

СИНКРЕТИЗМ — ОТ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ЯРЛЫКА К РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМУ ТЕРМИНУ

Религиоведение имеет в своем распоряжении целое множество понятий, принадлежащих к общеизвестной и наиболее употребительной лексике данной науки. Одни из них (такие как «миф», «развитие» и т.д.) стали привлекать к себе внимание лишь сравнительно недавно, другие (понятие «религия») всегда были предметом рефлексии. Подобный акт терминологической осознанности относится к самому существованию науки и создает для нее средство по возможности наиболее полно соответствовать предмету своего исследования, особенно это касается области не-теологических, историко-филологических дисциплин. Нуждается, причем настоятельно, в подобном осмыслении и многогранный термин «синкретизм», входящий в основной арсенал историко-религиоведческих исследований, тем более с учетом столь различных подходов в его трактовке в предшествующее время. Прежде всего (1) необходимо сделать некоторые замечания касательно истории самого слова и его значений, затем (2) мы перейдем к дискуссии о синкретизме в современной религиоведческой науке и, наконец, (3) сделаем попытку дать «типологию» или «феноменологию» синкретизма.

1

Опираясь на современное состояние наших знаний, мы можем смело возвести выражение «синкретизм» к Плутарху, который употребил его в своем сочинении *De fraterno amore* (περὶ φιλαδέλφειας, О братской любви), входящем в сборник *Moralia*, следующим образом (§19=490В по тойбнеровскому изд., Leipzig 1972, 3, 249): когда братья и друзья, находящиеся в раздоре, перед лицом общей опасности объединяются друг с другом, а не с врагами, то они поступают по обычаю критян, «которые хотя и воевали друг с другом, но мирились и объединялись, когда извне приходил враг; это они называли συκρητισμός», что примерно можно перевести как «держаться вместе на манер критян». Эта этимология, выводимая из политики и, по всей видимости, известная Плутарху из более древнего источника (Аристотеля?), просуществовала вплоть до византийской литературы (Etimologicum magnum, Словарь Суда дают такое определение: «συκρητίσαι — мыслить как критяне»). Не следует полностью исключать и другую этимологию, от глагола κεράυνυμι «смешивать» (σύκρητος «смешанный»), но она, впрочем, не имеет зафиксированных свидетельств и базируется, вероятнее всего, на вторичном позднем (17 в.) значении смешения (напр., несовместимых вещей). В Новое время это выражение вновь было употреблено Эразмом

Перевод с немецкого языка выполнен А. Г. Алексаняном по изданию: Rudolph K. Synkretismus — vom theologischen Schlechtwort zum religionswissenschaftlichen Begriff // Rudolph K. Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. — Leiden: E. J. Brill, 1992. — S. 193-215.

Роттердамским. Он также понимал его в плутарховском смысле: совместные действия против общего врага несмотря на расхождения во взглядах¹. В одном из писем Меланхтону, датированном 22 апреля 1519 года, он пишет: «Ты видишь, с какой ненавистью определенные люди ополчились на науку. Посему не менее справедливо и нам объединиться. Единогласие — лучшая защита» (*aequum est nos quoque synkretizein. Ingens praedium est concordia*). Подобная положительная оценка синкретизма как объединения (гуманистов) среди несогласных нашла отклик также и у Цвингли (в связи с базельским спором о евхаристии), Меланхтона и Буцера. Однако весьма примечательна в этот же самый период и негативная оценка такого объединения прежде всего среди лютеран (Меланхтон, Стафил), рассматривавших подобное действие как тайный заговор против Бога и Христа. Эта негативная оценка синкретизма резко возросла в 17 веке и с тех пор приобрела ту самую пользующуюся дурной славой характеристику, от которой не избавилась целиком и по сей день. Термин «синкретизм» превратился в теологический ярлык, бранное слово!

В связи с фиксацией и разработкой конфессионально «чистого» догматического учения синкретизм стал рассматриваться среди большинства христианских конфессий как «ложное примирение» (напр., у иезуита Адама Концена (Adam Contzen), 1616). Своей кульминации развитие подобных представлений достигло тогда, когда хельмштедтский теолог Георг Каликст (ум. 1656 г.) попал под перекрестный огонь ортодоксальной полемики со всех сторон за свои поистине достойные восхищения попытки объединения и примирения конфессий. Его попытка сравнить протестантизм и католичество была в 1645 г. заклеена как синкретизм со стороны как лютеран, так и католиков (и потому она носит название «синкретического спора»). Иезуит Вайт Эрберманн в своем сочинении *Irenikon Catholicum* (1645) на основании тезиса Каликста о достижении единства путем обращения к апостольскому символу веры приходит к выводу, что различное объединится только поверхностно, для видимости, и таким образом Каликст призывает не только к объединению людей разных религий, но и к объединению самих различных религий². Здесь налицо первое религиозно-ученое употребление термина синкретизм в смысле «смешения» различных религий, т.е. данное понятие становится обозначением «мешанины религий», а не только в смысле плутарховского объединения разобщенных пред лицом общего противника. Синкретизм отныне выводится от глагола «смешиваться, перемешиваться» и приобретает (благодаря, не в последнюю очередь, трудам Абрахама Калова) исключительно негативное значение «ложного, несовместимого примирения» (синкретисты оказываются «лже-христианами»). Эльзасский лютеранин Йоганн Конрад Даннхауэр составил в 1648 году соответствующую объемную монографию по истории синкретизма как смешения предметов, взаимно не связанных между собой, начинающуюся с Евы и змея, Израиля в Египте и т.д., и доведенную до Меланхтона, Гуго Гроция и Каликста (*Mysterium syncretismi detecti, proscripti et symphonismo compensate*, Straßburg, 1648). Даннхауэр

¹ См. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. — Bd. 19. — Leipzig, 1907. — S. 240 сл., где приводятся соответствующие письменные свидетельства.

² Ibid. — S. 242.

различает по примеру физических и химических наук три формы синкретизма: слияние двух форм в третью, новую (*digestio absorptiva*), ослабление смешанных качеств (*digestio temperativa*) и хаотическое соединение (*colluvies; digestio conservativa*). Поистине примечательный предшественник современной типологии!

Итак, на одной чаше весов у нашего понятия «синкретизм» находится политическое употребление, носящее положительную оценку объединения спорящих перед лицом общей опасности, на другой — теологическое, вводящее негативную оценку такого поступка и превратившее термин в ярлык «смешения» несоединимых элементов (учений), «мешанины религий». Именно благодаря последнему на этом термине стоит имеющее дурную славу клеймо и он, как и прежде, особенно в теологических кругах, используется как средство апологетики и критики иных религий или религиозных форм. И возникшее в 19 в. религиоведческое употребление термина не смогло кардинально изменить эту ситуацию.

