

УДК 17 (075.8)

*Е.В. Беляева*

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА

В статье рассматривается термин «религиозный синкретизм», который применяется при анализе трёх различных по происхождению феноменов. Во-первых, синкретизм – это характеристика специфической нерасчленённости первобытного сознания. Во-вторых, синкретизм – это результат взаимодействия религий различного уровня с образованием новой системы верований и культа, распространившейся в некоей естественно-исторической общности людей. В третьих, синкретизм представляет собой культурный эффект эпохи глобализации и постмодернизации – произвольное хаотичное смешение фрагментов множества религиозных форм, субъектами которого выступают индивид и открытое сообщество индивидов.

Синкретизм в религиозной сфере существует закономерно как следствие исторической преемственности и многокомпонентности религиозных феноменов, «всякое религиозное новообразование – это синкрет новых и старых элементов» [7, с. 15]. Исследование конкретных форм религиозного синкретизма широко представлено в научной литературе. Такая работа имеет не только научно-познавательную, но и социальную ценность, ибо религиозные верования составляют важный, подчас конституирующий, элемент культуры народов, их динамика тесно связана с исторической судьбой этносов. Теоретическое исследование концепта «религиозный синкретизм» становится обычно лишь предпосылкой анализа конкретной формы синкретизма. Эта естественная привязанность к материалу отвлекает внимание от того обстоятельства, что термин «религиозный синкретизм» применяется при анализе трёх различных по происхождению феноменов.

Впервые в научной литературе понятие религиозного синкретизма было предложено этнографами и культурологами XIX века для определения специфики первобытной культуры, статуса проторелигиозных представлений в её составе. Применительно к этому периоду речь шла не о религиозном, а об общекультурном синкретизме, о нерасчленённости всех проявлений духовной жизни. Ранние формы религиозных верований (анимизм, аниматизм, шаманизм) функционировали как аспекты мифоритуальной практики. В синкретизме первобытного сознания можно обнаружить некие проторелигиозные феномены, однако специфически религиозная форма общественного сознания ещё не подлежала вычленению. Специфика первобытного синкретизма такова, что это не слияние или синтез каких-то элементов, а изначальная целостность представлений о мире и месте человека в нём. В исследованиях XX века такой тип синкретизма иногда называется «первичным синкретизмом» [2, с. 3; 4, с. 197; 21, с. 22].

Культуры первобытных народов, пребывая в состоянии нерасчленённой самодостаточности, не способны взаимодействовать, а тем более соединяться друг с другом. По большому счёту всё «чужое» отторгается как вредное или игнорируется, так как для его интерпретации автохтонная культура не имеет понятийной матрицы. Вот почему в религиозно-этнографической литературе описывается синкретизм монотеистических религий с язычеством, развитых религиозных систем между собой (например, конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае) и даже элементы синтеза мировых религий (ислама с христианством [9, с. 11] или христианства с буддизмом [12, с. 99–110]), но нет исследований, описывающих синкретизм мифоритуальных культур. Уже один из первых разработчиков методологии исследования религиозного синкретизма Н.М. Маторин [10] отмечал, что синкретизм предполагает взаимопроникновение религий, различающихся по степени своего развития. При всей условности деления религий на «простые» и

«сложные» было понятно, что «простые» между собой не синтезируются. Гораздо позже А.И. Клибанов также рассматривал синкретизм как продукт разных по уровню развития религий [8].

«Вторичный синкретизм» – это не просто новый этап эволюции исходного феномена, но принципиально другое явление, которое возникло в результате взаимодействия уже сложившихся религиозных систем со специфическими воззрениями и культом. Возможность появления такого типа синкретизма обусловлена рядом исторических обстоятельств, первым из которых было обособление религии в относительно самостоятельную сферу духовной практики при переходе от первобытности к архаике, или (в другой терминологии) от дикости к варварству. Формирование племён стало историко-культурной предпосылкой появления собственно религии с оформленным институтом жрецов, богослужений, жертвоприношений. Древнеегипетская, древнегреческая, древнеримская, древнеиндийская и древнекитайская религии являли собой синкретические образования, включавшие в себя элементы религиозных воззрений и культа всех этнических групп региона.

Среди разных вариантов синкретизма наибольшую историческую роль сыграло взаимодействие языческих представлений с мировыми религиями. Язычество, вплетённое в живую ткань жизни народа, оказалось неуничтожимым при любом идеологическом воздействии, в то же время монотеистические религиозные системы, которые имели развитую догматику, культ и институты, также оказались весьма адаптивными. Как свидетельствует более чем тысячелетняя история мировых религий, они сохраняют свою идентичность в самых разных социальных, политических и экономических обстоятельствах. Богословская рефлексия не только защищает чистоту догматики, но и способствует возникновению адаптированных версий монотеизма, выступает движущей силой процесса синкретизации.

