

Трибуна молодого автора

УДК 930:299(045)

Н.А. Кутявин

К ПРОБЛЕМЕ ПАРАДИГМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕОЯЗЫЧЕСТВА

В статье исследуется проблема теоретического осмысления соотношения древнего язычества и современного неоязычества. Рассмотрена историография по теме русского неоязычества, состоящая из трёх основных направлений: «критического», «конфессионального» и «понимающего». На примере некоторых сложных методологических вопросов обосновывается их неразрешимость в рамках используемых теоретических парадигм. Автор отмечает отсутствие разнообразия теоретических подходов к проблеме. Осуществляется критический анализ существующего «понимающего» подхода в работах А. А. Бескова. Для решения спорных вопросов предлагается дополнить «понимающий» подход «объяснительным», основанным на принципах историзма, редукционизма и эволюционизма. В этих целях привлекается теоретический инструментарий таких исследователей религий, как Э. Дюркгейм и Р. Жирар. С опорой на их наработки автор приходит к выводу, что язычество как архаическая религия исчезает вместе с трансформацией того общества, в котором оно возникло. Соответственно, язычество и современное неоязычество — это разные феномены, практически никак не связанные между собой.

Ключевые слова: история религий, религиоведение, методология, парадигма, А. А. Бесков, язычество, неоязычество, родноверие.

DOI: 10.35634/2412-9534-2019-29-4-691-697

Данная статья представляет собой попытку теоретического и методологического переосмысления вопроса об исторической преемственности между славянским язычеством и современным неоязычеством. Однако для начала необходимо максимально кратко описать и классифицировать имеющуюся историографию, а также ситуацию в научном изучении религий в целом. Только на таком фоне предложения и замечания автора будут уместными и понятными. Начав с историографии, перейдём к вопросам методологии, а затем рассмотрим существующие в этой области проблемы на конкретных примерах теоретических и методологических умозаключений, которые представляются небесспорными и нуждаются в серьёзном обсуждении.

Феномен российского «родноверия» уже давно стал объектом исследований для широкого круга отечественных специалистов-гуманитариев. В начале XXI в. сформировалось несколько основных направлений в его изучении. Первое направление можно обозначить как «научная и политическая критика», исток которого обнаруживается в публикациях ещё советского периода, разоблачавших подложность «Влесовой книги», а наибольшую силу поток критики приобретает уже на современн: в публикациях таких авторов, как В. В. Прибыловский, В. А. Шнирельман, Л. С. Клейн, А. А. Зализняк. Ввиду ориентации на разбор псевдонаучных мифов, касающихся истории, археологии и лингвистики, а также на обличение свойственной «родноверам» и «славянским ведистам» склонности к праворадикальным политическим взглядам, данное направление никогда не обладало единой теоретической базой, и каждый учёный рассматривал свой объект исходя из личных методологических предпочтений. Второе направление стремится дистанцироваться от первого, декларируя свою политическую и идеологическую непредвзятость. В основе подхода этих учёных лежит нацеленность на «понимание», т. е. изложение неоязыческой истории и идей в том виде, в каком их себе представляют сами сторонники этого мировоззрения, пользуясь материалами, полученными не только из «родноверческой» литературы, но и через интервью, включённое наблюдение, социологические опросы. Такая методология характерна для группы исследователей из Нижнего Новгорода, во главе с Р. В. Шиженским и А. А. Бесковым, выпускающими тематический альманах “Colloquium Neoplatomeres”, а также для некоторых других отечественных и зарубежных учёных. Так как неоязычество становится всё более и более заметным явлением, на настоящий момент уже опубликовано достаточное количество критических работ, написанных с конфессиональных (в первую очередь православных) позиций. Их авторов, таких, как сектовед А. Л. Дворкин, священник Г. Максимов, миссионер М. Н. Кузнецов, имеет смысл определить в отдельную группу «конфессиональных религиоведов», которые, с одной стороны, в извест-

ной степени ангажированные, но, с другой стороны, порой высказывают вполне резонные замечания по многим частным вопросам, касающимся проблемы неоязычества. К тому же их работы — это важный источник по межрелигиозному конфликту и диалогу.