2

Переоценка термина «синкретизм» началась в 19 веке с его приложения к культурному и религиозному ландшафту поздней античности, как ее начал Александр Македонский в виде «эллинизма» (ср. Дройзена) (первое употребление термина в этом смысле см. *Fraser's Magazine for Town and Country*. — Vol. 47. — 1853. — London. — P. 294)¹. Затем заметный вклад внесла «Школа истории религий», давшая термину более широкое применение и не замедлившая приложить его к истории первохристианства (Гункель, Буссе, Бультманн)². Тем самым был сделан первый шаг к определенной объективации, но при этом сохранялся некий уничижительный оттенок постольку, поскольку синкретизм или «синкретический» были отличительным признаком конечного этапа вторичного развития, состоящего — будь то в идеологической или культовой практике — из элементов, изначально не имевших ничего общего друг с другом и в результате их «смешения» потерявших исконную «чистоту» или целостность. Синкретизм стал типичной проблемой поздней античности, которой не хватало нового начала. К этому примешивалось ограничение преимущественно полусектантскими течениями (особенно восточные культы позднеримского периода, мистерии), так что и с этой стороны термин «синкретизм» продолжал носить уничижительный характер. Синкретизм стал свойством тех религиозных образований, которые возникли или находились в процессе появления наряду и среди великих религий.

Религиоведческая дискуссия относительно содержания и сущности синкретизма как религиоведческой категории, которая здесь интересует нас больше всего, возникла, по моему мнению, в начале 20 века. Первым к этому вопросу подошел, хотя и в довольно кратком виде, Герардус ван дер

¹ См. Colpe C. Synkretismus // *Der kleine Pauly*. — Bd. 5. — München, 1975. — S. 1648 сл.

² См. Rudolph K. Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen // Rudolph K. *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*. — S. 299-320.

Леу в своей «Феноменологии религии»¹. В §19 «Силы» термином синкретизм он обозначает процесс, «который всегда приводит от полидемонизма к политеизму» (S. 153¹; S. 186²), т.е. для него он — неизбежная форма проявления религии, тот вид ступени развития, который необходимым образом связан с «прогрессом культуры» (там же). В дальнейшем синкретизм причисляется к «динамике религий» и рассматривается вместе с миссионерством (§93¹, §94²). Ван дер Леу приводит, соглашаясь с ним, высказывание Йоахима Ваха о том, что каждую религию, начиная с самого ее зарождения, следует в известной мере рассматривать как синкретизм.² «Всякая историческая религия есть не одна, но множество религий; разумеется, не в том смысле, что она есть сумма различных форм, но в том, что различные формы сливаются как в ней, так и в нее саму» (S. 577¹; S. 692²). Особенно это имеет место в мировых религиях, таких как ислам и христианство, чему ван дер Леу и приводит доказательства (690² и далее). Фундаментальный (сознательный?) синкретизм представляют современные оккультные течения, поскольку они исходят из единства всех религий. Однако «современный человек», по-видимому, вообще является синкретистом, так как его вера подпитывается из разных источников — философских, религиозных, «научных». В основе этого лежит «всеобщее христианство», прародитель подобного феномена. Сущность же такого синкретизма ван дер Леу видит в понятии «смещения» (*Verschiebung*) (S. 578¹ слл.; S. 693² слл.). Это — «возникающее в динамике религий изменение значения некоего явления, при том, что форма остается той же самой». Оно проявляется прежде всего во всевозможных реформациях и в миссионерстве (так, протестантская Реформация «сместила» понятие евхаристии, но не отменила его; пророки лишь интерпретировали десять заповедей в религиозно-этическом смысле, но не упразднили их). При этом нередко уникальный характер феномена полностью теряется. Ван дер Леу также (как уже Петаццони в своей работе 1933 года) знает о тесной взаимосвязи миссионерства и синкретизма (S. 579¹ слл.; более подробно S. 694² слл.). Миссионерская деятельность и распространение какой-либо религии в силу необходимости приводят к синкретизму, как показывает речь апостола Павла в Ареопаге (Деян 17). При этом в качестве руководящих направлений используются три выделенные Г.Фриком формы, при которых распространение религии, миссионерская деятельность оказывается успешным: «ассимиляция», «субституция (замещение)» и «изоляция» (ван дер Леу употребляет термин «изоляция»)³. Фактически это — самые важные формы проявления синкретизма, от которых не «свободна» ни одна религия.

Итак, ван дер Леу удалось настолько глубоко проникнуть в сущность синкретизма и дать ему настолько обобщенное определение, что одностороннее уничижительное значение этого термина стерлось. Разумеется, сам стиль изложения (который следовало бы назвать «синкретическим») и прочие недостатки его труда, вдаваться в которые мы здесь не будем, воспрепятствовали ван дер Леу систематически охватить и основательно

¹ Van der Leeuw G. *Phänomenologie der Religion*. — Tübingen, 1933 и Tübingen, 1956. Оба издания (первое и второе) отмечаются верхним индексом.

² Wach J. *Religionswissenschaft*. Leipzig, 1924. — S. 86.

³ Frick H. *Vergleichende Religionswissenschaft*. — Berlin, 1928. — S. 53 сл.

осмыслить явление синкретизма. Хотелось бы также указать на противоречивое использование этого термина в §19 и §93 (94).

После ван дер Леу исследованию синкретизма (преимущественно с т.зр. миссиологии) посвятил себя еще один голландец: Хендрик Крамер.¹ Он предпринял попытку применить насколько это возможно понятие синкретизма к не-христианским, в первую очередь дальневосточным религиям, которые он называет натуралистическими, в отличие от профетических религий иудео-христианской традиции (включая ислам)². «Неосознанный» (исторически обусловленный) синкретизм всех мировых религий следует отличать от сознательного, открытого для амальгамирования синкретизма «язычества»³. В этом различии (которое мы не станем подробно излагать) по сути вновь возрождается старое теологическое употребление слова «синкретизм», которое становится на службу апологетики⁴. Ясно и критически проблема синкретизма была поставлена в более поздних исследованиях.

