ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ) МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»

На правах рукописи

ГОРШЕНЁВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ

ЦЕННОСТНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

Специальность 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:

кандидат философских наук, доцент

Бирюков Н.И.

Москва – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РОЛИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ 14

1.1. Основные подходы к изучению ценностного аспекта международных отношений 16

1.2. Проблемы интерпретации понятия «справедливость»: к вопросу о ценностном обосновании международных отношений 27

1.3. Основные подходы к определению роли религии в выработке внешнеполитических приоритетов государства 39

1.4. Роль религии в процессе реидеологизации современных международных отношений: латиноамериканский вектор 49

ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ ВЛИЯНИЯ МИССИИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ НА МЕЖДУНАРОДНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ 60

2.1. Этнорелигиозный компонент феномена «индейского ренессанса» в андских странах: синкретический вызов доминированию католицизма 66

2.2. Римская католическая церковь и левый поворот в Латинской Америке в первом десятилетии XXI в. Трансформация роли РКЦ в Венесуэле, Боливии и Эквадоре. 74

2.3. Трансформация роли РКЦ в Перу 80

2.4. Религия в политической культуре современной Бразилии: ценностные основания конституционного права. 90

ГЛАВА 3. ЦЕННОСТНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ 98

3.1. Прямое участие миссий РКЦ в обновлении латиноамериканской подсистемы МО в 1960-ые – 1990-ые гг. XX в. 102

3.2. Возможные пути развития и перспективы эволюции ценностно-религиозных оснований внешнеполитического процесса в Латинской Америке 111

3.3. Эрозия христианских ценностей как вызов политической стабильности Латинской Америки. 125

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 136

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ: 142

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационного исследования. Внимание к ценностному измерению в рамках философско-политического исследования – тенденция, набирающая силу и ставящая перед наукой важные теоретические проблемы. Среди них: необходимость изучения и теоретического осмысления комплексных ценностных оснований (аксиологической стороны политической культуры стран), находящих практическое воплощение в политическом поведении государств во внешнеполитическом процессе. Одним из главных мотивов такого рода исследования является поиск ценностных конструкций, способных сблизить мировое сообщество, преодолев кризис системы нормативно-ценностных ориентаций. Ввиду того, что религиозный фактор во внешнеполитическом процессе за последние несколько десятилетий стал неотъемлемым элементом системы международных отношений и изучения современной мировой политики, также представляется научно и практически востребованным изучение воздействия религиозных составляющих на отношения, обуславливающие внешнюю политику государства.

В связи с этим нужно признать, что религиозно-ценностные основания внешнеполитического процесса в Латинской Америке заслуживает пристального внимания по нескольким причинам. Во-первых, Латинская Америка первой из регионов сумела создать зону, свободную от ядерного оружия, практически в полном составе ратифицировав в 1969 г. Договор Тлателолко о запрещении ядерного оружия в Латинской Америке и Карибском бассейне. Сегодня значение Договора еще более возрастает на фоне ситуации, наблюдающейся в современном мире. Существование в Латинской Америке безъядерной зоны является положительным примером поиска общих ценностных оснований, которые стали базисом для универсальной модели поведения в региональном внешнеполитическом процессе. Во-вторых, в ряде стран региона – Венесуэле, Эквадоре, Боливии, Бразилии – к власти пришли левые или левоцентристские режимы, которые пытаются вернуть регион на путь идеологизации

внешнеполитического процесса. Возможное нарушение ценностных связей между странами внутри региона, разрыв коммуникации между ними может угрожать эффективности внешнеполитического процесса и его способности быть инструментом решения региональных и глобальных проблем.

Кроме того, активное включение России во взаимоотношения со странами Латинской Америки (большое турне Президента России по странам Латинской Америки в 2008 г.) и участие в ряде интеграционных группировок (БРИКС с 2009 г., АТЭС с 1998 г.), в которых присутствуют латиноамериканские государства, дают основания полагать, что изучение ценностно-религиозных аспектов внешнеполитического процесса рассматриваемого региона представляется теоретически востребованным и имеющим практические следствия для внешнеполитических интересов России в Латинской Америке.

Степень разработанности проблемы. Отдельные аспекты рассматриваемой проблемы освещены в журналах «Латинская Америка» и «Вопросы философии». В целом, ценностно-религиозные основания внешнеполитического процесса Латинской Америки ещё очень мало изучены как отдельный, заслуживающий особого внимания феномен. Тематические работы, полностью посвященные данной проблематике, пока что не были опубликованы ни в России, ни за рубежом. В российской науке исследуемая проблема большей частью рассматривается в общем контексте современной политической истории Латинской Америки. Есть несколько работ, изучающих отдельные ее аспекты в рамках анализа внешней политики Ватикана как субъекта международного права.

Зарубежные исследователи останавливают свое внимание на исторической ретроспективе влияния религии на внешнеполитический процесс в регионе. Стоит выделить также ученых из Ватикана, которые отрицают или дают очень осторожную оценку влиянию религии на внешнюю политику стран региона, так как доктрина католицизма обязывает церковь быть равноудаленной от любого политического процесса и политической системы.

Междисциплинарный характер настоящей работы определил список фундаментальных работ в области философии, социологии, теологии,

политической науки и теории международных отношений, в том числе касающиеся ценностной эволюции мировой политики в различных подсистемах международных отношений, к которых было необходимо обратиться. Среди них труды таких отечественных авторов как: Е.И. Аринин, О.Н. Астафьева, А. Д. Богатуров, Н.И. Бирюков, В.С. Глаголев, И.Р. Григулевич, Э.С. Дабагян, И.Н. Зорина, Т.В. Зонова, З.В. Ивановский, Г. И. Коларов, Н.П. Калмыков, И.Г. Каргина, М.М. Лебедева, Б.Ф. Мартынов, И.П. Магидович, А.Ю. Мельвиль, Я.В. Минкявикус, Л.С. Окунева, М.В. Силантьева, В.П. Сударев, А.В. Торкунов, П.А. Цыганков, А.В. Шестопал и др. [1] Среди зарубежных исследований, посвященных разработке проблемы влияния религии на развитие международных отношений в Латинской Америке, а также вопросам формирования ценностных оснований внешней политики, необходимо указать работы таких авторов, как М. Лёви (Michael Löwy), Р. Бао (Ricardo Melgar Bao), Х. Домингес (José Maurício Domingues), Р. Пранди (Reginaldo Prandi), Л. Селинджер (Leah Selinger), А. Хасенклевер (Andreas Hasenclever), В. Риттбергер (Volker Rittberger), Г. Росас (Guillermo Rosas), К. Кенса (Carlos José Parales Quenza), Э. Джилл (Anthony Gill), Э. Паттерсон (Eric Patterson) и др.[2]

---

[1] Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 97-105; Астафьева О. Н. Национально-культурная идентичность в условиях глобализации: сложный вектор развития // Вестник МГУКИ. 2016. № 5 (73). С. 32-41; Biryukov N., Sergeyev V. Parliamentarianism and sobornost': two models of representative institutions in Russian political culture // Discourse and Society. 1993. Т. 4. № 1. С. 57-74; Глаголев В.С. Общее и особенное в тенденциях концфессионального универсализма глобализирующегося мира / Философия в современном мире: диалог мировоззрений. 2012. С. 435-436; Зонова Т.В. Дипломатия: модели, формы, методы. М.: Аспект Пресс, 2014. 348 с.; Каргина И.Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 52-61; Силантьева М.В. Аксиолого-этические аспекты межкультурной коммуникации в условиях глобализации / Межкультурная коммуникация в условиях глобализации. М.: Аспект Пресс. 2010. С. 6-34; Торкунов А.В. Международные отношения в посткризисном мире: взгляд из России // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 3 (30). С. 7-11; Торкунов А.В. Прошлое и будущее международно-политических исследований // Международные процессы. 2016. Т. 14. № 1 (44) – С. 77-85; Сравнительная политология. М.: Аспект Пресс, 2015. 752 с.; Глобальный мир: к новым моделям национального и регионального развития. Научная монография: в 2-х томах. М.: ИМЭМО, 2014. Сер. Библиотека Института мировой экономики и международных отношений Том 2. 336 с.; Современные международные отношения. М.: Аспект Пресс, 2017. 688 с.

[2] Domingues J.M. Global Modernity, Development, and Contemporary Civilization: Towards a Renewal of Critical Theory/ Routledge Studies in Emerging Societies. New York: Routledge, 2012. 276 p.; Hasenclever A., Mayer P., Rittberger V. Theories of International Regimes / Review of International

Однако отмечая безусловную научную ценность исследований, проведённых перечисленными авторами, уместно отметить, что положения и выводы, содержащиеся в их работах, требуют дальнейшего развития с учетом динамических изменений, происходящих в ценностно-религиозных конфигурациях культур стран Латинской Америки, что оказывает все более заметное влияние на международные отношения в регионе и мире.

Объект исследования – внешнеполитический процесс в Латинской Америке.

Предмет исследования – динамика религиозно-аксиологических векторов в регионе и их экстраполяция на внешнеполитическую деятельность рассматриваемых стран.

Цель исследования – рассмотрение содержательной стороны ценностной иерархии в современной латиноамериканской культуре, а также в выявлении влияния и динамических конфигураций религиозных ценностей на позицию стран Латинской Америки в современных международных отношениях.

Данная цель предусматривает решение нескольких **задач**:

- исследовать основные подходы к вопросу о влиянии религии на внешнеполитический процесс в Латинской Америке в исторической ретроспективе конца XX - начала XXI вв.;
- выявить мировоззренческие и ценностно-смысловые основы влияния религии на внешнеполитический процесс в Латинской Америке в целом и в отдельных странах в частности;
- определить роль христианских церковных организаций Латинской Америки в обеспечении ценностных запросов населения, соотнеся это со включением религиозных институтов в общественную жизнь региона;

Studies. Vol. 26. № 1(Jan., 2000). P. 3-33; Rosas G., Langston J. The ideological organization of Latin American legislative parties: An empirical analysis of elite policy preferences - Comparative Political Studies. 1993. Vol. 38. P. 824-849.

- исследовать практику церковной посреднической миссии в разрешении локальных конфликтов, прежде всего, связанных с противостоянием идеологических систем;
- выделить конкретные тенденции современных трансформаций ценностно-религиозных оснований международных отношений в Латинской Америке в связи с феноменами «левого поворота» и «индейского ренессанса».

Гипотеза исследования состоит в том, что ценностно-религиозные основания международных процессов в Латинской Америке конца XX - начала XXI вв. трансформируются в формате сближения фундаментальных идей и идеалов, что обуславливает появление новых комбинаций духовной и идеологической функций религии, способствует обновлению ценностных координат для решения конкретных задач внутриполитического и внешнеполитического порядка.

Методологическая основа исследования опирается на общенаучные принципы объективности и историзма. Ключевую роль в определении основных векторов воздействия религиозных ценностей на политические процессы в Латинской Америке выполнил метод философской компаративистики. Он дал возможность обратиться к системному рассмотрению способов культурного в***и***дения, развернутых в ценностно-религиозном мировоззрении представителей различных стран и народов региона. В свою очередь, динамический подход позволил сопоставить между собой различные религиозно-ценностные системы с точки зрения поиска доминирующих тенденций, оказывающих прямое или косвенное воздействие на международные отношения. Комплексный междисциплинарный подход расширил методологическую базу за счет введения методов ситуационного и контекстуального анализа, примененных к изучению конкретных публицистических, научных, исторических, статистических, юридических и экономических источников.

Научная новизна диссертационного исследования обусловлена раскрытием парадокса сравнимости ценностных оснований культур и роли религиозного фактора в его духовной и материальной проекции.

- исследованы основные подходы к изучению роли религии во внешней политике современных государств на примере ряда стран Латинской Америки в исторической ретроспективе, сделан вывод о нарастании тенденции к усилению влияния религии на политику и общественное сознание жителей стран региона, а также о диверсификации форм, в которых это влияние осуществляется;

- классифицированы мировоззренческие основы влияния религии на внешнеполитический процесс в Латинской Америке в целом и в отдельных странах в частности; типологизированы пути религиозной идеологизации современных международных отношений на примере стран исследуемого региона;

- определены ценностно-смысловые основы, обеспечивающие активное участие христианских церковных организаций и религиозных институтов региона в политических процессах, доказана связь расширения спектра допустимых проявлений церковно-религиозного мировоззрения (от фундаментализма и религиозного консерватизма до либерального религиозного сознания) с необходимостью соответствовать общественным ожиданиям;

- выявлена роль института римско-католической церкви (РКЦ) в выработке внешнеполитических приоритетов государств Латинской Америки и ее влияния на международные процессы в Латинской Америке, исследован опыт посреднической миссии РКЦ в локальных конфликтах на территории Центральной и Южной Америк в период 1960-ых – 1990-ых гг., обозначены основания претензий РУК на статус надконфессионального и метаполитического арбитра в решении международных проблем;

- раскрыта религиозно-ценностная специфика «нового левого поворота» и «индейского ренессанса» как этнорелигий Латинской Америке первого десятилетия XXI в., обоснован вывод о синкретическом характере данных религиозных движений, аккумулирующих протестный потенциал населения и направленный против официальной церковности, глобального прогрессизма и других универсалистских моделей общественного развития.

Теоретическая значимость диссертационного исследования состоит в научном обосновании повышения роли религии как духовного, культурного и

идеологического фактора, оказывающего непосредственное влияние на подсистему международных отношений, связанную со странами Латинской Америки. Показано, что жители региона нередко осознают социальные процессы на более доступном для них языке религии. Основываясь на знании этого факта, лидеры латиноамериканских государств, оценивая политические события и вырабатывая внешнеполитическую доктрину, руководствуются установками исповедуемой в их государствах религии. Такой религией для Латинской Америки является католицизм, причем данная конфессия всегда имела здесь синкретический импульс развития, объединяя на формальном уровне представителей различных социальных групп, этнических общностей, политических сил. Помимо этого, в последние годы на свойственный региону синтез культур и ценностей накладывается «духовный ренессанс» коренных народов, которые стали осознавать себя активными участниками политического процесса.

В ходе диссертационного исследования было обращено особое внимание на теоретический аспект включенности религиозных ценностей в контекст внутриполитического и внешнеполитического взаимодействия. Не секрет, что страны Латинской Америки за исключением Бразилии не являются производственными гигантами, а процессы структурной перестройки их экономик и социального сектора далеки от завершения. Вместе с тем, курс на демократические реформы, потребовавший введения в конституционные документы положений, взятых из секулярных культур Европы и Северной Америки, оказался причудливо переплетен с религиозной интерпретацией этих положений. В частности, религиозной является интерпретация социальной справедливости, выступающей здесь не столько практической задачей, достижению которой должны способствовать регулярные усилия власти, контролируемые обществом посредством механизмов обратной связи, сколько сакральной ценностью, определяющей политическую риторику и дающей импульс для обновления внешнеполитических контактов. Последние имеют несомненное внутриполитическое значение, способствуя поднятию престижа власти и сохранению ею симпатий избирателей.

Основополагающее значение религиозной аксиологии определяется и ее глубочайшим значением для индивида. Процесс сакрализации тех или иных ценностей позволяет манипулировать поведением населения с упором на интерпретацию христианской религии как «религии свободы». Последнее утверждение представляет собой парадокс, решение которого возможно лишь при четком «разведении» духовной и материальной сфер в общественном сознании и в процессе принятия политических решений, чего в странах Латинской Америки пока не произошло.

Теоретическая значимость предпринятого исследования, таким образом, состоит в проработке вопроса о причинах и характере сложившейся ситуации, а также прогнозировании возможных путей ее эволюции.

Практическая значимость исследования. Результаты данного исследования могут быть использованы для дальнейшего изучения феномена эволюции роли религии в современном мире (принимая во внимание, в частности, возрастающую политическую включенность в деятельности современных церквей); при подготовке материалов Министерства иностранных дел РФ перед встречами на высшем уровне.

Результаты работы могут быть востребованы при чтении курсов философии, религиоведения, философской антропологии, философии культуры, а также спецкурсов: «Ценностные основания иберoамериканской цивилизации», «Церковь и международные отношения в Латинской Америке», «Новейшая история католицизма: внешнеполитический вектор».

Хронологические рамки диссертационного исследования охватывают период с 1990-ых гг. до декабря 2018 года.

Надежность и достоверность результатов исследования обеспечивалась привлечением широкого круга научной литературы, опорой на фундаментальные научные подходы к изучаемой проблеме с учетом новейших достижений в области философского знания, а также системным изучением материалов латиноамериканской периодики, часть из которых впервые вводится в научный оборот отечественной философии культуры.

Работа в значительной степени написана на основе изучения и анализа испано- и португалоязычных источников, большинство которых ранее не использовались отечественными специалистами, и результаты исследований которых впервые вводятся в научный оборот российского философского сообщества.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Анализ массива данных о значении религиозно-ценностного аспекта международных отношений на примере стран Латинской Америки позволил установить, что религия остается наиболее привычным языком диалога между государствами региона, несмотря на нарастание тенденций диверсификации религиозных ценностей на фоне легитимации в общественном сознании новых религиозных направлений и деноминаций. Попытки конструирования «общего поля аргументации» в договорных отношениях по-прежнему опираются в основном на ценности христианства, дополненные наследием боливаризма, являющегося идейным воплощением реакции на неолиберальную модель развития.

2. Влияние христианства на политический процесс происходит в условиях религиозного плюрализма – религиозного многообразия при конституционном закреплении принципа свободы совести. Поэтому РКЦ взяла курс на формирование образа христианства, отвечающего запросам общества, восприятию окружающих угроз с точки зрения их ценностного наполнения. Однако, оставаясь частью секулярной демократической системы, христианство в Латинской Америке имеет широкий спектр проявлений от консервативного религиозного фундаментализма до либерального религиозного сознания.

3. Вызовы и угрозы, перед лицом которых стоит Латинская Америка, требует от христианских церковных институтов формирования новой модели государственно-конфессиональных отношений. В этой модели церковь выступает как фактор политического влияния, беря на себя функцию авторитетного носителя сведений о ценностном содержании понятий «справедливость», «свобода», «любовь». Подобный подход позволяет ей встроиться в политический процесс в

качестве самостоятельного института гражданского общества и нести эту миссию как надконфессиональную и метаполитическую.

4. Современные трансформации христианства в Латинской Америке содержат импульс включения в него новых версий этнорелигиозного синкретизма. При этом этнорелигии аккумулируют протестный потенциал общества, нередко направленный, в том числе, против официальной церковности («индейский ренессанс»).

5. «Новый левый поворот» Латинской Америки в начале XXI века тесно связан с религиозной риторикой заместительного типа, основанной на сакрализации идеи социальной справедливости. Религиозно-ценностное обоснование «социализма XXI века» вводит в оборот новую модель теоцентрического сознания, противопоставленного идеям универсализма американской демократии и глобального прогресса.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертации представлены в статьях, вошедших в журналы из **списка, рекомендованного ВАК России:**

1. Горшенёв Д. С. Религия в культуре современной Бразилии: ценностные основания конституционного права // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2017. Т. 21. С. 180-186;

2. Горшенёв Д. С. Этнорелигиозный компонент феномена "индейского ренессанса" в Андских странах: философско-культурологический анализ // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2018. № 2. С. 46-53;

3. Горшенёв Д. С. Роль ценностей в международных отношениях: латиноамериканский вектор // Манускрипт. Тамбов: Грамота, 2018. № 11 (97). Ч. 2. С. 249-253.

Также выводы данного исследования были представлены в **статьях**:

4. Горшенёв Д. С. Религиозно-экзистенциальные основы понятия "одиночества" в лирике босса-новы. / Д.С. Горшенёв // В сборнике: Философия и искусство Материалы V Международной конференции. 2016. С. 138-144.

Кроме этого результаты работы были апробированы в рамках участия диссертанта и представления им докладов на всероссийских и международных научно-практических конференциях: VIII Конвенте Российской ассоциации международных исследований – РАМИ «Метаморфозы посткризисного мира: новый регионализм и сценарии глобального управления» (25-26 апреля 2014 года, г. Москва, МГИМО МИД России); IX Конвенте Российской ассоциации международных исследований – РАМИ «25 лет внешней политике России» (27-28 октября 2015 года, г. Москва, МГИМО МИД России); III Международной научной конференции «Национальная стихия творчества: трансгрессия и время» (14-16 июня 2017 года, г. Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный экономический университет).

Структура диссертационного исследования. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы, содержащего 236 публикации, исследования и источника, из которых 74 на иностранных языках.

ГЛАВА 1.ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РОЛИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

Внимание к религии как к фактору, напрямую влияющему на особенности и характер протекания политических процессов, вернулось в социогуманитарное знание сравнительно недавно. Во второй половине XX в. большинство исследователей сосредоточились на процессе секуляризации, смягчающем доминирование религиозных ценностей в сознании населения большинства регионов земного шара.

В это время религия во всех своих проявлениях (как неотъемлемая часть культуры и совокупность форм и идеологем, институтов, духовности как состояния сознания) стала анализироваться в том числе в рамках социальной философии, которая сконцентрировалась на трансформации религии в условно нерелигиозном обществе, что позволило сделать вывод о малом количестве граждан, объективно являющихся последователями тех или иных исторических церквей. А продолжающаяся секуляризация общества подтверждает связь социально-экономического благосостояния с падением влияния религии, хотя этот вывод не является самоочевидным.

К концу XX века философы, социологи и политологи констатировали рост религиозно ангажированных социальных групп, что вновь широко ввело в дискурс термин «религиозный ренессанс»[3]. На этот раз церкви и в целом религиозные институты стали действовать в условиях растущей секуляризации в качестве одного из элементов гражданского общества, в рамках его правового и смыслового поля. В такой ситуации церковь видится главным актором социализации, способным влиять на систему ценностей индивида. Вместе с тем, религиозный институт становится отчасти политическим, подразумевая в частности реализацию

[3] Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 24-36; Каргина И.Г. Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 105-113; Глаголев В.С. Религия и политика. М.: Юнити-Дана, 2009. 279 с.

и воспроизводство моделей политического поведения на основе принципов и ценностей.

Россия – не единственная страна, где религиозный ренессанс представляет собой мощное духовное явление, оказывающее влияние на комплекс социально-политических феноменов. Близким аналогом выступает Латинская Америка: здесь внутренняя и внешняя политика оказывается в сложной и неоднозначной взаимосвязи с религиозным фактором. Поэтому для анализа ценностно-религиозных оснований международных отношений в регионе сначала стоит рассмотреть теории, имеющие отношение к развитию политических форм религиозных институтов, после чего сконцентрироваться на проблемах интерпретации ценностей во внешнеполитическом процессе.

В политологии религиозным организациям отводится роль одного из элементов в институциональной подсистеме общества, наряду со СМИ и партийной системой из-за способности формировать общественное мнение и таким образом влиять на действующую власть и акторов политического процесса, формируя индивидуальные и групповые ценностные и политические установки как одну из форм их политической социализации.

Религия, например, может стать катализатором общественной реакции на секулярную политику государства или стать теоретической основой для политической децентрализации и формирования этнических сепаратистских настроений (на основе национальных и религиозных чувств) как одного из проявлений антиглобализма. Религиоведение главной функцией мировых религий называет коммуникативную, по средством которой шел двухсторонний обмен мировоззренческими парадигмами, базовыми ценностями, моделями управления государства: «Религия создавала завораживающий эффект образа идеального общества, манящие очертания которого заставляли политиков совершать поступки, далекие от здравого смысла»[4].

[4] Государство и религиозные институты // Религиоведение: Религия-Человек-Общество: учебное пособие для студентов вузов / авт. коллектив: Е.В. Попова, П.А. Стуцки, А.Н. Минин и др. Курган, 1999. С. 158-165.

То есть, роль церкви в обществе на сегодняшний день кардинально изменилась. РКЦ и другие традиционные христианские деноминации, еще пару десятилетий назад теряющие огромное количество прихожан каждый год, и неминуемо движущиеся к «концу истории», стали основой защиты базовых ценностей, ставших объектом освящения и сакрализации со стороны духовенства, и тем самым получившие «добавочную стоимость» как для верующих, так и для гражданских активистов, не ассоциирующих себя с конкретным вероисповеданием. В зависимости от научно-исторического подхода роль церквей в ценностном наполнении политического процесса можно представить в виде параболы – от формального принятия наличия ценностей как незначительного элемента до некоего способа бытия, являющегося значимым для каждого субъекта.

1.1. Основные подходы к изучению ценностного аспекта международных отношений

Теории, обосновывающие роль ценностей (или «национально-культурных ценностей») в современном глобальном мире получили наибольшее распространение в публицистике и близкой к ней научной литературе, пережившей шок дискуссий в области культурной антропологии, чьи выводы и положения уже к середине XX в. подтвердили тезис о несоизмеримости культур. Однако в начале следующего столетия тенденции глобализации и связанной с ней глокализации[5] потребовали разработки более сбалансированной научной версии компаративизма, которая позволяла бы ориентироваться во «все более взаимосвязанном и взаимозависимом мире», сохраняя собственную идентичность и вместе с тем возможность договариваться с представителями иных культурных стандартов

[5]Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. SAGE, 1992. 224 p.; Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника; Общ. ред. и послесл. А. Филиппова М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.; Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 46-61; Старцев Е.Н. Глокальность как фактор становления новой цивилизационной реальности // Вестник БГУ. 2010. № 6. С. 40-44; Стычинский М.С. От мультикультурализма к культурной глокализации // Вестник ВятГГУ. 2015. № 5. С.9-13; Авдеева И.А. От локального к глобальному – генезис коммуникативного пространства // Вестник ТГУ. 2013. № 8 (124). С. 253-257.

и соответствующих им ценностных ориентаций[6].

Важным моментом здесь стало обращение к теории культурно-исторических типов для локальных цивилизаций, разработанной и представленной Н. Я. Данилевским[7] и О. Шпенглером[8], а также изучение критических подходов к ней со стороны ряда мыслителей (в частности, Г. В. Флоровского[9]). Данилевский и Шпенглер убедительно показали несоизмеримость так называемых локальных культур. Но, по мысли Флоровского, это противоречит самой концепции цивилизационных типов. Тем большее недоумение вызывает решимость исследовать «закрытые» для инокультурного освоения локальные или цивилизационные типы, ведь это имплицитно предполагает установку на их сравнимость, «отмененную» ранее.

Вместе с тем несомненно, что в результате сосуществования культуры вынуждены взаимодействовать, а значит, им приходится искать общий язык. Степень и интенсивность межкультурной коммуникации, как известно, несоизмеримо возросла в настоящее время, что требует более взвешенного подхода к парадоксу несоизмеримости культур.

Спор о роли ценностного фундамента в процессе разработки релевантной теории международных отношений в условиях постбиполярного мира не потерял своей актуальности и сегодня, когда вопрос о реальном содержании цивилизационного фундамента отдельных политических организмов вновь выходит на передний план после относительного забвения в период торжества идей

---

[6] Халиль М.А.М. Аксиологическая компетентность как основа успешной межкультурной коммуникации // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 3. С. 82-90.

[7] Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Составление и комментарии Ю.А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. Изд. 2-е. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. 816 с.

[8] Шпенглер О. Закат Европы. М: Наука, 1993. 592 с.

[9] Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме / Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 481 с. С. 430; Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий / Из прошлого русской мысли. С. 174.; Флоровский Г.В. Вечное и приходящее в учении русских славянофилов / Из прошлого русской мысли. С.47; Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010. С.179-181; Силантьева М.В. Два ответа на «вызовы времени»: философия культуры Бердяева и Флоровского / Георгий Васильевич Флоровский. Черняев А.В. (ред.). М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 277-298.