Вопрос о язычестве и неоязычестве как исторических феноменах неизбежно связан с тем, какую теорию религии мы используем. Научное изучение религий всегда было в этом отношении плюралистично. Тем не менее, известный религиовед А. Н. Красников считал возможным, опираясь на философию науки Т. Куна, выделить основные религиоведческие парадигмы, соответствующие трём сменяющим друг друга периодам. Для классического религиоведения второй половины XIX — начала XX вв. были характерны историзм, эволюционизм, редукционизм, а целью исследователей было объяснение исследуемых явлений с помощью социологических, психологических и исторических теорий [8, с. 66]. В неклассической парадигме эти принципы были подвергнуты критике, им на смену пришли феноменология и герменевтика, «понимающие» подходы. Повлиявшие на религиоведение авторы-теологи, такие, как Р. Отто, привели большинство исследователей религии к мысли, что в ней есть некий элемент, неразложимый никакими аналитическими инструментами, который делает её реальностью особого рода, несводимой ни к какой другой сфере. Феноменология искала в истории религии «инвариантные сущности» и «структуры», тем самым выводя религиозное за рамки истории [8, с. 123]. Такой подход, однако, оказался не очень плодотворным, что спровоцировало кризис неклассической парадигмы и «усиление рационалистических начал» [8, с. 229]. На сегодня никакой единой парадигмы в религиоведении не существует.

Вернёмся к исследованиям неоязычества. Из представленного историографического обзора можно понять, что определённое теоретическое и методологическое единство свойственно только второй группе авторов. Представители первой группы, даже такие признанные специалисты по неоязычеству, как В. А. Шнирельман, в своём теоретическом осмыслении желания некоторых современных людей вернуться в дохристианское прошлое не уходят дальше предположений о компенсаторной роли «арийского мифа» для коллективного преодоления травмирующего исторического опыта (в частности — распада СССР и потери единой общей идеологии), что подметил рецензент его двухтомной монографии [10, с. 128]. Что же можно сказать о третьем направлении? Вопрос о его методологии в историографии ещё не ставился, вероятнее всего, в силу пренебрежения, испытываемого учёными к «конфессиональному религиоведению». Однако можно предположить, что классическая парадигма вряд ли близка таким исследователям, поскольку она подразумевала скептическое отношение к религиозным верованиям.

Итак, несмотря на то, что в современном религиоведении сосуществует множество теоретических подходов, создаётся впечатление, что в исследованиях русского неоязычества никакого разнообразия не наблюдается. Не становится ли из-за этого представление о неоязычестве крайне однобоким? В первом выпуске альманаха «Colloquium Neoplatomeres» А. А. Бесков высказывал сожаление по поводу того, что «...русское неоязычество в религиоведческом аспекте остаётся практически неизученным» [2, с. 14]. Это справедливое замечание, однако, вызывает и определённые вопросы. Что подразумевает А. А. Бесков под «религиоведческим аспектом»? И как этот аспект должен быть исследован? С тех пор было опубликовано достаточно много научных статей и самого А. А. Бескова, и его коллег, так что можно найти ответы на эти вопросы просто обратившись к этим работам.

В последовавших за первым номером альманаха А. А. Бесков опубликовал цикл статей «Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре». Вопрос о том, как соотносится историческое славянское язычество и современное «родноверие» является одним из показательных, в плане анализа выбранной методологии, поэтому заглянем в первую из этих публикаций. С теоретической точки зрения интерес вызывает то определение, которое учёный даёт дохристианской религии славян: «...комплекс религиозно-мифологических представлений и форм их выражения, свойственный восточным славянам в дохристианский период их истории» [3, с. 6–7]. На первом месте в этом определении находятся именно религиозно-мифологические «представления», а всё остальное, т. е. «формы их выражения», следует из них. Заметно, что из этого определения нетрудно вывести отказ его автора от какой-либо редукции, ведь «представления» берутся им в отрыве от возможных общественных, экономических или даже психологических предпосылок. Они просто есть, в них просто верят. Именно такой идеалистический подход позволяет А. А. Бескову утверждать, что славянское язычество исчезло не в результате принятия Русью христианства, а намного позже, в СССР, благодаря просветительской деятельности государства.