Так Бэрд в вышедшем в 1971 году труде рассматривал синкретизм как «неадекватную категорию» в религиоведении⁵. При этом он спорит прежде всего с Крамером, который вполне правильно указал на неадекватность термина «синкретизм» для понимания чужой религии в его нормативном и неунифицированном употреблении. Если синкретизм рассматривать как исторический феномен, то он означает взаимоотношение (*interrelationship*) идей и течений, которые рассматриваются исторически универсальными и неизбежными, включая также и христианство. В силу этого понятие становится нечетким, лишь одним из вариантов «исторического» вообще, применимым ко всем религиозным проявлениям (Р. 146: *religious expressions*). Напротив, в теологическом употреблении, как это делает Крамер, в смысле слияния различных противоположных верований и практик, оно становится неточным и теряет смысл, поскольку они могут образовывать гармонию и синтез лишь тогда, когда не находятся в конфликте друг с другом; в противном случае синкретизм является противоречием самим по себе (Р. 148). Причина же этого, по мнению Бэрда, заключается в том, что ни один верующий не станет описывать свою религию как синкретическую: это всегда признак внешней точки зрения — так христианин

¹ Kraemer H. De Wortelen van het Syncretism. — 's-Gravenhage, 1937; Idem. The Christian message in a non-Christian world. — London, 1938; Idem. Religion und christlicher Glaube. — Göttingen, 1959.

² См. в частности: Kraemer H. Religion und christlicher Glaube. — S. 349 слл.

³ Ibid. — S. 389 слл. Крамер различает абсорбирование, или «впитывание» как «неизбежный итог» встречи различных духовных миров, как побочный продукт какого-либо культурного контакта, от собственно осознанного синкретизма, чтобы оспорить точку зрения, будто христианство также является синкретизмом. «Спонтанно-примитивный синкретизм» есть «наивно-неосмысленный» продукт массовой религиозности, народной религии (S. 391 слл), тогда как осознанный, отрефлектированный синкретизм свойственен «тайной религии образованных» (S. 394). Первый тип — родная почва для изначально самоосознающего синкретизма, каковой свойствен индийским и дальневосточным религиям (там же).

⁴ Хотя Крамеру из истории знакомо негативное использование этого термина (Ibid. — S. 379 слл).

⁵ Baird D. Category Formation and the History of Religions. — The Hague, 1971.

Крамер рассматривает в качестве синкретических восточные религии, а индуист Радхакришнан — собственно христианство¹. Сам же представитель конкретной религии рассматривает ее иначе (Р. 149 слл). Понятие синкретизма как незаконной связи, незаконного слияния ничего не дает для понимания, это совершенно непонятное заключение, поскольку здесь (как вообще свойственно школе Смита, к которой принадлежит Бэрд) нет ясного представления о задачах религиоведения: это заключение никак не связано с самоосознанием верующего как критерием правильного понимания (в научном смысле), но подчиняется своим историко-критическим законам. Здесь смешиваются или совпадают теологическая и религиоведческая точки зрения.

Единственное осмысленное употребление термина «синкретизм» Бэрд видит в том, чтобы применять его для (исторического) описания ситуации, в которой «противоречащие друг другу идеи и практики соединяются вместе в новый комплекс, который лишен внутренней связности» (*conflicting ideas and practices are together woven into a new complex which is devoid of coherence*) (Р. 151). Однако вследствие этого с синкретизмом связывается пейоративный смысл, который выражает недостаток и виден только со стороны; он сам оказывается частью контакта с религией и именно извне (но иначе в религиоведении и быть не может!). «Поскольку синкретизм», заключает Бэрд, «в своем историческом смысле может применяться универсально и поскольку его теологический смысл создает барьер для аутентичного религиоведческого понимания, то в религиоведческих исследованиях следует избегать употребления этого термина» (Р. 152). Вывод этот продиктован вышеуказанным условием, чтобы религиоведение занималось «внутренней стороной» религии, дабы лучше понять ее, и не делало объективных высказываний вне критерия веры. Пейоративный смысл слова «синкретизм» существует лишь для того, кто использует этот термин в господствующем теологическом смысле и не способен смириться с нейтральным религиоведческим употреблением. Кроме того неверно, будто бы верующие не обозначают свою религию как синкретическую: это уже повторяли христианские теологи, да и среди образованных индуистов нет возражений против подобного определения.

В этом смысле высказался третий голландский исследователь, детально занимавшийся изучением феномена синкретизма: Жак Камстра. Он предложил новые подходы к нашей теме в своей объемной монографии по японскому буддизму², и более конкретно в своей амстердамской инаугурационной речи (как преемник Блекера) «Синкретизм на стыке теологии и феноменологии религии» (1970)³, причем подспорьем в этом ему послужило его многолетнее пребывание в Японии. Общепринятое теологическое использование термина «синкретизм» он, как и учил Крамер (В. 16 слл), считает неподходящим. Отказывается он и от апологетического

¹ Радхакришнан (Radhakrishnan S. *East and West in Religion*. — Oxford, 1933. — Р. 62, цит. у Крамера [Крамер H. *Religion und christlicher Glaube*. — S. 126]), по моему мнению, спорит таким образом (S. 115 слл), используя неподходящие средства.

² Kamstra J. *Encounter or Syncretism*. — Leiden, 1967.

³ Kamstra J. *Syncretisme op grens tussen Theologie en Godsdienstfenomenologie*. — Leiden, 1970.

значения, так как христианство выросло на тех же сюжетах, что и другие религии. Корень синкретизма Камстра помещает в самое человеческое существо как таковое, а не в какой-либо унаследованный «языческий» натурализм и т.д. Поэтому не существует никакой «чистой» религии; пророки здесь также не являются исключением. Всякое откровение наталкивается на определенную границу: человек не в силах полностью воспринять или переработать его. Камстра ссылается на Леви-Стросса и видит корень синкретизма в т.н. «диком, неприрученном мышлении», ибо только прирученное мышление, рефлексия, способно навести порядок (как в пророческих религиях). «Все мы — неосознанные синкретисты», заявляет Камстра. «Синкретизм неизбежно начинается при понимании откровения для меня лично» (В. 24). Поэтому, согласно Камстре, синкретизм не может быть заглушен — он принадлежит самому существу человека. Наряду с этим теологическим выражением Камстра выдвигает феноменологическое, в котором он, унаследовав мысли Г. ван дер Леу о синкретизме, связывает его с динамикой религии (В. 25 слл.). основным критерием Камстра считает «отчуждение» (*Verfremdung*), причем он связывает его с понятием «смещения» (*Verschiebung*) у Г. ван дер Леу (В. 25). Синкретизм в этом случае оказывается результатом отчуждения внутри какой-либо имеющейся религии. Этот процесс осуществляется двояко: снаружи он ведет к ассимиляции других форм, изнутри — к свободному и механическому соединению изначально чуждых друг другу элементов. Причины подобных явлений (Камстра приводит пример из японских религий и из христианства) лежат в изменившейся структуре общества: это процесс, который приводит к «множеству форм» (*Pluriformität*) и проявляет неосознанный, скрытый синкретизм (В. 29). Камстра отмечает действие подобных тенденций и в современном богословии (напр., уже у Фомы Аквинского). С одной стороны с их помощью ломаются старые типы синкретизма, а с другой возникают новые (В. 31).

