

УДК 130.2:291.16

DOI: 10.34670/AR.2021.34.54.018

**Синкретизм в контексте антиномии традиций и новаций****Ефимов Денис Александрович**

Соискатель,

Дальневосточный федеральный университет,  
690091, Российская Федерация, Владивосток, ул. Суханова, 8;  
e-mail: lawyerefimov@gmail.com**Аннотация**

На конкретных примерах процессов десинкретизации и реафриканизации, распространенных в афро-бразильских, афро-кубинских и афро-гаитянских религиях, в статье раскрывается связь религиозно-культурного синкретизма с философско-культурологической проблемой соотношения традиций и новаций. Соглашаясь с тем, что эволюционный путь и сама жизнеспособность культуры и религии во многом зависят от того, какая идейная доминанта принимается в качестве способа урегулирования антиномичности традиций и новаций, автор акцентирует внимание на субъективность их понимания, являющуюся фактором, участвующим в формировании указанной доминанты. В ходе анализа автор выделяет три типа рецепции инокультурных (инорелигиозных) элементов и демонстрирует их обусловленность разнообразием субъективного понимания как самих традиций и новаций, так и меры допустимого изменения (рецепции и новации) в традициях. Подчеркивая факт исторической гетерогенности культур и религий, автор указывает на невозможность их полной «десинкретизации» и демонстрирует, что усилия по восстановлению искомой «изначальной» или «аутентичной» традиции сами по себе являются новаторской, а порой и разрушительной деятельностью по отношению к реформируемым традициям, нередко приводящей к появлению новых традиций и новых «синкретических» форм. В афрогенных культурах данная деятельность может принимать как форму реафриканизации, под которой автор предлагает понимать действия по восстановлению элементов африканской религии, ранее существовавших в реформируемом культе, так и форму африканизации, под которой предлагается понимать рецепцию элементов, обнаруживаемых в традициях Африки. Уточненные автором понятия реафриканизации и африканизации могут быть соотнесены с более широкими понятиями культурно-религиозной реновации (ретровведения) и инновации (нововведения).

**Для цитирования в научных исследованиях**

Ефимов Д.А. Синкретизм в контексте антиномии традиций и новаций // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 2А. С. 158-171. DOI: 10.34670/AR.2021.34.54.018

**Ключевые слова**

Религиозный синкретизм, культурный синкретизм, антиномия традиций и новаций, типология синкретизма, рецепция, африканизация, реафриканизация.

## Введение

В настоящей статье на материале афрогенных культов мы рассмотрим связь религиозно-культурного синкретизма с философско-культурологической проблемой антиномичности традиций и новаций.

## Основная часть

Свою выраженность и проблемный характер указанная связь в афрогенных культах приобрела в XX веке в связи с развитием движений, стремящихся к их реафриканизации. Под реафриканизацией обычно понимается ревизионистская деятельность адептов афрогенных религий, направленная преимущественно на очищение этих религий от исторически привнесенных инорелигиозных (особенно католических) элементов [Nodal, 2001, p. 216]. Иначе говоря, реафриканизацию понимают как деятельность, воплощающую стремление адептов таких культов вернуться к «африканским корням». Несмотря на кажущуюся простоту идеи — удалить из религии «чужеродные элементы», процесс реафриканизации сталкивается с рядом существенных проблем теоретического и практического характера, во многом обусловленных субъективностью понимания как традиций и новаций, так и их должного соотношения.

Так, в Бразилии, по итогам второй всемирной конференции по традициям ориша (II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura), проходившей в Сальвадоре в 1983 году, пять женщин, являющихся лидерами общин афро-бразильской религии кандомбле, согласовали документ, известный как «Манифест антисинкретизма», в котором, среди прочего, заявили: *«Мы отвергаем синкретизм... поскольку он был создан рабством, которому подвергались наши предки»*. Несмотря на данный де-юре достигнутый и оформленный консенсус, реализация манифеста де-факто была осуществлена далеко не всеми лидерами, подписавшимися под ним. В 1992 году одна из пяти упомянутых женщин, Нисинья ду-Богун, выразила собственную позицию следующим образом: *«Если мне доверили дом с этой традицией... я не буду той, кто ее разрушит»*. Глава другой общины, также подписавшаяся под манифестом, Ольга ди-Алакету, заявила: *«Сила кандомбле — это уважение к традициям. Синкретизм относится к традиции. Следовательно, порвать с синкретизмом — значит порвать с традицией»*. Свой собственный подход она описала следующим образом: *«Я предпочитаю отделять [традиции] <...> Если я прихожу в Церковь, я читаю молитвы “Отче наш”, “Радуйся, Мария”, прося Бога о помощи, милосердии <...> Если я участвую в обязательствах Кандомбле, я встаю на колени и говорю с Эшу, и Эгуном, и Шанго с Ошалой... [Если вы придете] ко мне домой [вы увидите, что] здесь наверху [расположены] все [католические] святые. Там, внизу, в доме Кандомбле, живут святые из Африки...»* [Consorte, 2006, 81–84, 88–90]. Лидеры некоторых других общин также не согласились с призывом манифеста осуществить десинкретизацию. Один из них, Луиш Мурисока, например, заявил, что он прекрасно осведомлен о том, что Христос не является Ошалой, но не собирается убирать статую Иисуса с алтаря, посвященного данному ориша [Ryle, 1988, 48]. Пожалуй, лишь Стела ди-Ошоси, инициировавшая подписание манифеста (который иногда даже называют «манифестом Стелы ди-Ошоси»), была последовательна в своем противостоянии синкретизму. И в то же время даже она признала, что *«у святых и католических образов есть свои ценности. Мы не настроены перестать верить, например, в святую Варвару. [Она], без сомнения, высокий дух. Но мы знаем, что Ианса [с которой ассоциируется св. Варвара] — это другая энергия, это не святая Варвара»* [Rodrigues Junior, Dias, 2013, 77].

Изложенная ситуация с манифестом в контексте приведенных пояснений религиозных лидеров позволяет нам сделать некоторые выводы.

