



DOI: 10.22250/2072-8662.2017.4.62-78

Конталева Е.А.

## Религиозный синкретизм в интерпретации российских и зарубежных исследователей



**Аннотация.** Статья посвящена истории изучения феномена религиозного синкретизма в отечественной и зарубежной науке. В ходе исторического развития синкретизм претерпевает определённые качественные изменения, однако не исчезает; в пространстве современности, в условиях глобализации, постмодернизма и плюралистических настроений происходит существенный сдвиг религиозных и мировоззренческих парадигм, что приводит к новому переосмыслению религиозных традиций, догматов и идей и возрастает интерес к религии в её нетрадиционном, синкретическом, проявлении. В данной работе автор представляет наиболее значимые или характерные отечественные и зарубежные

публикации по теме исследования и рассматривает особенности изучения религиозного синкретизма в отечественном и зарубежном религиоведении в соответствии с историческими типами синкретизации; обозначает внутреннее содержание религиозного синкретизма и реконструирует характерные черты и свойства его типов. В статье выделяются несколько исторических типов религиозного синкретизма: 1) «первичный», или генетический синкретизм, характерный для первобытных сообществ; 2) «вторичный» синкретизм, представляющий собой синтез нескольких (двух или трёх) разных по уровню развития религиозных традиций и являющийся как следствием этнокультурных взаимодействий и завоеваний, так и сознательным заимствованием (например, по политическим причинам); 3) «третичный» синкретизм, или синкретизм эпохи постмодернизма, характеризующийся свободным смешением множества фрагментов религии, философии, культуры, науки, искусства и прочего. Статья также затрагивает вопросы неомифологии и индивидуальной религиозности.

**Ключевые слова:** религиозный синкретизм, синкретизация, постмодернизм, индивидуальная религиозность, антропология религии, история религиоведения

Eugenia A. Kontaleva

## Religious Syncretism in the Interpretation of Russian and Foreign Researchers

**Abstract.** The article deals with the history of studying of religious syncretism in national and foreign science. During historical development syncretism undergoes certain step changes, but doesn't disappear; in present conditions of globalization, postmodernism, and pluralistic moods there is an essential shift of religious and worldview paradigms leading to a new interpretation of religious traditions, doctrines, and ideas. There is also increasing interest in religion in its nonconventional and syncretic manifestation. In this paper, the author submits the most significant or characteristic national (Soviet, Russian) and foreign publications on the subject, considering features of the studying in terms of national and foreign study of religion according to historical types of syncretization; defines the concept of religious syncretism; reconstructs special features and properties of the phenomenon. The paper allocates several historical types of religious syncretism: 1) "primary", or genetic syncretism typical of primitive communities; 2) "secondary" syncretism representing synthesis of several (two or three) religious traditions, different in the level of development, and being both a consequence of ethnocultural interactions and gains, and intentional loan (e.g., for political reasons); 3) "tertiary" syncretism, or postmodern syncretism, which is characterized by free mixture of many different fragments of religion, philosophy, culture, science, art, etc. The author also raises the question of neo-mythology and allocates the special place to the phenomenon of individual religiosity.

**Key words:** religious syncretism, syncretization, postmodernism, individual religiosity, anthropology of religion, history of religious studies

Конталева Евгения Александровна – аспирант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, старший преподаватель, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии АмГУ; 675027, Амурская обл., Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 412; narbeleth@bk.ru

Evgeniya A. Kontaleva – Postgraduate student at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Senior Teacher, Research Fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the AmSU; of. 412, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur Region, Russia, 675027; narbeleth@bk.ru

Религиозный синкретизм уходит корнями в древнейшие времена. Уже на начальном этапе человеческой истории мы можем наблюдать разнообразные формы синтеза религиозных верований. В ходе исторического развития синкретизм претерпевает качественные изменения, но полностью не исчезает. Существование религиозного синкретизма закономерно и является примером «исторической преемственности и многокомпонентности религиозных феноменов» [Беляева, 2008, 45].

Понятие религиозного синкретизма, а также границы его применения в религиоведении являются предметом дискуссии, так как в какой-то мере все религиозные течения и традиции являются результатом взаимовлияния различных верований. Религиозный синкретизм представляет собой «состояние религиозного явления, характеризующееся невыделенностью качественно различных элементов или их смешением во внутренне противоречивую систему» [Забияко, 2006, 984]. Тем самым, перекликаясь с эклектизмом, религиозный синкретизм по содержанию противопоставляется религиозному плюрализму, который предполагает многообразие сосуществующих, но не смешивающихся между собой религиозных традиций.

Рассмотрим три основных типа религиозного синкретизма относительно исторических периодов развития религии.

### **«Первичный» или генетический синкретизм**

По отношению к архаическому этапу формирования человеческой культуры религиозный синкретизм означает специфическую нерасчленённость первобытного сознания, слабую дифференциацию культа, практик, их тесную взаимосвязь со всеми сферами человеческой жизнедеятельности: так, религиозная практика древности соединяла магию, рисунки, танцы, музыку, песнопения и все варианты раннего словесного творчества [Забияко, 2006, 984]. Понятие религиозного синкретизма было введено в научный оборот исследователями религии XIX века в целях определения специфических качеств и особенностей первобытного мышления. Для этого периода характерно наличие общекультурного, *генетического* (здесь и далее курсив мой – Е.К.) или «*первичного*» синкретизма – т.е. *изначальной* целостности представлений человека о мире и его месте в нём. Первичный синкретизм – синкретизм «допонятийного мышления» – широко представлен в проторелигиях и мифоритуальных культурах: тотемизме, фетишизме, анимизме, магии, пантеизме, динамизме и т.д. Миф, ритуал и обряд являлись составляющими единого синкретического мышления.

«Первичный» синкретизм первобытного мышления начинают активно изучать в XIX веке. Это период становления дисциплин, подходящих к вопросу изучения религиозных верований с научной точки зрения: антропологии религии, социологии религии, истории религии, этнографии, культурологии. Учёные того времени не использовали понятие синкретизма, но, тем не менее, сквозь призму их научных работ мы можем явно и с достаточной степенью точности и достоверности эксплицировать основные черты генетического синкретизма и его исторические формы.

В XIX веке на Западе изучение феномена «первичного» синкретизма в основном проводилось в рамках эволюционной теории. Английский этнограф, культуролог и исследователь религии Э. Тайлор предположил, что анимизм – вера в существование души и духов – является «минимумом религии». Анимистические представления широко распространены в религиозных традициях, у многих народов они существуют и поныне. Тайлор выражает идею общего синкретизма и преемственности религиозных верований: «нет человеческой религии, которая стояла бы совершенно отдельно от других: мысли и принципы современного христианства имеют умственные нити далеко позади... в самых первых начатках человеческой цивилизации, и, может быть, даже самого существования человека» [Тайлор, 2000, 362]. Тайлор также говорит о дальнейшей синкретической трансляции анимистических верований: «в развитом и сложном анимизме религиозные представления сохраняются рядом с другими, особыми верованиями» [Тайлор, 2000, 368].

Предположение об эволюционной последовательности магии, религии и науки было выдвинуто Дж. Фрэзером, британским религиоведом, антропологом и культурологом, исследователем тотемизма и магии. Магия, по мнению Фрэзера, является отправной точкой развития религиозного знания и главным свидетельством генетического синкретизма, неразделённости первобытного сознания и природы:

«дикари регулярно исполняли магические церемонии... для вызывания дождя и размножения растений и животных, которыми они кормились» [Фрэзер, 2000, 411]. Фрэзер уподобляет тотемизм социальной магии, имеющей целью воздействие на природу и избобление продуктов потребления первобытного человека – растений и животных. На похожих позициях стоял Б. Малиновский.

Концепция «*пралогического мышления*», которое отличается мистической и сверхъестественной направленностью, была предложена французским антропологом Л. Леви-Брюлем. Он полагал, что «первобытные люди ощущают себя в непосредственном и постоянном контакте с невидимым миром» [Леви-Брюль, 2000, 635]. Леви-Брюль выводит закон *партиципации (сопричастия)*, из которого следует, что объект для первобытного человека может быть одновременно и самим собой, и чем-то иным (например, при тотемическом мировоззрении человек может одновременно считать себя и человеческим существом, и животным), и закон *билокации*, то есть нахождения одного объекта в двух местах одновременно. По мнению Леви-Брюля, первобытное сознание нечувствительно к эмпирическому знанию и логическим противоречиям. Тем не менее, пралогическое мышление не является *алогичным* – оно обладает своей, особой логикой, отличной от логики современного человека.

