

Дискуссии

УДК 291.11(045)

А.А. Бесков

О ЯЗЫЧЕСТВЕ, НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ И ПОДХОДАХ К ИХ ИЗУЧЕНИЮ (РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД СТАТЬЁЙ Н. А. КУТЯВИНА «К ПРОБЛЕМЕ ПАРАДИГМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕОЯЗЫЧЕСТВА»)

Данная статья служит ответом автора на недавнюю статью Н. А. Кутявина, в которой тот излагает свои соображения по поводу того, как нужно изучать русское неоязычество («родноверие»). Автор этой статьи согласен с Н. А. Кутявиным в том, что русское неоязычество не имеет исторической преемственности с древним славянским язычеством, но не согласен с ним по многим частным вопросам. Хотя статья Н. А. Кутявина посвящена неоязычеству, её автор основное внимание уделяет рассмотрению вопроса о том, чем было древнее славянское язычество. При этом он опирается прежде всего на теоретические построения некоторых западных философов, религиоведов, социологов, которые плохо согласуются со славянским материалом. В данной статье демонстрируется уязвимость многих тезисов Н. А. Кутявина и необходимость более тщательной проработки конкретного фактического материала перед тем, как переходить к формулировке обобщающих теорий.

Ключевые слова: славянское язычество, русское неоязычество, родноверие, методология, изучение язычества, принцип историзма, человеческие жертвоприношения у славян, народное православие.

DOI: 10.35634/2412-9534-2020-30-4-638-648

Не так давно в этом журнале была опубликована статья аспиранта-историка Н. А. Кутявина [14], посвящённая некоторым вопросам изучения русского неоязычества и язычества древних славян. Автор статьи отталкивается в ней от некоторых моих работ и высказывает по отношению к ним ряд замечаний и вопросов. В данной статье я хочу прокомментировать эти замечания и ответить на вопросы автора, а заодно поделиться с читателями некоторыми возникшими по ходу дела соображениями.

Для начала охарактеризую упомянутую статью исходя из своих впечатлений от знакомства с нею. Хотя статья называется «К проблеме парадигмы исследования неоязычества», уже в первом предложении мы узнаём, что данная статья «представляет собой попытку теоретического и методологического переосмысления вопроса об исторической преемственности между славянским язычеством и современным неоязычеством» [14, с. 691]. Правда, при дальнейшем изложении не объясняется, как этот вопрос осмыслился другими авторами и почему он нуждается в переосмыслении. В итоге, статья, как мне представляется, получилась несколько сумбурной — сначала идёт краткое изложение различных подходов к изучению неоязычества; это изложение перемежается с ещё более кратким и фрагментарным экскурсом в тему теории религии; затем автор, оттолкнувшись от определения религии, данного Дюркгеймом, и подкрепив его «кратким изложением теории религии Р. Жирара», пытается «понять, чем было славянское язычество, когда оно прекратило существование как система». Видимо, поняв, он уверенно делает вывод, что «поскольку древнерусское общество прошло через множество серьёзных изменений, фундамент языческой религии был утрачен» [14, с. 695]. Всё это пространное отступление от заявленной темы неоязычества к теме язычества Древней Руси нужно лишь для того, чтобы прийти к довольно банальному утверждению, что между старинным язычеством, вытесненным христианством, и русским неоязычеством наших дней «нет, и не может быть никакой реальной преемственности» [14, с. 695]. Дополнительно в текст тут и там вкраплены полемические высказывания, основным адресатом которых являюсь я, причём логика их включения в соответствующие фрагменты статьи не всегда была для меня очевидной.

Такая многослойная структура статьи затрудняет вычленение конкретных авторских тезисов, которые можно было бы разбирать по порядку. Поэтому волей-неволей мне придётся самому реструктурировать текст упомянутой работы, дабы иметь возможность ответить на критику. Возможно, при этом какие-то мысли её автора будут потеряны, но в данной ситуации это, кажется, неизбежно. Кроме того, формат журнальной статьи не позволяет подробно осветить все те многочисленные вопросы, что были хотя бы вскользь затронуты Н. А. Кутявиным.

Удобнее всего будет начать отвечать Н. А. Кутявину, оттолкнувшись от завершающей фразы его статьи: «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» [14, с. 695]. Эта формулировка очень близка моей собственной, высказанной, однако, в статье, прошедшей мимо внимания моего критика: «Функционирующие сейчас в массовом сознании россиян образы восточнославянского язычества не являются отражениями исторической действительности, какой бы та не была, но представляют собой классические симулякры постмодернистской эпохи — воображаемую реальность, копии без оригинала» [8, с. 149]. Н. А. Кутявин отстаивает точку зрения, что «между современным неоязычеством и язычеством нет, и не может быть никакой реальной преемственности», об отсутствии такой преемственности пишу и я [4, с. 13–14; 6, с. 142]. В общем-то, на этом мой ответ критику можно было бы и завершить, так как оказывается, что повода для спора нет. Но ведь критика есть... Одно из двух — либо я плохо смог сформулировать свою позицию в целом ряде своих публикаций о язычестве восточных славян и русском неоязычестве, либо мой оппонент не вполне вник в то, о чём я писал. В любом случае стоит объясниться, хотя бы для того, чтобы, памятуя о бритве Оккама, не множить сущности (в нашем случае, будущие статьи) без необходимости.