экономизма и исключительно прагматической ориентации управленцев и политиков в процессе принятия конкретных решений в этой области.

Если максимально упростить предмет этой дискуссии, ее можно представить как стремление выбрать между должным и сущим и, как следствие, между этикой долга и этикой обязанностей. В политической практике – это противостояние двух парадигм: идеализма и реализма. Причем однозначный выбор в пользу одного из этих подходов ни в теории, ни на практике до сих пор не сделан: с одной стороны, ценности и нормы завоевывают все больше места в международной политике, что, казалось бы, говорит о продвижении позиции идеализма; с другой стороны, принцип национального интереса и принцип силы до сих пор являются основой внешнеполитической стратегии современного государства (а это отвечает позиции реализма).

При том, что в наши дни особенно остро стоит вопрос о возможности отказа от поисков единого фундамента ценностно-моральной мотивации поведения государств и неправительственных организаций на международной арене, запрос на такие поиски исходит не только от структур, ориентированных на популизм. Напротив, необходимость формировать сеть общих правил, норм и институтов для более цивилизованного регулирования взаимоотношений – насущная задача теории, отвечающая требованиям практики. Тем более важно обратиться к анализу мировоззренческих оснований, определяющих перспективы решения это комплексной многоуровневой задачи. Возможности философии культуры в данной связи представляются достаточно широкими прежде всего в силу ее исследовательской призмы, позволяющей интерпретировать ключевые философские идеи в качестве актуальных позиций современных дискуссий. В качестве примера подобных интерпретаций представляется плодотворным обращение к концепциям И. Канта[10], Э. Дюркгейма[11] и Э. Кассирера[12], роль

[10] Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 2006. 552 с.
[11] Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. 352 с.
[12] Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.

которых в создании современных теоретических подходов вряд ли может быть переоцененной. Вместе с тем, философско-культурологический ракурс прочтения их работ применительно к теории международных отношений нуждается в дополнительной проработке.

Одним из наиболее интересных и востребованных с этой точки зрения является в наши дни трактат «К вечному миру» – работа И. Канта, в которой немецкий философ, с одной стороны, продолжил размышления Эразма Роттердамского («Жалоба мира», 1516 г.) и Франсиско де Виктории («De Potestate Civili», 1528 г.) об условиях отказа от насильственного решения конфликтов и установления прочного мира между всеми государствами, с другой – существенно переработал идеи своих предшественников.

При анализе положений сочинения Канта важно иметь в виду несколько важных моментов. Во-первых, проект Канта направлен не на решение локальных конфликтов, а на установление прочного мира в масштабе всего человечества. Во-вторых, кантовский мир основывается на идее прав человека и гражданина, а также на идее международного права, охватывающего все государства, что позволяет сдерживать возникновение новых конфликтов и при необходимости регулировать уже имеющиеся[13].

Конкретных норм, на которых должен строиться вечный мир, Кант не формулирует, однако указывает несколько обязательных для его реализации условий:

1) внутреннее устройство государств должно быть республиканским;

2) государства должны заключить между собой мирный союз (foedus pacificum);

3) всем людям должно быть гарантировано право всемирного гражданства[14].

С другой стороны, велик соблазн выделить из формулировок Канта наиболее пригодные для возможной нормативной интерпретации положения. Одним из

[13] Gerhardt V. Immanuel Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”. Eine Theorie der Politik. Darmstadt. 1995. P. 10.
[14] Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 2006. С. 255-258.

способов такого выделения может стать анализ упомянутых выше статей «Вечного мира» с точки зрения кантовской этики. При этом важно иметь в виду, что принятие окончательных статей всеобщего мирного договора, по Канту, происходит на основе доброй воли – мотива нравственного выбора, который невозможен без свободы. Свобода, в свою очередь, раскрывается через понятие «должного» – того, к чему необходимо стремиться как к «собственному совершенству и чужому счастью»[15].

Таким образом, если следовать философско-культурологической интерпретации идей И. Канта, в теории международных отношений важнейшими будут выступать ценности доброй воли, долга и свободы. Именно они лежат в основе современных деклараций о намерениях, а также рекомендательных документов ООН, которые если не определяют, то поддерживают (или не поддерживают) ту или иную расстановку сил на международной арене.

Подобно И. Канту, «отец социологии» Э. Дюркгейм рассуждал не только о категориях, но и об отношении сознания к этим категориям. Для Дюркгейма человеческое сознание должно опираться на что-то общее, и это общее должно иметь социальную природу. Принцип социологизма Дюркгейма наиболее полно позволяет достроить ценностные основания международных отношений. Этот принцип был развит в школе структурно-функционального анализа, превратив понятие ценности в средство выявления и описания социальных отношений и институтов, как способ бытия, являющийся значимым для каждого субъекта.

Отношения между государствами в условиях, когда противоречия решаются путем диалога, а взаимодействие основано на взаимовыгодном партнерстве, можно считать идеалом. По мнению Дюркгейма именно идеал становится основой ценности любого порядка – религиозного, экономического или политического[16]. Сам идеал берется как данность и характеризуется двумя признаками: он существует вне индивидуального сознания, но оказывает на индивида

---

[15] Там же.

[16] Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / пер. с фр., составление, послесловие и примечания А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. С. 304.

принудительное действие. То есть с помощью идеала воспроизводится коллективный образец, составляющий определенную реальность sui generis, отличную от воплощающих ее индивидуальных фактов: «Когда я действую как брат, супруг или гражданин, когда я выполняю заключенные мною обязательства, я исполняю обязанности, установленные вне меня и моих действий правом и обычаями. Даже когда они согласны с моими собственными чувствами и когда я признаю в душе их реальность, последняя остается все-таки объективной, так как я не сам создал их, а усвоил их благодаря воспитанию»[17] .

Интерпретируя данный постулат применительно к практике международных отношений, можно заключить следующее. Ни один реально действующий политик не может дистанцироваться от тех ценностных реалий, которые он, как и всякий человек, усваивает в ходе социализации (в более поздней терминологии – «культурно бессознательное» [18]). Вступая в должность, политик начинает действовать исходя из объективных обстоятельств, куда входят и его ориентации, и предпочтения, сознательные и бессознательные.

Дюркгейм также разграничивает два вида идеала. Во-первых, идеал - это понятие, отражающее реальность такой, какой она есть на самом деле («существуют такие идеалы, назначение которых только выражать реальности, к которым они прилагаются, выражать их такими, каковы они суть. Это понятия в собственном смысле»)[19]. Проекцией такого рода идеалов на внешнеполитический процесс станут системы международных отношений, которые закрепляли уже существующую расстановку сил после потрясений, связанных с войнами и конфликтами.

Второй тип – это «ценностные идеалы», подчеркивающие новую грань реальности, дополненную уникальным сочетанием норм и моделей поведения, принятых в том или ином обществе. Для «ценностных идеалов» важным свойством

---

[17] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 412.
[18] Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры. 1998. С. 145-147.
[19]Гофман А.Б. Э. Дюркгейм о ценностях и идеалах// Социологические исследедования. 1991. № 2. С. 104-106.

является то, что элементы, составляющие их, «заимствованы у реальности, но скомбинированы по-новому. Новизна комбинации создает новизну результата»[20]. В современных международных отношениях к такому типу идеалов можно отнести идею многополярного мира (появившуюся на основе Ялтинско-Потсдамской системы международных отношений), всеобщего разоружения (как переосмысление средств внешней политики государства после двух мировых войн), мультикультурализма (стремление сохранить этническое и расовое многообразие после конкисты в Южной и Центральной Америках, индейских войн Северной Америки, Холокоста). и т.д.

Оба вида идеала, по Дюркгейму, составляя основу ценностей, довольно подвижны, так как определяются идеями, которые отражают и с помощью которых обобщают социальную жизнь так, как она существует в пунктах наивысшего напряжения своего развития. Более того, Дюркгейм показывает, что ценности по-разному воспринимаются в различные эпохи. В периоды социальной нестабильности или кризиса возникают новые ценности, с которыми общество пытается соотнести свою реальность.

Как, в свою очередь, справедливо заметил Э. Кассирер[21], в периоды кризиса особенно усиливаются асоциальные качества индивидов, возрастает тяга к мифологическим (иррациональным) способам постижения реальности, которая практически сливается с ценностным идеалом, кажущимся достижимым в перспективе реального времени. В периоды стабильности, напротив, обыденное, сознание общества сакрализует ценности ритуализирует их и вместе с тем выносит вопрос приближения к ним в область неопределенного будущего.

Говоря об «общечеловеческих ценностях» - понятии, которое в обыденном сознании представляется чем-то само собою разумеющимся и включает в себя демократию, суверенитет, свободу и права человека, – современная наука о международных отношениях трактует его лишь в инструментальном смысле. Это

---

[20]Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. М., 1994.
[21]Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 187-229.

обосновано принципом объективности и научной добросовестности, которые не позволяют искать общее содержание в логически несравнимых понятиях, формируемых разной лингвокультурной, социокультурной и этнопсихологической реальностью. В строгом смысле искомое общее содержание может быть отнесено не столько к смыслу, сколько к логическому значению таких понятий, то есть к тем объектам, которые репрезентируются данными понятиями.

С другой стороны, такой «объект», как «свобода», «суверенитет» или «права человека», помимо отражения в теоретических построениях ученых и закрепления в официальных документах, имеет очень весомый момент неполноты, открытости смыслов, заключенных в каждом из понятий. Получается, что исчерпанность таких смыслов и соответствующая терминологизация каждого из этих понятий, т.е. попытка ограничить понимание, а значит и ограниченность их применения, могла бы привести к трагическим последствиям, сужающим перспективы развития обществ и закрывающим дорогу модернизации и развитию.

Исходя из сказанного, одним из оснований «левого поворота» в Латинской Америке можно считать реакцию общественного сознания на изменения общественного бытия. После распада биполярной системы в мире стали превалировать либеральные ценности, которые стали активно продвигаться вместе с экономико-социальными преобразованиями. Латинская Америка, - регион с массой бедного и беднейшего населения, вместе с тем находящийся в зоне высокой политической активности граждан. Не удивительно, что «ценностный поворот» в одну сторону вызвал здесь реакцию и «скачок» в сторону других, не менее значимых подходов. Б.Ф. Мартынов отмечает в этой связи, что: «мир, таким образом, пытаются вести по пути размывания принципиальных основ международных отношений и международного права, когда уже многие эксперты говорят о непредсказуемости развития международных отношений»[22], предлагая ставить во главу угла «права и свободы человека», отодвигая государственный суверенитет на второй план. Разговор о «свободе как ценности», по мнению

[22] Мартынов В. Стабильности в мире не будет // Столетие - Режим доступа: URL: http://www.stoletie.ru/geopolitika/boris_martynovstabilnosti_v_mire_ne_budet_2011-10-21.htm

Т. В. Панфиловой, «смыкается с проблемой субъектности»: «чтобы свобода стала внутренней необходимостью развития личности, общество должно стимулировать ее на самостоятельные решения и на принятие ответственности за их результаты»[23].

Проблема «бессубъектности» по-новому высвечивает грани вопроса о ценностях как фундаменте международного взаимодействия. С одной стороны, международное сообщество в лице безликого актора требует от государств уважения суверенитета как высшей ценности (примером может служить *Декларация ООН о недопустимости вмешательства во внутренние дела государств, об ограждении их независимости и суверенитета*[24]), с другой – принцип коллективной безопасности требует от стран-членов ООН принимать эффективные коллективные меры для предотвращения и устранения угрозы миру и подавления актов агрессии или других нарушений мира[25], тем самым, по существу, перечеркивая ценность суверенного права правительств государств самостоятельно улаживать свои дела, включая возможность разрешения конфликтов военными средствами, предотвращая угрозу нарушения суверенитета, т.е. защищая ценности, которые ООН декларирует как высшие.

Итак, можно предположить: как бы ни определялись ценности, локально или универсально, принцип реализма требует признать приоритет одних ценностей над другими, исходя из конкретного контекста их применения. С этой точки зрения не следует ждать от латиноамериканских партнеров отказа от тех ценностей, которые соответствуют сложившейся в регионе практике коллективного взаимодействия. В то же время, необходимость взаимодействия с контрагентами в системе международных отношений, очевидно, будет вызывать к жизни попытки встроиться в сложившиеся здесь практики с минимальными потерями и максимальной прибылью «для себя». В этом смысле ценности становятся сегодня

---

[23] Панфилова Т.В. Ценности глобализированного мира: общечеловеческие или обесчеловеченные? // Философия и общество. 2014. № 2 (74). С. 32-48.

[24] Декларация ООН о недопустимости вмешательства во внутренние дела государств, об ограждении их независимости и суверенитета. Режим доступа: URL: www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/inadmissibility_of_intervention.shtml

[25] Устав ООН (Сан-Франциско, 26 июня 1945 г.) [Электронный ресурс]: - Доступ из справочно-правовой системы «Гарант». - Режим доступа: http://www.garant.ru.

очередным водоразделом во взаимоотношениях между государствами, нередко создавая дополнительный конфликтогенный потенциал. В нынешнем взаимозависимом мире ценности, даже сверхаргументированные в теории, могут стать основой международных отношений только по доброй воле партнеров - при уважении суверенитета каждого из участников взаимодействия, что связано с установкой на перспективный диалог[26]. При этом каждый участник неизбежно будет отстаивать собственные интересы и продвигать свое понимание общезначимых норм и принципов, основанное на том «способе смыслополагания» (А. В. Смирнов), который свойственен его «культурному коду».

Напрашивается вывод, что рассуждение о ценностях как фундаменте международных отношений оказывается заключенным в логический круг. Однако выход из этого круга, с нашей точки зрения, возможен. В качестве одной из возможностей преодоления иллюзии бесконечно воспроизводимого «парадокса ценностей» имеет смысл рассмотреть некоторые принципы отношения к ценностям. И прежде всего, снять профанный ригоризм, действительно слабо применимый к практике ценностно ориентированных дискуссий в области международных отношений. Дело в том, что абстрактная трактовка ценностей, их субъекта (в том числе, коллективного) и объекта, в качестве которого выступает идеал или должное, создают проблемы, коренящиеся не в самих идеалах и принципах, а в их некорректных интерпретациях. Например, это касается интерпретаций, претендующих на абсолютную универсальность, с ориентацией на которую связаны догматизм и безапелляционность. Тогда как куда более релевантным было бы рассмотрение «универсальных ценностей» в качестве конструктов «конкретного универсального», которые представляют собой не «всеобщий» язык взаимопонимания, а конкретный язык многосторонних

[26] Шестопал А.В., Силантьева М.В. Межкультурная коммуникация в свете современных модернизационных процессов / Межкультурная коммуникация: современная теория и практика Материалы VII Конвента РАМИ: Научное издание. Под редакцией А.В. Шестопала, М.В. Силантьевой; ответственный редактор А.В. Мальгин. 2013. С. 10-16; Силантьева М.В., Шестопал А.В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов / Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста Материалы VII Конвента РАМИ. 2012. С. 204-211.

договоренностей[27]. Такой язык требует отдельной понятийной проработки всех ключевых понятий, входящих в основополагающие документы, в том числе, и с точки зрения их не всегда очевидной включенности в тот или иной ценностный формат.

Таким образом в теории международных отношений впервые открывается действительное пространство для диалога, где ценностные основания не стремятся к явному или скрытому «переигрыванию» оппонентов, а участвуют в процессе обоснования принятия коллективных решений на основе поисков взаимоприемлемых компромиссов. Ценности, принятые сторонами в результате подобных компромиссов, не могут быть реализованы на пути односторонних уступок, спорадично подавляющих национальные традиции и устанавливающих единообразные стандарты поведения на международной арене без учета конкретных исторических и культурных особенностей для каждого из акторов. Тем более эти стандарты невозможно навязать при помощи жесткой силы, как того пытаются добиться отдельные страны. В нынешнем взаимозависимом мире ценности могут стать основой международных отношений только по доброй воле и при уважении суверенитета участвующих в этих отношениях акторов, отстаивающих собственные идентичности и выдвигающих свое собственное понимание общезначимых норм и принципов в контекст диалогового договорного пространства. Можно констатировать, что добрая воля, свобода и права человека по-прежнему входят в мировоззренческий фундамент теории и практики международных отношений, хотя их конкретное наполнение остается ареной дискуссий.

В силу приведенных выше причин поиск общего языка за столом переговоров становится одним из наиболее важных рычагов формирования конвенционально одобряемого участниками диалога «общего поля аргументации».

[27] Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник РАН. 2017. № 10 (87). С. 867-878.

1.2. Проблемы интерпретации понятия «справедливость»: к вопросу о ценностном обосновании международных отношений

Ценностно-религиозное переосмысление международных отношений на современном этапе приобретает всё более важное значение, как в связи с нестабильностью архитектуры международных отношений, так и благодаря появлению у новых акторов на мировой арене сил и средств, ставящих под угрозу существование всего человечества. Сегодня мировое сообщество, продолжая верить в эффективность правовых ограничений в международных отношениях, создает новые институты и механизмы контроля за исполнением правового режима, принятого большинством мировых акторов[28].

Однако часть традиционных акторов и практически все новые не удовлетворены своим статусом и границами, считая текущее положение дел случайностью, ошибками предыдущих поколений, предательством соседних государств или союзников. Действительное положение дел оценивается как «несправедливое», а достижение справедливости становится одновременно мотивом и целью политического поведения, определяя конкретные действия, направленные на достижение тех политических результатов, которые соответствуют частным представлениям о ней каждого отдельного актора международного процесса. «Противоядием» этому может считаться десуверенизация[29], однако и она ориентирована на справедливость, понятую более масштабно. Вместе с тем то, что будет устраивать всех, должно подходить каждому. Последнее едва ли достижимо на основе апелляции к абстрактной «справедливости»; конкретная же справедливость вновь вовлекает в противоборство частных интересов.

---

[28] Современные международные отношения. Под ред. Торкунова А.В., и др. М.: Аспект пресс, 2017. С. 386.

[29] Силантьева М.В. Новые принципы «философии границы» в глобальном мире – десуверенизация или постсуверенизация // Полис. Политические исследования. М., 2014. № 3. С. 8-26.

Таким образом, актуальность уточнения понятия «справедливость» в его религиозном, нравственном и правовом понимании[30], а также анализ возможностей и границ его применимости, вытекают из необходимости осмыслить аксиологический фундамент, теоретически подкрепляющий практику международных отношений. Интерес к работам И. Канта в данном контексте - не только дань «философском моде». Он обоснован теми подходами, которые немецкий мыслитель сформулировал уже более 200 лет назад и которые, тем не менее, не исчерпали свой потенциал по сей день. Именно немецкий философ провел глубокое изучение проблемы справедливости и начал разработку философии справедливости, которая кардинально отличалась от всех предыдущих теорий. Идеи И. Канта о справедливости в современных условиях утверждения принципов свободы, равенства и самостоятельности человеческой личности стали основой для многих теоретических школ и идеологий, представленных в политическом спектре изучаемого региона.

Отметим, что наиболее активно апелляция к понятию «справедливость» происходит в рамках двух полярно противоположных моделей политического поведения.

С одной стороны – это нигилизм и коммунизм, которые остро ощущают несовершенство существующих социальных отношений и требуют переустроить их на началах «истинной» нравственности. В этом контексте нигилизм тесно связан с анархическим протестом леворадикальных кругов против «репрессивной культуры» и «одномерности» личности. Коммунизм стремится к революционному преобразованию мира, основанному на уничтожении «старого мира» и построении «нового».

С другой стороны, имеет место позиция, которая условно может быть названа «религиозным детерминизмом», делающим акцент на божественном участии в человеческой жизни. Нередко это означает тотальную апологетику существующей власти; однако в последние сто лет в рамках религиозного модернизма все чаще

[30]Сардарян Г.Т. О политической этике и мировом демократическом развитии // Политика и общество. М., 2014. № 10. С. 1212-1218.

звучит тема поиска религиозных оснований революционного переустройства мира на основе все той же идеи социальной справедливости. Коммунизм (и марксизм) нередко оказываются близки по духу к подобной трактовке религиозной нравственности. Ее обоснование можно встретить в рамках религиозной философии, ориентированной на различные проявления христианства: протестантизм, католичество [31] , православие. Спекулятивно-созерцательное углубление в сущность бытия, позволяющее настаивать на необходимости его морального и одновременно социального совершенствовании[32], оправдывает здесь «относительную правду социализма», о которой русский религиозный философ Николай Бердяев говорит в «Философии свободы» и в 9-м письме из книги «Философия неравенства»[33].

Новое слово в теоретическую дискуссию внес в середине 1990-х гг. американский исследователь А. Джонстон, который в рамках философского конструктивизма реанимировал концепцию стратегической культуры – интерсубъективной системы символов, позволяющей установить устойчивые и долговременные стратегические предпочтения, вытекающие из парадигмальных предположений относительно природы конфликта и\или партнёрства в международных отношениях [34] . Благодаря этому исследователю были сформулированы содержательный и символический смысл концепции, в которой российский исследователь М.И. Рыхтик позже выделил два основных элемента. Первый включает в себя общие представления общества об окружающей действительности. Второй носит более операциональный характер, выявляя, что именно может считаться приемлемым к использованию для нейтрализации тех

---

[31] Сардарян Г.Т. Модернизм и католическая политическая доктрина // Вестник МГИМО Университета. 2017. № 1 (52). С. 141-151.

[32]Доброхотов А.Л. Антиномия права и нравственности в философии В. Соловьева /Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. Российская академия наук, Институт философии. М., 2009. С. 530-540.

[33] Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции (статьи 1917-18 гг.). Философия неравенства // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. [3-е изд.]. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990. С. 118

[34] Johnson A. I. Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History. Princeton University Press. 1998. 322 P.

угроз и вызовов, которые считаются жизненно важными и требующими обязательного вмешательства со стороны власти [35]. Подчеркнем: с помощью данного подхода была установлена взаимосвязь между внутренними и внешними детерминантами политики национальной безопасности государства.

Понятие «справедливость», спроецированное на сферу социально-экономических отношений, породило в том числе парадоксы современного «государства всеобщего благоденствия» [36], где общественные процессы сосуществуют с популистскими лозунгами. Такое соседство, в свою очередь, способно усилить политический вес религиозного фактора[37], что нередко приводит к возвращению архаических моделей власти. То есть, понятие справедливости оказывается детерминировано не только светскими моделями социального развития, но и религиозными представлениями того или иного типа.

Итак, понятие «справедливость» является одним из факторов, определяющих специфику поведения государства на мировой арене в исторической ретро- и перспективе[38], будучи само детерминированным тем или иным образом. Это, в свою очередь, оказывает заметное влияние на формирование моделей поведения каждого из участников международного процесса.

Отдельного внимания заслуживает выделение из религиозной и нравственной оценок справедливости правового подхода к ней. Мы будем исходить из того, что исходное содержание исследуемого понятия носит оценочный характер и состоит в следующем: справедливость будучи одной из причин блага, является добродетелью. Однако, чтобы лучше уяснить специфику этого понятия и уточнить его значение в международных отношениях, необходимо

---

[35] Рыхтик М.И. 2003. Стратегическая культура и новая концепция национальной безопасности США // Вестник Нижегородского Государственного университета. Вып. № 1. С. 203-219.

[36] Kirkham K. An overview: from contradictions of capital to the history of contradictions of the welfare state // The Journal of Social Policy Studies. Vol. 15. № 2. P. 309-322.

[37] Глаголев В.С. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм / Проблемы укрепления единства российской нации. Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых. В двух томах. Ответственные редакторы С..А. Никольский, М.Г. Писманик. 2014. Т. 2. С. 48-55.

[38] Hopf T. The Promise of Constructivism in International Relations // International Security. Summer 1998. Vol. 23. № 1. P. 914.

рассмотреть его в динамике развития человеческой мысли, обращая особое внимание на метанарратив христианской культуры, поскольку именно он определил формирование правового подхода к международным делам.

До возникновения христианства справедливость рассматривалась в основном как понятие нравственное или юридическое. При этом дохристианскую эпоху стоит разделить на «классический мир древнего язычества» и иудейство, которое представлено ветхозаветной традицией.

В античности понятие «справедливость» стало одним из важных источников размышления о политическом измерении человеческого существования. Однако представление о справедливости не связывалось ни с социальным и политическим равенством, ни с взаимоотношением богов и человека, а опиралось на идею иерархичности уровней бытия. Еще Платон и Аристотель искали основы справедливости прежде всего в естественном законе человеческой природы, который должен находить свое продолжение в государственной системе законодательства. Основой такой «естественной» справедливости становится свойственный всем людям (а их христианство считает подобиями Божиими), внутренний «закон правды», о чем апостол Павел пишет в послании к Римлянам: «Когда язычники, не имеющие закона (от Бога), по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон. Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим.2,14-15)[39]. Здесь речь идет в первую очередь о межчеловеческих отношениях, сам же Бог и прочие творения Бога уходят на второй и третий план или вовсе исключаются.

Напротив, ветхозаветная традиция поворачивает понятие справедливости от горизонтальных отношений «человек-человек» в вертикальную плоскость «Бог-человек». В этом случае «справедливость» становится тождественной понятию праведности, что подразумевает беспрекословное исполнение закона Божьего

[39] Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - Москва: Российское библейское общество, 2004. - 1296, XXXII с.

(Исх., гл. 20-23) [40] . При этом праведность в её ветхозаветном понимании подразумевает в том числе полное отделение иудейского народа от всех остальных, погрязших в язычестве и грехе, а жестокость законов и божественных действий выступает как своего рода плата за богоизбранность. Межличностные отношения определялись десятью заповедями в виде божественного откровения. Они включают правила, лежащие в основе справедливых человеческих отношений – Талиона, Закона Возмездия: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исход, 21:23-25)[41].

В Новом Завете мы видим «евангельскую» справедливость, находящуюся над формальными установками или предписаниями. Например, духовные детерминанты «не противься злому» (Мф. 5, 39), «не судите» (Мф. 7, 1) и др., связаны с духовным миром человека, способным как выразиться вовне, так и остаться в душевных переживаниях. То есть евангельское понимание справедливости видится сверхъюридическим, лежащим «глубже» правового поля (равно как и «глубже» нравственности как таковой), составляя суть духовной жизни как общения человека с Богом. Достаточно вспомнить слова из Нагорной проповеди Христа, обращенные против «законников» - «книжников» и фарисеев: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф., 5, 17) [42] . По-своему интерпретирует эту разницу онтологического, юридического и морального И. Кант, размышляя о критериях понятия «справедливости» в связи с его правовой интерпретацией: «Строжайшее право – это величайшая несправедливость... но на пути права этому злу ничем помочь нельзя... потому что справедливость относится только к суду совести»[43].

С другой стороны, рассуждая о специфике нравственного содержания «земной» справедливости в одной из поздних работ Кант отмечает, что упование на загробную справедливость и справедливого Бога искажает чистоту морального

---

[40] Там же.
[41] Там же.
[42] Там же.
[43]Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 2005. 528 с. С.289

мотива. Ведь принятие справедливого решения «в чистом виде» (то есть по строго формальным основаниям практического разума) не предполагает никаких дополнительных оснований, кроме него самого, исключая упование на «потустороннюю» жалость или награду[44]. Иначе говоря, нравственный ригоризм Канта оказывается лежащим в другой плоскости по отношению к религиозному сознанию, что влечет специфические следствия для сознания правового.