Принятие мировой религии (будь то христианство, буддизм или ислам) становилось мощным фактором самоопределения такой этнической общности как народность. Парадоксально, что мировые религии, содержащие сильные универсалистские тенденции по объединению всего человечества в «умму мусульман» или «братьев во Христе», на деле стали предпосылкой укрепления этнической идентичности. Так основание Мухаммедом ислама позволило арабским племенам осознать своё генетическое единство. Так принятие всё того же ислама позволило татарам осознать себя татарами [13], узбекам – узбеками и т.п. «Причём воспринимаются эти элементы мусульманской традиции отнюдь не как общие предписания ислама, обязательные для всех правоверных, но, прежде всего, и даже исключительно как формы «своей», «родной», завещанной дедами и отцами национальной религии» [20, с. 222]. Аналогичным образом распространение христианства на Руси стало фактором консолидации славянских племён в более широкие этнические и государственные образования. В результате синкретизм второго типа стал основой идентичности таких естественно-исторических общностей людей как народность и нация.

Роль государства в процессе религиозной синкретизации второго типа трудно переоценить. В подавляющем большинстве случаев переход от язычества к монотеизму не был результатом естественного духовного развития народа. Идеология монотеизма была выработана маргиналами своих культур, но затем, принятая на вооружение власть предержащими, она транслировалась государством в качестве обязательной мировоззренческой системы. Таким образом, именно государство чаще всего становилось инициатором распространения монотеистической религии и «прививки» её к местным верованиям.

Синкретизация монотеизма с язычеством внутри этнических версий мировых религий способствовала консервации и сохранению автохтонных языческих элементов,

пошла на пользу аутентичным культурным формам. На примере распространения ислама особенно заметно, что при принятии мусульманства разные народы соединяли универсальный шариат со своим адатом (традиционным правом), в результате чего принятие новой веры облегчалось. При этом многие местные верования и элементы культа наделялись статусом мусульманских, т.е. не только не подавлялись, но приобретали большую значимость. Гибкость идеологии ислама проявилась в том, что она ассимилировала содержание практически любой культуры, каждый народ препарировал единое вероисповедание в соответствии с собственной ментальностью. «Чаще всего домусульманские традиции были включены в религиозную практику населения и рассматривались как традиции мусульманские или, по крайней мере, не противоречащие исламу» [3, с. 8]. Шаманство или культ святых, явно не соответствующие канонической мусульманской доктрине, мирно ужились с ней. «Социальные структуры и институты, мало что общего имеющие с кораническим исламом, в повседневном быту местным населением воспринимаются как собственно ислам» [16, с. 26]. «Многое из того, что считается исконно исламским, было продуктом самостоятельного неарабского социокультурного развития, ассимилированного позднее исламом» [17, с. 123]. В результате каждый народ стал считать ислам своей национальной религией, основой национальной и культурной идентичности.

Таким образом, религиозный синкретизм второго типа сыграл важнейшую культурную роль: он позволил самым различным этническим образованиям сформировать мировоззренческие системы, которые позволили им включиться в общемировой исторический процесс. Способность к синкретизации стала предпосылкой адаптации этих систем к историческим переменам. Синкретизм стал способом сохранения культурного наследия этносов, «религия стала своеобразным транслятором народных традиций» [22, с. 59].

Третий тип религиозного синкретизма возник в самое последнее время как проявление общей тенденции постмодернизации социальных процессов [11]. Он является эффектом глобализации, столкновения цивилизаций в едином духовном пространстве. Сначала капиталистическая модернизация побудила постколониальные страны видоизменить свои традиционные национальные религии в соответствии с новыми историческими задачами. «Вестернизация» верования и культа выражалась, в первую очередь, в заимствовании индивидуалистических моментов верования и его общей рационализации [1]. Не только протестантизм, исходно предполагавший рациональное упорядочение религиозной жизни, но и католицизм, и буддизм, встроенные в модернизированные социумы, теперь обосновывают свое мировоззрение теми же способами, что и любая другая система взглядов. Религиозное мировоззрение утратило свое исключительное положение «системы фундаментальных убеждений» (Ю.Хабермас), обоснованием которой служил сам факт длительного исторического существования. Необходимость встраиваться в универсальный, постмодерный по своему устройству, дискурс заставила религиозные доктрины заговорить на языке рекламы и бизнес-плана.

