



**Рец. на кн.: ВИКТОР ШНИРЕЛЬМАН.
АРИЙСКИЙ МИФ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ:
В 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.; 440 с.
(Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»)**

Александр Александрович Панченко

Европейский университет в Санкт-Петербурге
3 Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
4 наб. Макарова, Санкт-Петербург, Россия
apanchenko2008@gmail.com

А н н о т а ц и я: Рецензия посвящена монографии Виктора Шнирельмана «Арийский миф в современном мире». Книга вызвала у рецензента двойственные впечатления. С одной стороны, ее высокая фактографическая ценность несомненна. С другой — ее методология, теоретические горизонты и риторика вызывают нарекания, иногда существенные.

К л ю ч е в ы е с л о в а: арийский миф, национализм, неоязычество, конспирология, альтернативная наука.

Д л я с с ы л о к: Панченко А. Рец. на кн.: Виктор Шнирельман. Арийский миф в современном мире: В 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.; 440 с. (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас») // Антропологический форум. 2017. № 33. С. 125–137.

U R L: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/033/panchenko.pdf>

**A Review of VICTOR SCHNIRELMANN,
ARIYSKIY MIF V SOVREMENNOM MIRE [THE ARYAN MYTH TODAY]:
In 2 vols. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015, 536 pp.; 440 pp.**

Alexander Panchenko

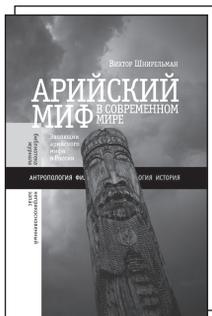
European University at St Petersburg
3 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Institute of Russian Literature (The Pushkin House), Russian Academy of Sciences
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia
apanchenko2008@gmail.com

A b s t r a c t: This review concerns the book *The Aryan Myth Today* by Victor Schnirelmann. The reviewer argues that the book is extremely valuable in terms of empirical research, although its methodology, theoretical horizons, and rhetoric can be criticized in certain respects.

К е y w o r d s: Aryan myth, nationalism, neopaganism, conspiracy theories, alternative science.

T o c i t e: Panchenko A., 'A Review of Victor Schnirelmann, Ariyskiy mif v sovremennom mire [The Aryan Myth Today]: In 2 vols. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015, 536 pp.; 440 pp.', *Antropologicheskij forum*, 2017, no. 33, pp. 125–137.

U R L: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/033/panchenko.pdf>



Рец. на кн.: **Виктор Шнирельман. Арийский миф в современном мире**: В 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.; 440 с. (Библиотека журнала «Неприкосновенный запас»)

Рецензия посвящена монографии Виктора Шнирельмана «Арийский миф в современном мире». Книга вызвала у рецензента двойственные впечатления. С одной стороны, ее высокая фактографическая ценность несомненна. С другой — ее методология, теоретические горизонты и риторика вызывают нарекания, иногда существенные.

Ключевые слова: арийский миф, национализм, неоязычество, конспирология, альтернативная наука.

Новая книга известного специалиста по истории постсоветского национализма, неоязычества и антисемитизма посвящена, по словам самого автора, проблемам «конструирования арийской идентичности» и «бытованию арийского мифа как во времени, так и в политико-географическом измерении» (I, С. 5). Понятие «арийского мифа», по мысли Шнирельмана, включает в себя следующие компоненты: «псевдоисторический нарратив», «основа новых идентичностей», «праворадикальная идеология», «основа для ксенофобии и расизма», «важный атрибут новых религиозных (неоязыческих и эзотерических) обрядов и культов», «мифопоэтический сюжет, вдохновляющий ряд литераторов, поэтов, художников и музыкантов» (I, С. 10). Широта замысла, по всей видимости, оказала решающее влияние на объем монографии, составляющей 61 печатный лист (немногим менее 1000 страниц мелкого шрифта) и потому вышедшей в двух томах. К преимуществам и недостаткам избранного автором способа подачи и анализа материала я еще вернусь, а для начала нужно вкратце пересказать содержание работы.