Это выражение синкретизма как общечеловеческой проблемы потрясающе, и не сразу можно углядеть в его употреблении старое уничижительное значение: даже и поныне человек как таковой по природе впадает в синкретизм и может избежать его лишь иногда, при помощи рефлексии. Выражение «отчуждение» означает, что Камстра разделяет криптотеологическую традицию (что становится ясно в его концепции откровения). Если синкретизм — это «отчуждение» и всякий человек изначально является синкретистом (В. 23), то, значит, всякий человек «отчужден» (*verfremdet* или в Марксовой терминологии *entfremdet*) — но от чего и для чего? От своей настоящей природы, от которой он может убежать не иначе, как в виде синкретизма? Очевидно, что в игру должна вступить история, которая делает человека наследником его традиции в самом широком смысле. Теологически рассуждая, всякое откровение «отчуждается» в том виде, в котором его создает (религиозный) человек. Мне кажется, что Камстра не только перешагнул границы религиоведения, но и онтологически переработал термин «синкретизм» так, что историку остается только признать последовательность бесконечного и первобытного процесса непрерывной синкретизации как единого потока традиции. Тут уж и впрямь все кошки серы!

Попытку дифференцировать или типологизировать синкретизм Камстра предпринял в другом месте — в статье, опубликованной в сборнике по феноменологии религии под заглавием «Ответы»¹. Данный раздел Камстра озаглавил как «паутина», под которой он понимает синкретические религии прошлого и современности, которые образовались или все еще формируются среди основных направлений мировых религиозных традиций, причем эти основные направления переплетаются друг с другом как «паутина» (что иллюстрируется весьма впечатляющей схемой: S. 182). В тексте Камстра различает «осознанный» синкретизм от «неосознанного» (S. 183). Оба являются проявлением «столкновения» религий и его последствий, которые могут быть как случайными, так и осознанными. Первые суть «конфронтации», ведущие либо к консервативному сохранению или абсолютизации какой-либо культуры или религии, либо к усвоению (осознанно или неосознанно!) элементов другого региона. Всякая религия несет на себе отпечаток своей окружающей среды — она синкретична по природе (S. 183 сл.). «Религия в чистом виде» (как «слово Божье в чистом виде») немислима: отстаивание подобной идеи есть не более как переоценка своей собственной позиции как абсолютной истины, что уходит уже за границы человеческого бытия. Идентичность какой-либо религии вовсе не исключает синкретизма, поскольку она является тем корневищем, которое отмирает с одного конца, но продолжает расти с другого (S. 186). Преобразование и динамика свойственны всякой религии. В заключение (S. 184 слл.) Камстра приводит несколько примеров обеих форм синкретизма. К *неосознанному* типу принадлежат: христианство (с самого его возникновения!), современные формы буддизма в Бирме, каодай во Вьетнаме. Формы *осознанного* синкретизма проявляются в многочисленных нативистских, мессианских и миллениаристских движениях мистиков, розенкрейцеров, спиритов, франкмасонов, теософов, современных суфийских и йогических сект, движениях т.н. «Jesus People»; наиболее древними азиатскими формами осознанного синкретизма являются дзэн-буддизм, ламаизм и сикхизм (S. 194 слл.).

В спор с Жаком Камстра вступает в одной из своих статей² английский религиовед Майкл Пай (Michael Pye) из Университета Лидса. Он приписывает Жаку Камстра (в чем нет никакого сомнения) теологическую точку зрения, которая, как он полагает, является лишь альтернативой идеи Хендрика Крамера. Прежде всего, по мнению Пая, у Камстра отсутствует семантический анализ, поиск значения (*meaning*); далее слишком мало внимания уделено динамической составляющей. Критерий «отчуждения» является, согласно критике Пая, неудовлетворительным и исходящим из «внутреннего подхода», из той идеи, что религии суть приходящие в упадок объекты (*declining things*), подвергающиеся разрушению изнутри и атакам извне. Взамен идеи «отчуждения» Пай предлагает на обсуждение понятие «неоднозначности» (*ambiguity*) в качестве ключа к пониманию (P. 90). При этом он ссылается на японский буддийский синкретизм, где

¹ Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild. / Hrsg. von J. Sperna-Weiland. — Zürich, 1977. — S. 182 слл.

² Pye M. Syncretism and Ambiguity // Numen. — Vol. 18. — 1971. — P. 83 слл. Ср. также его рецензию на «Синкретизм» Камстры: Religion. — Vol. 1. — 1971. — P. 78.

в едином религиозном контексте мирно уживаются чуждые друг друга элементы: синтоистские божества-ками являются одновременно буддами или бодхисаттвами. Подобная неоднозначность является, по мнению Майкла Пая, отличительным признаком большинства религий и их «движущим аспектом» (Р. 92). Кроме того он представляет синкретизм в качестве одной из форм проявления динамики религии. При этом однако синкретизм ограничен во времени. Для разрешения этой проблемы в процессе синкретизма возникают три возможности: ассимиляция, фузия и диссоляция (Р. 92). Напряженность в значениях религиозных феноменов ограничивает в силу необходимости время существования синкретизма, даже если оно и весьма длительно. Его сущность состоит во «временном неоднозначном сосуществовании элементов различных религий и других контекстов внутри какой-либо связанной религиозной модели» (*temporary ambiguous coexistence of elements from diverse religions and other contexts within a coherent religious pattern*) (Р. 93). Пай без сомнения абсолютно прав в своей критике Жака Камстра, особенно в том, что касается понятия «отчуждение», однако сам он настолько находится под влиянием своего примера с японским синкретизмом, что пытается с помощью критерия неоднозначности выразить феномен синкретизма вообще, тогда как этот критерий касается лишь частичного аспекта синкретизма, т.н. *Interpretatio*. Кроме того, сам Пай не свободен от «внутреннего подхода», «взгляда изнутри», и слишком мало уделяет внимания историко-социальному характеру того процесса, который лежит в основе синкретизма.

Еще один голос в этой дискуссии по поводу синкретизма, на который я хотел бы сослаться, принадлежит Карстену Кольпе, который среди немецких историков религии интенсивнее других занимался данной проблематикой. В центре его внимания оказалась не только поздняя античность как *locus classicus* синкретизма, но и не в последнюю очередь его современные формы¹. В нашем случае наибольший интерес представляет его доклад на посвященном синкретизму симпозиуме, состоявшемся в Райнхаузене (Гёттинген) в 1971 году, который был опубликован в 1975 году в сборнике трудов этой конференции под заглавием «Совместимость исторического и структурного обозначения синкретизма»². Кольпе, дав краткие сведения о происхождении и истории слова «синкретизм», в целом не возражает против употребления термина «синкретизм» для обозначения «смешения» культур и религиозных феноменов, в отличие от лингвистического употребления (напр., падежный синкретизм у Дельбрюка), которое совершенно неуместно (S. 17 слл.). Согласно Кольпе существуют три черты, определяющие синкретизм или «синкретический структурный закон»:

¹ Colpe C. Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart // Handbuch der Religionsgeschichte. — Bd. 3. — Hrsg. von J. P. Asmussen, J. Loessøe, C. Colpe. — Göttingen, 1974. — S. 441 слл.; Idem. Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements // History of Religions. — Vol. 17. — 1977. — P. 158 слл.

