистским идеям. Действительно, там постоянно звучат призывы к «расовой чистоте», говорится о крови и почве, о высшей расе, об органической нации, о древней мистической культуре, о «естественности» групповой принадлежности, о разрушительном влиянии меньшинств, о «предателях расы», о необходимости «очищения» и сохранения «чистоты» (Bhatt 1997: 153, 207)³⁶.

Итак, в Индии арийская идея имеет широкий спрос у идеологов «индуского национализма». Однако она иной раз используется и политиками отдельных штатов для легитимации своей власти и повыше-

³⁶ По этой причине Дж. Неру видел в коммунализме «индийскую разновидность фашизма».

ния престижа. Например, вскоре после того, как Хариана отделилась от Пенджаба, во вновь образованном штате была выдвинута версия истории, призванная подчеркнуть его выдающуюся роль в истории Индии. В частности, там было заявлено, что арийская культура возникла и сформировалась на территории именно Харианы³⁷.

Арийская идея не всегда воспринимается в Индии позитивно. Во-первых, она вовсе не разделялась представителями низших каст и неприкасаемыми. Во-вторых, если она получила популярность в северных штатах, то на юге Индии, где жили дравиды, отношение к ней было иным. Один из ранних духовных лидеров *далитов*, Дзотиба Говинда Пхуле, посвятил свою жизнь борьбе за права неприкасаемых, считая их главными врагами эксплуататоров-брахманов. Приветствуя установление британской власти, он ожидал от нее помощи в борьбе с «коварными ариями». В его версии появление ариев в Индии вовсе не выглядело цивилизаторской миссией. Он изображал их хищными варварами, разрушившими местную цивилизацию и поработившими аборигенов. После этого арии ввели кастовую систему, чтобы эффективнее осуществлять свою власть над коренным населением: арии стали брахманами, а все остальные были обращены в рабство. Примечательно, что для создания всенародного фронта против власти брахманов Пхуле отождествлял кшатриев с шудрами. В мусульманском завоевании Пхуле видел лишь второе издание арийского нашествия (Ванина 2014: 139).

Созданный им миф был полной оппозицией арийскому. Если для духовных лидеров индузов, рассматривавшихся выше, индийская нация ассоциировалась с представителями высших каст, прежде всего с брахманами, а «неарийцев» и мусульман в будущем индийском обществе ожидала участь низших классов, то Пхуле рисовал прямо противоположную картину. Он наделял всеми добродетелями именно низшие касты и мечтал о том времени, когда они смогут сбросить власть «коварных брахманов» с их несправедливыми порядками, когда-то введенными их далекими арийскими предками. В своих построениях он тоже опирался на ведийскую литературу, но для него идея культурного возрождения означала возвращение к доведийским традициям, грубо нарушенным

³⁷ Times of India (Delhi). 1968. December 31, Об этом см.: (Клюев 1978: 121—122).

чужеземными завоевателями. Он воспевал не ариев, а *дасью*. Для него именно последние были «истинными индийцами», превосходившими арийцев в моральном отношении. А *веды* он рассматривал как пример «искаженного сознания». Правда, он не отвергал их полностью, а призывал «правильно читать», то есть понимать, что в них именно *дасью* изображались коренными жителями и наделялись привлекательными чертами: они были чистосердечными, отличались храбростью и достойным поведением (Thapar 1996: 7—8; Figueira 2002: 147—150; Bergunder 2004: 63—65). Иными словами, сам того не ведая, он фактически воспроизводил коллизию известного мифа Великой французской революции, изображавшего ее восстанием местных «галлов» против пришедших «франков».

Но истинным вождем неприкасаемых стал Б. Р. Амбедкар, который, благодаря своему отцу, служившему в британской армии, сумел получить высшее образование и имел два докторских диплома, выданные ему Колумбийским университетом Нью-Йорка и Лондонским университетом. Он рассматривал неприкасаемых как особую социальную общность и добивался от британских властей реформ, способных улучшить их положение. А после получения Индией независимости Амбедкар активно участвовал в составлении ее Конституции. Он никогда не верил в то, что брахманы, призывавшие к реформам, смогут расстаться со своими кастовыми привилегиями, как не могли они отказаться и от *вед*, узаконивавших кастовый строй. Но для него любые реформы, сохранявшие кастовую систему в неприкосновенности, оставались непоследовательными. В свою очередь отмена кастовой системы подрывала авторитет *вед* и ставила под вопрос их непогрешимость. Вера в величие древней арийской цивилизации использовалась брахманами для закрепления классового неравенства и помогала им избегать любой критики. Все это не могло удовлетворить Амбедкара, и он, подобно Пхуле, воспевал *шудр*, изображая их прямыми потомками истинных аборигенов *дасью*. Золотым веком он называл время господства буддизма, а последующая эпоха ассоциировалась им с «индусской контрреволюцией».

Древних ариев он, напротив, демонизировал, показывая их моральное разложение, отражавшееся в принесении человеческих жертв и поклонении фаллосу. Для него они выглядели горькими пьяницами, пре-

дававшимися всевозможным половым извращениям. Он даже упрекал их в каннибализме. Что касается индуизма, то Амбедкар не усматривал в нем никакой духовности, видя там набор давно отживших норм, сковавших человеческую свободу. Для него сомнительность ведического мировоззрения заключалась в воспеании жестокости и отсутствии идеи раскаяния за грехи. Никакого стремления к праведной жизни он там не находил. Рисуя такую вызывавшую отвращение картину, он пытался доказать, что «возрождение» арийского общества, о чем мечтали брахманы-реформаторы, к добру не приведет. Наконец, у него вызывала протест трактовка древних текстов в расовом смысле, и, опираясь на свои собственные этимологии, он утверждал, что никаких расовых различий между ариями и *дасью* не было. Напротив, предвосхищая оценки некоторых современных индологов, Амбедкар говорил о многочисленных случаях превращения *дасью* в ариев, зафиксированных Ригведой. Мало того, он находил там упоминания об их совместной борьбе против общего врага. Это убеждало его в том, что, во-первых, конфликты между *дасью* и ариями имели не расовый, а религиозный характер, а во-вторых, арии были не пришельцами, а уроженцами самой Индии. Все это помогало ему отвергать расхожий «арийский миф» вместе с теорией миграции и завоевания.

В то же время арийская идентичность не оставляла его равнодушным, и он настаивал на том, что под ведическими ариями следует понимать две группы населения, различавшиеся по религии. Одну из этих групп составляли предки современных брахманов, а другая (*дасью*) дала начало *шудрам*. Из-за особенностей своих религиозных обычаев члены второй группы формально не назывались ариями, но зато из них рекрутировались *кшатрии*, иногда становившиеся могущественными царями. Однако в дальнейшем завидовавшие их славе брахманы ухитрились с помощью коварства оттеснить *шудр* на обочину общественной жизни, что привело тех к утрате прежнего культурного багажа и к обнищанию. Таким образом, Амбедкар радикально пересмотрел арийский миф, ставший в его устах знаменем, под которым могли сплотиться миллионы отверженных для борьбы за лучшее будущее (Figueira 2002: 150—157; Юрлова 2003: 155—213; Ванина 2014: 224—225).

Сегодня, несмотря на все старания сторонников *хиндутвы* сплотить нацию под ее знаменами, напряженность между высшими и низшими социальными категориями отнюдь не спадает. У *далитов* имеются свои интернет-публикации, а также масса дешевых изданий, развивающих версию истории, разработанную Амбедкаром (Ванина 2014: 273—274). И некоторые авторы даже предсказывают вероятность гражданской войны между *далитами* и представителями высших каст, причем в этом контексте последние воспринимаются как «духовные фашисты» (см., напр.: Ilaiah 2009).

В Южной Индии, населенной дравидами, кое-где встречалось и полное отрицание арийского мифа (Ванина 2014: 139). Так, выходец из тамильской элиты *парайяров* Л. Йотхее Тхасе доказывал, что тамилы были коренным населением Индии, павшим жертвой жестокого арийского завоевания. По его версии, пришедшие из Ирана арийцы навязали тамилам свою культуру и кастовую систему, но при этом, будучи отсталыми, заимствовали многое из их высокой культуры. В частности, он доказывал, что до прихода арийцев тамилы исповедовали буддизм, который арийцы переняли у них, исказив его смысл. Йотхее Тхасе положил начало движению за возрождение тамильского буддизма (Bergunder 2004: 67—72).

Такие настроения получили мощный толчок после 1924 г., когда была открыта хараппская цивилизация. Многие археологи были убеждены в том, что она была создана местным населением задолго до прихода арийцев. Такие представления были с восторгом встречены тамильской интеллектуальной элитой, недовольной высокомерным отношением со стороны индусов. Поэтому со второй половины 1920-х гг. в этой среде бурно обсуждался вопрос о тамильском происхождении древнейшей местной цивилизации. Тамильские авторы находили «тамильские черты» в культурном наследии Хараппы (бог Шива и пр.), а некоторые даже доказывали, что ее обитатели говорили по-тамильски. В 1940-х гг. в Южной Индии такие идеи встречались даже в детских книжках (Ramaswami 2001: 108, 118—119). Затем их развивал С. К. Бисвас, отождествивший древнеиндийскую цивилизацию с предками тамилы, «расой асуров». Он рисовал ее население мирными буддистами, разделявшими идеи свободы и равенства. В индуизме он видел принесенную

извне религию, чуждую местным обитателям. Все эти идеи получили популярность в современном необуддизме Индии (Bergunder 2004: 74—79). В 1992 г. был даже опубликован памфлет «Тамильское царство в Хараппе».

В 1930—1940-х гг. в Южной Индии возникло секулярное дравидское движение, чьи интересы с 1949 г. защищала первая дравидская политическая партия ДМК (Дравида муннетра кажагам, или Федерация дравидского прогресса). В первые десятилетия независимости в Тамилнаде ее приверженцы постоянно подчеркивали превосходство древней тамильской цивилизации над «некультурными арийцами». Они распространяли идею о том, что «арийский Север» эксплуатирует «тамильский Юг». Причем гнев населения направлялся прежде всего против брахманов, носителей «арийского образа жизни» (Bergunder 2004: 79—84). Дело дошло до того, что в 1970 г. парламентарии Тамилнада вынесли резолюцию, требующую от правительства штата создать научную комиссию, призванную показать всему миру, что хараппская цивилизация была создана дравидами и что поэтому Индия исконно принадлежала им. Правда, эта резолюция осталась без последствий (Ramaswami 2001: 106). Тем не менее такие идеи использовались для выдвижения требований отделения «Дравидистана» от Индии. Но соседние штаты это не поддержали (Клюев 1978: 228).

Обретение независимости стало не только праздником «освобожденного народа», но и сопровождалось трагедией для сотен тысяч жителей бывшей Британской Индии, потерявших родных и близких, кров, землю, родину и ставших беженцами. Именно в таких условиях происходило становление современных Индии и Пакистана. Но и после этого религиозный фактор не ушел полностью из индийской политики и время от времени дает знать о себе ростом региональной межконфессиональной напряженности или настоящими погромами, сопровождающимися многочисленными жертвами. С течением времени ситуация ухудшается. При этом наблюдается определенная связь между ростом числа религиозных организаций и интенсивностью религиозной вражды. Если в 1951 г. в Индии насчитывалось менее десятка таких организаций, то к 1987 г. их число перевалило за 500. В свою очередь, если в 1961 г. межобщинная вражда, имеющая религиозную подоплеку, отмечалась лишь в 61 районе, то в 1979 г. — в 216, а в 1987 г. — уже

в 250. Наконец, если в 1950-х гг. наблюдалось не более нескольких десятков случаев насильственных действий, вызванных религиозной враждой, то с конца 1960-х гг. счет пошел уже на сотни (Fox 1990: 63—64; Куценков 2004: 19).

В первые десятилетия своего правления ИНК всеми силами пытался придерживаться светских принципов. Его лидеры хорошо понимали, что в государстве, где индусы составляли более 80% населения, а мусульмане представляли собой самое крупное по численности меньшинство (16%), не считаться с интересами последнего было чревато серьезными социальными потрясениями. Это было тем более опасно при наличии по соседству такого сильного исламского государства, как Пакистан, где пристально следили за соблюдением прав своих единоверцев. В то же время непрерывное соперничество с Пакистаном, а с некоторого времени и сепаратизм сикхов Пенджаба подпитывали индусскую идентичность. И в годы премьерства Индиры Ганди, а затем и Раджива Ганди власти стали все активнее использовать индусскую символику, поступаясь принципами светскости (Ванина 2014: 237)³⁸. А в последние десятилетия XX в. индусские радикалы начали все чаще прибегать к двум аргументам, которые, хотя и полностью противоречили друг другу, оказывали сильное эмоциональное воздействие на общественность. С одной стороны, они доказывали, что предками индийских мусульман были «иностранцы», прибывшие в Индию только в XI в., а с другой — утверждали, что в подавляющем большинстве индийские мусульмане были «новообращенными», чьи предки являлись коренными жителями этой земли. При этом рост популярности фундаменталистской индусской идентичности приводил к исламофобии, и на этой почве все чаще разгорались конфликты (Fox 1990: 76; Rao 1994: 155).

Сторонники упомянутых взглядов группировались вокруг двух индусских националистических движений, во-первых, движения «Вишва хинду паришад» (ВХП), созданного в 1966 г. и собравшего вокруг себя служителей культа, и, во-вторых, уже знакомой нам РСС, известных

³⁸ Показательно, что сегодня внук Индиры Ганди, Варун Ганди, является членом «Бхаратия джаната партии», стоящей на позиции «индусского национализма». Следует отметить, что некоторые деятели ИНК отдавали должное «индусскому национализму» еще в годы британского владычества. Подробно об этом см.: (Gould 2004).

своим антидемократизмом и авторитаризмом. При этом лидеры ВХП не только разделяют концепцию С. Хантингтона о конфликте цивилизаций, но ожидают «суперреволюции», способной сделать индуизм единой религией всего мира. В частности, одной из своих задач они считают «возвращение» славянам индуизма как якобы их исконной религии (Jaffrelot 1996: 33—50, 194—202; Bhatt 1997: 576—580; Bhatt, Mukta 2000; Ключев 1999: 457—460; 2002: 211—218).

Итак, последователи Саваркара, в отличие от него, сделали акцент на индуизме, а также отказались от его увлечения «теорией арийского завоевания» и стали считать арийцев коренным населением Индии. Мало того, сомнения в «коренном статусе» арийцев они трактуют как «расизм» и «христианский шовинизм» (Bhatt, Mukta 2000: 434; Panikkar 2004; Ванина 2007: 514). Этот «коренной статус» играет огромную политическую роль, ибо вся территория Индии рассматривается как «священная земля арийцев», принадлежавшая им испокон веков (Grant 2005: 333). Такие представления о неразрывном единстве страны и народа и об их необычайной древности до сих пор пользуются большой популярностью у фундаменталистских индусских политических партий и движений. Последние постоянно напоминают о вековом гнете со стороны мусульман и призывают индусов к «духовному возрождению». А некоторые фундаменталисты, манипулируя с демографической статистикой, говорят о «геноциде против индусов». Но это лишь ведет к росту напряженности между индусами и мусульманами и все чаще выливается в вандализм и погромы (Ключев 2002: 227—229; Глушкова 2004: 233—236). При этом, по свидетельству видных отечественных индологов, в течение 1980—1990-х гг. «общинная обстановка в Индии накалялась» (Куценков 2004: 19), а роль политического индуизма росла (Ключев 1999: 460—469; 2002: 148—154, 204—236).

Идеология политического индуизма активно обращалась к фольклорным представлениям и мифам, объявляя их «исторической истиной». Ее исповедовали не только религиозные деятели из ВХП, но и националистические лидеры «Бхаратийя джаната парти» (БДП), возникшей в 1951 г. и тесно связанной с РСС³⁹. Все они широко ис-

³⁹ Об истории БДП, которая до 1980 г. имела название «Джан сангх», ее идеологии и тактике см.: (Bhatt 1997: 215—217; Ключев 1999: 460—464; 2002: 219—220).

пользовали ссылки на исторические прецеденты, а также прибегали к откровенным фальсификациям истории, выдумывая «факты», нужные им для легитимизации своих лозунгов и действий (Bhattacharya 1993: 123—124).

Идеология БДП основывается на концепции «интегрального гуманизма», разработанной Дендаялом Упадхьяйей, мечтавшим об идеальном государстве Дхарма Раджья как вместилище органической нации. Своей главной задачей БДП считала сплочение всех, кого она признавала «индусами», независимо от того, жили они в Индии или за ее пределами. Ее лидеры сетовали на то, что в прошлом индусы оказались разделенными на самые разные группы, включая касты, постоянно враждовавшие между собой. Это ослабляло индусов и помогало иностранцам успешно завоевывать Индию и устанавливать там свое господство. Чтобы вернуть себе власть в стране, индусам надлежало осознать свою общую идентичность и воссоздать прочное единство, основанное не только на общей истории, но и на «кровных связях». Мало того, для успешного формирования единой общности индусов лидеры БДП предлагали забыть обо всех религиозных различиях и утвердить в Индии единую религию, основанную на новом понимании индуизма. Отмежевываясь от обвинений в консерватизме, они доказывали, что речь вовсе не идет о восстановлении «доброго старого индусского духа». Напротив, они хотели переосмыслить «дух индуизма» и создать новую идентичность «хорошего индуса». Под лозунгом создания «индусского государства» БДП настаивала на смене государственной символики: вместо трехцветного знамени предлагалось ввести шафрановое (*Бхагва Дхвадж*), а сочиненный Р. Тагором государственный гимн заменить ведийскими песнопениями. В риторике БДП все это означало возвращение к истинным, не замутненным позднейшими напластованиями домусульманским индусским ценностям. Так эта партия представляла себе выход из затянувшегося кризиса и глухих закоулков модернизации. Но, как отмечает индийский аналитик, образ «хорошего индуса» скрывал стремление к созданию авторитарной личности, и соответствующая риторика была пронизана агрессивным духом (Bhattacharya 1993: 125—128).

По словам этого аналитика, рассматриваемая доктрина радикально пересматривала образ бога Рамы, и мягкосердечный *Марьяда Пуру-*

шоттам (Всемогущий) превращался в агрессивного бога-воина. Все же фольклорная традиция мешала Раме стать подлинным носителем желанных агрессивных качеств. Эта роль гораздо лучше подходила богу Шиве, чей необузданный гнев постоянно приводил к убийствам и разрушениям. Поэтому воинственный и агрессивный дух *хиндутвы* воплощался в образе Шивы, а Раме досталась роль символа единства индусов. Помимо переосмысления традиционных образов богов, производилась их кодификация, и они теряли свою былую многоплановость. Ведь традиционно образ Рамы был далеко не однозначен. С одной стороны, в нем находил выражение идеал кшатрия, лишенный каких-либо недостатков, а с другой — он мог изображаться воплощением злого начала. Были у него и иные традиционные образы. Однако лидеры БДП и ВХП сознательно отказывались от народной традиции и присущих ей амбивалентности и многообразия. Они создавали гомогенную универсальную религию, способную объединить всех индусов вокруг образа Рамы (Bhattacharya 1993: 129—130). Поэтому некоторые современные индийские политики ценят миф больше истории. По словам одного из индийских министров, «величие Рамы — не в его историзме, но в самой концепции Рамы и в его значении как мифологической фигуры» (Глушкова 2004: 186).

Помимо религиозной догматики, лидеры фундаменталистов активно занимались выработкой новых ритуалов, отвечающих задачам политической мобилизации. Крепить единство должна была апелляция к земле, воде, огню, общей крови и пеплу предков. Их почитанию посвящались массовые церемонии и процессии, иной раз перераставшие в погромы, сопровождавшиеся кровопролитием. Ведь таким ритуальным шествиям неизменно был присущ дух агрессии, направленной против «иноверцев», «иноземцев», «оккупантов» и их «прихлебателей». Манифестация «самобытности» и обращение к «корням» заставляли с подозрением относиться к модернизации. Лидеры фундаменталистов постоянно заявляли, что в Индии модернизация провалилась, а принцип светскости, отстаивавшийся ИНК, якобы привел к цивилизационному кризису (Bhattacharya 1993: 130—131). Кульминацией этих настроений стало разрушение индусскими фанатиками мечети Бабура в Айодхье в 1992 г. (Шнирельман 2012г).

В то же время было бы неверно считать религию постоянно и с одинаковой интенсивностью действующим фактором в индийской политике. В 1950—1960-х гг. гораздо более тревожным явлением индийским аналитикам казался «лингвистический шовинизм», и именно с ним они связывали угрозу сепаратизма. Примечательно, что такой тонкий знаток Индии, как Б. И. Ключев, анализируя ее внутривнутриполитические проблемы, в 1970-х гг. сконцентрировал все свое внимание на «национально-языковых проблемах», но двадцать лет спустя более важным фактором ему уже виделась политизация религии (Ключев 1978; 2002). В обоих случаях речь шла о требованиях привилегий «сыновьям земли», то есть коренному населению, но в первом случае они определялись местом обитания и языком, а во втором — религией.

Показательно, что, несмотря на всю свою нелюбовь к иноземцам, лидеры индуистских радикальных партий и движений придерживались той версии истории, которую им предлагала британская историография⁴⁰. Ведь, во-первых, открывая им их «истинные национальные корни», она позволяла их возрожденческому движению ссылаться на научные аргументы и подкреплять теми свои политические действия, а во-вторых, создавая образ единой «священной истории» нации, она давала возможность скрывать современную религиозно-политическую основу движения. Кроме того, в индийском контексте британская историческая схема утрачивала оригинальность и становилась частью местной историософии и космологии, оперирующей традиционными представлениями о времени и пространстве. Полученный гибрид как нельзя лучше удовлетворял насущным потребностям политиков-фундаменталистов. Ведь, опираясь на концепцию циклического времени и делая акцент на повторяемости традиции, исторический миф придавал легитимность спровоцированным ими массовым действиям, которые якобы лишь следовали образцам, указанным древними богами и героями. С этой точки зрения современные акции не были чем-то необычным; они лишь служили неизбежным звеном в борьбе, длящейся

⁴⁰ Но, как сегодня известно, сама западная индология в эпоху своего становления опиралась на сведения, почерпнутые у брахманов, склонных идеализировать домусульманский период. См.: (Ванина 2007: 494—495).

веками. Суть этой борьбы составлял вечный конфликт между *дхармой* (законом) и *а-дхармой* (беззаконием). Своей жертвенностью в борьбе против несправедливости и гнета, ассоциировавшимися с господством мусульман, предки давали пример того, как надо поступать, и их современным потомкам предлагалось следовать их примеру (Bhattacharya 1993: 135—136; Глушкова 2004: 169).

Все это актуально до сих пор, ибо и ныне эпические образы пользуются в Индии огромным спросом не только в художественной литературе, изобразительном искусстве, театре и кино, но даже в системе образования в некоторых штатах, например в Уттар Прадеше. Образы индуистских богов и эпических героев переполняют массовую продукцию и окружают индийца, где бы он ни находился. В результате, по словам одной исследовательницы, мифологический компонент играет огромную роль в «ментальной программе» индийца (Глушкова 2004: 170—176).

Как отмечалось выше, открытие харап্পской цивилизации поначалу породило гипотезу о том, что, процветавшая в доарийскую эпоху, она была жестоко уничтожена завоевателями-арийцами. Однако еще в конце 1920-х гг. некоторые индийские националисты осознали, что эта гипотеза, связанная с колониальной парадигмой, по сути придает арийцам неблагоприятный образ, делая их организаторами едва ли не древнейшего в мире геноцида. Такие мыслители отказались от идеи арийского нашествия и начали писать о мирном приходе арийцев и их смешении с местными обитателями. Эта идея лучше соответствовала индийскому национализму, заинтересованному в укреплении единства нации (Ramaswami 2001: 125—126). Примечательно, что археологические данные последних 20—30 лет говорят в пользу именно этого представления.

Вместе с тем в этот же период индуистские фундаменталисты начали активно отстаивать альтернативную гипотезу о том, что якобы харап্পскую цивилизацию следует связывать с деятельностью арийцев, которые тем самым объявлялись исконным местным населением (Ramaswami 2001: 128—129). В 1990-х гг. необычайную активность развило издательство «Голос Индии», созданное радикалом Ситой Рамом Гоелом. В нем тогда вышло большое число ревизионистской литературы, отвергавшей идею арийской миграции извне и доказывавшей, что прародиной арий-

цев была Северная Индия. Такие книги вызвали к «научной истине», но среди их авторов почти не было ученых (Bergunder 2004: 91).

Тем не менее в самом начале 2000-х гг., когда у власти в Индии стояла БДП, идеология *хиндута* и исторический ревизионизм получили поддержку со стороны государства, и началась интенсивная «индуизация» населения Индии. В рамках этой кампании отмечалась попытка изменить базовые принципы исторической науки в Индии и переписать школьные учебники по истории в духе *хиндутвы*, скрещенной с версией британской историографии (Thapar 2000с: 610—612; Алаев 2001: 133; Ванина 2004: 143—145). Был пересмотрен список исторических личностей, и ряд известных деятелей прошлого, по тем или иным причинам устраивавших БДП, были вопреки фактам причислены к последователям индуизма. Зато либералы и сторонники толерантности в этот список не попали (Panikkar 2004). Были переписаны и некоторые учебники, включившие теперь искаженные трактовки древней истории, призванные подтвердить взгляды фундаменталистов. В частности, те желали привести содержание учебников истории в соответствие с требованиями индуизма. Например, речь шла об исключении из учебников упоминаний о том, что в ведийский период люди потребляли говядину. Менялась и идеология экспозиций в национальных музеях. Дело доходило до того, что без ведома авторов учебников те подвергались ревизии, призванной убрать оттуда положения, которые могли не понравиться тем или иным религиозным деятелям. Было обновлено руководство организаций, ведающих историческим образованием, и авторитетные историки были заменены ставленниками БДП. А ряд ученых и научных учреждений, пытавшихся отстаивать исторический подход, подверглись грубым нападкам. Началась затяжная «война историков», выражавшаяся не только в словесных перепалках, но в пресс-конференциях, судебных тяжбах, запретах художественных фильмов, обсуждениях тех или иных «неполиткорректных» версий истории законодательными собраниями отдельных штатов, демонстрациях и даже погромах (Ratnagar 2004: 241; Глушкова 2002; Ванина 2007: 523; 2014: 248—256, 278—285). В результате в течение последнего десятилетия в разных штатах школьники изучали разные версии истории в зависимости от

позиции местных властей и статуса школы — государственного или религиозного (Ванина 2014: 260—264).

Одним из ключевых моментов новой концепции истории, на которой настаивали лидеры БДП, был вопрос о древней «арийской цивилизации». Как показала Ромила Тхапар, вплоть до XIX в. индуизм был представлен в Индии множеством разнообразных вариаций, находившихся между собой в сложных взаимоотношениях, и ни о какой религиозной целостности говорить не приходилось (Thapar 1989). Лишь возникновение модернизационного проекта заставило поставить вопрос о единстве и гомогенности, и, как мы видели, в течение последних двухсот лет индийские реформаторы, причем каждый на свой лад, стремились упорядочить и кодифицировать индуизм, построив из него целостную непротиворечивую систему. Понимая сложность этой задачи, решение которой встречало непреодолимые препятствия, индуские радикалы неоднократно пытались перенести центр тяжести на единство культурно-исторических корней. Поэтому образ древней истории, всегда находивший то или иное место в их конструкциях, в последние десятилетия приобрел для них принципиальное значение. При этом если в ранний период своим главным аргументом они считали единство корней и общность предков, то позднее это им показалось недостаточным: предки-пришельцы их не устраивали, им нужны были местные исключительно автохтонные предки. Это диктовалось принципом этнического национализма, наделяющего привилегиями именно коренное население, ибо, по его понятиям, только оно способно предъявлять права на всю территорию данного государства.

Кроме того, в ранний период еще сохранялась непреодолимая пропасть между высшими и низшими кастами, и брахманы подчеркивали свое происхождение от «ариев». Тем самым они противопоставляли себя низшим кастам, связывавшимся с «дравидами». Вдобавок к этому первые поколения среднего класса формировались из брахманов, которым было лестно сознавать свое родство с британцами (Thapar 1989—1991: 250; Bergunder 2004: 60—61). В этом контексте роль пришельцев-цивилизаторов выглядела привлекательной, и идея «арийского завоевания» имела большую популярность. Иными словами, эта схема

идеально укладывалась в представления классического европейского расизма XIX в., смешивавшего социальный фактор с расовым.

Однако после обретения независимости Индия объявила себя единой демократической нацией, и носителем суверенитета был провозглашен весь «народ Индии». Теперь даже непреходимым консерваторам стало ясно, что кастовые перегородки мешали национальному единству, актуальность которого определялась острой необходимостью противодействия самым разным сепаратизмам. В этой обстановке особое значение получила принадлежность к «коренному населению», или «сыновьям земли», как его принято называть в Индии (Кляев 1978: 110; Ванина 2014: 241—246). Представители низших каст относили это к себе, рассматривая выходцев из высших каст потомками пришельцев, то есть узурпаторами, что делало положение тех шатким. Этот подход подрывал основы *хиндутвы*, призванной крепить единство всех индусов. Лидеры индусов нуждались в низших кастах, ибо без них «индусская общность» рисковала утратить свое демографическое первенство (Thapar 1996: 9—10; Ratnagar 2007: 373). Не собираясь отказываться от «арийских предков», эти лидеры оказались перед необходимостью пересмотра статуса последних.

Но на пути к этому имелось одно серьезное препятствие. Ведь взгляд на ариев как на пришельцев отстаивали не только ученые, но и, как мы видели, практически все отцы-основатели «индусского национализма». Предстояло кардинально пересмотреть вопрос об ариях, показав их «коренным народом», связанным своим происхождением с самой Индией. Выше мы видели, что такая тенденция возникла в политическом индуизме еще до получения Индией независимости (Голвалкар и др.). Начиная с 1970—1980-х гг. она получила особую актуальность. Ведь тезис об автохтонности ариев не только примирял высшие и низшие касты, но и давал им возможность претендовать на ведущее место в государстве, изображая себя «коренными», а мусульман — «пришлыми».

Тем временем научные подходы к решению «арийской проблемы» значительно изменились. Сегодня уже никто не настаивает на массовой миграции арийских племен, которые якобы смели или поработили аборигенов. Речь идет о длительной инфильтрации отдельных групп

индоариев, смешивавшихся с местными обитателями в северных районах Индии. Об этом говорят, в частности, заимствования из местных языков в язык ведических текстов, причем выяснено, что в более поздних из этих текстов их число возрастает. Кроме того, в текстах описываются не только сражения, но и мирные взаимоотношения между ариями и *дасью*, в том числе упоминаются некоторые брахманы, происходившие из среды последних. Существует даже гипотеза о том, что *дасью* представляли первую древнейшую волну индоариев. Но, судя по имеющимся данным, предшествующая хараппская цивилизация не имела никакого отношения к ариям. В то же время есть основания полагать, что ее жрецы пополнили ряды брахманов. Видимо, именно таким путем индуизм унаследовал некоторые древнейшие ритуалы и образы богов (например, рогатый бог в позе йоги мог лежать в основе образа Шивы) (Thapar 1989—1991: 255—264; 1996: 11—15, 19—25; 2000d; Ratnagar 2007: 357—368; Sharma 1993; Allchin 1995: 26—53; Erdosy 1995; Anthony 2007; Кузьмина 2008; Шнирельман, Пейрос 1992)⁴¹.

Между тем идеологов индуистского движения такие научные выводы не устраивали. Им нужны были доказательства абсолютной автохтонности ариев. В 1980—1990-х гг. это движение было на взлете, и со временем БДП получала все больше и больше голосов избирателей. Она достигла своей наивысшей популярности в конце 1990-х гг., когда в результате победы на парламентских выборах получила право сформировать свое собственное правительство (Клюев 2002: 232), оставшееся у власти в 1999—2004 гг. В 2014 г. эта партия снова пришла к власти в Индии, и это грозит новыми «боями за историю».

Нападки на индийских историков и археологов со стороны индуистских националистов начались еще во второй половине 1970-х гг. Тогда поношению подвергся учебник индийского историка Р. Ш. Шармы «Древняя Индия». Наряду с активистами «Арья Самадж» против него выступил, в частности, известный археолог, будущий президент Индийского археологического общества С. П. Гупта, тесно связанный с РСС. Он еще тогда начал доказывать, что прародина ариев лежала в самой Индии и что хараппская цивилизация была связана с «ведической культурой». Яростные критики требовали изъятия книги Шармы

⁴¹ См. также показательную дискуссию: (Lamberg-Karlovsky 2002).

из продажи. Защищая свои взгляды, Шарма отметил, что «попытка поместить прародину ариев в Индию и вернуться к ведам напоминает о попытке нацистов возвеличивать арийцев для распространения расизма»⁴².

1990-е гг. были отмечены глубоким расколом в индийском научном сообществе, в результате чего часть историков и археологов стали сознательно обслуживать идеологические запросы *хиндутвы*. Так, патриарх индийской археологии, бывший директор археологической службы Индии Б. Б. Лал, который начиная с 1950-х гг. вел поиски археологических доказательств историчности эпосов Махабхараты и Рамаяны, в 1990-х гг. использовал свой авторитет для поддержки фундаменталистов. Показательно, что к началу 1990-х гг. пересмотром истории занимались уже не только профессионалы (см., напр.: Rao 1973; 1979; 1984; Verma 1984; Misra 1992; Chakrabarti 1994)⁴³, но и дилетанты (писатели, инженеры, математики, банковские служащие и пр.), причем не только в Индии (Sethna 1992; Nayak, Gosh 1992; Talageri 1993), но и за рубежом. Например, в США и Канаде это встречалось в среде индийских иммигрантов-компьютерщиков, считавших себя прямыми продолжателями арийской миссии, уходящей корнями к 5-му тыс. до н. э. (Kak 1989; 1992; Rajaram 1993; Rajaram, Frawley 1994)⁴⁴. Будучи сами иммигрантами, они всячески отрицали возможность миграции индоариев в Индию, настаивали на их автохтонном происхождении и объявляли древнеиндийскую цивилизацию не только арийской, но и древнейшей в мире. Сегодня к услугам индийской диаспоры имеются многочисленные сайты, излагающие историю в духе *хиндутвы* (Ванина 2014: 270—271). В защиту *хиндутвы* выступили молодой бельгийский философ К. Элст (Elst 1993), обучавшийся в Бенаресе, и вовсе не имевший высшего образования американец Д. Фроли, увлекавшийся неоиндуизмом и взявший имя Вамадева Шастри (Frawley 1994). Таких авторов особенно любило публиковать делийское издательство «Голос Индии», всеми силами пытавшееся снабдить *хиндутву* научным авторитетом⁴⁵.

⁴² Об этом см.: (Sharma 1978: 30).

⁴³ Об этом см.: (Ratnagar 2007: 368—372).

⁴⁴ Об этом см.: (Thapar 1996: 16—17; 2000c: 602; Witzel, Farmer 2000).

⁴⁵ О деятельности издательства «Голос Индии» см.: (Lele 2000: 22—29; Bergunder 2004: 91).

Все эти авторы не только критиковали «арийский миф» как продукт колониализма, что выглядело справедливо, но, вместо того чтобы его отвергнуть, они пытались его переосмыслить, кардинально пересматривая при этом древнейшую историю Индии. Некоторых из них возмущало отождествление ариев с кочевыми скотоводами, что для них означало неприемлемое объявление тех «варварами». Они связывали хараппскую цивилизацию с деятельностью ариев, объявляли ее язык «арийским» и отождествляли с санскритом, относили ее к «ведической культуре» и заявляли, что будто бы Ригведа была создана не позднее 5-го тыс. до н. э. Некоторые доказывали, что арии жили в долине Инда еще в 7-м тыс. до н. э. и что их расселение шло не с запада на восток, а в прямо противоположном направлении (о возможности этого якобы говорил пример цыган). Такой подход делал Северо-Западную Индию прародиной ариев и объявлял их создателями едва ли не древнейшей цивилизации в мире. Наконец, эти авторы утверждали, что центр хараппской цивилизации лежал вовсе не в долине Инда (которая отошла к Пакистану!), а вдоль высохшего русла реки Сарасвати, когда-то протекавшей по территории нынешней Северо-Западной Индии. Поэтому даже предлагалось переименовать эту цивилизацию в «индо-сарасватскую»⁴⁶.

Некоторые представители этой группы были участниками Всемирного археологического конгресса, проходившего в Дели 4—11 декабря 1994 г., где они доказывали, что прародина индоариев располагалась в Индии, что Ригведа была составлена 7 тыс. лет назад и что хараппская цивилизация была создана ариями. Для этого они не только давали известным археологическим фактам интерпретации, несовместимые с научной методологией, но и шли на явные подтасовки и фальсификации.

В 1994 г. журнал «Мантхан», издававшийся в Дели фундаменталистами из РСС, опубликовал подборку статей, призванную дискредитировать «теорию миграции» и доказать местное происхождение ариев. Эта подборка была составлена вышедшим на пенсию журналистом и бывшим преподавателем истории Делийского университета Д. Сва-

⁴⁶ По словам Ромилы Тхапар, эта концепция больше связана с идеологическими и политическими соображениями, чем с археологией. См.: (Thapar 1996: 16).

рупом. Едва ли не главным его аргументом было то, что идея пришлого характера ариев возникла и долго развивалась западными учеными (то есть «чужестранцами»), связанными с европейским национализмом и колониализмом. Тем самым, «миграционная теория» изначально имела политизированный характер (что в значительной мере так и было). Для него эта теория звучала оскорбительно, ибо отнимала у индусов их священные книги, связывая те с «варварскими иноземными захватчиками». Он не желал вести свое происхождение от «пришлых чужаков» и соглашаться с тем, что индусам пришлось воспринять и усвоить «чуждые» им идеи. Его неприятно поражало то, что многие индийские ученые до сих пор склонны жить такими чужими политизированными концепциями, каковой он изображал «теорию арийского завоевания». Он обличал ее как ослабляющую индийскую нацию и способствующую сепаратизму. Вдохновленный новыми археологическими открытиями, ставившими под сомнение эту теорию, он не только доказывал, что многие западные ученые готовы радикально пересмотреть свое отношение к ней, но и, вопреки фактам, утверждал, будто они согласны датировать Ригведу началом 5-го тыс. до н. э. в соответствии с взглядами индусских фундаменталистов. Занимаясь подтасовкой фактов, он заявлял, что якобы ныне многие индийские ученые полностью отрицают «теорию миграции». При этом в список таких ученых он включал не только нескольких индийских специалистов, пошедших на уступки *хиндутве*, но и дилетантов, о которых упоминала Р. Тхапар (Swagup 1994).

Показательно, что в статье, помещенной в этом сборнике, молодой индийский банковский служащий Ш. Талагери утверждал, что «теория арийского завоевания» подрывала рациональные основы индийского национализма, и одновременно показывал, что среди индийских националистов были и те, кто ее разделял, и те, кто ее отвергал. И если другие индийские авторы сборника уличали эту теорию в ее связях с колониализмом и империализмом, то он доказывал, что ничуть не меньше она была способна служить интересам левых (Talageri 1994). Но в таком случае проблема оказывалась вовсе не в самой этой теории, а в том, кто, как и для каких целей ее использует. Мало того, отвергая теорию прихода ариев в Индию, индийские авторы этого сборника вовсе не желали отрицать миграцию как таковую: помещая «прародину ариев»

в Северо-Западной Индии (в Пенджабе), они писали об их миграции на юг континента, а также допускали древние миграции из Индии вплоть до Европы⁴⁷. Иными словами, критикуя «арийский миф» в изложении западных авторов, они вовсе не отказывались от него, а лишь придавали ему прямо противоположный смысл, лучше соответствовавший их собственным целям (см., напр.: Talageri 1993).

Сравнительно недавно А. Шарма выразил удивление тем, что сегодня идею автохтонного происхождения ариев называют националистической. Подобно Талагери, он делал акцент на том, что националисты могут в принципе использовать самые разные теории. Ссылаясь на построения Тилака, он отметил, что для агрессивного национализма характерна именно теория миграции, выводящая ариев из каких-либо удаленных от Индии регионов. По его мнению, если и можно считать автохтонную гипотезу националистической, то речь должна идти о «мягкой» оборонительной форме национализма (Sharma 1995: 180—181). Иными словами, он попытался ослабить критику внешних наблюдателей, упрекающих ряд современных индийских ученых в политизации вопроса о происхождении древних ариев.

Однако если рассматривать националистические концепции этногенеза в развитии, то картина получается иной. В действительности вырисовывается интересная динамика, демонстрирующая едва ли не универсальную тенденцию смены миграционной парадигмы на автохтонную в русле националистического дискурса. Как показали еще советские авторы рубежа 1920—1930-х гг., теория миграции идеально служила интересам империализма, колониализма и экспансионизма. Однако в колониальный период духовные вожди угнетенных народов, как правило получавшие образование в метрополиях, не столько отвергали этот подход, сколько, напротив, брали его на вооружение, пытаясь обратить против колонизаторов. Действительно, в период борьбы против колониализма или дискриминации лидерам национально-освободительного движения было важно подчеркнуть величие предков и их славные деяния, ибо это создавало боевой настрой и помогало

⁴⁷ Между тем такой подход вызывает протест у интеллектуалов-тамилов. Они не перестают доказывать, что хараппская цивилизация была создана их собственными предками. См., напр.: (Madhivanan 1994).

мобилизации масс. Именно такую политическую задачу и выполняла в их устах теория миграции. В частности, она была призвана показать, что не колонизаторы принесли в данный регион цивилизацию и культуру, а далекие предки обитающего здесь народа. Это оказывало определенное психотерапевтическое действие, ибо помогало избавиться от комплекса неполноценности и от преклонения перед колонизаторами и создавало веру в свои собственные силы.

Однако обретение независимости потребовало иного подхода. Ведь легитимация вновь возникшего национального государства требует доказательства законного и неоспоримого права на обладание данной территорией. А это заставляет обращаться к автохтонной модели и доказывать, безусловно, местное происхождение предков. Другой причиной популярности автохтонизма стало то, что он помогал отвести от своих предков (а значит, и от себя) обвинение в том, что они покорили местное население, навязали ему кастовую систему и тем самым обрекли его на неполноправное положение, в котором оно находится до сих пор. Ведь такой аргумент до сих пор звучит из уст *далитов* и тамиллов.

Все это и стоит за современной сменой парадигм в индийской историографии. Кроме того, нельзя забывать о том, что нацисты тоже называли свой национализм «оборонительным». И сегодня ни один национализм не отважится открыто заявить о своих агрессивных, милитаристских, гегемонистских устремлениях. Но это нисколько не мешает ему проявлять агрессию по отношению к «меньшинствам» и «чужакам». Так, показательно отношение индуистского национализма к представителям иных конфессий, и прежде всего к мусульманам. Не менее важно и то, что некоторые сторонники *хиндутвы* понимают «индуистскую Индию» в цивилизационном плане и доказывают, что сегодня происходит становление «индуистской цивилизации», чему, как они сетуют, мешают индийские «западники» (Goel 1993; Jain 1993: 375. Об этом см.: Lele 2000: 23—29). Этот цивилизационный проект имеет и территориальный аспект: некоторые лидеры фундаменталистов мечтают о «возвращении» Пакистана и Бангладеш в состав Индии.

Вместе с тем нельзя не отметить, что некоторым пакистанским ученым генеалогия, выводящая предков из хараппской цивилизации, кажется не менее соблазнительной, чем их индийским коллегам. При-

чем современная исламская идентичность этому нисколько не мешает (см., напр.: Rahman 1996).

Как правильно замечает Д. Фигейра, в Индии образ ариев многообразен. Он может означать как истинных индусов, так и пришлых чужаков. В первом случае периферия отсекается как инородное образование, а во втором она, напротив, реинтерпретируется и противопоставляется центру. Классический арийский миф давал возможность привилегированной части индийского общества отождествлять себя с пришельцами-завоевателями. В эпоху британского владычества средний класс тем самым подчеркивал свое культурное превосходство над колонизаторами. И это помогало ему бороться против колониализма. В то же время выходцы из общественных низов реинтерпретировали арийский миф, совершая его деконструкцию и показывая, что и социальная ситуация может быть кардинально изменена. При этом низшие слои противопоставлялись высшим как два совершенно разных общества, и первые, по крайней мере, символически получали то место в социальном пространстве, которого они якобы заслуживали, а вторые без сожаления свергались с пьедестала. Поэтому, как отмечает Фигейра, сегодня следует вырабатывать более тонкие методы анализа дискурса в колониальном обществе и проводить различие между национализмом и стремлением местной элиты сохранить структуру традиционной власти, легитимируя это апелляцией к идеализированному древнему порядку. Ведь в одних случаях арийский миф служил в Индии идеологией сопротивления колониализму, будь то британский колониализм или арийский (брахманский), а других — гегемонистскому проекту, направленному против меньшинств. Иными словами, его функции отличались многообразием и определялись теми группами, которые к нему обращались (Figueira 2002: 157—159. См. также: Trautman 1997: 221—222).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы проследили историю арийского мифа на протяжении более 200 лет. Возникнув как невинная научная гипотеза в контексте раннего европейского романтизма, арийский миф проделал в своем развитии причудливую траекторию, став основой насыщенного политического дискурса. При этом в различных контекстах, в разные эпохи и на разных континентах он принимал свой особый облик, диктовавшийся интересами его создателей и пропагандистов, способных изменить его смысл до неузнаваемости. Это говорит нам прежде всего о высокой социальной роли науки. Если создаваемые ею концепции затрагивают болевые точки современного общества или интересы определенных общественных групп, то такие концепции с легкостью переосмысливаются и используются в тех или иных политических целях, порывая с академической скрупулезностью и вне зависимости от того, что думают об этом ученые. Впрочем, как мы видели, и среди ученых находятся такие, для кого политические интересы оказываются не в пример важнее научных. Следовательно, ученые отнюдь не живут в «башне из слоновой кости», а являются заинтересованными участниками политического процесса, что нередко оказывает существенное влияние на саму их научную деятельность — на то, какие именно научные проблемы привлекают их внимание, какие методы и источники они используют в своем исследовании, как они их интерпретируют и к каким именно выводам приходят.

Речь, разумеется, идет о влиянии национализма на научную парадигму. Так, если колонизаторам арийский миф был нужен для оправдания процесса колониализма как «цивилизаторской миссии», направленной

на просвещение «варваров», то местные противники колониализма и активисты национально-освободительного движения тоже прибегали к его помощи, но использовали его в совершенно ином ключе. В ранний период они могли разделять миграционную гипотезу, но при этом отождествлять своих предков все с теми же колонизаторами. Это делалось для того, чтобы показать, что, во-первых, по своей культуре и цивилизаторским способностям предки нисколько не уступали нынешним колонизаторам или даже находились с ними в близком родстве, а во-вторых, именно поэтому местное население не должно рассматриваться уничижительно в качестве «варваров» и имеет полное право на самостоятельное развитие.

После получения независимости такая концепция неизбежно требовала переосмысления, так как для своей легитимации национальное государство было заинтересовано в опоре на принцип автохтонности: необходимо было доказать, что основное его население является «коренным», то есть имеет предков, обитавших здесь испокон веков. За этим стоит идея исторического права на территорию проживания, апелляция к которому широко используется в современном мире при отсутствии у бывших колониальных народов зафиксированного юридического права на свои земли.