Первый том монографии состоит из семи глав. В первой («Рождение и эволюция арийского мифа») кратко обсуждаются

Александр Александрович Панченко

Европейский университет
в Санкт-Петербурге / Институт
русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург
aranchenko2008@gmail.com

историко-научные и культурные контексты «арийской темы» в Европе XVIII–XIX вв.: романтический национализм и ориентализм, развитие лингвистической индоевропеистики, формирование физической антропологии. Здесь же автор напоминает об известных трудах идеологов «расового подхода» в западной интеллектуальной истории Жозефа Артюра де Гобино, Хьюстона Стюарта Чемберлена и др., а также о концепциях «арийского христианства», делавших акцент на противопоставлении христианской религии и иудаизма. Вторая глава («Арийская идея в эзотерических учениях») преимущественно посвящена австрийской и германской «ариософии» начала XX в. (в частности, идеям Гвидо фон Листа), а также ее влиянию на формирование идеологии нацизма. В третьей главе («Нацистский след») речь идет уже непосредственно о значении паранауки, историософии и оккультизма в культуре германского национал-социализма и итальянского фашизма. Особое внимание здесь уделяется сочинениям Альфреда Розенберга и Юлиуса Эвола, неонацистской эзотерике, а также истории свастики как ариософского и нацистского символа.

Три первые главы монографии имеют обзорный характер и в значительной степени основаны на исследованиях западных ученых — Леона Полякова, Николаса Гудрик-Кларка, Дороти Фигейра и др. В четвертой главе («Источники и корни русского “арийского мифа”») автор обращается к российским формам и контекстам националистической историософии. Ее генеалогию он начинает со «славянской школы» в историографии, т.е. с трудов М.В. Ломоносова, Ю.И. Венелина и З. Долленга-Ходаковского (Адама Черноцкого), а также более поздних авторов, тяготевших к необоснованному «удревнению» славяно-русской истории и экзотическим гипотезам славянского этногенеза: А.С. Хомякова, Е.И. Классена, В.И. Ламанского, Д.И. Иловайского. Почему-то в этом ряду не находится места П.А. Лукашевичу (1809–1887), чьи историко-этимологические опыты, несмотря на их маргинальность, следует, без сомнения, считать прообразом постсоветской любительской лингвистики и криптоистории, ср.: [Богданов 2014: 81–83]. Полагая, что некогда все человечество пользовалось славянским праязыком, Лукашевич, например, утверждал в 1877 г., что «[п]ервобытные жители Англии были славяне, из них господствовавшее там племя называлось бритами или бритянами потому, что они *брили* свои бороды, оставляя усы, и как ни искажались римскими писателями славянские имена, которые и без того весьма трудно и несовершенно передаются латинскими письменами, но все-таки славянин весьма легко их понимает, особенно тот, кто проник в свойства первобытного

славянского языка, который чем древнее, тем больше выявляет обработанность и точность своих выражений» [Лукашевич 1877: 6]. Современных ему англичан Лукашевич считал «помесью монгольских народов с бритянами» [Там же: 30] и именно этим объяснял воображаемую «ненависть англичан к славянским народам».

Обращаясь далее к истории «арийской темы» в России второй половины XIX — начала XX в., Шнирельман кратко касается и политизированных, и вполне академических дискуссий об «арийстве» русских, а также о возможной прародине арийцев, впрочем, отдавая себе отчет в том, что сколько-нибудь серьезной роли в публичных националистических дискурсах того времени эта тема не играла. Несколько большее значение и воображаемое арийское наследие, и криптоисторическая эзотерика имели для культуры русского модернизма. Вместе с тем, как полагает автор, гораздо большую роль в становлении современного славянского неоязычества, в том или ином отношении ориентирующегося на «арийский миф», сыграли националистические круги русских и украинских эмигрантов второй половины XX в. Изложению их взглядов, а также истории «Влесовой книги» — одной из самых значимых для современного восточнославянского неоязычества фальсификаций — посвящены следующие разделы главы. Завершает главу очерк дискуссий о прародине индоевропейцев и славянском этногенезе в археологии и лингвистике последних советских десятилетий. Особое внимание здесь уделяется трудам Б.А. Рыбакова, оказавшим заметное влияние на идеологию неоязычников и националистов в современной России.