Прежде всего, внесу поправку относительно тех исходных методологических посылок, в рамках которых я работаю и которые Н. А. Кутявин называет «понимающим» подходом [14, с. 691]¹. На мой взгляд, такая формулировка вообще малопригодна для обозначения некоего научного подхода уже как минимум потому, что наука в принципе ставит своей целью понимание тех или иных явлений и процессов, и потому любой научный подход может быть назван понимающим. Кроме того, такое словопотребление вызывает ненужные, уводящие в сторону ассоциации с терминами «понимающая социология» или «понимающая психология», а также приобретает негативные коннотации, входящие в общепотребительный язык из политического лексикона (ср. «понимающие Путина», нем. *Putin-Versteher*, пейоративный неологизм по отношению к тем западным экспертам, кто склонен спокойно относиться к современной российской политике, не высказывая демонстративного её осуждения). И тут не совсем понятно, то ли Н. А. Кутявин действительно невнимательно читал мои работы, то ли сам термин «понимающий» подход начал оказывать обратное воздействие на употребившего его автора, но только изложение им сути данного подхода («нацеленность на «понимание», то есть 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» [14, с. 691]) мало соответствует тому, что делаю я и мои коллеги по лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы». Такая формулировка наталкивает на мысль, будто мы являемся рупором неоязычества, его апологетами и популяризаторами, что отнюдь не соответствует действительности. Безусловно, мы стремимся услышать голоса представителей этой среды и потому, например, активно публикуем интервью с ними на страницах нашего научного альманаха *Colloquium heptaplomeres*, восполняя тот источниковый пробел (даже провал), который заставлял исследователей опираться в основном на довольно ограниченный набор текстов, в том числе авторов, чья родноверческая идентичность под большим вопросом (напр., А. В. Трехлебов), и на публикации прессы, объективность которых оставляет желать много лучшего [7]. Но это стремление отнюдь не заставляет нас, историков по образованию, забыть о

¹ В целом, вычленение им трёх подходов: «понимающего», «конфессионального» (под которым понимается критика неоязычества со стороны православных авторов) и подхода, обозначенного как «научная и политическая критика» выглядит совсем неудачным. Очевидно, что эта классификация проведена по различным основаниям. Так, «конфессиональный» подход вполне может быть «понимающим», так как представители неоязыческой среды вполне способны писать свои, сочувствующие неоязычникам тексты (разве что слово «конфессия» не очень подходит неоязычеству стилистически), а также содержать все элементы научной и политической критики. Вместе с тем «понимающий» подход при такой классификации словно противопоставлен научному. Не претендуя на непогрешимость, я бы мог выделить такие направления изучения неоязычества: отвлечённо-философское, политологическое, персоналистское (акцент на биографии заметных неоязыческих деятелей), этнографическое, социологическое, культурологическое, религиоведческое (пожалуй, наименее развитое). Они могут существовать как сами по себе, так и сочетаться в разных вариациях. Выделять историческое направление я не стал, так как отдельно история неоязычества, по-видимому, никому не интересна, а соответствующие исторические экскурсы являются составной частью религиоведческого направления (религиоведение — это вообще синтетическая, интегративная дисциплина). Если же говорить именно о «подходах», то есть о неких чётко очерченных исследовательских программах и соответствующих наборах методов исследования, то, боюсь, они ещё не вполне сформировались.

необходимости критического прочтения источников. Более того, я как научный редактор альманаха напоминаю об этой необходимости нашим читателям [9, с. 6]. Расхождение в оценках неоязычества между мной как исследователем и представителями этого движения легко можно обнаружить и в цитируемой Н. А. Кутявиным статье «Парадоксы русского неоязычества», что сказывается уже в последовательном отстаивании самого термина «неоязычество» (не слишком любимого родноверами), а также в высказанной мной и «крамольной» для родноверов точке зрения о некоторой идейной и символической схожести русского неоязычества и православия. Кроме того, я последовательно расшатываю ряд неоязыческих мифов, успешно проникающих в массовое сознание россиян, в частности, мифы о «славянских рунах» и «славянской свастике» [3; 6, с. 146–170].

Те методологические принципы, на которые опираюсь я, сводятся не к некоему абстрактному «пониманию» неоязыческого мировоззрения (можно ли вообще формализовать такой подход?), но к его реконструкции, основанной на широком круге источников и исходящей из принципов методологического атеизма², беспредпосылочной герменевтики³ и историзма.

Впрочем, Н. А. Кутявин тоже исходит из принципа историзма, более того, защищает его в этой несколько странной полемике со мной, где получается, что мне, так сказать, не хватает историзма. Действительно, по внимательному прочтению выдвигаемых им претензий становится ясно, что наши с ним «историзмы» несколько отличаются. Рассмотрим, в чём же заключаются эти отличия и как Н. А. Кутявин формулирует свои замечания.

Начнём по порядку.

Цитируя моё высказывание о том, что «...русское неоязычество в религиозном аспекте остаётся практически неизученным» [4, с. 14], Н. А. Кутявин пишет: «Это справедливое замечание, однако, вызывает и определённые вопросы. Что подразумевает А. А. Бесков под "религиозным аспектом"? И как этот аспект должен быть исследован?». На первый из этих вопросов ответ уже был дан в цитируемой статье, где говорится, что основная масса публикаций о русском неоязычестве носит политологический, юридический, культурологический или отвлечённо-философский характер. Сказано, что не ясными остаются собственно религиозные взгляды тех, кого принято относить к неоязычникам. В итоге, целый ряд исследователей охарактеризовали неоязычество как квазирелигию. Но если это квазирелигия, то к чему вообще этот термин — «неоязычество»? «В самом деле, если язычеством называются традиционные религиозные верования — "племенные культы" по терминологии С. А. Токарева, то неоязычеством должны называться новые религиозные верования, в той или иной форме апеллирующие к старым — языческим. В противном случае термин "неоязычество" попросту утрачивает какое бы то ни было содержание, а его научное использование становится столь же некорректным, как, например, отождествление всемирной популярности поп-звёзд с религией. Когда в своей речи мы используем выражения "я его обожаю", "он стал кумиром целого поколения", "культовая фигура", то, хотя мы и используем каждый раз термины религиозного происхождения, это вовсе не означает, что речь идёт о религиозном почитании. При таком смысловом наполнении (а точнее, при такой смысловой пустоте) слово "неоязычество" перестаёт быть научным термином и превращается всего лишь в стилистическую фигуру, употребление которой "для красного словца" допустимо в публицистике или беллетристике, но вряд ли уместно в науке» [4, с. 16].

² Сегодня этот принцип не имеет самоочевидной значимости в религиозных исследованиях, в первую очередь потому, что противоречит религиозным установкам верующих исследователей. Е. С. Бубнов, посвятивший рассмотрению этого принципа пространную статью [10], считает, что его понимание дискуссионно, и в итоге призывает других исследователей формулировать своё понимание методологического атеизма. Откликаясь на этот призыв, сформулирую его так: это отказ от включения в научный дискурс на равных правах с научными категориями категорий религиозных, использование которых предполагает наличие веры в сверхъестественное, а также этических оценок, вытекающих из каких-либо религиозных доктрин. При таком подходе исследователь в равной мере может сомневаться, например, в справедливости рассуждений и рассказов язычников о вмешательстве в их жизнь тех или иных богов, и в обоснованности мнения христиан о том, что язычники общаются с бесами. В итоге, это обеспечивает равноудалённость исследователей от мистически нагруженных позиций представителей того или иного религиозного лагеря и позволяет «стоять над схваткой» при анализе тех или иных религиозных феноменов.