Казалось бы, территориальный вопрос не находится в какой-либо неразрывной связи с идеей «арийских предков». Однако идеологи политических движений не готовы отказаться от арийского мифа, создающего весьма привлекательный образ предков, награждая их самыми завидными качествами. Поэтому, чтобы связать своих предков с арийцами, последних требуется сделать автохтонами. Это вовсе не означает полного отказа от миграционной парадигмы, но теперь миф признает только миграции вовне, а их исконным центром оказывается именно данный регион или государство. В результате возникает парадоксальная ситуация, когда «прародина арийцев» оказывается заложницей национальности создателей местных версий арийского мифа. Так, для современных индусских фундаменталистов такой прародиной служит Северная Индия, украинские националисты отождествляют ее с Украиной («государство Аратта»), армянские помещают ее на Армянском нагорье, курдские обнаруживают ее в горах Тавра и Загроса, таджикские

ищут ее в Средней Азии, а русские — в Приполярье («Гиперборея-Арктида») или на Южном Урале, где их интересы иной раз пересекаются с башкирскими националистами. Даже некоторые осетинские авторы готовы сделать Осетию едва ли не древнейшим центром расселения индоевропейских племен, хотя в целом в осетинской историографии доминирует представление о приходе скифских или аланских предков извне.

Мало того, сегодня русские националисты нередко объявляют, что именно Россия была прародиной «славян-арийцев», откуда те и расселялись по всему миру, осуществляя свою «цивилизаторскую миссию». Примирить такие концепции совершенно невозможно, и оказывается, что они вовсе не решают какие-то научные задачи, а преследуют своей целью конкретные интересы местных национализмов, то есть предназначены прежде всего для внутреннего пользования.

Действительно, миф, делающий упор на местных предков и превозносящий их прошлое, призван помочь преодолеть комплекс неполноценности, возникающий у националистов при знакомстве с более древним и более насыщенным героическими событиями прошлым некоторых других народов, в частности античных. На протяжении последних двух веков у самых разных мыслителей независимо друг от друга возникала досада оттого, что в школах или гимназиях им приходилось детально изучать историю ряда известных древних народов в ущерб истории их собственных предков. Посещают такие горькие мысли и современных русских националистов (Шнирельман 2012б: 36—37). В этом они не оригинальны, ибо еще в начале 1790-х гг. такой вопрос пришел в голову не кому иному, как Н. М. Карамзину. Тогда в своей поэме «Илья Муромец» он размышлял: «Мы не греки и не римляне; мы не верим их преданиям... Нам другие сказки надобны; мы другие сказки слышали от своих покойных матушек» (Карамзин 1966: 149). Очевидно, такие романтические настроения вообще характерны для культурного национализма.

Своеобразная ситуация сложилась ныне в некоторых новых государствах Центральной Азии и Южного Кавказа, где советская историческая наука всегда обнаруживала два пласта — один древний местный, а другой более поздний пришлый. Первый был связан с иранским

(то есть с индоевропейцами) или иным местным населением, а второй — с тюрками. Это ставит многие местные титульные нации в сложное положение, так как чрезмерный упор на тюркских предков лишает их возможности апеллировать к историческому праву на территорию, ибо те считаются пришельцами. Поэтому, признавая двухкомпонентность своего происхождения, они с гордостью включают в число своих прямых предков древнее иранское население. Это неизменно отражается в официально признанных версиях национальной истории, находит свое выражение в государственной символике и получает место на страницах школьных учебников.

В то же время это вызывает недоумение и недовольство соседних народов, прежде всего армян и таджиков, считающих именно себя легитимными прямыми потомками индоевропейцев. Версии, выдвигаемые соседями, они воспринимают как противоправное посягательство на свое собственное историко-культурное наследие (Асатрян, Геворкян 1990; Шукуров, Шукуров 1996). Сегодня они также высоко ценят свое «арийское происхождение», апеллируя к нему для решения тех или иных политических задач. Скажем, в обоих случаях большое значение придается развитию добрососедских отношений с Ираном и Россией, для чего местные идеологи, политики и дипломаты не устают подчеркивать роль общего «арийского родства» и «арийского культурно-исторического наследия». Кроме того, арийский миф играет здесь и большую символическую роль, апеллируя к былым территориям, которые когда-то заселялись предками, а ныне находятся в составе соседних государств. В случае с Арменией речь идет об Армянском нагорье, а в случае с Таджикистаном — об обширных областях Средней Азии, занятых сегодня тюркскими народами.

Русские националисты также используют арийский миф для обоснования права на всю территорию современной России или даже бывшего Советского Союза ссылкой на широкое расселение древних индоевропейцев, которых местный миф отождествляет со «славянами-арийцами». Одной из причин этого служит страх перед распадом России или кардинальным изменением этнического состава ее населения в связи с депопуляцией у русских и массовой миграцией населения из соседних государств. В этом случае арийский миф служит символиче-

ским способом легитимации территориальных границ, и вовсе не случайно внимание его создателей и пропагандистов приковано главным образом к пограничным регионам. Отсюда — поиски примордиальной прародины на Крайнем Севере, стремление обнаружить следы древней славянской государственности на Кавказе, приписывание Рюрику и его балтийским родственникам славянских корней и, наконец, страстное желание сделать айнов Дальнего Востока «европеоидами» и «родственниками славян-ариев». Кроме того, русские националисты апеллируют к арийской идее, пытаясь защищать интересы русских в новых постсоветских государствах путем изображения их там «коренным народом», чьи «арийские предки» якобы с незапамятных времен населяли всю Евразию.

Помимо территориального измерения, арийская идентичность не утратила и своей культурной и цивилизационной ценности. В ряде постсоветских государств арийство культивируется неоязыческими движениями, которых не устраивает официальная история своих народов, связанная как с постоянными поражениями от более сильных противников, так и с вековым отсутствием собственной государственности и вхождением в состав других государств, а то и с длительным существованием народа в условиях диаспоры. Поэтому там большим спросом пользуется дохристианское прошлое, позволяющее представить своих предков великим победоносным народом, имевшим аутентичную культуру и древний язык. Обращение к древности нередко помогает обнаружить реальную или воображаемую раннюю государственность, призванную подтвердить, что предки отнюдь не были дикарями и варварами, а имели свое собственное политическое устройство. Это важный аргумент, помогающий преодолеть постколониальную растерянность и комплекс неполноценности и успешно строить свое новое государство. В свою очередь это требует напористости, агрессивности и даже жесткости, которых, как вслед за Ницше утверждают неоязычники, лишено современное христианство, призывающее к милосердию и игнорирующее этническую составляющую.

Примечательно, что такого рода аргументы кажутся привлекательными не только энтузиастам нерусского происхождения, но и русским неоязычникам, рисуящим весь христианский период эпохой поработе-

ния русского народа пришлыми миссионерами, будто бы навязавшими ему рабскую идеологию. А так как эти миссионеры представляются им иудеями, то ясно, почему современное политизированное русское неоязычество не может обойтись без антисемитизма. Символом таких настроений служит свастика, означающая в антисемитском дискурсе непримиримость к «сеμίтам» и готовность к бескомпромиссной борьбе с ними. В этом значении свастику использовали нацисты; так ее понимают и современные правые радикалы. Поэтому стремление некоторых языческих волхвов очистить свастику от этих ассоциаций, объявив ее «древнеславянским символом», нельзя признать удачной.

К тем же аргументам обращаются и радикальные украинские националисты, также питающие склонность к неоязыческим взглядам. При этом как для русских, так и для украинских любителей арийства особую ценность представляет общее индоевропейское прошлое, позволяющее им рисовать головокружительные победоносные походы далеких предков и изображать их мужественными воинами и успешными завоевателями новых земель. В этом контексте возникает и образ древней империи, едва ли не древнейшего государства на планете. Но если украинские авторы ограничиваются территорией Украины, то русские не свободны от мегаломании. В их представлении древнейшие славяно-русские государства охватывали огромные территории Евразии, а иной раз даже выходили далеко за ее пределы. В некоторых версиях русские вообще рисуются первонародом, создавшим культуру, письменность и цивилизацию для всего человечества.

В этом контексте обнаруживается тесная связь между арийской идеей и религией. Русские и украинские неоязычники полагают, что отказ от христианства и возвращение к «этнической религии», «религии предков», во-первых, всемерно поспособствует преодолению раскола нации на фракции, а во-вторых, вернет ей утраченные моральные ценности, способные вывести ее из постсоветского кризиса. С этой точки зрения большую ценность для сторонников этой идеологии представляет зороастризм, в котором они хотят видеть первую «настоящую» религию, созданную предками-арийцами и позднее давшую жизнь всем остальным мировым религиям. Тем самым иудаизм с его Торой, или Ветхим Заветом, оказывается жалким слепком с арийского зороастриз-

ма, и многие сторонники этой идеи обвиняют иудеев в «краже» священных знаний у арийских предков. Они идут и дальше, противопоставляя иудаизм его мстительному и жестокому Богу исконной «арийской религии», знавшей якобы исключительно доброго и милосердного Бога. Для них из этого вытекает обвинение иудеев в искажении «арийского духовного наследия». Мало того, сам зороастризм изображается конечным итогом развития, начало которому было якобы положено некой «допотопной ведической религией», исконной верой примордиальных индоевропейцев, или «славяно-арийцев». Этой вере приписываются возвышенные моральные идеалы, с которыми связывается строгий социальный порядок, основанный на иерархии и корпоративном устройстве общественной жизни. Волхвы призывают к возвращению к этому порядку во имя общественного здоровья, которое якобы разъедается современной цивилизацией. В русле этого дискурса вновь становятся популярными лозунги «консервативной революции», привлекавшие немало европейских интеллектуалов в 1920-х гг.

Иной смысл арийская идея имеет в эзотерических учениях, непременной частью которых является весьма своеобразная версия антропогенеза, созданная Е. П. Блаватской и развитая ее последователями. Здесь арийцы представляются одной из «коренных рас», пришедшей на смену более ранним расам, обреченным на исчезновение в силу неких законов эволюции, связывающих каждую расу с особой отведенной ей эпохой. Для эзотериков наша эпоха представляется временем естественного господства арийской расы. К ней причисляется все современное человечество за исключением тех групп, которые связываются этим учением с остатками прежних рас, уходящих в небытие. При этом «раса» определяется не столько соматическими особенностями, сколько духовностью, и каждая последующая «раса», хотя и состоит из различных подгрупп, различающихся по физическим характеристикам, обладает более высокой духовностью, отличающей ее от предшествующих «рас». Опириуя понятием эволюции, эзотерики далеки от научного понимания эволюционных процессов и опираются на представление о неких космических силах или «Учителях», создающих каждую новую расу. Сами же люди оказываются беспомощными и неразумными, в результате чего каждая «расовая эпоха» дает пример не прогресса,

а упадка; ее окончание знаменуется глобальной катастрофой, и «Учителям» приходится вмешиваться и создавать новую расу, которая, правда, оказывается более совершенной, чем предшествующая. В этом якобы и состоит процесс «эволюции».

Примечательно, что «арийский миф» привлекает и некоторых русских радикалов, не желающих порвать с православием. В такой среде определенной популярностью пользуется идея «арийского христианства», развивавшаяся в 1920—1930-х гг. некоторыми немцами-протестантами, стремившимися очистить христианство от «семитского наследия».

В свою очередь индусские фундаменталисты отождествляют арийцев с индуизмом как «естественной» для них религией. Здесь религия жестко связана с национальной идеей и даже в некоторых контекстах обретает расовые параметры. Впрочем, в идеологии индусского национализма эти параметры остаются размытыми — они постоянно обсуждаются и пересматриваются в зависимости от контекста дискурса.

В то же время, благодаря развитию физической антропологии и в последние десятилетия — генетике, понятие «раса» оказалось тесно связанным с биологией, и это дает о себе знать даже там, где наблюдаются попытки определять его через «духовность» и религию. Этому способствует сомнительная идея о неразрывной и жесткой связи духовного с физическим. Хотя никому так и не удалось доказать наличие такой связи, что и выводит эту идею за рамки современной наукой, она служит одним из важнейших компонентов расовой теории, до сих пор культивирующейся расистами. Эта идея время от времени эксплицитно или имплицитно всплывает в некоторых религиозных дискурсах, прежде всего в рамках эзотерики и современного индусского фундаментализма. В результате ставится вопрос о кардинально различных менталитетах, якобы имманентно присущих разным народам или разным конфессиональным группам и не позволяющих им уживаться вместе. Некоторые эзотерики даже прямо связывают «менталитет» с определенными физическими особенностями.

В еще большей степени это свойственно многим современным язычникам, для которых за понятием «этническая религия» скрываются группы, различающиеся по крови. В этих дискурсах кровь и почва

прочно сливаются в неразрывное целое. Поэтому неоязычники склонны к расиализации окружающей социальной среды, и их нарративы перенасыщены положениями, отсылающими к «расе». Для многих современных как русских, так и украинских язычников «раса» представляется фундаментальным понятием, тесно связанным с культурой и историей, причем стержнем последней нередко объявляется «расовая борьба». При этом «арийцы» отождествляются с «белой расой» или же идентифицируются ее лучшей частью или авангардом. Им приписывается миссия спасения современного человечества от природной катастрофы или же спасения «белой расы» от «наплыва мигрантов».

Такой дискурс, разумеется, не может обойтись без образа врага, якобы сознательно приводящего в действие всевозможные механизмы, вызывающие негативные процессы в современном мире. В русле рассматриваемых шовинистических взглядов таким традиционным врагом «арийцев» вот уже более ста лет рисуются «семиты». Сегодня эта идея так или иначе присутствует во всех текстах, созданных русскими радикалами. Примечательно, что, подхватывая расовую теорию, такие авторы видят в «семитах» не какого-то случайного противника, ставшего врагом в силу сложившихся обстоятельств, а вечного неизбежного недруга, который из века в век противостоит «арийцам», строит им козни и пытается либо установить над ними господство, либо вовсе их уничтожить. За всем этим стоит расовый антисемитизм, возникший в Европе во второй половине XIX в. и ставший основой нацистской идеологии и практики. В этом контексте происходит демонизация и дегуманизация евреев. Они нередко изображаются не какой-либо «иной расой», а «биороботами», созданными древними жрецами с определенной политической целью. Авторы таких произведений склонны обращаться к сюжетам древней истории и даже к палеолиту и процессу антропогенеза, чтобы доказать «вредоносность» евреев, которые тем самым превращаются в вековых заклятых врагов «арийцев», наделенных якобы «генетическими» ущербными чертами характера. В частности, древнее население Палестины объявляется либо «славянами-арийцами», либо их близкими родственниками. А завоевание этого региона древними евреями трактуется как начало длительной

экспансии, ставящей своей целью покорение славян и установление мирового господства.

Многие особенности такой версии истории заимствуются из известных антисемитских памфлетов столетней давности, всемерно использовавшихся и нацистами. Сегодня эти идеи активно обсуждаются не только в политических трактатах, но и в массовой литературе, написанной в стиле фэнтези. В этом участвуют как признанные писатели, так и самодеятельные авторы и радикальные политики. Встречаются среди них и языческие волхвы. Такая литература с готовностью выкладывается в Интернете и привлекает внимание радикально настроенной молодежи. Следователи неоднократно обнаруживали ее в квартирах скинхедов, подозреваемых в нападениях на людей.

Таким образом, «арийская идея», полюбившаяся эзотерикам и неоязычникам, не свободна от антисемитизма. При этом представление о якобы вечной борьбе Светлых и Темных сил, Добра и Зла, «арийцев» с «семитами» обнаруживает свои корни в христианской идее борьбы Бога с Сатаной. В этом отношении эзотерический, неоязыческий и расистский взгляды на прошлое оказываются близкими родственниками — все они в конечном счете по-своему воспроизводят христианское представление о «последних временах».

Если в Европе образ врага долгое время ассоциировался с «семитами», то в других контекстах такой враг с легкостью получает иное лицо. Так, для армянских и таджикских националистов злая сила, выступающая против «арийцев», отождествляется с турками, а для индуистских фундаменталистов — с мусульманами. Определенные изменения происходят и в представлениях русских радикалов. Объявляя себя «арийцами», сегодня скинхеды готовы сражаться за «спасение белой расы», что в российских условиях выливается в нападения на «мигрантов» или даже на «нерусских» в целом. Парадоксально, что их жертвами становятся и таджики, считающие себя «арийцами».

Наконец, в этой обстановке мы встречаемся и с другим парадоксальным явлением, когда, чтобы вывести себя из-под удара, потенциальные жертвы скинхедов отождествляют себя с «арийцами» в надежде на то, что это поможет им установить добрососедские отношения с местным населением. Выше мы видели, как в этом контексте не только некоторые

таджикские интеллектуалы, живущие в России, подчеркивают общее «арийское наследие» у себя и у русских, но даже корейский интеллектуал находит нужным наградить корейцев «арийскими предками». Аналогичная тенденция наблюдается в среде российских тюрков и даже монголоязычных народов, где делаются попытки обеспечить идею «евразийской общности» «арийской основой». А в Германии, чтобы избежать исламофобии, некоторые иранские иммигранты объявляют себя «зороастрийцами», что снова апеллирует к «арийству». Сегодня в поисках основы для этого некоторые авторы прибегают к генетическим данным, обнаруживая некоторые генетические маркеры, общие для «арийцев» и для тех народов, которые до недавнего прошлого никогда не включались в индоевропейскую семью.

В наше время «арийский миф» напрямую связан с идентичностью, предлагая людям образ престижных предков, причем нередко конструирующийся по расовым канонам и отсылающий к «белой расе». В таком контексте идентичность рисуется в расовых тонах и открывает простор для расистского дискурса с его представлением о «высших» и «низших» расах, иерархии народов и «несовместимости менталитетов». Но если в период колониализма образы, создававшиеся «арийским мифом», отличались однозначностью, то сегодня в эпоху нового расцвета этнонационализма они необычайно многообразны и находятся в прямой зависимости от идентичности своих творцов и интерпретаторов. Это обрекает «арийскую идею» на столь же бесконечные, как и бесплодные споры о том, кому именно должно принадлежать «арийское наследие», играющее роль символического капитала, призванного усилить позиции каждой из сторон.

Ситуация усугубляется тем, что в ряде контекстов «арийская идентичность» приобретает либо этнорелигиозный облик (в среде язычников), либо просто религиозный, оторванный от этничности (у эзотериков). Поэтому и современная борьба, обусловленная «арийской идентичностью», имеет в виду совершенно разные цели, далеко не всегда напрямую связанные с агрессивным расизмом: иногда это территориальный и политический суверенитет, иногда — защита от дискриминации и ксенофобии, а иногда — монополия на духовные ценности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Иными словами, если, по мнению ученых, «арийская раса» является заблуждением, то это не останавливает энтузиастов, широко использующих такое понятие для выстраивания привлекательного мифа, пользующегося популярностью у публики и в некоторых контекстах служащего для достижения определенных политических целей. Арийский миф наделяет людей славными предками, снабжает наполненной глубокого смысла символикой, помогает продвижению некоторых политических идей и питает ряд новых религиозных движений. В то же время он помогает создавать образ врага и в этом качестве служит социальной мобилизации, основанной на ксенофобских установках и стереотипах.

БИБЛИОГРАФИЯ

- А. А. 1996. Революционный национализм // Русский реванш, № 1.
- Абасев В. И. 1949. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.: АН СССР.
- Абасев В. И. 1995. Ностальгия по язычеству в христианском мире // Волшебная гора, № 3: 270—271.
- Абакумов А. В. 1995. Евразийские арии и Русь // Русская мысль, № 1—6: 37—39.
- Абакумов А. В. 1997. Славяне в Казахстане: возвращение на Родину? // Экономическая газета, № 16: 8.
- Абакумов А. В. 2000. Русские и татары в Крыму // Наследие предков, № 2: 18—21.
- Абашин С. Н. 2007. Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб.: Алетейя.
- Аббасов А., Остапенко В. 1992. Загадки и тайны Воронежского края. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство.
- Абдакимов А. 1994. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Алматы: РИК.
- Абдакимов А. 2002. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). Учебное пособие. Издание третье. Алматы: Казакстан.
- Абдуразаков И. 1993. Киргизы: об их судьбах // Слово Кыргызстана, 8 мая. С. 7.
- Абрашкин А. А. 1999. Древние росы. Пути миграции // Д. А. Андреев (ред.). Гибель России: новый взгляд на древнюю историю Руси и тайная история уничтожения России «мировым сообществом», с. 86—120. М.: Метагалактика.
- Авдеев В. Б. 1989. Нерожденным рожден был отцом // Литературная газета, 18 октября. С. 5.

- Авдеев В. Б. 1994. Преодоление христианства. М.: Капъ.
- Авдеев В. Б. 1996. Интегральный национализм // За русское дело, № 11: 1—2.
- Авдеев В. Б. 1997. Свобода личности и расовая гигиена // За русское дело, № 5: 4—6.
- Автохтони 1992. Автохтони Криму // Державність, № 2: 3—5.
- Агурский М. 1975. Неонацистская опасность в Советском Союзе // Новый Журнал (Нью-Йорк). Кн. 118: 199—204.
- Ажажа В. Г. 2002а. Уфологическая мистерия. Кн. 1. Эйфория. М.: АиФ-Принт.
- Ажажа В. Г. 2002б. Уфологическая мистерия. Кн. 3. Сотворение мира: день восьмой. М.: АиФ-Принт.
- Айзахметов А. А. 2004. Рождение тюркского мира. Тараз: Сенім.
- Айтмуратов Д. 1986. Тюркские этнонимы: каракалпак, черные клобуки, черкес, башкурт, кыргыз, уйгур, тюрк, печенег, сак, массагет, скиф. Нукус: Каракалпакстан.
- Акишев К. А. 1978. Курган Иссык. М.: Искусство.
- Акишев К. А. 1988. Этнокультурная ситуация в древнем Казахстане // Б. А. Литвинский и др. (ред.). Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (20—23 ноября 1988 г.), с. 8—9. М.: АН СССР.
- Акишев К. А. 1999. Восточная Евразия — взгляд сквозь века // Кошанов А. К., Нысанбаев А. Н. (ред.). Идеи и реальность евразийства. Алматы: Дайк-Пресс.
- Акманов И. Г. (ред.). 1991. История Башкортостана. Учебник для 8—9 кл. Ч. 1. С древнейших времен до 1917 г. Уфа: Министерство науки, высшей школы и техникумов.
- Акманов И. Г. (ред.). 1996. История Башкортостана. Учебник для 8—9 кл. Ч. 1. С древнейших времен до 1917 г. Уфа: Китап.
- Акумулятор 1990. Акумулятор історичної пам'яті // Літературна Україна. 1 березня.
- Алаев А. Б. 2001. Очередной конгресс востоковедов. Нужны реформы // Восток, № 1: 131—135.
- Алексеев А. А. 1995. Опять о «Велесовой книге» // Русская литература, № 2: 248—254.
- Алексеев М. П., Лихачев Д. С. и др. 1976. В защиту академика В. Г. Васильевского // Юность, № 3: 111.

- Алексеев С. Т. 1986. Слово. М.: Современник.
- Алексеев С. Т. 1987. Игрушки — не игрушки! // Книжное обозрение, 25 декабря. С. 7.
- Алексеев С. Т. 1995. Сокровища Валькирии: В 2 т. М.: Ковчег.
- Алексеев С. Т. 1997а. Сокровища Валькирии — 2. М.: Олма-пресс; СПб.: Нева.
- Алексеев С. Т. 1997б. Пришельцы. М.: Олма-пресс; СПб.: Нева.
- Алексеев С. А. 1995. Тишина Байконура // Свет. Природа и человек, № 2: 16—19.
- Алексеев С. А. 1996. По следу ариев-славян // Свет. Природа и человек, № 2: 18—22.
- Алексеев С. А. 1997а. От Руси к Славии // Свет. Природа и человек, № 1: 70—74.
- Алексеев С. А. 1997б. Индия... близ Плисецка // Свет. Природа и человек, № 3: 26—28.
- Алиаде М. (ред.). 1998. Человек и общество. Баку: Маариф.
- Алимова Д. А., Арифханова З. Х., Аширов А. А., Назаров Р. Р. 2006. Еще раз о проблемах этнологии в Узбекистане // Этнографическое обозрение, № 3: 107—126.
- Аль-Фатих 1997. Древние пришельцы. Уфа.
- Аманжолов А. С. 1965. Древнетюркская руническая надпись из Прииртышья // Народы Азии и Африки, № 3: 150.
- Аманжолов А. С. 1971. Руноподобная надпись из сакского захоронения близ Алма-Аты // Вестник АН Казахской ССР, № 12: 64—66.
- Амодриоз Г. А. 2001. Русский народ и защита белой расы // Атены, № 1.
- Андреев А. И. 2004. Оккультист страны Советов. Тайна доктора Барченко. М.: Яуза, Эксмо.
- Андреев А. И. 2008. Гималайское братство: теософский миф и его творцы. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та.
- Андреев А. И., Бережков В. 2006. Оккультисты Лубянки. М.: Издатель Быстров.
- Андреев Н. Д. 1986. Раннеиндоевропейский праязык. Л.: Наука.
- Анисимов А. 1994. Кто такие казаки? // Колокол, № 37: 6.
- Аннинский Л. 1998. Пятая цивилизация // Родина, № 2: 28—29.
- Антоненко С. Г. 1994. Русь арийская (непривычная правда). М.: Паллада.
- Антоненко С. Г. 1996. Нежить. Размышления о современном язычестве // Москва, № 9: 157—165.

Антоненко С. Г. 1997а. Крест над скалой // Наш современник, № 1: 196—198.

Антоненко С. Г. 1997б. Русь арийская? // Родина, № 8: 75—79.

Антоненко С. Г. 2000а. Черное золото власти // Родина, № 6: 5—7.

Антоненко С. Г. 2000б. От советского к постсоветскому образу — мутации мифа власти в современной России // К. Аймермахер, Ф. Бомсдорф, Г. Бордюгов (ред.). Мифы и мифология в современной России, с. 188—211. М.: АИРО-XX.

Антоненко С. Г. 2004. Идеология традиционализма в России // Новая политика, 17 июня 2004.

Антоненко С. Г., Филиппова Т. 1998. В пасть к Люциферу // Родина, № 2: 16.

Аринушкин А., Черкасов И. 1998. Зов Гипербореи. М.: Гиль-Эстель.

Арсеньев Б. 1999. Насдине со временем // Якиманка, июнь (№ 5): 6—7.

Артыкбаев Ж. О. 1999. История Казахстана. Учебник-хрестоматия. Астана: Фолиант.

Артыкбаев Ж. О. 2005. Кочевники Евразии в калейдоскопе веков и тысячелетий. СПб.: Мажор.

Артыкбаев Ж. О., Сабданбекова А. А., Абиля Е. А. 2006. Рассказы по истории Казахстана. Алматы: Атамура.

Арутюнов С., Пензов И., Передерин В. 1995. Церковь. Богатство. Политика // Молния, № 14 (январь): 6.

Архакова А. 2011. Светлое арийское будущее. Guardian увидела в рекламе курорта пропаганду фашизма // Частный корреспондент, 18 мая (http://www.chaskor.ru/article/svetloe_arijskoe_budushchee_23418).

Асатрян Г. С., Геворкян Н. Х. 1990. Азербайджан: принцип присвоения и иранский мир. Ереван: Гителик.

Асеев О. В. 1998. Неоязычество в современной России: этнополитический и социальный аспекты // Н. А. Трофимчук (ред.). Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 5: 18—25.

Асеев О. В. 1999. Славянское неоязычество в современной России // Н. А. Трофимчук (ред.). Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 1: 29—35.

Аскаров А. А. 1986. Некоторые аспекты изучения этногенеза и этнической истории узбекского народа // Алексеев В. П. (ред.). Материалы к этнической истории населения Средней Азии, с. 7—10. Ташкент: Фан.

Аскаров А. А. (ред.). 1993. История народов Узбекистана. Т. 2. Ташкент: ФАН.

Аскаров А. А. 1997. История Узбекистана. Ташкент: Узбекистон.

Аскарлов А. А. 2005. Арийская проблема: новые подходы и взгляды // Анарбаев А. А. (ред.). История Узбекистана в археологических и письменных источниках, с. 81—91. Ташкент: ФАН.

Аскарлов А. А. (а) Тюрки — коренные жители Средней Азии (<http://www.ariana.su/?S=7.0604050101>).

Аскарлов А. А. (б) Антинаучная позиция панираниста (ответ на статью Р. Масова «Тюркизация арийцев») (<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1138149000>).

Аскарлов А. А. (в) Дискуссия по арийской проблеме в ЦентрАзии (второй ответ паниранистам) (<http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1144357800>).

Асов А. И. 1993а. Астероид «Судного Дня» // Наука и религия, № 4: 4—7.

Асов А. И. 1993б. Дажьбог — из созвездия Льва // Наука и религия, № 10: 15—17.

Асов А. И. 1993в. Слово о любви // Наука и религия, № 3: 48—50.

Асов А. И. 1994а. Времена Святогора // Наука и религия, № 9: 27—28.

Асов А. И. 1994б. Комментарии и примечания // Велесова книга. М.: Мелендер.

Асов А. И. 1994в. Космопорт птицы Гамаюн // Наука и религия, № 4: 18—20.

Асов А. И. 1994г. Золотая книга Коляды // Наука и религия, № 12: 28—30.

Асов А. И. 1995. Судьба «Боянова гимна» // Наука и религия, № 4: 12—14.

Асов А. И. 1996а. Куда девались русские манускрипты из библиотеки французской королевы // Чудеса и приключения, № 3: 34—36.

Асов А. И. 1996б. Арии пришли с севера // Наука и религия, № 1: 28—30.

Асов А. И. 1996в. Берсендеи — воины и хранители веры // Наука и религия, № 6: 50—53.

Асов А. И. 1996г. Урал сокровенный // Наука и религия, № 7: 32—34.

Асов А. И. 1996д. Легенда о Богумире // Наука и религия, № 11: 26—29.

Асов А. И. 1997. Москва — третий Аркаим // Наука и религия, № 8: 18—20.

Асов А. И. 1998а. Святилище сейдь-зор в горах Луярва // Наука и религия, № 1: 36.

Асов А. И. 1998б. Ведические храмы славян // Наука и религия, № 1: 37—39.

Асов А. И. 1998в. Путь к «Звездной книге Коляды» // Наука и религия, № 2: 50—53.

Асов А. И. 1998г. Амазонки были славянками // Наука и религия, № 3: 54—55.

- Асов А. И. 1998а. Мифы и легенды древних славян. М.: Наука и религия.
- Асов А. И. 1999а. Славянские боги и рождение Руси. М.: Вече.
- Асов А. И. 1999б. Атланты, арии, славяне. История и вера. М.: Алетейя.
- Асов А. И. 2000а. Брачные узы Сварога и Матери Сва // Наука и религия, № 3: 26—27.
- Асов А. И. 2000б. Творец «Книги Велеса» // Наука и религия, № 9: 40—43.
- Асов А. И. 2000в. Хранители славянских рун // Наука и религия, № 10: 20—23.
- Асов А. И. 2000г. Славянские руны и «Боянов гимн». М.: Вече.
- Асов А. И. 2000д. Пояснения // Книга Велеса / Перевод и пояснения А. И. Асова. СПб.: Политехника.
- Асов А. И. 2001а. Ведические истоки и мировая культура // НГ-Религии, 28 марта, С. 6.
- Асов А. И. 2001б. Атлантида и Древняя Русь. М.: АиФ Принт.
- Асов А. И. 2002. «Книга Велеса» бессмертна // Родина, № 6: 27—29.
- Асов А. И. 2003. Тайны «Книги Велеса». М.: АиФ Принт.
- Асов А. И. 2008а. Священные прародины славян. М.: Вече.
- Асов А. И. 2008б. Боги славян и рождение Руси. М.: Вече.
- Астафьев А. 1991. Колесо времени // Русский вестник, № 23: 16.
- Атлантида и Гиперборея 2003. Атлантида и Гиперборея: мифы и факты. М.: ФАИР-Пресс.
- Атланты 1997. Атланты из Гипербореи // Независимая газета. Приложение № 1 (сентябрь). С. 5.
- Афанасьев Л. А. 1993. Пути и судьбы духов. Якутск: Б. и.
- Ахинжанов М. Б. 1958. Этногенез казахского народа // Уч. зап. Казахстанского гос. ун-та, сер. истории, 1958, т. 38, вып. 4.
- Ахинжанов М. Б. 1962. Образование казахской народности. Алма-Ата: КазГУ.
- Ахинжанов М. Б. 1971. Происхождение и формирование казахского народа. Алма-Ата: КазГУ.
- Ахмедов Б. А. 1986. Значение письменных памятников в изучении этнической истории узбеков // Алексеев В. П. (ред.) Материалы к этнической истории населения Средней Азии, с. 14—30. Ташкент: Фан.
- Ахмедов Б. А. 1992. Государство узбеков. Ташкент (на узб. яз.).
- Ахметова М. 2010. Конец света в отдельно взятой стране. М.: ОГИ.
- Ахуджа А., Гусева Н. Р. 1982. Тайные истоки видимых рек // Техника — молодежи, № 8: 50—53.

- Бабанин В. П. 1996. Самые большие загадки прошлого. М.: Современник.
- Бабинцев В. 1993. Почему уходят евреи? // Молодая гвардия, № 2: 198—206.
- Бабий Л. 1997. Феномен української міфології: сутність і форми вияву // Галичина (Івано-Франківськ), № 1: 110—117.
- Бабий О. 1993. Чому зникла трипільська цивілізація // Голос Нації, № 17 (31): 4.
- Багдасаров Р. В. 2001. Свастика: священный символ. Этнорелигиоведческие очерки. М.: Белые альвы.
- Багринець В. 1996—1997. Що в імені твоїм Україно? // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2, с. 76—85. Київ: Індоевропа, Такі справи.
- Бадалов Ф. А. 1998. История лезгинского народа (лезгиноязычных народов) и государства (V тыс. до н. э. — X в. н. э.). Дербент.
- Бадьо О. 1996. Традиція українського бойового мистецтва // Український світ, 1996, № 1—3: 18.
- Байи Ж.-С. 2003. Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии // Атлантида и Гиперборея: мифы и факты, с. 23—265. М.: ФАИР-Пресс.
- Баков А. А., Дубичев В. Р. 1995. Цивилизации Средиземья. Екатеринбург: Уральский рабочий.
- Баксан Д. 1998. След Сатаны на тайных тропах истории. Грозный.
- Баландин Р. К. 1990. Кто вы, рудокопы России? М.: Знание.
- Балаян З. Г. 1995. Между адом и раем: Карабахские этюды. М.: Академия.
- Бандич Д. 1991. Народна религија срба у 100 појмова. Београд: Нолит.
- Бандрівський М. С. 1992. Сварожі лики. Львів: Логос.
- Барашков А. И. 1991а. Будет ли конец света? М.: Знание.
- Барашков А. И. 1991б. Гибель Атлантиды // Наука и религия, № 9: 46—49; № 10: 56—58; № 11: 32—34; № 12: 57—60.
- Барашков А. И. 1991в. Геомантия: за и против // Наука и религия, № 8: 44—45.
- Барашков А. И. 1992. Узелковое письмо древних славян // Наука и религия, № 4—5: 28—31.
- Баренц Р. 1999. Геополитика: взгляд изнутри. Ереван: Тираст.
- Баркашов А. П. 1993а. Узнающий прошлое — видит будущее // Русский порядок, 20 марта, № 2 (5): 4.
- Баркашов А. П. 1993б. Разоблаченная доктрина // Русский порядок, 20 августа, № 8 (11): 1—2.

- Баркашов А. П. 1994а. Азбука русского националиста. М.: Слово-1.
- Баркашов А. П. 1994б. Обращение к русскому народу // Эра России, № 1: 1—3.
- Баркашов А. П. 1997. Страсти вокруг свастики. Что за ними // Русский порядок, № 4.
- Барманкулов М. К. 1996. Тюркская вселенная. Алматы: Білім.
- Бартольд В. В. 1896. Несколько слов об арийской культуре в Средней Азии // Средне-Азиатский вестник, июнь. С. 20—33.
- Бартольд В. В. 1977. Задачи русского востоковедения в Туркестане (1914) // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 9: 522—533. М.
- Барченко А. В. 1913. Доктор Черный // Мир приключений, № 1: 109—155; № 2: 311—364; № 3: 487—546; № 4: 665—728; № 5: 919—944.
- Батунский М. 1992. Расистский антисемитизм в России: генезис, динамика, истоки // И. Крупник (ред.). Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога, с. 330—335. М.: Свободный Еврейский Университет в Москве.
- Бегунов Ю. К. 1993а. Обретение «Велесовой книги» // А. И. Баженова, В. И. Вардугин (сост.). Мифы древних славян. Велесова книга, с. 247—251. Саратов: Надежда.
- Бегунов Ю. К. 1993б. Велесова книга // Русское дело, № 2: 2—3.
- Бегунов Ю. К. 1996. Тайные силы истории России. СПб.: Изд-во им. А. С. Суворина Союза Писателей России.
- Безансон А. 1984. Русское прошлое и советское настоящее. London: Overseas publications interchange LTD.
- Безант А. 1994. Загадки жизни и как теософия отвечает на них. М.: СП «Интерграф Сервис».
- Безверхий В. Н. 1993. Философия истории // Волхв, № 1 (7): 3—102.
- Безродный М. 1997. О «юдобоязни» Андрея Белого // Новое литературное обозрение, № 28: 100—125.
- Безсонов П. А. 1856. Статья предварительная // Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. М.: Университет, 1856. С. V—XLIV.
- Безсонов П. А. 1885. Мнимый «туранизм» русских. К вопросу об инородцах и переселениях в России // Чтения в Императорском обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете. Кн. 2: 1—135. М.: Университет.
- Бейли А. А. 1994а. Трактат о семи лучах. Эзотерическая психология. М.: Двойная звезда.

- Бейли А. А. 1994б. Судьба наций. М.: С. Е. Т.
- Бейли А. А. 1995. Новое явление Христа. М.: С. Е. Т.
- Белов А. И. 2007а. Звездная раса гипербореев. История погибших цивилизаций. М.: Амрита-Русь.
- Белов А. И. 2007б. Велес — Бог русов. Неизвестная история русского народа. М.: Амрита-Русь.
- Белов А. И. 2008. Путь ариев. В поисках прародины. М.: Амрита-Русь.
- Белов А. И. 2009. Тайна происхождения человека раскрыта! Теория эволюции и инволюции. М.: Амрита-Русь.
- Белов А. К. 1991а. Притяжение чести // Русский вестник, № 2: 7.
- Белов А. К. 1991б. Русская здрава // Русский вестник, № 3: 15.
- Белов А. К. 1991в. Притяжение чести (продолжение) // Русский вестник, № 4: 10.
- Белов А. К. 1992а. Станьте частью окружающего вас мира // Наука и религия, № 6—7: 48—49.
- Белов А. К. 1992б. Поклонение Перуну // Наука и религия, № 11: 16—17.
- Белов А. К. 1992в. Современное славянское язычество: пути национального возрождения // П. В. Тулаев (ред.). Россия и Европа — опыт соборного анализа, с. 385—392. М.: Наследие.
- Белов А. К. 1992г. Славяно-горицкая борьба. Изначалие. М.: Здоровье народа.
- Белов А. К. 1995. Триглав // Атака, № 72: 31—33.
- Белов А. К. 1996. Молот Радогоры. <<http://ladomir1.narod.ru/molot.html>>
- Белов А. К. 2000. Великий поход: арийская мифология. М.: Современный писатель.
- Белов А. К. 2003. Искусство партизанской войны. М.: ФАИР-Пресс.
- Белов А. К. 2007. Удар из ниоткуда: азбука боевой магии. М.: Русская панорама.
- Белоконь И. 1982. Утро творения // Москва, № 2: 141—166.
- Белолипецкая Н. А. 2008. «Эзотерики» Аркаима // Ф. Н. Петров (ред.). Археология в современной культуре России (региональные аспекты). Круглый стол, п. Аркаим, 22—23 августа 2007: материалы заседаний, с. 20—23. Челябинск: Крокус.
- Белолипецкая Н. А. 2010. Заповедник Аркаим: особенности взаимоотношений музея и общества // Этнографическое обозрение, № 4: 69—77.
- Белый А. 1909. Штемпелеванная культура // Весы, сентябрь 1909. С. 73—80.

- Бельский А. Г. 1984. Идеология и политика современного индуистского коммунизма (научно-аналитический обзор). М.: ИНИОН.
- Беляев Ю. А. 1992. Национализм — наше оружие // Националист, № 1 (2): 1.
- Беляев Ю. А. 1993. Основы русского национализма // Националист, № 2: 1—2.
- Беляев Ю. А. 1995. Битва наций // Родные просторы, № 1 (25): 16—19.
- Белякова Г. С. 1990. О «Влесовой книге» и славянских древностях («Влесова книга» — реальность или мистификация?) // Русская старина, вып. 1: 184—191.
- Белякова Г. С. 1991а. Пути-дороги славянской письменности // Волхв, № 1: 3—8.
- Белякова Г. С. 1991б. Тропы славянские // Русский вестник, № 3: 6.
- Белякова Г. С. 1991в. Письменность наших предков // Русский вестник, № 8: 10.
- Белякова Г. С. 1992. Самобытность славянской письменной традиции // Русский вестник, № 41—44: 22.
- Белякова Г. С. 1993а. Духовноорганизуемая миссия Руси-России // Русская мысль, № 3—12: 3—6.
- Белякова Г. С. 1993б. Об истоках доскорописьменной системы письма у славян // Русская мысль, № 3—12: 109—114.
- Белякова Г. С. 1995. Славянская мифология. Книга для учащихся. М.: Промсвещение.
- Белякова Н. Е. 1994. Уроки древнерусского. Всеясветная грамота: 1000 лет забвения // За русское дело, № 2: 2—3; № 3: 3; № 4: 3; № 5: 2.
- Бен-Итто, Хадасса 2001. Ложь, которая не хочет умирать. «Протоколы сионских мудрецов»: столетняя история. М.: Рудомино.
- Бенуа А. де. 1995. Язычество // Атака, № 99: 16—24.
- Бердяев Н. Г. Христианство и антисемитизм (религиозная судьба еврейства). Париж: Религиозно-философская академия.
- Берегова О. 2007. Символы славян. СПб.: Диля.
- Березиньска З. 1997. Кутя — обрядова спадщина від давніх трипільців / За вільну Україну. 4 січня: 2.
- Березников Е. Е. 2000. Возрождение духа (Апокалипсис. Пришло время рассказать правду): В 2 т. М.: Тера-Спорт.
- Бестужев-Лада И. 1969. Этот удивительный мир... // Литературная газета. 3 сентября. С. 4.

Биберштейн Й. Р. фон 2010. Миф о заговоре: философы, масоны, евреи, либералы и социалисты в роли заговорщиков. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова.

Білецький М. І. 1996. Антисемітизм в українській пресі. Доклад, представлений на Четвертой международной научной конференции «Еврейська історія та культура в Україні». Киев, 2—5 сентября.

Білик І. 1990. Меч арея. Київ: Дніпро.

Білокінь С. 1991. Чи маємо історичну науку? // Літературна Україна, 10 січня.

Блаватская Е. П. 1991—1992. Тайная доктрина. Т. 2. Антропогенезис. Кн. 3—4. М.: Прогресс, Сирин.

Блок А. 1965. Записные книжки. М.: Художественная литература.

Бобрик М. 1998. Внуки неба // Свет, № 3: 1, 66—71.

Бобрович А. 2014. Предки индусов ловили раков в озерах Карелии // Метро, 6 августа. С. 6.

Богданов А. П. 1996. История России до Петровских времен. Учебник для 10—11 кл. средней школы. М.: Дрофа.

Богданов В. В. 2000. Этническая и эволюционная предыстория Руси. Оры, осы, кимеры, хоры, русь. М.: Самообразование.

Богомоллов Н. 1987. О подлинной и мнимой культуре // Книжное обозрение, 27 ноября. С. 5.

Богород А. 1997. Календар в історії народу // Сварог, № 5: 34—39.

Бойков А. 1992. Спокойно, Свастика // За Русь, № 2: 4.

Бойс М. 1987. Зороастрийцы: верования и обычаи. М.: Наука.

Болотов С. С. 1993. Против свастики — против культуры // Националист, № 4: 5.

Большакова Н. 1997. Сохраним Свято-озеро // Мурманский вестник, 10 сентября.

Большакова Н. 1998. Зов Святоозера // Свет, № 2: 12—16.

Бонгард-Левин Г. М. 1993. Блок и индийская культура // И. С. Зильберштейн, Л. М. Розенблюм (ред.). Литературное наследство. Т. 92, кн. 5: 589—632. М.: Наука.

Бонгард-Левин Г. М. 2004. «Мы — новый третий мир!» // Родина, № 7: 27—28.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. От Скифии до Индии. М.: Мысль.

Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. 1985. Индия в древности. М.: Гл. ред. вост. лит.

- Бондарев Г. А. 1996. Ожидающая культура. Эзотерические очерки русской истории и культуры. М.: ЭКСМО.
- Боргард А. 1992. Тонкий и толстый // Вечерний Киев, 23 сентября (перепечат. в ж. «Век XX и мир», № 4: 42—49).
- Борисов В. И. 1995. Ю. М. Медведев, В. И. Щербаков // Вл. Таков (ред.). Энциклопедия фантастики, с. 375, 671—672. Минск: ИКО «Галаксиас».
- Боровський Я. Е. 1992. Світогляд давніх киян. Київ: Наукова думка.
- Ботов В. 1996. Патриарси. Русская Библия // Чудеса и приключения, № 6: 10—14.
- Боура С. М. 2002. Героическая поэзия. М.: НЛО.
- Бояра О. 1998а. Хранители забытых традиций // Литературная Россия. 17 июля. С. 6.
- Бояра О. 1998б. Человек боя // Книжное обозрение, 8 сентября. С. 14—15.
- Брагин А. П. 2006. Русский ответ на еврейский вопрос. М.; Владивосток: Русская Правда.
- Брагинский И. С. 1980. Заххак // С. А. Токарев (ред.). Мифы народов мира. Т. 1: 462—463. М.: Советская энциклопедия.
- Брачев В. 1998. Красное масонство // А. Д. Балабуха (ред.). Окультизм: силы СССР, с. 239—364. СПб.: Северо-Запад.
- Брачев В. С. 2006. Тайные общества в СССР. СПб.: Стомма.
- Бруннгофер Г. 1891. Археологические задачи и цели России в Центральной Азии // Русское обозрение, т. 2, № 6: 295—309.
- Брюсов В. Я. 1975. Учителя учителей. Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношения // Брюсов В. Я. Собр. соч. Т. 7: 275—437. М.: Художественная литература.
- Буганов В. И. 1976. Источник сомнителен // Неделя, 16—22 августа. С. 7.
- Буганов В. И., Жуковская Л. П., Рыбаков Б. А. 1977. Мнимая «древнейшая летопись» // Вопросы истории, № 6: 202—205.
- Булгаков С. 1991. Христианство и еврейский вопрос. Paris: YMCA Press.
- Бульвер-Литтон Э. 1891. Грядущая раса. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлиха.
- Бурлешин М. 2001. Ужас северных широт // Природно-ресурсные ведомости, ноябрь (№ 46): 3.
- Буров В. А. 2001. О семантике каменных лабиринтов // Этнографическое обозрение, № 1: 53—65.
- Буровский А. М. 2004. Евреи, которых не было. Кн. 1—2. М.: АСТ.