Р. Маретт, английский религиовед и социальный антрополог, предложил концепцию аниматизма – веры в безличную одушевлённость природы или её частей. Для объяснения присутствия этой силы Маретт вводит формулу «мана-табу», где мана – позитивный, а табу – негативный «модус» безличной силы [Маретт, 2000, 424–425]. Табу обладает священным характером, а мана может быть мистически проявлена в призраке (духе умершего); духе, который никогда человеком не был; в живом человеке. Именно формула «мана-табу», по мнению Маретта, составляет «минимум религий».

Английский историк и этнограф Э. Лэнг рассматривает религию и генетический синкретизм с позиции сравнительного религиоведения и антропологии. Он говорит о неразделённости сновидений и реальности в первобытном сознании и именно в этой неразделённости видит истоки представлений о душе. В основе религиозного синкретизма древности, по мнению Лэнга, лежат «*сверхнормальные феномены*» [Лэнг, 2000, 389], являющиеся объектами религиозного переживания и опыта: галлюцинаций, транса, экстаза, телепатического видения и пр. Сравнивая христианство и примитивные религии как эволюционист, он делает вывод о том, что «большинство заповедей Декалога и многие элементы христианской этики обнаруживают своё божественное санкционирование в религии дикарей» [Лэнг, 2000, 401].

Большой вклад в изучение принципов и особенностей функционирования человеческого сознания на ранних этапах его развития внёс французский этнолог, этнограф и социолог, основоположник структурно антропологии К. Леви-Стресс. Он говорит о высоком интеллекте первобытных людей, которые оперируют *бинарными оппозициями*, т.е. отношениями противоположностей (например, холодное – горячее, ночное – дневное и т.д.). Леви-Стресс описывает *тотемистическую инверсию*: ассоциация и связь человека с тотемом у некоторых племён осуществлялась через опосредованные, двойственные и тройственные схемы. Так, например, в качестве тотема одним из племён был выбран пеликан – потому, что тот долго живёт. Следовательно, не сама птица была подлинным тотемом клана, а долголетие. Подобным образом можно определить иерархию кланов: «леопард превосходит козу, железо – животных, дождь – железо, которое ржавеет от воды; впрочем, клан дождя превосходит все прочие, так как без дождя животные умирают от голода и жажды и невозможно приготовить ни кашу (название клана), ни горшки (название клана) и т.д.» [Леви-Стресс, 1994, 161]. Процесс подобных классификаций, по мнению учёного, протекает в фоновом режиме, т.е. первобытный человек его не осознаёт.

Леви-Стресс отмечает крайне сложные переплетения между объектами первобытного познания. Примитивное общество может отнести орла или белку к деревьям, т.к. они там обитают; олень символически может означать мир и т.д. Примечательной чертой генетического синкретизма древности Леви-Стресс видит крайнюю осведомлённость первобытных народов о видах, классах, типах животных

и растений, соотнесение их с частями человеческого тела. Такого рода «первичный» синкретизм встречается в мифологических комплексах и более развитых цивилизаций – например, мифы о первочеловеке, части тела которого стали источником мира и жизни (китайский Паньгу, индийский Индра, германо-скандинавский Имир и др.). В условиях низкой развитости языка в первобытном сознании могло происходить и прямое отождествление с тотемом: «я – медведь», «я – гора» и т.п.

Одним из первых с позиций сравнительного религиоведения рассматривал фетишизм французский историк Ш. де Бросс. Несмотря на крайне широкую трактовку фетишизма и включая в него зоолатрию, тотемистические представления, культ небесных светил и прочее, Де Бросс полагал, что, будучи одной из древнейших религиозных форм, в ходе истории фетишизм становится неотъемлемой частью более развитых религиозных культов: «Вследствие подобного смешения фетишизма с так называемым политеизмом <...> и находят у язычников разных четвероногих, птиц, рыб, растения и травы, посвящённые определённым богам, которые заняли их место» [Бросс, 1973, 74].

Вопросами первобытного мышления и его особенностей также занимались Г. Спенсер, У. Джемс, Э. Дюркгейм, Н. Зёдерблом, Э. Кассирер и другие.

В рамках отечественной науки генетический синкретизм изучался, прежде всего, этнографами и антропологами. Исследования этой области также начинают распространяться с XIX века. Наибольшее внимание в отечественной науке уделяется синкретизму именно в русском сознании или же в сознании народов, проживающих на территории России.

Большой вклад в этом отношении был сделан Л.Я. Штернбергом, который с позиций эволюционизма изучал особенности культуры и верований (представления о сверхъестественных «хозяевах», «избранничестве», схема этапов эволюции верований) тунгусо-маньчжурских, а также коренных народов Сибири и Дальнего Востока, в том числе, амурских айнов, гиляков, орочей. Штернберг, как и Тайлор, пришёл к выводу о том, что анимизм – это «универсальное мировоззрение первобытных народов» [Шахнович, 2012, 194]. Исследователь полагал, что анимизму предшествует *аниматизация*, «приписывание всему жизни, разума и воли» как следствие религиозного творчества первобытного человека» [Штенберг, 1936, 367].

Советский этнограф С.А. Токарев в таких работах как «Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века», 1957; «Ранние формы религии», 1990; «Сущность и происхождение магии», 1959 также уделял большое внимание вопросам ранних форм религии, особенностям мировоззрения первобытных племён.

Изучению ранних форм религии и языческим верованиям русского народа посвящены работы П.С. Ефименко («О Яриле, языческом божестве русских славян», 1869); А.С. Фаминцева («Божества древних славян», 1884); М. Соколова («Старорусские солнечные боги и богини, историко-этнографическое исследование», 1887); В.Н. Харузиной («К вопросу о почитании огня», 1906; «Заметки по поводу употребления слова фетишизм», 1908); И.Л. Станкевича («Первобытное мифологическое мировоззрение и культовая практика», 1944); Л.Н. Виноградовой («Народная демонология и мифоритуальная традиция славян», 2000); Н.А. Криничной («Посвящение в колдуны», 2002) и др.

В начале XX века попытки объяснить особенности религиозного сознания русского населения наблюдаются, например, в работах А. Ветухова («Заговоры, заклинания. Обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова», 1907); Е.В. Аничкова («Весенняя обрядовая песня на западе и у славян», 1903); Д.К. Зеленина («Очерки русской мифологии», 1916; «Восточнославянская этнография», 1927; «Статьи по духовной культуре», 1901–1913); П.В. Штейна («Великорусы в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.», 1900), С.В. Максимова («Нечистая, неведомая и крестная сила», 1903); Н.Н. Виноградова («Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр.», 1907–1908).

К более поздним относятся работы Б.А. Рыбакова («Язычество древних славян», 1981); А.А. Кононенко («Персонажи славянской мифологии», 1993); Л.А. Чёрной («История культуры Древней Руси», 2007), на основе философско-

антропологического подхода раскрывающая исторические смыслы русской культуры; И.А. Мудровой («Словарь славянской мифологии», 2009) и многие другие.

### **Религиозный синкретизм «вторичного» типа**

Под религиозным синкретизмом «вторичного» типа подразумевается соединение отдельных религиозных элементов в некую целостность и образование новой системы верований как результата взаимодействия и взаимовлияния религиозных систем различного уровня и степени развития. Особенно ярко это прослеживается в религиях древних цивилизаций, а также в более позднем включении элементов язычества в корпус мировых религий, что наблюдается и сегодня.

Древнейшие культы Западной Европы, Египта, Малой Азии, Палестины, Месопотамии, Индии и другие имеют схожие черты и все восходят к первоисточнику – синкретической проторелигии. Синкретизация была присуща политеистическим религиям древности, особенно – древнегреческой религии (например, культ священных животных как пережиток тотемизма; священные камни – рудимент фетишизма; Элевсинские мистерии, заключающие в себе отголоски древних магических практик; присутствие в мифологическом комплексе олицетворённых сил природы и начал: Хаос, Гея, Уран, Эфир, Понт и др.); древнеримской религии, где, помимо олицетворения природы, существовало включение в пантеон инокультурных божеств, что являлось составной частью политики Вечного города (например, Юпитер (др.-греч. Зевс), Церера (др.-греч. Деметра), Вакх (др.-греч. Дионис), экстатический культ Кибелы, имевший фригийские и, возможно, месопотамские корни, и т.п.) и др.