Пояснение этой мысли он начинает с рассмотрения христианства и язычества «как неких противоборствующих сил» [3, с. 7]. Столь радикальное различие между христианством и язычеством вряд ли можно назвать строго научным, ведь его корни растут из самой христианской теологии, стремящейся чётко отделить религию божественного откровения от «суеверий» и «бабьих басен», однако всего этого в церковной среде предостаточно и по сей день. Язычество кажется А. А. Бескову более аморфным, по сравнению с православием, оно «...с лёгкостью меняло свои формы, приспосабливаясь к новым обстоятельствам...» [3, с. 7]. Подразумевается, что смена форм, при сохранении представлений, не является причиной считать язычество до и после таких изменений двумя разными религиями. В итоге язычество выжило, «...переродилось в так называемое народное православие...» [3, с. 7], и, «...как религиозно-мифологическая система оставалось востребованным в силу этиологической (объясняющей) функции мифа» [3, с. 7].

Итак, язычество исчезает из-за централизованной системы образования, урбанизации и других достижений советской эпохи. Этот тезис, как замечает сам А. А. Бесков, входит в противоречие с тревогой многих православных миссионеров по поводу распространения язычества в постперестроенной России. И речь не только и не столько о неоязычестве, сколько о некоем «языческом мышлении», выражающемся в поклонении «местам силы», появлении многочисленных гадалок, магов и экстрасенсов, уфологии, вере в духов, привидений. Современное язычество, пишет исследователь, «...является не наследником древних религиозных представлений восточных славян...» [3, с. 8–9], т. к. под ним «...понимается буквально всё, что несовместимо с жёсткими канонами авраамических религий...» [3, с. 9]. В силу этого оно «...смыкается с таким новым религиозным понятием, как итсизм, которым определяют веру во что-то неопределённое» [3, с. 9]. И здесь не будет лишним задать очередной вопрос: почему вдруг средневековое «язычество», будучи облачено в православные культурные формы — это всё ещё то самое, древнее язычество, а когда оно перемещается в современную культурную ситуацию и соответствующие ей формы — это уже нечто иное, несопоставимое? Представления практически те же самые: анимизм, фетишизм, магизм. Религиовед и видный представитель неклассической парадигмы М. Элиаде, обращаясь к вопросу о синтезе христианства и язычества в европейской крестьянской среде, выделял «космическое христианство», христианство «космической литургии», как отдельный и от язычества, и от церковной ортодоксии уникальный феномен [11, с. 161]. Кто же прав? Приходится прийти к выводу об отсутствии в избранной А. А. Бесковым парадигме подходящего для периодизации религиозной истории теоретического инструментария.

Теперь, когда мы имеем представление о той парадигме, в которой работают А. А. Бесков и его коллеги, а также представляем себе некоторые её недостатки, можно попробовать привлечь иные теоретические и методологические подходы и попытаться переосмыслить спорные моменты. Но каким должен быть альтернативный подход? Во-первых, мы столкнулись с трудностью в определении исторических границ славянского язычества, а значит должны исходить из принципа историзма. Во-вторых, для того, чтобы более объективно сравнивать религиозные идеи и представления друг с другом, нужно найти их основания в иной области, т. е. произвести редукцию. Славянское язычество — не просто совокупность идей, оно могло быть связано с конкретными социальными условиями. Поскольку же общество, в котором существовало язычество, постоянно развивалось, то, в-третьих, нужно вернуться к принципу эволюционизма.

Первое замечание, которое можно сделать, исходя из выбранной парадигмы, заключается в том, что под одним термином «язычество» в статье А. А. Бескова неосознанно объединены *несколько разных групп феноменов*. Первая — это собственно то, что в себя включала религия древних славян, религия архаическая. Вторая — некие религиозные явления, выходящие за рамки церковного учения и обозначаемые специализированным пейоративом. Очевидно, что вторая группа значительно обширнее первой. Но ведь именно исходя из неприятия Церковью тех или иных явлений народной жизни, А. А. Бесков обозначает двоеверие как выжившую форму славянского язычества! Почему же тогда современное язычество не является просто ещё одной новой формой для старой религии? Ведь для Церкви и то, и другое является язычеством в одинаковой степени. Да и в средневековой Руси книжникам и духовникам вряд ли было дело до того, какого рода язычество предстало перед ними — аутентично-славянское, финно-угорское или привнесённое. Шаткость утверждения А. А. Бескова заключается в том, что, если мы рассматриваем язычество лишь как «комплекс религиозно-мифологических представлений», то мы никогда не можем быть уверены, что тот или иной элемент этого комплекса передавался с дохристианских времён в виде традиции из поколения в поколение,