Пятая глава («Научная фантастика и этноцентризм») посвящена политико-националистической и криптоисторической топике в поздней советской научно-фантастической литературе (в частности, в романах В.И. Скурлатова и В.И. Щербакова) и постсоветской массовой беллетристике. В шестой главе («Русское неоязычество: действующие лица») содержатся биографии и изложение взглядов идеологов праворадикального крыла современного неоязычества. Наконец, в последней, седьмой главе тома («Мифы русского неоязычества: национализм, мегаломания и травматическое сознание») автор предпринимает попытку описания и объяснения основных мотивов и тенденций «националистического мифотворчества» в постсоветской России. Речь здесь идет о современной рецепции полигенетической концепции расовой эволюции, сформулированной теософами и эзотериками конца XIX — начала XX в. (Е.П. Блаватской, Папюсом, Э. Шюре и др.), о националистической политизации археологии (в том числе в связи с исследованиями южноуральского городища Аркаим) и о генезисе «альтернативной» линг-

вистики и палеославистики, поисках «Полярной прародины» ариев / славян, приписывании «древнеславянской цивилизации» самых разнообразных и фантастических знаний и технологий. Все эти идеи, мотивы и практики, довольно сложно сочетающие расизм, антисемитизм и национализм, этногенетическую мегаломанию, оккультизм и практики New Age, конспирологию и криптоисторическую герменевтику, политический радикализм и ксенофобию, эсхатологию и мессианизм, Шнирельман интерпретирует как социально-психологическую компенсацию коллективных и индивидуальных травм, обусловленных крахом советской идеологии и распадом СССР.

Именно в этих условиях, потерпев поражение в политической области, русские националисты сделали ставку на «великий миф», призванный вылечить русский народ от психологической травмы. <...> Рассмотренный миф с благодарностью апеллирует к расовой теории, реабилитирует идею полигенизма, воспекает изоляционизм и зачарован образом Северной цивилизации. Ему свойственна как виктимизация, так и мегаломания, а его представление о прошлом основано на эзотерических идеях циклизма и гипермиграционизма. Он призван поднять дух русским и вернуть им самоуважение и веру в свои силы. <...> Иными словами, глубокое осмысление своих собственных неудач, исходя из современных реалий, заменяется утопией, апеллирующей к метафизической картине мира, придающей текущим проблемам глобальный и вечный характер (I, С. 520–521).

Это довольно распространенное в современных социальных науках объяснение резкого подъема национализма и конспирологии в постсоветской России (ср. концепцию «патриотизма отчаяния», предложенную Сергеем Ушакиным), конечно, имеет свои основания, однако представляется мне недостаточным. Ниже я к этому вернусь.

Второй том книги состоит из пяти глав. Восьмая глава («Неоязычество, христианство и антисемитизм») посвящена антихристианским и антисемитским идеям в современном российском неоязычестве, а также их политизации «национал-капиталистами» и «национал-социалистами», «имперцами» и сторонниками «русского национального государства», постсоветскими коммунистами и неосталинистами. В девятой главе («Эра Водолея и русское мессианство») речь идет о связях российского неоязычества с идеологией и культурой New Age (в отличие от других отечественных авторов, например Б.З. Фаликова, Шнирельман переводит это словосочетание как «Новая эпоха»). Надо сказать, впрочем, что эта глава вряд ли позволит читателю составить сколько-нибудь целостное представление о специфике обсуждаемой культуры, поскольку

автор полностью игнорирует главные академические работы на эту тему (Воутера Ханеграфа, Пола Хиласа, Олава Хаммера, Эгила Аспрема и др.). Основное внимание здесь уделяется идеям и сочинениям теософки Элис Бейли, чьи труды вряд ли можно считать репрезентативными для New Age конца XX — начала XXI в., даже несмотря на то что именно она, судя по всему, изобрела этот термин. Собственно говоря, все разнообразие культуры New Age Шнирельман сводит исключительно к идеям хилиастического и эсхатологического характера (New Age *sensu stricto* в терминологии Ханеграфа [Hanegraaff 1996: 96–97]), что, конечно, выглядит не вполне корректно.