Синкретизация является фундаментальным основанием возникновения и развития не только политеистических, но и монотеистических верований, несмотря на то, что последние стремились соблюдать догматику в «беспримесном состоянии» [Забияко, 2006, 984]. Ни иудаизм, ни христианство, ни ислам не избежали включения чужеродных элементов в свой религиозный корпус. В иудаизме прослеживаются элементы шумеро-авилонских и хеттских верований; в христианстве – иудаизма, маздаизма и зороастризма, античной философии; в исламе – ряда религий Аравийского полуострова (иудаизм, христианство, маздаизм и др.). В свою очередь, распространение буддизма создало основу для возникновения синкретических культурных комплексов буддийской культуры. В средневековой Европе проявлением религиозного синкретизма стало возникновение огромного количества еретических течений, а также распространения особого типа знания – алхимии; в эпоху Возрождения – синтез античного и христианского мировосприятия и т.д. [Архипова, 2005, 10].

Особую роль во «вторичном» синкретизме играло государство, которое транслировало принятую религиозную идеологию во все сферы общественной жизни. Ярким примером является феномен русского двоеверия, сложившегося в ходе христианизации Руси и наложения православных догматов на канву языческих верований. Так, гораздо более распространённое, чем культ Иисуса Христа, почитание Богоматери на Руси исследователи связывают с древним языческим представлением о Богине-Матери – Матери Сырой Земле (которое само по себе восходит к глубокой древности), а образы Николая Чудотворца и св. Власия несут в себе черты поклонения Велесу. Феномен двоеверия, народного христианства, тесно связан с народным календарём, демонологией, народной медициной, фольклором и сохраняется в русской культуре до сих пор: это празднование Масленицы, Святочная неделя, вера в домовых, знахарство и пр. [Забияко, Забияко, 2016, 107].

Соединение монотеистических и языческих верований также характерно, например, для коренных народов Сибири и Дальнего Востока. С началом русской экспансии и распространения православия в отдалённых краях Российской империи в XII–XIX веках запускается медленный процесс взаимокультурного влияния. Известно, что многие народы после принятия христианства включали в свой пантеон православных святых в качестве «новых богов» или «духов-помощников» и просили у них помощи и удачи в делах – в охоте, рыбалке и т.д.

На позднем этапе истории, в XIX–XX веках появляются религиозные системы, в которых синкретизм изначально играет ключевую роль. К таким системам можно, например, отнести движение толстовства, веру Бахаи. В XX–XXI веках особое значение начинают приобретать религиозно-философские синкретические

учения с уклоном в мистицизм, оккультизм, спиритуализм, гностицизм, эзотерику и т.д., которые в целом можно охарактеризовать как нью-эйдж: теософия, Агни-йога, Аум Синрикё, Фалуныгун и прочие [Кравчук, 2002, 142]. Нередко подобные движения имеют признаки деструктивных культов.

В рамках отечественной науки большое количество работ, затрагивающих вопрос «вторичного» синкретизма, посвящено двоеверию, сектантству и различным течениям в православии.

Феномен двоеверия, освящается, например, Н.М. Гальковским в работе «Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси», 1916; Ф.А. Рязановским в книге «Демонологии в древнерусской литературе», 1915, которая раскрывает вопрос синкретизма языческих и православных представлений о дьяволе. Синкретизм язычества и христианства в русской среде рассматривается Б.А. Успенским в работе «К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексy в славянской христианской терминологии. 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры», 1979. Изучением данной проблемы также занимались В.Г. Богораз-Тан, Н.М. Никольский; Н. Хамайко («Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина», 2007); Т.А. Бернштам («Русская народная культура и народная религия», 1989); В.М. Живов («Двоеверие и особый характер русской культурной истории», 2002); А.А. Панченко («Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России», 1988); Ю.В. Педро («Двоеверие и религиозный синкретизм как составляющие религиозно-исторического процесса», 2013) и многие другие.

Изучению русских религиозных движений посвящены работы Н.Г. Айвазова («Христовщина. Материал для исследования русских мистических сект», 1915); Т.И. Будкевича («Обзор русских сект и толков», 1910); К. Кутепова («Секты хлыстов и скопцов», 1882); Н.В. Реутского («Люди божьи и скопцы», 1972); Д. Коновалова («Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве», 1908). В. Бонч-Бруевич считается основоположником изучения духовного христианства в марксистско-ленинском духе («Материалы к истории русского сектанства и старообрядчества», 1908–1916; «Кривое зеркало сектантства», 1922). В таком же духе писали Н.Н. Волков, В. Дружинин, И. Морозов, А.И. Клибанов, Э.Г. Филимонов, Е.Г. Балагушкин и другие. На современном этапе существуют работы апологетической, православной направленности, например, А.Л. Дворкина, А. Кураева, В.П. Кротоуса. Многими религиоведами в академической среде точка зрения, изложенная данными авторами, подвергается критике.

Осмыслению синкретизма в среде нерусских народов, проживающих на территории России, посвящены, например, работы С.А. Романовой («Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари», 1988); Н.Ф. Мокшина («Религиозный синкретизм у мордвы», 1990); В.Е. Владыкина («Из истории религиозного синкретизма у удмуртов»); И.В. Стеблевой («Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков», 1989); Н.Н. Великой, В.Б. Виноградова («Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов», 1983) и др. Исследователями синкретизма в среде сибирского ислама являются А.Г. Селёзнев А.Г. и И.А. Селёзнёва («Религиозный синкретизм, народный ислам, региональные культы (теоретические заметки)», 2003; «Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма», 2004; «Духи и души в традициях народного ислама Сибири (к изучению религиозного синкретизма в малых локальных культурных комплексах)», 2001).

В последнее время активизировались отечественные исследования синкретизма в культурах за пределами России и, особенно – на Востоке. Этому посвящают свои исследования, например, И.В. Гусев («Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: На примере секты “Фалуныгун”», 2004), А.Д. Зельницкий («Формы “религиозного синкретизма” в Китае», 2005), В.И. Гобозова («Религиозный синкретизм в истории духовной культуры Осетии», 1996); Р.М. Барцыц («Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и обрядовой практике», 2008) и др.

На Западе феномен «вторичного» синкретизма также начинает активно изучаться с XIX века. Представители школы диффузионистов, такие как Ф. Ратцель («Антропогеография», 1882), Л. Фробениус («Происхождение африканских культур», 1898), Ф. Гребнер («Метод этнологии», 1911) изучают варианты заимствований, переносов и наложений религиозных и культурных элементов в ходе естественного развития человечества.

В современной западной науке феномен «вторичного» синкретизма освещается в достаточно полной мере, затрагивая обширный пласт исторических примеров синкретизации верований. Большое количество современных работ не переведено на русский язык. Приведём некоторые примеры.

Э. Марони в монографии «Религиозный синкретизм» (Eric Maroney, «Religious Syncretism», 2006) касается исторических типов синкретизации: мистицизма и культа святых в авраамических религиях, вопросов ислама, культа Богоматери, практической Каббалы, золотого века синкретизма, а также даёт характеристику данного феномена. Наибольшее внимание автор уделяет иудаизму, христианству и исламу, а также касается вопроса распространения фундаментализма в среде этих мировых религий.

Ч. Стюарт (Ch. Stewart) в ряде публикаций, посвящённых проблеме синкретизма («От креолизации до синкретизма: вверх по ритуальной лестнице, «From Creolization to Syncretism: Climbing the Ritual Ladder», 2015; «Синкретизм и его синонимы: размышления над культурным смешением» («Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture», 1999; «Синкретизм в дискурсе социально-общественных наук», «Relocating Syncretism in Social Science Discourse», 1995), предпринимает попытки дать определение синкретизму, выявить его характерные черты; приводит сравнительные примеры из различных религиозных традиций и др. В сборнике статей «Синкретизм / антисинкретизм. Политика религиозного синтеза» под редакцией Ч. Стюарта и Р. Шой (Stewart Ch., Shaw R., «Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis», 1994) говорится об исторических трансформациях религиозного синтеза, о мультикультурном состоянии национальной идентичности, проблеме определения синкретизма, синкретизме в современной Греции, мультикультурализме, толерантности и многом другом.

Дж. Лорд в исследовании «Антропологический анализ религиозного синкретизма в Боливии» (Lord J., «Anthropological Case Study of Religious Syncretism in Bolivia», 2009) помимо собственно исследования боливийского религиозного синкретизма и исторического дискурса, говорит о методах религиозноведческого исследования и антропологии религии.