² Colpe C. Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus // Synkretismus im syrisch-persischen Grenzgebiet. / Hrsg. von A. Dietrich. — Göttingen, 1975. — S. 15 слл. (= Colpe C. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. — München, 1980. — S. 162-185 [с легкими изменениями]). Ср. также Colpe C. Synkretismus // Der kleine Pauly. — Bd. 5. — München, 1975. — S. 1648 слл.

1. составные элементы синкретической структуры должны на достаточно долгое время стать или быть самостоятельными, или должны стремиться занимать в ней достаточно видное место; 2. эти составные элементы должны соблюдать равновесие между сохранением самостоятельности и своим растворением в структуре; 3. их соединение «должно обеспечивать возможность для дальнейшего существования в ходе истории» (S. 19). В дополнение к этому Кольпе предлагает типологию, в которой типы образуют «степени различной интенсивности начиная от соединений и вплоть до цельной формы»: симбиоз (обусловленный преимущественно безличностно и на этническом уровне), аккультурация (интеграция, преимущественно осознанная), идентификация (*Interpretatio*, «духовный империализм»). В тех типах синкретизма, которые возникли из «разрозненных компонентов», можно далее выделить три типа: 1. тип, в котором господствует компонент-суперстрат (*die überlagernde Komponente*), который, впрочем, не уничтожает без остатка субстратную составляющую, позволяя ей проявляться (напр., в Хатре); 2. тип, в котором господствует субстрат (например, Шумер-Аккад); 3. тип, в котором сохраняется равновесие компонентов (напр., манихейство). Отдельную проблему представляет собой понятие «метаморфозы», которое нередко видно в современных революционных движениях (S. 23, прим. 21). Если задать вопрос о взаимоотношении отдельных конкретных типов синкретизма на языковом, культурном и религиозном уровнях, то можно констатировать различия и смещения: их не всегда следует смешивать (S. 25). Тут Кольпе различает три способа (S. 25 сл.): смешанная культура, порождающая также и религиозный синкретизм (напр., эллинистический Египет); культура, не имеющая подобного результата (напр., пророческие религии Израиля); и религиозный синкретизм, который не происходит ни из какой смешанной культуры (вера бахаи, спиритизм). Последнее означает, что синкретические религии принципиально отделимы от культуры, даже синкретической (S. 28).

Чтобы конкретизировать, исправить и верифицировать этот феноменологическо-типологический анализ, Кольпе прибавляет к нему восходящее к аналитической истории философии (Гемпель, Дрэй) «продуктивное применение» этих выводов (S. 28 сл.). Здесь нет места подробнее вдаваться в них. Следует лишь указать, что Кольпе вполне справедливо усматривает в понятии синкретизма «латентную критическую тенденцию», которая выступает за «чистоту» культуры как выражение романтического «аристократизма духа», который забыл свое происхождение и видит в синкретизме лишь упадок, разложение и деградацию (S. 29). И вновь всплывает старая традиция понимания синкретизма! Всеобщее использование нейтрализующего понятия не только вызывает исключение его как «оценочной категории», но и требует его самокритического превращения в (историческую) «объяснительную категорию» (S. 30). Таким образом понятие «синкретизма» приобретает значительную эвристическую ценность: оно помогает найти «предшествующие данные» (*Antecedensdaten*), которые лежат в основе историко-генетического объяснения (синкретического) явления или ситуации. В этих своих размышления Кольпе внезапно переходит в дедуктивно-номологическое русло, объявляя отсутствие «предшествующих данных», обнаруживаемое иссле-

дованием синкретизма, препятствием для исторического генезиса вообще (S. 32 сл.). Термин «синкретизм» тем самым из *explanandum* (экспланандум, следствие) становится *explanans* (эксплананс, посылка), т.е. из обозначаемого синкретизмом результата процесса, приводящего к синкретизму, он становится ступенью в самом процессе, постольку поскольку он служит «объясняющей категорией отбора и интерпретации» (S. 33). Не вдаваясь здесь в дальнейшую интерпретацию не всегда понятных высказываний, следует отметить, что Кольпе честно старается сохранить в понятии синкретизма как исторической категории его критическую функцию, но при этом избежать неуместного, общего употребления (напр., не рассматривать первохристианство как синкретизм, S. 33). Он вступает в конфликт со своими собственными рассуждениями тогда, когда хочет соединить воедино историческое исследование с аналитическим размышлением о методологии (с элементами неокантиантской методологии истории) и использует их в качестве апологетического средства, чтобы не было возможности применить идею синкретизма к христианству. Кольпе упускает из рук свою и без того грубосколоченную модель синкретизма, когда внезапно начинает оперировать с исключениями, т.е. делает не что иное, как снова через черный ход вводит синкретизм в качестве оценочной категории: христианство — это исключение из общего правила, оно, как и Средневековье, не может быть синкретичным (S. 34). Его крипто-теологические послышки становятся очевиднее в конце рассуждения, когда речь открыто заходит о теологических задачах (S. 37, прим. 50). Ранее, однако, формулируются важные для нашей проблемы наблюдения: религиозный синкретизм имеет более комплексные «предшествующие данные», нежели просто другие виды синкретизма; здесь важную роль играет «измерение гетерогонии», «гетерогония» (S. 35 сл.). «Хранилище социальных и экономических предшествующих данных» предоставляет шанс дать настоящее объяснение, а не только осуществлять «проведение параллелей» (*Parallelisierungen*) или установление происхождения религиозных мотивов (S. 36). Готовность к синкретизму в исторических процессах колеблется по гораздо более широкой шкале, в соответствии с тем, пользуется она «внутренней» или «внешней силой» для того, чтобы обеспечить традиции новыми значениями. Она может быть имперской, как у римлян, или разрушающей (*subversive*), как в гнозисе. Равновесие достигается лучше всего там, где позиция самоутверждения (традиции или группы) встроена на социально-психологическом уровне (при исключении или релятивизации вопроса об истинности, как добавляет Кольпе, т.е. вопроса с исторической точки зрения нерелевантного).