или был изобретён заново в иной исторический момент. Например, предпосылки для анимистического мировоззрения коренятся в имеющем эволюционные корни психологическом механизме обнаружения агентности (субъектности), который может увидеть чью-то добрую или злую волю там, где её нет [6, с. 475]. Именно поэтому вера в духов проходит через всю нашу историю, и нет причин, с одной стороны, искать в этом признак «жизнеспособности» древнеславянской религии, и, с другой стороны, искусственно отделять такого рода современные феномены от их аналогов в прошлом. Точно так же, как о вере в духов, о многих фольклорных явлениях, таких, как праздники летнего солнцестояния или карнавал, можно вслед за Э. Дюркгеймом сказать, что это «религиозные явления, которые не относятся ни к какой определённой религии» [5, с. 79].

Если мы будем исходить из того, что многие проявления «язычества», как в период после распространения христианства, так и в современном мире, являются следствием присущих человеческому мышлению когнитивных искажений, то можем ли мы, в конечном итоге, считать их определяющей чертой язычества, как религии древних славян? Встав на позиции, близкие к классической парадигме, мы будем вынуждены констатировать: нет, не можем. Воспользуемся определением религии, разработанным Дюркгеймом: «...религия — это единая система верований и практик, относящихся к священным, то есть к отделённым, запретным, вещам, верований и практик, объединяющих в одно нравственное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен» [5, с. 96–97]. Языческая религия — не просто комплекс представлений, способных свободно передаваться от человека к человеку во времени и пространстве, она является системой, где элементы должны быть взаимосвязаны. Эта религия также неотделима от того общества, которое её создает. С точки зрения социолога, «подлинно религиозные верования всегда являются общими для определённой группы, которая открыто признаёт свою приверженность им и связанным с ними обрядам. Они не просто признаются всеми членами данной группы в индивидуальном порядке, но являются делом всей группы и создают её единство» [5, с. 91]. Таким образом, не только верования влияют на общество, но и изменения в социальной системе неизбежно ведут к изменениям в сфере духовной. Мы можем прийти к выводу, что история общества помогает понять историю религии. Тем самым мы, наконец, делаем свой объект исследования явлением историческим.

Исходя из предложенного определения религии, попытаемся понять, чем было славянское язычество, когда оно прекратило существование как система. Многие антропологи признают, что, несмотря на кажущуюся алогичность, архаическое мышление, свойственное народам до-осевым, является крайне практичным. Это заставляет, в первую очередь, обратить внимание на обрядовую сторону религии. Обряды, как пишет Дюркгейм, это «...способы действия, которые возникают только в собравшихся вместе группах и предназначены для возбуждения, поддержания или воссоздания определённых ментальных состояний этих групп» [5, с. 40].

Поскольку подробное описание эволюции обрядности может оказаться слишком пространным, рассмотрим конкретный пример — институт жертвоприношения. Перед человечеством всегда стояла проблема ограничения насилия внутри общества. До появления государственного репрессивного аппарата любой конфликт мог бы обернуться кровной мстостью, не имеющей конца. Мог, но далеко не всегда оборачивался. С одной стороны, люди создали системы табу, чтобы минимизировать количество ситуаций, приводящих к соперничеству. Так как ограничительных мер было бы недостаточно, то, с другой стороны, архаическая религия использовала жертвоприношение для канализации насилия всего общества в сторону одного «козла отпущения». То, что было описано выше — краткое изложение теории религии Р. Жирара. Сторонники «понимающего» подхода скорее придут к выводу, что жертвоприношение ничему в реальности не соответствует, и социальных функций у него нет, ведь всё, что предлагает этнографу сам туземец — это объясняющий ритуал мифологический сюжет. Однако, как пишет Дюркгейм, «...причины, которые приводит для... объяснения сам верующий, могут быть, а чаще всего и являются ошибочными...» [5, с. 29]. Действительно, человек, верующий в духов, вряд ли знает, что такое «механизм обнаружения агентности», а сообщество, ощущающее «нуминозное» в акте жертвоприношения, почти наверняка не осознаёт, что за этим чувством может стоять катартический эффект коллективного насилия всех против одного.