³ Смысл этой позиции заключается в том, что к прочтению исторического источника (как этапу проведения исторической реконструкции) требуется подходить, ещё ничего не зная о тех выводах, которые будут сделаны после этого прочтения, то есть отказавшись от априорного знания об объекте реконструкции. Подробнее эти принципы раскрыты А. Л. Юргановым [23, с. 355–359].

Как этот религиозоведческий аспект неоязычества должен быть изучен? Это вопрос куда более сложный. В распоряжении учёных нет прибора, отличающего верующего от неверующего, и в конечном счёте исследователи вынуждены полагаться лишь на ответы респондентов, обычно не имея возможности проверить, насколько они достоверны. Между тем, не всегда и не всем стоит просто так верить на слово, так как вопрос о том, религия ли неоязычество или нет, во многом является сегодня политическим. Если допустить, что неоязычество — это религия, а последователи этой религии относятся к категории верующих, то придётся признать, что у них есть свои религиозные взгляды и чувства, которые на равных с другими верующими основаниях требуют уважения и защиты. Для части неоязычников это заветная мечта, реализация которой позволит им активнее отстаивать свои права, успешнее социализироваться, да и вообще, избавиться от травмирующего статуса маргиналов. К тому же надо признать это со всей откровенностью, признание за неоязычеством права считаться полноценной религией во многом оградило бы от проблем с законом и тех русских националистов, которых на основе использования ими той или иной «языческой» атрибутики постоянно принято смешивать с неоязычниками. Это проблема и для государства и для Русской православной церкви, которая видит в русском неоязычестве серьёзного конкурента, хотя, казалось бы, позиции РПЦ сейчас необычайно сильны, численность православных в России, если верить социологам, должна исчисляться десятками миллионов, а численность родноверов, хоть и неизвестна, но предположительно измеряется лишь десятками тысяч человек [25, с. 63]. В итоге, одни очень хотели бы сделать неоязычество религией, другие очень бы этого не хотели. В этом конфликте интересов учёным непросто сохранить принципиальность и объективность⁴, но, во всяком случае, нужно чётко осознавать актуальность и даже злободневность этой научной проблемы. Дальнейшее развитие вопроса об особенностях религиозоведческого изучения неоязычества уведёт нас в сторону от основной линии рассуждений. Ограничусь лишь тем соображением, что большой интерес представляли бы исследования в области психологии религии, приложенные к неоязычникам.

Следующее критическое замечание Н. А. Кутявина мне, признаться, не вполне понятно. Он рассматривает уже другую мою статью, посвящённую отражению общественных представлений о восточнославянском язычестве в отечественной литературе [5] и усматривает в ней некий «идеалистический подход» [14, с. 692]. Признаки его я сформулировать затрудняюсь, поэтому просто придётся процитировать автора: «С теоретической точки зрения интерес вызывает то определение, которое учёный [то есть я. — А. Б.] даёт дохристианской религии славян: "...комплекс религиозно-мифологических представлений и форм их выражения, свойственный восточным славянам в дохристианский период их истории". 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» [14, с. 692]. Мне непонятно, как из этого выводится отказ автора от редукции, как, впрочем, и необходимость такой редукции (собственно, редукции к чему?), а также почему вообще здесь заходит речь об отрыве религиозно-мифологических представлений от тех или иных предпосылок. Стоит заметить, что статья не о язычестве восточных славян как таковом, а, как уже говорилось, об отражении обобщённых представлений о нём в литературе, в связи с чем у меня не было необходимости рассуждать о предпосылках появления языческих верований. В итоге, такой приём — выдёргивание цитаты из контекста и рассмотрение её в каком-то ином контексте считаю некорректным. Самое необычное, что Н. А. Кутявин обратил к этой статье в попытке найти ответ на приведённые выше вопросы к другой статье: «Что подразумевает А. А. Бесков под "религiovедческим аспектом"? И как этот аспект должен быть исследован?». Учитывая, что эти две мои статьи написаны на разные темы, вызывает недоумение, почему они оказались здесь в одной связке. Кажется, это всё равно, как если бы кто-то пытался найти дополнительные материалы к повести Гоголя «Нос» в инструкции к препарату от насморка и, не найдя, остался недоволен последней.

⁴ И тут дело не только в том, что на учёных может оказывать воздействие общественное мнение или даже какие-то государственные или религиозные структуры. В действительности усиление позиций неоязычников в обществе не выгодно и научному сообществу. Неоязычество в ряде западных стран заявило о себе на десятки лет раньше, чем в России, и к настоящему моменту добилось определённых успехов в плане лоббирования своих интересов. Однако это сопряжено с некоторыми конфликтами между неоязычниками и учёными, которые волей-неволей в ходе своей профессиональной деятельности подрывают те или иные неоязыческие постулаты. В итоге, западным учёным приходится задумываться о том, как им выстраивать отношения с этой новой силой [27].

Далее, впрочем, становится ясно, что Н. А. Кутявину не нравится моя мысль о том, что язычество (окончательно) погибло не в процессе христианизации Руси, а намного позже — в ходе просветительской деятельности советского государства, боровшегося не только с какими-то отдельными религиями, например, православием, но и в целом с народной религиозностью, суевериями, которые шли вразрез с материалистической картиной мира. Именно из этих народных суеверий, из традиционного крестьянского фольклора черпали своё представление о древнем язычестве целые поколения отечественных историков и филологов, и если бы они не были в своё время зафиксированы фольклористами, то нам сейчас просто не на чем было бы строить свои реконструкции язычества восточных славян (исторические источники, как хорошо известно, содержат крайне скудные сведения о нём). Удары по старому быту и соответствовавшей ему духовной культуре наносили не только атеистическая пропаганда, но и урбанизация, миграция населения, развитие образования — старые верования и обряды лишались почвы для дальнейшего существования.