Как известно, католическая традиция (во многом – из-за соответствующего папского догмата), продолжила трактовать понятие «справедливость» с ветхозаветной подзаконной точки зрения. Значительную роль здесь играет теория opus operatum, в основе которой лежит иудейское воззрение, согласно которому человек может быть оправдан перед Богом посредством пассивного или даже недостойного участия в таинствах, что по сути открывает дорогу оправданию обрядоверия[45]. При этом Бог как будто не может примириться с человеком ради одних только искупительных заслуг Христовых, а потому карает его за грехи. То есть сила искупительных заслуг Сына Божьего не простирается на все последствия греха. Для полного «погашения» своего морального «долга» человек должен принести Богу свой собственный «выкуп» – вытерпеть известную меру временных возмездно-карательных наказаний.

С этой точки зрения католическая традиция объясняла факт земных скорбей, которые воплощаются в том числе в социальном неравенстве и несправедливом распределении материальных благ. Нельзя также забывать о специфическом «юридизме» в интерпретации римским католицизмом догмата об искуплении как об «удовлетворении правосудия» за счет жертвы Христа [46] и практике индульгенций, выступавших в качестве своего рода награды «избыточной благодатью» (thesaurus supererogati onis operum, так называемой «неисчерпаемой

---

[44]Кант И. Примечание к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» / И. Кант Сочинения в 6 т. Т. М.: Мысль, 1964. С. 201.

[45] Силантьева М.В. Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект / Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие. Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса: Электронный ресурс. 2012. С. 4794-4800.

[46]Беляев Н.Я. Идеология римского католицизма. М.: РИСИ, 2014. С.79

сокровищницей благих дел»), которую снискали крестоносцы за освобождение Святой Земли, и которую католицизм обратил в пользу тех, кто имел средства, чтобы воспользоваться данным инструментом покаяния. Римская церковь в конечном итоге осудила данное злоупотребление.

Однако само толкование справедливости «земной» как прямой проекции справедливости «небесной», причем истолкованной прежде всего в формально-правовом смысле, продолжает присутствовать в культурных формах, связанных с католичеством, составляя основу как «плюсов», так и «минусов» этих форм. По сути речь идет о довольно тонкой версии редукционизма, при которой политический, нравственный и собственно духовный аспекты понимания справедливости переплелись столь тесно, что их невозможно различить. Как следствие, с легкостью может быть произведено «оборачивание» долга и склонности (если воспользоваться терминологией И. Канта [47]): желаемая политическая цель выступает от лица божественной воли, позволяя оправдывать завоевательные войны - вряд ли «справедливые», если смотреть на них не со стороны завоевателей, а со стороны тех, кто оказался в роли завоеванных. Действительно, «земные проекции» подобных умонастроений хорошо известны. Так, римский католицизм, желая быть объединительным духовным началом для Pax Romana, политически нередко выступал как актор международных отношений, желающий поглотить государства и народы: еще папа Григорий VII выразил мысль, что власть светских государств не имеет божественной санкции, которую единственно можно получить из рук Папы.

Если проанализировать логику рассуждений, основанных на данном подходе, и построенных на них социальных стратегий, можно увидеть трансформацию не только общественных практик, но и самой теологии. Бедность становится не искуплением за грехи, а источником греха; существуют не только «активные» грешники, но и «жертвы греха», нуждающиеся в справедливости и защите; бедные являются «привилегированным каналом Божией благодати».

[47]Кант И. Примечание к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» / И. Кант Сочинения в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 107.

Понятие справедливости вновь выходит на первый план, но уже в совершенно ином истолковании.

Известно, что именно с ссылки на справедливость в недрах христианских государств начинается борьба против римского клерикализма. Постепенно эта позиция переходит в отрицание посреднической роли Римской католической церкви в решении споров и разногласий даже внутри самого Pax Romana. Идеология теократической власти отступает под давлением светского истолкования государственной власти.

Именно такой анализ сложившейся к середине 1960-х годов ситуации в Латинской Америки вызвал к жизни теологию освобождения. Философской основой этого движения стал, в том числе, метод имманенции, основанный на понятии вездесущия Абсолютного в интерпретации М. Блонделя. Анализ данного метода развернуто представлен в работе И. В. Воронцовой о серии статей неокатолика М. Э. Здзеховского, опубликованных в России в самом начале XX века[48]. Бог в католическом модернизме, с точки зрения «имманентистов», вместо того, чтобы быть «помещенным на небеса», рассматривается как истинная глубина человеческого существа, развернутая в морали, и объявляется имманентным человеку. Исходя из сказанного, влияние на имманентизм теории «автономии морали» и в целом учения о практическом разуме И. Канта представляется очевидным. Однако имманентизм теологии освобождения идет еще дальше: предполагается, что Бог имманентен не только человеческому сознанию, но и действию. Таким образом не только сделана заявка на необходимость «прямого» действия для реализации морального долга (чего у Канта, как известно, не было: для реализации нравственности было достаточно «лишь» морального мотива), но и само это действие как бы получило «освящение» за счет мотива (здесь, напротив, наблюдается возвращение к Канту, для которого действие остается моральным при наличии морального мотива, даже если его результат не таков).

[48]Воронцова И.В. Статья «неокатолика» М.Э. Здзеховского «Модернистское движение в Р.-К. Церкви» как источник по римско-католическому модернизму: опыт критического анализа // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 140-153

Согласно этому подходу, хотя индивид принадлежит и миру природы, и миру духовному, говорить о том, что он стал человеком можно лишь когда он начинает руководствоваться понятием «должного», принимая его как особый нравственный закон в оценке своих поступков, и тем самым делая себя причастным трансцендентному. «Дополнение» Канта состоит в требовании совершать поступки, согласованные с моральным долгом, для реализации социальной справедливости. Таким образом, был более объемно поставлен вопрос понимания проблемы греха и выхода из этого противоречия как в духовной, так и в социально-политической перспективе; при этом сохранялся импульс редукционизма, несущий в себе зерно апологетики любого поступка ссылкой на соображения социальной справедливости, внезапно обретшей «сакральный» статус. Влияние конструктивизма проявилось здесь в концептуализации целеполагания, воспринятой одновременно из нескольких теоретических источников, включая марксизм. Парадоксальное сочетание марксизма и кантианства с католицизмом, учения о божественном произволении – с требованиями практического разума, «по определению» находящегося *вне* «пределов только разума», не смущало в данном случае именно потому, что проходило в рамках подмены теории идеологией, что является почти неизбежным следствием апелляции к аргументу оценочного типа, например, к справедливости.

Вместе с тем, анализ проблем, связанных с социальной, политической и международной несправедливостью, ее следствием – маргинализацией индивидов и социальных групп и т.д., проводился с помощью концепций социального неравенства, которые работали по принципу распределения по капиталу и труду. В то время как установка на целеполагание предусматривала в качестве поиска решений, в том числе, и моральный догматизм, за которым в середине XX века виделось освобождение от схоластики и возвращение Римской Католической Церкви к социальному служению. Как известно, несправедливость и маргинализация в рамках христианской традиции истолковываются как непосредственные следствия трагедии греха, преодолеваемые только благодатью[49].

[49] Капилупи С. М. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения:

Теологи освобождения, напротив, предлагали снять вину за грехи со «страдающего» народа и переложить ее на «новых фарисеев» - духовные саны Ватикана, предполагая, что именно народ является источником справедливости.

То есть мы имеем дело с внеюридической трактовкой понятия греха, о которой было сказано выше. Поэтому никакая социальная работа по усовершенствованию жизни и улучшению благосостояния сама по себе не способна победить грех. Более того, чем благополучнее общество, тем более индифферентно оно ведет себя по отношению к вере и религии.

Таким образом, исторически можно проследить наличие существенной разницы в интерпретации справедливости не только в разных национальных и локальных контекстах, но и в таких глобальных политических идеологиях, в качестве которых выступает христианство в католическом мире на примерах взаимодействия акторов в международных организациях и/или формате многостороннего сотрудничества. Справедливость, заложенная в целеполагание, выступает как стремление установить некое соответствия диспозиции и санкции. Но это может привести к прямо противоположным результатам, ведь само понятие по-разному трактуется членами международного сообщества. Интерпретации справедливости как всеобщего принципа неизбежно складываются под влиянием собственного образа жизни, культуры, менталитета той или иной общности, даже в рамках единой христианской парадигмы, и нельзя предполагать, что «наши моральные ценности, базирующиеся на своеобразных национальных традициях и разнообразном религиозном опыте, представленном в стране, неизбежно обоснованы для людей в других частях света»[50].

Следовательно, уместно предположить, что понятие справедливости в его ценностно-религиозном, правовом и моральном измерениях не является релевантным для решения споров акторами международного процесса. И не только потому, что оно неспособно устранить один из основных современных парадоксов

Ф. М. Достоевский / С. М. Капилупи. СПб.: Алетейя, 2014. С.162

[50]Kennan G.F. Realities of American Foreign Policy / Princeton NJ: Princeton University Press, 1954. P. 63–64.

теории международного права – противоречие между принципом «национального суверенитета и территориальной целостности» и правом наций на самоопределение. Скорее, апелляция к понятию справедливости в данном случае лишь усугубляет этот парадокс, закрепляя невозможность решения конкретных проблем отсылкой к обязательному поиску единственно верного для всех руководящего принципа. Тогда как действительное решение проблем в области международных отношений требует диалога, способного видеть «свою правду» за каждым из принятых в него участников, и находить компромиссы, выводящие справедливость из рамок абстрактного понятия в пространство осознанной «борьбы интерпретаций», разрешающей их «конфликт» через поиск путей перспективного сотрудничества и формирование обоснованных договоренностей.

Справедливости, как и всякой оценки, «в чистом виде» нет, как нет и содержательного (неформального) равенства между индивидами и группами. Ситуация, когда формальное равенство всех перед законом, дополненное ценностным требованием моральной или религиозной справедливости, создает иллюзию достижения всеобщей гармонии, запускает в массовой психологии действие механизма отсроченного ожидания. И если «равенство» в физике означает термодинамическое равновесие (в пределе имеющее энтропию), то справедливость с этой точки зрения может быть сопоставлена с таким физико-химическим явлением, как состояние свободных радикалов – атомов, сверхактивно вступающих в любые соединения, что в конечном итоге способно привести к гибели любой биологический организм, живущий благодаря гомеостазису – балансу ассоциативно-диссоциативных процессов.

Конечно, любая аналогия – это только аналогия. Однако современное состояние международных процессов заставляет признать, что упование на принцип справедливости требует введения разумных ограничений. Это заставляет расстаться с надеждой на «непогрешимость» и аксиологическую всеобщность понятия «справедливость» и более внимательно отнестись к аналогии морали и права, предложенной И. Кантом для обоснования формальной всеобщности категорического императива. Язык права здесь используется именно в качестве

аналогии, демонстрируя максимально возможную для человеческого мышления отстраненность от субъективной оценки по принципу «справедливо-несправедливо» при решении значимых в личном и социальном плане вопросов. Право предстает своего рода «социальной математикой», позволяющей реализовать попытку «настроить» суждение с помощью камертона разума. Язык самой морали, тяготеющей к «склонности» (а тем более язык религиозной веры), оказываются в данном случае тупиковыми путями, уводящими стороны диалога в сторону от диалога.

1.3. Основные подходы к определению роли религии в выработке внешнеполитических приоритетов государства

Буквально несколько лет назад будущее религии в обществе постмодерна, сформированном на либерально-демократических ценностях религиозного плюрализма, подвергалось сомнению, а «светскость» рассматривалась как необходимое условие благополучия мирового сообщества. Во времена эпохи Просвещения вытеснить религию из сферы политического (как реакция на главенствующую роль Церкви и институт легитимации в ее лице для авторитарных по сути монархий Европы и Нового Света) удалось лишь отчасти, Османская и Российская Империя, а также ряд государств Латинской Америки считали своим долгом защищать религиозные ценности своей конфессии как дипломатическими, так и военными средствами.

В основе современного же секуляризма лежит тезис о огромном конфликтном потенциале религии, что требует идеологической нейтральности акторов и институтов международных отношений в рамках демократического политического процесса. По сути, был переосмыслен тезис И. Канта о «вечном мире». Но вместо конфликта демократии и религии, мировое сообщество получило конфликт идеологий традиционализма и либерализма.

К концу 2010-х гг. становится понятно, что современные международные отношения оказались намного сложнее имеющихся для их описания моделей, что

обусловило потребность в создании новых концептуальных решений[51], выработки инновационной методологии [52] и реализации программы последовательного изучения различных аспектов новой политической реальности [53] . При рассмотрении существующих в данной области современных разработок отчетливо просматривается интерес к изучению влияния ценностных матриц культуры на социальные и политические процессы, происходящие как внутри стран и регионов (и влияющие на характер взаимодействия с внешнеполитическими контрагентами[54]), так и на собственно внешнеполитические приоритеты и проявления.

---

[51]Зарубина Н.Н., Носкова А.В., Темницкий А.Л. Глобализация науки и доверие к социальному знанию // Международные процессы. Т. 15. № 48. С. 186-199; Торкунов А.В. Прошлое и будущее международно-политических исследований // Международные процессы. Т. 14. №1 (44). С. 77-85; Алексеева Т.А., Минеев А.П., Лошкарёв И.Д. «Квантовая» теория принятия решений в политической науке // Полис. Политические исследования. 2017. № 4. С. 22-32; Telpis O.V. Modern theories of international relations during globalization //Вісник Маріупольського державного університету. Сер.: Історія. Політологія. 2013. № 6. С. 93-98; Anievas A. History, theory, and contingency in the study of modern international relations: the global transformation revisited // International Theory. 2016. Vol. 8. № 3. P. 468-480; Braumoeller B. The promise of historical dynamism for the American study of international relations // International Theory. 2016. Vol. 8. № 3. С. 458-467; Reus-Smit C. Theory, history, and great transformations // International Theory. 2016. Vol. 8. №. 3. P. 422-435.

[52] Гаман-Голутвина О.В. Политология как метадисциплинарная матрица // Международные процессы. Т. 14. № 1 (44). С. 86-94; Бирюков Н.И. Соборность как религиозный и политический идеал // Философские науки. 2005. № 6. С. 15; Кравченко С.А. Становление сложного общества: к обоснованию гуманистической теории сложности. М.: МГИМО. 2012. 306 с.; Мегатренды. Основные траектории эволюции мирового порядка в XXI веке. М.: Аспект пресс. 2013. 446 с.; Зонова Т.В. Дипломатическая служба святого престола / Дипломатия иностранных государств. М.: МГИМО, 2004. С. 276-309; Шестопал А.В. Политические модели и историческая судьба (опыт современной Бразилии) // Полис. Политические исследования. 1995. № 4. С. 170-175; Foreign ministries: managing diplomatic networks and optimizing value. Zonova T. et al. Malta, 2007. 380 p.; Aradau C., Huysmans J. Critical methods in International Relations: The politics of techniques, devices and acts // European Journal of International Relations. 2014. Vol. 20. № 3. P. 596-619;

[53]Симония Н.А., Торкунов А.В. Новый мировой порядок: от биполярности к многополюсности // Полис. Политические исследования. 2015. № 3. С. 27-37.

[54] Зонова Т.В. Христианские мыслители Запада о международных отношениях // Вестник МГИМО Университета. 2013. № 4 (31). С. 22-28; Глаголев В.С. Нематериальные факторы в международных отношениях / Современная наука о международных отношениях за рубежом. Под общей редакцией И.С. Иванова. М.: НП РСМД. 2015. С. 10-18; Межкультурная коммуникация в условиях глобализации. М.: Аспект Пресс, 2016. 200 с.; Силантьева М.В., Шестопал А.В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов // Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста. Материалы VII Конвента РАМИ. 2012. С. 204-211.

Анализ множества определений и классификаций, рассматривающих разные уровни, направления и типы международных отношений, предпринятый современными отечественными и зарубежными исследователями, позволяет:

- выделить роль и место «ценностных аксиоматик», более или менее строго задающих рамки идентификации и самоидентификации отдельных культур;

- определить место религиозного фактора в этих аксиоматиках, особенности их влияния на внешнюю политику и дипломатию[55].

С постепенным увеличением количества негосударственных акторов мировой политики[56], понятием, релевантным для описания процессов в области международных отношений, становится понятие «мировая политика». Данное понятие акцентирует внимание на том факте, что субъектом взаимодействия в данной области является формирующееся сообщество национальных и транснациональных акторов [57] . Начиная с XIX в. в него стали входить международные организации, транснациональные корпорации, а за последние полвека – различные сетевые структуры. Религиозные организации присутствуют в каждом из перечисленных выше типов субъектного взаимодействия, что подтверждает возможность изучить их роль в политическом процессе прежде всего с институциональной точки зрения («реальная политика»).

Но потеряв в историческом развитии сферы приложения своей деятельности из-за внедрения демократических механизмов легитимации власти и продвижения свободы совести как одного из важнейших гражданских прав, религиозные институты нашли себя в социальном служении, формируя ценностную парадигму демократии. Так евангельский протестантизм «формирует демократию» в

---

[55] Зонова Т.В. «Светские религии» и дипломатическая концепция баланса сил // Сравнительная политика. 2011. Т. 2. № 4 (6). С. 45-49; Каргина И.Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО Университета. 2012. № 2. С. 186-193; Силантьева М.В., Шестопал А.В. Антропологические и ценностные основания коммуникации: теоретические и прикладные аспекты // Концепт: философия, религия, культура. № 1. 2017. С. 11-23.

[56] Негосударственные участники мировой политики. М.: Аспект Пресс, 2013. 208 с.; Лебедева М.М. Акторы современной мировой политики: локальные действия – глобальные последствия / Пространство и время в мировой политике и международных отношениях. Материалы 4-го Конвента РАМИ: в 10 т., ред. М.М. Лебедева. 2007. С. 43-54.

[57] Баталов Э. Новая институализация мировой политики // Международные процессы. Т. 14. № 1. (44). 2016. С. 6-25.

Латинской Америке, Африке и Азии, ислам становится более личностно-ориентированным, христианство преодолевает последствия «холодной войны» в Восточной Европе[58].

Таким образом, религиозный фактор выступает в качестве важного элемента современных международных отношений. Между тем, в их основе лежит принцип невмешательства во внутриконфессиональные дела суверенного государства, которые заложил Аугсбургский мирный договор (1555 г.), наряду с идеями секулярности системы международных отношений, сформулированными в Вестфальском мирном договоре (1648 г.). Последний также объявлял легитимными акторами международных отношений только государства.

Неудивительно, что наука о международных отношениях, взявшая за основу политическую теорию эпохи Просвещения в её английском варианте (опыт Английской революции XVII в., Т. Гоббс[59] и Д. Локк[60]), ставила одной из своих задач освобождение теории и практики международных отношений от религиозных «скреп». Между тем, события 1990-х гг., когда с одной стороны менялась «география» политического пространства, а с другой наблюдалось ослабление роли международных институтов и международного права в регулировании отношений между территориальными субъектами политики, стали катализатором мобилизации рычага влияния, связанного с педалированием этноконфессиональных различий. Он используется как наиболее очевидный и сравнительно легкий способ политической мобилизации социальных групп – вплоть до включения их в процессы формирования новых политических образований.

С точки зрения реальной политики, осознание политических интересов государства носит общенациональный характер. В этот процесс выработки политических решений таким образом неизбежно вовлекается религиозно ориентированная часть населения, что находит выражение в разработке

---

[58] Religion, Democracy and Democratization (Democratization Special Issues) / Ed. by J. Anderson. Routledge,2005. 230 p.
[59] Гоббс Д. Философские основания учения о гражданине. М.: АСТ Харвест, 2001. 283 с.
[60] Локк Д. Собрание сочинений в 3-х томах, М.: Мысль, 1985.

теоретических концепций и практической деятельности религиозных объединений и миссий. Осмысление подобных проблем побудило аналитиков обратиться к идеям идентичностей людей и сообществ[61], их влиянию на развитие глобального политического процесса на основе принципиально различных теоретико-методологических установок социокультурной политики. Каждая из них представляет собою не только прагматичные устремления, но и особый стиль миропонимания, специфический взгляд на религиозность, как частный случай социальности, современного общества. К такого рода установкам с различной степенью условности можно отнести примордиализм, инструментализм и конструктивизм.

Самюэл Хангтинтон, Жюль Кепель[62], Джеффри Сеул[63] и их последователи утверждают, что включенность религиозных общин в глобальный политический процесс будет определять вектор развития мировой политики в XXI веке. Этот тезис основан на примордиалистской идее о том, что религиозная составляющая является одной из важнейших характеристик, определяющих ту или иную цивилизацию, народ или этнос. Эта теоретическая парадигма является наиболее ранним направлением в этнологии, в ее рамках развивались прикладные исследования в Латинской Америке для поиска эффективных инструментов пропаганды среди населения, в частности индейских общин.

В эпоху Холодной войны идеологическое противостояние Востока и Запада и неравномерное распределение военной мощи между акторами мировой системы международных отношений существенно снизили влияние культурных характеристик отдельных стран на их поведение во внешней политике. Крушение

---

[61] Giddens A. The Consequences of Modernity. – Stanford: Stanford Univ. Press, 1990. 188 p.; Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford Univ. Press, 1991. 186 p.; Giddens A. Living in a Post-Traditional Society // Beck U., Giddens A. and Lash S. Reflexive Modernization. Cambridge: Polity, 1994. – 256 p; Якушина О.И. Идентичность в социологической теории Э. Гидденса // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2. Режим доступа: URL: www.science-education.ru/ru/article/view?id=12685.

[62] Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. Cambridge: Polity Press, 1994. 224 p.

[63] Seul J. R. Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict. // Journal of Peace Research. Harvard Press. 1999. Vol. 36. Issue 5. P. 553-569

биполярной системы международных отношений под давлением перехода к демократическим режимам, начавшегося после падения в Португалии диктатуры Салазара в 1974 году, привело к ренессансу политической культуры, основанной на традиционных католических ценностях как в странах Европы (Испания и Португалия, Венгрия и Польша), так и в Латинской Америке. Примордиалисты считают этот переход, названный С. Хантингтоном третьей волной демократизации, предтечей гибели мирового порядка, основанного на общечеловеческих ценностях и идеях либерализма.

«Будущее третьей волны, – пишет Хантингтон, – зависит, следовательно, от того, насколько западное христианство сумеет проникнуть в страны, сейчас, вовсе или почти им не затронутые, и от того, насколько прочно демократия утвердится там, где христианство не определяет сознание общества...»[64].

По мнению премордиалистов, именно с 1990-ых гг. внешняя политика государств стала определяться не интересами страны (raison d'etat) и/или идеологическими предпочтениями, а культурными различиями и сходствами, в основе своей имеющими религиозное наполнение. Такая социокультурная база, в свою очередь, ведет к сближению или расхождению позиций стран по многим вопросам международной повестки дня. Страны с общим религиозным опытом объединяют свои усилия, чтобы отстаивать схожие, как им кажется, интересы и напрямую (или косвенно) противостоять государственным и негосударственным акторам, не разделяющим их религиозную и культурную парадигмы.

Если же конфликт происходит между государствами, близкими по религиозному основанию, то он решается посредством средств, которые определяются культурными, в частности, религиозными, традициями. В таком случае, правовой способ урегулирования противоречия становится лишь одним из многих решений возникшей проблемы, не всегда востребованным акторами, вовлеченными в конфликт.

В работах Клиффорда Гирца и Эдварда Шилза упоминается еще один популярный в научном сообществе вариант примордиалистского подхода. По

[64] Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века.М.: РОССПЭН, 2003. С. 45-46.

мнению этих авторов, этнические и религиозные связи остаются базовыми в обществе и всегда будут играть там важную роль. Однако в отличие от своих коллег, настаивающих на первостепенной роли элит в формировании религиозной и этно-национальной идентичностей, американские ученые полагают, что данные феномены образуются главным образом в результате личностного взаимодействия на уровне низовых общин и гораздо в меньшей степени зависят от деятельности политических антрепренеров[65].

Институционалисты, напротив, полагают, что религиозная составляющая не играет сколь значимой роли в определении внешнеполитических приоритетов страны. Несмотря на то, что представители этого течения социально-политической мысли не отрицают ренессанса религиозного фактора в мировой политике, по их мнению, отношения между странами определяют экономические, социальные, геополитические интересы каждой из сторон. Следовательно, заявляют институционалисты, когда государственный строй из секулярного превращается в теократический, это означает лишь то, что такое устройство политических институтов даёт конкурентные преимущества тому или иному государству в борьбе за распределение ресурсов и влияние на мировой арене.

Представители данного подхода выделяют внутренние и внешние факторы политизации религиозных традиций и превращения их во внешнеполитический курс страны.

Во внутриполитическом измерении главное внимание уделяется экономическим показателям (спад производственных мощностей, рецессия, инфляция, рост потребительских цен), социальной дезинтеграции общества, когда страна подвержена сепаратистским настроениям и находится на гране распада. Народные массы в таких условиях ищут в своих религиозных традициях возможность поменять текущий ход вещей, установив новую социальную справедливость в стране и новый мировой порядок на планете с большим уровнем

[65] Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.; Шилз Э. О содержании термина «традиция» Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б. С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.

социальной безопасности, и с меньшим – личной социальной ответственности, т.е. без соотнесения собственных поступков соответствующим обстоятельства с точки зрения ценностно-религиозных норм.

Проекцией стремления к такого рода преобразованиям на международные отношения является поиск «внешнего врага» – государства, предавшего идеалы веры (если религиозный опыт общий, но разные деноминации) или же своим существованием, представляющим угрозу для конкретной конфессии (в случае, когда религиозный опыт не имеет точек соприкосновения).

Внешнеполитическое измерение сфокусировано на процессе формировании альянсов и группировок, не учитывающем, зачастую, религиозный фактор, если сотрудничество является выгодным для государства. Как пример, авторы этого подхода приводят ситуацию с Ираком в начале 1990-х годов. Как только военный потенциал режима С. Хуссейна возрос, соседние страны стали искать союзников за пределами исламского мира, несмотря на то, что по цивилизационным и религиозным характеристикам Ирак должен был быть союзникам для них[66].

Стоит также отметить труды Роджерса Брубейкера [67], использующего в изучении влияния религиозных идей и институтов на определение внешнеполитических приоритетов государства так называемый «социологический институционализм». Если политологический или экономический институционализм предлагают рассматривать роль религии через призму ограничений, накладываемых религиозными институтами на поведение акторов, заинтересованных в осуществлении своих частных предпочтений, то для социологического институционализма Брубейкера важен процесс создания религиозными институтами собственно акторов, на основе в том числе их собственных предпочтений. В частности, католическая институционализация идентичности по мнению Брубейкера не столько ограничивает поведение, сколько

[66] Müller H. Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington. 1999. Fischer Taschenbuch Verlag edition. P. 44-46.

[67] Брубейкер, Р. Этничность без групп [Текст] /пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.

формирует основные категории личной идентичности и политические интересы, более того, она определяет основные формы политической жизни в регионе[68].

Конструктивистский подход, получивший популярность в 60-ые годы XX в. после выхода книги Питера Бергера и Томаса Лукмана «Социальное конструирование реальности»[69], стоит на срединной позиции. В самом общем виде сущность этого подхода заключается в утверждении, что, будучи объективной реальностью, воспринимаемой нами в качестве таковой, общество также является результатом деятельности людей, т.е. социальным конструктом.

Данный подход при оценке религиозного фактора во внешней политике государства подчеркивает определяющую роль элит. Нередко рассматриваемые религиозные движения через призму конструктивизма кажутся искусственными, существующими не самостоятельно и зависящими от политических акторов, конструирующих религиозную реальность для легитимации своего пребывания у власти.