Конкретно в славянских союзах племён жертвоприношения были широко распространены, как свидетельствуют данные археологии. Поскольку в IX — первой половине X вв. процесс централизации власти ещё только начался, мы можем говорить о нескольких обществах, каждое из которых породило свою религию. Если обратиться к письменным источникам, то мы видим действующую мо-

дель коллективного жертвоприношения у Льва Диакона, в описании казни князя Игоря древлянами, находившимися, по данным другого источника, Повести Временных Лет, на более архаической ступени развития чем, например, поляне. Ко времени принятия христианства, происходит, с одной стороны, крушение родового строя, в рамках которого функционировала обрядность, а, с другой стороны, возникает общая централизованная государственная власть. Частная месть, главный источник насилия, постепенно заменяется общественной мстостью за преступление, осуществляемой силой государства. Необходимость в социальной функции жертвоприношения отпадает. Та часть языческой религии, которая основывается на этом институте, после этого может считаться мёртвой. Её реликты, такие, как личные жертвоприношения или игровые подражания (сожжение Масленицы), имеют такое же отношение к языческой религии, как самолёт к своей деревянной копии, собранной адептами карго-культа [9, с. 56–60]. То же самое касается и мифологии, которая отрывается от ритуальной практики. Любимое многими неоязычниками «Слово о полку Игореве» представляет из себя результат разложения славянской мифологии в той же мере, в какой творения Гомера — результат разложения мифологии греческой. При выбранном нами подходе оказывается, что языческая религия — это вовсе не нечто аморфное, а мировоззрение, коренящееся в общественных нуждах и соответствующих практиках. А поскольку древнерусское общество прошло через множество серьёзных изменений, фундамент языческой религии был утрачен. Таким образом, архаическая религия — явление вовсе не такое устойчивое, как может показаться на первый взгляд. Неслучайно сами антропологи начали практиковать перемещение носителей исследуемых культур подальше от современной цивилизации, просто для того, чтобы не потерять свой разлагающийся «словно мумии на свежем воздухе» объект исследований, на тему чего едко иронизировал Ж. Бодрийяр [4, с. 14].

Сформировав хотя бы примерное представление о том, чем было аутентичное язычество, мы можем выдвинуть следующее утверждение: ни один человек, живущий в культуре модерна или постмодерна, не может по-настоящему стать язычником, поскольку это не вопрос выбора неких идейных установок, а результат воспитания в соответствующем обществе на определённой стадии его исторического существования. И, не имеет значения, считала ли христианская Церковь те или иные средневековые практики «языческими»: целостной альтернативной религией они могли стать только в результате самоизоляции тех или иных религиозных групп, но даже в этом случае говорить о сохранении ситуации времён IX в. и ранее было бы излишне оптимистично. Этиологическую функцию, благодаря которой, с точки зрения А. А. Бескова, язычество оставалось необходимым как религиозно-мифологическая система, в народе исполняли не полноценные языческие мифы, а этиологические сказки. Мифы, как таковые, по мнению исследовавшего этот вопрос Л. С. Клейна, нам известны лишь фрагментарно [7, с. 386–387].

В своём цикле статей, А. А. Бесков исходит из того, что «древнее, отжившее своё язычество восточных славян» по-прежнему влияло на культуру России в Новое и Новейшее время, в частности на литературу, кинематограф и телевизионные программы. Однако среди приводимых им материалов трудно найти пример таких реминисценций, которые шли бы напрямую, от соприкосновения с язычеством в форме «народного православия». Вся информация, послужившая для творческих людей России материалом для их произведений, была получена ими не из восточнославянского язычества или «двоеверия», а, в лучшем случае, из научного дискурса на эту тему. В этом видится ещё одно внутреннее противоречие статьи А. А. Бескова: если в начале он пишет, что «...внушить вчерашним язычникам, что они почитали не того бога, которого следовало... было, по-видимому, достаточно просто...» [3, с. 7], то далее упоминание языческих божеств в литературных произведениях оказывается для него «наиболее значимым маркером присутствия языческих мотивов» [3, с. 13].