- Буровский А. М. 2007. Арийская Русь. Ложь и правда о «высшей расе». М.: Яуза, Эксмо.
- Бутаков Я. 1995. Священная миссия России // *Нация*, № 1: 22—24.
- Бутинов Н. А., Тумаркин Д. Д. 1977. «Новое» о Миклухо-Маклае // *Литературная газета*, 21 декабря.
- Бутовская (Кашинова) Л. 1995. «Слово о полку Игореве». Беседа журналистки Л. Бутовской с Б. А. Никитиных и Ю. К. Бегуновым // *Россиянин*. Спецвыпуск.
- Буча В. 1991. Нашій державі понад 2000 // *Індо-Європа*, № 1: 68—70.
- В поисках 2003. В поисках Атлантиды // *Преподавание истории в школе*, № 6: 40—41.
- В твердыне 1995. В твердыне здравомыслия // *Родные просторы*, № 1 (25): 2—3.
- Вавилов Н. И. 1939. Вступительное слово председателя Государственного географического общества академика Н. И. Вавилова на торжественном заседании, посвященном 50-летию со дня смерти Н. Н. Миклухо-Маклая // *Известия Гос. географического общества*, т. 71, вып. 1—2: 7—9.
- Ваганов А. 2000. Древнейшая книга славянской цивилизации // *Независимая газета*, 20 декабря. С. 9.
- Ваганов А. 2005. Гражданская война андроидов и вигов // *НГ-наука*, 9 ноября. С. 15.
- Ваджра А. 2012. Похождения древних укров // *Сегодня*, 28 июля (<http://www.segodnia.ru/content/111864>).
- Вайнберг Б. И., Ставиский Б. Я. 1994. История и культура Средней Азии в древности. М.: Наука.
- Валеев А. 2005. Аркаим после Путина // *Челябинский рабочий*, 27 августа. С. 7.
- Валеев А. 2009. «Гордон-кихот» и регион-вампир // *Челябинский рабочий*, 7 апреля.
- Валентинов А. 1998. Когда мы умели летать... // *Российская газета*, 20 февраля. С. 26—27.
- Вамбери А. 1868. Очерки Средней Азии. М.: Тип. Мамонтова.
- Вамбери А. 1873. История Бохары или Трансоксании с древнейших времен до настоящего. СПб.: Изд-во Я. А. Исакова.

Ванина Е. Ю. 2004. История в политике: борьба за прошлое в современной Индии // Ванина Е. Ю., Куценков А. А. (ред.). Южная Азия: конфликты и компромиссы, с. 138—168. М.: Ин-т востоковедения.

Ванина Е. Ю. 2007. Прошлое во имя будущего. Индийский национализм и история (середина XIX — середина XX века) // В. А. Тишков, В. А. Шнирельман (ред.). Национализм в мировой истории, с. 486—528. М.: Наука.

Ванина Е. Ю. 2014. Индия: история в истории. М.: Наука — Восточная литература.

Вараев Р. 1997. Гитлер о чеченцах // Путь Джохара, 17—23 августа (№ 11).

Василенко Г. 1988. Тасмиче тисячоліття // Київ, № 4: 161—165.

Василенко Г. К. 1991. Велика Скіфія. Київ: Знання.

Васильев А. 1998. Русский путь // Империя, № 13: 1.

Васильев Д. Д. 1988. Интервью Д. Д. Васильева // Вече, № 30: 205—216.

Васильев М. А. 1995. «Хорс-жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблемы Khazaro-Slavica // Славяноведение, № 2: 12—21.

Васильев С. 1995а. Великое наследие предков // Народная защита, № 3: 14.

Васильев С. 1995б. Сокровища Трои — национальное достояние России // Народная защита, № 5: 14.

Васильев Э. В. 1995. Способ жизни в эру Водолея. Теория и практика самопознания и самооздоровления. М.: Гумус.

Васильев Я. В., Гуров Н. В. 1995. Страна Аратта по древним письменным источникам // Вестник Восточного института (СПб.), т. 1, № 1: 12—66.

Васильевский В. Г. 1882. О мнимом славянстве гуннов, болгар и роксолан. Рец. на кн. Д. И. Иловайского «Разыскания о началах Руси» // Журнал Министерства народного просвещения, № 7: 140—190.

Васильченко А. 2008. Оккультный миф III Рейха. М.: Яуза-Пресс.

Вашингтон П. 1998. Бабуин мадам Блаватской. История мистиков, медиумов и шарлатанов, которые открыли спиритуализм Америке. М.: КРОН-пресс.

Вашкевич Н. Н. 1994. За семью печатями. М.: Дека.

Вашкевич Н. Н. 1996. Утраченная мудрость или что в имени твоём. М.: Б. и.

Веденькина Л. 1994. Русские веды: любовь и смерть // Наука и религия, № 1: 38—39.

Ведомысл 1993. Пепел отцов стучит в моем сердце // Русское дело, № 5: 3—4.

Велеслав 2002. Тризна по Борису Александровичу Рыбакову. М.: Институт общегуманитарных исследований.

- Велесова книга 1994. Велесова книга. Перевод и коммент. А. И. Асова. М.: Менеджер.
- Величко Ф., Мансуров В. 1996. На пороге эры Водолея // Наука и религия, № 1: 16—20.
- Вельдина О. 2004. В зеркале прошлого // Литературная газета, 25 февраля — 3 марта. С. 6—7.
- Венелин Ю. И. 1856а. Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. М.: Университет.
- Венелин Ю. И. 1856б. Историко-критические изыскания, т. 2. Словене. М.: Университет.
- Венюков М. И. 1874. Очерки современного Китая. СПб.: Тип. В. Безобразова.
- Венюков М. И. 1877. Поступательное движение России в Средней Азии. СПб.: Тип. В. Безобразова.
- Венюков М. И. 1878. Очерк политической этнографии стран, лежащих между Россиею и Индиею. СПб. (оттиск из «Сб. Государственных знаний», т. 5).
- Верховский А. М., Кожевникова Г. В. 2005. Три года противодействия // А. М. Верховский (ред.). Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям, с. 111—129. М.: Центр «Сова».
- Верховский А. М., Кожевникова Г. В. (сост.) 2009. Радикальный русский национализм: структура, идеи, лица. М.: Центр «Сова».
- Верховский А., Папп А., Прибыловский В. 1996. Политический экстремизм в России. М.: Институт экспериментальной социологии.
- Верховский А., Прибыловский В. 1996. Национал-патриотические организации в России. М.: Институт экспериментальной социологии.
- Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. 1998. Национализм и ксенофобия в российском обществе. М.: Панорама.
- Вершинин С. 1998. Не ждали. Где наше (коричневое) слово отзовется? // Московский комсомолец, 22 января.
- Веселовский Н. И. 1877. Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве с древнейших времен до настоящего. СПб.: Тип. братьев Пантелеевых.
- Веселовский Н. И. 1882. Несколько новых соображений по поводу пересмотра вопроса о происхождении гуннов // Журнал Министерства народного просвещения, № 9: 90—102.

Відейко М. 1994. Країна Аратта в шумерському епосі й трипільська культура // Український Світ, № 3—4: 31—32.

Виноградов Ю. 1990. Загадки «Слова о полку Игореве» и «Влесовой книги» // Родные просторы, № 6: 1, 3.

Винокурова У. А. 1994. Сказ о народе Саха. Якутск: Бичик.

Вишневская Ю. 1988. Православные, гевалт! // Синтаксис, № 21: 82—101.

Владимиров В. 1994. Сооружается храм // Омский вестник, 5 июля: 1.

Возвращение 1998. Возвращение богини // Наука и религия, № 3: 52—53.

Володимир 1964. Священный героїзм. Лондон: Ордєн. (Отрывок переиздан в ж. «Український світ», 1996, № 1—3: 6—7.)

Володимир 1965. Баяда про Святослава. Лондон: Ордєн.

Володимир 1967а. Гимни Землі. Лондон: Ордєн.

Володимир 1967б. Повстань Перуне. Лондон: Ордєн.

Володихин Д. 1998а. На стороне светлого начала // Книжное обозрение, 3 февраля (№ 5): 6.

Володихин Д. 1998б. Вторжение монстров // Родина, № 5—6: 167.

Волхв 1992. Волхв и целитель // Наука и религия, № 10: 38—39.

Волхв 1995. Восстановим древнюю веру предков, чтобы выжить // Родные просторы, № 1 (25).

Воля РОДа 1996. Воля РОДа — воля народов. Программные документы и материалы Российского Общепародного Движения (РОД). Б. м.

Воронель А. 1979. Причины активизации антисемитизма в Советском Союзе на современном этапе // Антисемитизм в Советском Союзе. Его корни и последствия, с. 91—103. Иерусалим: Библиотека «Алия».

Воронов Н. Г. 1888а. Старые и молодые народы и наследственность. М.: Тип. А. А. Карцева.

Воронов Н. Г. 1888б. Основной закон истории. М.: Тип. А. А. Карцева.

Вступим... 1992. Вступим в бой // За Русь, № 1: 1.

Вулич В. 1986. Две статьи // Вече, № 22: 119—138.

Высоков Н. 1970. Зови вперед и выше! // Литературная газета, 7 января. С. 6.

Гадло А. В. 1968. Проблема Приазовской Руси и современные археологические данные о Южном Приазовье VIII—X вв. // Вестник ЛГУ, сер. ист., яз. и лит. Т. 14, вып. 3: 55—65.

Гайдуков А. В. 1999а. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // В. В. Костюшев (ред.). Молодежные движения и субкультуры Петербурга. СПб. (<http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm>).

- Гайдуков А. В. 1999б. Национальная идея в славянском неоязычестве // В. В. Носков (ред.). Вестник всеобщей истории. Межвузовский сборник, вып. 2: 111—127. СПб.: Российский гос. педагогический институт им. Герцена.
- Галкина Г. 1975. Ахиллесовы пятки // Юность, № 12: 107—108.
- Галлямов Р. Р. 2006. Элита Башкортостана. Казань: Институт истории АН РТ.
- Галлямов С. 1997. Великий Хау Бен. Уфа.
- Галлямов С. А. 2007. Древние арии и вечный Курдистан. М.: Вече.
- Галычанец М. 2005. Українська нація. Похоження і життя української нації з найдавніших часів до XI століття. Тернопіль: Мандрівець.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 2013. Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений // Вестник РГГУ, № 5: 109—136.
- Гаранина О. 1996. Запрещенная реальность // Литературная Россия, 24 мая. С. 5.
- Геворкян А. Р. 1993. Туран вместо СССР? // Наш современник, № 4: 138—143.
- Гейне Г. 1888. О Германии // И. Г. Фихте. Замкнутое государство. СПб.: Новости. С. 13—28.
- Геллер Л. 1977. Мироздание Ивана Ефремова // Время и мы, вып. 24: 135—151.
- Геллер М. 1996. Россия на распутье. 1990—1995. Глазами историка. М.: МИК.
- Генон Р. 1994. Атлантида и Гиперборея // Наука и религия, № 9: 21—23.
- Гердер И. Г. 1977. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука.
- Герштейн М. 2008. «Гиперборея была в Гренландии?» // Комсомольская правда, 5 мая. С. 31; 6 мая. С. 26.
- Гладышев В. 1995а. Древнейшие письмена заговорили вдруг по-другому // Чудеса и приключения, № 1: 38—41.
- Гладышев В. 1995б. «Эт Руск» — это русский // Свет. Природа и человек, № 6: 38—41.
- Гладышев В. 1996. «Первозыск» — язык русов // Свет. Природа и человек, № 3: 16—20.
- Гладышев В. 1997. Атланты говорили по-русски // Свет. Природа и человек, № 7: 42—45.

- Гладышев В. 1998. Слезы на камне // Свет. Природа и человек, № 5: 70—72.
- Глазунов И. С. 1991. Илья Глазунов: «...Меня хотят убить» // День, № 5: 8.
- Глазунов И. С. 1996. Россия распятая // Наш современник, № 1—5, 7—9, 11.
- Глазунов И. С. 2006. Россия распятая. Т. 1—2. М.: Фонд Ильи Глазунова.
- Глоба П. П. 1992. Краткая предсказательная астрология. М.: Научно-производственная ассоциация К.Э.М.Ф.
- Глоба П. П. 1994. Мистерии звездной астрологии. М.: Авестийский астрологический центр.
- Глоба П. П. 1995. Живой огонь. Учение древних ариев. М.: Вагриус, Яуза, Лань.
- Глоба П. П. 1999. Возрождение Гиперборей // Президент. Парламент. Правительство (политико-правовой журнал), № 5: 60—64; № 6: 62—64.
- Глоба П. П. 2012. Астрологический прогноз для России на XXI век. Конца света отменяется! М.: Эксмо.
- Глоба Т. 1993а. Закон года Синей Собаки. Б. м.
- Глоба Т. 1993б. Тамара: Русский астрологический сборник. М.
- Глоба Т. 1994а. Аркаим // Атака, № 9: 31—33.
- Глоба Т. 1994б. Аркаим // За русское дело, № 7: 4.
- Глушкова И. П. 1993. Читпаваны: реформаторы, ученые, террористы // Азия и Африка сегодня, № 6: 54—59.
- Глушкова И. 2002. История по заказу // Азия и Африка сегодня, № 6: 22—24.
- Глушкова И. П. 2004. Боги здесь и сейчас: индусская мифология как инструмент создания североиндийской идентичности // Е. Ю. Ванина, А. А. Куценков (ред.). Южная Азия: конфликты и компромиссы, с. 169—256. М.: Ин-т востоковедения.
- Глушкова Т. 1989. О «русскости», о счастье, о свободе // Наш современник, № 7: 166—188.
- Гнатюк Ю. В., Гнатюк В. С. (сост.) 2003. Сказания о старозаветных временах русских. М.: Белые альвы.
- Гобино Ж. А. де 2001. Опыт о неравенстве человеческих рас. М.: Одиссей.
- Говоруха Л. С. 1984. Что такое Арктида? // Земля и Вселенная, № 1: 70—76.
- Гоголев А. И. 1992а. Историческая этнография якутов: проблемы этногенеза и формирования культуры: Автореф. докт. дис. СПб.: Музей антропологии и этнографии.
- Гоголев А. И. 1992б. История и духовная культура якутов // Полярная звезда, № 1: 136—140.

Гоголев А. И. 1998. Отражение древних алтае-индоевропейских связей в культуре и языке якутов // Вопросы истории, № 11—12: 113—118.

Гольдберг Н. М. 1958. Бал Гангадхар Тилак — вождь демократического крыла национального движения в Махараштре // И. М. Рейснер, Н. М. Гольдберг (ред.). Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака, с. 7—88. М.: АН СССР.

Головачев В. В. 1994. Тень Люцеферова крыла // Головачев В. В. Избранные произведения. Т. 7. Нижний Новгород.

Головачев В. В. 1996. Вирус тьмы, или посланник. М.: Центрполиграф.

Головачев В. В. 2007. Ведич. М.: ЭКСМО.

Головачев В. В. 2009. Не русские идут, или носители смерти. М.: ЭКСМО.

Головко С. В. (ред.). 1994. Давня історія України. Кн. 1. Київ: Либідь.

Головков А. 2001. Метаисторическая загогулина в мифообразах вождей // НГ — Фигуры и лица, 11 января. С. 9, 14.

Голос крови 1994. «Голос крови» // Наука и религия, № 1: 57.

Голохвастов Г. 2010. Илья Иванович Тёрох // Тёрох И. И. Сварог, с. 8—39. СПб.: Потаенное.

Голубев С. В., Токарев В. В. 2004. В поисках Гипербореи. Кн. 1. СПб.: Ардис.

Гончар О. и др. 1992. На захист істини // Літературна Україна, 1 января.

Горак С. 2005. Мифы великого Туркменбаши // Вестник Евразии, № 2.

Гореславский А. 1996а. Золотая рыбка — верховный бог славян // Московский комсомолец, 22 мая. С. 3.

Гореславский А. 1996б. Записи древних жрецов открывают свои тайны // Московский комсомолец, 25 июля. С. 3.

Гореславский А. 1996в. Эпоха Водолея // Московский комсомолец, 30 августа. С. 4.

Гореславский А. 1997. Компас друидов // Московский комсомолец, 29 января. С. 4.

Горнунг Б. В. 1964. К вопросу об образовании индоевропейской языковой общности (Протоиндоевропейские компоненты или иноязычные субстраты?). М.: Наука.

Горяева Т. М. (ред.) 1997. История советской политической цензуры: документы и комментарии. М.: РОССПЭН.

Госткин И. П. 2001. Некоторые вопросы к изучению славянских древностей // Н. М. Арсентьев (ред.). История в культуре, культура в истории, с. 116—120. Саранск: Типография «Красный Октябрь».

- Гофман 1935. Языческие празднества в Германии // Правда, 26 июня. С. 5.
- Гофман А. Б. 1977. Элитизм и расизм (критика философско-исторических воззрений А. де Гобино) // Расы и народы, вып. 7: 128—142.
- Грабович Г. 2001. Слідами національних містифікацій // Критика, рік 5, число 6: 14—23.
- Грантовский Э. А. 1998. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М.: Восточная литература.
- Грантовский Э. А. 2007. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Восточная литература.
- Грантовский Э. А., Раевский Д. С. 1984. Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Л. А. Гиндин и др. (ред.). Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология, с. 47—66. М.: Наука.
- Гребенюк А. В. 1996. У истоков славянской цивилизации // Преподавание истории в школе, № 1: 3—7.
- Григорьев С. А. 1999. Древние индоевропейцы. Опыт исторической реконструкции. Челябинск: Ин-т истории и археологии Южно-Уральского отдела Уральского отделения РАН.
- Гриневич Г. С. 1991. Сколько тысячелетий славянской письменности // Русская мысль, № 1: 3—28.
- Гриневич Г. С. 1993. Праславянская письменность: результаты дешифровки. Т. 1. М.: Общественная Польза.
- Гриневич Г. С. 1994а. «Влесова книга» // Московский журнал, № 9: 48—50.
- Гриневич Г. С. 1994б. Праславы в Этрурии // Московский журнал, № 10: 53—56.
- Гриневич Г. С. 1994в. Великая империя белых аистов или о том, как русские несли варварам цивилизацию // Атака, № 12: 48—49.
- Грицков В. 1991. Откуда пошла русская земля // Русский вестник, № 22: 16.
- Грицков В. 1992. Против заговора дилетантов // Чудеса и приключения, № 1—2: 28—30.
- Грицков В. 1993. Тайна «Влесовой книги» // Наука и религия, № 7: 32—36.
- Грицков В. 1995а. Гибель седьмого континента // Чудеса и приключения, № 2: 8—10.
- Грицков В. 1995б. Гимн Бояна — древнеславянский рунический текст // А. Платов (ред.). Мифы и магия индоевропейцев. М.: Менеджер. Вып. 1: 212—228.

- Гришаков Е. М. 1998. Следы долетописной Руси // Я — русский, № 2 (5): 8.
- Грищенко Н., Колонтаевская Е. 2002. Арийцев ищут возле Эльбруса // Ставропольская правда, 26 июня.
- Громов В. 1996. «Вавилон» открыт на Севере // Российская газета, 18 октября. С. 27.
- Громов Д. В., Бычков А. А. 2005. Славянская руническая письменность: факты и домыслы. М.: София.
- Громова А. 1970. Не созерцание, а исследование // Литературная газета, 7 января. С. 6.
- Гротт М. М. 1915. Некамъ Адонай! // Вешние воды, 1915, кн. 1: 57—86.
- Грумм-Гржимайло Г. Е. 1926. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л.: Издание Ученого комитета Монгольской Народной Республики.
- Грушевский М. 1991. Звичайна схема «русской» історії й справа раціонального укладу історії Східного слов'янства // Літературна Україна, 30 травня.
- Грязнов М. П., Кляшторный С. Г. 1966. Надпись или олень // Народы Азии и Африки, № 3: 131—133.
- Гудзь А. В. 1995. Индоевропейская история Евразии. Происхождение славянского мира (Предисловие к монографии) // Русская мысль, № 1—6: 32—36.
- Гудзь-Марков А. В. 1995. Индоевропейская история Евразии. Происхождение славянского мира. М.: Рикел, Радио и связь.
- Гудзь-Марков А. В. 1997. История славян. М.: Б. и.
- Гудзь-Марков А. В., Кудашкина Е. 2007. Не знаем, не помним, но чувствуем // Слово, № 1: 104—111.
- Гудкова Т. 2009. Гиперборея в ненецком поселке? // Аргументы и факты в Архангельске, 8 апреля. № 15.
- Гудрик-Кларк Н. 1995. Окультизм и корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию. СПб.: АО «Евразия».
- Гуляев В. И., Ольховский В. С. 2000. Международная конференция «Скифы Северного Причерноморья в 7—4 вв. до н. э.: проблемы палеоэкологии, антропологии и археологии» // Российская археология, № 3: 213—220.
- Гуляковский Е. Я. 1996. Красное смещение. М.: ЭКСМО.
- Гумилев Л. Н. 1989. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Мысль.
- Гумилев Л. Н. 1993. В защиту своей идеи // Слово, № 3—4: 46—51.
- Гундогдыев О. А. 1995. Тюркские языки — как наследие древнейшей стадии языкового состояния человечества // Мир языков. № 4. Ашгабат.

Гундогдыев О. А. 1996. Великие полководцы средневековья в истории туркмен. Ашхабад: Пресс-воляж.

Гундогдыев О. А. 1997. О языке «царских скифов» // «Кайнар» университетинин хабаршысы, вып. 3: 14—22.

Гундогдыев О. А. 1998. Прошлое туркмен. М.: Интерстамо.

Гундогдыев О. А. 2002. К вопросу о скифо-тюркских этнических параллелях // Р. Г. Мурадов (ред.). Культурные ценности. Междисциплинарный ежегодник 2000—2001, с. 202—203. СПб.: Европейский дом.

Гупало А. 2008. Неоязыческие культы на Аркаиме // Комсомольская правда (Челябинск), 17 декабря 2008.

Гурвиц А. Б. 2002. Судьба полярной экспедиции // Наука и религия, № 11: 24—25.

Гурина Н. Н. 1948. Каменные лабиринты Беломорья // Советская археология, вып. 10: 125—142.

Гурина Н. Н. 1991. Рыболовство и морской промысел на Кольском полуострове // Гурина Н. Н. (ред.). Рыболовство и морской промысел в эпоху мезолита — раннего металла в лесной и лесостепной зоне Восточной Европы, с. 164—181. Л.: Наука.

Гурина Н. Н. 1997. История культуры древнего населения Кольского полуострова. СПб.: Центр Петербургское востоковедение ИИМК РАН.

Гусев В. 1997а. О чем поведала эпитафия // Свет. Природа и человек, № 3: 29.

Гусев В. 1997б. О чем «Гимн Бояна»? // Свет. Природа и человек, № 4: 70—71.

Гусев В. 1997в. Истина дороже // День литературы, № 5 (ноябрь): 3.

Гусев О. М. 1993. Русская идея // Родные просторы, № 3: 10—14.

Гусев О. М. 1994. Поморы, айны и... Лев Толстой // За русское дело, № 1: 2—3.

Гусев О. М. 2000. Белый конь Апокалипсиса. СПб.: ЛИО «Редактор».

Гусева Н. Р. 1977. Индуизм. М.: Наука.

Гусева Н. Р. 1988. К постановке вопроса об этногенезе раджпуты // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Вып. 13: 40—51. М.

Гусева Н. Р. 1991а. Глубокие корни // В. П. Янков (ред.). Дорогами тысячелетий, кн. 4, с. 3—27. М.: Молодая гвардия.

Гусева Н. Р. 1991б. Прародина языка // Слово, № 1: 25—29.

- Гусева Н. Р. 1992. Где искать следы // Слово, № 10: 10—13.
- Гусева Н. Р. 1994а. Индия в зеркале веков. Религия, быт, культура. М.: ИЭА.
- Гусева Н. Р. 1994б. Арктическая родина в Ведах // Древность: арьи, славяне. Вып. 1. С. 6—20. М.: Витязь.
- Гусева Н. Р. 1994в. Арьи, славяне: соседство или родство? // Древность: арьи, славяне. Вып. 1. С. 26—40. М.: Витязь.
- Гусева Н. Р. (ред.) 1994г. Древность: арьи, славяне. Вып. 1—2. М.: Витязь.
- Гусева Н. Р. 1995. Индуизм. Арьи. Славяне. М.: ИЭА.
- Гусева Н. Р. 1996. Переплетенные корни // Народная защита, № 9: 14.
- Гусева Н. Р. 1997а. Об арьях, Ведах и национализме // Экономическая газета, № 9—13.
- Гусева Н. Р. 1997б. О витках спирали // Экономическая газета, № 20: 8.
- Гусева Н. Р. 1997в. Древнее древности // Чудеса и приключения, № 6: 54—56.
- Гусева Н. Р. 1997г. Арктическая колыбель? // Родина, № 8: 81—83.
- Гусева Н. Р. 1998а. Русские сквозь тысячелетия. Арктическая теория. М.: Белые альвы.
- Гусева Н. Р. (ред.) 1998б. Кто они и откуда? Древнейшие связи славян и арьев. М.: Институт этнологии и антропологии.
- Гусева Н. Р. 2002. Славяне и арьи. Путь богов и слов. М.: Гранд, ФАИР-Пресс.
- Гусева Н. Р. 2003. Русский Север — прародина индо-славов. М.: Вече.
- Гусева Н. Р. 2010. Арии и древнеарийские традиции: маршрут — р. Обь, Каспий, Иран. М.: Белые альвы.
- Гусельников А. В., Удалова С. Н. 1998. Русь исконная. М.: Белые альвы.
- Данилевский И. Н. 1994. «Откуда есть пошла Русская земля...» О «Влесовой книге» и псевдоистории // Знание — сила, № 8: 16—25.
- Данилевский И. Н. 1998. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.). М.: Аспект пресс.
- Данилевский Н. Я. 1895. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. Изд. пятое. СПб.: Издание Н. Страхова.
- Даниленко В. Н. 1974. Энеолит Украины. Киев: Наукова думка.
- Даниленко В. Н. 1997. Космогония первобытного общества. М.: РОД.
- Данилов В. В. 1996. Русь Ведическая в прошлом и будущем. Основы мистической политологии (Евангелие от Ариев). М.: Воля России.

Данилов С. 1996—1997. Про що журнал? // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2: 94. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Данн О. 2003. Нации и национализм в Германии, 1770—1990. СПб.: Наука.

Дашкевич Я. 1994. Східна Галичина: етнічні відносини, національні міфи та менталітети // Я. Дашкевич и др. (ред.). Україна в минулому. Вип. 6: 78—93. Київ; Львів: НАН України.

Дашкевич Я. 1996. Дорогами української Кліо (про становище історичної науки в Україні) // Я. Дашкевич и др. (ред.). Україна в минулому. Вип. 8: 54—63. Київ; Львів: НАН України.

20 марта... 1993. 20 марта — Арийский Новый год // Русский порядок, 1993, № 2 (5): 4.

Дейч М. 1992. На «Свободе». М.: Культурная инициатива, Феникс.

Дейч М., Журавлев Л. 1991. «Память» как она есть. М.: Цунами.

Декларация 1990. Декларация основных принципів Української селянсько-демократичної партії // Літературна Україна, 5 липня.

Демидов С. М. 2002. Постсоветский Туркменистан. М.: Наталис.

Демин В. К. 1993. Сим побеждай // Земщина, № 94.

Демин В. К. 1994. Сим победиши // Земщина, № 98: 2—4.

Демин В. М. 1998. От ариев к русичам. Концептуальный очерк языческой истории до Рюрика, которая у нас никогда не преподавалась. Омск: Б. и.

Демин В. Н. 1996а. Гора Меру — прообраз Вселенной // Чудеса и приключения, № 8: 18—22.

Демин В. Н. 1996б. Откуда ты, русское племя? М.: Народный фонд «Русь возрожденная».

Демин В. Н. 1997а. Страна Лебедя — тысячелетняя даль России // Наука и религия, № 6: 44—47.

Демин В. Н. 1997б. Страна Лебедя. Где она? // Чудеса и приключения, № 7: 37—39.

Демин В. Н. 1997в. Здравствуй, Гиперборея! // Наука и религия, № 11: 14—15.

Демин В. Н. 1997г. Тайны русского народа. М.: Вече.

Демин В. Н. 1997д. Гиперборея — утро цивилизации. М.: Б. и.

Демин В. Н. 1998. Тайны Вселенной. М.: Вече.

Демин В. Н. 1999а. Гиперборея — северная прародина // П. В. Тулаев (ред.). Варвары, с. 7—56. М.: Метagalактика.

- Демин В. Н. 1999б. Загадки Русского Севера. М.: Вече.
- Демин В. Н. 2000а. Магическими путями Севера // Наука и религия, № 9: 44—46.
- Демин В. Н. 2000б. Загадки Урала и Сибири. От библейских времен до Екатерины Великой. М.: Вече.
- Демин В. Н. 2000в. Тайна Уральского пряника // Литературная Россия, 11 ноября, № 45: 13.
- Демин В. Н. 2001. Гиперборея. Исторические корни русского народа. М.: Гранд.
- Демин В. Н. 2002. В поисках геркулесовых столбов... на Ямале // Мир Севера, № 3: 87—94.
- Демин В. Н. 2003а. Гиперборея обретает историю // Наука и религия, № 3: 28—29.
- Демин В. Н. 2003б. Атлантида-Гиперборея // Атлантида и Гиперборея: мифы и факты, с. 323—482. М.: ФАИР-Пресс.
- Демин В. Н., Лазарев Е. С., Слатин Н. В. 2004. Древнее древности: российская протоцивилизация. М.: АиФ Принт.
- Денисенко Е. 1997. Вице-губернатор возглавил славянофилов // Полярная правда (Мурманск), 7 октября. С. 2.
- Джандильдин Н. 1989. Единство интернационального и национального в психологии советского народа. Алма-Ата: Казахстан.
- Джемаль Г. 1992. Имперостроительство и сакральный опыт // П. В. Тулаев (ред.). Россия и Европа: опыт соборного анализа, с. 414—419. М.: Наследие.
- Джикиев А. 1991. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад: Туркменистан.
- Джураев П. 1998. Буряты — потомки ариев? // Час пик (Улан-Удэ), февраль.
- Дико Н., Сучков А. 1984. Расшифрована тайна бога света? // Московские новости, 12 февраля. С. 10.
- Димамишенин 2006. Ценные бумаги: превед, Гитлер! // Перемены (веб-журнал) (<http://www.peremeny.ru/column/view/500/>).
- Дмитриев А. 1988. Арийская кровь в сердце Сибири? // Химия и жизнь, № 8: 80—81.
- Дмитриева Л. П. 1992. «Тайная доктрина» Елены Блаватской в некоторых понятиях и символах. Часть 1. Космогенезис. Магнитогорск: АМРИТА.
- Дмитриева Л. П. 1994. «Тайная доктрина» Елены Блаватской в некоторых понятиях и символах. Часть 2. Антропогенезис. Магнитогорск: АМРИТА-УРАЛ.

- Дмитриевский В. 1970. За горизонтами времени // Правда, 31 июля. С. 3.
- Дмитрук М. 1993. Русские — 37 веков назад // Начало, № 36: 10.
- Добжанський В. 1997. Вечір українського язичництва // Сварог, № 5: 48.
- Добровольский А. А. 1994. Арома-Йога. Красногорская районная типография.
- Доброслав 1995а. «Наша национальная идея — это Природа-Родина-Народ» // Русская Правда, № 1 (4): 3.
- Доброслав 1995б. Слава Яриле! // Шабалинский край, 11 марта (№ 29—30): 3—4.
- Доброслав 1996а. Слово волхва // Советы Бабы Яги, № 3 (7).
- Доброслав 1996б. Природные корни русского национального социализма // Русская Правда. Спецвыпуск № 1 (3): 1—7.
- Довгич В. 1991. Передне слово до громади // Індо-Європа, № 1: 2—5.
- Довгич В. 1994а. Вперед, до Європи 1913-го? чи 913? // Русь Київська, № 1 (1): 2.
- Довгич В. 1994б. Передне слово до громади // Русь Київська, № 1 (1): 5.
- Довгич В. 1994в. Чи впадає Волга в Каспійське море? // Русь Київська, № 3 (3): 1, 3—5.
- Довгич В. (ред.) 1995а. Велесова книга. Легенди. Миті. Думи. Скрижалі буття українського народу. Київ: Велесич.
- Довгич В. (ред.) 1995б. Послання оріян хозарам. Пам'ятка древньої української мови і публіцистики «Рукопис Войнич». Київ: Індо-Європа.
- Довгич В. 1996—1997. Материк Індо-Європа // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2: 6—9. Київ: Індо-Європа. Такі справи.
- Доманский Р. А. 1997. Таинственный эпицентр в России // Держава, № 1 (8): 72—75.
- Доманский Р. А. 1999. Горнило народов // Наука и жизнь, № 7: 86—91.
- Дононбаев А. 1995. Трайбализм: между тенью и светом // Слово Кыргызстана, 29 апреля. С. 6.
- Донцов В. 1992. В начале было слово // Русский вестник, № 35: 15.
- Драмарецкая О. 2001. Ничего личного // Коммерсант (СПб), 27 марта.
- Драч Г. В. (ред.) 2001. Культурология в вопросах и ответах: Учебное пособие. Ростов-на-Дону: Феникс.
- Древние арьи 1998. Древние арьи о вырождении // Русское чудо, № 1: 35.
- Древс А. 1923. Миф о Христе. Т. 1—2. М.: Красная Новь.

Древс А. 1930. Происхождение христианства из гностицизма. М.: Безбожник.

Дряхлов В. Н. 2007. Языческое противодействие христианизации в Западной Европе в раннем средневековье // Вопросы истории, № 1: 21—38.

Дугин А. 1993. Гиперборейская теория. М.: Арктогея.

Дугин А. 1996. Континент Россия // Наука и религия, № 11: 13—17.

Дугин А. 1997а. Сакральный круг России // Наука и религия, № 5: 36—37.

Дугин А. 1997б. Русское сердце Востока // Наука и религия, № 6: 12—14.

Дугин А. 1997в. Империя рая — Сибирь // Наука и религия, № 7: 22—23.

Дугин А. 1997г. Мессианство Каббалы // А. Г. Дугин (сост.). Конец Света (эсхатология и традиция), с. 137—156. М.: Арктогея.

Дугин А. 1997д. Крестовый поход Солнца // А. Г. Дугин (сост.). Конец Света (эсхатология и традиция), с. 216—244. М.: Арктогея.

Дудаков С. Ю. 1993. История одного мифа: очерки русской литературы XIX—XX вв. М.: Наука.

Дудко Дм. М. 2002. Велесова книга. Славянские веды / Перевод Д. М. Дудко. М.: ЭКСМО-Пресс.

Дурдыев М. Б. 1988. Основные проблемы этногенеза туркменского народа. Ашхабад: Общество «Знание» Туркменской ССР.

Дурдыев М. Б. 1991. Туркмены (поиски предков туркменского народа и его исторической прародины). Ашхабад: Харп.

Дурдыев М. Б. 1995. Парфянская Ниса // Туркменская искра, 16 января, 30 января, 6 марта, 13 марта, 24 апреля, 15 мая.

Дурдыев М., Кадыров Ш. 1991. Туркмены мира. Ашхабад: Харп.

Дыбо В. А. 2013. Диалектное членение праиндоевропейского по акцентологическим данным // Вестник РГГУ, № 5: 93—108.

Дьяконов И. М. 1982. О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестник Древней Истории, № 3: 3—30.

Дьяконов И. М. 1984. Сравнительное языкознание, история и другие смежные науки // И. Ф. Вардуль и др. (ред.). Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции. Часть 2. Лингвистическая и историческая реконструкции, с. 3—20. М.: Главная редакция восточной литературы.

Дьяконов И. М. 1989. Языковые контакты на Кавказе и Ближнем Востоке // Дьяконов И. М. и др. (ред.). Кавказ и цивилизации Древнего Востока, с. 5—21. Оражоникдзе: Ир.

- Е. В. 1982. Рассказы Юрия Миролюбова // Вече, № 5: 181—184.
- Евгеньев М. 1999. Языческий сталинизм. Учение «Внутреннего предиктора СССР» // Барьер, № 1: 54—66.
- Егоров А. (Велигор) 1996. В Урале Русь отражена // Наука и религия, № 5: 62—64.
- Егорова Е., Смага В. 1992. Тень свастики над Украиной? // Вечерний Киев, 8 декабря. С. 2.
- Екатерина II 1878. Письма императрицы Екатерины II к Ф. Гримму (1774—1796) // Сборник Императорского Русского исторического общества. Т. 23. СПб.
- Елачич Е. А. 1910. Крайний Север как родина человечества. СПб.: Изд-во Елачича.
- Елизаренкова Т. Я. 1999. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература.
- Елисеев А. 1994а. Аполлогия экстремизма // Эра России, № 4: 1—3.
- Елисеев А. 1994б. Бесценное наследство расы // За русское дело, № 7: 3.
- Елисеев А. 1995а. Утро богов // За русское дело, № 2 (25): 4—5.
- Елисеев А. 1995б. Золотой Век // Наследие предков, № 1: 16—19.
- Елисеев А. 1995в. Национал-революционный стиль // Нация, № 1: 7—10.
- Елисеев А. 2001. «Красные мистики» // НГ-религии, 14 ноября (№ 21). С. 7.
- Емельяненко В. 1994. Кого не любит первая гильдия // Московские новости, 30 января — 6 февраля (№ 5). С. 11.
- Емельянов В. Н. 1979. Десионизация. Париж.
- Емельянов В. Н. 1994. Настоящая «Память» жива // Русская правда, № 3: 3.
- Емельянов Л. И. 1978. Методологические вопросы фольклористики. Л.: Наука.
- Ерофеева В. 2005. Аркаим // Завтра, август (№ 33): 8.
- Есипов А. И. 1994. Урал — земля русская // Русский взгляд, № 1—2: 10.
- Етнічна віра 1996. Етнічна віра, духовна культура і доля держави // Вечерний Киев, 7 июня. С. 11.
- Ефремов И. 1997. Проект «Хибины» // Полярная правда (Мурманск), 26 августа. С. 3.
- Жанайдаров О. (сост.). 2004. Иллюстрированная история Казахстана. Т. 1. Казахстан от эпохи палеолита до монгольского нашествия. Алматы: Казак энциклопедиясы.
- Жариков С. 1990. «Своя суть» // Молодая гвардия, № 9: 234—245.

- Жариков С. 1991. «Воскресаемая Россия» // Русский вестник, № 18: 16.
- Жариков С. 1992. Солнечное затмение // Молодая гвардия, № 3—4: 84—99.
- Жарникова С. В. 1985. Арханческие мотивы северорусской народной вышивки и их параллели в древних орнаментах населения Евразийских степей // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Вып. 8: 13—31.
- Жарникова С. В. 1986. К вопросу о возможной локализации священных гор Меру и Хары индоиранской (арийской) мифологии // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Вып. 11: 31—44. М.
- Жарникова С. В. 1988. Архаические мотивы северорусской орнаментики (к вопросу о возможных праславянско-индоиранских параллелях): Автореф. канд. дис. М.: ИЭ АН СССР.
- Жарникова С. В. 1989. Где же вы, горы Меру // Вокруг света, № 3: 38—41.
- Жарникова С. В. 1994. Древние тайны русского Севера // Древность: арьи, славяне. Вып. 2. С. 59—73. М.: Витязь.
- Жарникова С. В. 1997. Кто мы в этой старой Европе? // Наука и жизнь, № 5: 30—34.
- Жарникова С. В. 2000. Дорогами мифов (А. С. Пушкин и русская народная сказка) // Этнографическое обозрение, № 2: 128—139.
- Жарникова С. В. 2003. Золотая нить. Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации.
- Жерсон В. 1998. Нацизм — тайное общество. М.: Крон-пресс.
- Жидков В. С., Соколов К. Б. 2001. Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. СПб.: Алетейя.
- Жолдасбаев С. 2006. История Казахстана. Алматы: Мектеп.
- Жуков Д. 1975. Сионизм без прикрас // Москва, № 3: 221—223.
- Жуков Д. 1977. Тысячелетие русской культуры // Огонек, № 3: 29.
- Жуков Д. 1979. Из глубин тысячелетий // Новый мир, № 4: 278—281.
- Жуков Д. 1981. Память // Жуков Д. А. На семи холмах, с. 111—121. М.: Советский писатель.
- Жуков Д. 1994. Сыны солнечного ветра // Атака, № 9: 2.
- Жуков Д. 2006. Оккультизм в Третьем Рейхе. М.: Яуза.
- Жукова Л. 1981. «О свежий дух березы!» // А. Кузнецов, В. Шкирятов (сост.). Фантастика-80, с. 288—293. М.: Молодая гвардия.
- Жукова Л. 1982. Прошу тебя, припомни... // И. Черных (сост.). Фантастика-82. М.: Молодая гвардия, с. 226—239.

- Жукова Л. 1989. Писали «чертами и резами» // А. Ф. Смирнов (ред.). Дорогами тысячелетий. Кн. 3, с. 159—166. М.: Молодая гвардия.
- Жуковская Л. П. 1960. Поддельная докириллическая рукопись // Вопросы языкознания, № 2: 142—144.
- Жуковская Л. П., Филин Ф. П. 1980. «Влесова книга»... Почему же не Велесова? Об одной подделке // Русская речь, № 4: 111—118.
- Журавский В. 1988. Азбука неолита // В. Суханов (ред.). Тайны веков. Кн. 1. с. 54—59. М.: Молодая гвардия.
- Журтыбай Т. 1999. Скифтер кай тілде сойледі? // А. К. Кошанов, А. Н. Нысанбаев (ред.). Идеи и реальность евразийства, с. 144—148. Алматы: Дайк-Пресс.
- Забелин И. Е. 1908. История русской жизни с древнейших времен. Часть 1. М.: Синодальная типография.
- Забіла Н. Л. 1971. Троянові діти. Київ: Веселка.
- Задорнов М. 2006а. Третье ухо // Московский комсомолец, 2 июня. С. 18.
- Задорнов М. 2006б. Третье ухо — фантастика? 2-я часть // Московский комсомолец, 5 июня. С. 14.
- Задорнов М. 2006в. Третье ухо // Московский комсомолец, 16 июня. С. 17.
- Задорнов М. 2008. Корень у нас единый // Литературная газета, 27 августа — 2 сентября. С. 14.
- Задорнов М. 2009. Аркаим. Стоящий у солнца (<http://www.rentv42.com/appounces/promo/611/>).
- Закиев М. З. 1995. Татары: проблемы истории и языка. Казань: ИЯЛИ.
- Закиев М. З. 2003. Происхождение тюрков и татар. М.: ИНСАН.
- Закс.ру 2003. Константин Севенард. Судьба венценосного отпрыска в новейшее время // Закс.ру, 23 сентября (<http://www.zaks.ru/new/archive/view/7909—0>).
- Залесский А. 1995. «Молния» Перуна или современные язычники // Русь Державная, № 17—18: 8.
- Зализняк А. А. 2011. О «Влесовой книге» // А. Е. Петров, В. А. Шнирельман (ред.). Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов, с. 97—114. М.: ИА РАН.
- Зализняк А. А., Янин В. Л. 2001. Новгородская псалтырь начала XI в. — древнейшая книга Руси (Новгород, 2000 г.) // Вестник РГНФ, № 1: 153—164.
- Залізняк Л. 1994. Нариси стародавньої історії України. Київ: Абрис.
- Залізняк Л. 1995. Етногенез українців // Генеза. Київ. № 1 (3): 151—156.
- Залізняк Л. Л. 2002. Новітні міфи в індоєвропейській Східній Європі / Археологія, № 4: 88—97.

- Замойский Л. П. 1990. За фасадом масонского храма. М.: Политиздат.
- Замоксин К. 1970. Взгляд в будущее // Литературная газета, 4 марта. С. 5.
- Заплатинська Г., Здоровета-Грицак М. 1997. Берегині // За вільну Україну, 9 травня: 1—2.
- Захарченко В. Д., Чернобров В. А. 1996. Над пропастью нераскрытых тайн. М.: Современник.
- Звездная книга 1996. Звездная книга Коляды. В обработке А. Асова. М.: Наука и религия.
- Звернення 1998. Звернення президенту України Л. Кучмі // Сварог, № 8: 40.
- Зданович Г. 1989. За две тысячи лет до Трои // Вокруг света, № 3: 36—41.
- Зданович Г. Б., Батанина И. М. 1995. «Страна городов» — укрепленные поселения эпохи бронзы XVIII—XVI вв. до н. э. на Южном Урале // Г. Б. Зданович (ред.). Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия, с. 54—62. Челябинск: Каменный пояс.
- Зданович Д. Г. 1997. Синташтинское общество: социальные основы «квазигородской» культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы. Челябинск: Специализированный природно-ландшафтный и историко-археологический центр «Аркаим».
- Зенин В. 1998. На пути к Храму // Свет, № 2: 11.
- Зиберов Д. 1975. Плавание, не столь уж невероятное... // Техника — молодежи, № 1: 61.
- Зілінський О. 1963. Перший шукач народних скарбів // Наша культура. Варшава. № 6 (62): 15.
- Знойко А. П. 1984. Русь и этруски // С. Плеханов (сост.). Остров пурпурной ящерицы, с. 267—301. М.: Молодая гвардия.
- Знойко О. П. 1989. Міфи Київської землі та події стародавні. Київ: Молодь.
- Золотоносов М. 2005. Жизнь пришла с холода // Московские новости, 11 февраля, № 6.
- Зореслава (Г. С. Лозко) 2003. У истоков Родной веры // Атений, № 3—4: 41—47.
- Зрелкин В. А. 1994а. Руси особенная статья (Гомеровская Троя русский город) // Русская мысль, № 1—6: 88—100.
- Зрелкин В. 1994б. Руси особенная статья // Чудеса и приключения, № 6: 40—43.
- Зубков С. В. 2007. Третий Рейх под знаменем оккультизма. М.: Вече.
- Зюганов Г. А. 1998а. О национальной гордости патриотов // Советская Россия, 24 декабря.

- Зюганов Г. А. 1998б. Зюганов по-разному относится к евреям и сионистам // Сегодня, 24 декабря.
- Ивакив И. 1996. Наша судьба // Нескорена нація, № 2 (апрель): 5.
- Иванов А. 2013. Политик «длинной воли». Валерий Скурлатов о методах борьбы за власть в разные времена // Свободная пресса, 11 февраля (<http://svpressa.ru/society/article/64224/>).
- Иванов Вяч. И. 1994. Родное и вселенское. М.: Республика.
- Иванов (Сухаревский) А. К. 1997. Моя вера — русизм! М.: Наследие предков.
- Иванов (Сухаревский) А. К. 1998. Из выступления главы ННП Александра Иванова (Сухаревского) // Я — русский, № 1 (4): 2.
- Иванов А. М. 1991. Чужими тропами // Русский вестник, № 7: 10.
- Иванов (Скуратов) А. М. 1995. История венетов // Национальная демократия, № 1: 13—27.
- Иванов (Скуратов) А. М. 2007. Рассветы и сумерки арийских богов: расовое религиозоведение. М.: Белые альвы.
- Иванов А. М., Богданов Н. Г. 1994. Христианство. М.: Витязь.
- Иванов В. А. 1997. Евгений Артемьевич Щекатихин — редактор и издатель газеты «Наше Отечество» // Родные просторы, № 2: 3.
- Иванов В. В. 2004. Двадцать лет спустя. О доводах в пользу расселения носителей индоевропейских диалектов на Древнем Ближнем Востоке // М. Ф. Косарев, П. М. Кожин, Н. А. Дубова (ред.). У истоков цивилизации. Сб. статей к 75-летию Виктора Ивановича Сариниди. С. 41—67. М.: Старый сад.
- Иванов Ю. М. 1991. Человек и его душа. Жизнь в физическом теле и астральном мире. М.: Ариадна.
- Иванов Ю. М. 2000. Евреи в русской истории. М.: Витязь.
- Иванченко А. С. 1986. Путиами великого россиянина // А. С. Иванченко. Там, за горизонтом, с. 193—510. М.: Советский писатель.
- Иванченко А. С. 1988. Ученый-энциклопедист // Советская педагогика, № 12: 93—104.
- Иванченко А. С. 2006. Путиами великого россиянина. СПб.: О. М. Гусев.
- Иванченко Р. П. 1982. Гнів Перуна. Київ: Радянський письменник.
- Иванченко Р. П. 1984. Золоті стремени. Київ: Радянський письменник.
- Иванченко Р. П. 1988. Зрада, або як стати володарем. Київ: Радянський письменник.
- Иванченко Р. П. 1990. Якщо в нас відібрати історію... // Літературна Україна, 11 жовтня.