Во-первых, мы видим существенно различное понимание «традиции». Так, если для Стелы ди-Ошоси традицией является то, что существовало до синкретизации, которая, по ее мнению, была вынужденно осуществлена рабами, то для Нисиньи ду-Богун традиция — это те формы культа, которые были переданы лично ей. Подобным образом для Ольги ди-Алакету синкретизм является неотъемлемой частью сложившейся традиции.

Во-вторых, мы наблюдаем существенно различные типы синкретизма, сохраненные или появившиеся в процессе и результате десинкретизации. Нисинья ду-Богун, заявляя о приверженности переданной ей синкретической традиции, не намеревалась что-либо менять, поддерживая тем самым соединение (слияние) религий, являющееся, так сказать, «классической» формой синкретизма. В случае с Ольгой ди-Алакету ситуация иная: декларируя синкретизм как неотъемлемый элемент традиции, она тем не менее пространственно отделила друг от друга католические и африканские культовые предметы (расположив их на разных этажах своего дома) и заявила, что практикует обе религии попеременно — идет в церковь, когда хочет помолиться Богу, и идет в «дом Кандомбле», когда желает обратиться к ориша и духам мертвых. И, наконец, суждения, высказанные Стелой ди-Ошоси, указывают на разновидность другого типа синкретизма, который мы можем назвать сепарационным. Выступая за полное освобождение кандомбле от всех католических элементов, она в то же время признает высокий духовный уровень святой Варвары и заявляет об отсутствии намерений перестать в нее верить. Это свидетельствует о том, что в системе верований Стелы ди-Ошоси святая Варвара занимает определенное место. Таким образом, на уровне ее личной теологии святая Варвара и ориша Ианса являются пусть и самостоятельными или параллельными, но все же элементами одной веры, «картины духового мира», в которой представлена каждая из этих духовных сущностей. Отличие подхода Стелы ди-Ошоси от подхода Ольги ди-Алакету в том, что последняя говорит не только о наличии у нее веры в святых и ориша, но и об альтернативе, чередовании практик католичества и кандомбле. Мать Стела же не говорит о чередовании практик, но, выступая за их сепарацию, демонстрирует инклюзивные представления о высоком духовном статусе святой Варвары. Мы полагаем, что три указанных типа рецепции инорелигиозных элементов являются универсальными, и какой бы пример теоретического или практического религиозного «синкретизма» мы ни рассматривали, он сможет быть помещен в одну из данных категорий. При этом в одном и том же субъекте различные типы рецепции могут сосуществовать и сочетаться на разных уровнях (теоретическом и практическом, стратегическом и тактическом). Так, Ольга ди-Алакету придерживается синкретизма на теоретическом уровне (говоря, что синкретизм сам по себе является частью традиции), тогда как на практике чередует африканскую и католическую традиции. Стела ди-Ошоси также имеет синкретические идеи относительно «энергий» духовного мира (населенного, по ее мнению, не только эгунами и оришами, но и католическими святыми), но полностью отделяется от христианской практики. Иными словами, обе они, очевидно, придерживаются определенного синкретизма фузионного типа на уровне верований, тогда как на уровне культовой практики одна из них реализует альтернативу, а вторая — сепарацию.

Обсуждая реафриканизацию на материале «конго-ангольского» направления кандомбле, Р. Ботан констатирует наличие двух подходов: первый предполагает сохранение местной афро-бразильской традиции (по принципу «если мой дедушка говорит “да”, то я не говорю “нет”»),

тогда как второй направлен на то, чтобы поддержать «практики банту». Автор приводит пример двух лидеров — Нкасуте и Катуванжеси. Оба считают себя традиционалистами, продолжая почитать кабоклу (духов индейцев, культ которых считается «неафриканским»), хотя и отдельно от нкиси (духов Конго/Анголы). При этом первый, вводя в кандомбле ангольский оракул нгомбу, полагает, что реафриканизация невозможна (поскольку религия в современной Африке отличается от религии древней Африки), в то время как второй не соглашается с идеей использования нгомбу, так как этот оракул «не пересек Атлантический океан» (т. е. не был доставлен из Анголы в Бразилию). В общине Катуванжеси мужчины носят африканские одеяния (женщины — баиянскую одежду), а в церемониях используют языки кимбунду и кикинго. В общине же Нкасуте и мужчины, и женщины носят баиянскую одежду и используют португальский язык при почитании кабоклу, тогда как при взаимодействии с нкиси используют африканскую одежду и кимбунду/киконго [Botão, 2008, 5, 8–10].

На данном примере мы видим, что, во-первых, упомянутые адепты кандомбле Анголы, осуществляющие реафриканизацию своих традиций, имеют существенно различные «границы инклюзивности», поскольку каждый из них имеет собственное мнение, как о мере допустимой «синкретизации» (рецепции африканских или бразильских элементов), так и о мере допустимого сохранения ранее рецепированных элементов других культур и религий.