Ярким примером конструктивистского подхода к заявленной проблематике является книга Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества». С точки зрения автора, культурная составляющая (и религиозный фактор в частности) не имеют решающего значения в определении внешнеполитических приоритетов государства. В то же время сама внешняя политика страны является, в сущности, искусственным конструктом. Андерсон приводит пример Латинской Америки, где так называемые «воображаемые сообщества» становятся очагами кристаллизации новой коллективной идентичности. Уникальность этого региона заключается в том, что в большинстве этих стран общество говорит на одном языке и исповедует ортодоксальный католицизм, находясь в лоне католической церкви, но, тем не менее, несмотря на эту общность, Латинская Америка разделена на 18 стран. Каким образом эти различные страны обеспечивают эмоциональную поддержку национальной независимости со стороны населения и самостоятельной внешней

---

[68] Там же.

[69] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: "Медиум", 1995. 323 с.

политики каждой отдельной страны? Автор доказывает, что на такое положение дел повлияли креольские элиты, происходящие от смешанных браков испанцев и коренного населения. Эти элиты, в сущности, аграрии-латифундисты, хотели выйти из-под имперского контроля Испании, но в то же время хотели сохранить свое привилегированное положение в контролируемых ими колониях. Поэтому их лозунгом была национальная независимость без социальной революции. Воспользовавшись тяжелым положением Испании конца XVIII – начала XIX вв. (морское владычество Англии, наполеоновские войны), они смогли успешно выполнить свои задачи.

Разделению колоний Испании на отдельные страны способствовали, с одной стороны, естественные географические барьеры (например, Анды), а с другой стороны – административные границы, введенные в колониальный период. Даже принимая во внимание определенную искусственность этих делений, элиты смогли успешно использовать свое господство для создания национальных идеологий, легитимирующих эти границы, несмотря на объединяющие всех жителей региона культуру, язык и религию[70].

С другой стороны, религиозный фактор начинает играть важную роль во внешней политике, как только в стране появляются проблемы экономического и социального характера[71]. Историк-конструктивист Эрик Хобсбаум доказывает, что использование религиозной риторики во внешнеполитическом дискурсе является ответом на экономические кризисы[72]. В благополучные с экономической точки зрения периоды элиты не нуждаются в религиозном оправдании своего пребывания у власти; их идеологией в экономике является космополитический либерализм, а в политике – наднациональный империализм. Но в периоды экономических кризисов элиты капиталистического общества остро нуждаются в легитимации власти, которую может предоставить религия. Она служит своего рода ширмой,

---

[70] Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. С. 123-145.

[71] Хенкин С.М. Политические системы стран Латинской Америки. М.: МГИМО. 2014. 46 с.

[72] Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914—1991). М.: Издательство Независимая Газета, 2004. С. 286-301.

скрывающей классовый характер общества и переводящей фокус недовольства масс с правящих классов на представителей других народов, а их действия – с классовой борьбы на спасение души[73].

Итак, были рассмотрены основные теоретические подходы к влиянию религии на внешнюю политику государства. Религиозный фактор выделяется теоретиками как важная составляющая международной жизни, несущая в себе огромные политические последствия, потому что общество, которое находит смысл в религии, пытается придать этот религиозный смысл и государству или противостоять государству во имя высшей истины, провозглашенной в религиозном догмате. Однако, в последние десятилетия XX века духовная сфера жизни общества все чаще становится объектом манипуляции правящих элит, желающих легитимизировать свое пребывание у власти и/или непопулярные реформы, обращаясь к религиозной риторике, которая воспринимается обществом как данность. Вместе с тем, налаживание продуктивного межгосударственного диалога без учета аксиологической специфики его участников[74] вряд ли возможно.

1.4. Роль религии в процессе реидеологизации современных международных отношений: латиноамериканский вектор

С точки зрения современной философии, психологии и социологии религия (особенно в том ее проявлении, которое может быть классифицировано, как субъективное[75]) не только формирует мировоззрение, меняет привычки людей, придает субъективный характер ценностям, но и, как правило, содержит рекомендации по моделям поведения[76], включая поведение политическое[77]. По

---

[73] Там же.
[74] Силантьева М.В. Межкультурный диалог – основа плодотворного взаимодействия в системе международного партнерства // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2013. Т. 2. № 5 (6). С. 14-17.
[75] Camargo C.P. F. Igreja e desenvolvimento. São Paulo: Cebrap. 180 p.
[76] Яблоков И.Н. Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение // Религиоведение. 2016. Т. 2. С. 103-111.
[77] Яблоков И.Н. Религия и политика // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 218-227.

мнению антропологов, «культура состоит из процесса, посредством которого люди организуют и придают смысл своим действиям в рамках символических операций, которые являются основными атрибутами всех человеческих устремлений»[78] .

Можно обоснованно утверждать, что культура и религия находятся в тесной взаимной связи, причем именно религия в своей социальной проекции обеспечивает культуру нормативными и аксиологическими компонентами, имеющими глубочайшее значение для личностей и групп в силу сакрализации транслируемых религией ценностей[79]. При этом имеет место такой контекст «социализации сакрального»[80], как наличие «религиозных рынков»[81], стремящихся к созданию все более эффективных способов привлечения потребителя[82].

Отдельного внимания заслуживает в данном контексте тема идеологизации религии и влияния этого процесса на трансформацию системы международных отношений[83]. По существу, религия выступает здесь наиболее эффективным маркером социально и личностно значимых ценностей, одновременно облегчая обращение к ним как к рычагам давления на контрагентов взаимодействия. Параллельно с нарастанием в современном глобальном мире процессов, составляющих, по мнению аналитиков, остаточные феномены секуляризации (рост

---

[78] Durham E. R. A dinâmica da cultura. São Paulo: CosacNaify. 2004. 227 p.

[79] Аринин Е.И., Викулов И.Е., Атабеков Т.Р. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным // Религиоведение. 2015. Т. 4. С. 101-115; Аринин Е.И., Медведева В.А., Романова П.В. Проблема «природы религии»: 3000 лет в поисках определения // Вестник ВлГУ. Серия: Социальные и гуманитарные науки. 2014. № 4 (4). С. 72-82

[80] Луценко А.В. К проблеме сакрального насилия в условиях кризиса системы традиционных религиозных ценностей // Концепт: философия, религия, культура. 2018. № 1 (5). С. 52-62.

[81] Белькова А. Отношения государства и церкви в теории религиозной экономики //Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 178-198; Ослингтон П. Бог и рынок: «невидимая рука» Адама Смита // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 181-206; Букин К.А., Левин М.И. Конкуренция на регулируемом рынке религиозных услуг // Экономическая политика. 2018. Т. 13. № 1. С. 218-233.

[82] Pierucci A.F.; Prandi R. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996. 256 p.

[83] Глаголев В.С. Модели адаптации этнических структур к глобализационным вызовам современности // Актуальные проблемы истории и этнологии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Р. З. Янгузина и 20-летию кафедры истории РБ и этнологии. Редакционная коллегия: Кульшарипов М.М. (ответственный редактор), Сулейманова М.Н. (ответственный редактор), Акманов А.И., Буканова Р.Г., Янгузин А. Р. 2011. С. 65-79; Печатнов В.В. Традиционные ценности и проблемы межкультурного диалога / 25 лет внешней политике России. Сборник материалов X Конвента РАМИ: В 5 томах. 2017. С. 29-41; Печатнов В. В. Церковь и внешняя политика России // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 1. С. 151-153.

потребительских настроений, чрезмерная «материализация» социального поведения и т.д.), отмечается также возрастание ответной реакции – возвращение религии в «актив» аргументов, допустимых при решении конкретных политических, экономических и социальных задач. От «реальной дипломатии» такой подход отличается тем, что требует учета ценностных мотивов поведения индивидов, а не только их витальных потребностей, что, как показывает практика, является обоснованным и несомненно требует к себе дополнительного исследовательского внимания.

Часто считается, что латиноамериканская культура – католическая, хотя, несомненно, при этом приходится иметь в виду внутренние этноформы религиозности и соответствующие особенности, вызванные историческими факторами, которые являются уникальными для каждой отдельной страны региона[84]. Примеры таких изменений можно увидеть не только в факторе влияния индейских этнокультур и соответствующих им форм религиозности (которые сами по себе далеко не однородны). Отдельного внимания заслуживает пока что слабо изученный в отечественной научной литературе «африканский синкретизм», оказывающий на отдельные страны региона не меньшее влияние (в первую очередь, речь идет о Бразилии). Религиозные культы с африканскими корнями занимают здесь заметно б*о*льшую нишу, чем системы верований, основанные на воздействии коренной культуры. Однако можно ли говорить, что в недалёком будущем демократическая и католическая (с элементами синкретизма) Латинская Америка, подобно Европе, более активно включится в процесс секуляризации? В связи с этим в числе ключевых оказывается вопрос о перспективах облитерации африканско-бразильских влияний на религиозно-культурное пространство

[84] Yablokov I.N. Religion and ethnos // Научный альманах стран Причерноморья. 2015. № 1 (1). С. 39-47; Силантьева М.В. Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект / Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие. Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса: Электронный ресурс. 2012. С. 4794-4800; Мартынов Б.Ф. Бразилия: слышать голоса улиц… // Международная жизнь. 2015. № 13. С. 97-112; Данненберг А.Н. «Народная религиозность»: этнический фактор в католицизме в Латинской Америке // Этносоциум и межнациональная культура. 2013. № 10 (64). С. 132.

Латинской Америки (к чему стремятся сторонники секуляризации культуры этого региона).

Исторически возможность лучше контролировать своих подданных через религию была хорошо проработана христианскими миссиями в Латинской Америке: идеолого-религиозный «контроль над душами» оказался не менее эффективен, чем военное, экономическое и политическое доминирование конкистадоров, стремившихся «зачистить» культурно-религиозное пространство региона[85]. Христианская религия вскоре стала основой господства новых элит. Именно религиозно-идеологическая принадлежность обеспечивала функционирование тех социальных и экономических связей, которые в итоге определили жизнь на завоеванных территориях. В Новом мире был назначен новый бог, «один истинный Бог» – тот самый, с которым коренные народы Америки должны были познакомиться благодаря активной миссионерской деятельности католической церкви.

Теперь религия больше не «зачищает» и не стремится к радикальной перестройке всей национально-культурной матрицы ценностей народов Латинской Америки. В настоящее время в силу специфики социально-экономического и политического развития региона[86] влияние католицизма в сохранении жизни народов и культур редуцировано до уровня политической борьбы отдельных партий и персонального выбора индивидуума.

---

[85] Мартынов Б.Ф. История международных отношений стран Латинской Америки (XX – начало XX вв.). Учебное пособие / Б. Ф. Мартынов; Московский гос. ин-т междунар. отношений (Университет) МИД России. М.: Навона, 2008. 423 с.; Горохов С. А., Дмитриев Р. В. Латинская Америка: современные тренды конфессионального развития //Вестник Забайкальского государственного университета. 2015. № 9 (124). С. 67-79; Johnson T. M., Crossing P. F. Christianity 2014: Independent Christianity and slum dwellers // International Bulletin of Missionary Research. 2014. Vol. 38. № 1. P. 28-30; Johnson T. M. et al. Christianity 2015: Religious diversity and personal contact // International Bulletin of Missionary Research. 2015. Vol. 39. № 1. P. 28-30; Горохов С.А. Религиозная мозаичность как фактор экономического развития регионов современного мира // Вестник Московского университета. Серия 5. География. 2016. № 4. С. 56-61.

[86] Страшко Я.И. Особенности современных конфликтов в Латинской Америке и роль ОАГ в урегулировании Фолклендского конфликта // Вестник МГИМО Университета. 2015. № 1 (40). С. 73-77; Яковлев П.П. Латинская Америка на мировой геополитической карте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2015. № 4. С. 20-27.

Ситуация нестабильности 1960-х гг. и пришедшие за ней в Чили, Бразилию, Аргентину, Боливию, Перу и Парагвай, военные диктатуры поставили под сомнение казавшуюся незыблемой идею о том, что культура, а вместе с ней и религиозная действительность, стабильны и гомогенны. «Иллюзия (более чем реальность) устоявшихся и единых культур разрушилась, так же, как это было с идеей о том, что идентичность личности формируется при рождении», – замечает Адам Купер [87]. Стоит добавить к этому и потерю ранее установленных религиозными организациями контактов, создававших более-менее устойчивое поле общегуманитарного взаимодействия.

Важно также учитывать, что культурные различия, особенно отчетливо заявившие о себе в результате краха системы колониализма, включают в себя не только разницу культур на международной арене, но и наличие весьма существенных культурных и религиозных различий между представителями разных социальных групп внутри одной страны. Особенности конкретных путей их взаимодействия создают разнообразие способов, которыми государство и различные политические силы пытаются работать с полирелигиозностью населения. Среди наиболее известных подходов выделяется мультикультурализм, создающий предпосылки гомогенизации общества, пусть и в отдаленной перспективе [88]. Вместе с тем, аналитики прогнозируют, что текущие издержки политики мультикультурализма [89] усиливают дезинтеграционные тенденции в различных регионах мира.

В то же время на передний план социокультурной деятельности сегодня выходит сетевое взаимодействие [90], для которого важны не только групповые

---

[87] Kuper A. Cultura, a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc. 2010. 169 p.

[88] Рыбаков А.В., Квон Д.А. Мультикультурализм как социальная теория и политическая практика // Власть. 2016. № 6. С. 64-69; Кальней М.С. Мультикультурализм и глобализация: проблемы и противоречия // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2014. № 1. С. 81-90.

[89] Ашхамахова А.А., Кочесоков Р.Х. О некоторых причинах провала политики мультикультурализма // Общество: философия, история, культура. 2017. № 9. Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/n/o-nekotoryh-prichinah-provala-politiki-multikulturalizma

[90] Назарчук А. В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. 2008. Т. 7. С. 61-75; Королева А.А. Трансформация социокультурной идентичности в условиях перехода к сетевому обществу (сравнительный анализ опыта России и Испании). Автореферат

ценности, но и степень их принятия на индивидуальном уровне. Это верно и для государств и обществ Латинской Америки, где глобальная политическая культура складывается в тесной взаимосвязи с установками индивидуального сознания. Поэтому на первый план выдвигается необходимость изучения тех институтов, которые способны оказывать заметное влияние на эти установки.

Религиозные организации занимают одно из ведущих мест в числе структур и агентов такого влияния наряду со средствами массовой коммуникаций [91] и образовательными учреждениями. Внимание к их деятельности позволяет предусмотреть различные сценарии развития событий, в том числе, с учетом трансформации самих религиозных организаций, модернизации понимания ими ключевых ценностей, например таких, как справедливость и свобода. Само понятие политической культуры начинает приобретать все более ярко выраженные черты глобальной распространенности уникальных культурных моделей. Так, по мнению Ульфа Ханнерца, можно говорить о глобальном распространении политической культуры американских демократов, политической культуры арабских стран, либеральной политической культуры и т.д.[92]

Для более четкого понимания контуров происходящих изменений нужно помнить, что религия, несмотря на декларации о неизменности догматических

диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии / Московский государственный институт международных отношений (университет). М.: МГИМО, 2015. 27 с.; Курочкин А.В., Антонов Г.К. Концепция сетевого общества в системе социального знания // Общество: социология, психология, педагогика. 2016. № 12. Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/v/kontseptsiya-setevogo-obschestva-v-sisteme-sotsialnogo-znaniya; Anttiroiko A. V. Castells' network concept and its connections to social, economic and political network analyses //Journal of Social Structure. 2015. Vol. 16. № 11. P. 208-219; Давыдов О.Б. Сетевое общество и его бытие //Современные исследования социальных проблем. – 2013. – №. 11 (31). Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/v/setevoe-obschestvo-i-ego-bytie; Саяпин В.О. Сетевое общество как матрица современной структуры социальной виртуальности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 1. (63). Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/n/setevoe-obschestvo-kak-matritsa-sovremennoy-struktury-sotsialnoy-virtualnosti

[91] Дианина С.Ю. Особенности трансляции исламских ценностей средствами массовой коммуникации Скандинавских стран (философско-культурологический анализ). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Московский государственный институт международных отношений (университет). М.: МГИМО, 2016. 250 с.

[92] Teixeira F. "Inculturação da fé e pluralismo religioso". Rede Ecumênica Latino-Americana de Missiólogos. Mode of access: www.missiologia.org.br/artigos/15_incult.php

положений и всего религиозного комплекса в целом, также представляет собой динамическое образование. Она меняется изнутри, что особенно заметно проявляется в ее социальных и коммуникационных проекциях. Так, в рамках католицизма можно найти разнообразие движений и узких течений, в которых практикуются различные взаимоотношения с последователями, группами и культурами, но которые объединены единым центром в Ватикане и рядом обязательных признаков, включая принятие определенной редакции Символа веры и т.д.

Если говорить о Латинской Америке, то здесь мировоззренческое лидерство постепенно перешло от теологии освобождения (которая в итоге была поглощена движением за Харизматическое обновление Католической церкви, делавшим упор на личность, спасение и Святой Дух[93]) к более экзотическим вариантам трактовки христианских ценностей: «социализму с индейским лицом», о котором будет рассказано далее. Все эти движения опирались на конкретные личности и группы, подпитывались их активностью, солидаризируясь либо дистанцируясь от традиционных форм церковности, в свою очередь на деле представляющих собой сложную сеть коммуникативных взаимодействий в рамках религиозной практики определенного типа.

«Старомодный» католицизм, опирающийся на религиозные стереотипы традиционалистского мира, постепенно уходит в прошлое. Очередная его модернизация, включающая в себя переосмысление многих ключевых моментов теории и практики[94], в религиозно-культурном пространстве Латинской Америки проявляет себя прежде всего в приобщении религиозных масс к политической культуре через активизацию этнического компонента религиозности.

Свобода совести, декларированная в конституциях стран региона, тем не менее не приводит латиноамериканские общества к «перенастройке» на идеал глобальной политической культуры, основанной на секуляризме, как на ценности,

---

[93] Prandi R. Segredos guardados. São Paulo: Companhia das Letras. 2005. 391 p.

[94] Илюхина В.В. Развитие социальной доктрины католицизма в начале XXI в.: философско-религиоведческий анализ: диссертация кандидата философских наук/ РАНХИГС, Москва, 2018. 172 с.

наиболее соответствующей эпохе. Процесс рефлексии над спецификой национально-культурной идентичности вызвал к жизни переосмысление ее религиозного компонента, но не привел к отказу от признания его роли для определения своего места в мире. Напротив, активизировалось внимание к отдельным компонентам нравственно-аксиологического поля, тесно связанным с религиозностью. В частности, было переосмыслено понятие «преданность».

Разберем этот феномен более подробно.

Традиционная культура в латиноамериканских странах, в частности, в Бразилии, столкнулась с кризисом, когда процесс индустриализации, инициаторами которого были иностранные компании, не нашел поддержки со стороны общества. Социологи задавались вопросом, с кем в новом капиталистическом обществе будут установлены доверительные отношения, способные стать опорой религиозных и профессиональных связей, постоянно слабеющего института семьи и т.д. Когда будущее стало настоящим, стало понятно, что религия (хотя и не в традиционном её понимании) сможет предоставлять индивиду большую свободу принятия решения – защита свободы совести смежна с другими гражданскими правами и свободами, которые тоже необходимо гарантировать. Кроме того, религия стала новой формой лояльности индивида к обществу, став отправной точкой новой культуры, которая предлагает эмоциональную поддержку и социальные оправдания, освобождая индивида от старых социальных связей. Раньше для того, чтобы стать последователем какого-либо вероисповедания требовалось доказать свое исключительное право на это, продемонстрировав преданность исповедуемым идеалам. Консюмеризм поменял местами верующих и религиозное учение, и теперь различные конфессии борются за то, чтобы их выбрали в качестве исповедуемой религии.

Такой новый «формат» растворяет религию в культуре. Новая культура, в свою очередь, ценит прежде всего индивида, его личностный выбор. Она опирается на систему сетевых взаимодействий, не привязывая человека к однозначно заданным ориентирам – социальным, географическим, историческим и т.п., а рассматривая его политическую активность или пассивность как проявление

свободы личности. Можно ли в этом случае продолжать латиноамериканскую политическую культуру католической? Да, благодаря ее происхождению и символам, которые она до сих пор поддерживает; нет, из-за краха модели, в которой преданность католицизму является данностью. Понятие «преданность» трансформировалось в «лояльность», а следование религиозной традиции только по «праву рождения» стало рассматриваться скорее как проявление слабости и/или необразованности.

Вышесказанное наглядно иллюстрирует сложность отношений религии и политики в Латинской Америке [95]. Религия всегда была и остается важным фактором в политической жизни общества. Поэтому до сих пор попытки изолировать ее от общественной жизни с тем, чтобы выстроить секулярную демократию, основанную только на гражданской этике, остаются безрезультатными. Секуляризация, закрепленная в либеральных конституциях конца XX в., на практике не выдержала проверки социальными сложностями и политическими конфликтами в общественной жизни региона. Может быть именно поэтому в ноябре 2008 г. между Бразилией и Святым престолом было подписано двустороннее соглашение о юридическом статусе католицизма в стране. При этом еще раз подчеркнем: реалии религиозной жизни Латинской Америки не следует путать с их идеологическими проекциями[96].

С другой стороны, прогресс в отделении церкви от государства в Латинской Америке невозможно отрицать. Проследив этот процесс в исторической перспективе, с уверенностью можно сказать, что он не однозначен и сопровождается различной степенью близости церкви и государства. Однако куда большее значение имеет в данной связи личное самосознание, активно влияющее на выбор предпочтений в сфере «религиозного рынка». Активизация этого «рынка» не исключила из конкуренции традиционное для региона католичество.

---

[95] Данненберг А.Н. Влияние католической церкви на внутриполитические процессы в Латинской Америке // Научно-аналитический журнал Обозреватель – Observer. 2015. № 7 (306). С. 75-89; Данненберг А.Н. Латиноамериканский католицизм на пороге XXI века. М.: Издательство Дело, 2015. 172 с.

[96] Данненберг А.Н. Католическая церковь и "левый поворот" в Латинской Америке // Международные процессы. 2014. № 1. С. 4-10.

«Традиционное» в том смысле, что латиноамериканский вариант католичества сопряжен с глубокой переработкой синкретических вкраплений, которые составляют «точки роста» новых вариантов модернизации этой конфессии. Ее включенность в политический процесс определила приоритет этно-национальных ценностей, ставших питательной средой аксиологических трансформаций группового и индивидуального сознания и соответствующих идентификационных программ.

Как следствие, Латинская Америка оказалась одним из ведущих регионов религиозной реидеологизации международных отношений, проецируя вовне влияние религиозных факторов на сознание и самосознание жителей региона. Это касается как внутренней, так и внешней повестки дня, а также процесса формирования партнерских отношений, постепенно отходящих от географического принципа (в первую очередь, дружественные отношения с соседями) в сторону идеологического (схожесть политических систем, национальной идеи, конфессиональная идентичность).

Выводы по первой главе. Рассмотрение теоретических аспектов изучения роли религии во внешней политике современных государств на примере стран Латинской Америки подтвердило гипотезу о противоречивом характере современных процессов активизации «ценностных матриц», замыкающих социокультурное пространство по признаку принадлежности к тем или иным отчетливо артикулированным параметрам.

Наличие ряда проблем интерпретации самой возможности выделения ценностного аспекта международных отношений в качестве их фундамента (и особенно – проблемы сравнимости культур) позволило сфокусировать внимание, во-первых, на консолидирующей функции религии, с помощью которой происходит стратификация общества на основании личностного выбора духовных ориентиров; во-вторых, на идеологической функции религии, тиражирующей эти ориентиры в качестве «наиболее истинных», сакральных.

Латиноамериканский вектор реидеологизации современных международных отношений оказался, таким образом, одним из наиболее связанных с

традиционным пониманием религии в качестве связи со сверхъестественным. Вместе с тем, здесь имеет место соединение духовных и интеллектуальных практик с потребностями решения прикладных задач, в том числе, в политической сфере, где влияние религиозных процессов к началу XXI века приобрело новый импульс.

Религиозные институты стали активно заявлять о своей политической значимости в различных общественных сферах, приобретая параллельно новые формы социальной, а иногда и политической самоорганизации. Религия, постепенно превратившись в неотъемлемую часть гражданского общества, проникла в систему политической деятельности, а церковные структуры как в силу влияния идей либеральной демократии, так и посредством собственных ресурсов стали проводником активной гражданской позиции по вопросам в том числе и внешней политики.

Христианские церкви Латинской Америки, в отличие от Европы, пока не сформировали функционирующую подсистему в рамках гражданского общества своих стран. Поэтому и сегодня источником влияния христианских религиозных институтов в регионе остаются: историческая и культурная традиция христианства процессе легитимации государственной власти, а также способность сохранять и формировать национальную и этническую идентичности в условиях глобализации. Вместе с тем Латинская Америка была ярким примером того, что в период развития и кульминации социально-экономических и политических кризисов религиозные институты действовали единым фронтом, отстаивая интересы не только и не столько собственного руководства, сколько всей институциональной системы вокруг церквей как элемента гражданского общества.

ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ ВЛИЯНИЯ МИССИИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ НА МЕЖДУНАРОДНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

Изменение конфигурации современных международных отношений прямо связано с декларациями, отражающими, в том числе, реальные процессы религиозной коммуникации и тех ее проекций, которые отражают социально-политический аспект воздействия религии на бытие общества и личности.

В данной связи представляется важным изучить мировоззренческие основания ценностных трансформаций религиозного сознания в Латинской Америке; проследить роль РКЦ в «новом левом повороте» Латинской Америки в первом десятилетии XXI в., а также выделить и описать философско-культурологическое значение усиления влияния на рассматриваемые страны феномена «индейского ренессанса».

Принимая во внимание, что Латинская Америка на сегодняшний день представляет собою собирательное название для 20 стран, расположенных южнее США, следует пояснить, почему не все из них будут рассмотрены в настоящем исследовании.

После завоевания независимости в первой четверти XIX века, Мексика очень быстро отказалась от опеки государства над церковью. РКЦ ассоциировалась у населения с «гачупинос» (европейские испанцы), поэтому принятая в 1857 г. конституция страны, отделившая религию от государства, задала вектор развития отношений Святого Престола со светской властью.

Деятельность РКЦ в Мексике уже более ста лет характеризуется социальной и политической миссией. Деятели католицизма обращают своё внимание на борьбу с наркотрафиком, распространение различных сект в стране (на сегодняшний день в Мексике насчитывается 385 христианских деноминаций), экономические трудности населения, проблемы этнической и внутренней эмиграции. Внешняя политика государства несмотря на попытку максимальной диверсификации международных связей остаётся во многом проводником внешнеполитического курса США.

Также не будет уделено внимания Кубе, еще одной стране региона, формально подходящей по всем критериям. Включенность в орбиту внешней политики США в первой половине XX века, как следствие распространение религиозного плюрализма, и социалистический эксперимент второй половины XX века, приведший к атеизации общества, не позволяет включить эту страну в настоящее исследование. За этот период религиозное сознание кубинцев претерпело настолько значительные трансформации, что соответствующие процессы, в том числе связанные с влиянием религии на внешнюю политику, требуют философско-религиоведческого анализа в рамках отдельного исследования.

Страны Центральной Америки будут упомянуты в связи со Вторым Ватиканским собором и интерпретацией его итогов, выраженных в появлении теологии освобождения, теологии гуманизма и др.