Іванченко Р. П. 1996. Історія без міфів. Бесіди з історії української державності. Київ: Український письменник.

Из глубины 1993. Из глубины веков // Русское дело, № 5 (14): 2.

Измайлов А. 1990. Туманность // Нева, № 5: 179—188.

Иловыйский Д. И. 1876. Разыскания о начале Руси. М.: Типография Грачева.

Ільїна Е. 1990. Читаючи «Влесову книгу» // Літературна Україна, 27 вересня.

Именослов 1994. Именослов / Сост. В. С. Казаков. Калуга: Золотая аллея.

Имперская доминанта 1994. Имперская доминанта. Геополитический вызов России // Россия, 16—22 ноября. С. 6.

Информационный пакет 2002. Информационный пакет экспедиции «Кавказский Аркаим — 2002» (www.clubato.ru/club/kiyar/press2.html).

Ионкис Г. 2009. Евреи и немцы в контексте истории и культуры. СПб.: Алетейя.

Ирмуханов Б. Б. 2001. Казахстан: прошлое и настоящее. Алматы: Наш мир.

Исмагилов Р. Б. 1989. О некоторых тенденциях развития современной отечественной скифологии // В. М. Массон (ред.). Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций, с. 265—283. Алма-Ата: Наука.

Исмагилов Р. Б. 1991. Скифо-греческий торговый путь или миграционный маршрут сарматов? // М. К. Козыбаев и др. (ред.). Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом Шелковом пути, с. 32—35. Алма-Ата: Гылым.

Исмагилов Р. Б. 1992. Таргитай, прародитель скифов // В. Ф. Зайберт (ред.). Маргулановские чтения, с. 87—89. Петропавловск: Лаборатория археологических исследований Петропавловского пед. ин-та.

Истархов В. А. 1998. Еврейское христианство или русское язычество? // Русские ведомости, № 30: 2—3.

Истархов В. А. 2000. Удар русских богов. М.: Институт экономики и связи с общественностью.

Истархов В. А. 2005. Что такое «Мертвая вода»? М.: Русская правда.

Каганец І. 2000. Арійський стандарт // Перехід IV, № 2 (4).

Каганская М. 1986. Миф двадцать первого века, или Россия во мгле // Страна и мир, № 11: 78—85.

Каганская М. 1987. «Влесова книга»: история одной фальшивки // Евреи и еврейская тематика в советских и восточноевропейских публикациях, № 3—4: 3—19.

Кадыров А. Ш. 1998. Сакский воин — символ духа предков. Алматы: Казак энциклопедиясы.

- Кадыров Ш. 2012. Туркмен-нама. Упсала-Москва: IFECAS.
- Казанцев А. 1969. Луч мечты или потемки? // Литературная газета, 29 октября. С. 5.
- Казьмина Е. 2002. Колыбель древних цивилизаций // Слово, № 1: 4—16.
- Калашников А. А., Куркина Л. В., Петлева И. П. 2002. Олег Николаевич Трубачев // Вопросы языкознания, № 3: 5—7.
- Калашников В. А. 2000. Славянская цивилизация. М.: Московский институт национальных и региональных отношений.
- Калинин С. 1997. Жил ли на Южном Урале пророк Заратустра? // Аргументы и факты, № 1—2 (январь). С. 9.
- Калмыков В. 1987. Человек без корней как дерево засыхает // Книжное обозрение, 2 октября. С. 14.
- Камолиддин Ш. 2005. О понятии этногенеза в «Этническом атласе Узбекистана» // Этнографическое обозрение, № 1: 52—56.
- Канавщиков А. 1995. Православное оправдание русского язычества // Россиянин, № 6: 6.
- Кандыба В. М. 1995. История русского народа до XII в. до н. э. М.: КСП.
- Кандыба В. М. 1997а. История русской империи. СПб.: Эфко.
- Кандыба В. М. 1997б. Эмоциональный гипноз как научный феномен. СПб.: Лань.
- Кандыба В. М. 1998. Чудеса прошлого и настоящего. СПб.: Невский проспект.
- Кандыба В. М. 2001. Запретная история. СПб.: Невский проспект.
- Кандыба В. М., Золин П. М. 1997а. История и идеология русского народа. СПб.: Лань. Т.1.
- Кандыба В. М., Золин П. М. 1997б. История и идеология русского народа. СПб.: Лань. Т.2.
- Кандыба В. М., Золин П. М. 1997в. Реальная история России: хроника истоков русской духовности. СПб.: Лань.
- Кандыба В. М., Кандыба Д. В. 1988. Основы СК-терапии. Т. 1. История СК-терапии. СПб.: Фонд нар. киноvideотворчества «СПбФНК».
- Кандыба Д. В. 1995. Русский гипноз. М.: КСП.
- Жаневская И. 1990. Астролог Павел Глоба: «Будущее — за Россией» // Советская молодежь, Рига, 18 августа (№ 138): 4—5.
- Каныгин Ю. М. 1996. Путь ариев. Украина в духовной истории человечества. Київ: Україна.

- Канигін Ю. М. 1998. Тасмниця України // Дніпро, № 7—8.
- Канигін Ю. М. 2001. Пояс мира (Украина-Казахстан: фундамент Евразийского единства). Киев: МАУП.
- Капков А. 1997. Письмо из 348 года // Свет. Природа и человек, № 5: 66—69.
- Карамзин Н. М. 1966. Илья Муромец // Карамзин Н. М. Полное собрание стихотворений, с. 149—161. М.; Л.: Советский писатель.
- Кареев Н. И. 1876. Расы и национальности с психической точки зрения. Воронеж (отд. Оттиск из «Филологических записок»).
- Карп П. 1988. Знать своих героев // Книжное обозрение, 26 февраля. С. 5.
- Карпов А. 1992. Славяно-русское письмо // Русский вестник, № 17: 11.
- Карпов А. 1996. Иудины поцелуи сепаратистов // Русский вестник, № 6—8: 12.
- Карполь Л. б. г. Открытое письмо Буровскому от Леви Карполя (<http://www.jewniverse.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1648>).
- Карпухин Г. 1995. Велесова книга / Перевод Г. Карпухина // Сибирские огни, № 1—6: 39—132.
- Кацис Л. Ф. 2000. «Книжный шкаф» отца, «черно-желтые» цвет иудаизма и русско-немецкий неомарранизм // Кацис Л. Ф. Русская эсхатология и русская литература, с. 328—372. М.: ОГИ.
- Кацис Л. Ф. 2002. Осип Манделштам: мускус иудейства. М.: Мосты культуры — Гешарим.
- Кашин В. 1993. Русофагия // Страницы Российской Истории, № 2: 4.
- Кашницкий С. 2009а. Тайная цивилизация под шестым континентом // Аргументы и факты, 22—28 апреля. № 17: 50.
- Кашницкий С. 2009б. Тундра под пальмой. Льды Арктики накрыли райские земли наших предков? // Аргументы и факты, 6—12 мая. № 19: 39.
- Кикешев Н. И. 2003. Прародины и предки. М.: Белые альвы.
- Кикешев Н. И. 2006. Прашумерская письменность Европы // Атены, № 7: 142—143.
- Кикешев Н. И. 2011. Метаистория. М.: Ниола-пресс.
- Киричук В. 1994. Историчні корені українського народу: до питання етногенезу українців // Генеза (Київ), № 1: 142—149.
- Киршбаум Г. 2010. Валгаллы белое вино. М.: НЛО.
- Кислий П. 1995. Еліта нації, мова і гідність // Голос України, 19 серпня.
- Кишин А. Г. 1977. Ветви одного дерева // Тайны веков / Под ред. В. Суханова, кн. 1, с. 179—182. М.: Молодая гвардия.

Кифишин А. Г. 1996а. «Открытое» и «закрытое» небо по данным протошумерского архива Каменной Могилы и шумеро-вавилонским трактатам // В. В. Волков (ред.). Археoaстрономия: проблемы становления, с. 72—74. М.: ИА РАН.

Кифишин А. Г. 1996б. Жреці з Чатал-Гуюка на Кам'яній Могилі 6200 р. до н. е. // Український світ, № 4—6: 6—7.

Кифишин А. Г. 1999. Мы стали старше в десять раз // Родина, № 6: 22—25.

Кифишин А. Г. 2001. Древнее святилище Каменная Могила: опыт дешифровки протошумерского архива XII—III тыс. до н. э. Т. 1. Киев: Аратта.

Классен Е. 1854а. Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и славяно-русов до Рюриковского времени в особенности. Вып. 1. М.: Университетская типография.

Классен Е. 1854б. Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и славяно-русов до Рюриковского времени в особенности. Вып. 2. М.: Университетская типография.

Классен Е. 1861. Новые материалы для древнейшей истории славян вообще и славяно-русов до Рюриковского времени в особенности. Вып. 3. М.: Университетская типография.

Клейн Л. С. 1974. Генераторы народов // В. Е. Ларичев (ред.). Бронзовый и железный век Сибири, с. 126—134. Новосибирск: Наука.

Клейн Л. С. Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии // Народы Азии и Африки, 1987, № 5: 63—82.

Клейн Л. С. 1991. Языческий подход к лингвистике // Советское славяноведение, № 4: 88—92.

Клейн Л. С. 2004. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия.

Клейн Л. С. 2007. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб.

Клейн Л. С. 2009. Спор о варягах. История противостояния и аргументы сторон. СПб.: Евразия.

Клейн Л. С. 2010. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. СПб.: Евразия.

Клейн Л. С. 2013а. Была ли гаплогруппа R1a1 арийской или славянской / Клейн Л. С. Этногенез и археология. Т. 1. С. 385—396. СПб.: Евразия.

Клейн Л. С. 2013б. Происхождение индоевропейцев и археология / Клейн Л. С. Этногенез и археология. Т. 2. Арии и varia. С. 447—463. СПб.: Евразия.

- Клѣсов А. А., Пензев К. А. 2014. Арийские народы на просторах Евразии. М.: Книжный мир.
- Клѣсов А. А., Тюняев А. А. 2010. Происхождение человека (по данным археологии, антропологии и ДНК-генеалогии). М.; Бостон: Белые альвы.
- Клизовский А. И. 2010. Основы миропонимания Новой Эпохи. М.: ЭКСМО.
- Кляев Б. И. 1978. Национально-языковые проблемы независимой Индии. М.: Наука.
- Кляев Б. И. 1999. Политический индуизм // И. П. Глушкова (ред.). Древо индуизма, с. 452—467. М.: Восточная литература.
- Кляев Б. И. 2002. Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН.
- Книга Велеса 1997. Книга Велеса. Перевод и комментарии А. Асова. М.: Наука и религия.
- Кнорре Б. К. 2005. Индуизм: от глобальной адаптации — к альтернативному глобалистскому проекту // А. Малашенко, С. Филатов (ред.). Религия и глобализация на просторах Евразии, с. 256—295. М.: Неосторм.
- Кобзев И. 1970. О любви и нелюбви // Русская речь, № 3: 45—51.
- Кобзев И. 1971. Витязи. М.: Советская Россия.
- Кобзев И. 1977. Где прочитавать «Влесову книгу»? // Литературная Россия, 2 декабря (№ 49): 19.
- Кобзев И. 1982. Вокруг рукописи на дощечках // В мире книг, № 10: 62.
- Кобзев И. 1984. Где нашли «Влесову книгу»? // В мире книг, № 3: 51—52.
- Ковалевский П. И. 1912. История России с национальной точки зрения. СПб: Тип. М. И. Акинфьева.
- Ковалевский П. И. 1915. Психология русской нации. Пг.: Отечественная типография.
- Коваль В. 1996. Соціальна двомовність — історичне прокляття України // Розбудова держави, № 9: 14—18.
- Коваль Р. 1992. Сучасні геополітичні доктрини Москви і Києва // Державність, № 2: 36—38.
- Кодзаева Л. 1989. С кем разговаривают звезды // Работница, № 12: 26—26.
- Кожин В. 1994. Русская поэзия середины XX в. как откровение о «конце нового времени» // Волшебная гора, № 2: 142—150.
- Козлов А. А. 1997а. Ведические корни русской культуры («Сакральное Руси»). Екатеринбург: Институт русской ведической культуры.
- Козлов А. А. 1997б. Проблема прародины ариев и аутентичная модель арийской цивилизации // Россия и Восток: филология и философия. Материа-

лы IV международной научной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия», с. 240—243. Омск: Омский Гос. университет.

Козлов В. П. 1994. Тайны фальсификации. Анализ подделок исторических источников XVIII—XIX веков. М.: АО «Аспект Пресс».

Козлов В. П. 1998а. Их магическая сила // Родина, № 1: 67.

Козлов В. П. 1998б. Дощечки Изенбека // Родина, № 4: 32—36.

Козлов В. П. 1999. Древностелюбивые проказы // Родина, № 2: 21—23.

Козыбаев М. и др. 1990. Реальность. О некоторых «идеях» пересмотра границ республики // Казахстанская правда, 30 июня. С. 2.

Козыбаев М. К. (ред.) 1993. История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Алматы: Дәуір.

Козыбаев М. (ред.) 1996. Истории Казахстана. С древнейших времен до наших дней в четырех томах. Т. 1. Казахстан от эпохи палеолита до позднего средневековья. Алматы: Атамұра.

Козыбаев М. К. 1998. Уроки отечественной истории и возрождение казахстанского общества // Столичное обозрение, 10 июля. С. 3.

Коккьяра Дж. 1960. История фольклористики в Европе. М.: Изд-во иностранной литературы.

Колбановский А. 1923. Акт о следах так называемой «древней цивилизации в Лапландии», проверенных обследованием тов. Арнольда Колбановского, совершенным 3 и 4 июля 1923 г. // Полярная правда, 17 августа, № 32.

Колесникова Н. 1996. Монолог о будущем // Гороскоп, № 12.

Колинько В., Корец М. 2002. Ищут «пуп земли» // Труд, 1 марта. С. 6.

Коломенский М. 1998. «Паук: русский рок — это наш бастион!» // Патриот, № 34: 9.

Колосов В. 1995. Вечное возвращение четырех стихий // Национальная демократия, № 1: 6—12.

Колпаков А. 1996. Взгляд и нечто // Московский комсомолец, 13 марта.

Кольев (Савельев) А. Н. 2003. Политическая мифология: реализация социального опыта. М.: Логос.

Комаров А. 1995. Евреи — объект генетического эксперимента инопланетной цивилизации // Народная защита, № 6: 11.

Комлев В. 1995. Великий Триглав // Русская Правда, № 1 (4): 3.

Комлев В. 1997. На Руси убогие трудились пастухами // За Русь, № 1: 3.

Комлев В. А. 2002. ЯВЬ и НАВЬ: человеческие и мировые. СПб.: ЛИО «Редактор».

- Кондаков И. 1998. Русколанский словарь // Родина, № 7: 37—40.
- Константиновский А. 1994. Златые крылья прародины // Наука и религия, № 9: 29.
- Концепция 1995. Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан // Казахстанская правда, 30 июня. С. 1—2.
- Корень Р. В. 1996. Русы, русские, россияне // Свет, № 10: 10—15, 70—73.
- Коренько В. А., Кузьминых С. В. 2007. Наука и паранаука в современной отечественной археологии (по следам обсуждения «Проблемы Аркаима») // Российская археология, № 2: 173—191.
- Корнеев Л. А. 1982. Классовая сущность сионизма. Киев: Изд-во политической литературы Украины.
- Королев А. 1993. Украина как родина слонов // Независимая газета, 12 октября. С. 8.
- Короткевич Б. С. (ред.) 2003. Старая Ладога. Древняя столица Руси. СПб.: Издание Государственного Эрмитажа.
- Корпанюк М. 1997. Монастирсько-церковне літописання XVII—XVIII століть // Розбудова держави, № 1: 33—38.
- Корчагин В. И. (ред.) 2001. Славянские веды. М.: Витязь.
- Космос 1992. Космос древньої України / Под ред. В. Довгича. Київ: Індо-Европа.
- Костырченко Г. 1994. В плену у красного фараона. М.: Международные отношения.
- Котов В. В. 1997. Происхождение Ариев // Экономическая газета, 1997, № 17: 8.
- Коханова М. 2001. Этруски гуляли по-русски? // Литературная газета, 16—22 мая. С. 8.
- Кочемасов Г. 1998. В сердце Луяврурта // Наука и религия, № 1: 34—36.
- Кочетков В. С. 1997. «Русские веды» как источник духовно-нравственных ценностей современника // Россия и Восток: филология и философия. Материалы IV международной научной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия», с. 234—236. Омск: Омский Гос. университет.
- Кочнов В. А. 1998а. Человек верующий // Я — русский, № 1 (4): 2.
- Кочнов В. А. 1998б. Иван Коневской — певец арийского возрождения // Я — русский, № 2 (5): 4.
- Краевский А., Дудышкин С. 1864. Историк Духинский из Киева и его ученики из французских сенаторов // Отечественные записки, т. CLV, с. 426—448.

- Крапивин В. 1998. Тень Джемшида над Туркменией // Тюркский мир, № 3—4: 67—70.
- Красуский М. 1991. Древность малороссийского языка // Индо-Европа, № 1: 9—39.
- Крип'якевич І., Терлецький М., Ісаїв П., Дольницький М. 1991. Історія України. Львів: Фенікс.
- Крисаченко В. 1994. Україна на сторінках Святого Письма // Генеза (Київ), № 1: 154—157.
- Критические заметки русского человека о патриотическом журнале «Вече», 1974 // М. Агурский. Неонацистская опасность... С. 219—227. См. также Анти-семитизм в Советском Союзе. Его корни и последствия, с. 449—456. Иерусалим: Библиотека «Алия», 1979.
- Критов А. 1995. Древнейшая история и мифология индоевропейцев в свете теософского эзотерического учения // А. Платов (ред.). Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 1: 212—228. М.: Менеджер.
- Круглый стол 1988. «Круглый стол»: историческая наука в условиях перестройки // Вопросы истории, № 3: 3—57.
- Крупин В. Н. 1987. Вятская тетрадь. М.: Современник.
- Кто... 1998. Кто там шагает правой? // Книжное обозрение, 3 февраля (№ 5): 22—23.
- Кто такие 2008. Кто такие арийцы? // VARORUD, г. Худжанд, Таджикистан, 24 апреля 2008 (http://www.varorud.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1867&Itemid=112).
- Куанганов Ш. Т. 1999. «Арий-гун» сквозь века и пространство: свидетельства, топонимы. Алматы: Білім.
- Кузембайұлы А., Эбил Е. 1999. История Республики Казахстан. Астана: Фолиант.
- Кузнецов С. 1995. Где же русская нация? // Россиянин, № 4: 1.
- Кузнецова С. 1997. По следам Гипербореи // Полярная правда (Мурманск), 21 августа. С. 1.
- Кузьмин А. Г. 1995. Арийские руны на Влесовых струнах // Литературная Россия, 18 августа. С. 12—13.
- Кузьмин В. 1991. Бойся легкого счастья // День, № 17. С. 4.
- Кузьмина Е. Е. 1994. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М.: МГП «Калина» ВИНТИ РАН.

Кузьмина Е. Е. 2004. Современное состояние проблемы доместикации лошади и происхождения колесниц // М. Ф. Косарев, П. М. Кожин, Н. А. Дубова (ред.). У истоков цивилизации: Сб. статей к 75-летию Виктора Ивановича Сараниди. С. 129—141. М.: Старый сад.

Кузьмина Е. Е. 2008. Арии — путь на юг. М.: Летний сад.

Кукулина И. В. 1985. Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука.

Кукулин И. 2008. Реакция диссоциации: легитимация ультраправого дискурса в современной российской литературе // М. Ларюэль (ред.). Русский национализм: социальный и культурный контекст, с. 257—338. М.: НЛО.

Кукулин И. 2009. ВРИО вместо Клио // Pro et Contra, т. 13, № 1: 20—35.

Кулаков Д. 1995. Дар Перуна // Свет. Природа и человек, № 10: 47—50.

Кур А. А. 1994. Из истинной истории наших предков. По новейшим данным // Молодая гвардия, № 1: 205—319.

Куратов А. А. 1988. Соловецкие лабиринты — древние памятники культуры Северной Европы // А. Н. Давыдов, А. А. Куратов (сост.). Культура Русского Севера, с. 13—21. Л.: Наука.

Куратов А. А. 2008. Каменные лабиринты в сакральном пространстве Северной Европы. Архангельск: Изд-во Поморского университета.

Курбатов В. А. 2006. Тайные маршруты славян. М.: Алгоритм.

Курдаков Е. 1997. «Влессова книга» — реликт русской мифологии // Молодая гвардия, № 7: 292—351.

Курманов З. 1995. Трайбализм 20-х и 90-х: шаг вперед и два шага назад // Res Publica, 25 апреля.

Кутенков П. И. 2008. Ярга-свастика — знак русской народной культуры. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена.

Куценков А. А. 2004. Межобщинный конфликт: природа, движущие силы, динамика // Е. Ю. Ванина, А. А. Куценков (ред.). Южная Азия: конфликты и компромиссы, с. 17—72. М.: Ин-т востоковедения.

Кучма Л. Д. 1995. Визначна подія всесвітньої історії // Голос України, 28 серпня.

Кухаренко Р. 1998. Бюрократична відписка // Сварог, № 8: 40.

Кызласов И. Л. 1998. Материалы к ранней истории тюрков. Древнейшие свидетельства о письменности // Российская археология, № 1: 71—83.

Ладомир 1995. Арийская традиция // Наследие предков, № 1: 5—10.

Лазарев Е. С. 1995. Валаам — твердыня чудес // А. Платов (ред.). Мифы и магия индоевропейцев. Вып. 1: 118—140. М.: Менеджер.

- Лазарев Е. С. 1996. Руны русского севера // Наука и религия, № 2: 62—63.
- Е. А. (Е. С. Лазарев) 1997. Тропой святых — к сокровищам Севера // Наука и религия, № 6: 47.
- Лазарев Е. С. 1997. Святыня заполярных гор // Наука и религия, № 12: 44—45.
- Лазарев Е. С. 1998а. Святыня Ловозерских гор // Живая Арктика, № 3 (12): 4—7.
- Лазарев Е. С. 1998б. Молитва Гипербореес // Наука и религия, № 9: 34—35.
- Лазарев Е. С. 1998в. Руны Грааля над Белым морем // Наука и религия, № 10: 44—45.
- Лазарев Е. С. 1999а. Здесь молились богине Зари и бессмертия // Наука и религия, № 2: 17, 64.
- Лазарев Е. С. 1999б. Эльфийская твердыня на Русском Севере // Наука и религия, № 8: 31, 35.
- Лазарев Е. С. 2000. Воистину есть... // Наука и религия, № 2: 21—22.
- Лазарев Е. С. 2002. Чертеж гиперборейского храма? // Наука и религия, № 4: 47.
- Лазарев Е. С. 2009. Друиды Русского Севера. М.: Вече.
- Лазаренко И. 1994. Третья Русь // Народный строй, № 1: 2—4.
- Лакер У. 1991. Россия и Германия. Наставники Гитлера. Вашингтон: Проблемы Восточной Европы.
- Лакер У. 1994. Черная сотня. Истоки русского фашизма. Вашингтон: Проблемы Восточной Европы.
- Ламанский В. И. 1859. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании // Ученые записки Второго Отделения Императорской Академии Наук за 1859. Кн. 5. СПб.
- Лапин А. 1995. Крестьянская религия // Национальная демократия, № 1: 37—43.
- Лаппо-Данилевский А. С. 1887. Скифские древности // Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского Русского археологического общества, т. 4: 352—543.
- Ларионов В. Е., Семенов А. В. 2001. Кто мы, если не арийцы? // НГ-религии. 14 июня. С. 6.
- Ларюэль М. 2003. Умозрительная Центральная Азия: поиски прародины арийцев в России и на Западе // Вестник Евразии, № 4: 155—165.
- Латыпов Р. 2008. Миф о татарском национализме // Звезда Поволжья. 26 июня — 2 июля. С. 3.

- Лебедев Е. 1991. Сеющая свет // Истоки, № 2: 7.
- Левашов Н. В. 2010. Россия в кривых зеркалах. Т. 1. От русов звездных до оскверненных русских. СПб.: Митраков.
- Левкиевская Е. Е. 1996. Низшая мифология славян // В. К. Волков (ред.). Очерки истории культуры славян, с. 175—195. М.: Индрик.
- Ледбитер Ч. У. 1908. Астральный план. СПб.: Изд-во В. А. Бокушевского.
- Ленель-Левастин А. 2012. Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. М.: Университетская книга.
- Ленорман Ф. 1878. Руководство к древней истории Востока до персидских войн. Т. 2. Вып. 2. Мидяне и персы. Киев: Университетская типография.
- Лескова Н. 2005. Россияне старше мамонтов? // НГ-наука, 23 ноября. С. 13.
- Лесман Ю. М. 1999. Миф о русской свастике // Барьер, № 1 (5): 104—110.
- Лесной С. 1953—1960. История «русов» в неизвращенном виде. Т. 1—10. Париж, Мюнхен: Издание автора.
- Лесной С. 1964. Русь, откуда ты? Основные проблемы истории Древней Руси. Виннипег.
- Лесной С. 1966. «Влесова книга» — языческая летопись доолеговской Руси. Winnipeg: Trident Press Ltd.
- Лившиц В. А. 1978. О происхождении древнетюркской рунической письменности // Советская тюркология, № 4: 84—85.
- Лидера 2008. Лидера запрещенной общины староверов-инглингов привлекают к ответственности за попытку нарушить запрет // News.ru, 11 ноября (<http://www.newsru.com/religy/11nov2008/zapret.html>).
- Линденберг К. 1997. Технология зла. К истории становления национал-социализма. М.: Энигма.
- Лісовий Ю. 1996—1997. Індоевропейці-арійці // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2: 12—19. Київ: Індоевропа, Такі справи.
- Лисовой Ю. Г. 1990. Праистория народов // Родные просторы, № 2—3, 4, 5, 6, 7, 8.
- Лисовой Ю. Г. 1991. Праистория народов // Родные просторы, № 1, 2.
- Лисовский С. 1994. «Руслан и Людмила»: театр или жизнь? // Россиянин, № 9: 4.
- Лисочкин И. 1988. Неисповедимы пути «ведизма» // Ленинградская правда, 22 декабря. С. 3.

Лист 1996—1997. Лист головного редактора до читачів // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2: 74—75. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Лист, Гvido фон 2001. Тайна рун. М.: София, Геликон.

Литератор 1976. По-галочьи // Литературная газета, 14 января.

Лихачев Д. С. 1988. Краткое предисловие // К. М. Долгов (ред.). Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры. Часть 2. С. 143. М.: Институт философии.

[Логинов Д.] 1999. Гиперборейская вера русов. М.: ФАИР-Пресс.

Лозинский С. Г. 1929. Социальные корни антисемитизма в средние века и новое время. М.: Атеист.

Лозко Г. С. 1994. Українське язичництво. Київ: Український центр духовної культури.

Лозко Г. С. 1997а. Богиня Дана // Сварог, № 5: 8—9.

Лозко Г. С. 1997б. Волхви // Сварог, № 5: 11—18.

Лозко Г. С. 1997в. Українське язичництво і сучасність // Сварог, № 6: 4—5.

Лозко Г. С. 1997г. Санскрит і українська віра // Сварог, № 6: 10—15.

Лозко Г. С. 1998а. Етнічна релігія як наукове поняття // Сварог, № 8: 4—5.

Лозко Г. С. 1998б. Творить Світовида славу всяку! // Сварог, № 8: 45—47.

Лозко Г. С. 1998в. Що означає слово «язичництво»? // Сварог, № 8: 47—48.

Лозко Г. С. 2003. Рунвізм як рудимент монотеїстично-християнського світогляду // Атений, № 3—4: 52—55.

Лозко Г. С., Богород А. 1996. Оберіг Ізраїля на гербі Києва // Вечерний Киев, 18 января.

Локотецкая М. 2006. Александр Копцев думал о самоубийстве с 5-го класса // Газета, 15 февраля. С. 1, 9.

Ломоносов М. В. 1952. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 г. // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 6: 163—286. М.; Л.: 1952.

Луговой Е. 1996а. Огневед: «Слава Яриле!» // Советы Бабы Яги, № 2 (6): 4.

Луговой Е. 1996б. Письма редактору // Советы Бабы Яги, № 1 (5): 4.

Луговой Е. 1998а. Сатанизм или «волхование» // Советы Бабы Яги. № 1 (10): 2.

Луговой Е. 1998б. Без срока давности: предательство // Советы Бабы Яги. № 2 (11): 2.

Луначарский А. В. 1922. Театр и искусство: предупреждение // Известия, 11 ноября. С. 5.

Дунин Б. В. 1958. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895—1917 гг.). Ташкент: АН Узбекской ССР.

Дурье С. 1923. Антисемитизм в древнем мире. Берлин: Гржебин.

Лучин А. А. 1997а. Славяне и история // Молодая гвардия, № 9: 261—351.

Лучин А. А. 1997б. Славяне и история // Молодая гвардия, № 10: 239—351.

Лысенко Н. Н. 2009. Аланы против великих империй (Северные арийцы в системе геополитического противостояния Парфия-Рим). СПб.: Фонд Азии и Северного Кавказа «Ариана».

Ляско К. 1988. «Влесова книга»: что же она такое? // Книжное обозрение, 8 января. С. 3.

Ляшевский С. 1977. Доисторическая Русь: историко-археологическое исследование. Б. м.

Мажитов Н. А. 1973. Тайны древнего Урала. Уфа: Башк. кн. изд.

Мажитов Н. А., Султанова А. Н. 1994. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа: Китап.

Максимов В. 1999. Хайль Гитлер, правнуки Победы? // Новая газета, 1—7 февраля. С. 1—2.

Малаш Л. 1990. Из первых — первый // Неман, № 12: 170—184.

Малашенко А. В. 1998. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский центр Карнеги.

Малиничев Г. 2001. Найдены следы великой працивилизации // Чудеса и приключения, № 5: 34—36.

Малиничев Г. 2002. От Библии ни на шаг! Как Библейские общества направляют и корректируют археологические изыскания на Ближнем Востоке // Чудеса и приключения, № 11: 20—22.

Малиничев Г., Царев К. 1995. Заговорит ли сфинкс? // Труд, 1 ноября: 4.

Мальцева С. П. 2004а. Три слова об Аркаиме. Кн. 5. Челябинск.

Мальцева С. П. 2004б. Аркаим вчера и сегодня. Кн. 6. Челябинск.

Мамлеев Ю. 2008. Московский гамбит. М.: АСТ.

Мандельштам Н. Я. 1990. Вторая книга: Воспоминания. М.: Моск. рабочий.

Маркова А. Н. (ред.) 2000. Культурология. История мировой культуры. М.: Юнити.

Маросевич Р. Н. 1993. Праславянская письменность в дешифровке Г. С. Гриневича // Русская мысль, № 3—12: 7—9.

Марр Н. Я. 1935. Избр. раб. М.; Л.: АН СССР. Т. 5.

- Мартиросян А. 2000. Армяно-иранские отношения: прошлое и настоящее // Центральная Азия и Кавказ, № 2: 190—192.
- Мартынов А. Я. 2010. Первобытная археология островов южной части Белого моря. Архангельск: Соловецкий музей-заповедник.
- Марченко Г. 1982. Етруски в Галичини? // Жовтень, № 2: 103—108.
- Масанов Н. Э. 1992. Мы — жители степей // Казахстанская правда, 29 сент. — 1 с. 2.
- Масанов Н. Э. 2007. Мифологизация проблем этногенеза казахского народа и казахской номадной культуры // Масанов Н. Э., Абылхожин Ж. Б., Ерофеева И. В. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана, с. 52—131. Алматы: Дайк-Пресс.
- Масанов Э. А. 1966. Очерк истории изучения казахского народа в СССР. Алма-Ата: Наука Казахской ССР.
- Масленіков В. 1995. Амадока — Київ, одне з найстародавніших міст у світі? // Вечірній Київ, 14 лютого.
- Масов Р. 1995. Таджики: история с грифом «совершенно секретно». Душанбе: Центр издания культурного наследия.
- Масов Р. 2008. Таджики: история национальной трагедии. Душанбе: Ирфон.
- Матвеев А. В. 1998. Первые андроновцы в лесах Зауралья. Новосибирск: Наука.
- Махнач В. А. 1999. Русский Север: кровь и дух // Москва, № 2: 157—166.
- Махнач В. А. 2000. Очерки православной традиции. М.: Хризостом.
- Мач В. 2006. Точка радости // Итоги, 27 февраля. С. 84—87.
- Медведев Ю. 1983. Чаша терпения // Медведев Ю. Колесница времени, с. 7—165. М.: Молодая гвардия.
- Медынцева А. А. 1998. Надписи на амфорной керамике X — начала XI в. и проблема происхождения древнерусской письменности // Ю. С. Кукушкин (ред.). Культура славян и Русь, с. 176—195. М.: Наука.
- Медынцева А. А. 2000. Грамотность в Древней Руси по памятникам эпиграфики X — первой половины XIII века. М.: Наука.
- Межиров А. 1988. Бормотуха // Огонек, 23—30 января (№ 4): 30.
- Мезенцева О. В. 1985. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М.: Наука.
- Мезенцева О. В. 1994. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды. М.: ИФРАН.
- Мелетинский Е. М. 1968. «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука.

Меликова Н. 2005. «Просветление для истинного арийца» // Независимая газета, 17 мая. С. 1, 2.

Мережковский Д. С. 2007. Тайна Запада: Атлантида-Европа. М.: ЭКСМО.

Мерперт Н. Я. 1984. Этнокультурные изменения на Балканах на рубеже энеолита и раннего бронзового века // Л. А. Гиндин (ред.). Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья, с. 234—246. М.: Наука.

Мерперт Н. Я. 1988. Об этнокультурной ситуации IV—III тысячелетий до н. э. в циркумпонтийской зоне // Г. М. Бонгард-Левин, В. Г. Ардзинба (ред.). Древний Восток: этнокультурные связи, с. 7—36. М.: Главная редакция восточной литературы.

Мертвая вода 1992. Мертвая вода / Сост. Е. Кузнецов. СПб.: Ступени. Ч. 1—2.

Милов В. А. 1991. И возродится Россия... // Волхв, № 2—3: 5—6.

Милов В. А. 1993. Каждый из нас в ответе за свою историю // Страницы Российской Истории, № 1: 1—2; № 2: 2—3.

Миролюбов Ю. П. 1981. Риг-Веда и язычество. Munchen: O. Sagner.

Миролюбов Ю. П. 1983. Материалы к преистории русов. München: O. Sagner.

Миронова Т. 1996. Православный русский перед лицом господствующего зла // Русский вестник, № 2—4: 11.

Миротворцев В. Н. 1984. Еще раз о так называемой Велесовой книге // Русская речь, № 5: 110—117.

Митрохин Н. А. 2003. Русская партия. Движение русских националистов в СССР, 1953—1985 годы. М.: Новое литературное обозрение.

Михайлов Д. 1993. Голос крови // Националист, № 4: 4—5.

Михайловский Н. К. 1909. Литературные заметки 1880 г. Сентябрь // Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 940—958. М.: Типография М. М. Стасюлевича.

Михайловский Ю., Гутенев А. 1996. Тайны «Елюю Черкечех» якутской долины смерти // Чудеса и приключения, № 5: 44—47.

Можайскова И. В. 2001. Духовный образ русской цивилизации и судьба России. М.: Изд-во Студия «Вече». Ч. 1—3.

Моисеев Н. Н. 2000. Судьба цивилизации. Путь разума. М.: Языки русской культуры.

Молнар И. 1856. Биографический очерк // Венелин Ю. И. Историко-критические изыскания, т. 2. Словене. С. VII—LXXIX. М.: Университет.

- Молоканов Г. И. 1992. Русские // Молодая гвардия, № 11—12: 159—186.
- Молоканов Г. И. 1995. Хамиты и арии // Колоколь, № 108: 4.
- Молоканов Г. И. 1996а. Русское богочерование // Колоколь, № 26: 9—10.
- Молоканов Г. И. 1996б. Русское жидовство // Колоколь, № 29: 1, 4, 12.
- Молявко М. 1997. Для кого українці стануть гумосом в Україні // Вечерний Киев, 16 сентября: 4.
- Момот В. С. 1993. Гордость русской нации // Русский вестник, № 17: 14.
- Монгайт А. А. 1955. Археология в СССР. М.: Изд-во АН СССР.
- Монгайт А. А. 1968. Из истории археологических мистификаций // Наука и жизнь, № 6: 42—49.
- Мороз Е. А. 1992. Борцы за «Святую Русь» и защитники «Советской Родины» // Национальная правая прежде и теперь / Под ред. Р. Ш. Ганелина. Часть 2, вып. 1: 68—96. СПб.: Институт социологии РАН.
- Мороз Е. А. 2002. Соблазняющие власть: евразийский фантом // Барьер, № 7: 21—48.
- Мороз Е. А. 2005а. Неоязычество в России // А. М. Верховский (ред.). Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям, с. 196—225. М.: Центр «Сова».
- Мороз Е. А. 2005б. История «Мертвой воды» — от страшной сказки к большой политике. Политическое неоязычество в постсоветской России. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Мороз О. 1997. Держави давня назва — Україна // За вільну Україну, 15 липня: 2.
- Мороз С. 1994. Геологічні передумова виникнення українського етносу // Український Світ, № 3—4: 6—7.
- Морозов Н. 1993. Вначале было слово // Русский вестник, № 13: 5.
- Морозовський Р. 1996. Україножери в програмах та символах // Молодь України, 14 червня.
- Морозовський Р. 1997. Вірші // Сварог, № 5: 31—32.
- Москаленко С. 1997. Новые «открытия» украинских историков // Радо-неж, № 11: 10.
- Мостовий Ю. 1995. Елам, Елам... // Вечірній Київ, 8 лютого.
- Мостославский А., Рычков А., Адаменко Е. 2009. Фильм М. Задорнова «Аркаим» по РЕН-ТВ 26 апреля (http://forum.anastasia.ru/topic_42679_printall.html).
- Мотронюк Ю. (Ярун) 1997. Вірші // Сварог, № 5: 29—30.

Мочалова И. В. 1996. Ведические знания на перекрестках геополитики. Основы антиматериальной методологии (Возвращение Крышения). М.: Воля России.

Мурадян И. М., Манукян С. А. 1997. «Третий путь» евразийских наций и ирано-шиитская революция. Ереван: Фонд высоких технологий.

Мухамеджанов А., Усманов К. 2005. История Узбекистана (IV—XVI вв.). Ташкент: O'zbekiston milliy ensiklopediyasi.

Мухина С. Л. 1997а. Доколе // Колоколь, № 45: 1, 5.

Мухина С. Л. 1997б. Куда вела Троянова тропа // Колоколь, № 48: 2, 5.

Мухина С. Л. 1997в. Древние русичи на Нижней Волге // Колоколь, № 49: 10.

Мухина С. Л. 1997 г. Как русичи моря и страны покоряли // Колоколь, № 51: 4.

Мухина С. Л. 1997д. Шекспир о праславянах // Колоколь, № 57: 6.

Мухина С. Л. 1997е. О праславянской письменности // Колоколь, № 58: 1.

Мы 1996. Мы... старообрядцы // Советы Бабы Яги, № 2 (6): 1.

Мыцык В. Ф. 1994. Солнечные города трипольской культуры // Русская мысль, № 1—6: 101—104.

Мяло К. 1996. Между Востоком и Западом. Опыт геополитического историсофского анализа // Москва, № 12: 83—118.

Мяло К. Г. 1998. Звезда волхвов, или Христос в Гималаях. М.: Беловодье.

Назарбаев Н. 1999. В потоке истории. Алматы: Атамұра.

Назаров М. 1987. Полемика должна быть честной // Вече, № 26: 92—97.

Найдена 1997. Найдена Гиперборея? // Наука и религия, № 10: 7.

Наливайко С. 1990. Таври: індієське плем'я в Криму? // Всесвіт. Журнал іноземної літератури (Київ), № 3: 174—181.

Наливайко С. 1991. Хто вони, Дажбог і його внуки // Індоевропа, № 1: 43—60.

Наливайко С. 1992а. Трипілля і Халеп'я: дивовижні паралелі // В. Довгич (ред.). Космос древньої України, с. 158—173. Київ: Індоевропа.

Наливайко С. 1992б. Тризуб Посейдона і Володимир // Індоевропа. Київ. Вип. 2: 46—52.

Наливайко С. 1994а. Звідки родом Новоріччя! // Русь Київська, № 1 (1): 3.

Наливайко С. 1994б. Крим і Київська Русь // Русь Київська, № 2 (2): 1, 4.

Наливайко С. 1994в. Трипілля, Трипура, Троя... // Український Світ, № 3—4: 8—11.

Наливайко С. 1995. «Велесова книга»: індійські паралелі // Довгич В. (ред.). Велесова книга. Легенди. Миті. Думи. Скрижали буття українського народу, с. 269—288. Київ: Велесич.

Наливайко С. 1996. Благословіть, мати й батьку! // Український світ, № 4—6: 12—15.

Наливайко С. 1996—1997. Сівери і кімери // В. Довгич (ред.). Онук Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2: 68—72. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Нарымбаева А. К. 2007. Аркаим — очаг мировой цивилизации, созданный прототюрками. Алматы: Б. и.

Наука... 1987. Наука, культура, світогляд // Людина і світ, № 11: 14—22.

Научное... 1994. Научное наследство. Т. 22. М.: Наука.

Национальная демократия 1995. Национальная демократия — идеология будущего России // Национальная демократия, № 1: 1—2.

Начало Руси 1996. «Начало Руси необходимо вести от амазонок» // Источник, № 1: 62—65.

Негматов Н. Н. 1988. О концепциях и хронологии этногенеза народов Средней Азии и Казахстана в средние века и Новое время // Б. А. Литвинский и др. (ред.). Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (20—23 ноября 1988 г.). М.: АН СССР.

Негматов Н. 1997. Таджикский феномен: история и теория. Душанбе: Оли Сомон.

Неклеушев Е. 1994. К поиску путей России // Волшебная гора, № 2: 327—331.

Некритически относился 1996. «Некритически относился к антисоветской деятельности» // Источник, № 2: 86—89.

Нечаева Н. Г. 2007. Седьмая раса. СПб.: Весь.

Нечипоренко Ю. 1996. Самый древний текст на земле // Независимая газета, 14 мая. С. 6.

Нечипуренко Л. 1994. Аркаим — символ русской славы! // Русский Восток, № 8: 2.

Никанорова Е. В. 2007. Анни Безант // Вопросы истории, № 2: 34—50.

Никитин А. 1998. Тамплиеров — на Лубянку // А. Д. Балабуха (ред.). Окультурные силы СССР, с. 239—364. СПб.: Северо-Запад.

Никитин Ю. А. 1985. Ахилл // Никитин Ю. А. Далекий светлый терем, с. 95—113. М.: Молодая гвардия.

- Никитин Ю. А. 1994а. Святой Грааль. М.: Равлик.
- Никитин Ю. А. 1994б. Святой Грааль — 2. М.: Равлик.
- Никитин Ю. А. 1995. Гиперборея. М.: Равлик.
- Никитин Ю. А. 1996а. Князь Владимир. Кн. 1—2. М.: Равлик.
- Никитин Ю. А. 1996б. Князь Рус. М.: Равлик.
- Никитин Ю. А. 1997. Мрак. М.: Центрполиграф.
- Николаев С. 1994. «Молодая гвардия» русского возрождения // Вече, вып. 52: 107—133.
- Никулина М. В. 1989. Ю. И. Венелин (к 150-летию со дня смерти) // Советское славяноведение, № 3: 72—77.
- Нилус С. 1996. Близ есть при дверех. Электросталь: Пересвет.
- Нискерев Г. Историк, которого нет (http://scepsis.ru/library/id_1218.html).
- Ницше Ф. 1997а. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. Т. 2: 241—408. М.: РИПОЛ-классик.
- Ницше Ф. 1997б. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Соч. Т. 2: 635—696. М.: РИПОЛ-классик.
- Ниязов С. 2001. Каждый вправе выбирать свой путь // Независимая газета, 15 февраля. С. 8.
- Ниязов С. 2002. Рухнама. Ашхабад: Туркменская гос. изд. служба.
- Новгородов Н. 2000. Третья Русь — Томское Лукоморье — Таймыр — Гиперборея // Демин В. Н. Загадки Урала и Сибири. От библейских времен до Екатерины Великой, с. 480—534. М.: Вече, 2000.
- Новгородов Н. С. 2002. Томское Лукоморье (научно-образовательный культурологический проект), 2002—2004. Томск: Твердыня.
- Новгородов Н. С. 2005. Сибирское Лукоморье. Томск: Аграф-Пресс.
- Новгородов Н. С. 2006. Сибирская прародина: в поисках Гипербореи. М.: Белые альвы.
- Новгородов Н. С. 2008. Александр Македонский и Древняя Русь // Мир Севера, № 3: 51—57.
- Новгородов Н. С. 2009. О древности русских былин // Мир Севера, № 3: 33—34.
- Новикова М. 1996. Неоязычество — миф или реальность // Новая Европа, № 9: 27—37.
- Нойманн И. Б. 2004. Использование «Другого»: образы Востока в формировании европейской идентичности. М.: Новое издательство.

Нудельман Р. 1970. Мысль ученого, образ художника // Литературная газета, 4 марта. С. 5.

Нудельман Р. 1979. Современный советский антисемитизм. Формы и содержание // Антисемитизм в Советском Союзе. Его корни и последствия, с. 24—52. Иерусалим: Библиотека «Алия».

Нудьга Г. 1979. Промінь у таємницю // Жовтень, № 10: 124—135.

Нурутдинов Ф. Г.-Х. 1995. Родиноведение. Казань: Татарстанское газетно-журнальное издательство.

Нурутдинов Ф. Г.-Х. 1998. Мы — болгары // Дуэль, № 2: 3.

Обыденкин А. 2002. Почему жирафа в отличие от НЛО быть не может // Новая газета, 4—6 февраля. С. 22—23.

Озар (Прозоров Л. Р.) 2006. Святослав Хоробре: Иду на Вы! М.: Белые альвы.

Озаренов Ф. 1999. Русский след уходящих арьев // П. В. Тулаев (ред.). Варвары, с. 69—91. М.: Метагалактика.

Олимов М. А. 1989. Пережитки сельской общины и интернациональное воспитание молодежи // Межнациональные отношения и интернациональное воспитание молодежи: проблемы, поиски, решения, с. 13—15. Ашхабад: ЦК АКСМ Туркменистана.

Омаров Е. С. 1997. Скиф+сак+скыфсак=кыпшак // Вестник Университета «Кайнар», № 2: 36—37.

Омаров Е. С. 2003. Взаимосвязь иранской и казахской цивилизации // Казахская цивилизация, № 2: 4—11.

Онуки Дажбожі 1996—1997 // Довгич В. (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Оппоков В. 1998а. Русь-Россия: с крестом и на кресте // Патриот, № 32: 13.

Оппоков В. 1998б. О ереси и еретиках или как наступили на любимую мозоль Константину Душенову // Патриот, № 35: 4.

Оранш М.-Л. 2012. Научная экспедиция Шарля Эжена Уйфалви в русском Туркестане (1876—1978): «расы» Центральной Азии под циркулем физической антропологии. Доклад на конференции «Расовые представления во Франции и России в XIX—XX вв. (Москва, 25—27 мая 2012).