Десятая глава («Украинский взгляд») посвящена «современным тенденциям в развитии украинского неоязычества», что, по мысли автора, позволит «лучше понять общие черты и специфические особенности его русского близнеца» (II, С. 158). Надо сказать, впрочем, что Шнирельман не касается истории, идеологии и социальных практик современных украинских неоязыческих групп и не упоминает недавнюю книгу Марии Лесив [Lesiv 2013], посвященную этой теме, ограничиваясь обзором работ, написанных идеологами украинского национализма и неоязычества. Особое внимание автор уделяет здесь трудам Г.С. Лозко, которая сочетает популяризацию украинской «этнической религии» с пропагандой национализма и антисемитизма. Собственно говоря, украинское неоязычество в этом очерке Шнирельмана очень мало отличается от российского.

В одиннадцатой главе автор обращается к «экспансии арийской идеи» в некоторых современных культурах Кавказа и Средней Азии: у армян, осетин, чеченцев, таджиков. Отдельный раздел посвящен «тюркскому арийству», получившему распространение в среде интеллектуалов Туркменистана, Казахстана и Узбекистана. Шнирельман интерпретирует его в контексте постколониальной «борьбы за престижных предков» (II, С. 250) как «попытку приобщиться к “арийскому наследию” ираноязычных кочевников раннего железного века» (II, С. 224). В целом в этой главе речь идет исключительно о гео- и историко-политических факторах, определяющих распространение «арийского мифа». Так, рассуждая об «арийской идее» в постсоветской Армении, Шнирельман утверждает, что она «обслуживает прежде всего геополитические интересы», не уделяя никакого внимания армянскому неоязычеству, чья эволюция, судя по всему, во многих отношениях сходна с аналогичными процессами во многих других странах бывшего СССР, ср., например: [Антонян 2015].

Последняя, двенадцатая глава монографии посвящена истории и современным особенностям «индийского арийства».

Отмечая, что использование арийской идеологии в Индии колониального и постколониального периодов отличается противоречиями, Шнирельман вслед за Дороти Фигейра подчеркивает, что здесь «арийский миф» мог служить и «идеологии сопротивления колониализму», и «гегемонистскому проекту, направленному против меньшинств» (II, С. 300). В качестве показательного примера автор обсуждает смену этногенетических парадигм в индийской историографии: в колониальный период местные интеллектуалы исходили из миграционной модели «арийского завоевания», что позволяло «подчеркнуть величие предков и их славные деяния», «показать, что не колонизаторы принесли в данный регион цивилизацию и культуру, а далекие предки обитавшего здесь народа» (II, С. 298–299). Однако после обретения независимости «легитимация вновь возникшего национального государства» потребовала «доказательства законного и неоспоримого права на обладание данной территорией» и, следовательно, перехода к автохтонной модели, подразумевающей, что арийские предки всегда обитали на территории современной Индии, а древнеиндийская цивилизация является древнейшей в мире (Там же).

В «Заклучении» автор подводит некоторые итоги своего исследования. Отмечая, что за свою историю «арийский миф» превратился из «невинной научной гипотезы» в «основу насыщенного политического дискурса», Шнирельман напоминает читателю о «высокой социальной роли науки» и о том, что «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» (II, С. 301). В качестве примера «влияния национализма на научную парадигматику» автор снова упоминает полемику между автохтонистами и миграционистами в историко-археологических и этногенетических исследованиях, не ограничиваясь здесь, впрочем, исключительно постколониальным контекстом и подчеркивая, что «территориальный вопрос» вообще играет достаточно важную роль в политико-идеологических репрезентациях «арийского мифа». В этом контексте поиски «примордиальной прародины» тесно связаны с образами «престижных предков» и «аутентичной культуры».