Вовлеченность РКЦ в политический процесс в Колумбии также пока не имеет однозначной оценки. С одной стороны, в мирных переговорах между правительством Колумбии и повстанческой группировкой ФАРК в качестве посредника выступали представители католического духовенства. С другой – часть епископов осудили решение президента страны Хуана Мануэля Сантоса подписать мирный договор с ФАРК в 2016 году. Дело в том, что часть боевиков прикрывала свои преступления идеями теологии освобождения, доведенными до крайности. Оправдывая насилие как единственный путь к справедливости, особенно экономической, повстанцы оправдывали акты насилия по отношению в том числе и мирного населения. По мнению католического духовенства, амнистия по отношению к таким членам ФАРК будет выглядеть как безнаказанность и еще больше нарушит восприятие колумбийским обществом понятия «справедливость». Однако Папа римский Франциск призвал духовенство быть не «политиками», но пастырями, сконцентрировавшись на помощи нуждающимся, особенно когда речь идет о жертвах одного из самых долгих конфликтов региона.

Оставшиеся страны региона будут рассмотрены по группам, в зависимости от особенностей взаимоотношений РКЦ и государства, взаимовлияния, связей, и положения в политической системе каждой из них.

Для начала стоит отметить условия, в которых католическая церковь действует на территории Латинской Америки.

Ниже на рисунке 1 приведена динамика изменения числа последователей РКЦ в странах региона.

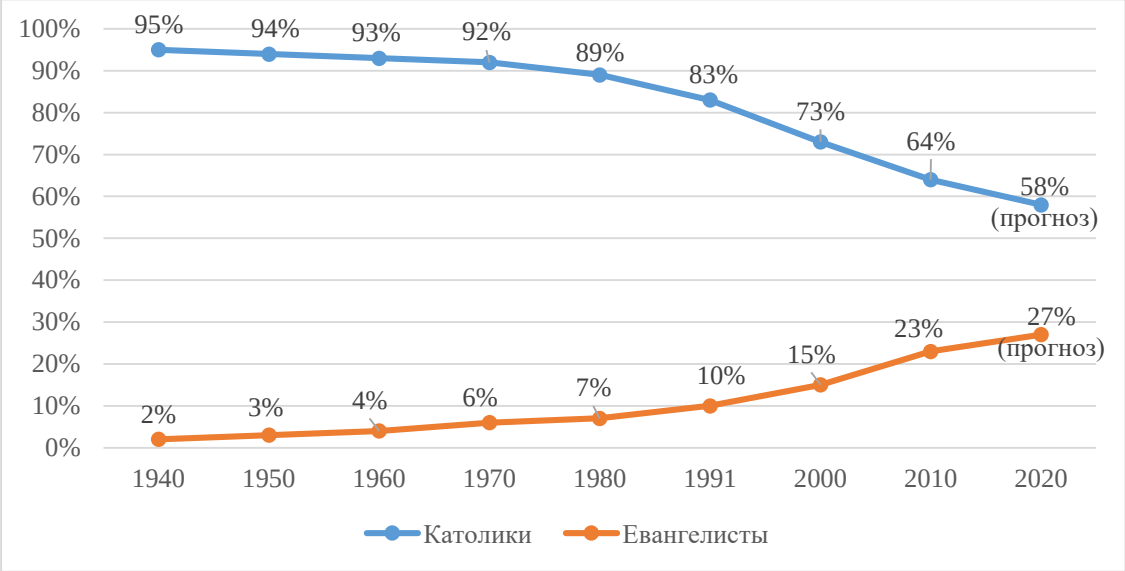


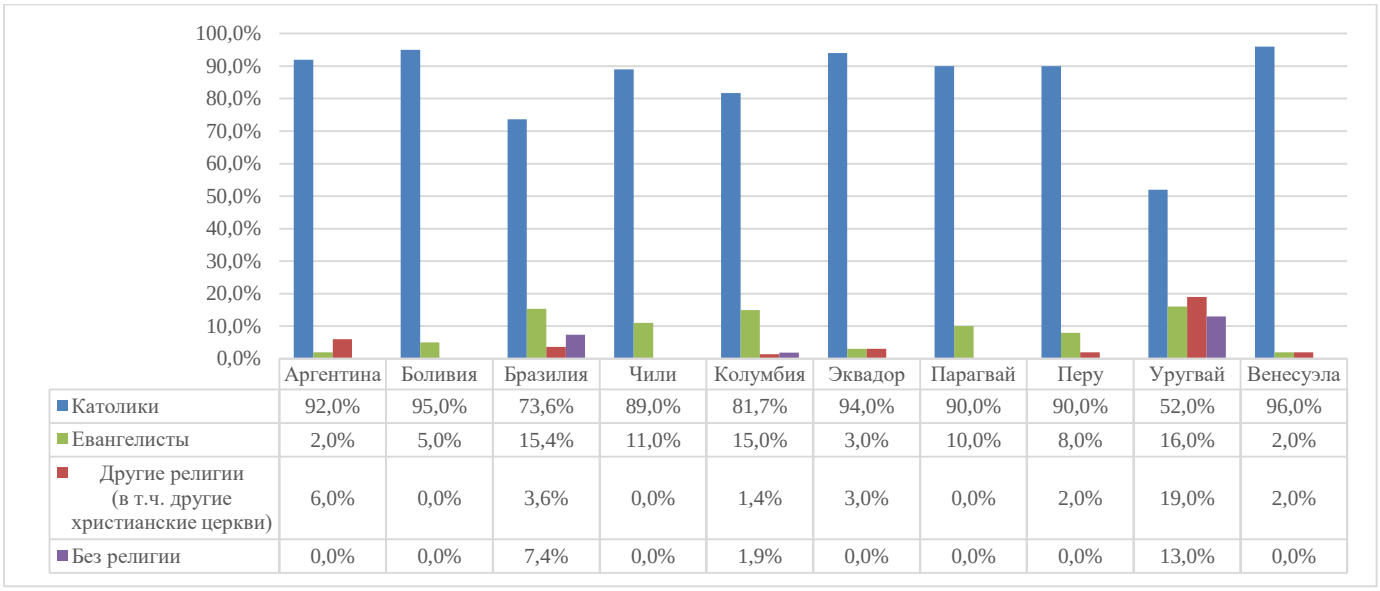
Рисунок 1. Динамика изменения числа последователей РКЦ в Латинской Америке с 1940 по 2020 гг.[97]

Как видно из приведенных выше данных, большой рост числа последователей евангелистских церквей начинается в регионе в 1970-1980-е гг. Этот период в истории Латинской Америки связан с экономическим кризисом, последовавшим за демократизацией военных режимов, активной ложной урбанизацией с появлением большого количества маргинальных областей (вильяс мисерияс Аргентины, фавелы Бразилии, барриос Венесуэлы, Колумбии), зачастую обделенных вниманием государства и католической церкви, а также деформацией

[97]Mudança religiosa na América Latina, presente, passado e futuro. Llorente&Cuenca, Madrid, setembro 2014. Mode of access: URL: https://www.desarrollando-ideas.com/publico/140925_ dmasi_relatorio_ especial_Mudança_religiosa_na_América_Latina_BR.pdf

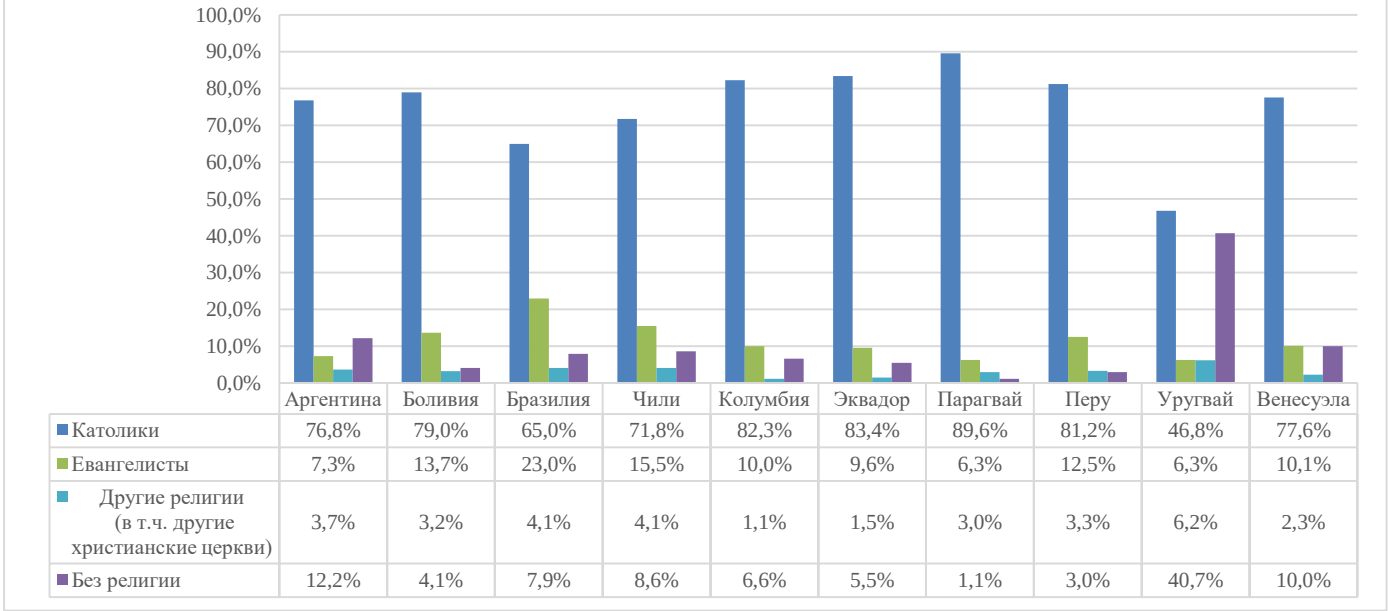
понятий «справедливость» и «свобода» вследствие разгула преступности и высокого уровня безработицы.

Далее на рисунках 2-4 приведены сравнительные показатели числа последователей РКЦ и других религий в странах Латинской Америки в 2001 г., 2010 г. и 2020 г.



	Аргентина	Боливия	Бразилия	Чили	Колумбия	Эквадор	Парагвай	Перу	Уругвай	Венесуэла
Католики	92,0%	95,0%	73,6%	89,0%	81,7%	94,0%	90,0%	90,0%	52,0%	96,0%
Евангелисты	2,0%	5,0%	15,4%	11,0%	15,0%	3,0%	10,0%	8,0%	16,0%	2,0%
Другие религии (в т.ч. другие христианские церкви)	6,0%	0,0%	3,6%	0,0%	1,4%	3,0%	0,0%	2,0%	19,0%	2,0%
Без религии	0,0%	0,0%	7,4%	0,0%	1,9%	0,0%	0,0%	0,0%	13,0%	0,0%

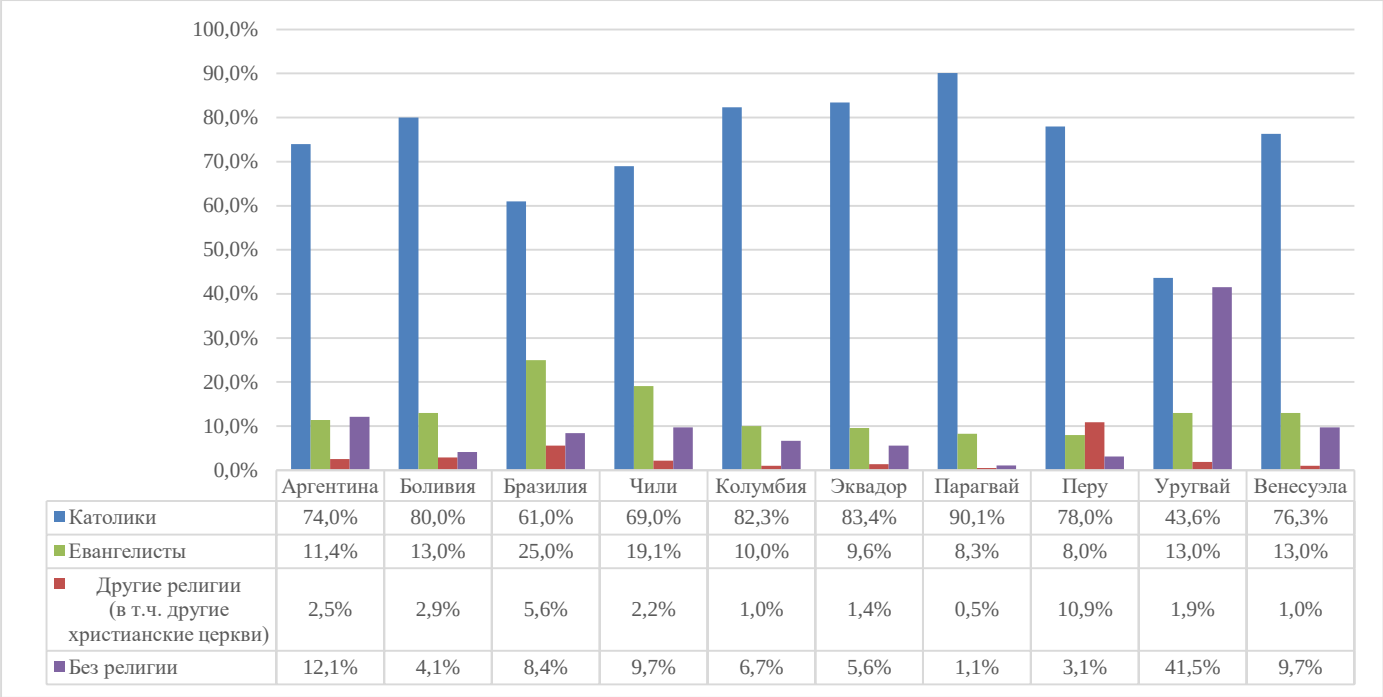
Рисунок 2. Число последователей РКЦ и других религий в странах Латинской Америки в 2001 г.[98]



	Аргентина	Боливия	Бразилия	Чили	Колумбия	Эквадор	Парагвай	Перу	Уругвай	Венесуэла
Католики	76,8%	79,0%	65,0%	71,8%	82,3%	83,4%	89,6%	81,2%	46,8%	77,6%
Евангелисты	7,3%	13,7%	23,0%	15,5%	10,0%	9,6%	6,3%	12,5%	6,3%	10,1%
Другие религии (в т.ч. другие христианские церкви)	3,7%	3,2%	4,1%	4,1%	1,1%	1,5%	3,0%	3,3%	6,2%	2,3%
Без религии	12,2%	4,1%	7,9%	8,6%	6,6%	5,5%	1,1%	3,0%	40,7%	10,0%

[98] Ari P.O., Ureta M. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. – Horiz. antropol. Vol. 13. № 27. Mode of access: URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013

Рисунок 3. Число последователей РКЦ и других религий в странах Латинской Америки в 2010 г.[99]



	Аргентина	Боливия	Бразилия	Чили	Колумбия	Эквадор	Парагвай	Перу	Уругвай	Венесуэла
Католики	74,0%	80,0%	61,0%	69,0%	82,3%	83,4%	90,1%	78,0%	43,6%	76,3%
Евангелисты	11,4%	13,0%	25,0%	19,1%	10,0%	9,6%	8,3%	8,0%	13,0%	13,0%
Другие религии (в т.ч. другие христианские церкви)	2,5%	2,9%	5,6%	2,2%	1,0%	1,4%	0,5%	10,9%	1,9%	1,0%
Без религии	12,1%	4,1%	8,4%	9,7%	6,7%	5,6%	1,1%	3,1%	41,5%	9,7%

Рисунок 4. Прогнозируемые показатели числа последователей РКЦ и других религий в странах Латинской Америки в 2020 г.[100]

Рисунки наглядно демонстрируют значительный рост числа людей, не ассоциирующих себя ни с какой религией, особенно в Уругвае и Аргентине, в то время как процент католиков меняется крайне незначительно, даже с учетом роста населения Латинской Америки[101]. То есть религия (нас интересует христианство западного обряда) продолжает быть востребованным как символическое воплощение этнической, социальной или политической идентичности с одной стороны, и как инстанция, к которой апеллируют акторы внешнеполитического процесса оценки своей деятельности – с другой. В рамках демократии это означает, что религиозные институты оценивают формы поведения в рамках публичной политики на основе собственных ценностных установок[102].

---

[99] Pew Research Center's Religion & Public Life Project. Latin America-Caribbean. Mode of access: URL: http://www.globalreligiousfutures.org/regions/latin-america-caribbean#/?region_map_religion =Catholics

[100] Pew Research Center. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Mode of access: URL: https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projection-table/

[101] Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 392 p.

[102] Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. Los Angeles; London etc, 2013. P. 143.

С этой точки зрения будут рассмотрены, во-первых, страны левого поворота – так называемые боливарианские республики: Боливия, Венесуэла, Эквадор. Здесь католическая церковь после двухвекового господства потеряла свое влияние, не сумев стать буфером между военными диктатурами/неолиберальными режимами и традиционным обществом. Институциональная развитость католической церкви, то есть способность имитировать или проводить демократические изменения, в этих странах оказалась на низком уровне, что стало прекрасным поводом для правящих элит использовать антиклерикальную риторику для влияния на гражданское общество и электорат. В этой группе стран тренд задает Венесуэла, где Уго Чавес местами намеренно шел на конфликт с официальными религиозными деятелями, в том числе и для того, чтобы противопоставлять себя им и использовать христианскую риторику на международной арене.

Отношения Боливии и Эквадора со Святым Престолом формировались под влиянием «значимого другого» – основного партнера и источника финансовой помощи в 2004-2011 гг. – Венесуэлы. Однако не стоит забывать, что в этих странах на фоне боливарианской революции получил развитие феномен индейского ренессанса, что еще больше усложняет жизнь католической церкви.

Вторая группа – это Перу и Чили. Сюда с небольшими условностями можно было бы включить Аргентину, Парагвай и Уругвай, однако в этих странах католическая церковь изначально находилась на более слабых позициях по отношению к ценностям светского государства, поэтому переход к секулярному обществу прошел без потрясений и социальных трансформаций, повлиявших на внешнюю политику этих стран. А в выделенных странах, наоборот, церкви удалось стать участником диалога между властью и народом и даже канализировать социальное недовольство.

Особняком стоит Бразилия. В этом государстве на позиции католической церкви кроме ценностей глобализации наступают синкретизм и конкуренция со стороны других христианских деноминаций. Кроме этого, остаются теология освобождения и низовые христианские общины, которые стали деятельной

альтернативой большей части духовенства во времена диктатуры, и по сей день играющие важную роль в формировании архитектуры внутренней и внешней политики страны.

2.1. Этнорелигиозный компонент феномена «индейского ренессанса» в андских странах: синкретический вызов доминированию католицизма

Аналитическое рассмотрение этнорелигиозного компонента феномена «индейского ренессанса», подъема национально-культурного самосознания населения Андского субрегиона Латинской Америки, позволяет поставить вопрос о наличии определенного параллелизма данного процесса с явлениями в других региональных контекстах, в том числе на территории Российской Федерации. Соответственно, изучение особенностей этого феномена может способствовать развитию контактов между нашими странами с учетом требования кросскультурной компетентности, сформулированного в качестве одного из ключевых для интенсификации политико-дипломатических связей в современном мире.

Как известно, различные формы коллективной идентичности в наши дни приобретают все новые конфигурации, сочетая в себе как интегративные глобализационные тенденции, так и тенденции глокализации и этнизации [103]. Одним из способов исследования данных процессов является обращение к анализу ценностных оснований культур [104], что позволяет более детально проследить возможности и границы разнообразных контактов, перспективы между контрагентами межкультурной коммуникации[105].

---

[103] Астафьева О.Н. Коллективная идентичность в условиях глобальных изменений: динамика устойчивого и ускорение становящегося // Вопросы социальной теории. 2011. Т. 5. С. 223-241; Межкультурная коммуникация в условиях глобализации. М.: Проспект, 2016. С. 53-54.

[104] Новикова О. В. Культура как система ценностных ориентиров социума // Lingua mobilis. 2015. №. 2 (53). С. 43-50; Силантьева М.В., Шестопал А.В. Антропологические и ценностные модели коммуникации: теоретические и прикладные аспекты // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 1. С. 11-23.

[105] Силантьева М.В. Коммуникация как способ трансляции интенционального опыта локальных культур // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2016. Т. 5. № 4. С. 49-55.

Изучение ценностных основ различных политических культур сквозь призму философской антропологии и философии культуры требует рассмотрения целого ряда факторов. В их числе религия занимает сегодня одно из ведущих мест[106], тесно переплетаясь с проявлениями этнического самосознания и развитием государства[107].

Латинская Америка занимает в партнерских контактах Российской Федерации особые место. Этот регион привлекает внимание не только своим геополитическим положением, но также темпами социального, экономического и политического развития[108], что, в свою очередь, позволяет продолжить поиски параллелей в области динамики развития культурного пространства. В России, как и в Латинской Америке, активно декларируется приоритет духовного над материальным [109] , ставится задача создать «ценностно-ориентированную» экономику. Своеобразие ценностного пласта культуры динамично развивающихся латиноамериканских стран, специфика их духовной самобытности в совокупности с их ролью в усилении позиций современного католицизма[110] также определили новейшую интенсификацию научного интереса к ним как перспективным партнерам дипломатических, экономических и политических контактов[111].

Необходимо также отметить, что Андский субрегион (напомним, что это страны «Андского пояса» – Чили, Колумбия, Перу, Венесуэла, Эквадор, Боливия)

---

[106] Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 97-105; Глаголев В.С. Нематериальные факторы в международных отношениях / Современная наука о международных отношениях за рубежом Под общей редакцией И.С. Иванова. Москва, 2015. С. 10-18.

[107] Березко В.Э. Государство и гражданское общество – взаимодействие должно быть эффективным // Право и политика. 2000. № 7. С. 142-142.

[108] Рябов А.В., Окунева Л.С., Ворожейкина Т.Е. Россия и Латинская Америка: сходные проблемы зависимого развития? // Мировая экономика и международные отношения. 2004. № 2. С. 17-30; Шестопал А.В. Ибероамерика: альтернативы культуры и диалектика исторического творчества // Латинская Америка. 1999. № 2-3. С. 69-76.

[109] Горшенёв Д.С. Религия в культуре современной Бразилии: ценностные основания конституционного права // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2017. Т. 21. С. 180-186.

[110] Дипломатическая служба зарубежных стран: Учебник / Под ред. А.В. Торкунова, А.Н. Панова. М.: Издательство «Аспект Пресс», 2015. С. 134-157.

[111]Шестопал А.В., Окунева Л.С. Школа ибероамериканистики // Вестник МГИМО Университета. 2014. № 5 (38). С. 136-142.

представляет интереснейший «цивилизационный пояс» Латинской Америки именно в связи с активизацией этнического самосознания и повышения роли религиозного фактора в социальной жизни этих стран. Феномен «индейского ренессанса», охватившего эти страны в последние десятилетия, вызывает особое внимание исследователей и вместе с тем остается недостаточно изученным. В самом общем виде этот феномен можно определить как стремительный рост политического самосознания коренного населения Латинской Америки, вызванный демократизацией и либерализацией общественно-политической жизни общества[112] и носящий черты левой политической культуры.

Январь 2006 года. Впервые на тот момент избранный президентом Боливии, представитель племени аймара Эво Моралес принимает участие в индейском обряде посвящения на руинах древнего города Тиауанаку. Облаченному в этническую одежду и цветочную гирлянду президенту вручается символ власти – жезл, инкрустированный золотом и серебром. Новый глава государства благодарит «Мать-Землю» и клянется бороться за равенство и справедливость[113]. Эта новость стала закономерным итогом процесса, начавшегося с середины 1980-х г. в странах Андского субрегиона Латинской Америки и ставшего частью введенного в 1940-х годах понятия *Indigenismo – Индихенизм,* термина, который в ценностно-философском измерении превратился в «индейский ренессанс»[114].

Как известно, длительная колонизация Иберoамерики Испанией и Португалией и последовавшая за ней Доктрина Монро, определившая регион в качестве особой зоны влияния США, привели к тому, что материальная культура коренных народов Латинской Америки была в значительной мере насильственно разрушена, местные верования и культы были вытеснены католицизмом, а духовная культура оттеснена в узкую сферу быта, общинной и семейной жизни. При этом общая тенденция развития в рамках капиталистической организации

---

[112]Шестопал А.В. Политические модели и историческая судьба (опыт современной Бразилии) // Полис. Политические исследования. 1995. № 4. С. 170-175.

[113] Discurso Inaugural. Presidente Evo Morales Ayma. Texto bilingüe: Aymara - Castellano. (22 de Janiero de 2006). – Mode of access: URL: www.saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/discurso-jefes-estado.pdf

[114]Alcida R. R. Indigenism: Ethnic Politics in Brazil. – University of Wisconsin Press, 1998. 336 p.

хозяйства уничтожала региональные аутентичные формы уклада жизни, которые сохраняли на тот момент религиозные элементы и были идентифицирующими для локальных общностей. Католицизм объективно выступал при этом религией-монополистом, ассоциируясь в сознании жителей региона с процессами колонизации[115]. Неудивительно, что современное состояние христианства в этом регионе многие исследователи именуют «новым христианством»[116], в том числе, в связи с процессами интерференции католицизма с этнорелигиями[117].

Возникновение «нового христианства» (и его политического и культурного конкурента – «индейского ренессанса»), с одной стороны, явилось «естественным» следствием социокультурного развития. С другой – интенсивное наступление на индейцев со стороны местных властей и Католической церкви работало по принципу кнута и пряника: чем существеннее становились экономические и политические ограничения, накладываемые на индейцев, тем интенсивнее Католическая церковь включалась в процесс «утешения» и объяснения случившегося с точки зрения христианской морали, которая часто оправдывала происходившее из-за тесного сплетения интересов государства и церкви в колониях.

После получения независимости основной задачей государств Южной Америки стало формирование собственной национальной идентичности, которое включало в себя, среди прочего, изменение ценностных ориентаций у различных социальных и этнических групп[118].

---

[115] Глаголев В.С. Общее и особенное в тенденциях конфессионального универсализма глобализирующегося мира / Философия в современном мире: диалог мировоззрений. 2012. С. 435-436; Каргина И.Г. Метаморфозы христианства на фоне постмодернистского пейзажа // Полис. Политические исследования. 2012. № 5. С. 106-121.

[116] Каргина И.Г. Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 105-113; Данненберг А.Н. Влияние католической церкви на внутриполитические процессы в Латинской Америке // Научно-аналитический журнал Обозреватель – Observer. 2015. № 7 (306). С. 75-89.

[117] Данненберг А.Н. Латиноамериканский католицизм на пороге XXI века. М., 2015. 172 с.

[118] Alencar G. Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial. 2015. 235 p.; Силантьева М.В., Шестопал А.В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов / Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста. Материалы VII Конвента РАМИ. 2012. С. 204-211.

Как известно, необходимым условием политического объединения, наряду с «технической» (экономической, правовой и т. п.) составляющей этого процесса, является принятие общих ценностей. Роль культуры во всех ее проявлениях здесь трудно переоценить [119] . Если на первом этапе формирования национально-культурной идентичности Андских стран главной объединяющей идеей была ненависть к колонизаторам, то в дальнейшем она приобрела более содержательные черты, опираясь на модель демократического общества[120]. По мысли архитекторов этого процесса, переход к демократии после периода военных диктатур должен был закрепить базовые «демократические свободы» и полностью уровнять в правах местные верования. С этой целью были приняты поправки к Конституциям ряда стран и новые конституции:

Колумбия – 1991 г. удалены положения о том, что свобода совести распространяется только на культы, не противоречащие христианской этике и морали.

Перу – 1993 г. свобода совести теперь носила всеохватывающий характер: добавлено положение о том, что любой гражданин может не раскрывать свои религиозные взгляды.

Эквадор – 1998 г. свобода совести теперь предполагала полную свободу выражения своих религиозных взглядов, если те не оскорбляют и не нарушают право других на выражение собственных религиозных взглядов.

Подобные изменения были призваны включить Андские страны в процесс глобализации.