Впоследствии успешное социально-экономическое развитие стран Востока и мода на восточные религии привела к «остернизации» религиозного сознания христиан. А поскольку восточное мышление в принципе менее привержено сухому рационализму, идейная последовательность и догматическая чистота никогда не считались особым достоинством духовной практики, то закономерно, что восточные религии синкретичны по своей природе, когда текучесть, полиморфизм, нечёткость классификации религиозных объектов составляют самое существо религии. Запад заимствует у Востока синкретизм как методологию построения религиозной системы, легко включающей в свою «рыхлую» структуру разные автохтонные элементы, в массовом религиозном

сознании элементы восточных культов произвольно увязываются с христианскими воззрениями.

Постмодернизация социальных процессов проявляется в усилении плюрализма и эклектики, хаотичности и несистематичности всех культурных форм. Применительно к религии это означает, что происходит не только заимствование элементов другой религиозной системы, но размывание в сознании верующих основных догматов и критериев своей конфессии [9, с. 20], беспорядочное смешение элементов различных религиозных верований и даже религиозных воззрений с научно-рациональным знанием [9, с. 11].

Если раньше происходила синкретизация двух, максимум трёх, религиозных образований в единое целое, то теперь количество «ингредиентов» в религиозных воззрениях почти ничем не ограничено. Если прежде в результате соединения различных по происхождению религиозных верований формировалась новая целостная система, элементы которой образовывали закономерно упорядоченную структуру, то современный синкретизм принципиально бесструктурен. Если К. Леви-Стросс даже в первобытном мышлении обнаружил своеобразную логику, а исследователи XX века всячески подчёркивали системный результат синкретизации разных религиозных форм, то современные религиозные новообразования чаще всего не озабочены целостностью и чистотой своего учения в принципе. Предполагается, что «все религии одинаково хороши и одинаково несовершенны и в силу этого равноценны и имеют одинаковые права» [23, с. 13]. Главная причина состоит, вероятно, в социальном механизме образования новых религиозных движений.

Если второй тип синкретизации был связан с национальным самоопределением этносов, то субъектом синкретизма третьего типа оказался индивид в глобализирующемся мире. Это его религиозные потребности выражают современные синкретические религии, список которых постоянно пополняется [19]. Автономия личности, её свобода религиозного поиска привела к тому, что происходит не органическое усвоение «веры отцов», но индивидуальное самоопределение в вопросах веры, а то и конструирование «личной религии». «Вероучение и культовая практика практически всех религиозных новообразований воспринимается как нечто чуждое, а то и враждебное собственным национальным и религиозным традициям» [15, с. 6]. Новые религиозные движения не укоренены в культуре этносов или других естественно-исторических сообществ, Прежде религиозная община образовывалась благодаря проживанию на общей территории и совместной культовой практике. Теперь людей объединяет не территория или традиция, а идейная близость, но чаще – харизматический лидер, мировоззрение которого и становится доктриной очередного «нового религиозного движения».

Конкретные исследования специфики синкретизма нового типа представлены, например, диссертацией Д.В. Русина, в которой продемонстрированы результаты глобального смешения нетрадиционных для русского населения религиозных учений, а также появление синкретических религиозных учений, не имеющих никаких православных элементов, носящих открыто нехристианскую направленность [18]. То, чем синкретизм третьего типа отличается от двух других, отчётливо видно при сравнении работы А.Д. Зельницкого [6], рассмотревшего природу традиционного китайского синкретизма «трёх учений», с работой И.В. Гусева [5], посвящённой современным формам синкретизма в том же Китае. Если традиционный китайский синкретизм характеризовался глубоким сущностным взаимопроникновением учений «на уровне государственной идеологии, популярных верований и личных мировоззренческих позиций представителей образованной элиты» [6, с. 7] то современный отличает «эклектизм, универсальность, отсутствие организации, либерализм» [6, с. 18].

Одним из проявлений синкретизма третьего типа стало неоязычество [9, 14], которое не столько возрождает сохранившиеся элементы архаической культуры, сколько

представляет собой вновь сконструированные доктрины (к неоязычеству относят учение Порфирия Иванова, «отца» Виссариона и др.). Традиционные монотеистические религии вновь вынуждены ассимилировать космоцентрические, пантеистические по духу языческие представления, что приводит к размыванию конфессиональной идентичности. В этих условиях не столько церковь требует от верующего, чтобы он разделял догматы и соблюдал ритуалы, сколько верующий желает, чтобы традиционная церковь удовлетворяла сложившиеся у него религиозные потребности.