Далее Н. А. Кутявин вольно или невольно искажает мою мысль, когда критикует приписываемую мне позицию, что я не вижу разницы между неким исходным язычеством, бытовавшим до крещения Руси, и его последующей трансформированной христианством формой, проросшей в так называемом народном православии. Разница, безусловно, была, хотя судить о ней мы, в силу нехватки материала, можем лишь спекулятивно. Моя позиция заключается в том довольно банальном утверждении, что народное православие, включившее в себя какое-то количество дохристианских представлений, было новой формой существования прежнего язычества. При этом я считаю попытку оппонента во что бы то ни стало определиться с ответом на вопрос, является ли язычество до крещения Руси и после него одной и той же религией, избыточной в познавательном плане. Однозначного ответа на этот вопрос не может быть в принципе, так как нет однозначной и общепринятой формулировки ни язычества, ни религии, а у явлений, обозначаемых этими понятиями, нет каких-то чётких границ. Поэтому бессмысленно рассуждать о том, осталось ли язычество после крещения Руси язычеством или превратилось в нечто иное — ответ в каждом случае будет зависеть от угла зрения исследователя и его субъективного понимания используемых терминов.

И вот тут настала пора поговорить о пресловутом принципе историзма. Н. А. Кутявин пишет: «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» [14, с. 693]. К несчастью, я так и не понял, в какой же именно парадигме я работаю, но давайте посмотрим, что предлагает мой критик взамен ей. Читаем: «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». Жаль, что автор не оговаривает, в чём, по его мнению, заключаются принципы историзма и эволюционизма, а из текста сложно сделать какие-то выводы, кроме того, что они нужны. Увы, не ясно также, для чего и как производится редукция и где мы можем ознакомиться с её результатами. Зато далее мы с облегчением узнаём, что Н. А. Кутявин всё-таки встал на путь историзма. Как же он этого добился? Легко: «Мы можем прийти к выводу, что история общества помогает понять историю религии. Тем самым мы, наконец, делаем свой объект исследования явлением историческим» [14, с. 694].

Но как же был выведен этот замечательный трюизм? У него есть своё теоретическое обоснование и оно заключается в процитированном определении Э. Дюркгейма: «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».

При всём уважении к этому известному социологу, умершему более ста лет назад, хочется спросить оппонента: почему именно это определение религии было выбрано из сотен иных определений? К тому же, если уж мы всерьёз собираемся углубиться в вопрос о сущности религии, то стоит обратить внимание на то, что сегодня существует немало сторонников той точки зрения, что термин «религия» не имеет особого смысла и от него вообще можно (или даже нужно) отказаться [13; 16]. Да

и вообще, можно ли всерьёз рассчитывать разобраться с тем, чем было восточнославянское язычество до христианизации Руси, просто применив к нему ту или иную теоретическую схему? Удивительно, но в статье аспиранта кафедры истории России, в которой (вроде бы) разбираются вопросы происхождения и сущности славянского язычества и русского неоязычества, в библиографическом списке из 11 позиций половина работ не имеет отношения ни к тому, ни к другому. Собственно, из работ по славянскому язычеству представлена только одна — мельком упомянутая книга Л. С. Клейна «Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества». Зато есть ссылки на Э. Дюркгейма, М. Элиаде, Ж. Бодрийяра, Р. Жирара.

Я ни в коем случае не против расширения теоретического горизонта в религиозных или исторических исследованиях, однако мне бы хотелось в подобных случаях видеть чёткое обоснование того, зачем к изучению того или иного явления — в нашем случае, славянского язычества — привлекаются работы, весьма от этой темы далёкие и почему одни из этих работ (концепций) предпочтительнее другим. В рассматриваемой мною статье такого обоснования нет и потому логика автора не совсем понятна. Например, насколько оправдана и «исторична» прямая экстраполяция концепции Р. Жирара о центральной роли жертвоприношения в архаичных религиях на славянское язычество? Мне кажется, что здесь слишком много натяжек.

Во-первых, разве эта концепция является истиной в последней инстанции? Для начала неплохо было бы проверить, как вообще она работает применительно к конкретному историческому материалу. Ну, хотя бы ответить на вопрос: если таков универсальный принцип архаических (языческих) религий, то почему в разных культурах он выливается в весьма яркие различия? Достаточно вспомнить цивилизации майя или ацтеков, где практика человеческих жертвоприношений была чрезвычайно развита [26; 28], и сравнить эти примеры со славянским материалом, чтобы понять, что масштабы, да и в целом культура жертвоприношений были несопоставимы.

Во-вторых, когда автор статьи пишет: «Конкретно в славянских союзах племён жертвоприношения были широко распространены, как свидетельствуют данные археологии» [14, с. 694], то стоило бы дать ссылки на те работы, где этот вопрос обсуждался, и резюмировать, насколько обоснован этот вывод и нет ли разногласий по этому вопросу среди исследователей. Очевидно, автор имеет в виду книгу археологов И. П. Русановой и Б. А. Тимошука «Языческие святилища древних славян» [18], написанную по материалам раскопок рядом с р. Збруч в Приднестровье. Да, там есть упоминания о находках человеческих останков, которые представляются авторами книги свидетельствами человеческих жертвоприношений, но мне интерпретация этого материала представляется куда более сложной, чем Н. А. Кутявину. Не говоря уже о том, что сами авторы книги не были склонны к чересчур далеко идущим выводам, считая, что в жертву могли приносить не только живых существ, но и любую вещь [18, с. 124], и что «объяснение различных обрядов и смысла жертв не может быть однозначным, оно зависит от конкретных исторических условий и традиций» [18, с. 125], следует помнить о той небезосновательной точке зрения, согласно которой ускоренная эволюция язычества и усложнение его организационных форм в некоторых частях славянского ареала (в частности, у полабских и у приднестровских славян) была вызвана именно противоборством с христианством [17]. В этом свете аргумент о человеческих жертвоприношениях, опирающийся на материал из данных регионов, может внезапно начать работать против выстраиваемой Н. А. Кутявиным концепции.