Однако политические преобразования сопровождались структурным реформированием экономики в соответствии с комплексом мер, разработанных Международным валютным фондом (МВФ)[121]. Среди прочего, неолиберальный сценарий оздоровления экономики предусматривал отделение труда от других

---

[119] Мартынов Б.Ф. Латинская Америка на цивилизационном подъеме // Латинская Америка. 2006. № 1. С. 11-18.

[120] Шестопал А.В. Глобальная демократизация и глобальный кризис // Космополис. 1999. № 1. С. 82-94.

[121] Кальюни Элвис Охеда. Экономическая стабильность и кризис неолиберализма в Латинской Америке // Латинская Америка. 2007. № 5. С. 18-27.

видов жизнедеятельности. Началась «жесткая» реформа, привязывающая регион к законам рынка; прежде всего, была проведена приватизация земельных ресурсов, находившихся в коллективном пользовании этнических общин.

Эти нововведения были несомненным наступлением на устои традиционного общества, поддерживаемые этнокультурными паттернами. Попытка их замены на другие, связанные с атомистическим и индивидуалистским типом организации общества, вызвала к жизни этнически окрашенное протестное движение, ориентированное, в том числе, на антиглобализм [122]. Действительно, внешне «индейский ренессанс», являясь, по сути, этническим движением, вписывается в общую концепцию антиглобализма, включившего индейские общины в сферу своих интересов в связи с земельным вопросом. В свою очередь, «отсутствие интереса» к развитию рыночной экономики рассматривалось рядом политических сил региона как желание индейцев жить при социализме. Именно поэтому социалистические и коммунистические партии региона постоянно включали в свою повестку дня вопросы, затрагивающие интересы крестьян-индейцев.

Однако и современные антиглобалисты, и современные социалисты формируют свою теоретическую и идеологическую базу на основе анархистских, неомарксистских идей, оформившихся в Европе. Более того, борьба и тех, и других построена на отрицании существующих ценностей общества, в том числе традиционных. Эти условия дают основание утверждать, что при включении индейских общин в сферу политических интересов упомянутых движений и партий, был полностью проигнорирован ценностный компонент «индейского ренессанса», а именно, особое духовное значение, которое играет земля в культуре индейцев. Ведь образ земли тесно связан с историей и мышлением континента, как формируя образ желанного будущего и потерянного прошлого, так и отвечая на вопросы, имеющие не только философское, но также этнорелигиозное значение: есть ли на земле что-то вечное? истинен ли окружающий мир? Здесь легко прослеживается противоположность бытия («топии») – онтологии «должного

[122] Мартынов Б.Ф. «Реликтовые» и потенциальные конфликты в Латинской Америке // Международные процессы. 2006. Т. 4. № 11. С. 48-58.

бытия» (утопии), причем напряженное противостояние между идеалом и действительностью объясняется не только двойственной природой самого утопического дискурса, но и особым, «разорванным» характером индейской идентичности. основополагающие черты которой, зачастую противоречивые, отражали не только то, чем Америка является на самом деле, но и чем она «собирается быть», или в еще большей степени, чем «хотела бы стать»[123].

Кратко суммируя ответы, предложенные «индейским ренессансом» на поставленные выше вопросы, можно сказать следующее. Человек приходит в этот мир без «лица и хорошо сформированного сердца»[124]. Его идентичность не самодостаточна, она включает в себя понимание человека как части окружающего мира (в том числе, земли), его рода, всего жизненного пути племени. Вся его жизнь включена в систему больших и малых пространственно-временных циклов. Поиск духовного смысла существования (не только персонального, но и существования всего мира) является ключевой его задачей.

Интересы экономики и политики на этом фоне кажутся ничтожными; их реальные перспективы напрямую связаны с особым переживанием времени, где достижение материального результата вторично по отношению к переживанию процессуальности «чистого существования».

И если в интерпретации Габриеля Гарсии Маркеса, размышлявшего с позиций классических европейских ценностей, эта идея, названная «бездомностью» или «одиночеством» Латинской Америки[125] воплощает собой новое состояние духовности, когда человек, получив бесконечное множество идеалов, существует по принципу carpe diem, теряя связь между Миром Внутренним и Миром высшим, то в латиноамериканском контексте, напротив, эта идея задала культурно-историческим исканиям государств, переживающих «индейский ренессанс», традиционалистский вектор, сориентировав проблемное

---

[123]Аинса Ф. Утопия: альтернативные модели и формы культурного самовыражения в Латинской Америке // Латинская Америка. 2012. № 8. С. 80.

[124] Уайт Джон. Индейцы Северной Америки. Быт, религия, культура. М.: Центрполиграф, 2005. 314 с.

[125] La soledad de América Latina. Discurso íntegro que Gabriel García Márquez dio al recibir el Premio Nobel de Literatura, en 1982. Mode of access: URL: biblio3.url.edu.gt/Discursos/07.pdf

поле с внешней рефлексии, находящейся вне пределов континента, на внутреннюю, обращенные к сущности латиноамериканского общества. Мексиканский философ Самуэль Рамос назвал такой взгляд на себя изнутри «сокрытым лицом нации»[126]. Важно также иметь в виду, что вся история континента, ослабив «иммунную систему» индейской культуры, понизила ее устойчивость к влияниям извне, из-за чего в ней повысилась компенсаторная реакция в виде мимикрии. Именно поэтому индейские движения в Андских странах остаются прежде всего деидеологизированными и стихийными формами протеста против сложившихся социально-экономических отношений. Последние разрушают не только социальную структуру индейского общества, но и те демократические права и свободы, которые, казалось бы, должны соответствовать рынку.

Феномен «индейского ренессанса» видится в этой связи как поиск «подлинности» автохтонных культур, неизбежно преодолевающий «неподлинность» иных подходов. Это - своеобразный синктерический вызов католицизму со стороны коренных народов региона, затянувшийся ответ на развернутую Испанией в колониальный период «духовную конкисту» и вместе с тем противодействие недавним демократическим реформам, проводимым под эгидой американизации («экономическая конкиста»). Политический вектор «индейского ренессанса» направлен на включение любой формы протестной активности в циклическое понимание времени и свойственное автохтонным народам специфическое понимание цели пребывания человека на земле – участие в космическом круговороте жизни.

Раскрывая в политическом радикализме механизм инверсии, удерживающий историю в цикле, «индейский ренессанс» совмещает веру в будущее с культом прошлого. При кажущейся наивности этого подхода нельзя исключать рост его влияния на будущее Андских стран. И, что особенно важно, следует считаться с ценностными матрицами культур автохтонных народов Латинской Америки как с фактором, имеющим далеко не иллюзорное, а вполне реальное значение в социальной, экономической и политической жизни Андских стран.

[126] Ramos S. Perfil del hombre y la cultura en México. México: Pedro Robredo, 1951.

Взаимодействие (особенно перспективное в рамках публичной дипломатии) между ними и народами России должно учитывать близость их ментальности, несмотря на разницу содержания и уникальность каждой из культуры.

2.2. Римская католическая церковь и левый поворот в Латинской Америке в первом десятилетии XXI в. Трансформация роли РКЦ в Венесуэле, Боливии и Эквадоре

Национальные особенности влияния миссии Римской Католической Церкви (РКЦ) на определение внешнеполитических приоритетов стран Латинской Америки можно рассмотреть на примере стран Андского субрегиона, занимающих ключевые позиции по ряду важных показателей различных областей социокультурного, социально-экономического и политического развития.

Еще в конце 90-х годов XX века и в первые годы нового тысячелетия в семи странах Южной Америки (Аргентина, Боливия, Бразилия, Венесуэла, Уругвай, Чили и Эквадор) к власти пришли левые или левоцентристские режимы. Их движение к политическому Олимпу произошло демократическим путем, в результате общенародных выборов. Победа вынудила «новых левых» к поиску нового идеологического основания для подкрепления своей политической деятельности. Этнический и социальный состав электората, обеспечившего победу левым в странах Андского субрегиона, заставил политиков провозгласить совершенно новую политико-экономическую модель, получившую название «Социализм XXI века». Данная модель сочетала в себе социализм как метод распределения благ и христианство как идеологическую основу отношений внутри страны и на международной арене. Другими словами, в этих странах произошел «новый левый поворот», который можно было рассматривать в контексте эволюции политических взглядов от либерализма к христианскому социализму. В то же время, к концу XX в. Латинская Америка имела за плечами сорокалетнюю историю «теологии освобождения», движения, радикально изменившего восприятие религии во всем регионе.

Дело в том, что в отличие от основателей «христианского социализма» – аббата Ф.-Р. де Ламенне (1782–1854) и двух англиканских священников – Ф.- Д. Мориса (1805–1882) и Ч. Кингсли (1819–1875), проповедовавших, что познание добра и зла являлось не грехом, но первым шагом человека на пути прогресса, а причина нравственного зла кроится в противостоянии закона единства мирового сообщества и индивидуалистическими стремлениями каждого человека, «теология освобождения» делала акцент на то, что источником зла являются богатство и высокое положение в обществе, а не порочное устроение души. Подобный подход очень вдохновил теоретиков левых политических сил, подготовив их возвращение: в Венесуэле (1998), Боливии и Уругвае (2005), Эквадоре и Никарагуа (2006), Парагвае (2008).

Новые политические реалии поставили католическую церковь в новые условия – с одной стороны, христианская основа новых политических режимов должна была сохранить Латинскую Америку оплотом католицизма, с другой – взятая за основу интерпретация христианства обнаружила совершенное непонимание сущности учения Христа, а значит, не могла быть поддержана Римом.

В итоге левые и левоцентристские режимы региона так и не смогли наладить отношения РКЦ и государственной власти. Речь идет в первую очередь о режимах, не скрывавших своей симпатии к правительству Чавеса в Венесуэле – Боливии и Эквадора. Однако противостояние католического духовенства и светской власти по своей напряженности, безусловно, заслуживает отдельного исследования.

Изучение специфической венесуэльской формы «социализма XXI века» требует обращения к анализу личных качеств лидера этой страны Уго Чавеса, президента Венесуэлы вплоть до самой своей смерти. Уго Чавес – первый и главный защитник и практический исполнитель доктрины «социализма XXI века». И сегодня во многом внешняя политика правительства Венесуэлы определяет крайние границы этой политико-экономической модели – такие, как вызов вашингтонской политике войны, «антиимпериалистическая борьба», ограничивающаяся, однако, временами голой риторикой, оставляющей за рамками реальной политики какие-либо действия.

Самая яркая новаторская и оригинальная черта венесуэльского варианта «социализма XXI века» – смесь «исторического» боливарианского национализма, марксизма, латиноамериканского популизма и христианства. У. Чавес обращался к религиозной риторике сродни христианскому проповеднику. В избирательную кампанию 1998 г. он цитировал Библию наряду с национальной Конституцией. По словам команданте, на социалистическую деятельность его вдохновляют в равной степени как Симон Боливар, Че Гевара, Фидель Кастро, Тупака Амару так и Иисус Христос. «Истинный Христос – освободитель бедных, один из величайших в мировой истории революционеров и борцов против империалистов»[127].

В 2002 году, вернувшись к власти после неудачного государственного переворота оппозиции, Чавес объявил ликующей толпе: «Царство Христа – это царство справедливости, солидарности, братства, это царство социализма. Это царство будущей Венесуэлы»[128].

При этом многие высказывания Чавеса идейно перекликались с проповедями теологов освобождения. В частности, на Страстной неделе 2010 года в своей авторской колонке, публиковавшейся в прессе, президент выступил с размышлениями о Вербном воскресенье. Чавес назвал Иисуса «Христом-искупителем, Христом-освободителем, Христом бедных». Он противопоставил тех «нуждающихся, жаждущих справедливости», кто принял Христа, въезжающего в Иерусалим на осле, тем, «кто никогда не удовлетворит стремление к власти». «Следуя традиции этого воскресенья, – подвел итог президент, – мы повторяем шаги Христа и подтверждаем, что во время нашей революции Христос обездоленных является самым великим примером в борьбе за человеческое достоинство»[129]. Священник-иезуит Хосе Гасо даже назвал как-то венесуэльского лидера лучшим проповедником, поскольку он верит в то, что чувствует, и обладает преимуществом искренней любви к людям и Иисусу»[130].

---

[127] Демидова Е. Во что верит Венесуэла? // Независимая Газета – 07 июля 2007 г. Режим доступа: URL: www.ng.ru/politic/2010-07-07/5_venesuela.html

[128] Con la Iglesia ha topado Chávez // La Prensa Nicaraguana. 2008. 17 de Julio. Mode of access: URL: www.laprensa.com.ni/2010/07/17/editorial/31751

[129] Ibid.

[130] A Perfect Storm in Latin America. Mode of access: URL:

Однако несмотря на использование христианской риторики и даже элементов проповеди, отношения Чавеса с католическим духовенством всегда были крайне напряженными. Начав свою деятельность в качестве президента страны, команданте наполовину сократил государственное субсидирование институтов РКЦ в стране, что задало тон для взаимного неприятия. Прежний кардинал Росалио Кастильо Лара постоянно критиковал Чавеса за проводимую политику в отношение РКЦ, а однажды назвал его «параноидальным диктатором», «разрушившим демократию в Венесуэле и ведущим свой народ под гильотину социализма» [131] . Чавес, в свою очередь, обозвал осуждающих его епископов «дьяволами», а церковь – «опухолью» и утверждал, что высшие чины католической церкви Венесуэлы участвуют в заговоре против его страны, пытаясь увековечить царство эксплуатации под лозунгами классового мира и «христианизации» капитализма[132].

Таким образом, венесуэльский режим пытался вывести значительную часть внешне- и внутриполитической повестки дня на уровень решения моральных проблем. Однако отсутствие легитимации со стороны католической церкви режима, ценностной основой которой должна была стать религиозная составляющая (на момент прихода Чавеса к власти - христианство), потребовало от тогдашнего президента действий, которые бы формально помогли эту основу удержать. Например, на прошедшем в мае 2008 года заседании епископальной конференции Венесуэлы обсуждался вопрос о появлении «Реформированной католической церкви Венесуэлы», получившей поддержку от президента страны. Архиепископ Роберто Люкерт Леон, вице-президент епископской конференции Венесуэлы, заявил в интервью газете El Nuevo Herald, что «параллельная церковь была создана Чавесом» и финансировалась за счет отчислений, производимых государственной нефтяной компанией. Клир же «церкви Чавеса» формировался за

www.heritage.org/immigration/commentary/the-perfect-storm-changed-us-politics

[131] CEV: El socialismo dista de lo que reclaman venezolanos// El Nacional. 2006. 19 de Abril. Mode of access: URL: www.el-nacional.com/www/site/p_contenido.php?q=nodo/133681

[132] Ibid.

счет священнослужителей, запрещенных в служении католическими епископами за различные канонические нарушения[133].

Конференция католических епископов в Каракасе неустанно критиковала Чавеса за строительство «социализма XXI века», уделяя большое внимание внешнеполитическому курсу венесуэльского лидера. Опасения Церкви всегда вызывали отношения Венесуэлы с двумя «индикаторами» всего внешнеполитического процесса в Латинской Америке: Кубой и США.

Сближение Каракаса и Гаваны, с точки зрения РКЦ, ведет к распространению кубинской идеологической модели не только в Венесуэле, но и в регионе в целом. В свою очередь, официальный Каракас не раз давал понять, что не будет обращать внимания на мнение католической церкви по вопросам внутри- и внешнеполитической повестки дня, указывая, что епископальная Конференция созывается для решения вопросов религии, а не политики.

Что касается отношений с Соединенными Штатами, то Чавес культивировал образ внешнего врага в лице США, которые якобы готовы делать все возможное, чтобы «социализм XXI века» не был построен. В частности, венесуэльский лидер заявлял, что РКЦ окончательно потеряет свое влияние в Латинской Америке из-за слишком тесных отношений с правящими классами США. В доказательство связей РКЦ с Вашингтоном Чавес приводит данные, согласно которым члены католической организации «Опус Деи» принимали непосредственное участие в неудачной попытке государственного переворота в 2002 году. Кардинал Хосе Игнасио Веласко был тогда одним из подписавших указ о передаче президентской власти бизнесмену Педро Кармона. А именно администрация Буша, по мнению большинства специалистов и самого президента Венесуэлы, принимала непосредственное участие в подготовке и проведении государственного переворота в апреле 2002 года[134].

---

[133] La posición de Capriles se acerca al chavismo // El Nuevo Herald. – 25 Diciembre de 2012. – Mode of access: URL: www.elnuevoherald.com/ultimas-noticias/article2019824.html

[134] Голинжер Е. Код Чавеса: Расшифровывая интервенцию США в Венесуэле М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. С. 54.

В свою очередь, папский престол предпринимал попытки сблизиться со своим заблудшим чадом. Так, папа Бенедикт XVI заговорил о «начале новой эры в отношениях между католической иерархией и венесуэльским правительством». В 2006 году во время визита Чавеса в Ватикан президент подарил Папе большой портрет Симона Боливара, героя борьбы за независимость Венесуэлы, и объявил, что именно в Риме в 21 год Боливар, будучи верующим католиком, а не атеистом, как принято думать, поклялся освободить Южную Америку от власти Испании. [135]

Команданте уверил тогда понтифика, что конфликт венесуэльского правительства и Церкви ограничен определенным «временем, местом и личностями», то есть не выходит за рамки узкого круга людей. А после визита в Ватикан Чавес заявил, что «боливарианская революция очень христианская», а его «друг Фидель Кастро», с которым он «много разговаривает о Христе, недавно сказал, что он христианин в социальном аспекте»[136].

В целом, доктрина «боливарийской дипломатии» отражает процесс дальнейшей идеологизации внешней политики Венесуэлы. Деятельность РКЦ в стране расценивается Каракасом как подрывная в отношении к проводимому венесуэльским руководством курсу на формирование новых политических и дипломатических связей Венесуэлы. В этом смысле конфликт РКЦ с Чавесом стал катализатором развития внешнеполитической программы венесуэльского правительства, направленной на обеспечение международной поддержки амбициозных проектов осуществления внутренних реформ, воплощаемых в жизнь под лозунгом идей «боливарийской революции». Антикатолическая риторика соответствует растущему популистскому и националистическому крену в общем курсе, намеченном в период президентства Уго Чавеса.

Что касается Боливии, то «левый разворот» Моралеса, помимо широкого спектра социальных реформ и национализацией крупных предприятий, предусматривал легализацию кокалерос, крестьян-индейцев, выращивающих

---

[135] Benedicto XVI asegura que la Iglesia puede desempeñar rol de paz na America Latina // El Nacional. 2006. 12 de Maio. Mode of access: URL: www.el-nacional.com/www/site/p_contenido.php?q=nodo/133681

[136] Ibid.

листья коки. Это политическое решение в РКЦ было воспринято очень болезненно. В частности, архиепископ Тито Солари публично обвинял кокалерос в вовлечении детей и подростков к производству и торговле наркотиками. Фермеры же ответили обвинениями в адрес архиепископа в попытке влиять на международную политику, проводя идеи неолиберализма и капитализма, и даже пригрозили направить петицию Папе об отлучении иерарха от церкви, если тот не извинится в течение 48 часов. Учитывая, что для многих индейцев-фермеров выращивание коки стало единственным средством существования, листок коки в этой стране стал символом справедливости и свободы. Однако борьба за легализацию растения и продукции из него, находится сейчас не только в легальной, но и ценностной плоскости. Нежелание как РКЦ, так и правительства Моралеса искать компромисс, погружает страну в тлеющий социальный конфликт, несмотря на схожие цели обоих – борьбу с дискриминацией и нищетой.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что внешняя политика Венесуэлы, Боливии и Эквадора на современном этапе под влиянием деятельности РКЦ и публичных высказываний ее местных иерархов имеет непоследовательный характер. Проект «социализма XXI века» и склонность лидеров к радикализму в международных отношениях часто приводили к неприятию его политики и маргинализации роли этих государств в мире. В этой связи, нельзя назвать целесообразной политику экспорта социализма в рамках региональных группировок, осложняющую отношения боливарианских республик с остальными странами Латинской Америки, во многом из-за негативного отношения к этому процессу со стороны РКЦ, позиция которой все еще сильна в регионе.

2.3. Трансформация роли РКЦ в Перу

Перу на сегодняшний день является, пожалуй, самой консервативной в религиозном плане страной Андского субрегиона. Католическая церковь пришла на территорию этой страны вместе с падением империи инков в 1537 г. и с тех пор является одним из важнейших элементов социальной и политической системы

страны. Статья 50 Конституции Перу признает важную роль именно Католической церкви в становлении перуанской государственности и культуры:

Artículo 50º. Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas[137].

Более того, по данным Pew Research Center при постоянном росте населения страны, процент христиан остаётся практически неизменным на протяжении уже 30 лет. Сравнительные данные приведены в Таблице 1.

Таблица 1. Динамика изменения количества христиан в Перу в период с 1990-ые -2020-ые гг. [138]

Год	Население (чел.)	Процент христиан (%)	Количество христиан (чел.)
1990	21550000	95,2	20515600
1999	25952000	95,5	24784160
2010	27580000	95,5	26338900
2020	31420000	95,4	29974680

Как и в большинстве стран Латинской Америки христианство в Перу представлено большим количеством деноминаций, наиболее многочисленной из которых являются евангелисты. О них мы поговорим немного позже, а пока опишем кратко процессы, приведшие к тому, что католицизм в Латинской Америке в целом, и в Перу в частности переживает период упадка.

На протяжении всего XIX и XX вв. РКЦ играла важнейшую роль в жизни государства и общества, с одной стороны помогая властям удерживать Перу от

[137] Статья 50º. Признавая независимость и автономию католической церкви, государство признает ее как важный элемент исторического, культурного и духовного наследия Перу и поддерживает сотрудничество с ней. Государство уважает другие конфессии и также может устанавливать с ними формы сотрудничества (пер. мой - *Д.Г.)*

[138] Pew Research Center. Global Religious Futures. Peru. Mode of access: URL: http://www.globalreligiousfutures.org/countries/peru#/affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2016.

революционных потрясений, а с другой – предоставляя площадку для диалога широких общественных масс. Если включить условную периодизацию деятельности церкви в Перу, то стоит выделить несколько этапов.

В период с 1850 г. по 1930 гг. РКЦ и светская власть существовали в симбиозе; церковь получала гарантированные ассигнования из бюджета страны и в благодарность занималась легитимацией законодательных инициатив действующих властей. Кроме этого, создавались общественные объединения (Перуанское католическое сообщество, Католический женский союз, Католический союз для джентльменов), которые должны были стать крупными политическими инструментами в руках церкви. Эти площадки впоследствии также станут одним из социальных лифтов, рекрутирующих способную молодежь через качественное религиозное образование [139] . В целом, этот период можно охарактеризовать как обоюдное желание светских и духовных властей поддерживать сложившуюся в предыдущие столетия идею религиозно-политического единства всего мира, Града Божьего, universitas christianorum, истоки которой идут от римской традиции[140].

Период 1930-1968 гг. отмечен активизацией социалистических настроений, связанных с мировым экономическим кризисом 1929-1933 гг., повлекла за собою крупные выступления в деревне и на заводах. На политической арене страны появилось сразу несколько акторов, включивших в свои программы требования свободы совести и секуляризации. Одной из самых активных и успешных стала лево-центристская партия АПРА (её официальное наименование Американский народно-революционный альянс, испанское сокращение – АПРА) [141] , которая, несмотря на противодействие католического духовенства Перу, уверено победила на выборах в Конгресс. Была принята новая конституция, гарантировавшая

[139] Fonseca J. Misioneros y civilizadores: protestantismo y modernización en el Peru (1915-1930). Lima: Pucp, 2002. P. 78-80

[140] Knowles D. Church and State in Christian History // Journal of Contemporary History. 1967. Vol. 2. № 4. P. 10.

[141] Fleet M., Smith B.H. The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997. 378 p.

свободу совести и разрешившая разводы несмотря на то, что все браки должны были быть засвидетельствованы церковью.

Католическая церковь, в свою очередь, укрепляла низовые молодежные общины и поощряла получение образования в школах и вузах, где были сильны позиции католицизма. Таким образом формировалась, как на тот момент казалось, лояльная к католической церкви элита, способная впоследствии восстановить влияние католицизма в социальной и политической жизни страны[142]. Однако, будучи исключенной из процесса подготовки документов II Ватиканского собора, эта элита стала самостоятельно трактовать предписание собора «максимальной вовлеченности в социальную жизнь» и стала активно требовать переосмысления католицизма и реинтерпретации христианских символов[143].

К этому времени в Перу назревал политический кризис, который вылился в военную диктатуру 1968-1985 гг., ознаменовав очередной период взаимоотношений церкви и государства.

Предшествовало этому решение США о реализации очередной доктрины, которая на фоне изменяющегося религиозного мировоззрения в Латинской Америке и возрастающей социальной ответственности РКЦ в регионе должна была вернуть межамериканские отношения в русло жестко вертикальной схемы. 18 марта 1964 г. на закрытом заседании руководства Госдепартамента была одобрена «Доктрина Манна», которой должны были следовать все послы и руководители миссий США в Латинской Америке. Манн объявил, что отныне латиноамериканские страны будут оцениваться не по тому, как они отстаивают интересы собственных граждан, а по тому, как они отстаивают интересы США. Соединенные Штаты больше не имели ничего против правых диктаторов, пришедших к власти в результате военных переворотов. США таким образом собирались агрессивно защищать девятимиллиардные американские инвестиции в Латинской Америке[144].

---

[142] Adrianzán A. Pensamento político peruano 1930-1968. Lima: Desco. 1990. P. 58.
[143] Foroohar M. Liberation Theology: The Response of Latin American Catholics to Socioeconomic Problems // Latin American Perspectives. Vol. 13. № 3. P. 39.
[144] Стоун О. Нерассказанная история США. М.: Азбука-Аттикус, 2012. С. 35.

Тогда же по всей Латинской Америке прокатилась волна христианского обновленчества после Второй конференции латиноамериканских епископов (CELAM), «кульминацией которой стала радикализация церкви в Латинской Америке и появление такого явления как теология освобождения»[145]. Оставшись формально нейтральной в политических предпочтениях, РКЦ смогла поднять насущные социальные и теологические вопросы (церковь бедных против церкви богатых) и перевести их большую часть из плоскости классового противостояния в социальный диалог на основе широкого привлечения многочисленных социальных, этнических и политических групп. Тем самым, не желая этого, католическая церковь подготовило социальную сред для военного переворота 1968 г., создав квазиплощадки для канализации оппозиционных настроений в стране[146] .

Однако произошедшая в 50-60-ые годы XX в. демократизация офицерского состава (когда военная служба оставалась мощным социальным лифтом, но перестала быть привилегированной сферой деятельности местных элит), рост национального самосознания, «кризис совести» в результате соприкосновения с нищетой и отсталостью огромных слоев населения в ходе противоповстанческих операций, народные пастырские усилия в армии стали причиной появления в регионе нового политического феномена – националистических военных режимов. В Перу правительство, желая улучшить условия жизни нищего населения, попыталось взять под контроль крупнейшую нефтедобывающую компанию страны, являвшуюся филиалом американского гиганта Стандарт Ойл. Революционное правительство вооруженных сил (РПВС) пришло к власти с программой, основные положения которой, названные впоследствии доктриной Веласко, сводились к следующему:

1) основные богатства и природные ресурсы должны принадлежать государству;

---

[145] Там же. С. 40.
[146] Stone O., Kuznick P. The untold history of the United States, UK, Ebury press, 2012. P. 523.