Г.Л. Ричард в статье «Религиозный синкретизм как синкретическое понятие: Несостоятельность парадигмы «мировых религий» в кросс-культурном взаимодействии» (Richard H.L., «Religious Syncretism as a Syncretistic Concept: The Inadequacy of the “World Religions” Paradigm in Cross-Cultural Encounter», 2014) рассматривает сложную структуру религиозного синкретизма в западном христианстве; прослеживает взаимосвязь восточных и западных религий и результаты этой взаимосвязи; о роли миссиологии в процессе синкретизации и др. Давая понятие синкретизма, автор акцентирует внимание на присущей ему «ловкости» или «хитрости» (англ. «trickiness»): «Необходимо постоянно помнить о “хитрости” синкретизма» [Richard, 2014, 210].

Синкретизм культуры эллинизма рассматривает П. Пакканен в статье «Возможно ли верить в синкретического бога? Рассуждение о концептуальных и контекстуальных аспектах эллинистического синкретизма» (Pakkanen P., «Is It Possible to Believe in a Syncretistic God? A Discussion on Conceptual and Contextual Aspects of Hellenistic Syncretism», 2011). В статье автор рассуждает о синкретизме как «действующем сосуществовании разных форм религиозных традиций» [Pakkanen, 2011, 135–136]. Пакканен обращается к политеистической греко-римской религии, прослеживает параллели и внутренние связи между образами божеств, сопоставляет эллинистическую религию с западным христианством и посвящает целый раздел синкретизации образов Деметры и Изиды.

Проблеме взаимосвязи христианской религии и зороастризма посвящена книга М. Бойс «Призрачное, но могущественное присутствие зороастризма в

иудео-христианском мире» (Boyce M., «A Shadowy but Powerful Presence of Zoroastrianism in the Judeo-Christian World», 1988).

Р. Стокман в статье «Вера Бахаи и синкретизм» (Stockman R., «The Baha'i Faith and Syncretism», 1997) приводит понятие синкретизма, пишет об основных, значимых аспектах веры Бахаи и ставит вопрос о том, действительно ли эта религия является результатом синкретизации.

Монография Чанг-Вон Парка «Культурный синтез в корейской похоронной обрядности» (Chang-Won Park, «Cultural Blending in Korean Death Rites», 2010) посвящена корейскому культурному синкретизму. В ней он анализирует взаимосвязь корейских ритуалов – обрядов до похорон, во время похорон и после – с конфуцианством и христианством; представляет концепцию тотальной взаимосвязи социальных феноменов.

Феномену унификационизма посвящена работа Дж.Д. Крисайдса «Унификационизм: Исследование религиозного синкретизма» (Chrissydes G.D., «Unificationism: A Study in Religious Syncretism», 1993). Дж. Бентли в работе «Древние взаимодействия: кросс-культурные контакты и обмены в досовременную эпоху» (Bentley J., «Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times», 1993) охватывает историю межкультурного взаимодействия от древности до конца 15 века, включая распространение мировых религий, и уделяет особое внимание политическим, социальным, экономическим и культурным факторам, воздействовавшим на процесс взаимовлияния и синкретизации.

Религиозному синкретизму в истории русской культуры посвящены работы И. Левин (E. Levin): «Двоеверие и народная религия» («Dvoeverie and Popular Religion», 1991), «Просительные молитвы как источник народной религиозной культуры в Московской Руси» («Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia», 1997), «Деторождение в средневековой Руси» («Childbirth in Medieval Russia», 1991), «Мирская религиозная идентичность в средневековой Руси: по материалам Новгородских берестяных грамот» («Lay Religious Identity in Medieval Russia: The Evidence of Novgorod Birchbark Documents», 1997), «От мертвеца к культу» («From Corpse to Cult», 2003).

### **Религиозный синкретизм эпохи постмодернизма**

«Третичный» синкретизм представляет собой продукт эпохи постмодернизма и глобализации, характеризующийся «произвольным хаотичным смешением фрагментов множества религиозных форм, субъектом которого выступает индивид» [Беляева, 2008, 45]. Подобное индивидуальное определение приводит к феномену «конструирования веры» – личной, индивидуализированной религиозной системы. На этом этапе синкретизации происходит тотальное смешение религиозных верований, мифологических и философских систем, художественных интерпретаций и научных теорий – то есть количество «ингредиентов» больше ничем не ограничено. Эта тенденция характерна не только для обыденного сознания и религиозных систем, но и академической среды гуманитарных и точных наук. Процессы синкретизации в научной мысли не могут обойтись без дополнительных философских обоснований: интеграция научного знания и создание смежных дисциплин, глобальный эволюционизм, синергетика, попытки построения единой Теории всего и пр. Некоторыми авторами такой тип синкретизма называется *синергетическим* или *постмодернистским*. На современном этапе процессу синкретизации способствует не только глобализация всех сфер человеческой жизнедеятельности, но и высокая степень свободы, а также доступность знаний и возможность их мгновенного получения благодаря сети Интернет.

Религиозный синкретизм эпохи современности имеет следующие специфические черты: во-первых, связь с процессами глобализации и универсализации; во-вторых, синтез большого числа элементов из самых разных областей; в-третьих, субъектно-индивидуальная направленность.

Как и в случае с «вторичным» синкретизмом, работы западных исследователей, посвященные синкретизму третьего типа, в большинстве своем на русский язык не переведены.

Современный процесс синкретизации с позиции консервативного католицизма рассматривает Д. Коттер в работе «Нью-эйдж движение и синкретизм в мире

и церкви» (Cotter J., «The New Age and Syncretism, in the World and on the Church», 1990). В католической среде в целом уделяется значительное внимание вопросам глобализации и её взаимосвязям с различными сферами человеческого существования – культуры, религии, образования, права и т.д. Особое место здесь занимает *Папская академия общественных наук* (итал. *Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*). Академия выпускает сборники пленарных сессий и научных трудов, содержащих результаты исследований вопроса глобализации, например: «Глобализация. Этические и институциональные вопросы» («Globalization, Ethical and Institutional Concerns», 2001), «Глобализация и образование» («Globalization and Education», 2005), «Краткие сведения о глобализации. Основные результаты по работе ПАОН над вопросом глобализации» («Summary on Globalization. Main Outcomes of the Work of the PASS on Globalization», 2008) и др.

Некоторые из возможных последствий глобализации и революции в среде СМИ в период последних десятилетий, касающиеся формирования религиозного самоопределения и практик, рассматривает П. Лод в статье «Религия без медиаторов: индивидуализм, посредническая революция и новый религиозный курс» (Laude P., «Unmediated Religion: Individualism, the Mediatic Revolution and New Religious Deal», 2013). Автор подчёркивает роль индивидуализма как ценности и коммуникации как принципа истины в формировании нового религиозного сознания: «Две высших ценности, т.е. *индивидуальное* и *коммуникация*, становятся главными источниками религиозной идентичности» [Laude, 2013, 387–388]. Автор утверждает, что эти преобразующие векторы поспособствовали возникновению религиозного опыта, которому не нужны посредники. И нео-евангелическое христианство, и реформисты традиционного ислама, по мнению Лоуда, являют свидетельство таких преобразований.

Т. Сегэди в работе «Глобализация, синкретизм и религиозность в США» (Segady Th.W., «Globalisation, Syncretism and Religiosity in the United States», 2012) в сравнительно-религиоведческом ключе исследует зависимость изменений в среде религии от глобализации, а также акцентирует внимание на том, что «микро» перемены в религиозной принадлежности повлекли за собой количественные изменения в религиозном поиске. По мнению автора, в современном мире «в поиске новых религиозных направлений сегодня есть варианты, которые даже не существовали несколько десятилетий назад» [Segady, 2012, 34].

К. Хартни в работе «Синкретизм и конец религии(й)» (Hartney C., «Syncretism and the End of Religion(s)», 2008), разбирая понятие синкретизма и приводя многочисленные исторические примеры, приходит к выводу о том, что «некоторый уровень синкретизма присущ любой вере» [Hartney, 2008, 238]. Автор также задаётся вопросом о современном процессе синкретизации, его роли и последствиях, отводя значительную роль глобализации и вводя понятие *сверх-веры* (ориг. «*über-faith*»): «Возможно, это и означает глобализация в конечном счёте... принятие религий мира в одну сверх-веру, соединение компонентов [религий] в угоду различным нравам времени» [Hartney, 2008, 247].