Здесь же Шнирельман еще раз подчеркивает, что современные репрезентации «арийского мифа» связаны не только с конструированием культурной и цивилизационной идентичности, но и с религиозными поисками, причем необязательно этнически или расово окрашенными. «Современная борьба, обусловленная “арийской идентичностью”, — заключает исследователь, — имеет в виду совершенно разные цели, далеко не всегда

связанные с агрессивным расизмом: иногда это территориальный и политический суверенитет, иногда — защита от дискриминации и ксенофобии, а иногда — монополия на духовные ценности. <...> Арийский миф наделяет людей славными предками, снабжает наполненной глубокого смысла [sic!] 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» (II, С. 311–312). К сожалению, читатель, добравшийся до конца книги, так и не находит систематического анализа социальных, идеологических, экономических и прочих факторов, определяющих столь высокую адаптивность «арийского мифа» в разнообразных культурных и политических контекстах. Из разрозненных ремарок автора можно заключить, что он ориентируется на своеобразную версию психоисторической модели, где различные репрезентации «арийского мифа» служат универсальным компенсаторным средством для коллективных страхов и тревог («психологического кризиса», «комплекса неполноценности», «постколониального беспокойства» и т.п.), обусловленных геополитическими сдвигами и социально-экономическими трансформациями.

Книга Шнирельмана, без сомнения, имеет большую фактографическую ценность, особенно в той части, где речь идет о формах современной массовой (в том числе религиозной) культуры и политического воображения, тем или иным образом использующих «арийскую» топику. Соответствующие главы будут чрезвычайно полезны исследователям, занимающимся вопросами идеологии и литературы в позднем СССР, историей постсоветских религиозных и националистических движений, анализом нарративов и герменевтических практик, связанных с конспирологией, «альтернативной историей» и криптолингвистикой в современном российском и глобальном контекстах.

Вместе с тем способ подачи материала, избранный автором, представляется мне не столь удачным. Поскольку изложенные в книге факты интересны главным образом академическим специалистам, очевидно, что их можно было бы представить более систематическим образом (например, в форме словаря-справочника), а не в виде пространных и однообразных пересказов биографий и сочинений «альтернативных историков» и идеологов неоязычества. Да и взгляды тех авторов, о которых пишет Шнирельман, несмотря на внешнюю курьезность и эксцентричность, без сомнения, могут и должны быть систематизированы и исследованы не только в историко-генетическом, но и в социально-типологическом отношении. Исследователь, однако, зачастую пренебрегает этой задачей, подменяя ее полеми-

кой с паранаучными идеями и теориями. Смысл этой полемики мне, честно говоря, не вполне очевиден, тем более что она иногда представляется недостаточно продуманной. Вступая в спор с неоязычниками, Шнирельман довольно свободно обращается с дискуссионными вопросами дохристианской культуры Восточной Европы. Так, за доказательствами существования человеческих жертвоприношений у славян-язычников он обращается не непосредственно к письменным и археологическим источникам, чья достоверность и возможные интерпретации заслуживают специального анализа, а к научно-популярным сочинениям Я.Е. Боровского, А.Б. Снисаренко и Н.Р. Гусевой, в смысле источниковедческой аккуратности и исторической рефлексии мало отличающимся от критикуемых неоязыческих текстов, а затем упоминает крайне сомнительные этнографические данные, свидетельствующие о распространении «ритуального убийства стариков их домочадцами», якобы «связанного с языческими поверьями». Хотя Шнирельманом руководит понятное желание разоблачить миф о «человеколюбии русской языческой религии», такой подход вряд ли уместен в академическом исследовании. В действительности эта довольно любопытная и запутанная проблема требует множества оговорок: что именно следует считать человеческим жертвоприношением, каким историко-археологическим и письменным свидетельствам в данном случае можно доверять, как связаны гипотетические практики жертвоприношения с социально-экономическими особенностями различных славянских, германских и финских групп, обитавших в Восточной и Северной Европе в I тыс. н.э., о каких хронологических периодах идет речь и т.п. Оставляя читателя в неведении относительно всех этих вопросов, автор, в сущности, рисует столь же смутную картину славянского язычества, что и его оппоненты.