В-третьих, гибель князя Игоря (Старого) почему-то названа Н. А. Кутявиным жертвоприношением, но при этом даже нет ссылок на источники. Может быть, именно потому, что источники не дают оснований для такой интерпретации? «Повесть временных лет» под 6453-м (945-м) годом всего лишь сообщает о гибели Игоря от рук древлян, не приводя никаких подробностей о том, как был убит князь, а Лев Диакон, пересказывая текст послания императора Иоанна к сыну Игоря Святославу, приводит довольно странную подробность: «Не упоминаю я уж о его [дальнейшей] жалкой судьбе, когда, отправившись в поход на германцев, он был взят ими в плен, привязан к стволам деревьев и разорван надвое» [15, с. 57]. В общем, даже если соединить эти два известия и признать упомянутых здесь германцев недоразумением, оснований видеть в этой жестокой казни жертвоприношение не больше, чем в средневековой практике четвертования или типологически схожих случаях в ходе современных военных конфликтов.

В-четвёртых, когда автор пишет, что необходимость в социальной функции жертвоприношений у славян отпадает вместе с появлением централизованной власти, заменяющей частную месть — прежний главный источник насилия в обществе — «общественной местию за преступление, осуществ-

вляемой силой государства» [14, с. 695], то возникает вопрос: а что, разве кровная месть на Кавказе или знаменитая вендетта на Корсике, дожившие до Новейшего времени, сопровождалась практикой человеческих жертвоприношений? Можно ли всерьёз увязывать друг с другом столь разные феномены, как жертвоприношения и кровную месть?

В-пятых, называя обычай сожжения Масленицы реликтом человеческих жертвоприношений (и вновь не приводя никаких ссылок, очевидно, считая это неоспоримым фактом), автор серьёзно рискует попасть впросак. Так уж вышло, что я сейчас как раз работаю над статьёй о закреплении в историографии весьма плохо обоснованной точки зрения о языческом характере этого праздника и могу поделиться своими наблюдениями: первые исследователи русской старины XVIII–XIX вв. либо вообще умалчивают о таком празднике, либо ничего не сообщают о таком масленичном обычае у восточных славян, как сжигание чучела, а если соломенное чучело и упоминается, то неизменно как атрибут западнославянской обрядности [см., напр.: 12, с. 111–114; 20, с. 14, 16, 27; 21, с. 194; 22, с. 179–180]. Есть основания полагать, что мнение о сжигании чучела как о неотъемлемом атрибуте русской Масленицы и как о реликте дохристианской обрядности — это не более чем научный фантом.

После всех этих, как мы видим, весьма шатких и спорных рассуждений, Н. А. Кутявин пишет: «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» [14, с. 695]. Увы, это представление автора об «аутентичном язычестве» кажется уж слишком примерным. И здесь как раз уместно пофилософствовать о том, что такое «аутентичное язычество» и как вообще его можно вообразить.

Очевидно, автор говорит о том, что сейчас нельзя воссоздать в точности то язычество, которое было накануне крещения Руси. Да, бесспорно. С другой стороны, а зачем вообще кому-то воссоздавать именно то, что было накануне крещения Руси? Разве это какой-то эталон? И вообще, что значит накануне? Например, до «языческой реформы» князя Владимира, упорядочившего киевский пантеон, или после? Похоже, что автор статьи воспринимает язычество накануне крещения Руси как нечто статичное, однажды окончательно оформившееся и так существовавшее вплоть до своей гибели. Это и есть принципы историзма и эволюционизма в действии?

На мой взгляд, бесконечно наивно считать, что под славянским язычеством можно понимать некое внутренне единое и структурированное целое.

Во-первых, оно не могло не развиваться на протяжении нескольких веков, разделявших первые упоминания античных авторов о славянах и эпоху их христианизации. При этом, увы, мы вообще ничего не знаем о том, как оно развивалось. Это область исключительно одних догадок, но не научных фактов.

Во-вторых, невозможно игнорировать диалектность, то есть региональную изменчивость культуры, как материальной, так и духовной. Сегодня вряд ли кто-то из учёных будет всерьёз утверждать, что у различных восточнославянских племён были одни и те же верования и обряды. Даже сам Н. А. Кутявин в своей статье противопоставляет полян и древлян в плане архаичности этих культур. Тогда какое язычество нам считать образцовым — язычество полян или древлян? А может быть, вятичей? Или новгородских словен? (Список вариантов, разумеется, можно продолжить).

В-третьих, язычество, не имевшее единого управляющего центра, развитой священнической иерархии, определённой догматики и унифицированной обрядности, не имело возможности обеспечивать хоть какую-то однородность взглядов язычников⁵. Если уж православие, с его чёткой организационной структурой, активной миссионерской деятельностью и мощнейшей административной поддержкой государства не смогло почти за тысячу лет добиться того, чтобы русские крестьяне стали поголовно разбираться хотя бы в элементарных основах христианской веры⁶, то как можно ожидать

⁵ Именно поэтому я, в отличие от своего оппонента, опасаясь называть славянское язычество религией, предпочитаю более осторожную формулировку, приводившуюся выше.

⁶ Б. А. Успенский обобщил интереснейшие данные о взглядах крестьян XVIII–XIX вв. — русских, украинцев и белорусов, на вопросы посмертного существования души. Оказывается, не все верили в её бессмертие, кроме того, довольно распространённой была вера в переселение душ [19]. Стоит вспомнить и о старообрядцах разных толков, порой весьма успешно симулировавших православную веру, но крепко державшихся своих религиозных представлений. Яркое описание такого «лицемерия» ярославских крестьян оставил известный славя-

такой унификации взглядов верующих от язычества, перед которым и вовсе не ставились такие цели? Легко можно себе представить, что в этих условиях каждый язычник был, так сказать, «сам себе эксперт» в вопросах веры. Но если так, то опять же, о каком «аутентичном язычестве» может идти речь? У каждого язычника оно могло быть своим и нам, увы, никогда не узнать подробности о тех бесчисленных вариантах язычества, которые могли иметь место в дохристианской Руси.