Между современным неоязычеством и язычеством нет, и не может быть никакой реальной преемственности, и дело не в прерванной передаче традиции. Даже опираясь на самые лучшие научные труды и реконструируя обрядность и верования, современный человек не сможет воссоздать старую религию в новом обществе. Этому также будут противоречить современные, глубоко чуждые традиционной культуре представления о линейном времени, о письменности, философии и науке. Не случайно некоторые неоязычники умудряются с полной серьёзностью утверждать, что религия древних славян времён неолита и философская диалектика — это, в сущности, одно и то же [1, с. 17]. Разумеется, у неоязычников есть свой религиозный опыт, но это опыт современного человека. Претендуя на древнее наследие, но будучи совершенно иным явлением по своему содержанию, неоязычество, в качестве попытки воссоздания дохристианской религии, является копией, лишённой оригинала, то есть *симулякром*.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баранов В. Е. Синтезы неолитической славянской культуры // *Этика Рідної Віри: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції “Морально-етичні норми життя слов’ян: рідновірська етика”* м. Ужгород, 12–13 липня 2013 р. / редкол.: Г. С. Лозко, Б. П. Фенюк, В. А. Шапошніков; упоряд. Г. С. Лозко. Тернопіль: Мандрівець, 2014. С. 13–18.
2. Бесков А. А. Парадоксы русского неоязычества // *COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES: Научный альманах. Выпуск I: Язычество в XX–XXI веках: российский и европейский контекст.* / сост. А. А. Бесков, Р. В. Ширенский. Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2014. С. 11–23.
3. Бесков А. А. Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре (статья первая) // *COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES: Научный альманах. Выпуск II* / сост. А. А. Бесков, Р. В. Ширенский. Нижний Новгород: Мининский Университет, 2015. С. 6–18.
4. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ». 2015. 240 с.
5. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
6. Киркпатрик Л. Эволюционная психология: новые основания психологии религии // *Современная западная психология религии: Хрестоматия.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 462–493.
7. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2017. 480 с.
8. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: учеб. пособие. М.: Академический Проект, 2007. 239 с.
9. Кутявин Н. А. Институт жертвоприношения и его упадок у древних славян в свете теории религии Рене Жирара // *Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура: материалы Всерос., с междунар. участием, науч. конф. молодых учёных.* Ижевск, 28–29 нояб. 2017 г. Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2018. С. 53–61.
10. Панченко А. 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. 124–137.
11. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2014. 235 с.

Поступила в редакцию 22.01.2019

Кутявин Никита Александрович, аспирант кафедры истории России
ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1 (корп. 2)
E-mail: nikitakutyavin@yandex.ru

N.A. Kutyavin

TO THE PROBLEM OF THE PARADIGM OF STUDYING NEO-PAGANISM

DOI: 10.35634/2412-9534-2019-29-4-691-697

The article examines the problem of theoretical understanding of the interrelation between ancient paganism and modern neo-paganism. The available historiography on the topic of Russian neo-paganism, consisting of three main areas: “critical”, “confessional” and “understanding”, is considered. On the example of some complex methodological issues, their insolubility within the framework of the used theoretical paradigms is substantiated. The author notes the lack of a variety of theoretical approaches to the problem. A critical analysis of the existing “understanding” approach in the works of A. A. Beskov is made. To resolve controversial issues, it is proposed to supplement the “understanding” approach with an “explanatory” one based on the principles of historicism, reductionism and evolutionism. The theoretical tools of religion scholars such as E. Durkheim and R. Girard are attracted. Based on their achievements, the author comes to the conclusion that paganism, as an archaic religion, disappears with the transformation of the society in which it originated. Therefore, paganism and modern neo-paganism are different phenomena, practically unrelated to each other.

Keywords: history of religions, study of religion, methodology, paradigm, A. A. Beskov, paganism, neo-paganism, rodnovers.