Встречаются в книге и другие фактографические недочеты. В споре со сторонниками подлинности «Влесовой книги», приводящими выражение «мыслию по древу» из «Слова о полку Игореве» как «важное доказательство того, что в старину могли писать на дощечках», Шнирельман утверждает: «Давно доказано, что в оригинале “Слова” значилось не “мыслию”, а “мысию”, то есть белкой» (I, С. 150). На самом деле, конечно, ни о каких доказательствах речь здесь идти не может, и уж тем более непонятно, какой «оригинал» «Слова» имеется в виду. Действительно, многие исследователи придерживались мнения, что «в авторском тексте читалось все же слово “мысль”» [Соколова 1995: 295], однако существуют и другие точки зрения, причем ни одну из них окончательно доказать невозможно в силу отсутствия в нашем распоряжении необходимых источников.

Впрочем, мелкие огрехи такого рода (вкуче с заведомо неграмотным употреблением глагола «довлеть» (I, С. 195)) вполне простительны для ученого, специально не занимающегося средневековой культурой и славянской филологией. Более важными в данном случае мне представляются проблемы методологического и даже идеологического характера, с которыми сталкивается читатель рецензируемой книги.

Прежде всего, нужно сказать, что само использование термина «миф» в исследованиях современной культуры вызывает у меня возражения. Если речь идет о применении антропологических и филологических теорий и методов, связанных с изучением архаических и классических мифологий, то особых перспектив здесь нет, о чем, на мой взгляд, вполне отчетливо свидетельствуют попытки «неомифологических» исследований, неоднократно предпринимавшиеся филологами и антропологами во второй половине XX — начале XXI в. Можно ли сохранить сколько-нибудь устойчивую концепцию «мифа» и «мифологии», отказавшись от теорий «мифологического мышления», «мифологической картины (модели) мира», а также от стадиялистской исторической поэтики, предполагающей, что миф в качестве расплывчатого синкретического единства формы и содержания предшествует более или менее устойчивым повествовательным типам — сказке и эпосу? И где, в конце концов, пролегает граница между «мифологическим» и «немифологическим» мышлением, а также «мифом» и «не-мифом» как нарративными формами? Если же под «современными мифами» понимается политическая и националистическая идеология, не очень понятно, зачем нужно уравнивать эти понятия. Конечно, следуя соображениям Клиффорда Гирца, интерпретировавшего идеологические системы как символические шаблоны для организации социальных и психических процессов, можно сказать, что у идеологии много общего с мифом по версии символической философии и антропологии. Однако если признание такого сходства в общем-то можно считать трюизмом, то различия между мифами и идеологией скорее заслуживают анализа. Наконец, если понятие мифа попросту используется для противопоставления рационального и иррационального, науки и псевдонауки, то и это вряд ли можно признать удачным аналитическим ходом: стоит иметь в виду, что паранаучные дискурсы оперируют теми же самыми рациональными категориями и что одним из ключевых аспектов эпистемологии New Age (как, впрочем, и ряда других постсекулярных религиозных культур) является «сциентизм» [Hammer 2001: 201–330] — использование социального образа науки и рационального знания в целом, а также научных и паранаучных дискурсов для конструирования религиозных метафор, нарративных моделей и практик.