В рамках недавнего «Совместного исследовательского центра 13» (Sonderforschungsbereich 13) при Гёттингенском университете, посвященного «исследованию религиозной и духовной истории Ближнего Востока начиная с эллинистического периода и до возникновения Византийской империи в 7 в.», проблеме синкретизма как существенной черте этого периода было уделено особое внимание, что нашло свое отражение в опубликованном в 1978 году томе под заглавием «Исследования синкретизма:

теория и практика»¹. В качестве основания для подобного труда Ульрих Бернер предложил «эвристическую модель исследования синкретизма» (S. 11 сл.), которую он уже предлагал к обсуждению в другом месте² и на которой следует вкратце остановиться подробнее. Под синкретизмом Бернер понимает одну из возможных реакций на ситуацию возникновения неуверенности вследствие столкновения различных религиозных систем (S. 12). Снятие подобной неуверенности осуществляется в синкретизме посредством убирания границ и «конкурентного характера» «системы» (S. 12). Таким образом синкретизм имеет процессуальный характер и «определяется в процессе между двумя религиями» (S. 13). Выбранный Бернером подход к «системному понятию» (вдохновленный Бергером-Лукманном) позволяет ему «рассматривать» процесс синкретизма «на двух различных уровнях независимо друг от друга»: на уровне системы (понимаемой как контекст смыслов)³ и на уровне элементов. С помощью «последовательной метаязыковой терминологии» Бернер пытается классифицировать два эти уровня еще дальше, учитывая три терминологических «уровня» (лучше сказать: три горизонта описания) (S. 16 сл., S. 65 сл.): 1. собственно метаязыковой уровень как формы «систематизации» и «рационализации» (которые в качестве описаний процесса дифференцируются еще больше); 2. «системный уровень» с такими категориями, как «синкретизм на метасистемном уровне» или «псевдосинтез», «синтез», «эволюция», «реляционирование» (которые в свою очередь делятся на гармонизирующие, иерархические, эвалютивные, эпистемологические, хронологические, генетические, инклюзивные и дистанцирующие); 3. наконец, «элементарный уровень» со всевозможными (просто) видами «реляционирования» и синкретизма, как, например, абсорбирующий, дифференцирующий, аддитивный, эквивалентирующий, аггломеративный синкретизм (к последним причисляется идентификация, трансформация, рефункционализация, субституция и легализация). И хотя Бернеру хорошо известна опасность «заигрывания» с метаязыковой терминологией (S. 15), он, тем не менее, занимается именно этим: благодаря запутанному множеству (большинство из которого не имеет с синкретизмом ничего общего!) и малосогласовывающимся друг с другом языковым уровням («система» и «элементы» почти не противопоставлены друг другу) нож исторической эвристики в данном случае притупляется, что приводит не к непосредственной помощи в исследовании, а к подгонке модели или к внешнему этикетированию фактов с помощью терминологических элементов, как это видно из последующих докладов (которые вообще теряют саму идею «модели»; про обсуждение же вообще нет речи!)⁴. Усвоение относитель-

¹ Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. / Hrsg. G. Wießner. — Wiesbaden, 1978. Выпуск включает в себя доклады, прочитанные на состоявшемся 28-29 октября 1977 года в Гёттингене коллоквиуме. См. также Colpe C. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. — S. 300 сл. (№8).

² Berner U. Entwurf eines heuristischen Modells zur Synkretismusforschung // Göttinger Miszellen. — Bd. 19. — 1976. — S. 59 сл.

³ См. Idem. — S. 62.

⁴ Ср. Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. — S. 107, 116 сл., 133, где в конце соответствующего доклада вдрут, безо всякой аргументации, просто принимается и «утверж-

но статической модели «система-элементы» (по аналогии с кибернетикой) едва ли удовлетворяет понятию синкретизма, находящемуся, по заверениям самого Бернера, пока еще в «состоянии процессуального оформления» (*prozessual konzipierten*), и может очень быстро привести к неисторическому разрыву между обоими уровнями, т.е. к поглощению и сокрытию взвешенной традиционной истории в рамках общего «смыслового контекста» какой-то одной религии. При этом нет и речи о социологических аспектах и связях синкретизма.

И все же представляется, что Бернер в своих попытках идет по верному пути, прежде всего когда в своем другом докладе он выражает желание рассматривать свою модель синкретизма как «инструмент исторической феноменологии религии» (S. 27-37) и упрекает все предшествующее религиоведение в невнимании к этой части истории религии (30 слл., 59 слл). Поиск «описательных категорий» (S. 32) для упорядочивания всего многообразия «феноменов, вызывающих подозрение в синкретизме» (*synkretismusverdächtigen Phänomene*) (S. 36) должен, по мнению Бернера, фактически привести к «теории синкретизма как части будущей теории религии» (S. 37), но скорее с точки зрения предмета религиоведения как такового, чем с позиций заимствованных чуждых моделей (которые, несомненно, могут выступать в качестве стимула). Во всяком случае, я не считаю, что попытка опробования модели синкретизма, предпринятая Бернером в его докладе об Оригене (S. 39-57), удалась, поскольку оно осуществлялось на несоответствующем объекте и с помощью непригодных для описательных целей терминологических средств (противопоставление синтеза и синкретизма!). О том, что при этом вновь возникла теологическая оценка, свидетельствует следующее суждение (S. 56): Ориген предлагал синтез веры и науки, а гнозис — их «синкретизм» (!?).

Итак, выше были представлены и обсуждены важнейшие точки зрения на проблему синкретизма, высказанные в современном религиоведении. Тот материал, что был предоставлен двумя симпозиумами по заявленной теме (в 1966 году в Доннерском институте в Або (Турку)¹ и в 1971 году в Райнхаузене² (Гёттинген)), по своему значению важен не столько для непосредственной теоретической дискуссии, сколько для отдельного историко-религиоведческого исследования, и нуждается прежде всего в религиоведческо-систематической обработке.

дается» терминология «модели». Ср. обстоятельные труды Бернера: Berner U. Der Begriff 'Synkretismus' — ein Instrument historischer Erkenntnis? // Saeculum. — Bd. 30. — 1979. — S. 68-85; Idem. Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. — Wiesbaden, 1982. — S. 95-114. На более поздней крупной его работе (1982) я здесь останавливаться не буду, поскольку основная идея не изменилась, более того, стало ясно, что моя критика основывается на «непонимании интенции «модели синкретизма»» (S. 115 сл.). Тем не менее, я не отказываюсь от своего мнения, поскольку у меня все еще остаются сомнения в применении термина «синкретизм» к Оригену (S. 117 сл.) и гнозису (см. ниже).

¹ Syncretism. / Ed. by S. Hartman. — Stockholm, 1969.