2) экономическое развитие направляется на удовлетворение интересов нации в целом, а не на стремление к наживе отдельных лиц и группировок;

3) иностранные капиталовложения должны содействовать росту национальной экономики;

4) указанные мероприятия призваны укреплять независимость страны и улучшать условия жизни народа[147].

Особое внимание Веласко Альварадо уделил конструктивному диалогу с католическим населением, число которого на тот момент превышало 12 млн. человек. Церковь, в свою очередь, активно участвовала в политическом диалоге. Кардинал Ландазури в этот период активно поддерживал аграрную реформу и реформу промышленности, несмотря на социалистический характер этих преобразований.

Главным мотивом для такого решения клира стало заявление генерала Альварадо, что вооруженные силы взяли в свои руки власть в результате длительного уяснения перуанской действительности. «Это был не переворот, а революция, но не марксистская, поскольку мы не идем к обществу коммунистического образца. Но мы и не собираемся поддерживать традиционный статус-кво, наоборот, мы будем изменять его... глубочайшим образом ...Мы идем к новому строю перуанского общества». Если империализм и местная реакция, по словам Веласко, не дадут правительству совершить "мирную революцию" сверху, при уважении прав частной собственности, на них ляжет ответственность за ее провал и выбор народными массами более радикальной альтернативы, т.е. социалистической революции[148].

Концепция Альварадо, согласно которой страной избирался альтернативный путь развития, который можно было охарактеризовать «ни капитализм, ни коммунизм», вызывала симпатии как у радикального, так и у консервативного течений в церкви. В свою очередь, военные уважительно относились к РКЦ как к

---

[147] Макеева Л.А. Перу 1980 г.: когда военные вернулись в казармы. // Латинская Америка. – 2005. – № 9. – С. 47.
[148] Там же. – С. 52

влиятельной социально-политической силе, способной укрепить единство в стране за счет глубокого проникновения католицизма в общественное сознание. Кроме того, в основу доктрины революционного гуманизма военные положили христианское мышление, основанное, в частности, на стремлении устранить исторически сложившееся «неравенство, ненависть и вражду между перуанцами» для установления «подлинного равенства всех людей, основанного на всеобщем братстве» в справедливом обществе[149].

РКЦ в Перу поддерживала и внешнюю политику военного режима, главными принципами которой было невмешательство во внутренние дела, уважение национального суверенитета и территориальной целостности государств и идеологический и политический плюрализм.

Епископ Лимы также приветствовал стремление РПВС к изменению несправедливых общественных отношений в сложившейся системе МО. Позиция Перу в отношении колониальных расовых проблем являлась антиимпериалистической по содержанию, а политика «терсеризма» сделала Перу одной из стран, защищающих интересы развивающихся стран в их суверенном праве распоряжаться своими природными ресурсами и самостоятельно определять внешнеполитические приоритеты.

Кроме того, Перу в этот период становится активным сторонником перестройки межамериканских отношений, в частности «Пакта Рио-де-Жанейро» и Устава ОАГ. Продолжая следовать принципам невмешательства во внутренние дела других государств, перуанские представители в этих региональных институтах предлагали исключить положения о вмешательстве в дела стран региона по политическим мотивам и юридически закрепить принцип мирного сосуществования. Помимо этого, Перу предложило пересмотреть такие концепции, как «безопасность межамериканской системы» и «внутренний фронт», предложив развивать систему «коллективной экономической безопасности» для защиты от «экономического агрессора»[150].

---

[149] История Перу с древнейших времен до конца XX века. - М.: Наука, 2000. – 476 с

[150] Vaky V., Munoz H. The Future of the Organization of American States N.-Y.: Twentieth Century

Католическая церковь практически полностью сосредоточилась на социальном служении, постепенно отстраняясь от теологической части своей сущности. Сумев отвлечь христиан, составлявших до 96 % населения, от революционности, заменив духовное социальным, католическая церковь в Перу постепенно превращала своих прихожан в паству (аналог социального понятия «массы»), которая потеряла идею Бога, довольствовавшись лишь его образом. Проблемы греха и личного спасения стали предметом, занимающим только клириков и небольшое число практикующих католиков. А ориентация на высшие цели стала не более чем признаком оторванности от реального мира.

Однако начиная с 1980-х годов становится заметным социальное расслоение в религиозных предпочтениях перуанцев. Социальные лифты и возможность заработать политический капитал привлекал в ряды католиков по большей части средний класс, в то время как бедное население страны, в первую очередь Лимы, исповедовало протестантизм, где наивысшим проявлением политического участия считалось участие в выборах.

На выборах 1979 года, которые ознаменовали возвращение к демократии, победил кандидат от двух традиционных правых партий (Народное действие и народная христианская партия), Фернандо Белаунде, поддержанный католическими епископами Перу. В 1985 год, впервые к власти пришел кандидат от АПРА – левоцентристской партии, Алан Гарсия, использующий в своих выступлениях библейские метафоры, чем расположил к себе как рядовых католиков, так и представителей других христианских деноминаций. Однако и ему, как и его предшественнику не удалось сколь-нибудь значимо изменить экономическую ситуацию в стране[151].

В этих условиях на выборах 1990 г. развернулась борьба РКЦ, поддержавшей известного писателя Марио Варгаса Льосу, с прочими христианскими деноминациями (в первую очередь протестантами и евангелистами), поддержавших независимого кандидата – Альберто Фухимори. Католическая

Fund Press, 1993. P. 126.

[151] Contreras C., Cueto M. Historia del Peru contemporâneo. Lima: IEP, 2004. P. 139.

церковь мобилизовала все свои силы для противостояния Фухимори, который ассоциировался с евангелистами, опасаясь, что возможная его победа подвергнет опасности основы католицизма страны. Однако активность католической церкви привела к волне анти-католицизма среди избирателей, а грамотная кадровая политика Фухимори (который включил в предвыборные списки в Сенат и Палату Депутатов 50 представителей различных христианских деноминаций) предопределили его победу на президентских выборах.

В приведённой ниже таблице представлены деноминации, к которым относили себя политики, избранные в 1990 г. в Сенат. Такая широкая религиозная палитра говорит о растущем плюрализме и свободе совести как залога стабильного развития общества и государства. Религия здесь становится маркером демократизацации, институализируясь в гражданском обществе не вследствие многовекового присутствия РКЦ в регионе, а в связи с эволюцией отношения к демократическим ценностям, правам человека, этическим проблемам современной экономики.

К сожалению, нет возможности сравнить эти показатели со статистикой предыдущих созывов ввиду отсутствия таких данных.

Таблица 2. Последователи различных христианских деноминаций, избранные в 1990 году – Перу[152]

Церковь	Количество избранных	Пост	Партия
Католическая церковь	3	Сенатор	АПРА
Католическая церковь	10	Депутат	Народная Христианская Партия
Баптистская церковь	1	Вице-президент	Изменение 90 – Новое Большинство
Баптистская церковь	8	Депутат	Изменение 90 – Новое Большинство
Евангелистская церковь Перу	1	Сенатор	Изменение 90 – Новое Большинство

[152] Barrera Rivera P. Religião e política no Peru pós-Fujimori / Civitas – Revista de Ciências Sociais. 2006. Vol. 6. № 2. P. 61.

Продолжение таблицы 2

Евангелистская церковь Перу	2	Депутат	Изменение 90 – Новое Большинство
Христианская евангельская веслианская церковь	2	Депутат	Изменение 90 – Новое Большинство
Церковь пятидесятников	1	Сенатор	Изменение 90 – Новое Большинство
Церковь пятидесятников	2	Депутат	Изменение 90 – Новое Большинство
Методистская церковь	1	Депутат	Изменение 90 – Новое Большинство
Пресвитерианская церковь	1	Депутат	АПРА

То есть демократизация открыла другим христианским деноминациям канал политического участия, которым на протяжении всей политической истории Перу пользовались только католики. По ходу избирательной кампании Фухимори стали называться «братом» и даже «богоизбранным».

На текущий момент оценить политическое участие христианских деноминаций в политическом процессе Перу не представляется возможным из-за недостатка данных: статистики по числу признающих себя последователями той или иной деноминации, религиозных убеждений кандидатов, участвующих выборах различного уровня. В последнюю перепись населения, прошедшую в июле 2005 года, к сожалению, не был включен вопрос о религии. При составлении опросника этот вопрос фигурировал, но в последней редакции был исключен. Предполагается, что католическая церковь была заинтересована в том, чтобы скрыть вопрос о религии во избежание обнародования информации о резком падении числа её последователей, поэтому использовала влияние организации Opus Dei на политический процесс в стране для изменения окончательного вида опросника переписи[153].

[153] Lopez D. La seducción del poder. Lima: Nueva Humanidad, 2004. P.159.

2.4. Религия в политической культуре современной Бразилии: ценностные основания конституционного права

Многие современные авторы отмечают наличие острого кризиса Католической Церкви в странах Латинской Америки что, очевидно, находит отражение в специфике конституционных положений, а главное – их реального функционирования в правовом и политическом поле. Как известно, государство остается «держателем монополии на легитимное символическое насилие»[154]. Конструктивные формы его власти, если, следом за П. Бурдье и Дж. Дьюи, «брать их одновременно в философском и политическом смыслах», могут использовать символический капитал только тогда, когда он «имеет отношение к реальности»[155]. Это значит, по Бурдье, что социальная группа есть тогда, когда существуют составляющие ее люди. Этот нехитрый вывод как нельзя лучше проецируется на ситуацию отношения церкви и государства, рассмотренную здесь на примере Бразилии: пока есть последователи Католической Церкви, готовые составить группу для выражения и легитимации своих притязаний на власть, процесс секуляризации нельзя считать завершенным.

Отношения между религией и политикой в Бразилии имеют характер динамического единства двух противоположных тенденций: с одной стороны, к взаимному сращиванию, с другой – к взаимному отталкиванию[156]. Примером, хорошо иллюстрирующим сказанное, являются отношения между Католической Церковью и государством в конституционном поле Бразилии[157].

В Бразилии, как и во всем регионе можно говорить о том, что «христианство переживает период функциональной маргинализации и снижения общего уровня

---

[154] Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдье // Социология социального пространства / пер. с фр.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С 83.
[155] Ibid. С. 84.
[156] Глаголев В. С. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм // Проблемы укрепления единства российской нации: материалы всерос. науч.-практ. форума с участием зарубежных ученых. В 2 т. / ответ. ред. С. А. Никольский, М. Г. Писманик. Пермь, 2014. С. 48-55.
[157] Шестопал А. В. Политические модели и историческая судьба (опыт современной Бразилии // Полис. Политические исследования. 1995. № 4. С. 170-175.

традиционной религиозности. Вместе с тем, вызов, брошенный христианству современностью, привел в действие механизмы, трансформирующие религию в сторону приспособления ее к вариациям потребностей современного общества»[158].

Для процесса, описанного выше, испанским социологом Хосе Казанова был предложен термин *деприватизация религии*, то есть возвращение религии в недифференцированную публичную сферу, т. е. сферу гражданского общества, для легитимации функционирующих социальных моделей[159].

В свою очередь, бразильский социолог религии Жуанилду Бурити, напротив, считает, что говорить о деприватизации религии преждевременно, а то, что происходит – это тестирование границ между политикой и религией. Следствием такого тестирования является реполитизация религиозной сферы, становящейся максимально субстантивированной, а также поиск новых правил игры в сфере экономики и публичной политики [160] . Это как раз случай Бразилии, представляющей особый интерес с точки зрения соотношения религиозной и политической свободы и проекции такого соотношения в праве и государственно-конфессиональных отношениях. Здесь религия в конституционно-юридическом плане была выведена по конституции Республики в частную сферу, однако на протяжении большей части истории страны Католическая Церковь выступала в качестве поставщика общественных услуг: строительства школ, больниц и т. д., а также легитимации политической власти. При этом главный пункт христианско-католического прочтения правовой сферы состоит, как известно, в том, что существует «Слово Божье», в полном соответствии с которым должны быть приведены нормы морали и права как институализированные социальные формы.

Как известно, колонизация Бразилии португальским государством реализовывалась при поддержке Католической Церкви как института,

---

[158] Каргина И.Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 89.

[159] Casanova J. Religiones públicas y privadas / J. Casanova, J. Auyero // El lugar de la cultura en la sociología norteamericana – Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. 1999. P. 48

[160] Burity J. A. Religião e política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica // Revista de Estudos da Religião. 2005. № 4. P. 32.

обеспечивающего легитимность власти и ответственного за социальную сплоченность и национальное единство по обе стороны Атлантики. На протяжении большей части колониальной истории бразильского общества основным источником права для этой территории было португальское законодательство (кодексы Мануэла I, Алфонсу V и Филиппа I), где закон государства был совмещен с Божественным Законом, то есть Законом, диктуемым Католической Церковью.

Такой симбиоз был выгоден обеим властным структурам. Папа Александр VI в 1493 г. выпустил буллы Inter caetera № 1, Inter caetera № 2, Eximiae devotionis, Dudum sequidem, которые предоставили Португалии право владеть землями, открытыми к югу и востоку от Островов Зеленого Мыса, «вплоть до индийцев», и даровал королям Португалии полный контроль за деятельностью религиозных организаций и церквей, основанных на новых землях. Короли Португалии же в обмен на помощь в распространении христианства на новых землях, строительстве церквей и монастырей, а также материальном обеспечении деятельности религиозных субъектов на территории колоний сохранили за собой право создавать церковные должности, собирать десятину и одобряли на своей территории обнародование документов, выпущенных Папским престолом[161].

С обретением независимости Бразилии 7 сентября 1822 г. отношения между церковью и государством, выстроенные в течение трех столетий колониальной Бразилии остались практически неизменными. Более того, бразильская Конституция 1824 г. предоставила Католической Церкви титул официальной религии Империи. Процесс независимости не повлиял ни на государственный надзор над церковью, ни на идеологическое влияние самой церкви на общественно-политическую сферу жизни общества. Это показывает, что процесс секуляризации в этот исторический период был еще неустойчивым либо несущественным.

[161] Esquivel J.C., Blancarte R. Laicidades relativas: avatares de la relación Estado – iglesia en Brasil // Los retos de laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo: 1ª ed. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. 2008. P. 164.

Чтобы не быть голословными, отметим ряд положений Конституции 1824 г., говорящих о легитимации Католической Церкви. Уже преамбула, сформулированная таким образом: «em nome da Santissima Trindade» (перевод: «от имени Святой Троицы») *(здесь и далее перевод наш, Д. Г.)*, показывает, что императорская власть продолжала прибегать к религиозному авторитету Католической Церкви как форме собственной легитимации и социальной сплоченности нового государственного образования [162].

Статья пятая Конституции устанавливает католицизм в качестве официальной религии Империи: «Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo» [163]. **(**Перевод**:** Ст. 5. Римская Католическая Апостольская Церковь будет оставаться религией Империи. Все другие религии могут исповедоваться в рамках местных культов и специальных помещениях, для этого предназначенных (храмах), и ни в коей мере за их пределами).

То есть на тот момент никакой гарантии свободы совести как субъективного права гражданам Империи не предоставлялось. К остальным религиозным культам провозглашалась терпимость, если они осуществляют свою право на свободу вероисповедания только в специально отведенных для этого местах, т. е. физическим лицам не представлялась возможность публично практиковать любую другую религию, кроме католицизма.

Среди гражданских прав особое место также занимает запрет на преследование по признаку религии, если та соответствует государственной и общественной морали. Однако жить в этих моральных рамках означало строить повседневную жизнь на правилах, установленных Католической Церковью и не исповедовать какую-либо другую религию, противоречащую этим моральным

---

[162] Глаголев В.С. Герметичность религии как проблема социологического исследования / В. С. Глаголев // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной): материалы Третьей Международ. науч. конф. / отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород, 2013. С. 77-86.

[163] Constituição Política do Imperio do Brazil. Mode of access: URL: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm

нормам[164].

Если в конституционном плане отношения церкви и государства претерпели незначительные изменения в Конституциях 1934, 1946 и 1967/1969 гг., то в экономическом, социальном, культурном и интеллектуальном плане эти изменения для церкви были значительными. Пожалуй, самым значимым событием явилась утрата гегемонии Католической Церкви как института, производящего символические товары, на фоне увеличения прав и свобод других религиозных конфессий. Это заставило Католическую Церковь вновь отвлечься от пасторской деятельности и обратиться к социальной борьбе, ставшей неотъемлемой чертой бразильского общества в XX в.

Во всяком случае, церковь изменила исповедуемую на протяжении большей части своей истории стратегию христианской жертвенности на приверженность к социальным изменениям, что привело к появлению, в том числе, Теологии Освобождения и, как следствие, низовых церковных общин как формы непосредственного общения с трансформирующимся обществом.

После первой поддержки диктатуры церковь дистанцировалась от государства, во многом из-за его отношения к оппозиции (многие деятели Католической Церкви во время диктатуры подвергались пыткам). Поэтому в годы военного режима Церковь активизировала демонстрацию своей приверженности пути социальных изменений, став основным институтом защиты прав человека.

И когда в 1988 г. в Бразилии был запущен процесс повторной демократизации[165], предполагалось, что церковь не только сохранит, но и упрочит свои позиции, которые будут закреплены в Конституции страны.

Это понимание исходило из того, человеческое право измеряется не либеральным естественным правом, а конкретной охраняемой правом свободой, которой должна пользоваться церковь для своего слова, Слова Божьего. Эта свободная проповедь должна породить такой человеческий порядок вещей,

---

[164] Ibid.

[165] Шестопал А.В. Путь к демократии: бразильский опыт // Полис. Политические исследования. 2009. № 4. С. 183.

который необходим для сохранения самого государства[166].

Именно поэтому Католическая Церковь и другие религиозные конфессии высказывались прогрессивно в отношении социальной справедливости, прав человека и демократии, а в других направлениях, например, связанных с семьей, нравственностью, образованием, религиозные организации сохранили свой исторический консерватизм [167] , продолжая проповедь и обучение не без вмешательства в дела государства.

В преамбуле действующей Конституции 1988 г. имеется отсылка к Богу, как покровителю данного документа. Также по Конституции предусматривается сотрудничество между религиозными организациями и государством в общественных интересах: предоставляются налоговые льготы для деятельности любого культа; обеспечивается конфессиональное образование в государственных школах; сохраняется религиозный брак с гражданскими последствиями; предоставляется особая защита институту семьи. При этом в Гражданском кодексе Бразилии, принятом в 2002 г., проводится принцип «открытого перечня», позволяющий лучше адаптировать нормы (в том числе нормы Конституции) к «различным культурным и социальным ценностям», что открывает широкие перспективы модернизации, при которой практика правоприменения начинает играть «исключительно важное значение»[168]. Не трудно предугадать, что, реализуя принцип социальности, такой подход вместе с тем открывает возможности дополнительной религиезации политики и политизации религии.

Вышесказанное иллюстрирует сложность отношений религии и политики в Бразилии. Религия всегда была и остается важным фактором в политической жизни бразильского общества. Поэтому все попытки изолировать религию от общественной жизни, с тем чтобы выстроить секулярную демократию, основанную

---

[166] Барт К. Оправдание и право: пер. с нем. / Карл Барт. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 112.

[167] Esquivel J. C. Laicidades relativas: avatares de la relación Estado – iglesia en Brasil / J. C. Esquivel, R. Blancarte // Los retos de laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo: 1ª ed. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. 2008. P. 172.

[168] Коста Л. Л. А. Гражданский кодекс в XXI В.: бразильский взгляд // Вестник РУДН. Сер. Юрид. науки. 2014. № 2. С. 241.

только на гражданской этике, пока остаются безрезультатными. Секуляризация, закрепленная конституционно, на практике не выдержала проверки социальными сложностями и политическими конфликтами в общественной жизни Бразилии. Может быть, именно поэтому в ноябре 2008 г. между Бразилией и Святым престолом было подписано двустороннее соглашение о юридическом статусе католицизма в стране[169].

На сегодняшний день прогресс в отделении церкви от государства в Бразилии очевиден. Однако будет любопытным понаблюдать за тем, как новоизбранный президент Бразилии Жаир Болсонару будет сочетать либеральные экономические ценности с традиционными духовными основаниями в повседневной политической деятельности. Победив на выборах с консервативной платформой, в том числе и в отношении религии, глава государства может столкнуться с невозможностью выполнения программных обязательств, нашедших отклик у избирателя как раз из-за сложных, местами переплетающихся отношений между духовной и светской властями в Бразилии.

Выводы по второй главе. Особенности влияния миссии Римской Католической Церкви на политический процесс в Латинской Америке позволяют обобщить результаты, полученные при изучении роли религии в жизни государств региона, основываясь на конкретном материале и вместе с тем не стремясь придать этим результатам статус исчерпывающих и окончательных.

Прежде всего, к ценностным основаниям трансформации религиозного сознания в Латинской Америке имеет прямое отношение переосмысление понятия «справедливость» в контексте «теологии освобождения» и ее более современных «изводов»: венесуэльского «социализма XXI века» и боливийского «индейского ренессанса». Последний демонстрирует выраженный вызов католицизму, в умеренных вариантах выступая одной из форм религиозного синкретизма, а в более радикальных обозначая себя в качестве одной из форм противодействия культуре «белого человека».

---

[169] Diniz D. Acordo Brasil-Vaticano concede privilégios à Igreja Católica // Estadão. 2011. 5 de março. P. 3.

«Новый левый поворот» в Латинской Америке в первом десятилетии XXI в. определился, таким образом, теми тенденциями в осмыслении реальных проблем региона, которые опирались на традиционное для этих мест синкретическое прочтение католицизма. При этом отношения политических лидеров, имеющих безусловное доверие у масс верующих, с представителями самой РКЦ и папского престола остаются весьма неоднозначными, несмотря на желание последнего наладить более доверительные контакты. Это не кажется невозможным в свете инициатив папы Франциска, как известно, происходящего родом из Аргентины. Однако объективные предпосылки позитивного сценария в данном случае вряд ли будут опираться исключительно на религиозную идеологию или даже в целом на процессы в области общественного сознания: реальным основанием принятия РКЦ в качестве сильного политического актора в регионе может стать не столько пропаганда или даже миссия, сколько более объемные вливания сил и средств в решение конкретных социально-экономических, социально-политических и социокультурных задач.

ГЛАВА 3. ЦЕННОСТНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

Так исторически сложилось, что РКЦ на сегодняшний день является единственным религиозным институтом, наделённым правосубъектностью в международном праве, которое признается как государствами, так и международными организациями. Святой престол не только имеет право заключать международные соглашения, но и обладает достаточным объемом полномочий для ведения дипломатической деятельности. Папа римский направляет легатов, личных представителей и наблюдателей для участия в работе международных организаций и институтов и таким образом увеличивает влияние РКЦ в мире.

Однако, являясь особым международным политическим институтом РКЦ встраивается в изменяющуюся архитектуру международных отношений крайне осторожно. Ватикан всё меньше полагается на реальные действия, скорее демонстрируя, что власть Святого престола заключена в словах, обращенных к миллиардам католиков по всему миру. Ведь во многих странах с глубокой католической традицией политические элиты продолжают быть проводниками позиции Ватикана по различным вопросам международной повестки дня.

На фоне продолжающейся глобализации, культурно-этнических движений типа «индейского ренессанса», сложной экономической ситуации и отмечаемого многими исследователями духовного вакуума, РКЦ представила свой новый облик, основанный на мировоззрении социального диалога и открытости, новых формах миссионерской и социальной политики. А с избранием очередным папой Римским аргентинского епископа Хорхе Марио Бергольо религиозный фактор приобретает еще большее значение в рамках латиноамериканской подсистемы международных отношений.

В этих условиях РКЦ в регионе продолжает свою деятельность, используя традиционную нерасчленённость религиозного и светского, проявляющуюся в форме взаимодействия религии и политики, а также место региона в

международных отношениях. Но теперь церковь не может отказаться от «влияния на социальную и национальную жизнь, не беспокоиться о здоровье институтов гражданского общества, не высказываться о событиях, интересующих граждан»[170].

В максимально гиперболизированном виде всё взаимодействие института РКЦ и прочих участников международных отношений должно воплощать в себе Слово Божье и превращать его в некий Абсолют, который через ценности должен быть принят всеми. Однако на практике религиозные ценности оказываются вовлечены в большую светскую деятельность на благо мирового сообщества, постепенно фрагментарно утрачивающего свою идентичность в рамках формирующегося глобального демократического сообщества. А противоречие традиционной религиозности, основанной на терпении, субординации, и религиозности постмодерна с ее либеральными ценностями, не позволяет воплотить в жизнь идеи И. Канта о вечном мире всех государств.

А в свою очередь, размывание понятия «идентичность», а точнее – плюрализм в его понимании, типичный для постмодерна, заставляет участников политического процесса обратиться к религии как универсальному способу самоидентификации.

С другой стороны, в эпоху глобализации, постмодерна, смешения культурных потоков международные отношения приобретают всё больше черт, свойственных игре, которую Й. Хейзинга определяет как «добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели «обыденная» жизнь». Все перечисленные компоненты и признаки игры отвечают современному положению дел на международной арене.

Религии, наряду с государственными интересами в современных международных отношениях отводится роль одного из регуляторов «добровольно принятых, но

[170] Апостольское обращение «Evangelii Gaudium» о возвещении Евангелия в современном мире папы Римского Франциска. М.: Издательство Францисканцев, 2014. 194 с.

абсолютно обязательных правил»[171].

Для глубокого анализа современного состояния такой многоуровневой системы, как представляются международные отношения в Латинской Америке, с точки зрения комплексного видения внешнеполитической деятельности всего региона через призму ценностных предпосылок необходимо уточнить несколько понятий, важных для дальнейшего исследования. Эти уточнения будут в первую очередь касаться взаимоотношений стран рассматриваемого региона друг с другом непосредственно и в рамках их взаимодействия в международных организациях.

Одним из требующих уточнения в условиях применения к Латинской Америки является понятие «внешнеполитическая деятельность». В связи с динамически развивающейся международной ситуацией, фрагментарной включенностью региона в процессы глобализации и формирования новой архитектуры международных отношений необходимо выделить два основных подхода к упомянутому выше понятию.

С одной стороны, «внешнеполитическая деятельность» должна рассматриваться как «внешнее действие» актора. То есть все действия, которые он осуществляет на международной арене, ориентированы либо на решение его собственных проблем или на выживание в качестве государства-нации, либо на поддержание и изменение существующего миропорядка (подсистемы, системы МО) в свою пользу.

С другой стороны – страны региона состоят и активно участвуют в международных организациях и институтах, главной задачей которых является решение глобальных проблем человечества. В этом случае понятие «внешнеполитическая деятельность» становится экзистенциальной категорией и должно рассматриваться как «миссия» актора сохранить планету, людей, природу как непременное условие существования человечества.

Такое уточнение позволит рассмотреть две наиболее значимые функции религии как явления в международных отношениях региона. Говоря о действии,

---

[171] Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл. / Общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян. М.: Прогресс, 1992. С. 41.

направленном вовне, предполагается экзистенциально-психологическая или компенсаторная функция, рассматриваемая как базис мировоззрения. Если речь идет о «миссии», подразумевается идеологическая функция, решающая задачи идентификации и консолидации некой обширной социальной группы.

Каждая из этих функций проявляется, имея в основе саму социальную реальность эпохи глобализации, и отвечает различного рода потребностям участника международных отношений.

Во-первых, в глобализирующемся мире в условиях культурной диффузии во всех конфессиях преобладают «светские» типы религиозности, включающие в себя принципы гуманизма, свободы совести, отказа от претензий какой-либо ценностно-религиозной системы на исключительность ввиду восприятия религии как культурной ценности.