И вот тут возникает ещё один любопытный вопрос: о преемственности между тем, далёким от нас язычеством, и нынешним неоязычеством. С одной стороны, я уже выразил поддержку тезису Н. А. Кутявина об отсутствии такой преемственности. Но это верно в том случае, если речь идёт именно о преемственности исторической. Неоязычество никогда не сможет стать «слепком» с оригинала, так как оригинал недоступен. Вот почему так уместно вспомнить определение симулякра, данное Бодрийяром — это копия без оригинала. Однако, не говоря о преемственности исторической, можно говорить о преемственности культурной. Да, представления общества (или неоязычников, в частности) о культуре дохристианской Руси могут идти вразрез с данными исторической науки, и, наверное, для любого историка это неприятно. Но мы в любом случае бессильны запретить людям фантазировать и мечтать, в том числе и о возрождении веры в славянских богов, а также конструировать эту веру в соответствии со своими представлениями о славянских древностях. И если для многих учёных вера в языческих богов кажется блажью, чем-то невозможным в наши дни, то им стоит задуматься о том, что есть люди, которые, наряду с неоязычниками, тоже верят в этих богов, пусть и считают их демонами, падшими ангелами. Речь идёт о православных священниках, которые отрицают вовсе не существование этих сверхъестественных существ, но лишь их право именоваться богами [11, с. 20–21]. В этом они следуют давней христианской традиции: ещё такие видные богословы, как Иоанн Златоуст и Василий Великий утверждали, что бесы питаются дымом от языческих жертвоприношений [2, с. 12]. Итак, для религиозного сознания нет ничего особенного в том, чтобы и в XXI в. верить в языческих богов и поклоняться им — достаточно сменить в приведённом выше христианском понимании проблемы минус на плюс.

Далее осталось прояснить ещё один нюанс, оставшийся непонятым моему оппоненту. Цитируя мою работу «Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре (статья первая)», он недоумевает, почему я считаю феномен народного православия «всё тем же, древним язычеством» [14, с. 693], а современному язычеству, распространением которого озабочены нынешние православные авторы, отказываю в преемственности древнему язычеству. Н. А. Кутявин видит здесь противоречивость моей позиции, но эта противоречивость создана лишь небрежным пересказом моих соображений. С одной стороны, я вовсе не считаю народное православие «всё тем же язычеством». Народное православие средневековья, зачастую весьма далёкое от канонов православного вероучения, было модификацией язычества дохристианской поры (равно как и модификацией христианства), а вовсе не им самим — и это, кажется, вполне очевидно. Очевидно и то, что какая-то историческая преемственность сохранялась, хотя бы на уровне низшей мифологии, почитания прежних сакральных объектов (камней, водных источников и т. п.). С другой стороны, в цитируемом Н. А. Кутявиным фрагменте я пишу уже не о русском неоязычестве, а о современном язычестве в самом широком смысле этого слова — как употребляют его порой православные авторы. В этом язычестве идёт в ход всё, что угодно, от элементов восточных религий до уфологии, и вот такой эклектичной смеси я и отказываю в преемственности славянскому язычеству, именно потому, что в ней нет ничего специфически славянского. При этом для кого-то эта разница может быть несущественной. Н. А. Кутявин, кажется, справедливо пишет, что для Церкви «и то, и другое является язычеством в одинаковой степени» [14, с. 693], но у Церкви свои задачи и свой язык описания окружающей действительности, я же, как учёный, ставил перед собой вполне определённые исследовательские цели и должен был чётко определить предмет своего научного интереса.

Завершая разбор статьи моего критика, я должен сказать, что несколько удручён тем, что мне пришлось так много времени уделить объяснению того, что, как мне казалось, вполне ясно изложено в моих упомянутых оппонентом статьях. Но зато это хорошая возможность привлечь внимание заинтересованного читателя на то, как, на мой взгляд, не стоит подходить к изучению ни древнего славянского язычества, ни неоязычества.

нофил И. С. Аксаков [1, с. 171–172]. Если всё это было возможно в рамках жёсткой самодержавной политической системы, прямо опирающейся на православие, то от эпохи язычества мы можем ожидать ещё большего разнообразия религиозных взглядов.

При том, что мне, безусловно, импонирует интерес моего более молодого коллеги к тем темам, что интересны и мне самому, и я польщён тем вниманием, которое он оказал двум моим работам, я не могу не заметить в его статье очень слабой источниковой проработки вопросов, связанных с язычеством и неоязычеством. Это тем более удивительно, что автор статьи — историк. Но вместо внимания к фактам я вижу в его работе упор на теоретические построения иностранных философов, социологов, психологов, применить которые к славянской тематике не так-то просто, ведь они и разрабатывались на совсем ином материале. Впрочем, эта тяга прикоснуться к наследию западных классиков вполне объяснима для наших учёных [24], да и в целом тенденции в современной научной периодике таковы, что работа, не имеющая ссылок на известных западных авторов, выглядит столь же подозрительной, как выглядела в советское время работа, в которой не цитировались классики марксизма-ленинизма. Остаётся надеяться, что эти особенности разобранной мною статьи Н. А. Кутявина являются всего лишь отражением продолжающегося поиска молодым учёным той самой пресловутой парадигмы исследования неоязычества, о которой он пишет, но не конечной точкой на этом трудном пути.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. М.: Наука, 1994. 653 с.
2. Антонов Д. И. Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 2. М.: «Индрик», 2013. С. 9–32.
3. Бесков А. А. «Славянские руны» на российских экранах: репрезентация неоязыческого мифа // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 3. С. 225–253. DOI: 10.23951/2312-7899-2019-3-225-253
4. Бесков А. А. Парадоксы русского неоязычества // Colloquium heptaplomeres. Вып. I. 2014. С. 11–23.
5. Бесков А. А. Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре (статья первая) // Colloquium heptaplomeres. Вып. II. 2015. С. 6–18.
6. Бесков А. А. Язычество восточных славян перед лицом современности. СПб.: Дм. Буланин, 2018. 192 с.
7. Бесков А. А., Кочеганова П. П. Образ русского неоязычества в российской прессе начала XXI века // Политика и Общество. 2016. № 9. С. 1296–1311. DOI: 10.7256/1812-8696.2016.9.19245
8. Бесков А. Восточнославянское язычество в зеркале российской повседневности // Kultūras studijas. Zinātnisko rakstu krājums. X. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2018. L. 138–153.
9. Бесков А. Предисловие научного редактора // Colloquium heptaplomeres. Вып. V. 2018. С. 6.
10. Бубнов Е. С. Что такое методологический атеизм? // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 125–150.
11. Бухараев Я. В. Христианский взгляд на язычество: духовная конкуренция или органическая несовместимость? // Colloquium heptaplomeres. Вып. IV. 2017. С. 20–29.
12. Касторский М. Начертание славянской мифологии. СПб.: Тип. Е. Фишера, 1841. [4], IV, 183 с.
13. Колкунова К. А. Религиоведение без религии: современные подходы к определению религии // 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций. Владимир, 2014. С. 197–221.
14. Кутявин Н. А. К проблеме парадигмы исследования неоязычества // Вестн. Удм. ун-та. Сер. История и филология. 2019. Т. 29, № 4. С. 691–697.
15. Лев Диакон. История. М.: Наука, 1988. 237, [2] с.
16. Михеев В. Могут ли чувства и представления быть религиозными и секулярными? Критика современной психологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 1421–67. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-142-167>
17. Назаренко А. В., Хорошкевич А. Л. Языческая Европа глазами археолога // Русанова И. П. Истоки славянского язычества: Культурные сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. Черновцы: Прут, 2002. С. 6–9.
18. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. 2-е изд., испр. М.: Ладога-100, 2007. 304 с.
19. Успенский Б. А. Метемпсихоз у восточных славян // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории. Вып. 3. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. С. 7–20.
20. Фаминцын А. С. Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // Этнографическое обозрение. 1895. № 3. (Т. XXVI). С. 1–48.
21. Чулков М. Словарь русских суеверий. СПб.: Тип. Шнора, 1782. [10], 271, [1] с.
22. Шеппинг Д. О. Мифы славянского язычества. М.: Тип. В. Готье, 1849. XVI, 199 с.
23. Юрганов А. Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. М.: РГГУ, 2006. 433 с.
24. Юревич А. В. Звёздный час гуманитариев: социогуманитарная наука в современной России // Вопр. философии. 2003. № 12. С. 113–125.
25. Aitamurto K. Paganism, traditionalism, nationalism: narratives of Russian rodnoverie. N. Y.; L., Routledge, 2016, X, 222 p.