Во-вторых, отмеченная Нкасуте трудность реафриканизации, обусловленная исторической динамикой развития религий в самой Африке, является реальной проблемой. Действительно, как указывает А. Маркуси, сама концепция «синкретизма» обусловлена идеей некой изначальной «чистоты культуры», которая затем, как полагают, была затенена заимствованием инокультурных элементов. Однако обнаружить момент этой первичной культурной «незапятнанности» не представляется возможным. Какой бы хронологический этап существования культуры мы ни взяли за эталон чистоты, это будет являться лишь актом произвольной и искусственной фиксации или стабилизации, попыткой кристаллизировать непрерывную культурную динамику и полиморфизм. В результате мы получим не эталон некой изначальной культурной аутентичности или чистоты, но лишь состояние данной культуры в определенный момент времени, до которого эта культура, разумеется, также развивалась и, скорее всего, обретала инокультурные элементы. Имея это в виду, сама идея неповрежденной синкретизмом культуры «просто теряет смысл» [Marcussi, 2006, 102–103]. Таким образом, реафриканизация сталкивается с рядом методологических и эпистемологических проблем. Прежде всего, проблемой является выбор исторического момента развития религии в самой Африке, к которому, как к «стандарту» чистоты традиции, следует привести афрогенный культ. Если избирается современная форма африканской религии, то декларируемая цель возврата к древним практикам («корням») не достигается в силу произошедшего в самой Африке исторического развития и изменения в религии. Если же выбрана форма африканской религии по состоянию на время прибытия рабов в Бразилию (на Кубу и т. д.), то, учитывая, что рабы из Африки постоянно прибывали на протяжении нескольких столетий и по мере изменений в африканской религии переносили эти изменения и за океан, возникает вопрос о конкретном историческом периоде (хронологическом отрезке), который следует эталонизировать. Кроме того, возникает проблема определения источников, из которых можно было бы получить аутентичные знания о состоянии религии в избранный исторический период. Вполне очевидно, что, разыскивая такие источники, реафриканизатор вряд ли обнаружит нечто отличное от трудов ученых, миссионеров или путешественников, описывавших свой (а иногда и чужой)

опыт изучения религий прежних веков. Например, было отмечено, что реафриканизаторы в Сан-Паулу «стремятся понять Африку через светские книги», которые «написаны путешественниками, антропологами и т. д.». Даже при том, что непосредственные визиты в Африку сегодня также служат источником информации для последователей афрогенных культов, однако описания африканского мировоззрения эти адепты все же «ищут в основном в этнографической литературе». И «когда во время визитов в Нигерию невозможно понять ценности и представления о мире, священники [афрогенных культов] обращаются к литературе...» [Melo, 2008, 174]. Насколько такого рода источники (и какие конкретно источники) валидны для реконструкции его религии, каждый реафриканизатор афрогенного культа должен, по всей видимости, решить для себя сам. Однако принимая во внимание, что при должным образом примененных методах источниковедения обнаруживается, что далеко не все подобного рода письменные источники одинаково достоверны, полны или объективны, построение (восстановление, реконструкция) на их основе «изначальной традиции» представляется делом весьма затруднительным.

В-третьих, реафриканизация афрогенного культа непременно предполагает и включает субъективность осуществляющего ее лица (индивидуального или группового субъекта) в вопросе о выборе культурных и религиозных элементов, которые следует удалить из культа или, наоборот, принять в него.

Рассматривая метаморфозы реафриканизации, нельзя не заметить весьма распространенную доминанту культов йоруба (называемых лукуми на Кубе и наго в Бразилии). Данное явление исследователи рассматривают как «гегемонию наго», или «нагократию», применительно к Бразилии [Prandi, 1991, 101; Parés, 2010] и как «шовинизм лукуми» применительно к Кубе [Matibag, 1996, 39]. Более того, по мнению М. Барсия, вообще весь процесс реафриканизации афрогенных культов в Бразилии и на Кубе «можно разумно сузить до того, что мы могли бы назвать нагоизацией и лукумизацией» [Barcia, 2014, 7]. Данное доминирование йоруба привело, в частности, к тому, что культ дагомейского происхождения (называемый правилом араара на Кубе и кандомбле жеже в Бразилии) был лукумизирован на Кубе и нагоизирован в Бразилии [Ramos, 2003, 58–59; González López, Lord Garnés, 2006, 75; Rodrigues, 2010, 256].

В стремлении к «африканской чистоте», эталоном которой считалось йорубанское кандомбле, кандомбле Анголы также со временем приняло и пантеон, и предсказательную систему, и ритуальную и иерархическую организацию, и правила инициации йоруба [Prandi, 1991, 19]. Большой вклад в дело подавления «инакомыслия» в свое время внес и Союз афро-бразильских сект (União das Seitas Afro-Brasileiras), созданный в 1937 году и поддержанный руководителями наиболее известных общин кандомбле йоруба, в частности лидером террейру (общины кандомбле) Аше Опо Афонжа (Axê Opô Afonjá), пятым руководителем которой ныне является Стела ди-Ошоси.

Можно обратить внимание на то, что террейру Аше Опо Афонжа стремился к реафриканизации с начала своей истории (со второй декады XX века). Известно, что его основательница и первая глава, мать Аинья, хвалилась, что «воскресила большую часть африканских традиций, которые забыл даже Энженью Велью [подразумевается Каса Бранка, один из первых террейру кандомбле в Бразилии, из которого происходила сама Аинья]. Там есть церемония для двенадцати министров Шанго? Нет! А у меня есть» [Pierson, 1971, 319]. В новейшее время на примере «Манифеста антисинкретизма» Стелы ди-Ошоси мы видели определенную преемственность руководства общины в поддержании установки на

реафриканизацию кандомбле.

Как подчеркнул ряд исследователей, одной из главных задач Союза афро-бразильских сект была «элиминация неортодоксальных практик» [Hofbauer, 2012, 116]. Эта организация «определяла», какие из общин кандомбле являются «аутентичными», а какие «неаутентичными» («загрязненными»), стигматизируя последние ярлыками «шарлатаны» и «макумба для туристов» [Maggie, 2015, 106]. Культ йоруба, практикуемый в кандомбле наго (кету), по существу, был принят за эталон чистоты, и любые общины кандомбле, которые допускали тот или иной градус синкретизма, расценивались как «нечистые» и не имеющие права называться кандомбле. Такое положение дел привело, в частности, к маргинализации культов банту, их помещению в категорию «магии», в противоположность постулируемо чистой религиозной сущности культов йоруба. Дабы быть признанными в качестве общин кандомбле им надлежало принять модели практики, принятые в кандомбле кету [Lima, 2020]. Оценивая такого рода гегемонистические тенденции ученые отметили следующее. Во-первых, в силу отсутствия в кандомбле централизованной религиозной власти, которая определяла бы нормативность доктрины и практики, невозможна объективная оценка той или иной общины как «ортодоксальной» или «неортодоксальной». Более того, если понимать «традиционность» как то, что «основано на давнем обычае», то «синкретические» общины кандомбле с полным основанием можно назвать более «традиционными», чем реафриканизированные общины, поскольку (и с этим согласна даже автор «Манифеста антисинкретизма» Стела ди-Ошоси) «синкретизм исторически предшествовал движению реафриканизации» [Wafer, 1991, 57]. Во-вторых, сами «аутентичные» традиции, внедряемые реафриканизаторами, не всегда являлись и являются таковыми. Так, например, вышеупомянутая церемония двенадцати министров (*obás*) Шанго, которой мать Аинья хвалилась как образцом ее реафриканизаторских успехов, на поверку «явилась результатом творческой адаптации без какой-либо прямой связи с antecedентами региона йоруба» [Parés, 2010, 180]. Таким образом, реафриканизация, осуществляемая поборниками одних традиций, нередко является разрушительной для других традиций, рассматриваемых реафриканизаторами как новации. Кроме того, сама реафриканизация порой выражается во введении в традицию новаций, являющихся продуктом творческого подхода реафриканизаторов и не соответствующих ни тем традициям, которые реформируются, ни тем, к которым их стремятся привести.