Орехова Е., Петров А. 1994. Документы свидетельствуют // Вопросы литературы, № 3: 234—247.

Орешкин П. П. 1994а. Вавилонский феномен // За русское дело, № 5: 2—3.

Орешкин П. П. 1994б. Вавилонский феномен // Страницы русской истории, № 1—3: 1—12.

- Оріон Я. 1997. Голос предків // Сварог, № 6: 21—26.
- Осетров Г. 1994. Гибель волхва // Г. Пакулов. Варвары, с. 3—175. М.: Гепта-Трейд.
- Осипенко А. 1992а. Формування давньоукраїнського етносу // Українські обрії, № 8—9.
- Осипенко А. 1992б. Корінна територія формування слов'янської раси // Замкова гора, № 13 (20): 6.
- Осипенко А. 1992в. Витоки української колонізації // Замкова гора, № 18 (25): 6.
- Осипов В. 1997. Николай Лысенко на свободе (интервью с Н. Лысенко) // Десница, № 5.
- Осипова О. 1995. Славянское языческое миропонимание // Волшебная гора, № 3: 114—134.
- Осокин В. 1981. Что же такое «Влесова книга»? // В мире книг, № 10: 70—73.
- Островский Н. Н. 2001. Святые рабы: о русских и России. М.: ФЭРИ-В.
- Остромысл 1998. Астрономическая страница // Родные просторы, № 1: 20.
- Откровение 1998. Телепередача «Откровение Ивана Ефремова». Канал ТВ «Культура», 18 декабря.
- Открытая доктрина 1993. Открытая доктрина (виды на завтрашний день) // Родные просторы, № 3 (20): 2.
- Отрощенко В. 1995. Міфотворчість шкодить Україні // Вечірній Київ, 12 юля.
- Отрощенко В. 2007. Міфологізація етногенезу українців (<http://lgs.org.ua/projects/etnogenez-ua6.html>).
- Павлов И. 1991. Ария — «Атлантида», затопленная временем? // Комсомолец Туркменистана, 8 февраля. С. 8.
- Пайк В. 1992а. Корень безсмертної України і українського народу. Вступ // Державність, № 2: 10—18.
- Пайк В. 1992б. «Велика Скитія» — Велика Сколотія // Державність, № 1: 7—13; № 2: 19—28.
- Пайпс Д. 2008. Заговор: мания преследования в умах политиков. М.: Новый Хронограф.
- Панина Т., Шабанов Ю. 1990. Кто зажигает спички? // Правда, 15 октября.
- Паншина Т. 1996. «Зрю потаенную суть...» // За русское дело, № 11: 7.
- Паншина Т. 1997. О правых на Западе и о расистском отношении к нам западных ученых // Вече, № 61: 28—35.

- Панькова Е., Сергеев В. 1997. Русский бестселлер // Патриот, № 36: 6.
- Папюс (Жерар Анкос) 1912—1913. Эзотерические беседы // Изида, 1912, № 1: 9—13, № 2: 11—16, 1913, № 4: 10—13, № 5: 14—17.
- Пархоменко И. 1996. «Почему они пьют без конца нашу кровь!» // Вече Рода, № 1: 1—2, 4—5, 7.
- Пасманик Д. С. 1923. Русская революция и евреи (Большевики и иудаизм). Париж: Изд-во «Франко-русская печать».
- Пастернак Я. 1961. Археологія України. Торонто.
- Пастернак Я. 1971. Важливі проблеми етногенези українського народу в світлі археологічних досліджень. Нью-Йорк.
- Пензев К. А. 2007а. Арии Древней Руси. М.: Алгоритм.
- Пензев К. А. 2007б. Князь Рос: Арийская кровь. М.: Алгоритм.
- Пепя В. 1994. Символы тысячоліть // Основа, № 26 (4): 131—135.
- Первушин А. 1998. Психотронные диверсии // А. Д. Балабуха (ред.). Оккультные силы СССР, с. 573—646. СПб.: Северо-Запад.
- Первушин А. 2003. Оккультные войны НКВД и СС. М.: ЭКСМО, Яуза.
- Пересвет А. 2009. Русские — не славяне? («блаженная Гиперборея» после потопа, с раскосыми и жадными глазами?.. Лебединая песня готской державы). М.: Вече.
- Перин Р. А. 1994. От национализма — к расизму // За русское дело, № 1: 2.
- Перин Р. 1995. Указ о борьбе с русскими // За русское дело, № 4 (27): 1.
- Перин Р. А. 2012. Мой Бог — Солнце: Эзотерический роман. СПб.: По-таенное.
- Перин Р., Гусев О. 1994. На кого работает «надиудейский предиктор» // За русское дело, № 5: 1.
- Перлов Б. 1977. Живые слова Тэртэрии // Тайны веков / Под ред. В. Суханова, кн. 1, с. 171—179. М.: Молодая гвардия.
- Перов С. 1991. СПИД не опасен белым людям // Народное дело, № 1.
- Перьков А. А. 1995. Возрождение ведического мировоззрения — шанс к спасению природы и человечества // Родные просторы, № 1 (25): 6—9.
- Петров А. Е. 2002. Иже херувимы. Правда и вера «Влесовой книги» // Родина, № 6: 30—32.
- Петров А. Е. 2004. Перевернутая история. Аженаучные модели прошлого // Новая и новейшая история, № 3: 36—59.
- Петров Н., Эдельман О. 2002. «Шпионы» и «насильственная смерть» И. А. Ефремова // Логос, № 2 (33): 15—23.

Петров Ф. Н. 2009. Поселение Аркаим в культурном пространстве эпохи бронзы. М.: Фонд «Наследие».

Петруничев В. 1995. Нация была, есть и будет // Россиянин, № 7: 3—5.

Петухов Ю. Д. 1987. Не сотвори себе кумира // Книжное обозрение, 13 ноября. С. 5.

Петухов Ю. Д. 1989. Родина Аполлона // А. Ф. Смирнов (ред.). Дорогами тысячелетий. Кн. 3, с. 3—23. М.: Молодая гвардия.

Петухов Ю. Д. 1990а. Дорогами богов. Историко-мифологический детектив-расследование. М.: Мысль.

Петухов Ю. Д. 1990б. Вечная Россия. М.: Молодая гвардия.

Петухов Ю. Д. 1991. Книгомания // Русский вестник, № 9: 16.

Петухов Ю. Д. 1998а. Меч Вседержителя. М.: Метагалактика.

Петухов Ю. Д. 1998б. Дорогами богов. Этногенез и мифогенез индоевропейцев. Решение основной проблемы индоевропеистики. М.: Метагалактика.

Петухов Ю. Д. 1998в. Колыбель Зевса. История русов от «античности» до наших дней. М.: Метагалактика.

Петухов Ю. Д. 2001. Тайны древних русов. М.: Вече.

Петухов Ю. Д. 2003. История Русов. Т. 1—2. Древнейшая эпоха 40—3 тыс. до н. э. М.: Метагалактика.

Петухов Ю. Д. 2008. Русы Древнего Востока. М.: Вече.

Петухов Ю. Д. 2009а. Первоистоки русов. М.: Алгоритм, ЭКСМО.

Петухов Ю. Д. 2009б. История древних русов. М.: Вече.

Печенкин А. И. 1997. Тайны русского алфавита. Нумерология. М.: Белые альбы.

Пилюгина Н. Б., Любимова Т. Б. 1988. Реконструкция прошлого культуры средствами эстетики: возможности и границы // К. М. Долгов (ред.). Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры. Часть 2. С. 132—143. М.: Институт философии.

Пинчуков Б. И. 1993. Хазары. Историческая поэма для устного чтения в трех частях. СПб.; М.; Владивосток: Русский национальный собор (Библиотека генерала Стерлигова).

Пиотровский Б. Б. 1995. Страницы моей жизни. СПб.: Наука.

Пирмухаммедов Х. 1999. Под эгидой Рухнаме // Нейтральный Туркменистан, 2 августа. С. 3.

Писанов В. 1997. На пороге сенсации // Труд, 11 февраля. С. 6.

Писаренко Д. 2006—2007. Загадки древних цивилизаций. Полярная Атлантида // Аргументы и факты, 2006, № 46—49, 51—52; 2007, № 5, 7—8, 10, 12.

- Пичета В. И. 1923. Введение в русскую историю. М.; Пг.: Госиздат.
- Платов А. В. 1995а. Магия талисманов // А. В. Платов (ред.). Мифы и магия индоевропейцев. М.: Менеджер. Вып. 1: 141—171.
- Платов А. В. 1995б. Руническая магия. М.: Менеджер.
- Платонов О.А. (сост.) 2000. Святая Русь: Энциклопедический словарь русской цивилизации. М.: Православное издательство.
- Плахотная О. 1984. Праславяне на Крите? // Советская Россия, 29 апреля. С. 4.
- Плахотнюк В. Н. 2000. Космические вихри-свастики в культурах народов мира // Русский вестник, № 15—16: 14—15.
- Плачинда С. П. 1982а. Київські фрески. Київ: Молодь.
- Плачинда С. П. 1982б. Да будет Русь // Радуга, № 5: 62—96.
- Плачинда С. П. 1990. Звідки ж взялися голландські козаки // Літературна Україна, 25 жовтня.
- Плачинда С. П. 1991а. Україна в небезпеці // Літературна Україна, 14 березня, 21 березня.
- Плачинда С. П. 1991б. Що буде? // Літературна Україна, 31 жовтня.
- Плачинда С. П. 1991в. Уроки прадавньої Української державності // Державність. Київ. № 1: 12—13.
- Плачинда С. П. 1992. Сучасний Український націоналізм як ідеологія // Літературна Україна, 23 липня.
- Плачинда С. П. 1993. Словник давньоукраїнської міфології. Київ: Український письменник.
- Плачинда С. 1997. Спустимось на грішну землю // Вечерний Киев, 6 августа: 4.
- Плачинда С. 1998. Лебедя. Київ: Бібліотека українця.
- Плотинов Ш. 1991. Мистика забытого предка // День, № 17: 4.
- Повель А., Бержье Ж. 1991. Утро магов. М.: Миф.
- Подольский Б. 2003. Личное сообщение 27 мая 2003.
- Покровский О. 2010. Наставления по выживанию в Конце Света. СПб.: Афина.
- Полиниченко Д. Ю. 2012. Неоязычество и любительская лингвистика в современной России // Jazyk a kultura, no. 12 (http://www.ff.unipo.sk/jak/12_2012/polinichenko.pdf).
- Полицяев П., Волкова Л. 1999. Русские нашли Атлантиду? // Вечерняя Москва, 4 февраля. С. 8.

- Полозков И. 1998. Россия, которую мы ищем // Патриот, № 44: 8—9.
- Полозов А. 2002. Язычника из Шабалинских лесов осудили на два года // Вятский край, 8 марта.
- Поляков Л. 1996. Арийский миф. Исследование истоков расизма. СПб.: Евразия.
- Поляков Л. 1998. История антисемитизма. Эпоха знаний. М.; Иерусалим: Гешарим.
- Пономарев А. П. (ред.) 1994. Украинцы. Кн. 1. Этническая история. Антропология, Язык. Расселение. М.: ИЭА.
- Пономарів О. 1992. Українська мова й санскрит // Наука і суспільство, № 10—12: 30—31.
- Пономарьов А. 1994. Українська етнографія. Курс лекцій. Київ: Либідь.
- Пономарьов В. 1995. Славлення Агні // Генеза. Київ, № 1 (3): 182.
- Попов А. М. 2008. Древние тайны Карелии или гиперборейская традиция Карелии. М.: ООО Юридическая фирма «Частное право».
- Попов В. Ю. 1998. Горячая линия // Я — русский, № 4: 1.
- Правдивцев В. 1997. «Космический час»... на исходе // Свет. Природа и человек, № 7: 30—33, 78.
- Пранов В. 2002. Закон выживания подлейших. История мракобесия. М.: Десница.
- Прародина... 1995. Прародина и мифы древних ариев. Интервью П. В. Тулаева с Ю. А. Шиловым по случаю презентации его книги «Прародина ариев» // Наследие предков, № 1: 11—15.
- Предтеченский В. В. 1997. Читая этрусское // Русская мысль, № 1—8: 31—38.
- Преловская И. 1998. Был ли Новгород Ярославлем, а Батый — Иваном Калитой // Известия, 11 июня. С. 5.
- Преображенский А. А., Рыбаков Б. А. 1999. История России. Учебник для 6—7 классов общеобразовательных учреждений. М.: Русское слово.
- Прибыловский В. В. 1992. «Память» // Национальная правая прежде и теперь. Под ред. Р. Ш. Ганелина. Часть 2, вып. 2: 151—170. СПб.: Институт социологии РАН.
- Прибыловский В. В. 1998а. Русские язычники // Экспресс-хроника, 21 февраля.
- Прибыловский В. В. 1998б. Русские язычники // Экспресс-хроника, 7 марта.
- Прибыловский В. В. 1998в. Новые язычники — люди и группы // Русская мысль, 30 апреля — 6 мая (№ 4220): 21.

Прибыловский В. 2002. Неоязыческое крыло в русском национализме // Панорама, июль 2002, № 49 (<http://www.panorama.ru/gazeta/p49yaz.html>).

Прицак О. 1981. За кулісами проголошення 1500-ліття Києва // Сучасність, (Мюнхен), Часть 9: 46—54.

Про серйозні недоліки 1973. Про серйозні недоліки та помилки однієї книги // Комуніст України, № 4: 77—82.

Программа... 1990. Программа гражданской войны?! // Рабочая трибуна, 3 октября.

Программа движения «Третий путь». 1993. Программа движения «Третий путь» (Проект) // Третий путь. Народно-патриотическая газета, № 1 (Август).

Программа Русской партии 1993. Программа Русской партии, принятая на внеочередном съезде Русской партии 27 марта 1993 г. М.

Проскурин П. 1980а. И книга, и жизнь // Альманах библиофила. М.: Книга. Вып. 9: 17—29.

Проскурин П. 1980б. На земле Пересвета // Правда, 23 мая. С. 4.

Проскурин П. 1985. Полуденные сны. М.: Современник.

Проскурин П. 1987. Черные птицы // П. А. Проскурин. Камень сердолик, с. 363—447. М.: Известия.

Проскурин П. А. 1999. Число зверя. М.: Армада.

Проскурин П. А. 2008. Между злом и милосердием // Слово, № 1: 34—53.

Протокол 1896. Протокол заседания общего собрания членов Туркестанского кружка любителей археологии, 11 декабря 1896 г.

Псевдоязычник 1990. Псевдоязычник // Родные просторы, № 6: 6.

Пулатов Т. 1999. Всохватное сознание таджиков // Литературная Евразия, октябрь (№ 12). С. 9.

Путенихин В. П. 2006. Тайны Аркаима. Наследие древних ариев. Ростов-на-Дону: Феникс.

Путинцев С. 1993. Жертвоприношения в языческой Руси // За Русь, № 5: 4.

Путятин Е. 2001. Борец с христианством оправдан // Вятский наблюдатель, 18 мая.

Пушкарь Д. 1994. Боец «Возрождения» // Московские новости, 31 июля — 7 августа. С.8.

Пушкин В. 1997. Наш Русский Бог // Колоколь, № 43: 1.

Пыпин А. Н. 1887. Тенденциозная этнография // Вестник Европы, т. 22, № 1: 303—328.

Пыпин А. Н. 1890. История русской этнографии. т. 1. СПб.: М. М. Стасюлевич.

Пыпин А. Н. 1898. Подделка рукописей и народных песен // Памятники древней письменности, № 127. СПб.: М. М. Стасюлевич.

Пьянков И. В. 1988. Некоторые вопросы этнической предыстории таджикского народа // Литвинский Б. А. и др. (ред.). Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана, с. 102—103. М.: АН СССР.

Пьянков И. В. 1995а. Ариана по свидетельствам античных авторов // Восток, № 1: 39—55.

Пьянков И. В. 1995б. Некоторые вопросы этнической истории древней Средней Азии // Восток, № 6: 27—46.

Разоренов Ф. 1994. Аркаим в истории арьев // Древность: арьи, славяне. Вып. 2: 32—58. М.: Витязь.

Разоренов Ф. 1995. Аркаим и древность нашей истории // Чудеса и приключения, № 3: 36—40.

Разумов Г., Хасин М. 1991. Тонушие города. 2-е изд. М.: Стройиздат.

Разумов Г., Хасин М. 1997. Берингия // Потаенное (Приложение к газ. «За русское дело»), № 1 (4): 1, 4.

Раскин Д. И. 1992а. Идеология русского правого радикализма в конце 19 — начале 20 вв. // Р. Ш. Ганелин (ред.). Национальная правая прежде и теперь: историко-социологические очерки. Часть 1: 5—47. СПб.: Институт социологии.

Раскин Д. И. 1992б. Прокуратура России покровительствует фашистам // Барьер, № 1: 4—5.

Рассамакин Ю. Я. 1992. До проблеми вивчення курганних споруд // Археологія (Київ), № 4: 121—137.

Рассказы 1992. Рассказы по истории Башкортостана. Уфа: Башкирское книжное изд-во.

Рассоха И. Н. 2007. Украинская прародина индоевропейцев. Харьков: ХНАМГ.

Рассоха И. Н. 2009. Прародина русов. М.: Алгоритм, ЭКСМО.

Ребіндер Б. 1993. Влессова книга: життя та релігія слов'ян. Київ: Фото-відеосервіс.

Ревич В. А. 1998. Перекресток утопий. М.: Ин-т Востоковедения РАН.

Резник С. Е. 1991. Красное и коричневое. Книга о советском нацизме. Вашингтон: Вызов.

Рейтблат А. 2000. Рец.: Алексеев С. Сокровища Валькирии. М.: ОЛМА-Пресс, 1999. Кн. 1—2, 3 // НЛО, № 41: 417—420.

- Рейтблат А. 2003. «Языческий русский миф»: прошлое и настоящее // Т. Венедиктова (ред.). Популярная литература: опыт культурного мифотворчества в Америке и в России, с. 86—93. М.: Изд-во Московского университета.
- Речкин М. 1996а. Окунёвский ковчег // Свет, № 5: 49—50.
- Речкин М. 1996б. Окунёвский ковчег — 2 // Свет, № 9: 62—63.
- Речкин М. 1998а. Прогнозы с планеты Сатр // Свет, № 1: 50—51.
- Речкин М. 1998б. Сибирский Китеж-град // Наука и религия, № 9: 20—23, № 10: 12—15.
- Речкин М. 2000. Сая-Баба — живой Бог? // Наука и религия, № 2: 46—47.
- Речкин М. 2002. Вокруг «Окунёвского ковчега» // Наука и религия, № 4: 46—47.
- Речкин М. Н. 2003. Окунёвский ковчег. М.: АиФ Принт.
- Рідна Віра 2000. Рідна Віра в Україні. Історико-світоглядний аналіз (<http://alatyr.iatp.org.ua/doslid/religio/gvinukr.htm>).
- Ричка В. М. 1988. Чому погас вогонь Перуна // Київ, № 6: 151—157.
- Ричка В. М. 1991. За літописним рядком: історичні оповіді про Київську Русь. Київ: Радянська школа.
- Ричков М. О. 1992. Антропоморфні насипи. Миф чи дійсність? // Археологія (Київ), № 4: 138—147.
- Робинсон М. А., Сазонова Л. И. 1985. Несостоявшееся открытие («поэмы» Баяна и «Слово о полку Игореве») // Русская литература, № 2: 100—112.
- Родионов В. Г. 2008. Гриневиц. Праславянская письменность. Цена вопроса <http://zhurnalrusskayamysl.ru/2post/3/3_grinevich.htm>
- Родионов И. А. 1912. Решение еврейского вопроса. СПб.
- Росенко П. 1994. Українська культура і світ // Русь Київська, № 2 (2): 10.
- Рождественский С. Д. 1981—1982. Материалы к истории самостоятельных политических объединений в СССР после 1945 года // Память, Москва—Париж, вып. 5: 226—283.
- Розенберг О. О. 1998. Об изучении японского буддизма // Т. В. Ермакова. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века, с. 312—323. СПб.: Наука.
- Романов Ю. И. 1990. Исторические аспекты формирования современной территории Казахстана // Казахстанская правда, 4 октября. С. 1, 3.
- Романова Г. А. 1996. Властимир. М.: Армада.
- Романова Г. А. 1997а. Странствия Властимира. М.: Армада.
- Романова Г. А. 1997б. Обретение Перуна. М.: Армада.

- Романова Г. А. 1997в. Чара силы. М.: Армада.
- Романова Г. А. 1998. Легенда о Велесе. М.: Армада.
- Романовский Д. И. 1868. Заметки по среднеазиатскому вопросу. СПб.
- Росин У. 1998. Мы желаем возвратить мир себе // Родные просторы, № 1 (36): 8—9.
- Росс А. 1994а. Хватит каяться // Русская Правда, № 2: 4.
- Росс А. 1994б. Христос не еврей? Извините // Русская Правда, № 3: 4.
- Россов А. 1994в. Легенды и мифы всемирной истории человечества // Русская мысль, № 1—6: 27—45.
- Росс А. 1995а. Каждому свое // Русская Правда, № 1 (4): 4.
- Росс А. 1995б. Мифы паразитизма // Русская Правда, № 5 (8).
- Росс А. 1995в. Религия Христа: секреты влияния // Русская Правда, специальный выпуск.
- Ртвеладзе Э. В. (ред.). 2009. История государственности Узбекистана. Т. 1. Вторая половина II тысячелетия до н. э. — III век н. э. Ташкент: Узбекистан.
- Ртвеладзе Э. В., Сагдуллаев А. С. 2007. Современные мифы о далеком прошлом народов Центральной Азии. 2-е изд. Ташкент: Издательско-полиграфический творческий дом им. Чулпана.
- Рубакин Н. А. 1906. История Русской земли. СПб.: Народная польза.
- Рубакин Н. А. 1919. История Русской земли. М.: Изд-во ВЦИК.
- Рубан В. Ф. 1989. Химера: поезії. Київ: Радянський письменник.
- Рубан В. Ф. 1990. Про виваженість політичних заяв // Слово, листопад.
- Рубанова П. Д. 1996. Синеокая Русь. Стихи. М.: Витязь.
- Рунвіра 1993. Рунвіра: що вона сповідує // Літературна Україна, 24 червня. С. 3.
- Русаков Ш. 1993. От русофобии к евразийству // Молодая гвардия, № 3: 127—143.
- Русина Е. В. 2011. Трипольский синдром: Украина в зеркале «правильной» истории // А. Е. Петров, В. А. Шнирельман (ред.). Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов, с. 145—162. М.: ИА РАН.
- Русинов Н. Д. 1995. О письменности у славян дохристианской поры // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерусской письменности и литературы, с. 28—43 / Под ред. В. Н. Русинова. Нижний Новгород: Изд. Нижегородского Университета.
- Русич М. 1974. Дещо із життєпису Володимира // Альманах «Світання», № 3.

Руслан... 1997. Руслан и Людмила. Развитие и становление государственности народа русского и народов СССР в глобальном историческом процессе, изложенное в системе образов Первого Поэта России А. С. Пушкина. М.: Концепция общественной безопасности России «Мертвая вода».

Русские веды 1992. Русские веды. Перевод и коммент. Буса Кресеня (А. И. Асова). М.: Наука и религия.

Русский Б. 1997а. Возьмем судьбу русской нации в русские руки // Колоколь, № 57: 8—9.

Русский Б. 1997б. Возьмем судьбу русской нации в русские руки // Колоколь, № 58: 10.

Русский Б. 1997в. Возьмем судьбу русской нации в русские руки // Колоколь, № 59: 2, 4.

Русское дело 1991. Русское дело сегодня. Кн. 1. «Память». Ред. А. В. Лебедев, с. 12—95. М.: ЦИМО ИЭА РАН.

Рыбаков Б. А. 1981. Язычество древних славян. М.: Наука.

Рыбаков Б. А. 1985. Русский эпос и исторический нигилизм // Русская литература, № 1: 155—160.

Рыбаков Б. А. 1987. Язычество древней Руси. М.: Наука.

Рыбаков Б. А. 1993. «Это распад!» // День, № 11: 5.

Рыбаков Б. А. 1997. Древние славяне и античный мир // Держава, № 1 (8): 19—25.

Рыбаков Б. А. 1998. Предисловие // Н. И. Кекишев. Воззвание к славянам. с. 3—4. М.: Международная ассоциация писателей баталистов и маринистов.

Рыбаков Б. А. 2002. Наша история неделима (интервью журналисту В. Суховскому) // Слово, № 5: 2—5.

Рыжакова С. И. 2000. Ромува. Этническая религиозность в Литве. М.: ИЭА (Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 136).

Рыжков Л. Н. 1991. Были и небылицы о Древней Руси // Русская мысль. № 1: 42—52.

Рыжков Л. Н. 1993. Были и небылицы о Древней Руси // Сост. А. И. Баженова, В. И. Вардугин. Мифы древних славян. Велесова книга, с. 308—315. Саратов: Надежда.

Рыжков Л. Н. 2002а. О древностях Русского языка. М.: Древнее и современное.

Рыжков Л. Н. 2002б. Язык истории // Вечерняя Москва, 30 октября. С. 1.

Рыскулов Т. М. 2006. На каком языке говорили саки? // В. Ю. Франк (сост.). Евразийский народ саки, с. 242—247. Алматы: Болашак Болапандары.

Сабзали А. б. г. Молчание ягнят или виртуальные реалии историографии Азербайджана (<http://www.sultanov.org/content/view/274/1/>).

Савельев Е. П. 1915. Древняя история казачества (Историческое исследование). Новочеркасск. Часть 1, вып. 1—3.

Савельев А. 1993. Записки по русской философии // Москва, № 2: 176—192.

Савельева А. В. 1997. Языковая экология. Русское слово в культурно-историческом освещении. Петрозаводск: КГПУ.

Садыков Т. С., Тoleyбаев А. Т., Халидуллин Г., Сарсекеев Б. С. 2006. История древнего Казахстана. Алматы: Атамур.

Самашев З. С., Базарбаева Г., Жумобекова Г., Сунгатай С. 2000. Berel — Берел (памятники курганы Берела, Казахский Алтай). Алматы: Берел.

Самоковасов Д. Я. 1908. Происхождение русского народа. М.: Синодальная типография.

Саратов И. Е. 1980. Муравский шлях через «Дикое поле» // Памятники Отечества, № 2: 30—35.

Саратов И. Е. 1985. Следы наших предков // Памятники отечества, № 2: 33—43.

Саратов И. Е. 1988. Строки каменной летописи // Памятники отечества, № 1: 63—75.

Сафронов В. А. 1989. Индоевропейские прародины. Горький: Волго-Вятское книж. изд-во.

Светликова И. 2008. Кант-семит и Кант-ариец у Белого // Новое литературное обозрение, № 93.

Светликова И. 2012. «Арийский символизм» vs «семитское» идолопоклонство: Х. С. Чемберлен в «Мусагете». Доклад на конференции «Расовые представления во Франции и России в XIX—XX вв. (Москва, 25—27 мая 2012).

Свешников А., Свешникова О. 2008. Здесь ли родился Заратустра? Или пути и последствия спасения одного археологического памятника // Неприкосновенный запас, № 1 (57): 207—218.

Світояр 1997а. «Не вбивай» по-християнськи // Сварог, № 5: 21—28.

Світояр 1997б. Привид християнства. Руйнівні заповіді Ісуса Христа // Сварог, № 6: 35—38.

Світояр 1998. Жінка в християнстві // Сварог, № 8: 28—35.

Святополк-Четвертинский И. 1998. «...У кого разум в изобилии имеется» // Родина, № 4: 28—31.

Святоорусский И. 1995. Тайна происхождения русского и еврейского народа // Колоколь, № 100: 1—2.

- Севастьянов А. Н. 1996. Национал-демократия или новый реализм. М.: Витязь.
- Северцев В. 1991. Боевое искусство Руси // Русский вестник, № 24: 10.
- Сегодня 2008. Сегодня // НТВ, 2 июля 2008.
- Седов Н. 2002. Прародина кривичей — Чукотка? // Красная Звезда, 11 декабря. С. 5.
- Сейдимбек А. 2001. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление. Алматы: Рауан.
- Селеснев А. Г. 2014. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение, № 5: 41—59.
- Селянинов А. 1911. Тайная сила масонства. СПб.
- Семенов С. П. 1991а. Велесова Веда. СПб.: Исток.
- Семенов С. П. 1991б. Они и мы. СПб.: Исток.
- Семенов С. П. 1995а. Политические встречи в Санкт-Петербурге. Ответы на вопросы 9 февраля 1995. СПб.: Фонд русского искусства.
- Семенов С. П. 1995б. Россия, Русский Порядок и Русская История. Конспект выступления перед идеологическим активом русской дружины Северо-Западного региона. СПб.: Фонд русского искусства.
- Семчишин М. 1993. Тисяча років української культури. Київ: АТ «Друга рука», МП «Фенікс».
- Сент-Ив д'Альвейдр А. 1915. Миссия Индии в Европе. Пг.: Новый человек.
- Серба А. 1982. Никакому врагу... // Искатель, № 3: 2—39.
- Серба А. 1992. Заговор против Ольги // Серба А., Дуров В. А. Никакому врагу, с. 108—200. М.: Граница.
- Сергеев Н., Трифонов В. 2009. «Северный брат» Хомяков бежал в Киев // Коммерсант, 14 августа.
- Сергеев Ю. В. 1987. Становой хребет. М.: Современник.
- Сергеев Ю. В. 1992. Казачий Спас // Русский вестник, № 16: 6.
- Сергеев Ю. В. 1995. Княжий остров. Русский роман. М.: Б. и.
- Сергійчук В. І. 1992. Національна символіка України. Київ: Веселка.
- Серков Д., Алексеев А. 2003. По следу солнца // Итоги, 20 мая (№ 20). С. 92—95.
- Серов А. 1992. Тысяча лет на... размышления // За Русь, № 3: 4.
- Серрано Мигель 1994. Воскрешение героя. М.: Русское слово.
- Сидоров В. М. 1996. Русский век. М.

- Силенко Л. 1969. Мага врата. Winnipeg: Oriana.
- Силенко Л. 1979. Мага віра. Spring Glen, N. Y.: The Society of the Ukrainian Native Faith.
- Симонова Г. 2006. «Без Бога не до порога» // Дух християнина, 1 декабря (№ 23). С. 1, 4.
- Симченко Ю. Б. 1976. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М.: Наука.
- Синеокий Д. А. 2008. Дорога в Гиперборею. СПб.: Изд-во СПб гос. политехнического ун-та.
- Синеокий Д. А. 2009. Ожившие следы Гипербореи (отчет о первой доледниковой экспедиции). М.: Амрита-Русь.
- Синявин И. И. 1989. Спасем Святую Русь! Идеология и программа русско-го народно-патриотического движения. М.: Б. и.
- Синявин И. И. 1991. Глас. Л.: Б. и.
- Синявин И. И. 2001. Стезя правды. Второе издание. М.: Русская Правда.
- Синявин И. И. 2009. Стезя правды. Четвертое издание. М.: Русская Правда.
- Синягин А. 1995. Апостольское христианство на Руси // Волшебная гора, № 3: 248—269.
- Сиротин Е. 1997. «Фашизм — это диктатура национального капитала» // Диагноз, № 2: 12—13.
- Січинський В. 1957. Роксоляна. Лондон: Українська видавництва спілка.
- Сказ 1986. Сказ о Святославе хоборе, князе Киевском // Вече, № 23: 169—200.
- Скляренко С. Д. 1996. Святослав. М.: Дружба народов.
- Скобцова (Кузьмина-Караваева) Е. Ю. 1998. Расизм и религия // Всемирное слово, № 10—11: 85—86.
- Скрынников Р. Г. 1997. Древняя Русь. Летописные мифы и действительность // Вопросы истории, № 8: 3—13.
- Скуратов Л. (Иванов А. М.) 1995. Загадка мегалитов // Национальная демократия, № 1: 30—33.
- Скурлатов В. И. 1975. Сионизм и апартеид. Киев: Издательство политической литературы Украины.
- Скурлатов В. И. 1977а. «Увидевшие все до края мира...» // Тайны веков / Под ред. В. Суханова, кн. 1, с. 188—194. М.: Молодая гвардия.
- Скурлатов В. И. 1977б. След светоносных // Тайны веков / Под ред. В. Суханова, кн. 1, с. 327—332. М.: Молодая гвардия. (Первая публикация под псевдонимом В. Иванов в ж. Техника — молодежи, 1977, № 8: 58—59.)

- Скурлатов В. И. 1977в. Круг времени // Техника — молодежи, № 8: 40—43.
- Скурлатов В. И. 1987. Этнический вулкан // Дорогами тысячелетий / Под ред. А. Смирнова, кн. 1, с. 203—224. М.: Молодая гвардия.
- Скурлатов В. И. 1994. Вот жребий наш // Завтра, № 32: 4.
- Скурлатов В. И. 2011. Путинщина и т.н. «русские националисты» // Центр Востока и Запада (<http://www.mesoeurasia.org/archives/category/authors/valeryj-skurlatov>).
- Скурлатов В. И. 2012. Этнофобии как признаки досубъективного общества, или к вопросу о «русском национализме» // Центр Востока и Запада (<http://www.mesoeurasia.org/archives/category/authors/valeryj-skurlatov>).
- Скурлатов В. И., Николаев Н. 1976. Таинственная летопись. «Влессова книга» — подделка или бесценный памятник мировой культуры // Неделя, 3—9 мая. С. 10.
- Скурлатова О. 1979. Загадки «Влессовой книги» // Техника — молодежи, № 12: 55—59.
- Скурлатова О. 1992. Великая славянская загадка // Чудеса и приключения, № 1—2: 24—27.
- Слесарев А. А. 2000. Древнеславянские и православные истоки русской культуры // Ручкина Г. Ф. (ред.). Русская цивилизация между Востоком и Западом, с. 84—85. М.: Московский гос. институт радиотехники, электроники и автоматики.
- Смирнов А. С. 2011. Власть и организация археологической науки в Российской империи (очерки институциональной истории науки XIX — начала XX века). М.: ИА РАН.
- Смирнов П. И. 2001. Социология личности: Учебное пособие. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ключевского.
- Смолий В. А. 1995. Історія України. Нове бачення. Т. 1. Київ: Україна.
- Снисаренко А. Б. 1989. Третий пояс мудрости. Блеск языческой Европы. Л.: Лениздат.
- Соболев В. В. 1998. «Умом Россию не понять» // Свет, № 1: 38—40.
- Соболь В. О. 1995. З глибини віків. Вивчення давньої української літератури в школі. Київ: Зодіак-ЕКО.
- Сокол В. Б. 1997а. Бхагават-Гита. Сопоставительный анализ языка оригинала и перевода // Россия и Восток: филология и философия. Материалы IV международной научной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия», с. 252—254. Омск: Омский гос. университет.

Сокол В. Б. 1997б. Устное сообщение.

Соколовская Я. 1997. Новые язычники против христианской церкви // Известия, 31 октября. С. 8.

Солдатенко В. Ф., Сиволоб Ю. В. 1994. Витоки і передвісники української ідеї // І. Ф. Курас (ред.). Українська ідея. Перші речники, с. 5—25. Київ: Т-во «Знання» України.

Солдаатов А., Бороган И. 2004. Россия во мгле // Московские новости, № 10 (<http://www.agentura.ru/dossier/russia/ideology/>) (Краткий вариант «Разлив «Мертвой воды», Московские новости, 19—25 марта 2004. С. 23).

Соловей В. Д. 1991. «Память»: история, идеология, политическая практика // А. В. Лебедев (ред.) Русское дело сегодня. Кн. 1. «Память», с. 12—95. М.: ЦИМО ИЭА РАН.

Соловей В. Д. 1992. Современный русский национализм: идейно-политическая классификация // Общественные науки и современность, № 2: 119—129.

Соловей Т. Д., Соловей В. Д. 2010. Русские как этнокласс // Вопросы национализма, № 1: 57—64.

Соловьева Т. 1992. РА — Русская Академия, или есть ли пророки в своем Отечестве // День, 10—18 января. С. 1, 6.

Солодовникова В. 1998. Наша справка // Родина, № 7: 40.

Соломенко Е. 1993. Адольф Гитлер в Санкт-Петербурге // Известия, 10 июня. С. 5.

Сперанский Н. Н. 1996. Слово почитателям древней культуры. Троицк: Тровант.

Сперанский Н. Н. и др. 1997. Русский языческий манифест. М.: Общество «Вятичи».

Спор 2014. Спор о происхождении названий не окончен // Метро, 6 августа. С. 7.

Старостин В. 1976. Видится народное слово // Неделя, 16—22 августа. С. 7.

Стасюк М. 1991. Слово до читачів // Державність, № 1: 3—5.

Статейнов А. Старше слова только Русь // Мир Севера, № 3: 30—32.

Стеблин-Каменский М. И. 1984. Мир саги. Становление литературы. М.: Наука.

Степин В. 1993. Сущность сионизма. М.: Витязь.

Стефанов Ю. 1995. Великая триада Фабра д'Оливе // Волшебная гора, № 3: 177—184.

Столяров О. 2007. Атлантида в контексте русской литературы XX в. Доклад на Третьем съезде атлантологов, 27 ноября 2007 <<http://www.lah.ru/text/stolyarov/atl.htm>>

Струве В. В. 1947. Арийская проблема // Советская этнография. Вып. 6—7: 117—124. М.; Л.: АН СССР.

Струнина М. 1995. Где Атлант держал небо? // Чудеса и приключения. № 2: 6—8.

Стукова О. 2001. Эпоха преображения. Кн. 2. Путь Света и другие пути: распознавание по делам. СПб.: Сова Минервы.

Сулейменов О. 2002а. Тюрки в доистории (о происхождении древнетюркского письма) // Ас-Алан, № 3 (8): 249—547.

Сулейменов О. 2002б. Тюрки в доистории. О происхождении древнетюркских языков и письменностей. Алматы: Атамұра.

Суров М. В. 2001. Вологодчина: невостребованная древность. Вологда: Б. и.

Суслопаров М. 1996—1997. Трипільці і ми // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2. С. 50, 53. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Сухачев Н. Л. 1994. Исторические перспективы в индоевропеистике. СПб.: Петербургское востоковедение.

Сыч С. 2009. Тайны Аркаима открылись Михаилу Задорнову // Аргументы недели, 23 апреля, № 16.

Тагиефф П.-А. 2009. Цвет и кровь. Французские теории расизма. М.: Ладомир.

Тейлор И. 1897. Происхождение арийцев и доисторический человек. Исследование по доисторической этнологии и цивилизации в Европе. М.: Книжное дело.

Талдыкина Н. И. 1993. Эра Водолея — эра России // Родные просторы, № 3 (20).

Тамарченко Е. 1970. Реализм неожиданного // Литературная газета, 4 февраля. С. 5.

Тарунин А. В. 2009. Сакральный символ. История свастики. М.: Белые альвы.

Творогов О. В. 1986. Что стоит за «Влесовой книгой»? // Литературная газета, 16 июля. С. 5.

Творогов О. В. 1988. Когда была написана «Влесова книга»? // К. М. Долгов (ред.). Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры. Часть 2. С. 144—170. М.: Институт философии.

Творогов О. В. 1990. «Влесова книга» // Труды Отдела Древнерусской Литературы. Т. 43, с. 170—254. Л.: Наука.

Творогов О. В. 1996. Древнерусская литература // В. К. Волков (ред.). Очерки истории культуры славян, с. 363—377. М.: Индрик.

Творогов О. В. 2004. К спорам о «Влесовой книге» // А. А. Алексеев (сост.). Что думают ученые о «Влесовой книге», с. 6—29. СПб.: Наука.

Телегін Д. 1995. Чи були трипільці предками українців? // Вечірній Київ, 18 січня.

Телегін Д. 1996—1997. Хто ж наші прапредки? // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2. С. 54—58. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Теребихин Н. М. 1993. Сакральная география Русского Севера. Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск.

Тёрох И. И. 1941. Карпаты и славяне. Предание. Отрывок из сочинения «Сварог». Нью-Йорк: Издание общ-ва ревнителів русской старины.

Тёрох И. И. 2010. Сварог. СПб.: Потаенное; М.: Белые альвы.

Тилак Б. Г. 2002. Арктическая родина в Ведах. М.: Гранд.

Тищенко В. Н. 1995. Аскольд и Дир — русские киевские князья // Русский вестник, № 48—50: 4.

Тищенко В. Н. 1996. Происхождение Руси (версия) // Русский вестник, № 23—25: 9.

Ткач В. А. 1998. Орден-миссия «Джива-храм Инглии» // Н. А. Трофимчук (ред.). Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 5: 39—44.

Ткач М. 1992. «Я світло для світу»: Якою була материнська мова Ісусу Христа? // Українська культура, № 5: 34—35.

Ткачева А. А. 1997. Восток в России: ученики и самосвятцы // М. Б. Олкотт, А. Малащенко (ред.). Религия и государство в современной России, с. 96—112. М.: Центр Кургени.

Ткачева А. А. 1999. Неоиндуизм и неоиндуистский мистицизм // И. П. Глушкова (ред.). Древо индуизма, с. 470—486. М.: Восточная литература.

Ткаченко В. 1997. Комментарии к брошюре М. Красуського // Наука і суспільство, № 1—2: 13—14.

Токарев В. В. 2006. В поисках Гиперборей. СПб.: Ардис. —

Токарев С. А. 1995. Из дневников // С. Я. Козлов, П. И. Пучков (ред.). Благодарим судьбу за встречу с ним, с. 159—304. М.: ИЭА.

Толеубаев А. Т., Касымбаев Ж. К., Койгелдиев М. К., Калиева Е. Т., Далаева Т. Т. 2006. История Казахстана. Алматы: Мектеп.

- Толочко П. П. 1993. Язычество и христианство на Руси // Т. Санкович (ред.). История и культура славян, с. 5—11. Київ: Інститут української археографії.
- Толочко П. П. 1996. Київська Русь. Київ: Абрис.
- Толстая Е. 2002а. Аким Волинский: сто лет спустя // Солнечное сплетение (Иерусалим), № 9: 98—107.
- Толстая Е. 2002б. Мир после конца. М.: РГГУ.
- Толстов С. П. 1938. Основные вопросы древней истории Средней Азии // Вестник древней истории, № 1: 196—203.
- Толстов С. П. 1943. Древняя культура Узбекистана. Ташкент: УзФАН.
- Тольц В. 2013. «Собственный Восток России»: Политика идентичности и востоковедение в позднейимперский и раннесоветский период. М.: НЛО.
- Томин А. 1994. Старинная загадка Авесты // За русское дело, № 8 (8): 4.
- Топоров В. Н. 1986. К реконструкции «прото-Ахилла» // Вяч. Вс. Иванов и др. (ред.). Балканы в контексте Средиземноморья, с. 25—37. М.: ИСБ.
- Топоров В. Н. 1995. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис.
- Топоров В. Н. 1996. Боги древних славян // В. К. Волков (ред.). Очерки истории культуры славян, с. 160—174. М.: Индрик.
- Тороп В. 1994а. Ошельмованная рукопись // Чудеса и приключения, № 7: 34—36.
- Тороп В. 1994б. Сага древних киммерийцев // Чудеса и приключения, № 10: 16—19.
- Тороп В. 1995а. Что рассказал нам Заратуштра // Чудеса и приключения, № 11: 12—15.
- Тороп В. 1995б. Русские письмена, откуда они? // Чудеса и приключения, № 3: 40—43.
- Тороп В. 1996а. Когда же откроют особый архив? // Чудеса и приключения, № 5: 34—35.
- Тороп В. 1996б. Приключения Золотой Рыбки // Чудеса и приключения, № 9: 34—36.
- Тороп В. 1996в. Дыхание Борея // Чудеса и приключения, № 11: 36—39.
- Тороп В. 1997. Пророчество Заратуштры // Русская мысль, № 1—8: 39—43.
- Тренин Д., Баев П. 2010. Арктика. Взгляд из Москвы. М.: Московский Центр Карнеги.
- Трехлебов А. В. 1995. Египет, Сибирь и Куликово поле // За русское дело, № 4 (27): 5—6.

Трехлебов А. В. 1996. Наша Арктическая прародина // Потаенное (Приложение к газ. «За русское дело»), № 2 (2): 2—3.

Трехлебов А. В. 1997. Клич Феникса, российской солнечной птицы. Б. м.

Трехлебов А. В. 1998. Тайна праславянской цивилизации. Археологические и письменные памятники Древней Руси и результаты их дешифровки. М.: Вехи истории.

Троицкий Е. С. 1991а. Возрождение русской идеи. Социально-философские очерки. М.: Философское общество СССР, АКИРН.

Троицкий Е. С. 1991б. Без патриотов России будет худо // Литературная Россия, 12 декабря. С. 6.

Троицкий Е. С. 1996. Русский народ в поисках правды и организованности (1988—1996 гг.). М.: Ассоциация по комплексному изучению русской нации.

Трофимчук Н. А. (ред.) 1997. Новые религиозные культы, движения и организации в России: Словарь-справочник. М.: Российская Академия Государственной Службы при Президенте РФ.

Трошин Е. 1997. Магия древних рун // Родина, № 12: 24—26.

Трубачев О. Н. 1976. О синдах и их языке // Вопросы языкознания, № 4: 39—63.

Трубачев О. Н. 1977. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индо-арийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания, № 6: 13—29.

Трубачев О. Н. 1979. «Старая Скифия» Геродота и славяне. Лингвистический аспект // Вопросы языкознания, № 4: 29—45.

Трубачев О. Н. 1984а. Indoarica в Скифии и Дакии // Л. А. Гиндин и др. (ред.). Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья, с. 148—152. М.: Наука.

Трубачев О. Н. 1984б. Свидетельствует лингвистика // Правда, 13 декабря: 6.

Трубачев О. Н. 1991. Этногенез и культура древнейших славян. М.: Наука.

Трубачев О. Н. 1992. В поисках единства. М.: Наука.

Трубачев О. Н. 1996. К прародине ариев // Вопросы языкознания, № 3: 3—12.

Трубачев О. Н. 1997. Взгляд на проблему прародины славян // Держава, № 1 (8): 26—31.

Трубачев О. Н. 1999. Indoarica в Северном Причерноморье. Реконструкция реликтов языка: Этимологический словарь. М.: Наука.

- Трунов В. 2009. На карте мира не будет Аркаима // Вечерний Челябинск, 15 апреля. С. 8.
- Трунтова Н. С. 1997. Кто автор «Слова»...? // Колоколь, № 41: 2, 4.
- Труш А. Н. (сост.) 2006. Материалы из наследия славяно-арийских народов. Т. 10. Краснодар: Б. и.
- Тудоровский Я. 1998. Свет как точка опоры // Свет, № 1: 20—23.
- Тулаев П. В. 1993. Прежде всего о Церкви // День, 11—17 апреля, № 14: 6.
- Тулаев П. В. 1997а. В сиянии вечного полюса // Наука и религия, № 11: 12—13.
- Тулаев П. В. 1997б. Священный союз // Наследие предков, № 4: 3.
- Тулаев П. В. 2000. Венеты: предки славян. М.: Белые альвы.
- Тулаев П. В. 2006. «Нам нужна славяно-арийская Русь!» // Атеней, № 7: 120—126.
- Тулаев П. В. 2011. Родная вера в свете ведической традиции // VIII Вече родноверов. СПб. (<http://tulaev.ru/html.php?182>).
- Тумусов Ф. С. 1998. Цивилизация Саха: место в мировом сообществе // Тюркский мир, № 1: 12—14.
- Туркембаев Ч. А. 2011. Колыбель арийской расы. Бишкек: КНУ им. Ж. Баласагына.
- Уваров А. Т. 1998а. Русское национальное самосознание // Патриот, № 23: 8—9.
- Уваров А. Т. 1998б. Русское национальное самосознание // Патриот, № 24: 4—5.
- Угаев М. 2006. Аркаим: виртуальный мир неоязычников // Ф. Н. Петров (ред.). Степи и лесостепи Зауралья: материалы к исследованиям, с. 176—187. Челябинск: Крокус.
- Удавов А. 1992. Защитим Русское Православие от жидов // Русское воскресенье, № 4 (12): 1.
- Украинские язычники... 1998. Украинские язычники обвиняют президента // Радонеж, № 1—2 (январь). С. 27.
- Умарзода И. 2006. История цивилизации арийцев. Душанбе: Б. и.
- Умнов А. 1996. Мнимые противники // Независимая газета, 9 апреля. С. 5.
- Ундасынов И. Н. 2002. История казахов и их предков. Часть 1. Наши предки. М.: Ленорм.
- Ундасынов И. Н. 2003. История казахов и их предков. Часть 2. Кимаки и кыпчаки. М.: Ленорм.