Собственно говоря, и сам Шнирельман, как мы видели, вкладывает в понятие «арийского мифа» очень разные и довольно противоречивые значения. Для чего в таком случае оно ему нужно? Поскольку один из лейтмотивов рецензируемой книги — это указание на расистские, нацистские и антисемитские корни современной националистической «ариософии», позволительно предположить, что последняя трактуется автором как пучок смыслов или «прецедентный текст», вольно или невольно, завуалированно или бессознательно отсылающий к соответствующим идеям и социальным ожиданиям. Конечно, вряд ли стоит сомневаться в наличии подобных отсылок, тем более что сам Шнирельман вполне убедительно показывает расистские и нацистские подтексты многих современных сочинений на «арийскую» тему. Однако обсуждаемая проблема вовсе не исчерпывается этими подтекстами. На мой взгляд, анализ современных форм коллективного воображения, о которых идет речь в рецензируемой книге, требует разговора не только о расистских корнях и социальных травмах, но и о социальном статусе знания вообще и науки в частности в конце XX — начале XXI в., новых типах социальных сетей и идентичностей, мировоззренческом холизме и новых религиозных культурах, глобализации и «обществе риска», т.е. о гораздо более широком общественном и культурном контексте. Справедливости ради замечу, что Шнирельман задается некоторыми из этих вопросов (см., например, I, С. 206–207), однако в его книге я не нашел ни сколько-нибудь последовательных ответов на них, ни отсылок к исследовательской литературе, где обсуждаются соответствующие проблемы. Стоит подчеркнуть, что «отреченное», или «стигматизированное» знание [Barkun 2003: 26–29], которому посвящена рецензируемая работа, не уникально для постсоветских и постколониальных культур, оно достаточно широко распространено во вполне благополучных и развитых обществах, включая США и страны Западной Европы. Поэтому отсылки к социально-экономическим и идеологическим «травмам» и «комплексам неполноценности», на мой взгляд, обладают в данном случае малой объяснительной силой.

Наконец, мне представляется совершенно излишним обличительный пафос книги Шнирельмана. Конечно, исследование культур, тем или иным образом ориентированных на расизм и ксенофобию, ставит перед ученым ряд специфических моральных и психологических проблем. Они неоднократно обсуждались в антропологической литературе: можно, например, вспомнить соответствующую дискуссию [Форум 2008], в которой принимал участие и Шнирельман и где наиболее взвешенными и продуманными представляются мне рассуждения

Себастьяна Джоба (С. 48–59). Насколько я понимаю позицию автора рецензируемой книги, она состоит в том, что любой исследователь должен осознавать меру своей социальной ответственности и вовлеченности в общественно-политические процессы. С этим нельзя не согласиться, однако сама по себе такая позиция не избавляет нас от большинства упомянутых проблем. Где, как и когда ученый должен высказывать свою гражданскую позицию? Каковы границы и мера эмпатии в отношении людей, чью жизнь мы изучаем? Что исследование социального и идеологического Другого может сказать нам о наших собственных моральных и идеологических пресуппозициях? Должен ли адепт толерантности быть толерантен в отношении тех, кто проповедует интолерантность? Думаю, что универсальных ответов на эти и подобные им вопросы не существует, многие решения такого рода нам приходится принимать *ad hoc*, сообразуясь и с конкретной общественно-политической ситуацией, и с собственной совестью. На мой взгляд, однако, более или менее постоянным правилом здесь должно быть разграничение жанров академического и гражданского высказывания. Если мы пишем исследовательскую работу о сообществах, объединенных расизмом и ксенофобией, нам необходимо искать причины, по которым сформировались эти сообщества и их идеологемы, а не обличать их. Возможностей для публичного высказывания своей гражданской позиции у современного человека достаточно и помимо академических публикаций.

В рецензируемой книге этого разграничения явно не хватает. На протяжении нескольких глав Шнирельман настойчиво обличает академическую некомпетентность, склонность к расизму и антисемитизму и политическую ангажированность исследуемых им авторов. Этот пафос, по-видимому, заставляет Шнирельмана использовать довольно курьезные и напоминающие о советской публицистике клише, которые вряд ли уместны в академической работе (выписываю наугад: «в угаре разоблачительства» (I, С. 279); «родимые пятна нацизма» (I, С. 349); «аппетиты петербургских неоязычников растут» (I, С. 410); «проявлял нездоровый интерес к свастике» (I, С. 473)). Стоило ли покидать башню из слоновой кости, чтобы писать в духе советского газетного фельетона? Не думаю.

Короче говоря, книга Шнирельмана вызывает у меня двойственные впечатления. С одной стороны, ее высокая фактографическая ценность несомненна. С другой — ее методология, теоретические горизонты и риторика вызывают нарекания, иногда существенные.

Благодарности

Рецензия подготовлена при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-02952 («Конспирологические нарративы в русской культуре XI — начала XXI в.: генезис, эволюция, идейный и социальный контексты»).