Важно отметить, что сопровождающийся десинкретизацией процесс йорубизации кандомбле, происходивший в XIX–XX веках, не встретил всеобщего признания со стороны адептов нагоизируемых религиозных течений, даже если внешне они были вынуждены изменить свои традиции, приведя их в соответствие с идеологемами реафриканизаторов. Один священник кандомбле Анголы, например, заметил, что большинство членов современных общин, декларирующих свой отказ от почитания кабоклу, почитают их тайно. Он также подчеркнул важность уклонения от теоретического соотнесения традиций Анголы и наго, поскольку такая корреляция сама по себе является «способом сохранить гегемонию йоруба» [Lima, 2020, 14].

Схожие парадигмы синкретизма в контексте антиномии традиций и новаций нам предлагает афро-кубинская религия йорубанского происхождения, известная как сантерия или, более корректно, «правило лукумí» (подразделяемое на «правило оча» и «правило ифа»). Основной и наиболее крупной организацией, развивающей данную традицию на Кубе, является официально зарегистрированная в 1991 году Ассоциация культуры йоруба. В ходе своей деятельности эта

организация издала ряд документов, в которых выразила свое нежелание «нарушать традиции, которые были установлены на Кубе на протяжении веков» [Gobin, 2007]. В то же время еще на международном семинаре по проблемам культуры на Кубе, прошедшем с участием Ассоциации в 1992 году, было решено приложить усилия не только по реафриканизации правила лукуми, но и по его десинкретизации (в частности, отказаться от обозначения ориш именами католических святых). Как объяснил один религиозный лидер: *«Нет никакой потребности продолжать называть наших ориш именами их католических масок. Поэтому давайте будем чаще называть их [африканскими] именами, а не говорить “святая Варвара” применительно к Чанго»* [Palmié, 1995, 83]. Интересно, что, прежде чем сказать это, он отметил: *«Почти наверняка я буду осужден за выражение своего мнения, как это уже было»*. Другой адепт выразил противоположное убеждение, заявив, что католические святые и африканские ориша являются одними и теми же сущностями (*«son los mismos»*). На примере ориша Чанго он объяснил: *«Можно почитать его [Чанго] двумя путями: африканским способом и католическим способом. В церкви он почитается как в церкви. Мы молимся, и ничего больше. Мы зажигаем ему свечи, несем [его образ] в процессиях. В доме же сантеро Правила Оча этот же самый святой пребывает внутри его камня...»* [Cabrera, 1997, 63]. Таким образом, мы видим противоположные подходы к идее десинкретизации, а в случае с Ассоциацией культуры йоруба также и определенную амбивалентность, где, с одной стороны, постулируется важность сохранения исторически сложившихся (и во многом «синкретических») афро-кубинских традиций, а с другой — заявляется о необходимости их ревизии, «исправления имен».

Небезынтересны и отношения, складывающиеся на Кубе между культом лукуми и религией пало. Здесь адепты ифа осуществили то, что, согласно нашей типологии синкретизма, можно назвать сепарационной рецепцией. Это выразилось в нескольких формах, основной из которых является включение упоминаний пало в корпус ифа и в патаки (священные истории) религии лукуми, в которых ифа была последовательно изображена как имеющая то или иное превосходство по отношению к пало.

Так, если мы обратимся к письменным руководствам по предсказательной системе ифа, циркулирующим на Кубе и в других странах, мы увидим, что во многих из них встречаются неоднократные упоминания как самой религии пало, так и ее последователей, инициаций и священных атрибутов. Так, в описаниях оду *ojuani otura* можно встретить прямое утверждение, что «в этом оддун рождается Правило Пало Кимбиса, созданное на Кубе Андресом Факундом Петитом» (sic!). В оду *ogunda ojuani* Ифа приказывает пройти инициацию в пало («*Ifa manda a rayarse o a jubilarse al pie de una prenda de Sarabanda*»). Предписание такой инициации также дают оду *osa odi* («*la persona esta rayada o hay que rayarla en cazuela*») и *otura ogunda* («*Ifa mandan a rayarse al pie de Zarabanda*»). Другие оду говорят о том, что Орунмила победил «всех майомберо» («*Orunmila venció a todos los mayomberos*») (*irete yeku*), ориша Огун закрыл им возможность видеть («*Ogun le tapo la vista a los mayomberos*») (*odi ogunda*), а ориша Элегба «покончил» с ними («*Elegba acabo con los mayomberos*») (*ogbe iwori*).