² Synkretismus im syrisch-persischen Grenzgebiet. Детальное обсуждение: Berner U. Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. — Wiesbaden, 1982. — S. 5-80.

На основе вышеизложенных дебатов можно подвести некоторые итоги:

1. Понятие «синкретизм» нашло универсальное, относительно безоценочное применение для обозначения формы культурного и религиозного контакта, который обозначают как «смешение» и который практически без исключений встречается в истории религии.

2. Это универсальное применение требует членения и типологизации различных форм своего проявления; однако унифицированной единой терминологии для этого пока не создано. Встречаются следующие обозначения: симбиоз, аккультурация, идентификация, теокразия, амальгамирование, фузия, ассимиляция, амелиорация (усовершенствование), трансформация, метаморфоза, субституция, эклектизм, диссоляция, изоляция (изолирование), синтез, реляционирование.

3. Сущность синкретизма описывается терминами «смещение» (ван дер Леу), «отчуждение» (Камстра) или «неоднозначность» (Пай); впрочем, согласие здесь все еще не достигнуто, за исключением того, что синкретизм считается выражением динамики религии.

Если исходить из того, что термин «синкретизм» вошел в употребление для обозначения «смешения религий» и что соответственный исторический подход не знает никакой «религии в чистом виде» (т.е. не подвергшейся влиянию окружающей среды и «чуждой» традиции) с некоей идентичной самой себе первобытной традицией, то в таком случае синкретизм служит для описания того факта, что ни одна религия или религиозная традиция (о культуре лучше вообще не говорить) не существует сама по себе (не учитывая, вероятно, остатки совершенно изолированных народностей или групп на окраинах цивилизации). То же справедливо и для христианства, о чем я писал в другом месте¹. Совершенно верно то, что сформулировал в свое время Йоахим Вах и повторил Герардус ван дер Леу: в аспекте эпохи праистории религии всякая религия является синкретизмом. Но не только с точки зрения *праистории* вообще, а также и с точки зрения их собственной истории: процесс их сложного *развития* попросту немислим без синкретизма, по крайней мере существуют степени или силы, которые при этом формируют различие. Основополагающим здесь является, с одной стороны, культурный контакт вообще, а с другой — свойственная человеку способность усвоения и переработки различных традиций и комплексов представлений, которые непосредственно или опосредованно проявляются в его практике (культовой практике). Именно «столкновение», «контакт», включая даже «конфронтацию», служит предпосылкой и движущим фактором синкретизма. Его разновидности различаются естественным порядком и в силу необходимости осуществляют членение (даже в смысле ограничения).

Я считаю уже не раз упоминавшееся деление синкретизма на «неосознанный» и «осознанный» совершенно правильным. Первый из них можно также назвать «наивным», «спонтанным» или «вегетативным»². Это — иду-

¹ См. Rudolph K. Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen.

² Colpe C. Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus. — S. 21.

щий с праисторических времен процесс историко-религиозного развития, который лежит в основе всех религиозных проявлений. Т.н. народные или национальные религии, наложившие отпечаток на античную историю религии, повсюду обнаруживают следы подобного синкретизма и даже передали это по наследству своим преемникам (прежде всего — мировым религиям) в виде народных верований. Их идентичность и структура как самостоятельной традиции и выражения народа или группы населения тем не менее продолжили свое существование, не в последнюю очередь благодаря языку, культуре и политике, в которые была интегрирована религия. И «племенные религии» не представляют в этом вопросе исключения¹.

«Осознанный», отрефлектированный, «учрежденный» (*gestifteter*), синкретизм из синкретизма «неосознанного» создает единую, сглаживающую противоречия новую религиозную форму, в которую интегрированы существенные элементы религиозной и идеологической традиции (лучшим примером может служить манихейство и *рё:бу-синто*: в Японии). Также сюда можно отнести большинство спиритических и теософских сект современности.

Данное деление — конечно же грубый набросок, пригодный только для первичной классификации. Многообразие «столкновений» (*encounter*)² и «экспансий» культур и религий в виде исторических (политических) событий и процессов определяет сущность и историю синкретизма и приводит к вариациям, которые, как показывает дискуссия, не так легко уловить. На макроуровне мировых религий можно выделять различные типы синкретизма: региональные, локальные, социальные и индивидуальные³. Проблема формулировки этого процесса в единый систематический концепт осложняется и тем, что религии не представляют собой гомогенного, замкнутого в себе единства. Это тем более справедливо, когда речь заходит о *социальной стратификации* и связанными с ней усвоением и переработкой религиозных традиций⁴. Этот «вертикальный» срез религии и ее носителей предлагает конкретную картину различного типа отношений: сознательные носители традиции и рефлектирующие обработчики материала веры (священники, теологи, мифологи) и широкая масса мирян и простых верующих, которые не только являются пассивными получателями и объектами научения и индоктринации, но и сами образуют самостоятельные формы религиозной традиции: религиозные народные верования, служащие фундаментом для все религий. В североамериканской этнологии и религиоведении обычно говорят о «*большой*» и «*малой*» традициях — не по количеству, но по той важности, которую они представ-

¹ См. Hultkrantz Å. Pagan and Christian Elements in the Religious Syncretism among the Shoshoni Indians of Wyoming // Syncretism. — P. 15 слл.; Temenos. — Vol. 12. — 1976. — P. 93 слл. (H. Sieger), P. 125 слл. (J. Mbiti), P. 136 слл. (H.-L. Swantz), P. 149 слл. (R. Harjula).

² Этой теме посвящен в первую очередь 12 выпуск журнала *Temenos* (1976), включающий доклады, сделанные на симпозиуме, проходившем 10-20 сентября 1975 года в Хельсинки; доклады эти были посвящены прежде всего современному «межрелигиозному диалогу», но касались в том числе и темы синкретизма.

³ См. Pentikäinen J. The Encounter of Religions as a Religio-Scientific Problem // Temenos. — Vol. 12. — 1976. — P. 11 сл.

⁴ См. Robertson R. Einführung in die Religionssoziologie. — München 1973. — S. 199 сл.; см. также Geertz C. The Religion of Java. — New York, 1960 (положение, подтверждаемое анализом яванской религии).

ляют в формировании образа религии: так, первая из них — это (письменная!) традиция элиты, вторая — традиция народная (см. исследования по цейлонскому и послеиндийскому буддизму)¹. Эта-то «малая традиция» народных верований и оказывается оплотом неосознанного синкретизма, который проходит сквозь столетия (и создает тем самым горизонталь) и поныне образует «религиозную основу» нашего времени: он всегда открыт старым и новым видам религиозных представлений. Именно здесь интенсивнее всего контактируют друг с другом история религий и религиозная фольклористика.