Библиография

- Антоян Ю.* Конструирование религии в армянском неоязычестве // Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. (науч. ред.). Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте: Сб. ст. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2015. С. 82–103. (Studia Ethnologica. Вып. 11).
- Богданов К.А.* Переменные величины: погода русской истории и другие сюжеты. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 365 с.
- Лукашевич П.* Причина ненависти англичан к славянским народам. Киев: Тип. К.Н. Милевского, 1877. 33 с.
- Соколова Л.В.* Мысль // Творогов О.В. (отв. ред.). Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 3: К—О. С. 293–296.
- Форум «Позиция антрополога при исследовании проблем ксенофобии» // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 7–180.
- Barkun M.* A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America. Berkeley: University of California Press, 2003. XII+243 p.
- Hammer O.* Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden: Brill, 2001. 547 p.
- Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden; N.Y.; Köln: Brill, 1996. 580 p. (Studies in the History of Religions. Vol. 72).
- Lesiv M.* The Return of Ancestral Gods: Modern Ukrainian Paganism As an Alternative Vision for a Nation. Montreal; Kingston; L.; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2013. XVII+221 p. (Studies in the History of Religions. Vol. 65).

Александр Панченко

A Review of Victor Schnirelmann, *Ariyskiy mif v sovremennom mire* [The Aryan Myth Today]: In 2 vols. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015, 536 pp.; 440 pp.

Alexander Panchenko

European University at St Petersburg
3 Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
Institute of Russian Literature (the Pushkin House),
Russian Academy of Sciences
4 Makarova Emb., St Petersburg, Russia
apanchenko2008@gmail.com

This review concerns the book *The Aryan Myth Today* by Victor Schnirelmann. The reviewer argues that the book is extremely valuable in terms of empirical research, although its methodology, theoretical horizons, and rhetoric can be criticized in certain respects.

Keywords: Aryan myth, nationalism, neopaganism, conspiracy theories, alternative science.

Acknowledgements

The review was written with support from the Russian Science Fund, project No. 14-18-02952 ('Conspirological Narratives in Russian Culture, 1800–2010s: Origins, Evolution, Ideological and Social Contexts').

References

- Antonyan Yu., 'Konstruirovaniye religii v armenyanskom neoyazychestve' [Construction of Religion in Armenian Neopaganism], Kormina J. V., Panchenko A. A., Shtyrkov S. A. (eds.), *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [Invention of Religion: Desecularization in Post-Soviet Context]. A Collection of Articles. St Petersburg: European University at St Petersburg Press, 2015, pp. 82–103. (Studia Ethnologica, is. 11). (In Russian).
- Barkun M., *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 2003, XII+243 pp.
- Bogdanov K. A., *Peremennye velichiny: pogoda russkoy istorii i drugie syuzhety* [Variables: The Weather of Russian History and Other Essays]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014, 365 pp. (In Russian).
- 'Forum 8: Nationalism and Xenophobia as Research Topics', *Forum for Anthropology and Culture*, 2009, no. 5, pp. 9–158.
- Hammer O., *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill, 2001, 547 pp.
- Hanegraaff W. J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, 580 pp. (Studies in the History of Religions, vol. 72).
- Lesiv M., *The Return of Ancestral Gods: Modern Ukrainian Paganism As an Alternative Vision for a Nation*. Montreal; Kingstone; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2013, XVII+221 pp. (Studies in the History of Religions, vol. 65).
- Lukashevich P., *Prichina nenavisti anglichan k slavyanskim narodam* [Why the Englishmen Hate the Slavs]. Kiev: K. N. Milevskiy Printing House, 1877, 33 pp. (In Russian).
- Sokolova L. V., 'Mysl' [Thought], Tvorogov O. V. (ed.), *Entsiklopediya "Slova o polku Igoreve"* [Encyclopaedia of "The Tale of Igor's Campaign"]: in 5 vols. St Petersburg: Dmitriy Bulanin, 1995, vol. 3: K–O, pp. 293–296. (In Russian).