Согласно одному из мифологических рассказов, ориша Осаин когда-то тоже практиковал пало, но не имел спокойствия, «ходил грязным» и не видел «окончательного результата» своих ритуальных работ, несмотря на их быстрый эффект. При этом он видел, что адепты культа йоруба всегда «были в порядке», красиво одевались, имели деньги и спокойствие. Так продолжалось до тех пор, пока ориша Чанго не сказал ему, что и он тоже раньше был адептом пало, но после того, как узнал правило лукуми, он «в порядке», начал красиво одеваться и обрел

могущество. Этими доводами Чанго убедил Осаина обратиться к Оруле (покровителю культа ифа) [Castellanos, 1992, 60–61]. Все такого рода истории мифологического корпуса религии йоруба на Кубе, разумеется, являются новациями новейшего времени, призванными институционализировать воображаемое превосходство данной религии. Несмотря на свою новизну, многими адептами ифа данный «синкретизм» рассматривается как традиция, которой следует придерживаться идейно и практически.

Переместившись с Острова свободы на Гаити, мы также встретим проблемы соотношения традиции и новации, процессы реафриканизации и десинкретизации. В начале 1960-х А. Метро констатировал, что около 90% гаитян практикуют вуду. При этом подавляющее большинство из них одновременно являются «чрезвычайно набожными» католиками. Как говорят сами последователи, не просто можно, но «нужно быть хорошим католиком», чтобы практиковать вуду [Métraux, 1972, 5, 356]. При этом синкретическая практика самого вуду «в римско-католическом стиле» была зафиксирована уже в 1840-х годах [Madiou, 1989, 319]. Ближе к концу прошлого столетия ситуация, однако, стала меняться. Так, в частности, в двух последних декадах XX века возникли две организации: «Дети гаитянской традиции» (Zanfan Tradisyon Ayisyen, Zantray) и «Национальная комиссия по структуризации вуду» (Commission Nationale de Structuration du Vodou, CONAVO), которые внесли весомый вклад в пропаганду идей десинкретизации и реафриканизации этой религии. Полагают, что именно «Детям гаитянской традиции» принадлежит идея введения имени Olowoum для обозначения Бога в вуду (вместо имеющего явные христианские коннотации имени Bondye) [Thylefors, 2008, 118]. CONAVO, в свою очередь, обозначает Бога именем Olohoum. Обе упомянутые формы являются местными вариантами имени Олорун, которым Бога называют в йорубанской мифологии. Таким образом, в попытках «исправления имен», предпринимаемых реафриканизаторами Гаити, мы также видим определенные тенденции религиозной йорубизации.

Как и в ранее приведенных примерах, новаторская десинкретизация на Гаити обычно приводит не столько к африканским стандартам теории и практики религии, сколько к новым формам «синкретизма», порождая тем самым и новые традиции. Так, известную своим стремлением к десинкретизации церковь вуду Legliz Vodou dAyiti, созданную усилиями CONAVO, критикуют как раз за то, что «своими проповедями, письменными доктринами и церковными службами» она «слишком похожа на западные церкви» [Ibid., 119]. Другой пример нам предоставляет последователь вуду, который пояснил: *«В своих церемониях вуду я читал те же молитвы, которые используются в католической церкви, такие как “Радуйся, Мария” <...> Теперь же я перестал выставлять себя дураком, использующим церковную молитву... [Теперь я читаю] молитву, в которой говорю: Ангел, живущий в водах, Ангел, живущий в огне, Ангел, живущий в воздухе, Ангел, живущий в лесах...»* [Régulus, 2013, 107–108]. Из данного примера мы видим, что одна форма синкретизма сменила другую — адепт отказался от использования католических молитв типа «Радуйся, Мария» и стал обращаться к духам (вудуистским лоа), именуя их ангелами, что является рецепцией элемента авраамических традиций.

Впрочем, как было отмечено исследователями, идеи десинкретизации (как, например, удаление изображений католических святых с алтарей вуду) не находят поддержки у основной массы вудуистов. Присутствие католических элементов многими адептами рассматривается как неотъемлемая часть даже тех форм вуду, обозначаемых термином «ginen», которые в этой религии считают наиболее «африканскими»: *«Поскольку это чистый ginen, “традиция вуду”, вы делаете это [крестное знамение]. Вы извещаете Bondye, Бога, прежде чем приступить к*



*[ритуальной] работе, которую собираетесь сделать».* Священники вуду также поясняют, что «если вы верите в магию, вы должны верить в Иисуса Христа», и, хотя «католические святые были адаптацией к колониальному угнетению, они отстаивали свое место в вуду». Что же касается реафриканизации, выражающейся в аддиции африканских элементов (как например, добавление имени Olowoum/Olohoum), то она, напротив, встречает положительный отклик многих адептов, поскольку представляет собой исторически присущий вуду динамизм и его открытость для рецепций инорелигиозных идей и практик. Некоторые, впрочем, рассматривают такие рецепции как недопустимые новации. Один священник вуду, например, объяснил введение имени Олорун как попытку «модернизации Бога» («y'ar modenize Bondye») и высказал убеждение, что даже те адепты, которые пропагандируют это имя, в своей частной практике используют имя Bondye. По его словам, если некто будет призывать Бога, используя неправильное имя, Бог «не услышит, и магия потерпит неудачу». Призывать Бога, используя неправильное имя, столь же бесполезно как «звать Жана, если тебе нужно увидеть Пола» [Thylefors, 2008, 114–116, 118, 121].

### Заключение

Итак, рассмотрев на материале кубинских, бразильских и гаитянских афрогенных культов некоторые примеры синкретизации/десинкретизации, проявляемой в процессах реафриканизации, можно сделать следующие общие выводы.

Во-первых, представляется целесообразным различать термины и понятия «африканизация» и «реафриканизация». Под африканизацией можно понимать действия субъекта по приведению афрогенной традиции (ее части, аспектов) к стандартам африканской культуры/религии путем рецепции элементов ее теории и/или практики. Это процесс часто выражается в форме добавления (аддиции) избранных африканских элементов в афрогенную традицию, удаления (субтракции, элиминации) из нее предполагаемо неафриканских элементов, замещения (субституции) неафриканских элементов на африканские. Под реафриканизацией же можно понять действия субъекта, направленные на возобновление (возврат, восстановление, актуализацию) африканских культурно-религиозных идей или практик, ранее существовавших в данной афрогенной традиции, но со временем измененных или утраченных. В более широком философско-культурологическом контексте проведенная дистинкция может быть представлена как частный случай дифференциации новаций, различая среди них инновации (нововведения) и реновации (ретровведения).