Итак, три исторических типа религиозного синкретизма имеют различную природу и не могут рассматриваться как исторические этапы в эволюции единого феномена, происхождение и сущность их различна. Налицо, во-первых, синкретизм как характеристика нерасчленённой первобытной культуры; во-вторых, собственно религиозный синкретизм как результат взаимодействия религий различного уровня с образованием новой системы верований и культа, распространившейся в некой естественно-исторической общности людей. В третьих, синкретизм представляет собой культурный эффект эпохи глобализации и постмодернизации – произвольное хаотичное смешение фрагментов множества религиозных форм, субъектами которого выступают индивид и открытое сообщество индивидов.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агаджанян, А. С. Буддийский путь в XX веке: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады [Текст] / А.С. Агаджанян. – М. : Восточная литература, 1993. – 295 с.
2. Архипова, Ю.В. Синкретизм в структуре культуры [Текст]: автореф. дис... канд. филос. наук. – Саратов, 2005. – 17 с.
3. Басилов, В. Н. Народная культура в исламе и задачи ее исследования [Текст] / В.Н. Басилов // Ислам и народная культура. – М. : Изд-во АН СССР, 1998. С. 7–16.
4. Владыкин, В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов [Текст] / В.Е. Владыкин. – Ижевск : Удмуртия, 1994. – 384 с.
5. Гусев, И.В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР [Текст]: автореф. дис... канд. соц. наук. – М., 2004. – 21 с.
6. Зельницкий, А.Д. Формы «религиозного синкретизма» в Китае [Текст]: автореф. дис... канд. филос. наук. – СПб, 2006. – 23 с.
7. Капустин, Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства) [Текст] / Н.С. Капустин. – М. : Мысль, 1984. – 221 с.
8. Клибанов, А.И. Духовная культура средневековой Руси [Текст] / А.И. Клибанов. – М. : Аспект-пресс, 1996. – 367 с.
9. Кукушкин, Н.В. Синкретизм религиозного сознания православных в Казахстане [Текст]: автореф. дис... канд. филос. наук. – Алматы, 1996. – 22 с.
10. Маторин, Н.М. К вопросу методологии изучения религиозного синкретизма [Текст] / Н.М. Маторин // С.Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности (1882 – 1932). – Л. : Ленгиз, 1934. – С. 45–52.
11. Можейко, Л.Н. Новое религиозное сознание в социокультурном контексте трансформирующегося общества [Текст]: автореф. дис... канд. филос. наук. – Гродно, 2004. – 21 с.
12. Морохоева, З.П. Личность в культурах Востока и Запада [Текст] / З.П. Морохоева. — Новосибирск : Наука, 1994. – 199 с.
13. Мусина, Р. Мусульманская идентичность как форма религиозного национализма татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Та-

тарстане [Текст] / Р. Мусина // Ислам в Евразии. – М : Прогресс–Традиция, 2001. – С. 291–302.

14. Неоязычество на просторах Евразии: предпосылки и условия возникновения, организационные формы, перспективы [Текст] / сост. и науч. ред. В.А. Шнирельман. – М. : Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2001. – 165 с.

15. «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России (материалы «круглого стола») [Текст] // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С. 4–17.

16. Поляков, С. П. Мелкотоварная экономика сельского населения Средней Азии и бытовой ислам [Текст] / С.П. Поляков // Ислам и народная культура. – М. : Изд-во АН СССР, 1998. – С. 21–32.

17. Почта, Ю.М. Возникновение ислама и мусульманского общества [Текст] / Ю.М. Почта. – М. : Ун-т дружбы народов, 1993. – 146 с.

18. Русин, Д.В. Религиозный синкретизм у русских Ульяновского Поволжья [Текст]: автореф. дис.. канд. ист. наук. – Саранск, 2004. – 26 с.

19. Таевский, Д.А. Синкретические религии и секты: Словарь–справочник [Текст] / Д.А. Таевский. – М. : Аспект-пресс, 2001. – 125 с.

20. Уразманова, Р. Ислам в семейно-бытовой обрядности татар: традиции и современность [Текст] / Р. Уразманова // Ислам в Евразии. – М : Прогресс–Традиция, 2001. – С. 218–224.

21. Хомушку, О.М. Религиозный синкретизм у народов Саяно-Алтая [Текст]: автореф. дис... докт. филос. наук. – М., 2006. – 53 с.

22. Хомушку, О.М. Религия в истории культуры тувинцев [Текст] / О.М. Хомушку. – М. : Б.и., 1998. – 177 с.

23. Шелест, О.А. Становление новых типов религиозности в условиях социокультурных трансформаций [Текст]: автореф. дис... канд. социол. наук. – Мн., 2006. – 20 с.

#### ***Belyaeva E.V. Historical Types of Religious Syncretism***

The term “religious syncretism” is used in the analysis of three different phenomena. Firstly, the syncretism is the characteristic, which is specific nonsegmentation of the primitive culture. Secondly, the syncretism is the interactional result of different level religions, which includes the formation a new system of beliefs and worship. Thirdly, the author shows the syncretism as the cultural consequence of the globalization age and post modernization.