- Уоррен У. Ф. 2003. Найденный рай на Северном полюсе. М.: Гранд, ФАИР-Пресс.
- Урок 1990. Урок славяноведения // Русский вестник, № 0, декабрь: 5.
- Успенский Б. А. 1994. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI—XIX вв.). М.: Гнозис.
- Уханова Е. В. 1998. У истоков славянской письменности. М.: Муравей.
- Ухтомский Э. Э. 1901. Из китайских писем. СПб.: Восток.
- Ухтомский Э. Э. 1904а. Из путевых набросков и воспоминаний. СПб.: Восток.
- Ухтомский Э. Э. 1904б. Из области ламаизма. К походу англичан в Тибет. СПб.: Восток.
- Ухтомский Э. Э. 1907. В тумане седой старины. К варяжскому вопросу. Англо-русская связь в давние века. СПб.: Санкт-Петербургские Ведомости.
- Файнбург З. 1969. Иллюзия пустоты // Литературная газета, 17 сентября. С. 4.
- Фаликов Б. З. 1989. Неомистицизм в СССР // Д. Е. Фурман, о. Марк (ред.). На пути к свободе совести. Т. 1: 478—492. М.: Наука.
- Фаликов Б. З. 1990. Современные размышления по поводу одной старинной подделки // Народы Азии и Африки, № 4: 126—129.
- Фаликов Б. З. 1994. Неоиндуизм и Западная культура. М.: Наука.
- Фаликов Б. З. 2007. Культы и культура. От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. М.: РГГУ.
- Федичев Р. И. 1989. Пейзаж со знаками // Федичев Р. И. Журавли летят домой, с. 66—316. М.: Современник.
- Федоренко Д. 1994. Спочатку був Дажбог... Про що розповідає першо-український літопис Власова книга. Етнопедагогічні та історичні есе. Кривий Ріг: Бібліотечка «Саксагані».
- Федоров А. В. 1995. Клин антисоветизма // Молния, № 14 (январь): 6.
- Федорова Н. В. 2000. Куда исчезли сихиртя // Мир Севера, № 6: 28—29.
- Федорова Н. В. 2007. Заглядывая вглубь веков // Ямальский меридиан, № 11: 29—31.
- Федорова Н. В. 2008. В поисках племени сихиртя // Мир Севера, № 3: 49—50.
- Ферро М. 1992. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. М.: Высшая школа.

Фефелова В. В., Высоцкая Г. С. 1987. Изучение распространения антигенов системы HLA у коренных народностей Сибири как основа анализа этногенеза популяций. Препринт ВЦ СО АН СССР, № 12: 3—11. Красноярск.

Филиппов В. 1996. Куда исчезли древляне и кривичи, или почему вологодский говор в переводе на санскрит не нуждается // Известия, 18 апреля. С. 6.

Финякина И. 2006. Дурак в России больше, чем дурак // Московский комсомолец, 22 мая. С. 11.

Фисунов Е. 1995. Восхождение расы солнечной династии // Атака, № 72: 4—6.

Флоринский В. М. 1894. Первобытные славяне по памятникам их доисторической жизни. Опыт славянской археологии. Т. 1. Томск.

Флоринский В. М. 1903. Общая заметка об археологическом значении Семиречья // Флоринский В. М. Статьи и речи, с. 522—533. Казань: Типолиграфия Императорского университета.

Флоря Б. Н. 1996. Возникновение славянской письменности // В. К. Волков (ред.). Очерки истории культуры славян, с. 299—306. М.: Индрик.

Формозов А. А. 1992. Из книги «Человек и наука» // Вестник новой литературы, № 4: 250—266.

Формозов А. А. 1995. Русские археологи — до и после революции. М.: ИА РАН.

Фрай Р. 1972. Наследие Ирана. М.: Гл. ред. вост. лит.

Франк С. 2011. Теплая Арктика: к истории одного старого литературного мотива // Новое литературное обозрение, № 108: 82—97.

Франко И. 1997. Иван Франко и Библия // Сварог, № 5: 2—4.

Фрейд З. 1993. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука.

Фридрих И. 1979. История письма. М.: Наука.

Фроянов И. Я. 2004. История и чужая воля // Литературная газета, 25 февраля — 2 марта. С. 6—7.

Хабургаев Г. А. 1994. Первые столетия славянской письменной культуры: истоки древнерусской книжности. М.: Изд-во МГУ.

Хайдаров Ш., Одегов В. 2006. Следы арийской цивилизации в Прикамье (историко-сравнительное изучение проблемы). Пермь: ПОНИЦАА.

Халецький О. 1994. Евразійство як здійснення української ідеї // Націоналіст (Львів), № 1: 19—20.

Ханпира Э. И. 1974. «Разведка об Ахиллесе» или несостоявшееся открытие // Советская этнография, № 4: 187—189.

Хапихин К. 1995. От волхвов к Сергию и даме... // Свет. Природа и человек, № 5: 58—61.

Хачатрян В. 2005. Проект «Орион»: история как лаборатория цивилизаций. Арийство. Всемирный Союз. М.: ТАХО СВ.

Хейфец М. 1981а. Русский патриот Владимир Осипов // Континент, № 27: 159—214.

Хейфец М. 1981б. Русский патриот Владимир Осипов // Континент, № 28: 134—179.

Хиневич А. 1993. Не злите домового // Омский вестник, 30 декабря. С. 7.

Хиневич А. 1998. Свастика. Исторические корни // Родные просторы, № 1 (36): 7.

Хиневич А. 1999а. Славяно-Арийские Веды. Саньтји Веды Перуна. Книга мудрости Перуна. Круг первый. Сага об инглингах. Омск: Издание Древнерусской Инглистической церкви Православных Староверов-Инглингов; Изд-во «Аркор».

Хиневич А. 1999б. Славяно-Арийские Веды. Книга Вторая. Книга Света. Харатьи Света: Харатьи 1—4. Омск: Издание Древнерусской Инглистической церкви Православных Староверов-Инглингов; Изд-во «Аркор».

Хиневич А. 2000. Славяно-Арийские Веды. Книга Третья. Инглизмъ. Слово мудрости волхва Велимудра. Часть 2. Омск: Издание Древнерусской Инглистической церкви Православных Староверов-Инглингов; Изд-во «Аркор».

Хиневич А. 2007. Славяно-Арийские Веды. Саньтји Веды Перуна. Книга мудрости Перуна. Круг первый. Сага об инглингах. Омск: Асгард.

Хитрук В. 1992а. Українська Троя // В. Довгич (ред.). Космос древньої України. С. 146—153. Київ: Індо-Європа.

Хитрук В. 1992б. Епітафія Енесеві // Індо-Європа. Київ. Вип. 2: 45.

Хлестаков Ю. А., Трушкин Н. С., Блескин Б. И. 1996. «Расейская» цивилизация // Свет, № 8: 72—75.

Хлопин И. Н. 1989. Исторические закономерности сложения степных культур Средней Азии // В. М. Масон (ред.). Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций, с. 217—224. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР.

Хлопин И. Н. 1994. Древнейшие индоиранцы в свете археологии // Н. А. Сухачев. Исторические перспективы в индоевропеистике, с. 226—241. СПб.: Петербургское востоковедение.

Ходжайов Т. К. 1986. Краткие итоги изучения антропологии Средней Азии в связи с проблемами этногенеза узбекского народа // Алексеев В. П.

(ред.). Материалы к этнической истории населения Средней Азии, с. 93—100. Ташкент: Фан.

Хомяков А. С. 1871. Записки о всемирной истории // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений, т. 3. М.: Бехметев.

Хомяков П. М. 1994а. Национал-прогрессизм. Теория и идеология национального выживания и развития в России. М.: Паллада.

Хомяков П. М. 1994б. Сон разума (рец. на книгу «Мертвая вода») // Русский собор, № 10: 5.

Хомяков П. М. 2003. Свои и чужие. Драма идей. М.: Полиграфист.

Хомяков П. М. 2006. Отчет Русским богам ветерана Русского движения. М.: Белые альвы.

Хомяков П. М. 2007. Россия против Руси: историческое расследование. Русь против России: полемические заметки. М.: Белые альвы.

Хомяков П. М. 2008. Технотронная Авеста. Сакральная космогония белого человека. М. (<http://nordrus.org/nogna/detail.php?ID=2181>)

Циолковский К. Э. 1991. Причина космоса. Воля вселенной. Научная этика. М.: Космополис.

Чайковский А. 1910. Родина народов арийской расы, — где она была и отчего покинута (Историко-географическое исследование). Ч. 1. М.: Печатня С. П. Яковлева.

Чанышева Н. О. 1999. Русское неоязычество (на примере древнерусской православной англистической церкви и движения «Троянова тропа» в г. Омске). <http://www.ic.omskreg.ru/religion/kult/neoyaz/trop_main.htm>.

Чарный С. 2004. Нацистские группы в СССР в 1950—1980-е годы // Неприкосновенный запас, № 5 (37): 71—78.

Чарный С. 2005. На очереди — Атлантида? // Московские новости, 11 марта. № 10.

Челноков А. 1995. Муэдзин на Спасской башне // Известия, 20 декабря. С. 5.

Челноков А. 1997. Мелкие и крупные бесы из шизоидного подполья // Лица, лето. С. 22—27.

Чемберлен Г., Коннер Д. 2009. Тайна Вифлеемской звезды, или кем был Христос. М.: Алгоритм.

Чемерис П. 1996. Хто і коли заснував Єрусалим? // За вільну Україну (Львів). 31 августа: 2.

Чемерис П. 1997. Жидівський Армагедон // Нескорена нація, № 7—8: 4—6.

Черкасов И. 1998. Се Русь — Сурья. М.: Институт общегуманитарных исследований.

Черкашина А. 1996. Ветвь Гостомысла // Чудеса и приключения, № 5: 35—36.

Чернобров В. А. 1998. Энциклопедия непознанного. М.: Агентство «ФАИР».

Черных А. 2007. Мигранты в Пермском крае: Таджикский ученый, занимаясь торговлей, продолжает писать и издавать свои научные труды // Фергана.ру, 18 декабря (<http://www.ferghana.ru/article.php?id=4788>).

Черных Е. Н. 1988. Циркумпонтийская провинция и древнейшие индоевропейцы // Бонгард-Левин Г. М., Арзинба В. Г. (ред.). Древний Восток: этнокультурные связи, с. 37—57. М.: Восточная литература.

Черняк Е. Б. 1987. Невидимые империи. Тайные общества старого и нового времени на Западе. М.: Мысль.

Чивилихин В. А. 1982. Память. М.: Современник.

Читая Г. С. 1955. О задачах кавказской советской этнографии // Труды Института истории им. И. А. Джавахишвили АН Грузинской ССР. Т. 1. С. 375—385.

Чичеров А. И. 1958. Процесс Б. Г. Тилака в июле 1908 года и бомбейская забастовка // И. М. Рейснер, Н. М. Гольдберг (ред.). Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака, с. 496—561. М.: АН СССР.

Чмыхов М. 1990. Истоки язычества Руси. Киев: Лыбидь.

Чмихов М. 1992. Вісім тисячоліть археологічної космології в Україні // В. Довгич (ред.). Космос древньої України, с. 66—99. Київ: Індо-Європа.

Чмихов М. 1996—1997а. Споконвічні державотворці // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2. С. 10—11. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Чмыхов М. 1996—1997б. Глобальний катаклізм очима трипільців // В. Довгич (ред.). Онуки Дажбожі. Походження українського народу. Кн. 1—2. С. 86—90. Київ: Індо-Європа, Такі справи.

Чудинов П. К. 1994. К портрету современника // Научное наследство. Т. 22. С. 5—28. М.: Наука.

Чупринин С. 1987. Настающее настоящее, или размышления у парадного подъезда // Огонек, 17—24 октября (№ 42): 9—11.

Чупринин С. 1988. Вместо послесловия // Огонек, 23—30 января (№ 4): 30.

Шаймерденова М. Д. 2000. История Казахстана с древнейших времен до середины XX в. Алматы: Б. и.

Шамбаров В. Е. 1999. Русь: дорога из глубин тысячелетий. Когда оживают легенды. М.: Алетея.

Шамшиев Б. 2004. Загадка знака Манаса // fox.ivlim.ru, 8 мая (<http://razmah.ru/showarticle.asp?id=2904>).

Шамшиев Ч. 2004. Индоевропейский миф и эпос «Манас» // Центрально-азиатский исторический сервер, август 2004 (<http://www.kyrgyz.ru/?page=247>).

Шаниязов К. Ш. 1974. К этнической истории узбекского народа. Ташкент: Фан.

Шаниязов К. Ш. 1988. К вопросу о тюркоязычных компонентах в сложении узбекской народности // Литвинский Б. А. и др. (ред.). Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (20—23 ноября 1988 г.). М.: АН СССР. С. 124—125.

Шаниязов К. Ш. 1991. К вопросу о тюркоязычных компонентах в сложении узбекской народности // Б. А. Литвинский, Т. А. Жданко (ред.). Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. 3: 44—45. М.: ИЭА АН СССР.

Шаниязов К. Ш. 1998. Некоторые теоретические вопросы этногенеза узбекского народа // Общественные науки Узбекистана, 1998, № 6: 31—44 (узб. яз.).

Шаниязов К. 2001. Процесс формирования узбекского народа. Ташкент (на узб. яз.).

Шаргунов С. 1998. Нация — понятие не количественное // Патриот, № 31: 4—5.

Шарлемань Н. В. 1960. Сергей Парамонов о «Слове о полку Игореве» // Труды Отдела Древнерусской Литературы, т. 16: 611—616.

Шаян В. 1969. Найвище світло. Студія про Сварога і Хорса. Лондон; Торонто: Ордн.

Шаян В. 1987. Віра предків наших. Гамільтон.

Шаян В. 1992. Лицар святої борні // Світовид, № 13—14.

Шаян В. 1994а. Проблема українського духу // Український Світ, № 1—2: 17—20.

Шаян В. 1994б. Віра забутих предків // Український Світ, № 3—4: 40—43.

Шаян В. 1995. Наша священна книга // В. Довгич (ред.). Велесова книга. Легенди. Миті. Думи. Скрижалі буття українського народу. Київ: Велесич.

Шаян В. 1997. Джерело сили української культури // Сварог, № 5: 6—7.

Шаян В. 1997—1998. Найвища Святість // Сварог, № 7—8.

Шевчук В. А. 1980. Велесич. Київ: Молодь.

Шевчук В. А. 1989. Русь первоцвітна. Київ: Радянський письменник.

Шелухин С. 1929. Звідкіля походить Русь. Теорія кельтського походження Київської Руси з Франції. Прага.

Шемшук В. А. 2006. Когда люди были богами: история эволюции человечества. М.: Всемирный фонд Планеты Земля.

Шемшук В. А. 2011. Древнеправославный календарь и пробелы в русской истории. М.: Шемшук и К.

Шерали Л. 1995. Слово об этой книге // Масов Р. Таджики: история с грифом «совершенно секретно», с. 5—11. Душанбе: Центр издания культурного наследия.

Шефнер В. 1969. Обыденное в сказочном и необычное в будничном // Литературная газета, 29 октября. С. 5.

Шибин П. 1998. У истоков великой трагедии. М.: Витязь.

Шиженский Р. В. 2012. Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). Пенза: Социосфера.

Шилов Ю. А. 1992а. Доскитські цивілізації Подніпров'я // В. Довгич (ред.). Космос древньої України, с. 109—124. Київ: Індо-Європа.

Шилов Ю. А. 1992б. Мифы о «космических странниках» и календарная служба Европы V—I тыс. до н. э. // А. А. Гурштейн (ред.). На рубежах познания Вселенной, с. 272—303. М.: Наука.

Шилов Ю. О. 1992в. Новий етап археологічного освоєння курганів енеоліту-бронзи Південно-Східної Європи // Археологія (Київ), № 4: 111—121.

Шилов Ю. А. 1993а. Шляхами Дива, Аполлона, Одина... // Український Світ, № 1—2: 30—35.

Шилов Ю. А. 1993б. Святыни (записки археолога) // Русская мысль, № 3—12: 101—108.

Шилов Ю. А. 1994а. Аратта — держава трипільцев // Русь Київська, № 1 (1): 13.

Шилов Ю. А. 1994б. Індоевропейсько-семітсько-картвельські зв'язки Наддніпрянщини // Український Світ, № 3—4: 14—17.

Шилов Ю. А. 1994в. Актуальнейшие задачи истории и родственных наук // Русская мысль, № 1—6: 3—15.

Шилов Ю. А. 1995. Прародина ариев. Киев: СИНТО.

Шилов Ю. А. 1996а. Орійська військова доктрина // Український світ, № 1—3: 8—14.

Шилов Ю. А. 1996б. Схід і Захід України й Індо-Європи // Український світ, № 4—6: 8—10.

Шилов Ю. А. 2000а. Победа. Киев: Б. и.

Шилов Ю. А. 2000б. Істина Влесової книги. Киев: Трійця.

- Шилов Ю. А. 2001. «Велесова книга» та актуальність прадавніх учень. Київ: Книжкова палата України.
- Шилов Ю. А. 2002. Ответ Колинько (<http://old-church.ru/vspo/posting.php?mode=quote&p=46>).
- Широпаев А. А. 1992. Революция продолжается... // Русский вестник, № 24: 11.
- Широпаев А. А. 1994. Плоть и кровь // Земщина, № 99—100: 15.
- Широпаев А. А. 1995. Сверх-национальный социализм // Наследие предков, № 1: 27—33.
- Широпаев А. А. 2001. Тюрма народа: русский взгляд на Россию. М.: ФЭРИ-В.
- Широпаев А. 2008. Залесье: обретение Родины // 16 мая 2008 (<http://zalesskaya-rus.livejournal.com/693.html>).
- Шишкин О. 1995. Исчезнувшая лаборатория // Огонек, № 34: 68—72.
- Шишкин О. 1999. Битва за Гималаи. НКВД: магия и шпионаж. М.: ОЛМА-Пресс.
- Шишкин Ю. М. 2009. Аркаим — земля святая, денежная <http://www.valerytishkov.ru/cntnt/nauchnaya_/horoshie_t1/yushishkin.html>.
- Шишов С. 1998. Темные страницы Книги Велесовой // Дружба народов, № 4: 128—150.
- Шлейнов Р. 1998а. Вооруженные нечистые силы // Новая газета, 26 октября — 1 ноября (№ 42): 1, 5.
- Шлейнов Р. 1998б. Вооруженные нечистые силы — 2 // Новая газета, 16—22 ноября (№ 45): 7.
- Шмаков А. С. 1912. Международное тайное правительство. М.
- Шнейдер Г. 1993. От атеизма к язычеству // Эпштейн М. Н. Новое сектанство: типы религиозно-философских умонастроений в России (70—80-е гг. XX в.), с. 144—148. Holyoke: New England Publishing Co.
- Шнирельман В. А. 1993. Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // Этнографическое обозрение, № 3: 52—68.
- Шнирельман В. А. 1997а. Евангелие от ариев // Диагноз. Антифашистское обозрение, № 2: 15.
- Шнирельман В. А. 1997б. Освоение Севера: исконные земли или объект колонизации // Актуальные проблемы древней и средневековой истории Сибири, с. 72—77. Томск: Томский государственный университет.

Шнирельман В. А. 1998а. Подарок судьбы или божье наказание // Г. Аронов и др. (ред.). Еврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи, с. 202—209. Київ.

Шнирельман В. А. 1998б. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал. М.: ИЭА.

Шнирельман В. А. 1998в. Второе пришествие арийского мифа // Восток, № 1: 89—107.

Шнирельман В. А. 1998г. От конфессионального к этническому: болгарская идея в национальном самосознании казанских татар в XX в. // Вестник Евразии, № 1—2: 137—159.

Шнирельман В. А. 1999а. Русское неоязычество: поиски идентичности или неонацизм? // Страницы. Т. 4, № 1: 124—135.

Шнирельман В. А. 1999б. Мифы диаспоры // Диаспоры, № 2—3: 6—33.

Шнирельман В. А. 1999в. Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика // Е. Пивовар (ред.). Теоретические проблемы исторических исследований. Вып. 2. С. 118—147. М.: МГУ.

Шнирельман В. А. 1999г. Неистовый Кандыба: «Русский Ведизм», ксенофобия и антисемитизм // Р. М. Капанов и др. (ред.). Социология. Психология. Краеведение. Образование. Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 4. С. 155—170. М.: Центр «Сэфер».

Шнирельман В. А. 2001а. Страсти по Аркаиму: арийская идея и национализм // М. Б. Олкотт, И. Семенов (ред.). Язык и этнический конфликт, с. 58—85. М.: Гендальф.

Шнирельман В. А. 2001б. Русское неоязычество (истоки мировоззрения) // Страницы, т. 6, № 3: 453—470.

Шнирельман В. А. 2003. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ «Академкнига».

Шнирельман В. А. 2004. Интеллектуальные лабиринты. М.: Academia.

Шнирельман В. А. 2005а. Лица ненависти. М.: Academia.

Шнирельман В. А. 2005б. Этничность, цивилизационный подход, «право на самобытность» и «Новый расизм» // Л. Я. Дадани, Г. М. Денисовский (ред.). Социальное согласие против правого экстремизма. Вып. 3—4: 216—244. М.: Институт социологии РАН.

Шнирельман В. А. 2005в. «Отмстить неразумным хазарам». Хазарский миф и его создатели // Л. Гудков (ред.). Образ врага, с. 248—275. М.: ОГИ.

Шнирельман В. А. 2005г. «Свиные хазары» и российские писатели: история взаимоотношений (заметки о «народном хазароведении») // В. Я. Петрухин, В. Москович, А. Федорчук, А. Кулик, Д. Шапира (ред.). Хазары, с. 287—309. Иерусалим; М.: Гешарим, Мосты культуры.

Шнирельман В. А. 2006. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.: НЛО.

Шнирельман В. А. 2007а. Единая Европа и соблазн кельтского мифа // В. А. Тишков, В. А. Шнирельман (ред.). Национализм в мировой истории, с. 452—486. М.: Наука.

Шнирельман В. А. 2007б. «Цепной пес расы»: диванная расология как защитница «белого человека» // А. М. Верховский (ред.). Верхи и низы русского национализма, с. 188—208. М.: Центр «Сова». (Полный вариант — <http://xepo-sova-center.ru/29481C8/9EB7A7E>.)

Шнирельман В. А. 2007в. Расология в действии: мечты депутата Савельева // А. М. Верховский (ред.). Верхи и низы русского национализма, с. 162—187. М.: Центр «Сова».

Шнирельман В. А. 2009а. Арийцы или тюрки? Борьба за предков в Центральной Азии // Политическая концептология, № 4: 192—212 (<http://politconcept.sfedu.ru/2009.4/14.pdf>).

Шнирельман В. А. 2009б. Президенты и археология, или что ищут политики в древности // Ab Imperio, № 1: 279—323.

Шнирельман В. А. 2010а. Хазария в зеркале националистического дискурса: истоки символической конфронтации // В. Я. Петрухин, Е. Э. Носенко-Штейн и др. (ред.). Хазары: миф и история, с. 316—332. М.: Гешарим—Мосты культуры.

Шнирельман В. А. 2010б. Эзотерика и расизм // Вестник Омского ун-та, № 3. С. 10—14.

Шнирельман В. А. 2011а. «Порог толерантности»: идеология и практика нового расизма: В 2 т. М.: НЛО.

Шнирельман В. А. 2011б. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум, № 14: 133—167.

Шнирельман В. А. 2012а. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.: Мосты культуры.

Шнирельман В. А. 2012б. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: ББИ.

Шнирельман В. А. 2012в. Гиперборея — между политикой, эзотерикой и искусством // Культурологические записки, вып. 13: 285—322.

Шнирельман В. А. 2012г. Религия, национализм и межконфессиональный конфликт в Индии // В. А. Тишков, В. А. Шнирельман (ред.). Этничность и религия в современных конфликтах, с. 57—109. М.: Наука.

Шнирельман В. А. 2013а. Этничность в археологии — реальность или фантом? // В. С. Мосин, Л. Т. Яблонский (ред.). Этничность в археологии или археология этничности. Материалы круглого стола, с. 48—79. Челябинск: Рифей.

Шнирельман В. А. 2013б. Полевые материалы, август 2013.

Шнирельман В. А. 2014. Аркаим и Стоунхендж между прошлым и будущим // Этнографическое обозрение, № 5: 19—40.

Шнирельман В. А., Пейрос И. И. 1992. В поисках прародины дравидов (лингвоархеологический анализ) // Вестник Древней Истории, № 1: 135—148.

Шокало О. 1993. Традиційні обряди українців // Український Світ, № 1—2: 36—37.

Шокало О. 1994а. Життя українського духу // Український Світ, № 1—2: 4—5.

Шокало О. 1994б. Орійська доба України // Український Світ, № 3—4: 4—5.

Шокало О. 1996а. Козак-Мамай: образ українського лицаря // Український Світ, № 1—3: 26.

Шокало О. 1996б. Спинаямось на обое крил // Український Світ, № 4—6: 5.

Шошков Е. 2000. Звезда и смерть Глеба Бокия // Родина, № 7: 68—71.

Штепа В. И. 1991—1992. Влес-книга // Истоки, № 2—6.

Штепа В. 1995. Путь с огнем во льдах // Атака, № 72: 7—9.

Штепа В. В. 2004. RUтопия. Екатеринбург: Ультра-культура.

Штепа В. В. 2007а. За древнерусское вече! // Штепа В. Записки RUтописта. СПб.: Вольная петербургская типография, 2008.

Штепа В. В. 2007б. Раса и масса // Штепа В. Записки RUтописта. СПб.: Вольная петербургская типография, 2008.

Штепа В. В. 2008. Записки RUтописта. СПб.: Вольная петербургская типография.

Штепа В. В. 2011. Вопросы национализма и ответы регионализма // ИНАЧЕ, 2 сентября (<http://www.inache.net/mnogo/607>). —

Шубин-Абрамов А. Ф. 1996. Буковникъ ВсеЯСветной Грамоты. М.: Б. и.

Шукуров М. 1997. «Таджикский феномен» академика Н. Негматова и его значение // Негматов Н. Таджикский феномен: история и теория, с. 5—19. Душанбе: Оли Сомон.

Шукуров Ш. 1994. Евразийская проблема в свете некоторых рассуждений А. Н. Гумилева // Евразийская перспектива, с. 184—196. М.: ИРА «Русский мир».

Шукуров Ш. 2005. Чужеземцы — посланцы богов // 60 параллель, № 1 (<http://magazine.60parallel.org/ru/magazine/2005/7/89>).

Шукуров Ш., Шукуров Р. 1996. Центральная Азия (опыт истории духа). М.: Панорама.

Шукуров Ш., Шукуров Р. 1998. О воле к культуре // Центральная Азия и Кавказ, № 1: 163—172.

Шукуров Ш., Шукуров Р. 1999. О воле к культуре // Центральная Азия и Кавказ, № 2: 196—205.

Шюре Э. 1914. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга: Земская управа.

Щекатихин Е. А. 1997. Почему необходим союз православных и венедов // Родные просторы, № 2: 3—4.

Щербаківський В. 1941. Формування української нації. Прага: Тищенко.

Щербаков В. И. 1987. Тропой Трояновой // А. Смирнов (ред.). Дорогами тысячелетий. Кн. 1: 161—202. М.: Молодая гвардия.

Щербаков В. И. 1988а. Века Трояновы // М. Ковалев (ред.). Дорогами тысячелетий. Кн. 2: 60—116. М.: Молодая гвардия.

Щербаков В. И. 1988б. Загадка языческого леопарда // Памятники отечества, № 1: 53—59.

Щербаков В. И. 1990. Все об Атлантиде. М.: Общество по изучению тайн и загадок Земли, Ларге.

Щербаков В. И. 1991. Асгард — город богов. М.: Молодая гвардия.

Щербаков В. И. 1992. Встречи с Богоматерью // И. К. Ларионов и др. (сост.). Утро Богов, с. 261—557. М.: Молодая гвардия.

Щербаков В. И. 1995а. Тайны этрусков рассеиваются // Чудеса и приключения, № 8: 10—14.

Щербаков В. И. 1995б. Века Трояновы. Книга для учащихся старших классов. М.: Просвещение.

Щербаков В. И. 1996а. Две вазы из Атлантиды // Чудеса и приключения, № 1: 34—37.

Щербаков В. И. 1996б. Абсолютное оружие Горгон // Чудеса и приключения, № 5: 18—20.

Щербаков В. И. 1996в. Подлинная история Золотой Рыбки // Чудеса и приключения, № 9: 37.

- Щербаков В. И. 1996г. Тайны эры Водолея. М.: Беловодье.
- Щукин Е. 1994а. Мертвая вода есть. Живой не будет? // Наше отечество, № 31: 2.
- Щукин Е. 1994б. Крестовый поход // Наше отечество, № 38: 1.
- Эвола Ю. 1995. Ориентация // Наследие предков, № 1: 21—26.
- Эдельштейн М. 2012. Скажи мне, кто твой редактор... // Лехаим, июнь. № 6.
- Элиаде М. 1987. Космос и история. М.: Прогресс.
- Эрлихман В. В. 2011. Фантастическая «Хроника Ура Линда» // В. А. Шнирельман, А. Е. Петров (ред.). Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов, с. 181—186. М.: ИА РАН.
- Эрматов М. 1968. Этногенез и формирование узбекского народа. Ташкент: Узбекистан.
- Эткинд А. 1996. Содом и Психея. Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.: ИЦ-Гарант.
- Югай Г. А. 2003а. Общность народов Евразии — арьев и суперэтносов — как национальная идея: Россия и Корея. М.: Беловодье.
- Югай Г. А. 2003б. Об арийских истоках и перспективах казахской цивилизации // Казахская цивилизация, № 2: 11—23.
- Югай Г. А. 2004. Арийство и семитизм евразийских народов (русские, казахи, кыргызы, корейцы, японцы...). М.; Алматы: Корейское научно-техническое общество «Кахак».
- Югов А. К. 1949. Родина Ахиллеса // Крым, №3: 178—191.
- Югов А. К. 1965. Полно! // Известия, 6 февраля. С. 5.
- Югов А. К. 1968. Не могу согласиться // Советская Россия, 20 ноября. С. 3.
- Югов А. К. 1975. Думы о русском слове. М.: Современник.
- Южаков С. Н. 1885а. Афганистан и сопредельные страны. Политико-исторический очерк. СПб.: Общественная польза.
- Южаков С. Н. 1885б. Англо-русская распря. Небольшое предисловие к большим событиям. СПб.: Общественная польза.
- Юнг К. Г. 1994. О современных мифах. М.: Практика.
- Юрефова А. 1991. Иван Ефремов и «Агни-Йога» // Наука и религия, № 4: 40—44.
- Юрлова Е. С. 2003. Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: ИВ РАН.
- Юсупов Х. 1991. Пыль вокруг Арии // Туркменская искра, 3 апреля. С. 3.
- Юсуф Ш. 1996. «Тюркский фактор» раскола // Независимая газета, 9 апреля. С. 3.

Яворский И. Л. 1893. Средняя Азия. Культурные успехи и задачи в ней России. Одесса: Тип. Штаба Войск Одесского военного округа.

Яворський В. 1992. Відлуння великої України. Сучасна концепція українського націоналізму // Напрямок (Львів), № 3: 1—71.

Якубовский А. Ю. 1941. К вопросу об этногенезе узбекского народа. Ташкент: УзФАН.

Янин В. Л. 2001. Древнейшая славянская книга // Наука и жизнь, № 2: 7—9.

Яценко Б. 1970. Про Троянь // Архіви України, № 6: 34—43.

Яценко Б. 1991. Україна і Русь у ретроспективі // Індо-Європа, № 1: 61—67.

Яценко Б. 1994. «Велесова книга» — пам'ятка IX століття // Русь Київська (Київ), № 2 (2): 10.

Яценко Б. 1996. Таємниця осійського гратфіті VIII століття до нової доби // Українське слово, 15 августа: 12.

Яшин В. Б. 1994а. Представления о севере Омской области в современных нетрадиционных религиозных учениях // А. А. Кожухарь, Б. А. Коников (ред.). Таре — 400 лет. Проблемы социально-экономического освоения Сибири. Часть 2: 88—93. Омск: Администрация Омской области.

Яшин В. Б. 1994б. Русское неоязычество (некоторые особенности идеологии) // Н. А. Томилов (ред.). Русский вопрос: история и современность. Часть 1: 101—106. Омск: Министерство культуры РФ.

Яшин В. Б. 1997а. Арио-сибирские контакты в древности и современные маргинальные духовные учения // Россия и Восток: филология и философия. Материалы IV международной научной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия», с. 243—246. Омск: Омский гос. университет.

Яшин В. Б. 1997б. Устное сообщение.

Яшин В. Б. 2001. «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // В. А. Шнирельман (ред.). Неоязычество на просторах Евразии, с. 56—67. М.: Библейско-богословский институт.

Яшкин А. А. 1978. По поводу новых материалов о Миклахо-Маклае // Известия Всесоюзного географического общества, т. 110, вып. 3: 279—281.

Adler, Margot 1986. Drawing down the Moon. Boston: Beacon Press.

Akbarzadeh, Sh. 1999. National identity and political legitimacy in Turkmenistan // Nationalities papers, vol. 27, no. 2.

Allchin, F. R. 1995. The archaeology of early historic South Asia. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Alles, Gregory D. 2002. The science of religions in a fascist state: Rudolf Otto and Jacob Wilhelm Hauer during the Third Reich // Religion, vol. 32, no. 3: 177—204.

Allworth, Eduard A. 1990. *The Modern Uzbeks: From the fourteenth century to the present: A cultural history*. Stanford.

Amaudruz, G.-A. 1993. Попытки гностиков, розенкрейцеров, теософов и перихианцев «освоить» Эру Водолея // *Родные просторы*, № 3.

Anthony, David W. 2007. *The horse, the wheel and language*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Atkin, Muriel 1994. Tajiks and the Persian world // Beatrice F. Manz (ed.). *Central Asia in historical perspective*, p. 127—143. Boulder: Westview.

Baber, Z. 2004. 'Race', religion and riots: the 'racialization' of communal identity and conflict in India // *Sociology*, vol. 38, no. 4: 701—718.

Bailey, Alice A. 1976. *The rays and the initiations*. N. Y.: Lucis Publication Co. (рус. изд. *Лучи и посвященные*. М., 1996).

Baird, J. W. 1992. *To die for Germany. Heroes in the Nazi Pantheon*. Bloomington: Indiana University Press.

Bergunder, M. 2004. Contested past: anti-Brahmanical and Hindu nationalists reconstructions of Indian prehistory // *Historiographia Linguistica*, vol. 31, no. 1: 59—104.

Bhatt, Chetan 1997. *Liberation and purity. Race, new religious movements and the ethnics of postmodernity*. London: UCL Press.

Bhatt, Chetan 1999. Ethnic absolutism and the authoritarian spirit // *Theory, culture and society*, vol. 16, no. 2: 65—85.

Bhatt, Chetan 2000. The lore of the homeland: Hindu nationalism and indigenist 'neoracism' // Back L., Solomos J. (eds.). *Theories of race and racism. A reader*, p. 573—593. London: Routledge.

Bhatt, Ch., Mukta, P. 2000. Hindutva in the West: mapping the antinomies of diaspora nationalism // *Ethnic and racial studies*, vol. 23, no. 3: 414—421.

Bhattacharya, N. 1993. Myth, history and the politics of Ramajanmabhumi // S. Gopal (ed.). *Anatomy of a confrontation. The rise of communal politics in India*, p. 122—140. London: Zed Books.

Biddiss, Michael D. 1970. *Father of the racist ideology. The social and political thoughts of Count Gobineau*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Blackburn, Gilmer W. 1985. *Education in the Third Reich: a study of race and history in the Nazi textbooks*. Albany: State University of New York.

Blakkisrud H., Nozimova Sh. 2010. History writing and nation-building in post-independence Tajikistan // *Nationalities Papers*, vol. 38, no. 2: 173—189.

Bohr, Annette 1998. *The Central Asian states as nationalizing regimes* // Graham Smith, Vivien Law, Andrew Wilson, Annette Bohr, Edward Allworth.

Nation-building in the Post-Soviet borderlands, p. 139—164. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonewitz, P. E. I. 1971. Real magic. Berkeley: Creative Arts Books.

Bongard-Levin, G. 1980. The origins of Aryans: from Scythians to India. Delhi: Heineman.

Bottero, J. 1954. Le probleme des Habiru a la 4e rencontre assyriologique internationale. Paris.

Brearley, Margaret 1994. Possible implication of the New Age movement for the Jewish people // J. Webber (ed.). Jewish identities in the New Europe, p. 255—272. London: Littman Library of Jewish Civilization.

Brković, Jevrem 1996. Glosarij. Zagreb: Aurora.

Brown, D. M. 1965. The nationalist movement. Indian political thought from Ranade to Bhave. Berkeley: University of California Press.

Cashman, R. I. 1975. The myth of the Lokamanya. Tilak and mass politics in Maharashtra. Berkeley: Univ. of California Press.

Cecil, R. 1972. The myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi ideology. London: B. T. Batsford.

Chakrabarti, D. K. 1994. The Aryan hypothesis in Indian archaeology // Manthan, vol. 15, no. 2—3: 141—146.

Chandler, A. R. 1968. Rosenberg's Nazi myth. N. Y.: Greenwood Press.

Clavel F.-T. B. 1843. Histoire pittoresque de la Franc-maçonnerie et des Sociétés secretes anciennes et modernes. Paris: Pagnerre.

Clifton, Chas S. 2006. Her hidden children: the rise of Wicca and paganism in America. Lanham, MD: AltaMira.

Cole, John R. 1980. Cult archaeology and unscientific method and theory // M. Schiffer (ed.). Advances in archaeological method and theory. Vol. 3. P. 1—33. N. Y.: Academic Press.

Conte, Édouard, et Essner, Cornelia 1995. La quête de la race. Une anthropologie du Nazisme. Paris: Hachette Livre.

Conway J. S. 1968. The Nazi persecution of the Churches, 1933—1945. London: Weidenfeld and Nicolson.

Černý, V. 1995. Vyvoj a zlociny panslavismu. Praha: Institut pro stredoevropskou kulturu a politiku.

Davies, Alan T. 1975. The Aryan Christ: a motif in Christian anti-Semitism // Journal of Ecumenical studies, vol. 12, no. 4: 569—579.

Davies, Alan T. 1981. The Aryan myth: its religious significance // Studies in religion, vol. 10, no. 3: 287—298.

Dayananda, S. 1981. The light of truth. Allahabad: Dr Ratna Kumari Svadhyaya Sansthana.

Del Boca, Angelo and Giovana, Mario 1969. Fascism today. A world survey. N. Y.: Random House.

Demoule, Jean-Paul 2014. Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident. Seuil: La Librairie du XXI^e siècle.

Diat, Frederique 1984. Olzhas Sulejmenov: «Az i Ja» // Central Asian Survey. Vol. 3, No. 1: 101—121.

Đorđević, Tihomir R. 1923. Naš narodni život. Belgrade: Srpska književna zadruga.

Duchinski, E.-H. 1858. Zasady Dziejow Polski i innych Krajow Slowianskich i Moskwy. Czesc 1. Paris.

Duchinski, E.-H. 1864. Necessite des reformes dans d'exposition de l'histoire des peuples aryas-europeens et tourans particuliereement des Slaves et des Moscovites. Paris: Friedrich Klincksieck.

Dulov, V. 2013. Bulgarian society and the diversity of Pagan and Neo-pagan themes // Scott Simpson and Kaarina Aitamurto (eds.). Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe, p. 195—212. Durham, UK: Acumen.

Dumont, Louis 1994. German Ideology. From France to Germany and back. Chicago and London: University of Chicago Press.

Dunlop, John B. 1983. The faces of contemporary Russian nationalism. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press.

Eisenberg, B. 1982. The Scandinavians // J. S. Roucek and B. Eisenberg (eds.). America's ethnic politics, p. 323—343. Greenwich: Greenwood Press.

Elst, Konrad. 1993. Indigenous Indians: Agastya to Ambedkar. New Delhi: Voice of India.

Embree, A. T. 1988. India's search for national identity. Delhi: Chanakya Publications.

Erdosy, G. (ed.). 1995. The Indo-Aryans of Ancient South Asia: language, material culture and ethnicity. Berlin: Walter de Gruyter.

Ferguson, M. 1981. The Aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980s. London: Routledge and Kegan Paul.

Fest, J. C. 1979. The face of the Third Reich. London: Penguin Books.

Fetten, F. G. 2000. Archaeology and anthropology in Germany before 1945 // H. Härke (ed.). Archaeology, Ideology and Society. The German Experience, p. 140—179. Frankfurt am Main: Peterlang.

Field, Geoffrey G. 1981. *Evangelist of race: the Germanic vision of Houston Stewart Chamberlain*. N. Y.: Columbia University Press.

Figgis, John Neville 1917. *The will to freedom, or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*. London: Longmans, Green and Co.

Figueira, Dorothy M. 2002. *Aryans, Jews, Brahmins: theorizing authority through myths of identity*. Albany: State University of New York Press.

Fox, Richard G. 1990. Hindu nationalism in the making, or the rise of the Hindian // R. G. Fox (ed.). *Nationalist ideologies and the production of national cultures*, p. 63—80. Washington, D. C.: American Ethnological Society.

Frabley, D. 1994. *The myth of the Aryan invasion of India*. New Delhi: Voice of India.

Freed, Stanley A. and Ruth S. Freed 1980. Origin of the swastika // *Natural History*, vol. 89, no. 1: 68—75.

Fry, C. L. 1990. «What God doth the wizard pray to»: Neo-Pagan witchcraft and fantasy fiction // *Extrapolation*, vol. 31, no. 4: 333—346.

Gardell, Mattias 2005. White racist religions in the United States: from Christian Identity to Wolf Age Pagans // James R. Lewis, J. A. Petersen (eds.). *Controversial new religions*, p. 387—422. Oxford; Oxford Univ. Press.

Gimbutas, Maria 1977. The first wave of Euroasian steppe pastoralists into Copper Age Europe // *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 5, no. 4: 277—338.

Gimbutas, Maria 1985. Primary and secondary homeland of the Indo-Europeans // *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 13, no. 1—2: 185—202.

Godwin, Joscelyn 1993. *Arktos. The Polar myth in scientific symbolism, and Nazi survival*. London: Thames and Hudson.

Goel, S. R. 1993. *Hindus and Hinduism*. New Delhi: Voice of India.

Goldstein, J. A. 1979. On racism and anti-Semitism in Occult and Nazism // *Yad Vashem Studies*, vol. 13: 53—72.

Golwalkar, M. S. 1939. *We, or our nationhood defined*. Nagpur: Bharat publications.

Gonda, J. 1975. *Vedic literature*. Wiesbaden.

Goodrick-Clark, Nicholas 1998. *Hitler's priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan myth, and Neo-Nazism*. New York: New York University Press.

Goodrick-Clark, Nicholas 2002. *Black sun. Aryan cults, esoteric Nazism and the politics of identity*. N. Y.: New York University Press.

Gorshenina S. 2012. *L'archéologie russe en Asie Centrale en situation coloniale: quelques approches* // *Etudes de Lettres. Etudes pontiques. Histoire, historiographie*

et sites archéologiques du bassin de la mer Noire (sur la dir. de Pascal Burgunder), Université de Lausanne, Institut d'archéologie, n° 290, no. 1—2. P. 183—219.

Gorshenina S., Rapin C. 2001. De Kaboul à Samarcande. Les archéologues en Asie Centrale. Paris: Gallimard.

Gould, W. 2004. Hindu nationalism and the language of politics in late colonial India. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Grant, W. J. 2005. The space of the nation: an examination of the spatial productions of Hindu nationalism // Nationalism and ethnic politics, vol. 11: 321—347.

Griffin, Roger 1993. Europe for the Europeans: fascist myths of the New Order, 1922—1992. Oxford (<http://home.alphalink.com.au/~radnat/theoroes-right/theory1.html>).

Griffiths, F. 1991. The Arctic in the Russian identity // L. W. Brigham (ed.). The Soviet maritime Arctic, p. 83—107. London: Belhaven Press.

Gugenberger, Eduard & Schweidlenka, Roman 1993. Die Fäden der Nornen. Zur Macht der Mythen in politischen Bewegungen. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

Guseynova, Sevil 2008. Presentations of Islam in secondary secular schools in contemporary Azerbaijan // Internationale Schulbuchforschung. Jahrg. 4, Bd. 30: 841—853.

Hagemester, Michael 1997. Russian cosmism in the 1920s and today // B. G. Rosenthal (ed.). The Occult in Russian and Soviet culture, p. 185—202. Ithaca and London: Cornell Univ. Press.

Hagemester, Michael 2004. Anti-Semitism, occultism and theories of conspiracy in contemporary Russia — the case of Ilya Glazunov // V. Paperni, W. Moskovich (eds.). Anti-Semitism and Philo-Semitism in the Slavic World and Western Europe, p. 235—241. Haifa-Jerusalem.

Hagemester, Michael 2011. The conquest of space and the bliss of the atoms: Konstantin Tsiolkovskii // E. Maurer, J. Richers, M. Rùthers, C. Scheide (eds.). Soviet space culture: Cosmic enthusiasm in socialist societies, p. 27—41. N. Y.: Palgrave MacMillan.

Hamilton, A. 1971. The appeal of fascism. A study of intellectuals and fascism, 1919—1945. New York: MacMillan.

Harvey, Graham 1996. Heathenism: a North European pagan tradition // Ch. Hardman & G. Harvey (eds.). Paganism today, p. 49—64. London: Thorsons.

Haslip-Viera G., Ortiz de Montellano B., Barbour W. 1997. Robbing Native American Cultures: Van Sertima's Afrocentricity and the Olmecs // Current Anthropology, vol. 38, no. 3: 419—441.

Heller, Leonid 2012. Away from the Globe. Occultism, esotericism and literature in Russia during the 1960s — 1980s // B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal (eds.). *The New Age of Russia. Occult and esoteric dimensions*, p. 186—210. Berlin: Otto Sagner.

Hermant, Jost 1992. Old dreams of a new Reich: Volkisch utopias and national socialism. Bloomington: Indiana University Press.

History of Kazakhstan 1998. *History of Kazakhstan. Essays*. Almaty: Gylm.

Hitler, Adolf 1971. *Mein Kampf*. Boston: Houghton Mifflin.

Hobsbawm, Eric 1992. Ethnicity and nationalism in Europe // *Anthropology today*, vol. 8, no. 1: 3—13.

Ilaiah, Kancha 2009. *Post-Hindu India. A Discourse in Dalit-Bahujan, Socio-Spiritual and Scientific Revolution*. Osmania University, Hyderabad: Sage.