Я. Питерс в статье «Глобализация как гибридизация» (Pieterse J.N., «Globalization as Hybridization», 1994) рассматривает понятия гибридизации и глобализации, их связь с общественно-политическими процессами, рассуждает над возможными вариантами развития этих процессов и результатов такого развития в будущем. Вслед за У. Роу (W. Rowe) и В. Шеллинг (V. Schelling) Питерс определяет *гибридизацию* в культурной среде как «способы, которыми формы отделяются от существующих практик и перекомбинируются с новыми формами в новых практиках», полагая, что этот принцип может быть перенесён и в сферу социальной организации [Pieterse, 1994, 49].

Монография Л. Пэн «Ложная надежда: Организация Объединённой Религии, глобализм и поиск единой мировой религии» (Penn L., «False Dawn: The United Religions Initiative, Globalism and The Quest for One-World Religion», 2005) посвящена проблеме современного синкретизма. Автор даёт краткую историческую справку, большое внимание уделяет *Организации Объединённой Религии*<sup>1</sup>, её истории и принципам; приводит позиции и аргументы сторонников и противников этой организации;

значительный акцент автор делает на движении нью-эйдж и, особенно, – на теософии Е. Блаватской и её производных.

Д. Леманн в работе «Фундаментализм и глобализм» (Lehmann D., «Fundamentalism and Globalism», 1998), пытается определить содержание этих двух понятий, изучает трансформацию иудаизма, христианства и ислама в двух аспектах: транс-национальной доступности этих религий и роли глобализма в их воображаемых проекциях во времени и пространстве.

Работа У. Десси «Японские религии и глобализация» (Dessi U., «Japanese Religions and Globalization», 2013) рассматривает влияние глобализации на японскую культуру и религии, их связь с инклюзивизмом и эксклюзивизмом и многое другое.

Существуют также работы, посвящённые синкретизму уже самой глобализации, например, «Мировой национализм: стандартный глобализм как пан-национализм» П. Тринора (Treanor P., «World-Nationalism: Normative Globalism as Pan-Nationalism», 2001).

Среди работ, посвящённых современному религиозному синкретизму в рамках его субъектно-индивидуального воплощения, можно назвать, например, следующие: А. Коэн, П. Хилл, «Религия как культура: Религиозный индивидуализм и коллективизм среди американских католиков, иудеев и протестантов» (Cohen A., Hill P., «Religion as Culture: Religious Individualism and Collectivism among American Catholics, Jews, and Protestants», 2007); Г. Бэттерфилд, «Размышления о религии и современном индивидуализме» (Batterfield H., «Reflections on Religion and Modern Individualism», 1961); Дж. Грибел, «Индивидуализм и религия: Влияние индивидуалистической культурной традиции на религиозные верования и практики» (Griebel J., «Individualism and Religion: The Impact of the Individualist Cultural Tradition on Religious Beliefs and Practices», 2011); Э. Стюарт, «Индивидуализм ведёт к религиозному плюрализму» (Stewart E., «Individualism Increases Religious Pluralism», 2015); Ю. Левин, «Плюрализм, индивидуализм и религиозная свобода» (Levin Yu., «Pluralism, Individualism and Religious Liberty», 2014), Р. Мэдсен, «Архипелаг веры: Религиозный индивидуализм и общество веры в современной Америке» (Madsen R., «The Archipelago of Faith: Religious Individualism and Faith Community in America Today», 2009); Т. Старк мл., «Важен ли Бог? Религия в индивидуалистических и коллективистских аспектах» (Stark R.T.Jr., «Does God Matter? Religion in Individualistic and Collectivistic Personalities», 2009); Г. Иверсен, «Секулярная религия и религиозный секуляризм: очерк религиозного развития в Дании с 1968 года» (Iversen H.R., «Secular Religion and Religious Secularism: A Profile of the Religious Development in Denmark since 1968», 2006); К.-Ф. Дайбер, «Мистицизм: Третий тип религиозных сообществ по Трёльчу» (Daiber K.-F., «Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities», 2002) и многие другие.

В отечественной науке изучению постмодернистского религиозного синкретизма посвящено немало статей. Здесь можно выделить несколько направлений:

1) Теоретические выкладки, определение понятийного аппарата и т.п. Так, Н.М. Маторин в работе «К вопросу методологии изучения религиозного синкретизма» (1934), выстраивает структуру и определяет синкретизм как взаимопроникновение религий, различающихся по степени своего развития. Теоретические разработки предлагает Л.Г. Лемешко в работе «Теоретический и научно-практический аспекты религиозного синкретизма» (1974). Г.Е. Кудряшев вводит понятие полисинкретизма, т.е. многократного наплавствования различных учений и культов («Динамика полисинкретической религиозности», 1974). Д.А. Таевский в работе «Синкретические религии и секты» (2001) рассматривает религиозный синкретизм как феномен религиозной жизни XX века. Одной из фундаментальных является работа Н.С. Капустина «Особенности эволюции религий (на материалах древних верований и христианства)» (1984), где автор, исследуя понятие религиозного синкретизма, отделяет его от эклектизма и ассимиляции. Ю.В. Гаврилова в статье «Причины формирования религиозных синкретических систем» (2015) уделяет внимание факторам, причинам, условиям и закономерностям синтеза и интеграции религий, полагая, что религиозный синкретизм является и процессом, и результатом.

2) Взаимосвязь синкретизма с глобализацией, массовым и современным религиозным сознанием изучалась в диссертационных исследованиях и статьях О.А. Шелест («Становление новых типов религиозности в условиях социокультурных трансформаций», 2006), Л.Н. Можейко («Новое религиозное сознание в социокультурном контексте трансформирующегося общества», 2004), Ю.В. Архиповой («Синкретизм в структуре культуры», 2005), И.Г. Каргиной («Новые религиозности: социологические рефлексии», 2012), З.У. Омаровой (Трансформация религиозного сознания: современный аспект», 1999), М.Н. Маховой («Некоторые философско-мировоззренческие основания современного религиозного сознания», 2012), И.Г. Гёзаян («Трансформация религиозности», 2011), И.А. Яковенко («Тенденции развития религиозного сознания», 2012), Е.И. Гришаевой, О.М. Фархитдиновой, Г.П. Хазиева («От секулярного к постсекулярному: эклектичность религиозного сознания верующих в современной России», 2015), И.И. Бандерова, А.Ш. Бик-Булатова («Концепция духовного синкретизма», 2015), В.Х. Акаева, А.Б. Дохаевой («Культурный синкретизм: о противоречивом единстве религиозного и светского аспектов», 2012); М.В. Силантьевой («Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект», 2012), Ш. Эйзенштадта («Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация», 2012) и др.

С понятием религиозного сознания тесно связан феномен *индивидуальной религиозности*. На сегодняшний день в академической среде идёт активное исследование данного феномена, формирование терминологической базы и структуры. Филолог, литературный автор и публицист А. Авилова в своих статьях (например, «О нью-эйдж – новом веке», 1997; «Религиозные индивидуалы»; «Наступает время «индивидуалов» и «индивидуальной религиозности», 2015; «Ещё раз об индивидуалах и индивидуальной религиозности», 2015), пытается осмыслить и охарактеризовать приверженцев так называемого «индивидуального религиозного сознания», называет их «*религиозными индивидуалами*» или «*ре-индивидуалами*» [Авилова, [http://russian.avilova.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66](http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66)]. Автор определяет их как людей «со своей религиозностью, сложившейся после продолжительного духовного бродяжничества, знакомства с самыми разными традициями и чтения множества книг о религии, философии и психологии» [Авилова, [http://russian.avilova.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66](http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66)]. Авилова отмечает, что ре-индивидуалы по своему психологическому складу склонны к обособлению и самостоятельному принятию решений. Характеризуя данный феномен принадлежностью к *пост-нью-эйдж*, она выявляет специфические особенности «самостоятельных богоскательей» как «верующих без религиозной принадлежности», отмечая синкретичность их мировоззрения и веру в то, что духовный поиск в одиночку может привести к встрече с Богом [Авилова, 2015, <http://philologist.livejournal.com/7975298.html>].

Значительное место в этом вопросе занимает *рефлексия* как «размышление личности о самой себе, когда она вглядывается в сокровенные глубины своей внутренней духовной жизни» [Сатыбалдиева, <http://anthropology.ru/ru/text/satybaldieva/refleksiya-v-strukture-samosoznaniya-lichnosti>].