Во-вторых, мы видим глубокую связь процессов синкретизации и десинкретизации, африканизации и реафриканизации с вопросом соотношения традиций и новаций. Основным фактором, обуславливающим проблемный характер данных процессов в афрогенных культах, можно назвать субъективность как понимания существа «традиции» и «новации» (и особенно того, что конкретно в рамках данной культуры/религии следует отнести к традиции, а что к новации), так и полагания границ инклюзивности, меры допустимых изменений (рецепций и новаций) в культурно-религиозной традиции.

В-третьих, любая реформаторская деятельность, реафриканизационная или африканизационная, непременно является новационной по отношению к традиции, сложившейся на момент ее начала. В связи с этим данные реформаторские процессы нередко приводят к повреждению или разрушению актуальной традиции, составляющей существо

современного состояния африканизируемого (реафриканизируемого) культа. Результатом этих процессов часто является не восстановление или введение «аутентичных традиций», но новые формы синкретизма или мозаичные конструкции, состоящие либо из избранных и реципированных фрагментов африканской религии (в случае африканизации), либо из найденных в исторических источниках предположительно подлинно африканских элементов афрогенного культа (в случае реафриканизации), смешанных с тем, что реформатор посчитал возможным оставить неприкосновенным в актуальной афрогенной религии. Такой результат, разумеется, не может не отличаться как от африканской религии, будь то древней или современной, так и от афрогенной традиции, сложившейся к началу реафриканизации или африканизации.

В связи с этим принципиально верным представляется замечание профессора С. Е. Ячина, отметившего, что *«попытка разорвать связь традиций и новаций убийственна для культуры»*, устойчивость которой как раз и *«находится в прямой зависимости от того, насколько ее носителям удалось овладеть искусством сочетания традиций и новаций»*. Более того, *«историческая судьба культуры зависит от того, в какой неявной формулировке живые носители будут понимать их отношение. Либо “традиция есть место развития творчества”, либо “творчество есть место развития традиции”»* [Ячин, 2010, с. 44–45]. Действительно, попытки полного отрыва новаций от традиций потенциально разрушительны для культуры и религии. Эволюционный путь культуры и религии, включая их возможные исторические разветвления и дериваты, зависит равным образом от того, как мы понимаем традицию и новацию, что конкретно считаем традицией и новацией, и какая идейная доминанта, сформированная не без участия указанного понимания, принимается нами в качестве способа решения обсуждаемой антиномии — либо традиция становится полигоном (но и границами) для новаций, либо доминирующее новаторство становится местом и задает новый путь развития традиции, порой меняя ее до неузнаваемости и тем самым, по существу, порождая новую традицию.

В-четвертых, полная десинкретизация, нередко являющаяся одной из основных задач (а иногда и единственной целью) африканизации и реафриканизации, с нашей точки зрения, видится принципиально недостижимой в такого рода процессе, поскольку любой из обсуждаемых культов изначально является гетерогенным (возможной представляется лишь частичная десинкретизация в виде, например, дехристианизации). Аналогичным образом не кажется возможной и полная реафриканизация (понимаемая как «возврат к корням»), поскольку какой бы исторический период мы ни эталонизировали, любая традиция в такой период, если сравнивать его с более ранними периодами эволюции данной религии, также содержала новации (возможным исключением из этого ретроспективного факта могли бы выступить, пожалуй, лишь первоначальные, первобытные формы культуры и религии). Что касается африканизации, то в стремлении к ней встречаются случаи, когда противник «загрязненности» афрогенного культа решает целиком принять форму африканской религии в ее современном состоянии (что на практике обычно реализуется через церемонии инициации и последующее обучение у представителей соответствующей африканской религии). Такого рода случаи, по нашему мнению, не являются африканизацией афрогенного культа, поскольку здесь налицо не «очищение» или «возврат к корням» такого культа, а конверсия самого адепта, принятие им иной (формы) религии. Если при этом адепт, принимая современную африканскую религию, не оставляет параллельную ей практику афрогенного культа, мы можем констатировать

бирелигиозность, представляющую собой, согласно нашей типологии, альтернативный тип синкретизма. Попытка же полной африканизации самого афрогенного культа путем его тотального изменения через приведение всех его элементов к стандартам африканской религии будет означать, по сути, его трансформацию в такую религию и, следовательно, уничтожение имеющейся афрогенной традиции.

В-пятых, хотя всякий синкретизм — новация, не каждая новация является синкретизмом. Десинкретизация и африканизация (реафриканизация) представляют собой самостоятельные, хотя и часто переплетенные, процессы, в которых реализуется стремление некоторых адептов афрогенных культов достичь некоей изначальной аутентичности их традиций. При этом воплощение этих устремлений на практике непременно сталкивается с фактом эволюционно-исторического развития культуры и религии и вместо достижения искомой аутентичности часто приводит к появлению новых синкретических культурно-религиозных продуктов, тем самым вызывая неприятие со стороны многих адептов реформируемой традиции. Однако нужно отметить, что процессы африканизации и реафриканизации не всегда сопровождаются десинкретизацией. При отсутствии понуждения к десинкретизации эти процессы вызывают меньшую оппозицию тех адептов, которые полагают, что динамизм афрогенных культов допускает новации, не сопряженные с повреждением сложившейся традиции.