Ivakhiv, Adrian 2005a. In search of deeper identities: Neo-paganism and “Native Faith” in contemporary Ukraine // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 8, no. 3: 7—38.

Ivakhiv, Adrian 2005b. Nature and ethnicity in East European Paganism: an environmental ethic of the religious right? // *The Pomegranate*, vol. 7, no. 2: 194—225.

Jacob-Friesen, K. H. 1934. Herman Wirths Ura-Linda-Chronik und die deutschen Vorgeschichtsforscher // *Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit*. Bd. 10, no. 6. S. 130—135.

Jaffrelot, Ch. 1996. *The Hindu nationalist movement in India*. N. Y.: Columbia Univ. Press.

Jaffrelot, Ch. 1997. The idea of Hindu race in the writings of Hindu nationalist ideologues in the 1920s and 1930s: a concept between two cultures // P. Robb (ed.). *The concept of race in South Asia*, p. 327—354. Delhi: Oxford Univ. Press.

Jain, G. 1993. *Limits of the Hindu Rashtra* // K. Elst (ed.). *Ayodhya and after*. New Delhi: Voice of India.

Johnson, G. 1973. *Provincial politics and Indian nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jones, K. W. 1976. *Arya Dharm. Hindu consciousness in 19th-century Punjab*. Berkeley: Univ. of California Press.

Jordan, Paul 2001. *The Atlantis Syndrom*. Gloucestershire: Sutton Publishing Limited.

Kak, S. C. 1989. Indus writing // *The Mankind Quarterly*, vol. 30, no. 1—2: 113—118.

Kak, S. C. 1992. The Indus tradition and the Indo-Aryans // *The Mankind Quarterly*, vol. 32, no. 3: 195—213.

Kaplan, Jeffrey 2002. The postwar paths of occult national socialism // Jeffrey Kaplan, Heléne Lööw (eds.). *The cultic milieu: oppositional subcultures in an Age of Globalization. From Rockwell and Madole to Manson*, p. 225—264. Walnut Creek: Altamira.

Karve, I. 1932. The Parasurama myth // *Journal of the University of Bombay*, July 1932, vol. 1, no. 1: 115—139.

Katz, Jacob 1986. *The darker side of genius: Richard Wagner's Anti-Semitism*. Hanover: University Press of New England.

Keer, Dh. 1969. *Lokamanya Tilak. Father of Indian freedom struggle*. Bombay: Popular Prakashan.

King, Christine Elizabeth 1982. *The Nazi state and the new religions: five case studies in non-conformity*. N. Y.: The Edwin Mellen Press.

Korey, William 1995. *Russian Antisemitism, Pamyat, and the Demonology of Zionism*. Chur: Harwood Academic Publishers.

Kotani, Hiroyuki 2000. Historical formation of Hindu identity in relation to British colonial rule // H. Kotani, T. Fujii, F. Oshikawa (eds.). *Fussing modernity: appropriation of history and political mobilization in South Asia*, p. 5—20. Osaka: National Museum of Ethnology.

Kuzio, Taras 1998. *Ukraine: State and nation building*. London and New York: Routledge.

Lamberg-Karlovsky, C. C. 2002. Archaeology and language: The Indo-Iranians // *Current Anthropology*, vol. 43, no. 1: 63—88.

Laqueur, Walter 1993. *Black hundred. The rise of the extreme right in Russia*. N. Y.: Harper Collins.

Laruelle, Marlene 2005. *Mythe aryen et rêve imperial dans la Russie du XIX-e siècle*. Paris: CNRS-Éditions.

Laruelle, Marlene 2007. The return of the Aryan myth: Tajikistan in search of secularized national ideology // *Nationalities papers*, vol. 35, no. 1: 51—70.

Lefkowitz, Mary 1997. *Not out of Africa. How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*. N. Y.: Basic Books.

Lele, Jayant 2000. By faith alone: history as a weapon in the politics of *hindutva* // H. Kotani, T. Fujii, F. Oshikawa (eds.). *Fussing modernity: appropriation of history and political mobilization in South Asia*, p. 21—73. Osaka: National Museum of Ethnology.

Leube, Achim 1998. Zur Ur- und Frühgeschichtsforschung in Berlin nach dem Tode Gustav Kossinnas bis 1945 // *Ethnographische-Archäologische Zeitschrift*, Bd. 39: 373—427.

Lewis, Bernard 1986. *Semites and Anti-Semites. An inquiry into conflict and prejudice*. N. Y.: W. W. Norton & Company.

Lubin, Nancy 1981. Assimilation and retention of ethnic identity in Uzbekistan // *Asian affairs*, vol. 12, pt. 3. P. 277—285.

MacDonald, Kevin C., Frank Y. C. Hung, Harriet Crauford 1995. Prehistory as propaganda // *Papers from the Institute of Archaeology*, vol. 6: 1—10.

Madhivanan, R. 1994. Phonetic value of the Indus script. Adyar, Madras: Tamil Canror Peravai.

Maha Vira 1979. *Maha Vira*. Spring Glen, N. Y.: The Ukrainian Native Faith.

Mallory, James P. 1989. In search of the Indo-Europeans: language, archaeology and myth. London: Thames and Hudson.

Mallory, James P. 1997. The homelands of the Indo-Europeans // R. Blench, M. Spriggs (eds.). *Archaeology and language I. Theoretical and methodological orientations*, p. 93—121. London: Routledge.

Marchand, S. L. 1996. Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750—1970. Princeton: Princeton Univ. Press.

Masaryk, Thomas G. 1968. *Idealy humanitni*. Praha: Melantrich.

McCann, W. J. 1990. "Volk und Germanentum": the presentation of the past in Nazi Germany // P. Gathercole, D. Lowenthal (eds.). *The politics of the past*, p. 74—88. London: Unwin Hyman.

Menzel, Birgit 2012. Occult and esoteric movements in Russia from the 1960s to the 1980s // B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal (eds.). *The New Age of Russia. Occult and esoteric dimensions*, p. 151—185. Berlin: Otto Sagner.

Misra, S. S. 1992. *The Aryan problem: a linguistic approach*. New Delhi: Munshiram.

Moscovici, Serge 1985. *The age of the crowd. A historical treatise on mass psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mosse, George L. 1966. *The crisis of German ideology. Intellectual origins of the Third Reich*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Mosse, George L. 1970. *Germans and Jews. The right, the left, and the search for a "Third force" in pre-Nazi Germany*. New York: Grosset and Dunlap.

Mulot, Siehe Sibylle 1990. *Wodin, Tunis und Inka. Die Ura-Linda-Chronik* // Karl Corino (hers.). *Gefälscht! Betrug in Politik, Literatur, Wissenschaft, Kunst und Musik*, S. 263—275. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag.

- Nandi, R. N. 2001. *Aryans revisited*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nayak B. U., Gosh N. C. 1992. *New trends in Indian art and archaeology*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Noorani, A. G. 2002. *Savarkar and Hindutva: the Godse Connection*. New Delhi: LeftWord Press.
- Olender, Maurice 1992. *The language of Paradise: race, religion, and philology in the Nineteenth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ortiz de Montellano, B. 1995. Multiculturalism, cult archaeology, and pseudoscience // F. B. Harrold & R. A. Eve (eds.). *Cult archaeology and creationism*, p. 134—151. Iowa City: University of Iowa Press.
- Pandey, G. 1993. Which of us are Hindu // G. Pandey (ed.). *Hindus and others — the question of identity in India today*. New Delhi: Viking.
- Panikkar, K. N. 2004. In the name of nationalism // *Front Line*, 16 March (<http://www.countercurrents.org/comm-panikker160304.htm>).
- Phelps, Reginald H. 1963. "Before Hitler came": Thule society and Germanen Orden // *Journal of Modern History*, vol. 35, no. 3: 245—261.
- Poewe, Karla O. 2006. *New religions and the Nazis*. N. Y.: Routledge.
- Poliakov, Leon 1974. *The Aryan Myth*. London: Basic Books.
- Poliakov, Leon 1985. *The History of anti-Semitism*. Vol. 4. *Suicidal Europe, 1870—1933*. Oxford: Oxford University Press.
- Pollock, Sheldon 1993. Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and power beyond the Raj // C. A. Breckenridge, P. Van der Veer (eds.). *Orientalism and the postcolonial predicament: perspectives on South Asia*, p. 76—133. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Popov, Igor 2001. *The New Barbarians* // *Fortean Times*, August.
- Quinn, Malcolm 1994. *The swastika. Constructing the symbol*. London and New York: Routledge.
- Rahman, T. 1996. Languages of the Proto-Historic Indus Valley // *The Mankind Quarterly*, vol. 36, no. 3—4: 221—246.
- Rajaram, N. S. 1993. *Aryan invasion of India: the myth and truth*. New Delhi: Voice of India.
- Rajaram N. S., Frawley D. 1994. *Vedic Aryans and the origins of civilization: a literary and scientific perspective*. Ottawa and New Delhi: World Heritage Press.
- Ram, Hoggay 2000. The immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran // *Nations and nationalism*, vol. 6, no. 1: 67—90.

Ramaswami, S. 2001. Remains of the race: archaeology, nationalism and the yearning for civilization in the Indus valley // *Indian economic and social history review*, vol. 38, no. 2: 105—145.

Rao, Nandini 1994. Interpreting silences: symbol and history in the case of Ram Janmabhoomi / Babri Masjid // G. C. Bond and A. Gilliam (eds.). *The social construction of the past: representation as power*, p. 154—164. London: Routledge.

Rao, S. R. 1973. The Indus script — methodology and language // D. P. Agraval, A. Ghosh (eds.). *Radiocarbon and Indian archaeology*, p. 323—340. Bombay: Tata Institute of Fundamental Research.

Rao, S. R. 1979. Deciphering the Indian script // *Indian and Foreign Review*, vol. 17, no. 3: 13—18.

Rao, S. R. 1984. New light on Indus script and language // B. B. Lal, S. P. Gupta (eds.). *Frontiers of the Indus civilization*, p. 193—199. New Delhi.

Ratnagar, Sh. 2004. Archaeology at the heart of a political confrontation: the case of Ayodhya // *Current Anthropology*, vol. 45, no. 2: 239—249.

Ratnagar, Sh. 2007. The Aryan homeland debate in India // Ph. L. Kohl, M. Kozelsky, and N. Ben-Yehuda (eds.). *Selective remembrance: archaeology in the construction, commemoration, and consecration of national pasts*, p. 349—378. Chicago: Chicago University Press.

Renatus, Q. F. 1922. Svastika // *Narodni Politika*, r. 40, no. 337.

Reznik, Semen 1996. *The Nazification of Russia: anti-Semitism in the post-Soviet era*. Washington, D. C.: Challenge Publications.

Riasanovsky, N. V. 1952. *Russia and the West in the teaching of the Slavophiles*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ringel, F. 1994. New England Neo-Pagans: medievalism, fantasy, religion // *Journal of American culture*, vol. 17, no. 3: 65—68.

Rollin, Henri 1939. *L'Apocalypse de notre temps*. Paris: Gallimard.

Rome Spechler, Dina 1990. Russian nationalism and Soviet politics // Lubomir Hajda, Mark Beissiger (eds.). *The nationalities factor in Soviet politics and society*, p. 281—304. Boulder: Westview.

Rose, P. L. 1992. *Wagner: race and revolution*. New Haven: Yale Univ. Press.

Rosenberg, Alfred 1930. *Der Mythos des 20 Jahrhunderts*. München: Hoheneichen Verlag.

Rosenthal, Bernice G. 1997. Political implications of the early twentieth-century occult revival // B. G. Rosenthal (ed.). *The Occult in Russian and Soviet culture*, p. 379—418. Ithaca and London: Cornell Univ. Press.

- Saint-Yves d'Alveydre, Alexandre 1884. *Mission des Juifs*. Paris: Calmann Lévy.
- Sarda, H. B. 1975. Hindu superiority — an attempt to determine the position of the Hindu race in the scale of nations. New Delhi.
- Savarkar, V. D. 1969. *Hindutva: who is Hindu?* Bombay: S. S. Savarkar.
- Schnapp, Alain 1977. *Archéologie et nazisme* // *Quaderni di Storia*, vol. 3, no. 5: 1—26.
- See, Klaus von 2006. *Ideologie und Philologie. Aufsätze zur Kulture- und Wissenschaftsgeschichte*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Sertima, Ian van. 1985. Editorial // *Journal of African Civilizations*, April, vol. 7, no. 1: 7—12.
- Sethna, K. D. 1992. The problem of Aryan origins: from an Indian point of view. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Sharma, R. S. 1978. In defense of "Ancient India". New Delhi: People's Publishing House.
- Sharma, R. S. 1993. The Aryan problem and the horse // *Social Scientist*, vol. 21, no. 7—8: 3—16.
- Sharma, A. 1995. The Aryan question: some general considerations // G. Erdosy (ed.). *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: language, material culture and ethnicity*, p. 177—191. Berlin: Walter de Gruyter.
- Sharma, D. 2000. Science, culture and conflict in India // *Cultural Dynamics*, vol. 12, no. 2: 164—181.
- Shavit, Yacov 2001. *History in black. African-Americans in search of an ancient past*. London: Frank Cass.
- Sheehan, Th. 1981. Myth and violence: the Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist // *Social Research*, vol. 48, no. 1: 45—73.
- Shenfield, Stephen D. 2001. *Russian fascism: traditions, tendencies, movements*. Armonk, New York: M. E. Sharp.
- Shnirelman, V. A. 1995. From internationalism to nationalism: forgotten pages of Soviet archaeology in the 1930s and 1940s // Ph. Kohl & C. Fawcett (eds.). *Nationalism, politics and the practice of archaeology*, pp. 120—138. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shnirelman, V. A. 1996a. *Who gets the past? Competition for ancestors among non-Russian intellectuals in Russia*. Washington, D. C. and Baltimore: Woodrow Wilson Center Press, Johns Hopkins University Press.
- Shnirelman, V. A. 1996b. The faces of nationalist archaeology in Russia // M. Diaz-Andreu & T. C. Champion (eds.). *Nationalism and archaeology in Europe*, p. 218—242. London: UCL Press.

- Shnirelman, V. A. 1998a. Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism. Jerusalem: The Hebrew University.
- Shnirelman, V. A. 1998b. Archaeology and ethnic politics: the discovery of Arkaim // *Museum International*, no. 198 (vol. 50, no. 2): 33—39.
- Shnirelman, V. A. 1999. Passions about Arkaim: Russian Nationalism, the Aryans, and the Politics of Archaeology // *Inner Asia*, vol. 1, no. 2: 267—282.
- Shnirelman, Victor A., 2002. The Myth of the Khazars and Intellectual Antisemitism in Russia, 1970s—1990s. Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem.
- Silberman, N. A. 1989. Between past and present. Archaeology, ideology, and nationalism in the modern Middle East. N. Y.: Anchor Books.
- Skurlatov, V. 1982. A Code of Morals // S. F. Cohen (ed.). *An end of silence. Uncensored opinion in the Soviet Union*, p. 171—174. N. Y.: W. W. Norton.
- Slapšak, B. 1993. Archaeology and the contemporary myths of the past // *Journal of European Archaeology*, vol. 1, no. 2: 191—195.
- Slezkine, Yuri 1994. Arctic mirrors. Russia and the small peoples of the North. Ithaca and London: Cornell Univ. Press.
- Smith, Anthony D. 1984. National identity and myths of ethnic descent // *Research in social movements, conflict and change*, v. 7: 95—130.
- Solomos, J. and Back L. 1996. Racism and society. London: MacMillan Press.
- Spear, P. 1961. India. A modern history. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Spiegelvogel, J. and Redles D. 1986. Hitler's racial ideology: content and occult sources // *Simon Wiesenthal Center Annual*, vol. 3: 227—246.
- Sternhell, Z. 1976. Fascist ideology // W. Laqueur (ed.). *Fascism. A reader's guide*, p. 315—376. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stites, Richard 1992. Russian popular culture: entertainment and society since 1900. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stodolsky, Igor 2007. Cultural geopolitics in the New Russian Intelligentsia. A case study of Timur Novikov, artist and cultural ideologist, 1958—2002 // M. Henriksson, S. Bovnik (eds.). *Contemporary art and nationalism*, p. 126—153. Prishtine: Prishtine Institute for contemporary art "EXIT".
- Subtelny, Maria Eva 1994. The symbiosis of Turk and Tajik // Beatrice F. Manz (ed.). *Central Asia in historical perspective*, p. 45—61. Boulder: Westview.
- Swarup, D. 1994. Editorial // *Manthan*, vol. 15, no. 2—3: 3—6.
- Szporluk, Roman 1989. Dilemmas of Russian nationalism // *Problems of communism*, July-August, p. 15—35.

Talageri Shrikant G. 1993. The Aryan invasion theory. A reappraisal. New Delhi: Aditya Prakashan.

Talageri, Shrikant G. 1994. Invasion theory and Indian nationalism // *Manthan*, vol. 15, no. 2—3: 119—125.

Thapar, Romila 1989. Imagined religious communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity // *Modern Asian Studies*, vol. 23, no. 2: 209—231.

Thapar, Romila 1989—1991. Archaeology and language at the roots of Ancient India // *Journal of the Asiatic Society of Bombay*, vol. 64—66. P. 249—268.

Thapar, Romila 1996. The theory of Aryan race and India: history and politics // *Social Scientist*, vol. 24, no. 272—274: 3—29.

Thapar, Romila 2000a. Interpreting early India // Thapar, Romila. History and beyond. New Delhi: Oxford University Press.

Thapar, Romila 2000b. Time as a metaphor of history // Thapar, Romila. History and beyond. New Delhi: Oxford University Press.

Thapar, Romila 2000c. On historical scholarship and the uses of the past // *Ethnic and racial studies*, vol. 23, no. 3: 594—616.

Thapar, Romila 2000d. Hindutva and history. Why do Hindutva ideologues keep flogging dead horse // *Frontline*, October 2000: 15—16.

Trautmann, Thomas R. 1997. Aryans and the British India. Berkeley: Univ. of California Press.

Verma, K. C. 1984. The Aryans, the Veda and the Kaliyuga era of 3100 B. C. Varanasi: Dept. of Ancient Indian History, Culture and Archaeology.

Viereck, Peter 1965. Metapolitics. The roots of the Nazi mind. N. Y.: Capricorn Books.

Walicki, A. 1975. The Slavophile controversy. Oxford: Clarendon Press.

Weissmann, Karlheinz 1991a. Druiden, Goden, Weise Frauen. Freiburg: Herder.

Weissmann, Karlheinz 1991b. Schwarze Fahnen, Runenzeichen. Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945. Dusseldorf: Droste.

Who is... 1984. Who is spiritual teacher Lev Sylenko. Spring Glen, N. Y.: The Ukrainian Native Faith.

Wilson, Andrew 2002. Elements of a theory of Ukrainian ethno-national identities // *Nations and nationalism*, vol. 8, no. 1: 31—54.

Wilson, Stephen 1982. Ideology and experience: antisemitism in France at the time of the Dreyfus affair. Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press.

Winn, Sh. M. M. 1982. Pre-writing in Southeastern Europe: the sign system of the Vinca culture ca. 4000 B. C. Calgary, Alta.: Western Publishers.

Williams, Stephen 1991. *Fantastic archaeology. The wild side of North American prehistory.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wistrich, Robert S. 1991. *Antisemitism. The longest hatred.* London: Themes Methuen.

Witzel M., Farmer S. 2000. Horseplay in Harappa. The Indus Valley Decipherment Hoax // *Frontline*, September 30 — October 13.

Wiwjorra, Ingo 1996. German archaeology and its relation to nationalism and racism // Margarita Diaz-Andreu, Timothy Champion (eds.). *Nationalism and archaeology in Europe*, p. 164—188. London: UCL Press.

Wolpert, S. A. 1962. *Tilak and Gokhale: revolution and reform in the making of modern India.* Berkeley: Univ. of California Press.

Yanov, A. 1987. *The Russian challenge and the year 2000.* Oxford: Basil Blackwell.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аввакум, протопоп (1621—1682) Т. 2, с. 117
- Август, император (63 г. до н. э. — 14 г. н. э.) Т. 1, с. 103, 208
- Св. Августин (354—430) Т. 1, с. 15, Т. 2, с. 126
- Авдеев В. Б. (р. 1962) Т. 1, с. 282, 527, Т. 2, с. 10—14, 44—45, 59, 142—143
- Авраам Т. 1, с. 419, Т. 2, с. 127
- Адам Т. 1, с. 15, 17, 42, 177, 210
- Аделунг И. Х. (1732—1806) Т. 1, с. 17, 41
- Ажажа В. Г. (р. 1927) Т. 1, с. 321
- Айвазян С. М. (1933—2009) Т. 1, с. 330
- Айзахметов А. А. (1945—2012) Т. 2, с. 247
- Айтмуратов Д. А. (р. 1933) Т. 2, с. 241
- Акишев К. А. (1924—2003) Т. 2, с. 233
- Александр Македонский (356—323 гг. до н. э.) Т. 1, с. 132, 175, 247, 490, Т. 2, с. 102, 234, 242
- Александр Невский, князь (1221—1263) Т. 2, с. 25
- Александра Федоровна, императрица (1872—1918) Т. 1, с. 94
- Алексеев А. А. (р. 1941) Т. 1, с. 507
- Алексеев С. Т. (р. 1952) Т. 1, с. 157, 243—248, 364—365
- Алексеевко С. А. Т. 1, с. 371, Т. 2, с. 7
- Алексий II, патриарх РПЦ (1929—2008) Т. 2, с. 8
- Альвардт Г. (1846—1914) Т. 1, с. 38
- Аманжолов А. С. (1934—2012) Т. 2, с. 232
- Амбедкар Б. Р. (1891—1956) Т. 2, с. 281—283
- Амодрюз Г.-А. (р. 1920) Т. 2, с. 140
- Амон, бог Т. 1, с. 100
- Анахарсис (605—543 гг. до н. э.) Т. 1, с. 173
- Андреев Д. Л. (1906—1959) Т. 1, с. 188, 274
- Андреев Н. Д. (1920—1997) Т. 1, с. 395 —
- Андрей Первозванный, апостол Т. 1, с. 286
- Андропов Ю. В. (1914—1984) Т. 1, с. 213, 372

- Анкетиль-Дюперрон А. (1731—1805) Т. 1, с. 18
- Анна Ярославна, княжна (ок. 1025 — кон. 1070-х гг.) Т. 1, с. 170, 175
- Анненский И.Ф. (1856—1909) Т. 1, с. 178
- Анпилов В. И. (р. 1945) Т. 2, с. 99
- Антоненко С. Г. (р. 1974) Т. 1, с. 205, 431—436, Т. 2, с. 46, 100, 109, 111, 143, 153
- Антонович Б. Т. 1, с. 125
- Аполлон, бог Т. 1, с. 79—80, 87, 500
- Аратов А. М. (Огневед, р. 1977) Т. 1, с. 280, 288—289, 465, Т. 2, с. 60, 148
- Арканов А. М. (1933—2015) Т. 1, с. 185
- Арсеньев-Хоффман С. Р. Т. 1, с. 288
- Артур, король Т. 1, с. 208
- Артыкбаев Ж. О. (р. 1959) Т. 2, с. 234—235
- Арциховский А. В. (1902—1978) Т. 1, с. 370, 381
- Асад Хафез (1930—2000) Т. 1, с. 278
- Аскаров А. А. (р. 1935) Т. 2, с. 216, 241—242
- Аскольд, князь Т. 1, с. 155
- Асов А. И. (Барашков, р. 1964) Т. 1, с. 149, 162—164, 166—170, 174, 176, 232, 300—301, 347, 437—444, 462, 474, 494, 506—508, 512, 529, Т. 2, с. 70—71
- Атила, вождь (ум. 453) Т. 1, с. 103, 136, 229, 504
- Афина, богиня Т. 1, с. 79
- Афродита, богиня Т. 1, с. 144—145
- Ахиллес, вождь Т. 1, с. 106, 183—186, 223, 234, 265
- Ахинжанов М. Б. (1905—1986) Т. 2, с. 232
- Ахмедов Б. А. Т. 2, с. 240
- Бабаджи (Шри Хайдакхан Вале Баба), гуру (1952—1984) Т. 1, с. 515, 517
- Бабий Л. Т. Т. 2, с. 190
- Багдасаров Р. В. (р. 1967) Т. 1, с. 418, 420
- Багринцев В. Т. 2, с. 171
- Байи Жан-Сильвен (1736—1793) Т. 1, с. 12, 49, 474, 494—495
- Бакаев Х. З. (Дени Баксан) Т. 2, с. 214
- Баков А. (р. 1965) Т. 1, с. 405
- Баладин Р. К. (р. 1934) Т. 1, с. 373
- Балашов Д. М. (1927—2000) Т. 1, с. 527
- Балдур, вождь Т. 1, с. 45
- Бальмонт К. Д. (1867—1942) Т. 1, с. 118
- Баркашов А. П. (р. 1953) Т. 1, с. 171, 226, 286, 301, 404, 418, 420, 468, Т. 2, с. 117, 146—147
- Баррес Морис (1862—1923) Т. 1, с. 30
- Бартольд В. В. (1869—1930) Т. 1, с. 115
- Барченко А. В. (1881—1938) Т. 1, с. 178—179, 311—312, 492, 496, 502—503
- Бегун В. Я. (1929—1989) Т. 1, с. 279
- Бегунов Ю. К. (1932—2014) Т. 1, с. 160, 172, Т. 2, с. 148, 154
- Безант Анни (1847—1933) Т. 1, с. 169
- Безверхий В. Н. (1930—2000) Т. 1, с. 135, 140, 190—191, 290—291,

- 293, 411—417, 422, 433, 453—454,
525, Т. 2, с. 12, 42, 81, 110, 149
- Безсонов П. А. (1828—1898) Т. 1,
с. 107
- Бейли Элис (1880—1949) Т. 2,
с. 137—140
- Белов А. И. (р. 1963) Т. 1, с. 321—325
- Белов А. К. (Селидор, р. 1957) Т. 1,
с. 254, 282, 289—290, 301, 405—
409, 428, Т. 2, с. 67—68
- Белый А. (Бугаев, 1880—1934) Т. 1,
с. 119—120
- Беляев Ю. А. (р. 1956) Т. 1, с. 298,
Т. 2, с. 148
- Белякова Г. С. (1938—1995) Т. 1,
с. 149, 270, 370, 374
- Белякова Н. Е. Т. 1, с. 233, 252
- Бергсон Анри (1859—1941) Т. 1,
с. 203
- Бердяев Н. А. (1874—1948) Т. 1, с. 71
- Березников Е. Е. (р. 1935) Т. 1, с. 319
- Бёрне Людвиг (1786—1837) Т. 1, с. 14
- Бехтерева Н. П. (1924—2008) Т. 1,
с. 290
- Билик И. И. (1930—2012) Т. 1, с. 228,
Т. 2, с. 163, 192
- Бисвас С. К. (р. 1947) Т. 2, с. 283—284
- Блаватская Е. П. (1831—1891) Т. 1,
с. 17, 28—29, 50, 52—54, 59, 118,
121, 197, 247, 259, 262, 276, 288,
293, 300, 304—305, 308—310,
312—313, 318, 322, 325, 328, 338,
352, 386, 399, 427, 445, 450, Т. 2,
с. 7, 76, 78, 112, 140, 152, 156,
181—184, 223, 259, 307
- Блок А. (1880—1921) Т. 1, с. 119—120
- Блунчли Иоганн Каспар (1808—1881)
Т. 2, с. 274
- Богомолов Н. А. (р. 1950) Т. 1, с. 156
- Бойс Мэри (1920—2006) Т. 1, с. 225,
316, 408, Т. 2, с. 12
- Бокий Г. И. (1879—1937) Т. 1,
с. 178—179
- Бопп Франц (1791—1867) Т. 1, с. 19
- Боткин Е. С. (1865—1918) Т. 1, с. 144
- Боткин Г. (1900—1969) Т. 1, с. 144—
145
- Боура С. М. Т. 1, с. 192
- Бравлин, князь Т. 2, с. 84
- Брагин А. П. (р. 1955) Т. 2, с. 63—65,
98
- Брассер Шарль-Этьен (1820—1901)
Т. 1, с. 50, 478
- Брежнев Л. И. (1906—1982) Т. 1,
с. 159, 279
- Брока Поль (1824—1880) Т. 1, с. 32
- Бруннгофер Г. (1841—1916) Т. 1,
с. 114
- Брюсов А. Я. (1885—1966) Т. 1, с. 370
- Брюсов В. Я. (1873—1924) Т. 1, с. 118
- Буганов В. И. (1928—1996) Т. 1, с. 175
- Будда, пророк Т. 1, с. 112, 452, Т. 2,
с. 163
- Булычев Кир (И. Можейко, 1934—
2003) Т. 1, с. 211, 215
- Бульвер-Литтон Эдвард (1803—1873)
Т. 1, с. 305, 312, 506
- Бунзен Эрнст фон (1819—1903) Т. 1,
с. 42
- Буровский А. М. (р. 1955) Т. 1, с. 188,
333—339
- Бутаков Я. А. (р. 1973) Т. 2, с. 147—
148

- Быков Д. А. (р. 1967) Т. 1, с. 360
- Быструшкин К. К. (р. 1951) Т. 1, с. 365, 421, 500
- Бьюкенен Патрик (р. 1938) Т. 2, с. 95, 204
- Бэкон Роджер (1214—1294) Т. 2, с. 189
- Вавилов Н. И. (1887—1943) Т. 1, с. 372—373
- Вагнер Клаус Т. 1, с. 41
- Вагнер Рихард (1813—1883) Т. 1, с. 24—25, 35, 41, 63, 119, 203
- Вамбери Арминий (1832—1913) Т. 1, с. 110—111
- Вараев Р. Т. 2, с. 214
- Вардхамана Т. 1, с. 129
- Вармунд А. (1827—1913) Т. 1, с. 31
- Василенко Г. К. (1922—1994) Т. 2, с. 165
- Васильев А. Т. 1, с. 468
- Васильев Д. Д. (1945—2003) Т. 1, с. 279, 281, 297, Т. 2, с. 109
- Васильев К. (1942—1976) Т. 1, с. 278, 300, Т. 2, с. 72
- Васильев Э. В. Т. 2, с. 152
- Васильевский В. Г. (1838—1899) Т. 1, с. 185
- Васильцов С. И. (р. 1949) Т. 1, с. 464
- Ваше де Ляпуж Ж. (1854—1936) Т. 1, с. 35
- Вашкевич Н. Н. (р. 1941) Т. 1, с. 376—379, 390, Т. 2, с. 6
- Велес; бог Т. 1, с. 125—126, 150, Т. 2, с. 21
- Венелин Ю. И. (Георгий Гуца, 1802—1839) Т. 1, с. 101—103, 105, 229
- Венюков М. И. (1832—1901) Т. 1, с. 111
- Веселовский Н. И. (1848—1918) Т. 1, с. 110—111, 115
- Вибе Д. З. (р. 1968) Т. 1, с. 501
- Вивекананда Свами (1863—1902) Т. 2, с. 269—270
- Вилинбахов В. Б. (1924—1982) Т. 1, с. 156
- Виллигут Карл Мария (1866—1946) Т. 1, с. 45, 154, 309
- Вильгельм II (1859—1941) Т. 1, с. 35, 50
- Вирт Герман (1885—1981) Т. 1, с. 73—75, 197, 311, 338, 485—486
- Вирхов Рудольф (1821—1902) Т. 1, с. 31, 34
- Вишну, бог Т. 1, с. 90, 94
- Владимир, князь (960—1015) Т. 1, с. 56, 124, 126, 243, 263, 266—268, 278, 417, 526, Т. 2, с. 40—42, 44, 48, 83, 87, 90, 110, 163, 203
- Войнич В. М. (1865—1930) Т. 2, с. 189
- Воланский Ф. (1785—1865) Т. 1, с. 370
- Волков А. Т. 1, с. 502
- Волошин М. А. (1878—1932) Т. 1, с. 118
- Волынский А. Л. (Хаим Флексер, 1863—1926) Т. 1, с. 120, 177
- Вольтер (1694—1778) Т. 1, с. 12—14
- Вольтман Людвиг (1871—1907) Т. 1, с. 48, Т. 2, с. 14, 28
- Воронов Н. Г. Т. 1, с. 119
- Востоков (Остенок) А. Х. (1781—1864) Т. 1, с. 19, 176
- Вотан (Один), бог Т. 1, с. 55, 62, 65, 83—85, 92, Т. 2, с. 125

- Вревский А. Б. (1834—1910) Т. 1, с. 114—115
- Галлямов С. А. (р. 1959) Т. 2, с. 225—226
- Галычанец М. Т. 2, с. 169
- Гамкрелидзе Т. В. (р. 1929) Т. 1, с. 187, 190, 324, 453
- Ганди Индира (1917—1984) Т. 2, с. 285
- Ганди Махатма (1869—1948) Т. 2, с. 273
- Ганди Раджив (1944—1991) Т. 2, с. 285
- Ганичев В. Н. (р. 1933) Т. 1, с. 214, 284
- Гebbельс Йозеф (1897—1945) Т. 1, с. 84, Т. 2, с. 155
- Гегель Г. В. Ф. (1770—1831) Т. 1, с. 17, 22, 24, 63, 456,
- Гейне Генрих (1797—1856) Т. 1, с. 71
- Геккель Эрнест (1834—1919) Т. 1, с. 48, Т. 2, с. 85, 274
- Гексли Томас (1825—1895) Т. 2, с. 274
- Геллер Л. М. (р. 1945) Т. 1, с. 274
- Геллер М. Я. (1922—1997) Т. 2, с. 5
- Генон Рене (1886—1951) Т. 1, с. 53, 87, 377, 403, 427, 485—486, Т. 2, с. 184
- Георгий, святой Т. 1, с. 85
- Герасимов М. М. (1907—1970) Т. 1, с. 184
- Гердер Иоганн Готфрид (1744—1803) Т. 1, с. 12—13, 15, 18, 69
- Геринг Герман (1893—1946) Т. 1, с. 84, Т. 2, с. 155
- Германарих, вождь (IV в. н. э.) Т. 1, с. 440
- Геродот (484—425 г. до н. э.) Т. 1, с. 193, Т. 2, с. 165
- Гёррес И. Йозеф, фон (1776—1848) Т. 1, с. 17
- Герстле Д. Ф. (1939—2000) Т. 1, с. 370—371
- Гильфердинг А. Ф. (1831—1872) Т. 1, с. 433
- Гимбутас Мария (1921—1994) Т. 1, с. 187, 190—191
- Гиммлер Генрих (1900—1945) Т. 1, с. 44—45, 48, 74—75, 84, 291
- Гиппиус З. Н. (1869—1945) Т. 1, с. 118
- Гитлер Адольф (1889—1945) Т. 1, с. 44—45, 48, 67, 72, 76—77, 82—83, 85—87, 89—91, 96, 99, 130, 210, 271, 284, 286—287, 291, 364, 412, 419, 457, 459, 498, Т. 2, с. 18, 34, 57, 79, 105, 140, 214, 274—275, 277
- Гладышев В. Т. 1, с. 371, 525, Т. 2, с. 6—7
- Глазунов И. С. (р. 1930) Т. 1, с. 172—173, 200, 274, 276, 284—285, 405, 417
- Глоба П. П. (р. 1958) Т. 1, с. 314—318, 349, 360, 405, 466, 514, 515, Т. 2, с. 142, 184
- Глоба Т. (р. 1957) Т. 1, с. 314, 348—349, 405, 514, Т. 2, с. 142—143, 149
- Гобино А. де (1816—1882) Т. 1, с. 20, 23—25, 35, 54, 385, 388, Т. 2, с. 28, 183—184
- Гоголь Н. В. (1809—1852) Т. 2, с. 45
- Годсе Натхурам Винаяк (1910—1949) Т. 2, с. 273

- Годуин Дж. (р. 1945) Т. 1, с. 55
- Госл Сита Рам (1921—2003) Т. 2, с. 290
- Гокхле Г. К. (1866—1915) Т. 2, с. 259, 266
- Голвалкар Мадхав Садашив (1906—1973) Т. 2, с. 276—279
- Головачев В. В. (р. 1948) Т. 1, с. 253—261
- Головин Е. (1938—2010) Т. 1, с. 276
- Голтен Фрэнсис (1822—1911) Т. 1, с. 38
- Голубев С. В. (р. 1954) Т. 1, с. 443, 491—496, 501—502
- Гомер (VIII в. до н.э.) Т. 1, с. 184
- Горбигер Ганс (1860—1931) Т. 1, с. 73, 78, 89, 262, 452, 478, Т. 2, с. 181
- Гордон А. Г. (р. 1964) Т. 1, с. 359, 361, 363—364, 366
- Горнунг Б. В. (1899—1976) Т. 1, с. 187
- Городцов В. А. (1860—1945) Т. 1, с. 367
- Горслебен Рудольф Йохан (1883—1930) Т. 1, с. 67
- Грабовой Григорий (р. 1963) Т. 1, с. 331
- Грантовский Э. А. (1932—1995) Т. 1, с. 189
- Грейг О. И. Т. 1, с. 506
- Григорьев С. А. (р. 1960) Т. 1, с. 188—189
- Гримм Яков (1785—1863) Т. 1, с. 19
- Гриневич Г. С. (р. 1938) Т. 1, с. 168, 190—191, 194, 197, 362, 366—370, 376—377, 390, 412, 524, Т. 2, с. 100
- Гриффиц Фрэнсис (1862—1934) Т. 1, с. 21
- Грицков В. В. (р. 1957) Т. 1, с. 161, 166—167
- Гротт М. М. Т. 1, с. 43
- Грумм-Гржимайло Г. Е. (1886—1936) Т. 1, с. 155
- Грушевский М. С. (1866—1934) Т. 2, с. 159
- Гудзь-Марков А. В. (р. 1962) Т. 1, с. 375—376, 494
- Гудрик-Кларк Николас (1953—2012) Т. 1, с. 58, 61
- Гуляковский Е. Я. (р. 1934) Т. 1, с. 214, 245, 251—252
- Гумилев Л. Н. (1912—1992) Т. 1, с. 164, 223, 377, 380, 383, 388, 452, 505, 527, Т. 2, с. 106, 200
- Гумилев Н. С. (1886—1921) Т. 1, с. 118
- Гумплович Людвиг (1838—1909) Т. 1, с. 72
- Гундогадыев О. А. (1966—2013) Т. 2, с. 230—231
- Гупта С. П. (1931—2007) Т. 2, с. 294
- Гурвиц А. Б. Т. 1, с. 502
- Гурина Н. Н. (1909—1990) Т. 1, с. 475, 501
- Гусев О. М. (р. 1941) Т. 1, с. 140, 291—293, 372, 424—430
- Гусева Н. Р. (1914—2010) Т. 1, с. 194, 196—201, 203, 205, 273, 332, 341, 367, 402, 405, 407, 420—421, 431—432, 434, 454, 474, 485, 488, Т. 2, с. 46, 65, 100, 184
- Гусельников А. В. (р. 1973) Т. 2, с. 118

- Гуссерль Эдмунд (1859—1938) Т. 1, с. 126
- Гюнтер Ганс (1891—1968) Т. 1, с. 67, 237, Т. 2, с. 14
- Давид, царь Т. 1, с. 95, 422, 439, 441, 457, Т. 2, с. 67, 85, 124, 184—185
- Дажбог, бог Т. 1, с. 125—126, 129, 133, 172, 440, Т. 2, с. 170, 197, 206
- Дайянанда Сарасвати Свами (1824—1883) Т. 2, с. 252—259, 262, 266, 269, 276, 278
- Даль В. И. (1801—1872) Т. 1, с. 148
- Дан Ф. Т. 1, с. 62
- Данилевский Н. Я. (1822—1885) Т. 1, с. 107
- Даниленко В. Н. (1913—1982) Т. 1, с. 230, 236—237, Т. 2, с. 178—179
- Данилов В. В. (1948—1999) Т. 2, с. 100—101
- Дарвин Чарльз (1809—1882) Т. 1, с. 25, 51, 203, 304, 427, Т. 2, с. 274
- Дарий, царь (522—486 гг. до н. э.) Т. 1, с. 132
- Деб Р. (1784—1867) Т. 2, с. 259
- Делич Фридрих (1850—1922) Т. 1, с. 42
- Демин В. К. (р. 1960) Т. 1, с. 285, 418—419
- Демин В. М. (р. 1941) Т. 1, с. 167, Т. 2, с. 65
- Демин В. Н. (1942—2006) Т. 1, с. 149, 262, 380, 438, 443, 462, 466—468, 470—486, 492, 494, 496—497, 499—500, 502—504, 506, 509, 512—513, 518, Т. 2, с. 122
- Демичев П. Н. (1918—2010) Т. 1, с. 213
- Демушкин Д. (р. 1979) Т. 1, с. 366
- Дергунов Е. Т. 1, с. 285
- Державин Н. С. (1777—1953) Т. 2, с. 165
- Джевиц Дж. (1904—1986) Т. 1, с. 278
- Джемаль Гейдар (р. 1947) Т. 1, с. 402—404
- Джентиле Джованни (1875—1944) Т. 1, с. 203
- Джикиев А. Д. (р. 1933) Т. 2, с. 228
- Джонс Уильям (1746—1794) Т. 1, с. 16
- Джордан Пол Т. 1, с. 218
- Джугашвили Е. Я. (р. 1936) Т. 1, с. 280
- Дзержинский Ф. Э. (1877—1926) Т. 1, с. 503
- Ди Джон (1527—1608) Т. 2, с. 189
- Дионис, бог Т. 1, с. 80
- Дир, князь Т. 1, с. 155
- Диц Ф. (1794—1876) Т. 1, с. 19
- Дмитриева Л. П. Т. 2, с. 152
- Дмитрий Донской, князь (1350—1389) Т. 2, с. 44
- Доброслав (Добровольский А. А.) (1938—2013) Т. 1, с. 275, 287—289, 381, Т. 2, с. 46—50, 57—58, 61, 117, 147
- Добрынин А. Ф. (1919—2010) Т. 1, с. 278
- Довгич В. А. (р. 1954) Т. 2, с. 166—168, 172, 187—190, 192
- Доленга-Ходаковский З. (1784—1825) Т. 1, с. 101
- Доманский Р. Т. 1, с. 459

- Донелли Игнатий (1831—1901) Т. 1, с. 51
- Донцов Дм. (1883—1973) Т. 2, с. 204
- Достоевский Ф. М. (1821—1881) Т. 1, с. 107—108, Т. 2, с. 45, 148
- Древс А. (1865—1935) Т. 1, с. 43
- Дугин А. Г. (р. 1964) Т. 1, с. 276, 320—321, 333, 338, 402, 465, 505, 527, Т. 2, с. 93, 117, 184
- Дудаков С. Ю. (р. 1939) Т. 1, с. 204
- Дудко Д. С. (1922—2004) Т. 1, с. 527
- Дурга, богиня Т. 2, с. 276
- Дурдыев М. Б. (1940—2002) Т. 2, с. 227—230
- Духинский Ф. (1816—1893) Т. 1, с. 106—107, 109, 133
- Дыбо В. А. (р. 1931) Т. 1, с. 188
- Дынов Петр (1864—1944) Т. 1, с. 121
- Дьяконов И. М. (1915—1999) Т. 1, с. 187
- Дьяконов Э. Н. (1931—1998) Т. 1, с. 277
- Дэвис А. Т. 1, с. 44
- Дюмон Луи (1911—1998) Т. 1, с. 69
- Дюринг Евгений (1833—1921) Т. 1, с. 62
- Дьяченко Т. Б. (р. 1960) Т. 2, с. 107
- Ева Т. 1, с. 15, 17
- Евсеев Евгений (1932—1990) Т. 1, с. 279
- Евтушенко А. Г. Т. 1, с. 507
- Екатерина II, императрица (1729—1796) Т. 1, с. 103, 105, 348
- Елалич Е. А. (1880—1945) Т. 1, с. 117, Т. 2, с. 184
- Елисеев А. В. (р. 1972) Т. 2, с. 145, 149
- Елизаренкова Т. Я. (1929—2007) Т. 1, с. 342
- Емельянов В. Н. (1929—1999) Т. 1, с. 148, 158, 186, 221, 224—227, 250, 272, 276—282, 290, 412, 416, 453, Т. 2, с. 18, 39—43, 59, 104, 107, 109—110, 123, 127
- Ефимов В. А. Т. 2, с. 103
- Ефимова Л. Т. 1, с. 506
- Ефремов И. А. (1907—1972) Т. 1, с. 212—214, 273—275
- Жаколио Луи (1837—1890) Т. 1, с. 27—28
- Жариков С. А. (Жаринов, р. 1956) Т. 2, с. 82
- Жарникова С. В. (р. 1945) Т. 1, с. 199—200, 204, 248, 405, 421, 488, 494, 501, 504, 510, Т. 2, с. 65, 94, 112
- Жаффрело К. (р. 1964) Т. 2, с. 275, 279
- Жириновский В. В. (р. 1946) Т. 2, с. 22
- Жуков Д. А. (р. 1927) Т. 1, с. 158, 243
- Жуковская Л. П. (1920—1994) Т. 1, с. 149—150, 157, 171
- Журтыбай Т. Т. 2, с. 247
- Забелин И. Е. (1820—1909) Т. 1, с. 102
- Завидия А. Ф. (р. 1952) Т. 1, с. 526—527
- Задорнов М. Н. (р. 1948) Т. 1, с. 148, 362—365, 460, 499
- Зазнобин В. М. Т. 2, с. 103
- Закиев М. З. (р. 1928) Т. 2, с. 246
- Зарифуллин П. В. (р. 1977) Т. 1, с. 504

- Захарченко В. Д. (1915—1999) Т. 1, с. 165, 347
- Зверев А. Е. Т. 1, с. 503
- Зворыкин А. А. (1901—1988) Т. 1, с. 212
- Зданович Г. Б. (р. 1938) Т. 1, с. 202, 348, 357—358, 361—362, 365—366
- Зеботтендорф Рудольф фон (Рудольф Глауэр, 1875—1945) Т. 1, с. 66—67
- Зигфрид Т. 1, с. 41
- Зимин А. А. (1920—1980) Т. 1, с. 184
- Змигородский М. Т. 1, с. 95
- Знойко А. П. (1907—1988) Т. 1, с. 368, 412, Т. 2, с. 164—165, 173, 187
- Золин П. М. (р. 1946) Т. 1, с. 168, 380, 455—458, Т. 2, с. 82
- Зомбарт Вернер (1863—1941) Т. 1, с. 31
- Зороастр (Заратуштра), пророк Т. 1, с. 19, 337, 343, 345, 353, 358, 374, 400, 414, 424, 432, 448, 452, 514—515, Т. 2, с. 13, 44, 152, 163, 226
- Зюганов Г. А. (р. 1944) Т. 1, с. 465
- Зяблов М. Т. 1, с. 360
- Иафет (Яфет) Т. 1, с. 208—209, 271, 419, 453—454
- Иван Грозный (1530—1584) Т. 2, с. 44
- Иванов (Сухаревский) А. К. (р. 1950) Т. 1, с. 296, Т. 2, с. 151
- Иванов А. С. (1928—1999) Т. 1, с. 213
- Иванов (Скуратов) А. М. (р. 1935) Т. 1, с. 167—168, 196, 234—242, 273, 277, 280—282, 335, 438, 480, Т. 2, с. 39, 43—46, 176
- Иванов В. А. Т. 2, с. 120
- Иванов Вяч. Вс. (р. 1929) Т. 1, с. 187—190, 324, 342, 453
- Иванов Вяч. И. (1866—1949) Т. 1, с. 118, 120, 178, 188
- Иванов И. И. Т. 1, с. 422
- Иванов М. Н. Т. 2, с. 103, 107
- Иванов Н. И. (1927—1999) Т. 2, с. 71
- Иванов Ю. Т. 1, с. 148, 160, 279, Т. 2, с. 85
- Иванов Ю. М. (р. 1936) Т. 1, с. 318—319
- Иванченко А. С. (1936—2003) Т. 1, с. 372, Т. 2, с. 8
- Иванчук Р. Т. 2, с. 163
- Ивахив А. Т. 2, с. 203, 208
- Изенбек Ф. А. Т. 1, с. 146
- Иисус Христос, бог Т. 1, с. 37, 39—45, 50, 60, 63, 79, 83—86, 122, 133, 247, 249—250, 263, 265—266, 278, 314, 320, 327, 355, 418—419, 440—441, 452, 518, 524, Т. 2, с. 12—15, 17, 19, 57, 64, 66, 74, 85, 87, 104, 110, 112—113, 118, 121, 127, 139, 152, 156, 182, 198, 202, 206
- Иллич-Свитыч В. М. (1934—1966) Т. 1, с. 395
- Иловайский Д. И. (1832—1920) Т. 1, с. 105—106, 155, 183
- Ильин-Козловский С. Т. 1, с. 500
- Илюхин В. И. (1949—2011) Т. 1, с. 465
- Индра, бог Т. 1, с. 7, 406, Т. 2, с. 125
- Иордан, историк (ок. 500—560 гг.) Т. 1, с. 136
- Исмагилов Р. Б. (р. 1949) Т. 2, с. 225—226