Ю.В. Рыжов даёт следующее определение новой религиозности: «Новая религиозность – это качественно новый (т.е., радикально отличающийся от исторически сложившихся, традиционных для данного общества религий) тип религиозности, характерный для современного этапа развития культуры» [Рыжов, [http://www.binetti.ru/studia/ryzhov\\_11\\_index.shtml](http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml)]. Вместе с тем, нельзя с точной уверенностью назвать это явление принципиально «новым религиозным сознанием», так как данный термин, пусть и в несколько ином смысле, употребляли ещё русские мыслители XX века – Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев и др.

Феномен индивидуальной религиозности представляет собой особую ступень религиозного сознания, так называемый «*пост-нью-эйдж*». Исходя из своего внутреннего мироощущения, религиозные индивидуалы не считают, что обретение Бога возможно только посредством церкви – напротив, «вопреки традиционным представлениям, современный ре-индивидуал убеждён, что духовный поиск в одиночку

может подвести к встрече с Богом» [Авилова, [http://russian.avilova.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59:artikel&catid=48:artikel&Itemid=66](http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikel&catid=48:artikel&Itemid=66)]. При этом, по мнению Авиловой, они не критикуют церковь и не борются с ней.

Религиозные индивидуалы представляют собой новый тип самостоятельных богоискателей, не ограниченных ничем, кроме своего собственного, внутреннего отношения к миру. Их религиозные построения являются следствием разрешения внутреннего конфликта, возникающего при необходимом желании приобщиться к вере. Это порождает околорелигиозную (в традиционном понимании) вольную интерпретацию древних текстов, практик, учений и сочетание их между собой в удобной для индивида форме, которое трансформируется в многомерное, сложно-структурированное, синкретичное мировоззрение.

По мнению Ю. Рыжова, «носитель данного типа сознания встречается сегодня в исторических традициях. Он надел крест, не верит в Бога, но взыскует оперативных таинств при помощи «привязывания» к себе ангела-хранителя... Он покупает книги о диагностике кармы, читает «Отче наш» и «Харе Кришна» для улучшения пищеварения, рассуждает о типологическом сходстве традиций кастанедовского Дона Хуана и исихазма, запросто общается с космическим логосом и архонтами кубического дифференциала» [Рызов, [http://www.binetti.ru/studia/ryzhov\\_11\\_index.shtml](http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml)]. Источники религиозного поиска в этом случае расширены до предела: они охватывают всю человеческую историю и культуру.

*Основные черты индивидуальной религиозности включают:*

1) разобщённость, или деиерархизацию, что выражается в отсутствии сакрального, доктринально и идеологически закреплённого ядра представлений, а также наличии множества объектов поклонения, которые могут быть неформально упорядочены с субъективной точки зрения человека;

2) «детотализацию», т.е. отсутствие видимого, воспринимаемого извне единства;

3) максимум веротерпимости и толерантности по отношению к другим религиозно-мифологическим традициям, культам и практикам, но зачастую – антихристианскую направленность;

4) эзотеричность;

5) телеологичность, проявляющуюся в поисках новых смыслов человеческого существования, подчас иллюзорных, но не менее приемлемых для современного человека;

6) «многомерность» и «полирелигиозность», выражающиеся в признании всех форм духовного опыта равноценными, а также наделение древних суеверий тем же статусом, что и традиционных религий;

7) повышенный интерес к древним мифам и истории, попытки возвести свои корни к глубинам прошлого.

*Можно выделить следующие причины развития данной формы религиозного сознания:*

1) воинствующий атеизм и религиозные преследования XX века;

2) сдерживаемое религиозное возрождение;

3) кризис религиозности в её традиционном понимании;

4) возрастающее искажённое восприятие христианства и других мировых религий;

5) феномен молодёжной «контркультурной» революции XX века, отличающийся отрицанием общепринятой морали и религии, и одновременно – новым поиском «экстаза», «богослияния», заурядности посредством различных экспериментов по расширению сознания;

6) возникновение и распространение новых религиозных движений и культов;

7) секуляризация;

8) процессы глобализации и универсализации.

Также можно выделить неудовлетворённость человека реальной жизнью и, как следствие, поиск религиозной альтернативы; стремление к духовному плюрализму, индивидуальности, личному выбору и т.д.

Определённую проблему представляет тот факт, что носителей индивидуальной религиозности обычно нельзя объединить в какую-то религиозную общность, а также вывить какие-либо сложные, иерархически организованные религиозные институты – на данный момент их попросту нет. Человек, который причисляет себя к религиозным индивидуалам, исповедует своеобразную «народную религию», которая соединяет «элементы теософии, оккультизма, буддизма, йоги и др. и, благодаря своей внутренней аморфности, открытости и терпимости представляет собой привлекательную альтернативу историческому христианству» [Катерный, 2000, 102]. Он обращается к Богу, которого создаёт сам, которого находит не в церкви, а внутри себя.

Особое внимание феномену «новой религиозности» уделяли Е.Г. Балагушкин, В.И. Гараджа, Я. Кантеров, Е.И. Парнова, Е.А. Торчинов, Е.В. Панкратова, Е.С. Элбакян и др. Г.Е. Боков в статье «Кризис веры: утрата сакрального» (2006) указывает на мировоззренческий кризис, охвативший всё человечество, говорит о «религиозной агонии», об отдалении и обособлении современного человека от большинства. Г.Е. Боков отмечает, что сегодня человек, прогрессируя в развитии, сталкивается со своей психикой, которая требует либо религиозного удовлетворения, либо создания новых ценностей.

А.Г. Сафронов в монографии «Психология религии» (2002) освещает психологические стороны данного феномена. Он говорит о тенденции развития религиозности в современном мире, психологических особенностях современных религий, социальных тенденциях в современной религиозной жизни, а также раскрывает тему архаических форм религиозности и их проявления в современном мире.

Таким образом, индивидуальная религиозность представляет собой особый, синкретичный тип религиозного сознания, обладающего совокупностью представлений индивида об окружающем мире, выстраиваемых им на основе личных переживаний и опыта, а также самостоятельно сформированных идей и образов божественных и инобытийных сил.

3) Проявление религиозного синкретизма в массовой культуре в его *неомифологическом* аспекте. Значительный вклад в осмысление мифа в контексте современной культуры внесли Т.А. Апинян, Н.А. Бердяев, К.А. Богданов, Л.Н. Воеводина, А.Ф. Косарев, Е.М. Мелетинский, М.И. Найдорф и др. Е.М. Мелетинский в работе «Поэтика мифа» (1976) исследует мифологические традиции со времен архаики и вплоть до их проявления в литературе XX века.

О.Ф. Смазнова в монографии «Время и этос мифа. Диалектика мифотворчества в русской литературе XIX–XX веков» (2007) изучает мифическое в его универсальности и обособывает различные формы мифического, которое позволяет изучать динамику мифотворчества в современной культуре.

Проблемы взаимосвязи мифологического сознания и искусства рассматриваются в работах С.П. Батраковой, В.В. Бычкова, М. Германа, В.Б. Куликовой, И.С. Мириманова, В. П. Руднева, О.М. Фрейденберг, Н.А. Хренова и др.

В упомянутой выше работе «Ignoto Deo: новая религиозность в культуре и искусстве» (2006), Ю.В. Рыжов большое внимание уделяет современному искусству и массовой культуре как факторам влияния на новую религиозность (в том числе и индивидуальную) и как определённым формам её проявления.

В монографии «Природа фантастики» (1985) Т.А. Чернышева рассматривает классификацию фантастики, историю формирования двух типов повествования, присущих фантастике как литературному жанру, уделяет внимание современному мифотворчеству и роли фантастики в его возникновении. В другой работе – «Фантастика и современное натурфилософское творчество» Чернышева подчёркивает идею неизбежности мифологического процесса для человека, поскольку он является неотъемлемой частью человеческой жизнедеятельности.

О связи мифа и фантастики в работе «Художественный вымысел в литературе XX века» (2008) пишет Е.Н. Ковтун. Автор рассматривает фантастическую литературу в контексте развития иных типов художественного вымысла, реконструирует оригинальные художественные структуры – модели реальности, характерные для фантастики, утопии, притчи, литературной волшебной сказки и мифа.

Р.А. Силантьев в работах, посвящённых данной теме, изучает интеграцию религии и религиозных идей в сферу фантастики, а также говорит о её роли в появлении новых религий (например, религия Ктулху, джедаизма и т.д.).