26. *Mendoza R. G.* The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica. Chacon, Richard J.; Dye, David H. (eds.). *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*. 2007, Boston, MA, Springer, pp. 400–443.
27. *Tully C. J.* Researching the Past is a Foreign Country: Cognitive Dissonance as a response by practitioner Pagans to academic research on the history of Pagan religions. *The Pomegranate: International Journal of Pagan Studies*. 2011, vol. 13, no. 1, pp. 98–105.
28. *Vance E.* Maya bones bring a lost civilization to life. *Nature*, 2019, vol. 566, pp. 168–171. DOI: 10.1038/d41586-019-00517-y

Поступила в редакцию 23.10.2019

Бесков Андрей Анатольевич, кандидат философских наук, научный сотрудник исследовательской лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина» 603005, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1 (корп. 1)
E-mail: beskov_aa@mininuniver.ru

A.A. Beskov

**ABOUT RESEARCH APPROACHES IN THE STUDY OF PAGANISM AND NEOPAGANISM
(REFLECTIONS ON N. A. KUTYAVIN'S ARTICLE "TO THE PROBLEM OF THE PARADIGM
OF STUDYING NEO-PAGANISM")**

DOI: 10.35634/2412-9534-2020-30-4-638-648

This article is the author's response to a recent paper by N. A. Kutyavin, in which he set out his views on how to study the Russian neopaganism ("Rodnoverie"). The author agrees with N. A. Kutyavin that Russian neopaganism has no historical continuity with ancient Slavic paganism, but does not agree with many his comments. Although the Kutyavin's article is devoted to neopaganism, its author focuses primarily on what the ancient Slavic paganism was. In doing so, he relies principally on the theoretical constructs of some Western philosophers, religious scholars, and sociologists, which have little relevance to the Slavic material. This article demonstrates the vulnerability of many Kutyavin's theses and the need for a more thorough study of specific factual material before proceeding to the formulation of generalizing theories.

Keywords: Slavic paganism, Russian neopaganism, Rodnoverie, methodology, Pagan studies, principle of historicism, human sacrifice among Slavs, folk Orthodoxy.

REFERENCES

1. *Aksakov I. S.* Pis'ma k rodnym. 1849–1856 [Letters to relatives. 1849–1856]. Moscow, "Nauka" Publ., 1994, 653 p. (In Russian).
2. *Antonov D. I.* Padshie angely vs cherti narodnoj demonologii [Fallen Angels vs Devils of the Folk Demonology]. In *Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra: Demonology as a semiotic system. Almanac]. Vol. 2. Moscow, "Indrik" Publ., 2013, pp. 9–32. (In Russian).
3. *Beskov A. A.* "Slavyanskije runy" na rossijskijh ekranah: reprezentaciya neoyazycheskogo mifa [Constructing a Mythological Pre-Christian Writing System: Neopagan Representations of Slavic Runes in Russian TV and Films]. ПРАΞΗΜΑ. Problemy vizual'noj semiotiki [ПРАΞΗΜΑ. Journal of Visual Semiotics], 2019, no. 3. pp. 225–253. (In Russian). DOI: 10.23951/2312-7899-2019-3-225-253
4. *Beskov A. A.* Paradoksy russkogo neoyazychestva [Paradoxes of Russian Neopaganism]. Colloquium heptaplomeris, 2014, vol. I, pp. 11–23. (In Russian).
5. *Beskov A. A.* Reminiscencii vostochnoslavjanskogo yazychestva v sovremennoj rossijskoj kul'ture (stat'ya pervaya) [Reminiscences of Eastern-Slavic Paganism in Modern Russian Culture (Part One)]. Colloquium heptaplomeris, 2015, vol. II, pp. 6–18. (In Russian).
6. *Beskov A. A.* Yazychestvo vostochnyh slavyan pered licom sovremennosti [Paganism of Eastern Slavs in the Face of Modernity]. Saint Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 2018, 192 p. (In Russian).
7. *Beskov A. A., Kocheganova P. P.* Obraz russkogo neoyazychestva v rossijskoj presse nachala XXI veka [Image of the Russian Neopaganism in the Russian Media of the Early 21 Century]. Politika i Obschestvo [Politics and Society], 2016, no. 9, pp. 1296–1311. (In Russian). DOI: 10.7256/1812-8696.2016.9.19245
8. *Beskov A.* Vostochnoslavjanskoe yazychestvo v zerkale rossijskoj povsednevnosti [East Slavic Paganism in the Mirror of Everyday Life in Russian]. Kultūras studijas. Zinātnisko rakstu krājums. X. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds "Saule", 2018, pp. 138–153. (In Russian).