## Библиография

1. Ячин, С.Е. Состояние метакультуры / С. Е. Ячин. — Владивосток : Дальнаука, 2010. — 268 с.
2. Barcia, M. *West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807–1844* / M. Barcia. — Oxford : Oxford University Press, 2014. — 288 p.
3. Botão, R. U. S. Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu / R. U. S. Botão // *Aurora*. — 2008. — № 3. — P. 1–11.
4. Cabrera, L. El sincretismo religioso en Cuba / L. Cabrera, M. C. // *Guaragua*. — 1997. — Vol. 1, № 3. — P. 58–76.
5. Castellanos, J. *Cultura Afrocubana. Tomo 3 : Las religiones y las lenguas* / J. Castellanos, I. Castellanos. — Miami : Ediciones Universal, 1992. — 456 p.
6. Consorte, J. G. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo / J. G. Consorte // *Faces da tradição afro-brasileira : religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida* / C. Caroso, J. Bacelar (orgs.). — Rio de Janeiro, Salvador : Pallas, CEAQ, 2006. — P. 71–91.
7. Gobin, E. «Innovation», circulation, fragmentation. *Ethnographie d'un conflit religieux à La Havane* / E. Gobin // *Ateliers d'Anthropologie*. — 2007. — № 31. — URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/411> (дата обращения: 08.05.2021).
8. González López, D. Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano / D. González López, W. Lord Garnés // *Temas*. — 2006. — № 45. — P. 67–77.
9. Hofbauer, A. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização / A. Hofbauer // *Vivência : Revista de Antropologia*. — 2012. — № 40. — P. 103–120.
10. Lima, A. Sobre sincretismo e pureza : Uma perspectiva do candomblé angola / A. Lima // *Revista Tabuleiro de Letras*. — 2020. — Vol. 14, № 1. — P. 8–19.
11. Madiou, T. *Histoire d'Haïti: tome VIII: de 1843 a 1846* / T. Madiou // Port-au-Prince : Editions Henri Deschamps, 1989. — 465 p.
12. Maggie, Y. No underskirts in Africa: Edison Carneiro and the "lineages" of Afro-Brazilian religious anthropology / Y. Maggie // *Sociologia & Antropologia*. — 2015. — Vol. 5, № 1. — P. 101–127.
13. Marcussi, A. A. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial / A. A. Marcussi // *Revista de História*. — 2006. — № 155. — P. 97–124.
14. Melo, A. Vieira de. Reafricanização e dessincretização do candomblé : Movimentos de um mesmo processo / A. Melo // *Revista antropológicas*. — 2008. — Vol. 19, № 2. — P. 157–182.
15. Métraux, A. *Voodoo in Haiti* / A. Métraux; intr. S. W. Mintz, transl. H. Charteris. — New York : Schocken Books, 1972. — 400 p.
16. Nodal, R. A. *Strangers in a New Land: Palo Mayombe, and African-Cuban Religious Tradition in the Diaspora: A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy In Anthropology, University of Wisconsin-Milwaukee* / R. A. Nodal. — 2001. — 247 p. — ProQuest Dissertations and Theses database (№ 3033218).

17. Palmié, S. Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American *òrisà* Worship / S. Palmié // *Counterworks: Managing Diverse Knowledge* / R. Fardon (ed.). – London : Routledge, 1995. – P. 73–104.
18. Parés, L. N. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano / L. N. Parés // *Revista Esboços*. – 2010. – Vol. 17, № 23. – P. 165–185.
19. Pierson, D. Brancos e Prêtos na Bahia. Estudo de contacto racial / D. Pierson. – São Paulo : Nacional, 1971. – 486 p.
20. Prandi, R. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova / R. Prandi. – São Paulo : Hucitec/Edusp, 1991. – 261 p.
21. Ramos, M. W. La división de la Habana : Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumí Religion, 1850s–1920s / M. W. Ramos // *Cuban Studies*. – 2003. – Vol. 34. – P. 38–70.
22. Régulus, S. Transmission du vodou haïtien confrontée aux impératifs du changement et de la loyauté / S. Régulus // *Ethnologies*. – 2013. – Vol. 35, № 1. – P. 103–123.
23. Rodrigues Junior, N. Intolerância religiosa: assunto de escola? / N. Rodrigues Junior, V. G. Dias // *Cadernos de ciências humanas*. – 2013. – Vol. 1, № 2. – P. 9–96.
24. Rodrigues, N. Os africanos no Brasil / N. Rodrigues. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 – 203 p. – URL: <https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf> (дата обращения: 08.05.2021).
25. Ryle, J. Miracles of the People: Attitudes to Catholicism in an Afro-Brazilian Religious Centre in Salvador da Bahia / J. Ryle // *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion* / R. G. Lienhardt; W. James, D. H. Johnson (eds.). – Oxford : Jaso, 1988. – P. 40–50.
26. Thylefors, M. «Modernizing God» in Haitian Vodou? Reflections on Olowoum and Reafricanization in Haiti / M. Thylefors // *Anthropos*. – 2008. – Bd. 103, H. 1. – P. 113–125.
27. Wafer, J. The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé / J. Wafer. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1991. – 240 p.

## **Syncretism in the context of antinomy of tradition and novation**

**Denis A. Efimov**

Applicant,  
Far Eastern Federal University,  
690091, 8 Sukhanova st., Vladivostok, Russian Federation;  
e-mail: [lawyerefimov@gmail.com](mailto:lawyerefimov@gmail.com)

### **Abstract**

Using specific examples of desyncretisation and re-Africanization processes, which are common in Afro-Brazilian, Afro-Cuban and Afro-Haitian religions, the article reveals the connection between religious and cultural syncretism and the philosophical and cultural problem of the relationship between traditions and novations. Agreeing that the evolutionary path and the viability of culture and religion largely depend on which ideological dominant, it is accepted as a way of resolving the antinomy of traditions and novations. The author focuses on the subjectivity of their understanding, which is a factor participating in the dominant formation. In the course of the analysis, the author identifies three types of reception of foreign cultural (foreign religious) elements and demonstrates their dependence on a variety of subjective understanding in both traditions and novations themselves, and the measure of permissible change (reception and novation) in traditions. Emphasizing the fact of the historical heterogeneity in cultures and religions, the author points out the impossibility of their complete «desyncretisation». The author demonstrates that efforts to restore the sought-after «original» or «authentic» tradition in themselves are innovative and sometimes destructive activities in relation to the reformed traditions, which is often leading to the

emergence of new traditions and new «syncretic» forms. In African cults, this activity can take both a form of re-Africanization, by which the author proposes to understand actions to restore elements of African religion that previously existed in a reformed cult, and a form of Africanization, by which it is proposed to understand the reception of elements, found in African traditions. The concepts of re-Africanization and Africanization, clarified by the author, can be correlated with the broader concepts of cultural and religious renovation (retro-introduction) and innovation.