Образы синкретизма следует поэтому исследовать и понимать/объяснять не только с позиций истории религии, но и с точки зрения социологии религии, причем важную роль в этом играет социально-психологическая релевантность. В качестве эвристического средства в изучении синкретизма наиболее важными (их уже обозначил Карстен Кольпе) среди приведенных выше типов являются следующие:

– *симбиоз*, не только в смысле новообразованного единства двух или более компонентов какой-либо традиции, но и в смысле «сосуществования» двух внешне различающихся, но воспринимаемых верующими как относительно единые религиозных форм, как, например, в Китае или Японии две или три религии сосуществовали друг с другом и воспринимались большинством как взаимосвязанные (конфуцианство, даосизм и буддизм; синтоизм и буддизм). Впечатляющие примеры можно привести со ссылкой на Индию и Яву.

– *амальгамирование* (спаивание, сплавка), также называется «фузия». Его следует понимать как одну из типичнейших форм синкретизма (была распространена в античности), могущую иметь следующие различные виды: *аккультурация*, *адаптация* и *ассимиляция*, как она обычно встречается при распространении религий в новой и старой форме. Сюда же следует добавить *эклетицизм*, обозначающий неудачное, бесплодное соединение элементов. Также отчасти сюда относится и *теокразия*.²

¹ Тема поднята в Obeyesekere G. The Great Tradition and the Little in the Perspective on Sinhalese Buddhism // The Journal of Asian Studies. — Vol. 22. — 1963. — S. 142 сл., продолжена в Gothóni R. Buddhism and Sinhalese Culture: A Macro Analysis // Temenos. — Vol. 12. — 1976. — P. 62 сл. Критические замечания: Bechert H. Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des Südasiatischen Buddhismus // Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. — Bd. 4. — 1968. — S. 270 сл.

² Бонне (Bonnet H. Zum Verständnis des Synkretismus // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. — Bd. 75. — 1939. — S. 40 сл.) видит во внутриегипетском «смешении богов» существенную черту египетского мышления, которую он обозначает как синкретизм и пытается объяснить при помощи теории динамизма (S. 44, 48). Египтянами приписывается склонность к синкретизму, которая находилась у них в крови (41). По мнению Бонне, он был преодолением политеизма, подготовил путь монотеизму и обеспечил этизацию мира богов (S. 48). В данном случае я считаю употребление термина синкретизм неуместным, хотя бы Бонне и описывал основные черты синкретизма. В действительности же речь идет о формах мышления в египетском объяснении мира и бытия, свойственному четко выраженному «реляционированию» в мире богов (ср. Junge F. Wirklichkeit und Abbild: Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltansicht der Hymnen des Neuen Reichs // Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. — S. 105 сл.).

– *идентификация*, свойственная прежде всего представлениям о богах (*Interpretatio*). Она может стать *субституцией*¹ и *трансформацией*².

– *метаморфоза*, или трансформация (изменение, преобразование), наиболее удачный результат синкретизма, к нему может относиться синтез амальгамирования и идентификации³.

– *изоляция*, также диссоляция, может происходить при религиозных контактах или миссионерской деятельности и приводить, например, к тому, что устаревшие религиозные формы оттесняются вниз, где находятся без особых изменений (народные верования, суеверия).

Эти типы синкретизма (от приведения примеров для иллюстрирования коих я решил себя избавить) и впрямь немало могут сказать о своей форме, но не в силах полностью охватить сущность синкретизма. Посему еще несколько слов. Синкретизм в принципе относится, как уже показал ван дер Леу, к *динамическому* свойству религиозных феноменов; он представляет собой особое проявление или сколок с целого *изменения* одной или более религий и формы их проявления. По этой причине он расположен на временной шкале и имеет свое начало и конец; «конец» — в смысле нового изменения или сохранения в новом виде. Важность, которой обладают компоненты находящегося в процессе становления синкретизма, разнятся в зависимости от расположения политических или исторических сил, либо в зависимости от сопротивления субстрата⁴: напластование/преобладание чужого элемента сверху (господство) или снизу (субстрат) или равновесие. В этом-то четче всего и проявляется сущность синкретизма: речь идет не о простом «смещении», не об отчуждении (хотя и то, и другое могут случаться), а о «*скрещивании*» религиозно-культурных элементов различного происхождения в такой контактной ситуации, которая, как в случае химического осмоса, может повлечь за собой состояние равновесия или приспособления, либо, как нередко случалось, привести к конфронтации с исключительным результатом (ср. ислам и христианство в Средние века). Предпосылка такой живучести синкретизма состоит в том, что участвующие в этом контакте элементы религиозно-культурных идей и традиций оказываются в *активном синтезе*⁵, который как результат

¹ См. Diehl C.-G. Replacement or Substitution in the Meeting of Religions // Syncretism. — P. 137 слл. О т.н. *Interpretatio Graeca* египетских божеств см. доклад Бергмана (Syncretism. — P. 207 слл.), об *Interpretatio babylonica* шумерских богов — ван Дейк (Syncretism. — P. 171 слл.), об *Interpretatio buddhistica* христианства — см. Эдсман (Temenos. — Vol. 12. — 1976. — P. 100 слл.).

² Biezais H. Transformation und Identifikation der Götter im Synkretismus // Temenos. — Vol. 11. — 1975. — P. 5 слл.

³ Segelber E. Old and New Testament figures in Mandaean version // Syncretism. — P. 228 слл.; Hartman S. Les identifications de Gayomart à l'époque islamique // Syncretism. — P. 263 слл.; Schenkel W. Kultmythos und Märtyrerlegende // Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. — S. 109 слл.; Wießner G. Die Behnam-Legende // Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. — S. 119 слл., 133.

⁴ Colpe C. Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus. — S. 21 слл. (примеры и список литературы).

⁵ На это обращает внимание Виссер в предисловии к Synkretismusforschung, Theorie und Praxis. — S. 11 сл. Робертсон (Robertson R. Einführung in die Religionssoziologie. — S. 119)

синкретического процесса может стать составной частью религиозного материала, так что верующий, с т. зр. «изнутри религии» не воспринимает синкретизм как нечто чуждое¹. Процесс этот, как уже было сказано, довольно длительный, и протекать он может как неосознанно, так и вполне осознанно (теология!). Историко-политические и социальные процессы во многом определяют ход развития, но в то же время по своему воздействию сами выступают в качестве идеологического выражения, так что управление синкретическими изменениями в религиях осуществляется с двух сторон: со стороны практики и со стороны теории. Таков вывод, который действителен для всех религий и которым на практике, увы, часто пренебрегают.

говорит о «единой относительно когерентной доктрине», в которой «выкристаллизовываются» различные элементы.

¹ Поэтому-то проблема синкретизма стоит прежде всего перед историком религии, а не перед верующим!