- Истархов В. А. (Иванов, р. 1949) Т. 2, с. 16—22, 80
- Ищенко Е. Т. 1, с. 285
- Йотхее Тхасе А. (1845—1914) Т. 2, с. 283
- Каганович А. М. (1893—1991) Т. 1, с. 463
- Каганская М. А. (1938—2011) Т. 1, с. 274
- Кадыров А. Ш. Т. 2, с. 234
- Казаков В. С. (р. 1965) Т. 1, с. 259
- Казанцев А. П. (1906—2002) Т. 1, с. 213
- Казначеев В. П. (1924—2014) Т. 1, с. 520
- Калайда В. В. (р. 1947) Т. 1, с. 482
- Канавщиков А. (р. 1968) Т. 2, с. 115—116
- Канаев А. М. Т. 1, с. 465
- Кандыба В. М. Т. 1, с. 142, 166, 357, 372, 377, 380, 444—456, 458, 523, Т. 2, с. 82—90, 100—101, 111, 122, 127
- Кандыба Д. В. Т. 1, с. 444
- Кант Иммануил (1724—1804) Т. 1, с. 12, 291
- Каныгин Ю. М. (р. 1935) Т. 2, с. 160, 180—185, 202, 208
- Карамзин Н. М. (1766—1826) Т. 1, с. 288, 452, Т. 2, с. 171, 303
- Кареев Н. И. (1850—1931) Т. 1, с. 109
- Карл Великий, король (742—814) Т. 1, с. 56, 84, 136, 414
- Карп П. Т. 1, с. 157
- Катрефаж А. де (1810—1892) Т. 1, с. 20, 21, 31
- Келкар Лакшми (1905—1978) Т. 2, с. 276
- Кикешев Н. И. (р. 1946) Т. 1, с. 460—463
- Кине Э. (1803—1875) Т. 1, с. 31
- Кириченко И. П. (1928—1987) Т. 1, с. 211
- Кисс Эдмунд (1886—1960) Т. 1, с. 89
- Кифишин А. Г. (р. 1935) Т. 1, с. 201—202, 230, 462—463, 480, 494, Т. 2, с. 174, 177, 185
- Клапрот Юлиус фон (1783—1835) Т. 1, с. 18, 20
- Классен Е. И. (1795—1862) Т. 1, с. 104—105, 370, 374, 412, 414, 462, 526, Т. 2, с. 163
- Клейн Л. С. (р. 1927) Т. 1, с. 188, Т. 2, с. 172, 187
- Клемм Г. Ф. (1802—1867) Т. 1, с. 22
- Клёсов А. А. (р. 1946) Т. 1, с. 340—341, 459, 505
- Клизовский А. И. (1874—1942) Т. 1, с. 313—314
- Климчук Е. А. Т. 1, с. 175
- Клыков В. М. (1939—2006) Т. 1, с. 524
- Клюев Б. И. (1927—2000) Т. 2, с. 272, 289
- Кобзев И. (1924—1986) Т. 1, с. 154—156, 158, Т. 2, с. 5
- Кобрин К. Р. (р. 1964) Т. 1, с. 510
- Коваль Р. Н. (р. 1959) Т. 2, с. 195
- Козлов А. А. (р. 1946) Т. 1, с. 166
- Козыбаев М. К. (1931—2002) Т. 2, с. 233
- Коккьяра Джузеппе (1904—1965) Т. 1, с. 14, 23

- Колбановский А. Т. 1, с. 178
- Колосов В. А. Т. 1, с. 240, Т. 2, с. 143—145
- Кольцов И. Т. 1, с. 483
- Кольченко И. А. (1935—2010) Т. 1, с. 285
- Комиссар М. В. (р. 1953) Т. 2, с. 107
- Константин, император (272—337) Т. 1, с. 94
- Конфуций (551—479 гг. до н. э.) Т. 1, с. 424
- Копцев А. (р. 1985) Т. 2, с. 22, 157
- Корчагин В. И. (р. 1940) Т. 1, с. 200, 288, Т. 2, с. 8, 10, 21, 113
- Корчевников Б. В. (р. 1982) Т. 1, с. 500—502
- Коссинна Густаф (1858—1931) Т. 1, с. 20, 375
- Коулбрук Генри Томас (1765—1836) Т. 1, с. 16
- Кравцов Б. Т. 1, с. 125
- Красовский О. А. (1919—1993) Т. 1, с. 405
- Красуський М. Т. 2, с. 160, 168, 188
- Краузе Эрнст Людви́г (1839—1903) Т. 1, с. 95
- Краус Г. П. (1907—1988) Т. 2, с. 189
- Кречмер П. (1866—1956) Т. 1, с. 196
- Крёзер Фридрих Т. 1, с. 17
- Крикоров В. С. (1933—2008) Т. 1, с. 368
- Кришна, бог Т. 1, с. 300, Т. 2, с. 46, 63, 125, 267
- Крон Фридрих (ум. 1933) Т. 1, с. 67, 96
- Кротов А. А. (1945—1999) Т. 1, с. 525
- Кроуфера Джон (1783—1868) Т. 1, с. 30
- Крупин В. Н. (р. 1941) Т. 1, с. 288
- Крывелев И. А. (1906—1991) Т. 2, с. 16
- Крылов Е. Н. (р. 1949) Т. 1, с. 292
- Крымский А. Ю. (1871—1942) Т. 1, с. 113
- Куанганов Ш. Т. 2, с. 236
- Кудинов Ю. Б. Т. 1, с. 502
- Кузнецов Е. Г. Т. 2, с. 103—104
- Кузнецов С. Т. 2, с. 115
- Кузьмин А. Г. (1928—2004) Т. 1, с. 380
- Кузьмина Е. Е. (1931—2013) Т. 1, с. 189—190, 360, Т. 2, с. 236
- Кулаков А. Э. Т. 2, с. 114
- Кур А. А. (Куренков, 1891—1971) Т. 1, с. 146, 172
- Кураев А. (р. 1963) Т. 2, с. 103
- Кутенков П. И. (р. 1958) Т. 1, с. 420—421
- Кучма Л. Д. (р. 1938) Т. 2, с. 207
- Кшесинская М. Ф. (1872—1971) Т. 1, с. 468
- Кювье Жорж (1769—1832) Т. 1, с. 427
- Кюннерт В. Т. 1, с. 72
- Лагарде Пауль де (1827—1891) Т. 1, с. 42, 63, 83
- Лазарев Е. С. Т. 1, с. 470, 472, 485—486, 500, 502
- Лазаренко И. В. (р. 1973) Т. 1, с. 296, Т. 2, с. 95, 149
- Лал Б. Б. (р. 1921) Т. 2, с. 295
- Ламанский В. И. (1833—1914) Т. 1, с. 105
- Лангбен Юлиус (1851—1907) Т. 1, с. 31
- Ланда Диего де (1524—1579) Т. 1, с. 478

- Ланц фон Либенфельс Йорг (1874—1954) Т. 1, с. 54, 58—61, 65, 95
- Лаппо-Данилевский А. С. (1863—1919) Т. 1, с. 106, 117
- Ларичев В. Е. (1932—2014) Т. 1, с. 223, 424
- Ларюэль М. (р. 1972) Т. 1, с. 10, 107
- Лассен Христиан (1800—1876) Т. 1, с. 19, 20, 23, 109
- Лебон Густав (1841—1931) Т. 1, с. 30
- Лев Диакон (950—1000) Т. 1, с. 183
- Левашов Н. В. (1961—2012) Т. 2, с. 76—79
- Лейбниц Г. В. (1646—1716) Т. 1, с. 15
- Ленин В. И. (1870—1924) Т. 2, с. 19, 88,
- Ленорман Ф. (1837—1883) Т. 1, с. 20, 21, 110
- Леонов Л. М. (1899—1994) Т. 1, с. 218
- Лесной С. Я. (Парамонов, 1898—1968) Т. 1, с. 99, 122, 147—149, 154—155, 160, 166, 172, 235, 363, 525
- Лисовой Ю. Г. (ум. 1992) Т. 1, с. 99, 122, 128, 134—137, 409, Т. 2, с. 187
- Лисовский С. А. (р. 1965) Т. 2, с. 103
- Лист Гвидо фон (1848—1919) Т. 1, с. 54—61, 64, 95, 121, 154, 246, 262
- Лихачев Д. С. (1906—1999) Т. 1, с. 166, 373
- Лихтенберг Рейнголд фон (1865—1927) Т. 1, с. 20, 118
- Лозко Г. (Зореслава, р. 1952) Т. 1, с. 127, Т. 2, с. 195—202, 204—205
- Лойола Игнатий (1491—1556) Т. 1, с. 417
- Ломброзо Чезаре (1835—1909) Т. 2, с. 58
- Ломмер Георг (1877—1957) Т. 1, с. 68
- Ломоносов М. В. (1711—1765) Т. 1, с. 100—103, 105, 183, 494, 526
- Лосев А. Ф. (1893—1988) Т. 1, с. 284
- Луговой Е. М. (1950—2008) Т. 2, с. 117
- Луначарский А. В. (1875—1933) Т. 1, с. 422
- Лысенко Н. Н. (р. 1961) Т. 1, с. 298, Т. 2, с. 117
- Людендорф Матильда (1877—1966) Т. 1, с. 44
- Людендорф Эрих (1865—1937) Т. 1, с. 44
- Лютер Мартин (1483—1546) Т. 1, с. 210, Т. 2, с. 61
- Ляшевский С. (1899—1986) Т. 1, с. 99, 140
- Мадзини Дж. (1805—1872) Т. 2, с. 274
- Мажитов Н. А. (р. 1933) Т. 2, с. 246—247
- Майерс Дж. Т. 1, с. 20
- Макашов А. М. (р. 1938) Т. 1, с. 465, Т. 2, с. 107
- Макдональд Э. (Пирс У. А., 1934—2002) Т. 2, с. 157
- Макс Мюллер Фридрих (1823—1900) Т. 1, с. 20, 27—29, 31—32, 53, 381, Т. 2, с. 184, 259, 261
- Малка (Малуша) Т. 1, с. 417, Т. 2, с. 24
- Мальте-Брун Конрад (1775—1826) Т. 1, с. 18
- Мамлеев Ю. В. (р. 1931) Т. 1, с. 276, 402

- Мандельштам Н. Я. (1899—1980) Т. 1, с. 117
- Мандельштам О. Э. (1891—1938) Т. 1, с. 178
- Манефон, египетский жрец Т. 1, с. 21
- Марков Н. Е. (1866—1945) Т. 1, с. 327, Т. 2, с. 72
- Маркс Карл (1818—1883) Т. 1, с. 14, 22, Т. 2, с. 19, 42—43, 45
- Марр Вильгельм (1819—1904) Т. 1, с. 279
- Марр Н. Я. (1864—1934) Т. 1, с. 179—180, 355, Т. 2, с. 165, 239
- Мартин, святой Т. 1, с. 85
- Мартиросян А. Т. 2, с. 210
- Матвеев В. В. Т. 2, с. 103
- Мартен Анри (1810—1883) Т. 1, с. 20
- Мартынов А. Я. (р. 1951) Т. 1, с. 501
- Масанов А. Ф. Т. 1, с. 186
- Масов Р. М. (р. 1939) Т. 2, с. 216, 242
- Масперо Ж. де (1857—1924) Т. 1, с. 116
- Матюшин Г. Н. (1927—2000) Т. 1, с. 390
- Махнач В. А. (1948—2009) Т. 1, с. 400
- Медведев Ю. М. (р. 1937) Т. 1, с. 214
- Мединский В. Р. (р. 1970) Т. 1, с. 333
- Межиров А. П. (1923—2009) Т. 1, с. 276
- Мезенцева О. В. Т. 2, с. 272
- Менцель Вольфганг (1798—1873) Т. 1, с. 22
- Меньшиков М. О. (1859—1918) Т. 2, с. 28
- Мережковский Д. С. (1866—1941) Т. 1, с. 118, 121—122, 218
- Мерперт Н. Я. (1922—2012) Т. 1, с. 188
- Миклухо-Маклай Н. Н. (1846—1888) Т. 1, с. 372
- Минос, царь Т. 1, с. 80
- Миролюбов Ю. П. (Лядский, 1892—1970) Т. 1, с. 99, 122, 137—140, 146—148, 150, 153—154, 166—167, 172, 176—177, 221, 356, 431, Т. 2, с. 109
- Митра, бог Т. 2, с. 184
- Михаил, архангел Т. 1, с. 85, Т. 2, с. 204
- Михайлов Б. Д. (1936—2008) Т. 2, с. 178
- Михайлов Д. Т. 2, с. 151
- Михайловский Н. К. (1842—1904) Т. 1, с. 108
- Мишенин Дм. О. (р. 1972) Т. 2, с. 155
- Модэ Шаньюй (225—174 гг. до н. э.) Т. 2, с. 231
- Можайскова И. В. Т. 1, с. 148, 173, 405, Т. 2, с. 134
- Моисеев Н. Н. (1917—2000) Т. 1, с. 458, 526
- Моисей, пророк (XIII в. до н. э.) Т. 1, с. 17—18, 50, 100, 248, 307, 313—314, 347, 439, 441, Т. 2, с. 19, 128, 138, 184—185
- Молоканов Г. И. (р. 1926) Т. 1, с. 525
- Монгайт А. А. (1915—1975) Т. 1, с. 175
- Монтелиус Оскар (1843—1921) Т. 1, с. 112
- Морган Жак де (1857—1924) Т. 1, с. 20
- Моррас Шарль (1868—1952) Т. 1, с. 71

- Муссолини Бенито (1883—1945) Т. 1, с. 36, 88, 409
- Мухаммед, пророк (571—632) Т. 1, с. 450, 452, Т. 2, с. 13, 152
- Мухина С. А. Т. 1, с. 524—525
- Мыцык В. Ф. Т. 2, с. 191
- Мяло К. Г. (р. 1936) Т. 1, с. 527, Т. 2, с. 112
- Назарбаев Н. А. (р. 1940) Т. 2, с. 233, 247
- Наливайко С. И. (р. 1940) Т. 2, с. 170, 178, 187
- Негматов Н. Н. (1927—2011) Т. 2, с. 216—219
- Неклеушев Е. М. (р. 1942) Т. 2, с. 148
- Неру Джавахарлал (1889—1964) Т. 1, с. 372, Т. 2, с. 275
- Нечаева Н. Г. (р. 1957) Т. 1, с. 261
- Никитин А. А. (1935—2005) Т. 1, с. 176, 214
- Никитин Ю. А. (р. 1939) Т. 1, с. 186, 253, 262—269, Т. 2, с. 122, 133
- Николай I, император (1796—1855) Т. 1, с. 104
- Николай II, император (1868—1918) Т. 1, с. 167, 468
- Никонов А. В. (1922—1983) Т. 1, с. 213
- Нилус С. А. (1862—1929) Т. 1, с. 278, Т. 2, с. 82, 122
- Ницше Фридрих (1844—1900) Т. 1, с. 25—28, 54, 63—64, 98, 118, 177, 203, 207, 399, 404, 407, 450, 511, Т. 2, с. 93
- Ниязов С. (1940—2006) Т. 2, с. 229—230
- Новгородов Н. С. (р. 1945) Т. 1, с. 483, 486—491
- Ной Т. 1, с. 208, 419, 517
- Носовский Г. В. (р. 1958) Т. 1, с. 357
- Нотович Н. А. (1858—?) Т. 1, с. 518
- Нурутдинов Ф. Г.-Х. Т. 2, с. 224
- Нухаев Хож-Ахмед (р. 1954) Т. 2, с. 214
- Оак П. Н. (1917—2007) Т. 1, с. 473
- Огородников А. Т. 1, с. 473
- Огуз-хан Т. 2, с. 231
- Один, бог Т. 1, с. 71
- Одоакр, вождь Т. 1, с. 136, 173, Т. 2, с. 109
- Окен Лоренц (1779—1851) Т. 1, с. 22
- Оленин А. Н. (1764—1843) Т. 1, с. 176
- Оленин П. В. Т. 1, с. 176
- Оллуорт Э. (р. 1920) Т. 2, с. 239
- Омаров Е. С. (р. 1948) Т. 2, с. 247
- Омельченко А. А. (р. 1938) Т. 2, с. 177
- Орешкин П. П. (1932—1987) Т. 1, с. 140—142, 526
- Осипов В. Н. (р. 1938) Т. 1, с. 272, 281, 296, Т. 2, с. 65
- Павел, апостол (5/10—64/67) Т. 1, с. 44, 83, Т. 2, с. 126
- Павлов Н. А. (р. 1951) Т. 1, с. 526
- Пайк В. Т. 1, с. 128, 143—144
- Пайпс Д. (р. 1949) Т. 1, с. 523
- Паншина Т. А. Т. 1, с. 141
- Папаиоанну К. Т. 1, с. 220
- Папюс (Жерар Анкокс, 1865—1916) Т. 1, с. 307—308
- Парсонс Джеймс Т. 1, с. 28

- Пасманик Д. С. (1869—1930) Т. 1, с. 71
- Пеленский Е. Т. 1, с. 125
- Пензев К. А. (1965—2015) Т. 1, с. 458—459
- Пенка Карл (1847—1912) Т. 1, с. 50, 336
- Перин Р. Л. (р. 1963) Т. 1, с. 292—293
- Перун, бог Т. 1, с. 71, 125—126, 243, 299—300, 302, Т. 2, с. 10, 21, 73, 118, 197
- Петерсон Н. П. Т. 1, с. 116
- Петр I, император (1672—1725) Т. 1, с. 348, 384, Т. 2, с. 26, 44, 54, 117—118
- Петров К. П. (1945—2009) Т. 2, с. 103, 107—108
- Петруничев В. Т. 2, с. 116
- Петухов Ю. Д. (1951—2009) Т. 1, с. 157, 159, 190, 214, 248, 341, 379—400, 467, 494, 526, Т. 2, с. 97, 122—133
- Печенкин А. И. (р. 1953) Т. 1, с. 523
- Пикар Эдмон (1836—1913) Т. 1, с. 42
- Пикте Адольф (1799—1875) Т. 1, с. 19, 20, 41
- Пирсон Карл (1857—1936) Т. 1, с. 38
- Питри Финдлерс (1853—1942) Т. 1, с. 22
- Пифей из Массилии Т. 1, с. 54
- Пичета В. И. (1878—1947) Т. 1, с. 102
- Платов А. В. (Иггвола) Т. 1, с. 55, 369
- Платон (427—347 гг. до н. э.) Т. 1, с. 108, 118
- Платонов О. А. (р. 1950) Т. 1, с. 38, 506, 527, Т. 2, с. 112
- Плачинда С. П. (р. 1928—2013) Т. 2, с. 162—163, 165, 192, 195, 202—203
- Плетнева С. А. (1926—2008) Т. 1, с. 476
- Подольский Барух Т. 1, с. 275
- Покровский О. Т. 1, с. 325—327
- Полежаев А. К. (р. 1940) Т. 1, с. 519
- Полозков И. К. (р. 1935) Т. 1, с. 465, Т. 2, с. 102
- Поль Герман Т. 1, с. 65
- Поляков Леон (1910—1998) Т. 1, с. 27, 210
- Портас Максимьяни (Савитри Деви, 1905—1982) Т. 1, с. 89—92
- Пранов В. Т. 2, с. 61—63, 98
- Прицак О. (1919—2006) Т. 1, с. 229
- Прокопенко И. С. (р. 1965) Т. 1, с. 505
- Проскурин П. А. (1928—2001) Т. 1, с. 156, 158—159, 242—243
- Проханов А. А. (р. 1938) Т. 1, с. 276, 360, 527
- Прудон Пьер-Жозеф (1809—1865) Т. 1, с. 40
- Пулатов Т. И. (р. 1939) Т. 2, с. 219
- Путенихин В. П. (р. 1949) Т. 1, с. 350—358, 360
- Путин В. В. (р. 1952) Т. 1, с. 358—359
- Пушкин А. С. (1799—1836) Т. 2, с. 106
- Пхуле Дзотиба Говинда (1826—1890) Т. 2, с. 280—281
- Пыпин А. Н. (1833—1904) Т. 1, с. 107
- Пьянков И. В. (р. 1936) Т. 2, с. 216
- Раджни (Расма Розите, р. 1944) Т. 1, с. 515

- Радуев С. (1967—2002) Т. 2, с. 214
- Разоренов Ф. Н. (Озаренов, Ладомир) Т. 1, с. 200, Т. 2, с. 150—151
- Разумов Г. А. (р. 1932) Т. 1, с. 402
- Раймер Йозеф (1879—?) Т. 1, с. 39
- Рама (Рам), вождь Т. 1, с. 50, 306, 311, 515, 518, Т. 2, с. 63, 182, 259, 287—288
- Ранаде М. Г. (1842—1901) Т. 2, с. 259—260
- Раск Р. (1787—1832) Т. 1, с. 19
- Распутин Г. (1869—1916) Т. 1, с. 445
- Рассоха И. Н. (р. 1965) Т. 2, с. 185—187
- Ребиндер Б. А. (1909—1987) Т. 1, с. 140, Т. 2, с. 166
- Ревич В. А. (1929—1997) Т. 1, с. 214, 274
- Рейтблат А. И. (р. 1949) Т. 1, с. 248
- Рейхлин И. (1455—1522) Т. 1, с. 58
- Ренан Эрнест (1823—1892) Т. 1, с. 19, 21, 27, 30—31, 41, 109
- Рендолл Дж. Т. 1, с. 50
- Рерих Е. И. (1879—1955) Т. 1, с. 262, 313, 445, Т. 2, с. 112
- Рерих Н. К. (1874—1947) Т. 1, с. 445, Т. 2, с. 112, 142, 156—157
- Рерих Ю. Н. (1902—1960) Т. 1, с. 274
- Ретциус Андерс (1796—1860) Т. 1, с. 34
- Речкин М. Н. (р. 1950) Т. 1, с. 352, 517—519
- Рис Дж. Т. 1, с. 50, 52
- Риттер Карл (1779—1859) Т. 1, с. 17
- Рогозин Г. Г. (р. 1942) Т. 1, с. 503
- Рогозин Д. О. (р. 1963) Т. 1, с. 298
- Родс И. Г. (1762—1827) Т. 1, с. 17
- Родионов В. Г. (р. 1948) Т. 1, с. 369, 376
- Розенберг Альфред (1893—1946) Т. 1, с. 44, 75—83, 85—86, 197, 241, 360, Т. 2, с. 80
- Розенберг О. О. (1888—1919) Т. 1, с. 112
- Розелиус Людвиг (1874—1943) Т. 1, с. 73—74
- Рой Раммохан (1772—1833) Т. 2, с. 251—253
- Романова Г. А. (р. 1970) Т. 1, с. 252—253
- Росин У. Т. 2, с. 147
- Рохлин А. Я. (1947—1998) Т. 1, с. 286, 298
- Рубакин Н. А. (1862—1946) Т. 1, с. 116—117, 179
- Рубан В. Ф. (р. 1942) Т. 2, с. 162
- Рубанова П. Д. Т. 2, с. 113
- Рудбек Старший Улаф (1630—1702) Т. 1, с. 50
- Рыбаков Б. А. (1908—2001) Т. 1, с. 191—194, 200, 203, 233, 238, 373, 380, 452, 526
- Рыжков Л. Н. Т. 1, с. 528
- Рыжов М. (Ант Росс, Антон Россов) Т. 2, с. 15—16
- Рыскулов Т. М. Т. 2, с. 247
- Рюрик, князь Т. 1, с. 103, 173, 363, 524, Т. 2, с. 41—42, 44, 124
- Саваркар Винаяк Дамодар (1883—1966) Т. 2, с. 259, 270—275, 277, 279, 286

- Савельев А. Н. (Кольев, р. 1962) Т. 1, с. 466—467
- Савельев Е. П. (1860—1930) Т. 1, с. 108, 194
- Санкалия Х. Д. (1908—1989) Т. 2, с. 172
- Сарда Хар Билас (1867—1955) Т. 2, с. 269
- Сафронов В. А. (1934—1999) Т. 1, с. 187—188
- Сварог, бог Т. 1, с. 124, 126, 153, 243, Т. 2, с. 10, 21, 37, 76, 118, 142, 197, 206
- Сваруп Д. Т. 2, с. 296—297
- Святополк-Четвертынский И. А. (р. 1969) Т. 1, с. 435—436
- Святослав, князь (942—972) Т. 1, с. 250, 464, Т. 2, с. 24, 52, 84, 102, 202
- Севастьянов А. Н. (р. 1954) Т. 2, с. 22—23, 60
- Севенард К. Ю. (р. 1967) Т. 1, с. 467—468
- Сейдимбек А. С. (1942—2009) Т. 2, с. 247
- Селезнев Г. Н. (р. 1947) Т. 1, с. 465, Т. 2, с. 102
- Семаргл, бог Т. 1, с. 226, Т. 2, с. 124
- Семенов Е. И. Т. 1, с. 504
- Семенов С. П. (р. 1952) Т. 2, с. 114—115
- Сенкевич Ю. М. (1937—2003) Т. 1, с. 500
- Сент-Ив д'Альвейдр Жозеф-Александр (1842—1909) Т. 1, с. 28, 49—50, 53, 306—307, 309, 311—312
- Серафим Саровский (1754—1833) Т. 1, с. 445, Т. 2, с. 118, 156
- Сергеев Ю. В. (р. 1948) Т. 1, с. 156—158, 160, 243, 245, 248—251
- Сергий Радонежский (1314—1392) Т. 1, с. 445, 517, Т. 2, с. 44, 48, 118
- Серошевский В. А. (1858—1945) Т. 1, с. 452
- Серрано Мигель (1917—2009) Т. 1, с. 92—93, 96, 262, 506, Т. 2, с. 140
- Сидарук К. В. (р. 1965) Т. 2, с. 114
- Сидоров В. М. (1932—1999) Т. 2, с. 142—143
- Силенко Лев (1921—2008) Т. 1, с. 99, 122, 128—134, 137, 154, 202, Т. 2, с. 160—163, 165—166, 172, 190, 192, 194,
- Сим Т. 1, с. 208, 419
- Симон Ришар (1638—1712) Т. 1, с. 15
- Синеокий Д. А. (р. 1962) Т. 1, с. 499
- Синявин И. И. (1937—2000) Т. 1, с. 282, 293—295, Т. 2, с. 33, 50—61
- Ситник Мирослав Т. 1, с. 127
- Сковорода Г. С. (1722—1794) Т. 1, с. 137
- Скурлатов В. И. (р. 1938) Т. 1, с. 155—156, 158, 161, 190—191, 194, 210, 214—217, 219, 224, 230, 271, 274, 277, 279, 282—287, 374, 411—412, 423, Т. 2, с. 111, 122,
- Скурлатова О. Т. 1, с. 166
- Слатин Н. В. Т. 1, с. 168, Т. 2, с. 65
- Слащинин Ю. И. Т. 2, с. 103
- Слипой Иосиф, патриарх (1892—1984) Т. 1, с. 134
- Смирнов С. С. Т. 1, с. 503

- Смирнов-Осташвили К. В. (1936—1991) Т. 1, с. 288
- Снисаренко А. Б. (1940—1999) Т. 1, с. 332
- Соболев В. В. Т. 2, с. 156—157
- Соколов А. А. Т. 2, с. 89—93
- Сологуб Ф. К. (1883—1927) Т. 1, с. 118
- Соловьев С. М. (1820—1879) Т. 1, с. 452
- Соломон, царь Т. 1, с. 104, 439, 441, 457, Т. 2, с. 19, 82, 122, 147
- Соссюр Ф. де (1857—1913) Т. 1, с. 420
- Спенсер Герберт (1820—1903) Т. 1, с. 38, Т. 2, с. 274
- Срезневский И. И. (1812—1880) Т. 1, с. 176
- Сталин И. В. (1879—1953) Т. 1, с. 182, 248, 463, Т. 2, с. 20, 88, 99—100
- Степанов В. Т. 1, с. 276
- Стерлигов А. Н. (р. 1943) Т. 1, с. 297, 450, Т. 2, с. 107
- Стернхелл Зеев (р. 1935) Т. 1, с. 204
- Стойко Джон Т. 2, с. 189
- Строганов А. С. (1733—1811) Т. 1, с. 171
- Строев П. М. (1796—1876) Т. 1, с. 176
- Стругацкий А. (1925—1991) Т. 1, с. 212
- Стругацкий Б. (1933—2012) Т. 1, с. 212
- Стукова О. В. Т. 1, с. 319—320
- Сулакадзев А. И. (1771—1830) Т. 1, с. 153, 170—171, 175—176
- Судейменов О. О. (р. 1936) Т. 2, с. 247—248
- Суров М. В. (1954—2011) Т. 1, с. 421—422
- Суслопаров Н. З. (1901—1974) Т. 1, с. 233, 368, 526, Т. 2, с. 159, 173, 187—188, 191
- Тагор Рабиндранат (1861—1941) Т. 2, с. 287
- Тайлор Айзек (1829—1901) Т. 1, с. 32—34, 42
- Талагери Ш. (р. 1958) Т. 2, с. 297—298
- Талдыкина Н. И. Т. 2, с. 147
- Тамара, царица (ок. сер. XII в. — 1207?) Т. 1, с. 97
- Тамерлан (Тимур, 1336—1405) Т. 1, с. 112
- Тарунин А. Т. 1, с. 421
- Татищев В. Н. (1686—1750) Т. 2, с. 202
- Тацит (56—117) Т. 1, с. 136, 210,
- Творогов О. В. (р. 1928) Т. 1, с. 147, 153, 173
- Телегин Д. (1919—2011) Т. 2, с. 175, 187
- Тёрох И. И. (1880—1942) Т. 1, с. 122—125, 139, 153
- Тигран Великий (95—56 гг. до н. э.) Т. 1, с. 97
- Тилак Бал Гангадхар (1856—1920) Т. 1, с. 51—52, 117, 197, 201, 310, 338, 432, 485—486, 488, 494, Т. 2, с. 65, 94, 184, 198—199, 223, 259—269, 279, 298
- Тимошенко Лариса Т. 1, с. 127
- Токарев В. В. Т. 1, с. 492—494
- Толстая Е. Д. Т. 1, с. 177
- Толстов С. П. (1907—1976) Т. 2, с. 232, 239—240

- Толстой А. Н. (1828—1910) Т. 1, с. 445, Т. 2, с. 45
- Топинар Поль (1830—1911) Т. 1, с. 34
- Тороп В. Т. 1, с. 374
- Траян, император (53—117) Т. 1, с. 106
- Трехлебов А. В. (Ведагор, р. 1957) Т. 1, с. 370
- Троицкий Е. С. (р. 1928) Т. 1, с. 526—527
- Троицкий С. Е. (Паук, р. 1966) Т. 2, с. 155
- Тротмен Т. Т. 1, с. 33
- Трубачев О. Н. (1930—2002) Т. 1, с. 193—196, 380, 431, 526, Т. 2, с. 170, 176—178
- Трубецкой Н. С. (1890—1938) Т. 2, с. 91
- Трунтова Н. С. Т. 1, с. 524
- Трушин В. Т. 1, с. 282
- Тулаев П. В. (р. 1959) Т. 1, с. 282, 527, Т. 2, с. 14
- Тхапар Ромила (р. 1931) Т. 2, с. 292, 296—297
- Тюняев А. А. (р. 1966) Т. 1, с. 341, 505
- Уваров А. Т. (р. 1948) Т. 1, с. 464—465, Т. 2, с. 100—102
- Уваров В. М. Т. 1, с. 495—496, 506
- Углов Ф. Г. (1904—2008) Т. 1, с. 526, Т. 2, с. 133
- Уилфорд Ф. (1761—1822) Т. 1, с. 199
- Уильямс С. Т. 1, с. 472
- Уйфальви Ш. Э. (1842—1904) Т. 1, с. 20, 110
- Украинка Леся (1871—1913) Т. 2, с. 172
- Умарзода И. (р. 1931) Т. 2, с. 218
- Ундасынов И. Н. (1929—2013) Т. 2, с. 236—237
- Уолперт С. (р. 1927) Т. 2, с. 264
- Уоррен У. Ф. (1833—1929) Т. 1, с. 51—52, 117, 486, 488, 494, Т. 2, с. 94, 261
- Упадхьяйя Дендаял (1916—1968) Т. 2, с. 287
- Ухтомский Э. Э. (1861—1921) Т. 1, с. 111—112
- Уэллс Г. (1866—1946) Т. 1, с. 274
- Фабр д'Оливе А. (1767—1825) Т. 1, с. 49, 89, 305, 307
- Федичев Р. И. (р. 1955) Т. 1, с. 227—228
- Федоров А. В. Т. 2, с. 99
- Федоров Н. Ф. (1828—1903) Т. 1, с. 116, 286, 511
- Ферро М. (р. 1924) Т. 2, с. 249
- Фиганьер Луи Мишель де (1816—1883) Т. 1, с. 305, 307
- Фигейра Д. Т. 1, с. 29, Т. 2, с. 263, 300
- Филд Дж. Т. 1, с. 36
- Фирдоуси (935—1020) Т. 1, с. 177
- Фихте И. Г. (1762—1814) Т. 1, с. 14, 24, 41, 210,
- Флоринский В. М. (1834—1899) Т. 1, с. 113—115, 183, 217, 488, Т. 2, с. 70
- Фокс Мэтью (р. 1940) Т. 2, с. 139
- Фоменко А. Т. (р. 1945) Т. 1, с. 142, 328, 357, 426, Т. 2, с. 16,
- Форд Генри (1863—1947) Т. 2, с. 21,
- Фрейд Зигмунд (1856—1939) Т. 1, с. 99—100, 450, Т. 2, с. 19

- Фрейя Т. I, с. 60
 Фроули Д. (Вамадева Шастри, р. 1950)
 Т. 2, с. 295
- Хайдаров Ш. Т. 2, с. 221—222
 Хантингтон Сэмюэль (1927—2008)
 Т. 2, с. 286
 Хауэр Якоб Вильгельм (1881—1962)
 Т. 1, с. 46
 Хачатрян В. Т. 1, с. 330—331
 Хвойка В. В. (1850—1914) Т. 1, с. 183,
 Т. 2, с. 172, 184
 Хедгевар Кешав Балирам (1889—
 1940) Т. 2, с. 275—276
 Хейердал Тур (1914—2002) Т. 1, с. 362
 Хейфец М. Р. (р. 1934) Т. 1, с. 281
 Хиневич А. Ю. (р. 1961) Т. 1, с. 166,
 258, 299—302, 330, 357, 418, 421,
 514—516, Т. 2, с. 16, 68—76—77,
 79
 Хлопин И. Н. (1930—1994) Т. 1,
 с. 189
 Хобсбаум Эрик (1917—2012) Т. 1,
 с. 204
 Хомяков А. С. (1804—1860) Т. 1,
 с. 103—106, 113
 Хомяков П. М. (р. 1950) Т. 1, с. 297—
 299, Т. 2, с. 28—38, 96—98
 Хорс, бог Т. 1, с. 226, 477, Т. 2, с. 124,
 197
- Цветкова Т. В. Т. 1, с. 503
 Циолковский К. Э. (1857—1935) Т. 1,
 с. 312, 445
- Чайковский А. П. Т. 1, с. 116
 Чанышева Н. О. Т. 1, с. 300
- Чемберлен Хьюстон Стюарт (1855—
 1927) Т. 1, с. 35—38, 41—42, 63,
 79, 81, 83, 119, 169, 201, 385, 398,
 407, 440—442, 444, Т. 2, с. 80, 82,
 182—184
 Чемерис П. Т. 2, с. 207
 Чернобров В. А. (р. 1965) Т. 1, с. 165,
 347
 Черных Е. Н. (р. 1935) Т. 1, с. 188, 359
 Чертков А. Д. (1789—1858) Т. 2,
 с. 163, 168
 Чивилихин В. А. (1928—1984) Т. 1,
 с. 155, 223, 276, 412, 526
 Чингисхан (1162?—1227) Т. 1, с. 112,
 223
 Членова Н. А. (1929—2009) Т. 1,
 с. 200
 Чмыхов Н. А. (1953—1994) Т. 1,
 с. 202, Т. 2, с. 172—175, 187, 193
 Чупринин С. И. (р. 1947) Т. 1, с. 276
- Шамиль, имам (1797—1871) Т. 2, с. 92
 Шаниязов К. Ш. (1924—2000) Т. 2,
 с. 239, 241
 Шаргунов С. А. (р. 1980) Т. 2, с. 103
 Шарма А. Т. 2, с. 298
 Шарма Р. Ш. (1919—2011) Т. 2,
 с. 294—295
 Шарру Робер (1909—1978) Т. 1, с. 89
 Шафаревич И. Р. (р. 1923) Т. 1,
 с. 526—527
 Шаян В. (1908—1974) Т. 1, с. 122,
 125—128, 134—135, 137, 154,
 Т. 2, с. 190, 199
 Шванер Вильгельм (1863—1944) Т. 1,
 с. 38

- Шварц-Бостунич Г. В. (1883-?) Т. 1, с. 68
- Шеллинг Фридрих (1775—1854) Т. 1, с. 17, 22
- Шемшук В. А. Т. 1, с. 327—328
- Шерали Лоик (1941—2000) Т. 2, с. 215
- Шибин П. И. (1946—1997) Т. 2, с. 10, 21,
- Шива, бог Т. 2, с. 288, 294
- Шиваджи, махараджа (1627—1680) Т. 2, с. 259, 265, 267, 276
- Шилов Ю. А. (р. 1950) Т. 1, с. 200, 377, 390, 462, 488, 494, Т. 2, с. 160, 167, 172, 174—181, 184, 190—191
- Ширак Балдур фон (1907—1974) Т. 1, с. 84
- Широпаев А. А. (р. 1959) Т. 1, с. 295—297, 422, Т. 2, с. 23—29, 33, 63, 95—97, 151
- Шишков А. С., адмирал (1754—1841) Т. 2, с. 133
- Шлегель Фридрих (1772—1829) Т. 1, с. 16—19, 105
- Шлёцер А. Л. фон (1735—1809) Т. 1, с. 18, 248
- Шлиман Генрих (1822—1890) Т. 1, с. 95
- Шмаков А. С. (1852—1916) Т. 1, с. 119
- Шокало О. А. (р. 1949) Т. 2, с. 194
- Шопенгауэр А. (1788—1860) Т. 1, с. 17, 24, 25, 63, 126
- Шпанут Ю. (1907—1998) Т. 1, с. 89
- Шпенглер Освальд (1880—1936) Т. 2, с. 148, 255
- Шпорлюк Роман (р. 1933) Т. 2, с. 81
- Шрадер Отто (1855—1919) Т. 1, с. 20, 120
- Шри Мунирадж Т. 1, с. 515
- Штауфф Филипп (1876—1923) Т. 1, с. 154
- Штепа В. В. (р. 1970) Т. 1, с. 296, Т. 2, с. 93—95
- Штепа В. И. (1937—2007) Т. 1, с. 160, Т. 2, с. 110
- Штирнер М. (1806—1856) Т. 1, с. 22
- Шубин-Абрамов А. Ф. Т. 1, с. 232—233, 373, 428, Т. 2, с. 65—67, 71, 105
- Шулер Альфред (1865—1923) Т. 1, с. 95—96
- Шюрс Эдуар (1841—1929) Т. 1, с. 308, 377
- Щекатихин Е. А. (Шукин Е., 1934—2005) Т. 2, с. 110, 120
- Щекин Г. В. (р. 1954) Т. 2, с. 185
- Щербаков В. И. (1938—2004) Т. 1, с. 161, 170, 190, 210, 214—224, 269—270, 362, 370, 374, 382, 390, 410, 412, 454, Т. 2, с. 69, 121, 142
- Щербаковский В. М. (1876—1957) Т. 2, с. 160
- Эвола Юлиус (1898—1974) Т. 1, с. 87—88, 197, 310—311, 407, 409, 485, Т. 2, с. 93, 139 —
- Экхарт Майстер И., проповедник (1260—1327) Т. 1, с. 44, 86
- Элиаде Мирча (1907—1986) Т. 1, с. 207

- Элст Конрад (р. 1959) Т. 2, с. 295
- Эней, легендарный герой Т. 1, с. 208—209, 524, Т. 2, с. 170
- Эрматов М. Т. 2, с. 240, 242
- Эстер Т. 2, с. 205
- Эхнатон, фараон (1395—1366 гг. до н. э.) Т. 1, с. 91, 100, Т. 2, с. 19, 184
- Югай Г. А. (р. 1931—2013) Т. 1, с. 328—329, 331, Т. 2, с. 223—224
- Югов А. К. (1902—1979) Т. 1, с. 183—186, 223
- Южаков С. Н. (1849—1910) Т. 1, с. 111
- Юлий Цезарь (ок. 100—44 гг. до н. э.) Т. 1, с. 354, 414
- Юнг Карл Густав (1875—1961) Т. 1, с. 32, 85
- Юрий Долгорукий, князь (1090-е—1157) Т. 1, с. 222
- Яковлев А. Н. (1923—2005) Т. 1, с. 211
- Якубовский А. Ю. (1886—1953) Т. 2, с. 228, 239
- Якунин Г. (1934—2014) Т. 1, с. 287
- Янг Томас (1773—1829) Т. 1, с. 18
- Янин В. Л. (р. 1929) Т. 1, с. 166
- Яранов С. (р. 1936) Т. 2, с. 227
- Ярослав Мудрый, князь (ок. 978—1054) Т. 1, с. 170, Т. 2, с. 185
- Яхве, бог Т. 1, с. 43, 92, 95, 266, 326—327, 461, Т. 2, с. 85, 206
- Яценко Б. И. (р. 1933) Т. 2, с. 168—170

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 8. Неоязычество, христианство и антисемитизм	5
Национал-капиталисты	8
Национал-социалисты	39
«Русская империя» или «Русское национальное госу- дарство»?	81
Российские коммунисты и арийская идея.....	99
Неоязычники и христианство	108
Образ далекого прошлого, эзотерика и антисемитизм.....	121
Глава 9. Эра Водолея и русское мессианство	136
Глава 10. Украинский взгляд.....	158
Глава 11. Экспансия арийской идеи: Кавказ и Средняя Азия	210
Политизация арийства.....	210
Тюркское арийство.....	224
Борьба между арийским мифом и пантюркизмом.....	243
Глава 12. Индийское арийство	251
Заключение	301
Библиография	313
Именной указатель.....	413

Виктор Александрович Шнирельман
АРИЙСКИЙ МИФ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
Т. 2

Дизайнер
А. Рыбаков
Редактор
И. Калинин
Корректор
М. Смирнова
Компьютерная верстка
С. Пчелинцев

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес издательства:
123104, Москва,
Тверской бульвар 13, стр. 1
тел./факс: (495) 229-91-03
e-mail: real@nlo.magazine.ru
Интернет: <http://www.nlobooks.ru>

Формат 60×90¹/₁₆
Бумага офсетная № 1
Печ. л. 27,5. Тираж 1000. Заказ № 4277.
Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Книги и журналы
«Нового литературного обозрения»
можно приобрести в интернет-магазине издательства
www.nlobooks.mags.ru
и в следующих книжных магазинах:

в МОСКВЕ:

- «Библио-Глобус» — ул. Мясницкая, 6, (495) 924-46-80
- Галерея книги «Нина» — ул. Волхонка, д. 18/2 (здание Института русского языка им. В.В. Виноградова), (495) 201-3645
- «Гараж» — ул. Крымский вал, 9 (Парк Горького, магазин в центре современной культуры «Гараж»), (495) 645-05-21
- «Медленные книги» — (495) 971-47-92
- «Книги в Билингве» — Кривоколенный пер., 10, стр. 5, (495) 623-66-83
- «Москва» — ул. Тверская, 8, (495) 629-64-83, (495) 797-87-17
- «Московский Дом Книги» — ул. Новый Арбат, 8, (495) 789-35-91
- «Мир Кино» — ул. Маросейка, 8, (495) 628-51-45
- «ММОМА ART BOOK SHOP» — Петровка, 25 (в здании ММСИ)
- «ММОМА ART BOOK SHOP» — Красная площадь, 3 (ГУМ), 8 (916) 979-54-64
- «ММОМА ART BOOK SHOP» — Берсеневская наб., 14, стр. 5 (Институт Стрелка)
- «Новое Искусство» — Цветной бульвар, 3, (495) 625-44-85
- «У Кентавра» — ул. Чайнова, д. 15 (магазин в РГГУ), (495) 250-65-46
- «Фаланстер» — Малый Гнездниковский пер., 12/27, (495) 629-88-21
- «Фаланстер» (На Винзаводе) — 4-й Сыромятнический пр., 1, стр. 6 (территория ЦСИ Винзавод), (495) 926-30-42
- «Циолковский» — ул. Большая Молчановка, 8, (495) 691-51-16, (495) 691-56-28
- «Додо» на Солянке — ул. Солянка, 1/2, стр. 1, 8 (926) 063-01-35
- «Додо» в ТЦ «Филион» — Багратионовский проезд, 5 (ТРЦ «Филион»), 8 (929) 579-53-22
- «Додо» в кинотеатре «Пионер» («Омнибус») — Кутузовский проспект, 21 (кинотеатр «Пионер»), 8 (915) 418-60-27
- «Додо» в КЦ Зил — ул. Восточная, 4, к. 1, (495) 675-16-36 (позовите Додо к телефону)
- Киоск в кафе «АртАкадемия» — Берсеневская набережная, 6, стр. 1

В книге рассматривается история идеи об «арийской общности», а также описывается процесс конструирования арийской идентичности и бытование арийского мифа как во временном, так и в политико-географическом измерении. Впервые ставится вопрос об эволюции арийского мифа в России и его возрождении в постсоветском пространстве. Прослеживается формирование и развитие арийского мифа в XIX–XX веках, рассматривается репрезентация арийской идентичности в науке и публичном дискурсе, анализируются особенности их диалога, выявляются социальные группы, склонные к использованию арийского мифа (писатели и журналисты, радикальные политические движения, лидеры новых религиозных движений), исследуется роль арийского мифа в конструировании общенациональных идеологий, ставится вопрос об общественно-политической роли арийского мифа (германский нацизм, индуистское движение в Индии, правые радикалы и скинхеды в России).

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТОЛОГИЯ ИСТОРИЯ

ISBN 978-5-444-80278-6



9 785444 802786



Новое
Литературное
Обозрение