9. *Beskov A.* Predislovie nauchnogo redaktora [Foreword by the Scientific Editor]. *Colloquium heptaplomeres*, 2018, vol. V, p. 6. (In Russian).
10. *Bubnov E. S.* Chto takoe metodologicheskij ateizm? [What Is Methodological Atheism?]. *Religiovedcheskie issledovaniya* [Researches in Religious Studies], 2016, no. 2 (14), pp. 125–150. (In Russian).
11. *Buharaev J. V.* Hristianskij vzglyad na yazychestvo: duhovnaya konkurenciya ili organicheskaya nesovmestimost'? [Christian View on Paganism: Religious Contention or Organic Incompatibility?]. *Colloquium heptaplomeres*, 2017, vol. IV, pp. 20–29. (In Russian).
12. *Kastorskij M.* Nachertanie slavyanskoj mifologii [Description of Slavic mythology]. Saint Petersburg, 1841, [4], IV, 183 p. (In Russian).
13. *Kolkunova K. A.* Religiovedenie bez religii: sovremennye podhody k opredeleniyu religii [Religious Studies without Religion: Contemporary Approaches to Defining Religion]. 750 opredelenij religii: istoriya simvolizacij i interpretacij [750 Definitions of Religion: History of Symbolizations and Interpretations]. Vladimir, 2014, pp. 197–221. (In Russian).
14. *Kutyavin N. A.* K probleme paradigmy issledovaniya neoyazychestva [To the Problem of the Paradigm of Studying Neo-Paganism]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya Istoriya i filologiya* [Bulletin of Udmurt University. Series History and Philology], 2019, vol. 29, no. 4, pp. 691–697. (In Russian). DOI: 10.35634/2412-9534-2019-29-4-691-697
15. *Lev Diakon.* Istoriya [The History of Leo the Deacon]. Moscow, Nauka Publ., 1988, 237, [2] p. (In Russian).
16. *Miheev V.* Mogut li chuvstva i predstavleniya byt' religioznymi i sekulyarnymi? Kritika sovremennoj psihologii religii [Do Religious Senses and Ideas Really Exist? Critique of the Current Psychology of Religion]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church], 2018, no. 3, pp. 142–167. (In Russian). DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-142-167>
17. *Nazarenko A. V., Horoshkevich A. L.* Yazycheskaya Evropa glazami arheologa [Pagan Europe and Archaeology]. *Rusanova I. P. Istoki slavyanskogo yazychestva: Kul'tovyje sooruzheniya Central'noj i Vostochnoj Evropy v I tys. do n. e. — I tys. n. e.* [The Origins of Slavic Paganism: Cult Buildings of Central and Eastern Europe (1st millennium BC — 1st millennium AD)]. Chernivtsi, "Prut" Publ., 2002, pp. 6–9. (In Russian).
18. *Rusanova I. P., Timoshchuk B. A.* Yazycheskie svyatilishcha drevnih slavyan [Pagan Sanctuaries of the Ancient Slavs]. 2nd ed. Moscow, "Ladoga-100" Publ., 2007, 304 p. (In Russian).
19. *Uspenskij B. A.* Metempsihoz u vostochnyh slavyan [Metempsychosis in the Verse of Eastern Slavs]. *Fakty i znaki: Issledovaniya po semiotike istorii* [Facts and Signs: Studies on semiotics of history]. Vol. 3. Moscow, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences Press; Saint Petersburg, "Nestor-Istoriya" Publ., 2014, pp. 7–20. (In Russian).
20. *Famincyn A. S.* Drevnearijskie i drevnesemitskie elementy v obyčajah, obryadah, verovaniyah i kul'tah slavyan [Ancient Aryan and Old Semitic Elements in Customs, Rites, Beliefs and Cults of the Slavs]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review], 1895, no. 3, (Vol. XXVI.), pp. 1–48. (In Russian).
21. *Chulkov M.* Slovar' russkikh sueverij [Dictionary of Russian Superstitions]. Saint Petersburg, 1782, [10], 271, [1] p. (In Russian).
22. *Shepping D. O.* Mify slavyanskogo yazychestva [Slavic Pagan Myths]. Moscow, 1849. XVI, 199 c. (In Russian).
23. *Yurganov A. L.* Ubit' besa. Put' ot Srednevekov'ya k Novomu vremeni [Kill a devil. The Path from the Middle Ages to the Modern Era]. Moscow, The Russian State University for the Humanities Press, 2006, 433 p. (In Russian).
24. *Yurevich A. V.* Zvyozdnyj chas gumanitarijev: sociogumanitarnaya nauka v sovremennoj Rossii [Social and Human Sciences in Modern Russia]. *Voprosy filosofii* [Philosophical questions], 2003, no. 12, pp. 113–125. (In Russian).
29. *Aitamurto K.* Paganism, traditionalism, nationalism: narratives of Russian rodnoverie. N. Y.; L., Routledge, 2016, X, 222 p.
30. *Mendoza R. G.* The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica. Chacon, Richard J.; Dye, David H. (eds.). *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*. 2007, Boston, MA, Springer, pp. 400–443.
31. *Tully C. J.* Researching the Past is a Foreign Country: Cognitive Dissonance as a response by practitioner Pagans to academic research on the history of Pagan religions. *The Pomegranate: International Journal of Pagan Studies*. 2011, vol. 13, no. 1, pp. 98–105.
32. *Vance E.* Maya bones bring a lost civilization to life. *Nature*, 2019, vol. 566, pp. 168–171. DOI: 10.1038/d41586-019-00517-y

Received 23.10.2019

Beskov A. A., Candidate of Philosophy, researcher of the research laboratory
 "New religious movements in modern Russia and Europe"
 Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University
 Ulyanova st., 1, Nizhny Novgorod, Russia, 603005
 E-mail: beskov_aa@mininuniver.ru