### For citation

Efimov D.A. (2021) Sinkretizm v kontekste antinomii traditsii i novatsii [Syncretism in the context of antinomy of tradition and novation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 158-171. DOI: 10.34670/AR.2021.34.54.018

### Keywords

Religious syncretism, cultural syncretism, antinomy of traditions and novations, typology of syncretism, reception, Africanization, re-Africanization.

### References

1. Yachin, S. E. The state of metaculture / S. E. Yachin. - Vladivostok: Dalnauka, 2010 – - 268 p.
2. Barcia, M. West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807–1844 / M. Barcia. – Oxford : Oxford University Press, 2014. – 288 p.
3. Botão, R. U. S. Volta á África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu / R. U. S. Botão // Aurora. – 2008. – № 3. – P. 1–11.
4. Cabrera, L. El sincretismo religioso en Cuba / L. Cabrera, M. C. // Guaraguao. – 1997. – Vol. 1, № 3. – P. 58–76.
5. Castellanos, J. Cultura Afrocubana. Tomo 3 : Las religiones y las lenguas / J. Castellanos, I. Castellanos. – Miami : Ediciones Universal, 1992. – 456 p.
6. Consorte, J. G. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo / J. G. Consorte // Faces da tradição afro-brasileira : religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida / C. Caroso, J. Bacelar (orgs.). – Rio de Janeiro, Salvador : Pallas, CEAQ, 2006. – P. 71–91.
7. Gobin, E. «Innovation», circulation, fragmentation. Ethnographie d'un conflit religieux à La Havane / E. Gobin // Ateliers d'Anthropologie. – 2007. – № 31. – URL : <http://journals.openedition.org/ateliers/411> (дата обращения: 08.05.2021).
8. González López, D. Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano / D. González López, W. Lord Garnés // Temas. – 2006. – № 45. – P. 67–77.
9. Hofbauer, A. Pureza nagô, (re) africanização, dessincretização / A . Hofbauer // Vivência : Revista de Antropologia. – 2012. – № 40. – P. 103–120.
10. Lima, A. Sobre sincretismo e pureza : Uma perspectiva do candomblé angola / A. Lima // Revista Tabuleiro de Letras. – 2020. – Vol. 14, № 1. – P. 8–19.
11. Madiou, T. Histoire d'Haiti: tome VIII: de 1843 a 1846 / T. Madiou // Port-au-Prince : Editions Henri Deschamps, 1989. – 465 p.
12. Maggie, Y. No underskirts in Africa: Edison Carneiro and the "lineages" of Afro-Brazilian religious anthropology / Y. Maggie // Sociologia & Antropologia. – 2015. – Vol. 5, № 1. – P. 101–127.
13. Marcussi, A. A. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial / A. A. Marcussi // Revista de História. – 2006. – № 155. – P. 97–124.
14. Melo, A. Vieira de. Reafricanização e dessincretização do candomblé : Movimentos de um mesmo processo / A. Melo // Revista antropológicas. – 2008. – Vol. 19, № 2. – P. 157–182.
15. Métraux, A. Voodoo in Haiti / A. Métraux; intr. S. W. Mintz, transl. H. Charteris. – New York : Schocken Books, 1972. – 400 p.
16. Nodal, R. A. Strangers in a New Land: Palo Mayombe, and African-Cuban Religious Tradition in the Diaspora: A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy In Anthropology, University of Wisconsin-Milwaukee / R. A. Nodal. – 2001. – 247 p. – ProQuest Dissertations and Theses database (№ 3033218).
17. Palmié, S. Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American orisà Worship / S. Palmié // Counterworks: Managing Diverse Knowledge / R. Fardon (ed.). – London : Routledge, 1995. – P. 73–104.

18. Parés, L. N. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano / L. N. Parés // *Revista Esboços*. – 2010. – Vol. 17, № 23. – P. 165–185.
19. Pierson, D. Brancos e Prêtos na Bahia. Estudo de contacto racial / D. Pierson. – São Paulo : Nacional, 1971. – 486 p.
20. Prandi, R. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova / R. Prandi. – São Paulo : Hucitec/Edusp, 1991. – 261 p.
21. Ramos, M. W. La división de la Habana : Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumí Religion, 1850s–1920s / M. W. Ramos // *Cuban Studies*. – 2003. – Vol. 34. – P. 38–70.
22. Régulus, S. Transmission du vodou haïtien confrontée aux impératifs du changement et de la loyauté / S. Régulus // *Ethnologies*. – 2013. – Vol. 35, № 1. – P. 103–123.
23. Rodrigues Junior, N. Intolerância religiosa: assunto de escola? / N. Rodrigues Junior, V. G. Dias // *Cadernos de ciências humanas*. – 2013. – Vol. 1, № 2. – P. 9–96.
24. Rodrigues, N. Os africanos no Brasil / N. Rodrigues. – Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 – 203 p. – URL: <https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf> (дата обращения: 08.05.2021).
25. Ryle, J. Miracles of the People: Attitudes to Catholicism in an Afro-Brazilian Religious Centre in Salvador da Bahia / J. Ryle // *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion* / R. G. Lienhardt; W. James, D. H. Johnson (eds.). – Oxford : Jaso, 1988. – P. 40–50.
26. Thylefors, M. «Modernizing God» in Haitian Vodou? Reflections on Olowoum and Reafricanization in Haiti / M. Thylefors // *Anthropos*. – 2008. – Bd. 103, H. 1. – P. 113–125.
27. Wafer, J. The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé / J. Wafer. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1991. – 240 p.