Аспекты современного мифотворчества отражены в статьях А.В. Жукова («Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности», 2010), Е.Н. Савельевой («Религиозные кинематографические модели как фактор толерантности современной культуры», 2006), О.С. Тютинной («Неоязыческие образования и новые религиозные движения как культурно-мировоззренческий феномен постмодерна», 2012), О.С. Андреевой («Родовой синкретизм как проявление синкретичности авторского сознания в художественной литературе», 2013), О.Ю. Гудошниковой («Развитие родовой человеческой универсальности и художественной культуры: от первобытного синкретизма к синкретизму “постмодерна”», 2013) и др.

Изучению неомифологии на Западе посвящено не так много работ, как индивидуальному синкретизму и синкретизму в эпоху глобализации. Разнообразие форм современного мифотворчества актуализировало сегодня дискуссию о месте мифа в культуре. Во второй половине XIX века выделяются две школы изучения мифологии – натуралистическая и антропологическая. Первая ориентировалась на реконструкцию древнеиндоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений индоевропейских языков и представлена работами А. Куна, Ф.М. Мюллера и др. Так, Мюллер разработал лингвистическую концепцию происхождения мифологии, согласно которой человек обозначал отвлечённые понятия посредством эпитетов и метафор, исходя из сенсуалистических представлений. Антропологическая школа представлена, прежде всего, ранее упомянутыми Э. Тайлором и Э. Лэнгом и основывается на сравнительной этнографии.

В области изучения мифологии также выделяются два направления: традиция демифологизации (работы Р. Барта, М. Хоркхаймера, Т. Адорно и др.) и, что особенно важно для нашего исследования, ремифологизации (Э. Кассирер, К. Хюбнер, М. Элиаде и др.).

Огромный вклад в изучение мифологии внёс основатель ритуализма Дж. Фрейзер, который рассматривал миф как отголосок ритуальной обрядности и указывал на приоритет ритуала над мифом. Единство мифа и обряда, их связь и общую практическую функцию открыл Б. Малиновский, который основал школу функционализма.

Важное значение в изучении мифологии имеет французская социологическая школа, крупнейшими представителями которой являются Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль, а также теория психоанализа. З. Фрейд рассматривал мифы как откровенное выражение важнейшей психической ситуации и реализации сексуальных влечений, а также вытесненных в подсознание сексуальных комплексов.

Огромный вклад внес К.Г. Юнг со своей теорией архетипов и большим вниманием к бессознательному началу человеческой личности. Мифология, по мнению Юнга, обращена к глубинам коллективной психологии как к источнику первосоздания человеческого космоса.

Помимо упомянутых концепций, существовало структуралистское исследование мифа как логического инструмента разрешения культурных противоречий (К. Леви-Стросс); семиотическая концепция, в которой миф понимался как «вторичная семиологическая система» (Р. Барт); символическая парадигма, которая изучает миф как автономную символическую форму культуры (Э. Кассирер); интерпретация мифа как нуминозного опыта (К. Хюбнер, М. Элиаде) и др.

Поэтикой мифа и описанием литературного произведения в терминах ритуала и мифа занимался, например, Н. Фрай, а само возрождение мифа в литературе обязано философии жизни (Ф. Ницше), психоанализу З.Фрейда и К.Г. Юнга, новых этнологических теорий и т.д.

Мифологию массового сознания, которая формируется на основе культа потребления, исследуют Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Ж. Бодрийяр. Проблемы взаимосвязи мифологического сознания и искусства рассматриваются, например, в работах Х. Ортеги-и-Гассета; жанр магического реализма и использования религиозного языка и реалий – в работе Лоры Ли Дункан.

### Выводы

На данный момент можно выделить три основных исторических типа религиозного синкретизма:

1. «Первичный», или генетический, синкретизм, характерный для первобытного сообщества и обозначающий изначальную «слитность» мировоззрения, которая никоим образом не зависела от человека и не осмыслялась в его сознании. Характерен для проторелигий и мифоритуальных культур.

2. «Вторичный» синкретизм, представляющий собой синтез нескольких (двух, трёх) разных по уровню развития религиозных традиций и являющийся как следствием этнокультурных взаимодействий и завоеваний, так и сознательным заимствованием (например, по политическим причинам). Имеет место по большей части в более развитых религиях древних цивилизаций, мировых религиях, философско-религиозных системах и XIX–XX веков, а также нью-эйдж.

3. «Третичный» синкретизм (синергетический, постмодернистский) представляет собой продукт современного общества глобализма и универсализма, важнейшей чертой которого является неограниченное число составляющих из разных областей знания и культуры (религия, философия, наука, искусство и т.д.), рациональные основания и субъектно-индивидуальная направленность. В большей степени «третичный» синкретизм нашёл отражение в феномене «конструирования веры» – индивидуальной религиозности, которая представляет собой особый, синкретичный тип религиозного сознания, обладающего совокупностью представлений индивида об окружающем мире, выстраиваемых им на основе личных переживаний и опыта, а также самостоятельно сформированных идей и образов божественных и инобытийных сил.

Как в зарубежной, так и в отечественной традиции изучение синкретизма первого типа складывалось, прежде всего, в этнографии, антропологии и социологии XIX века, в основном имевших эволюционистскую направленность. «Вторичный» синкретизм начинает активно изучаться на рубеже XIX–XX веков. На западе большее внимание, помимо теоретических разработок, уделяется древним традициям (античности, эллинизма; восточным культурам), мировым религиям, особенно – христианству и исламу, религиозной философии, нетрадиционным движениям. В отечественной науке акцент делается в основном на религиозные реалии древности и современности на территории России (славянская религия, феномен двоеверия, духовное христианство, культура коренных народов). В достаточной степени изучается «вторичный» синкретизм на Востоке и в культурах народов близлежащих территорий.

Третий тип религиозного синкретизма и в России, и за рубежом вызывает со стороны научного сообщества оживлённый интерес: примерно в равной степени изучаются процессы глобализации, универсализации, секуляризации и растущая роль фундаментализма как реакция на качественные изменения в религиозной среде; делается акцент на новый тип религиозного сознания и его синкретические черты; изучается воплощение продуктов этого сознания в реалиях массовой, неомифологической, культуры «новой архаики». Неомифологическая сторона синкретизма эпохи постмодерна, как и теоретические вопросы относительно данного феномена, в большей степени разрабатываются в отечественной науке.

### Библиографический список

1. Авилова, А. Ещё раз об индивидуальной религиозности / А. Авилова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philologist.livejournal.com/7975298.html> (дата обращения: 21.03.2017).
2. Авилова, А. Религиозные индивидуалы / А. Авилова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyfactor.org/lib/avilova.htm> (дата обращения: 21.03.2017).
3. Архипова, Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: авт. дис. канд. филос. наук. 09.00.13: религиоведение, философская антропология, философия культуры по философским наукам / Ю.В. Архипова. – Саратов: Саратовский гос. ун-т, 2005. – 18 с.