REFERENCES

1. *Baranov V. E.* Sintezy neoliticheskoi slavianskoi kul'tury [Synthesis of Neolithic Slavic culture]. *Etika Ridnoi Viri: materiali Mizhnarodnoi naukovo-praktichnoi konferentsii "Moral'no-etichni normi zhittia slov'ian: ridnovirs'ka etika"* m. Uzhgorod, 12–13 lipnia 2013 r. [The Ethics of the Old Vera: Materials of the International Scientific and Practical Conference "Moral and Ethical Norms of the Life of the Slavs: Ridnover's Ethics", Uzhhorod, July 12–13, 2013]. redkol.: G. S. Lozko, B. P. Feniuk, V. A. Shaposhnikov [editorial team: G. S. Lozko, B. P. Feniuk, V. A. Shaposhnikov] uporiad. G. S. Lozko. [Edited by G. S. Lozko]. Ternopil', Mandrivets Publ., 2014, pp. 13–18. (In Russian).
2. *Beskov A. A.* Paradoksy russkogo neoiazychestva [Paradoxes of Russian neo-paganism]. *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: Nauchnyi al'manakh. Vypusk I: Iazychestvo v XX–XXI vekakh: rossiiskii i evropeiskii kontekst* [Scientific almanac. Vol. I: Paganism in the 20–21 centuries: the Russian and European context]. Sost. A. A. Beskov, R. V. Shizhenskii [Ed. by A. A. Beskov, R. V. Shizhenskii]. Nizhnii Novgorod, K. Minin's NGPU Press, 2014, pp. 11–23. (In Russian).
3. *Beskov A. A.* Reministsentsii vostochnoslavianskogo iazychestva v sovremennoi rossiiskoi kul'ture (stat'ia pervaiia) [Reminiscences of Eastern Slavic paganism in modern Russian culture (article one)]. *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: Nauchnyi al'manakh. Vypusk II* [Scientific almanac, vol. II]. Sost. A. A. Beskov, R. V. Shizhenskii [Ed. by A. A. Beskov, R. V. Shizhenskii]. Nizhnii Novgorod, Mininskii Universitet Press, 2015, pp. 6–18. (In Russian).
4. *Bodriiia Zh.* Simuliakry i simuliatsii [Simulacrum and simulations]. Moscow, POSTUM Publ., 2015, 240 p. (In Russian).
5. *Diurkgeim E.* Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii [Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow, Delo Publ., 2018, 736 p. (In Russian).
6. *Kirkpatrick L.* Evoliutsionnaia psikhologiya: novye osnovaniia psikhologii religii [Evolutionary psychology: new foundations of the psychology of religion]. *Sovremennaia zapadnaia psikhologiya religii: Khrestomatia* [Modern Western psychology of religion: Reader.]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University Press, 2017, pp. 462–493. (In Russian).
7. *Klein L. S.* Voskreshenie Peruna [Perun's resurrection]. K rekonstruktsii vostochnoslavianskogo iazychestva [To the reconstruction of east-Slavic paganism]. St. Petersburg, Eurasia Publ., 2017, 480 p. (In Russian).
8. *Krasnikov A. N.* Metodologicheskie problemy religiovedeniia: Uchebnoe posobie [Methodological Problems of Religious Studies: Textbook]. Moscow, Academic project Publ., 2007, 239 p. (In Russian).
9. *Kutyavin N. A.* Institut zhertvoprinosheniia i ego upadok u drevnikh slavian v svete teorii religii Rene Zhirara [The Institute of Sacrifice and its Decline among the Ancient Slavs in the Light of the Theory of Religion by Rene Girard]. *Evropa v Srednie veka i Novoe vremia: Obshchestvo. Vlast'. Kul'tura: materialy Vserossiiskoi, s mezhdunarodnym uchastiem, nauchnoi konferentsii molodykh uchenykh. Izhevsk, 28–29 noiabria 2017 g.* [Europe in the Middle Ages and the Modern Age: Society. Power. Culture: materials of the All-Russian, with international participation, scientific conference of young scientists. Izhevsk, november 28–29, 2017.] Izhevsk, Computer Studies Institute Press., 2018, pp. 53–61. (In Russian).
10. *Panchenko A. A.* Rets. na kn.: Viktor Shnirel'man. Ariiskii mif v sovremennom mire: v 2 t. [Book Review: Victor Shnirelman. Aryan myth in the modern world: in 2 volumes]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2015, 536 s.; 440 s. (Biblioteka zhurnala "Neprikosnovennyi zapas" [Library of the "Emergency ration" magazine]). *Antropologicheskii forum* [Anthropological forum], 2017, no. 33, pp. 124–137. (In Russian).
11. *Eliade M.* Aspekty mifa [Aspects of myth]. Moscow, Academic project Publ., 2014, 235 p. (In Russian).

Received 22.01.2019

Kutyavin N.A., postgraduate student at Department of Russian history
Udmurt State University
Universitetskaya st., 1/2, Izhevsk, Russia, 426034
E-mail: nikitakutyavin@yandex.ru