4. Беляева, Е.В. Исторические типы религиозного синкретизма / Е.В. Беляева // Вестник Брестского университета. Серия гуманитарных и общественных наук. Философия. Социология. Право. Психология. Педагогика. – Брест. – 2008. – № 4. – С. 45–52.
5. Бросс, Ш., де. О фетишизме [Сб.] / Ш. де Бросс. – М.: Мысль, 1973. – 207 с.
6. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный / А.П. Забияко // Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 984.
7. Забияко, А.П. Магия, демонология и видения в религиозной культуре русских Трёхречья / А.П. Забияко, А.А. Забияко // Религиоведение. – 2016. – № 4. – С. 96–110.
8. Катерный, И.В. На пути к новой религиозной картине мира / И.В. Катерный // Философия XX века: школы и концепции / Научная конференция к 60-летию философского факультета СПбГУ, 21 ноября 2000 г. Материалы работы секции молодых учёных «Философия и жизнь». – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 100–102.
9. Кравчук, Л.А. Синкретические религиозные учения: история и современность / Л.А. Кравчук // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 141–145.
10. Леви-Брюль, Л. Мистический опыт и символы первобытных людей / Л. Леви-Брюль // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 633–656.
11. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
12. Лэнг, Э. Становление религии / Э. Лэнг // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 373–405.
13. Маретт, Р. Формула манна-табу как минимум определения религии / Р. Маретт // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 422–430.
14. Рыжов, Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю.В. Рыжов [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Marco Benitti: офиц. сайт. – Режим доступа: [http://www.binetti.ru/studia/ryzhov\\_11\\_index.shtml](http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml) (дата обращения: 21.03.2017).
15. Сатыбалдиева, Р.А. Рефлексия в структуре самосознания личности] / Р.А. Сатыбалдиева [Электронный ресурс // Вызовы современности и ответственность философа: Материалы «Круглого стола», посвященного всемирному Дню философии. – Бишкек: Кыргызско-Российский Славянский университет, 2003. – С. 62–69. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/satybaldieva-ra/refleksiya-v-strukture-samosoznaniya-lichnosti> (дата обращения: 21.03.2017).
16. Тайлор, Э. Первобытная культура / Э. Тайлор // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 357–372.
17. Фрэзер, Дж. Предисловие ко второму изданию «Золотой ветви» / Дж. Фрэзер // Религиоведение. Хрестоматия / под ред. А.Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – С. 410–417.
18. Шахнович, М.М. Л.Я. Штернберг и «наука о религии» / М.М. Шахнович // Лев Штернберг – гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения / под ред. Е.А. Резвана. – СПб.: МАЭ РАН, 2012. – С. 190–199.
19. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смиловича, 1936. – 571 с.
20. Hartney, C. Syncretism and the End of Religion (?) / C. Hartney // Sydney Studies in Religion. – 2008. – P. 233–248.
21. Laude, P. Unmediated Religion: Individualism, the Mediatic Revolution and New Religious Deal / P. Laude // International Journal of Social Science and Humanity. – July 2013. – Vol. 3. – No. 4. – P. 386–389.
22. Pakkanen, P. Is It Possible to Believe in a Syncretistic God? A Discussion on Conceptual and Contextual Aspects of Hellenistic Syncretism / P. Pakkanen // Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome. – 2011. – Vol. 4. – P. 125–141.
23. Pieterse, J.N. Globalization as Hybridization / J.N. Pieterse // International Sociology. – 1994. – Vol. 9. – Iss. 2. – P. 45–68.
24. Richard, H.L. Religious Syncretism as a Syncretistic Concept: The Inadequacy of the “World Religions” Paradigm in Cross-Cultural Encounter / H.L. Richard // International Journal of Frontier Missiology. – 2014. – 31:4 Winter. – P. 209–215.
25. Segady, T.W. Globalisation, Syncretism and Religiosity in the United States / T.W. Segady // FREE INQUIRY IN CREATIVE SOCIOLOGY. – Summer 2012. – Vol. 40. – No. 2. – P. 26–36.

*Текст поступил в редакцию 15.09.2017.*

<sup>1</sup> Англ. *URI* – организация, основанная на принципах межкультурного и межрелигиозного общения с целью положить конец насилию на религиозной почве и создать культуру мира и справедливости на благо планеты и всех живых существ. См. подробнее: [www.uri.org](http://www.uri.org).

## References

1. Avilova A. *Eshchyo raz ob individual'noy religioznosti* [Once Again about Individual Religiosity]. Available at: <http://philologist.livejournal.com/7975298.html> (accessed: March 21, 2017) (in Russian).
2. Avilova A. *Religioznye individualy* [Religious Individuals]. Available at: [http://russian.avilova.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66](http://russian.avilova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=59:artikelen&catid=48:artikelen&Itemid=66) (accessed: March 21, 2017) (in Russian).
3. Arkhipova Yu.V. *Sinkretizm v strukture kul'tury.: Avt. disser. kand. filos. nauk. 09.00.13: religiovedenie, filosofskaya antropologiya, filosofiya kul'tury po filosofskim naukam* [Syncretism in the Structure of Culture: Abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Saratov: Saratovskiy gos. un-t, 2005, 18 p. (in Russian).
4. Belyaeva E.V. *Vestnik Brestskogo universiteta. Seriya gumanitarnykh i obshchestvennykh nauk. Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo. Psikhologiya. Pedagogika* [Bulletin of Brest University. Series of Humanities and Social Sciences. Philosophy. Sociology. Law. Psychology. Pedagogics]. Brest, 2008, no. 4, pp. 45–52 (in Russian).
5. Brosses Ch., de. *O fetishizme* [On Fetishism]. Moscow: Mysl', 1973, 207 p. (in Russian).
6. Zabyako A.P. *Religiovedenie: entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion: Encyclopedic Dictionary]. Ed. A.P. Zabyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. M.: Akademicheskii proekt, 2006, p. 984 (in Russian).
7. Zabyako A.P., Zabyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 4, pp. 96–110 (in Russian).
8. Katerny I.V. *Nauchnaya konferentsiya k 60-letiyu filosofskogo fakul'teta SPbGU, 21 noyabrya 2000 g. Materialy raboty sektsii molodykh uchenykh «Filosofiya i zhizn'»* [Scientific Conference to the 60th Anniversary of the Philosophical Faculty of St. Petersburg State University, November 21, 2000. Proceedings of Section Work of Young Scholars "Philosophy and Life"]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2001, pp. 100–102 (in Russian).
9. Kravchuk L.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 4, pp. 141–145 (in Russian).
10. Levy-Bruhl L. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 633–656 (in Russian).
11. Levy-Bruhl L. *Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Primitives and the Supernatural]. Moscow: Pedagogika-Press, 1999, 608 p. (in Russian).
12. Lang A. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 373–405 (in Russian).
13. Marett R. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 422–430 (in Russian).
14. Ryzhov Yu.V. *Ignoto Deo: Novaya religioznost' v kul'ture i iskusstve* [Ignoto Deo: New Religiousness in Culture and Art]. Available at: [http://www.binetti.ru/studia/ryzhov\\_11\\_index.shtml](http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_index.shtml) (accessed: March 21, 2017) (in Russian).
15. Satybaldieva R.A. *Vyzovy sovremenosti i otvetstvennost' filosofa: Materialy «Kruglogo stola», posvyashchennogo vseмирному Dnyu filosofii* [Challenges of the Present and Responsibility of the Philosopher: Materials of the "Round table" Devoted to the World Day of Philosophy]. Bishkek: Kyrgyzsko-Rossiyskiy Slavyanskiy universitet, 2003, pp. 62–69. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/satybaldieva-ra/refleksiya-v-strukture-samosoznaniya-lichnosti> (accessed March, 21, 2017) (in Russian).
16. Tylor E. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 357–372 (in Russian).
17. Frazer J. *Religiovedenie. Khrestomatiya* [Study of Religion. Chrestomathy]. Ed. A.N. Krasnikov. Moscow: Knizhnyy dom «Universitet», 2000, pp. 410–417 (in Russian).
18. Shakhnovich M.M. *Lev Sternberg – grazhdanin, uchenyy, pedagog. K 150-letiyu so dnya rozhdeniya [Lev Sternberg – Citizen, Scholar, Teacher. To the 150th Anniversary since the Birth]*. Ed. E.A. Rezvan. St. Petersburg: MAE RAN, 2012, pp. 190–199 (in Russian).
19. Sternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii: issledovaniya, stat'i, lektsii* [The Primitive Religion in Light of Ethnography: Studies, Articles and Lectures]. Leningrad: Izd-vo Institutov narodov Severa TsIK SSSR im. P.G. Smidovicha, 1936, 571 p. (in Russian).
20. Hartney C. Syncretism and the End of Religion (?). *Sydney Studies in Religion*. 2008. P. 233–248 (in English).
21. Laude P. Unmediated Religion: Individualism, the Mediatic Revolution and New Religious Deal. *International Journal of Social Science and Humanity*. July 2013. Vol. 3. No. 4. P. 386–389 (in English).
22. Pakkanen P. Is It Possible to Believe in a Syncretistic God? A Discussion on Conceptual and Contextual Aspects of Hellenistic Syncretism. *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*. 2011. Vol. 4. P. 125–141 (in English).
23. Pieterse J.N. Globalization as Hybridization. *International Sociology*. 1994. Vol. 9. Iss. 2. P. 45–68 (in English).
24. Richard H.L. Religious Syncretism as a Syncretistic Concept: The Inadequacy of the "World Religions" Paradigm in Cross-Cultural Encounter. *International Journal of Frontier Missiology*. 2014. 31:4 Winter. P. 209–215 (in English).
25. Segady T.W. Globalisation, Syncretism and Religiosity in the United States. *Free Inquiry in Creative Sociology*. Summer 2012. Vol. 40. No. 2. P. 26–36 (in English).