Во-вторых, процесс унификации сознания верующих в рамках определенной религиозной системы (в целях использования религиозной популистской риторики в политических интересах тех или иных господствующих социальных групп), вступает в ценностную конфронтацию с идеями антиглобализма, ставящему своей целью локализацию культур, фрагментацию мира в целом.

Однако стоит признать, что Ватикан в ходе истории не только распространял христианское учение, но и, оставаясь носителем традиционных христианских ценностей, прилагал усилия как по поддержанию мира, так и по формированию христианской идентичности в условиях постоянной конкуренции со стороны светской этики, иных христианских деноминаций и других мировых религий.

Поэтому заключительная глава будет посвящена деятельности Святого престола, связанной с решением глобальных проблем человечества, в частности приведением к единообразию кодов внутринационального и межнационального общения, консолидацией наднациональных территориальных, этнических пространств, созданием благоприятных условий для регулирования процессов глобализации и регионализации в современном мире.

Данный раздел посвящён посреднической роли католической церкви в период с 1960-ых до 1990-ых годов при решении региональных проблем путём

изменения религиозного сознания конфликтующих сторон в направлении «этического измерения», осознания важности духовного фактора и мотивов в политических действиях.

Кроме того, данный раздел посвящен новым вызовам и угрозам, с которыми сталкивается и может столкнуться Латинская Америка в процессе глобализации, а также потенциалу Ватикана в разрешении социальных и этических дилемм современного развития. Основной фокус будет сделан на неравном распределении материальных благ, исключенности народов и индивидуумов из экономического и социального прогресса, вопросах поддержания мира и экологической безопасности – вопросах, решение которых может быть связано с ценностно-религиозными основами международных отношений в эпоху, когда в политике господствует постмодернистское миропонимание, основанное на отрицании всякого рода правил, на спонтанности и иррационализме.

3.1. Прямое участие миссий РКЦ в обновлении латиноамериканской подсистемы международных отношений в 1960-ые-1990-ые гг. XX в.

В условиях формирования биполярного мира роль Ватикана в глобальной борьбе двух систем XX века оставалась значительной на протяжении всего столетия. Негативно встретив Октябрьскую революцию в России, Святой Престол одним из первых стал призывать весь христианский мир к «крестовому походу» против коммунизма. В 1929 году тот же Пий XI заключил Латеранские договоры с фашистским правительством Италии. В 1933 году Ватикан заключил конкордат с гитлеровским режимом Германии.

В энциклике папы Пия XI «Divini Redemptoris» [172] («Божественного искупителя», 1937 год) провозглашалось, что идеи классовой борьбы и социалистической революции несовместимы с христианством, и опасны для общества больше, чем секты и ереси. В частности утверждалось, что марксизм

[172] Пий XI. Энциклика «Divini Redemptoris». Mode of access: URL: w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

отрицал понятие греха и зла, которое должно было исчезнуть вместе с капиталистическим способом производства, отвергая идею о том, что и грех и зло воспроизводятся вне зависимости от прогресса технологического или социально, являясь по сути онтологическими сущностями [173], имманентно присущими личности.

Справедливость через равное распределение труда, т.е., равенство не возможностей, но результатов, признавалась ложной мессианской идеей, основанной на ложных же утверждениях о небожественной природе власти и частной собственности.

Свобода представлялась как выполнение человеком божественно возложенных на него обязанностей по отношению к гражданскому обществу, в том числе связанных с принятием свой социально-экономической роли, которая среди прочего занимала свое место в общественной иерархии и закрепляла неравенство в гражданских правах.

После второй мировой войны Ватикан приветствовал создание Северо-Атлантического блока как «гаранта западной христианской цивилизации». Пришедшие в ряде стран к власти католические партии зарекомендовали себя как адепты антикоммунизма и «холодной войны». Ватиканская конгрегация «священной канцелярии» декретом от 1 июля 1949 года отлучила от церкви всех тех, кто поддерживал коммунистические и рабочие партии, голосовал за кандидатов-коммунистов. Однако до Карибского кризиса Католическая церковь ограничивалась в Латинской Америке лишь социальным служением, ведя опосредованно борьбу с обновленческими тенденциями, появившимися как одно из последствий II Ватиканского собора[174]. В этот период

После Карибского кризиса в октябре 1962 г., в разрешении которого активнейшее участие принимал Иоанн XXIII, лично ведя переговоры с президентом Кеннеди и Фиделем Кастро[175], стало очевидно, что в век ядерного

---

[173] Парамонов Б.М. Согласно Юнгу // Континент. 1983. № 37. С. 291.
[174] Четверикова О. Измена в Ватикане, или Заговор пап против христианства. М.: Алгоритм, 2011. С. 86.
[175] Красиков Н. Ватиканский репортаж. М., 1990. С 41.

оружия человечество поставило себя под угрозу уничтожения. Поэтому было необходимо пересмотреть отношение католической церкви к войне, которое было сформулировано ещё Августином Блаженным и Фомой Аквинским. Особенно характерным это стало во времена папы Иоанна XXIII (1958-1963), выступившего с широкой трибуны с проповедью всеобщего отказа от войны. «Мир – это самое ценное, самое великое, самое святое из всех благ» – говорилось в его послании[176]. В своей энциклике «Pacem in terris»[177], опубликованной 11 апреля 1963 года, понтифик обратился не только к своей пастве, но и «ко всем людям доброй воли». В ней утверждается резкий поворот от традиционного учения о «справедливой войне» [178] к утверждению неприемлемости войны как средства решения конфликтов, тем более, ядерной.

Католическая церковь предлагала развернутую программу борьбы за мир, всеобщее разоружение и отказ от использования ядерного оружия на основе сотрудничества людей разных мировоззренческих ориентаций. Был выдвинут призыв решать все спорные вопросы за столом переговоров, и был декларирован принцип мирного сосуществования государств с разными социально-политическими системами. «Вошло в обычай, — писал понтифик, — оправдывать гонку вооружений повторением слов о том, что в нынешних условиях мир обеспечивается только равновесием вооруженных сил… В результате люди живут под постоянным страхом, ожидая урагана, который может разразиться в любой момент, принеся с собой невообразимые страдания»[179].

---

[176] Иоанн XXIII – Выступление на пленарном заседании II Ватиканского собора. Официальные документы Ватикана. Режим доступа: URL: w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_jxxiii_spe_19621013_osservatori-delegati.html

[177] Иоанн XXIII. Энциклика «Pacem in terris». Режим доступа: URL: w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

[178] Создателем католического учения о войнах, в том числе о войнах в защиту религии и церкви, является Блаженный Августин (354 - 430 гг.), почитаемый и православными церквями. Продолжая начатое им дело, Фома Аквинский (1225 - 1274 гг.) основательно разработал учение «о справедливой войне». Он определил три критерия допустимости войны: войну ведет компетентная государственная власть; для ее ведения имеются веские причины; ее целью является достижение мира через предполагаемую победу над противником.

[179] Иоанн XXIII. Энциклика «Pacem in terris». Режим доступа: URL: w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Это послание главы католической церкви стало катализатором процесса разработки и подписания первого в истории международных отношений договора о запрещении ядерного оружия в целом регионе. Имеется в виду договор Тлателолко, подписанный в Мехико 14 февраля 1967 года. Конечно, не стоит преувеличивать роль этой энциклики в подписании договора, однако некоторые исследователи международного права считают, что именно позиция церкви по этому вопросу, не замалчивание и не игнорирование, а четко сформулированное осуждение и неприятие ядерной угрозы миру, стало решающим аргументом для некоторых стран, подписавших этот документ, в частности Эквадора и Чили[180].

В это же время по Латинской Америке проходит волна церковного обновленчества, сблизившая позиции социализма и «народной церкви», идеологической базой которой стала «теология освобождения». Однако Папа Римский Павел VI практически все свое внимание уделял экуменической деятельности среди других христианских конфессий и нехристианских религий и внутрицерковным реформам (от ограничения возраста кардиналов, участвующих в конклаве до утверждения нового порядка мессы).

Такое невнимание к социально-религиозной ситуации в Латинской Америке со стороны Святого престола приводит к тому, что в 1970-ые годы в Никарагуа побеждает Сандинистская революция. На министерские посты были назначены активные сторонники «теологии освобождения», а священники новой «народной церкви» вступили в открытую конфронтацию с архиепископом Мигелем Обандо-и-Браво по поводу практического приложения социального механизма церкви. И это – несмотря на то, что католическая церковь имела непререкаемый авторитет в Никарагуа. Когда разрыв между революционными христианами и официальной церковью стал очевиден, епископ Обандо возглавил контрреволюцию. В то же время, несмотря на острый внутриполитический конфликт, сандинисты с момента прихода к власти попытались нормализировать отношения с Ватиканом как с субъектом международного права[181].

---

[180] Красиков А. А. Ватиканский репортаж. М.: Советская Россия, 1990. С. 58.

[181] Коларов Г.И. Сандинизм – сочетание марксизма, национализма и христианства // Латинская

Преемник Павла VI Папа Римский Иоанн Павел II неодобрительно отозвался по поводу Сандинистской революции, из Ватикана поступали требования об отставке министров – «теологов освобождения». В 1983 году Папа Римский совершил визит доброй воли в Никарагуа с целью разрешить конфликт, однако, вместо этого, конфликт вспыхнул с новой силой.

В это же время Святой Престол в лице Папы Иоанна Павла II предпринимает попытки стать посредником в Фолклендском кризисе между Аргентиной и Великобританией. За два месяца до апостольского визита Папы в Великобританию пришедший к власти в Аргентине Леопольдо Гальтиери отдаёт приказ о начале операции «Розарио» по захвату Фолклендских/Мальвинских островов, территориальная принадлежность которых оспаривалась Аргентиной и Соединенным королевством. В этом виделось восстановление справедливости, возврат некогда утраченных территорий, а также укрепление популярности военной диктатуры на фоне внутриэкономического кризиса.

Вероятность вооруженного конфликта поставила папу перед сложным выбором. С одной стороны, визит в Великобританию был способен нормализовать отношения между Святым престолом и Церковью Англии, но мог серьезным образом подорвать репутацию Святого Престола как традиционно нейтральной стороны во всех международных конфликтах. С другой стороны, одна из конфликтующих сторон была официально католической страной, выступившей в качестве агрессора, и решение о поддержке или осуждении действий Аргентины еще больше затрудняло ситуацию, так как аргентинский епископат выразил удивление тем, что папа намерен посетить протестантскую страну, которая ведет несправедливую войну против «правоверного католического народа». Мальвинский конфликт рассматривался в аргентинском обществе, как справедливая борьба страны «третьего мира» против колониализма развитых государств, что подразумевало поддержку Иоанном Павлом II в этом территориальном споре именно Аргентины. Понтифик постоянно осуждал

Америка 2009. .№ 2. С. 55.

проявления колониализма, выступая активным борцом за интересы развивающихся стран.

Поэтому папа римский, руководствуясь принципом коллегиальности мирового епископата, пригласил в Рим как британских, так и аргентинских кардиналов и епископов. После нескольких дней напряженной работы было объявлено о единственно возможном решении конфликта исключительно путем евангелического и пастырского служения. Иоанн Павел II со своей стороны решил посетить как Великобританию, так и Аргентину в качестве посланника мира и доброй воли.

Визит Папы в Великобританию закончился подписанием Общей декларации единства, возобновившей экуменический диалог после II Ватиканского собора и ставшей важнейшим документом в истории взаимоотношений Римско-Католической и Англиканской церквей[182].

Последовавший за этим визит в Буэнос-Айрес, проведенный в течение двух дней, не смог разубедить население страны, горько переживавшее поражение в Фолклендской войне, в том, что РКЦ не может быть справедливым посредником в такого рода конфликтах из-за слишком тесных отношений с правящими элитами империалистических государств.

На тот момент Ватикан очень тесно сближается с администрацией Рейгана. 7 июня 1982 года, в Ватикане произошла встреча президента США Рональда Рейгана с папой римским Иоанном Павлом II. Это была их первая встреча. Длившийся почти час разговор велся в основном о Польше и «советском владычестве» в мире. В результате этой встречи американский президент и глава РКЦ пришли к соглашению о проведении тайной кампании, целью которой было «ускорение распада коммунистической империи». Занимавший в то время пост советника Рейгана по национальной безопасности Ричард Аллен позже по этому поводу скажет: «Это был один из величайших союзов всех времен»[183]. Отдельным

[182] D’Ambrosio M. Exploring the Catholic Church: An Introduction to Catholic Teaching and Practic. London: St. Anthony Messenger Press. 2001. P. 65
[183] Стоун О. Нерассказанная история США. М.: Азбука-Аттикус, 2012.

пунктом повестки дня были выделены политические процессы в Латинской Америке.

В вопросе касательно Центральноамериканского конфликта папой была дана негативная оценка внутриполитической ситуации в Никарагуа и общей ситуации в регионе, что послужило весомым аргументом для Рейгана для его запроса у Конгресса США средств на дополнительную помощь никарагуанским «контрас».

В то же время, позиция США по конфликту на Фольклендах, а также политической и военной поддержке Англии своего главного партнера по НАТО, не отвечала реализации на деле принципов «межамериканской солидарности». Это во многом предопределило решение Иоанна Павла II не отменять визит в Великобританию, вопреки общественному мнению латиноамериканских народов и логике религиозной солидарности.

Такое поведение святого престола способствовало сближению стран региона на субрегиональной основе без участия США на основе патриотических и антиамериканских настроений. Понимая непригодность механизмов ОАГ для разрешения конфликта вокруг Никарагуа и пакта Рио-де-Жанейро в деле поддержания региональной безопасности в условиях внеконтинентальной агрессии или ее угрозы, как было в Аргентине, где главная роль отводилась США, латиноамериканские лидеры осознали необходимость создать «чисто латиноамериканский» механизм урегулирования. Так в 1983 году была созвана «контадорская группа», главной целью которой была нормализация ситуации в Центральной Америке на основе признания всех существующих в этой части мира правительств и устранения вмешательства всех «внешних сил»[184].

Эта «группа» была преобразована в постоянную консультативную организацию с 1986 г., получив наименование «Группа Рио-де-Жанейро». Её созыв стало первым со времен «Союза АБЧ», объединения трёх стран региона – Аргентины, Бразилии и Чили, предусматривавшего мирное решение любых конфликтов между его участниками и в регионе в целом, практическим

[184] Кальвокаресси П. Мировая политика после 1945 года: в 2-х кн. Кн. 2 / Пер. с англ. М.: Международные отношения, 2000. С. 432.

воплощением желания латиноамериканских стран создать свою, независимую от США организацию, занимающуюся вопросами политики и безопасности в регионе[185]. Таким образом, антисандинистская и антикоммунистическая позиция Святого престола в регионе стала катализатором создания новых площадок и механизмов межамериканского диалога.

Между тем, есть и положительные примеры влияния РКЦ на межамериканскую систему международных отношений. В конце 1978 г. произошел конфликт между Чили и Аргентиной, когда оба государства оказались на грани войны. Годом ранее между двумя странами возник территориальный спор. Предметом спора был канал Бигл, принадлежность которого не была точно определена договорными отношениями. Юридическое разбирательство спора не удовлетворило Аргентину, и страны предприняли серию переговоров.

Но в 1979 г. эти переговоры зашли в тупик. Обе страны готовились к военной операции. Однако очень влиятельные на тот момент христианские общины и партии двух стран настояли на том, чтобы посредником в данном споре выступила РКЦ. Её авторитет и влияние были очень сильны и в Аргентине, и в Чили, что позволило папе римскому Иоанну Павлу II начать переговорный процесс. В итоге переговоры между Чили и Аргентиной закончились в 1984 г., когда страны подписали договор о дружбе, по которому острова остались за Чили, а большинство прав на использование канала – за Аргентиной. Таким образом, позиция, занятая РКЦ по данному вопросу, предотвратила очередной военный конфликт из-за неурегулированности границ и способствовала укреплению ее позиций в регионе.

Как результат РКЦ (Ватикан) на межгосударственном уровне смогла позитивно повлиять на развитие межамериканской системы МО на данном этапе ее развития. Подписанные соглашения и договоры стали основой бесконфликтного развития отношений между странами региона, имеющего достаточно большой конфликтный потенциал. Позиция Ватикана о неприемлемости политической

[185] Мартынов Б.Ф. История международных отношений стран Латинской Америки (XX-начала XXI века)**.** М.: Навона, 2008. С. 248-249.

изоляции стран с иным, чем у большинства, социальным порядком, так же, как и отказ от осуждения Кубинской революции и отлучения от церкви лидеров этих стран стала позитивным фактором. Такая сдержанная позиция Ватикана сохранила латиноамериканское общество от потенциального раскола, возникшего бы при создании параллельной официальной католической церкви структуры, где бы собралась поддерживающая светскую власть часть духовенства.

Кроме того, очень четкие очертания приобрел тезис о недопустимости войны. Активно включившись в международную политику лишь после Кубинской революции, военные на тот момент режимы Латинской Америки полагали, будто предотвращение военного конфликта всецело зависит от взаимопонимания Запада и Востока, определяемого внешнеполитическими стратегиями двух систем.

Однако на деле для сохранения мира потребовались международные отношения, которые, если образно их представить, напоминали крест – главный христианский символ: благоразумие и разоружение по линии Запад – Восток должны были дополниться установлением качественно иных хозяйственных связей между Севером и Югом. Эта позиция официального Ватикана определила вектор развития внешней политики региона, направленный на активное сотрудничество со странами Африки и Азии.

Политическая ангажированность РКЦ и поддержка политики США в регионе, привела к активизации интеграционных механизмов в регионе на основе ценностно-религиозных принципов, включающих в себя понятие справедливости и самоидентификацию по религиозному принципу. Кроме того, крупнейшие страны региона стали активно примерять на себя интеграционный опыт Западной Европы и продумывать варианты внутрирегионального экономического и политического сотрудничества без участия США.

В условиях секулярной политики властей в XX веке РКЦ сделала качественное движение в сторону прагматизма и индивидуализма по отношению к пастве, сформировав принципиально новую христианскую ценностно-религиозную парадигму.

Второй Ватиканский собор весьма наглядно отразил эту тенденцию, поставив задачу «повернуть церковь лицом к современному миру», к его заботам и нуждам. Религиозные организации на разных уровнях обращаются к вопросам экономической жизни, политики, демографии.

В 1990-ые – 2000-ые гг. РКЦ посвятила борьбе за равноправие рас и народов, сосредоточившись на проблеме апартеида в Южной Африке, войне в Ираке и миссионерской деятельности на постсоветском пространстве. Кроме этого, расширение ЕС и подготовка конституции Евросоюза также стали частью международной повестки для Ватикана, в частности, призывы включить упоминание о христианских ценностях как фундаменте формирования Европы в текст конституции ЕС.

В это время РКЦ, в соответствии со своей социальной доктриной, оценивала деятельность правительств с точки зрения решения экономических и социальных проблем государства, продемонстрировав, что демократия с ее ценностями станет институциональным основанием новой, консервативной миссии РКЦ.

3.2. Возможные пути развития и перспективы эволюции ценностно-религиозных оснований внешнеполитического процесса в Латинской Америке

Динамически развивающаяся политическая ситуация в Латинской Америке с резко меняющимися векторами развития в отдельных странах заставляет переосмыслить вызовы и угрозы, с которыми столкнулся и столкнется регион в ближайшей перспективе. Стоит также оценить возможности и механизмы, которыми обладает христианство в этих процессах через призму базовых ценностей с тем, чтобы определить, насколько религиозные установки изменяют восприятие проблем, стоящих перед обществом сегодня.

В последние десятилетия сформировался запрос на базовые ценности – религию, национальную свободу, христианскую справедливость, как ответ на формирующие постмодерн либеральный секуляризм, глобализацию и

мультикультурализм, не способные более формировать ощущение стабильности и безопасности у большого числа акторов международных отношений.

По объективным причинам первым и, пожалуй, главным вызовом для Латинской Америки стали процессы глобализации – РКЦ должна была реагировать на успех католицизма за пределами европейского континента. Становясь всё менее стихийным, этот процесс постепенно формирует рамки, в которые необходимо вписаться как народам с их историей, многообразной культурой и самобытностью, так и национальным государствам. Рассматривая современные государства наивысшей точкой именно национального развития, сторонники глобализации ратуют за демонтаж или хотя бы стирание граней между традиционными этническими группами, «размывание» их в более крупных «сообществах», превратившихся, по сути, хоть и сохранив титульное историческое название (своеобразный смысловой «бренд»), в наднациональные единицы. Изменения в публично-властной сфере накладывают отпечаток на граждан национальных государств. У. Альтерматт, считает, что именно «в период крушений люди возвращаются к коллективной идентичности, которая придает им чувство безопасности. Однако духовная дезориентация способствует апартеидному мышлению, за которым стоят иррациональные страхи перед «другими», иными»[186].

Поэтому, чтобы обеспечить принятие идеи так называемого постинформационного общества как единственно возможного, безальтернативного пути развития, необходимо объединить все народы еще и на духовном уровне. Христианская идея лежала в основе создания Pax Romana, но в дальнейшем выбрал путь секуляризма и либерализма, исключив религию из сферы публичной политики. Единственной надеждой на то, что у глобализации будет духовная опора была попытка возродить после II Ватиканского собора движение экуменизма, но эти надежды не оправдались. С другой стороны, религиозным организациям удалось сохранить свой особый статус в объединяющемся мире. Теперь, когда экуменистическое движение переживает кризис, каждая из мировых религий должна самостоятельно реагировать на этот вызов.

---

[186] Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГГУ, 2000. С. 158.

Общие подходы в учении католической церкви по отношению к современным процессам глобализации были развиты и уточнены в концептуальной речи папы Иоанна Павла II, прозвучавшей 2 мая 2003 года. В этой речи понтифик вновь выдвинул тезис о том, что «глобализация сама по себе не является проблемой». Однако «трудности возникают из-за недостатка эффективных механизмов для придания ей правильного направления»[187]. Понятию «этически ответственной глобализации, способной рассматривать все народы как равных партнеров, а не как пассивные орудия», Иоанн Павел II противопоставил «тот род глобализации, которая ожесточает положение нуждающихся, которая должным образом не способствует разрешению проблем голода, бедности и социального неравенства, которая оказывается несостоятельной в защите окружающей среды»[188].

Аспекты этой неуправляемой глобализации «могут породить радикальные типы реакции, ведущие к избыточному национализму, религиозному фанатизму и даже актам терроризма». В связи с этим Иоанн Павел II считал, что необходимы директивы, «которые твердо поставят глобализацию на службу подлинному развитию человечества в полном уважении к правам и достоинству всех людей». «Это будет служить всему человеческому роду, более не принося выгоду только привилегированному меньшинству, но, способствуя возрастанию общего блага всех», – подчеркивается в выступлении папы. «Подлинный успех глобализации будет оцениваться в той мере, в какой она даст возможность каждому человеку пользоваться основными благами – едой и жильем, образованием и работой, миром и социальным прогрессом, экономическим развитием и справедливостью». «Эта цель, – продолжает Иоанн Павел II, – не может быть достигнута без руководства со стороны международного сообщества и без адекватного регулирования со стороны всемирной политической организации». Последнее утверждение подводит нас к наиболее болезненному вопросу в дискуссиях о политических аспектах

---

[187] Речь Папы Римского Иоанна Павла II на пленарной сессии в Итальянской Академии Наук 2.05.2003: Материалы конференции «Governance of Globalization». Roma, Basilica Lateranense, 2004. P. 48.
[188] Ibid. P. 56.

глобализации, а именно – о проекте «мирового правительства» или наднационального «сверхгосударства»[189].

Суждение предстоятеля католической церкви представляет в этом плане особый интерес. Призыв к созданию «новой конституциональной организации человечества», организации, которая будет в состоянии удовлетворить новые запросы глобализованного мира», вовсе не означает создание некоего «глобального сверхгосударства». Создание «новой конституциональной организации человечества» по мысли Иоанна Павла II должно способствовать развитию «уже идущих процессов на упрочение демократического участия [в глобализованной социально-экономической жизни общества] и содействие политической прозрачности и ответственности»[190].

Папа Франциск рассматривает глобализацию, как дарованную Богом возможность воплотить деятельность РКЦ в рамках общественно-политического пространства в конкретных формах гражданской активности. При этом, речь идет о соединении разорванных человеческих связей на уровне христиан и всех нуждающихся, в том числе и других конфессий.

В этих условиях движение экуменизма, находящееся в последние десятилетия в кризисе, вновь может обрести актуальность, ведь глобализация предполагает создание системы общечеловеческих ценностей, в центре которой находится индивид. Это, в свою очередь, не соответствует установкам крупнейших религий, для которых в первую очередь важны интересы общин верующих. В этих условиях происходит переосмысление роли католической церкви в ценностно-религиозных установках своих прихожан по всему миру, в частности, в Латинской Америке.

С одной стороны, в религиозно-этических нормах и правилах основная часть населения латиноамериканских стран продолжает видеть, прежде всего, инструмент воздействия на поведение политиков и чиновников, устанавливающий правила в отношениях, касающихся распределения ресурсов (справедливость) и

---

[189] Ibid. P. 58.
[190] Ibid. P. 67.

общения между государствами (бесконфликтное решение споров). С другой – всё то же большинство не видит церковь институтом гражданского общества, а религию – регулятором общественных отношений.

Во-первых, РКЦ как институту в ряде стран региона по-прежнему не могут простить поддержку авторитарных военных режимов 1960-х – 1970-х гг. Особенно активно католические священники сотрудничали с диктаторскими режимами в Колумбии и Чили, что не могло не отразиться на формировании образа РКЦ на всём континенте.

Во-вторых, пришедший вместе с глобализацией индивидуализм «массового потребления», о котором писал Х. Ортега-и-Гассет, основанный на законах рынка и буржуазного способа производства в целом, сформировал стойкое неприятие идеологии дисциплины, характерной для традиционного общества и для мировых религий [191]. Всякого рода ограничение индивида, указание на его слабости и недостатки, считается утратой идентичности. Союз с божественным рассматривается как нечто излишнее в повседневных делах, так как они уже не воспринимаются как путь ко спасению. А плюрализм в понимании идентичности, свойственный эпохе постмодерна, представляет традиционную религию искусственным ограничителем. Другими словами, божественное помещено в пределы досягаемости индивида, и для развития своей божественной сущности (что не вызывает сомнения даже у многих атеистов), он должен не отречься от себя, чтобы быть ближе к Богу, а найти подходящую духовную практику, укрепляющую веру в автономные возможности человека.

Конечно, для Латинской Америки, вторая причина не совсем актуальна. Экономическое, экологическое, политическое неблагополучие большинства стран региона вызывает опасения перед будущим. Причем страхи принимают в эпоху глобальных проблем эсхатологические масштабы [192]. Однако широкое

---

[191] Татаринова М.В. Учение Х. Ортеги-и-Гассета о культуре и о месте человека в современной культуре // Молодежный научный форум: Общественные и экономические науки: электр. сб. ст. по мат. VI междунар. студ. науч.-практ. конф. № 5 (5). Режим доступа: URL: www.nauchforum.ru/archive/MNF_social/6(6).pdf

[192] Киселев Г.С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 173-182.

распространение неопятидесятничества в Латинской Америке, вызванное с одной стороны никогда не прекращавшимся двоеверием (в первую очередь небелого населения), а с другой – большим упором на «внешнюю» сторону религиозности и отказом от противоречия между идеологией потребления и идеологией дисциплины (отказ от материальных ценностей в пользу духовных), свидетельствует о том, что латиноамериканское общество продолжает искать опоры в традиционных институтах, однако, предпочитает новые формы, отвечающие как процессу глобализации, так и всё большей индивидуализации жизни.

А широкий спектр мировоззренческих систем, утвердив нравственный и религиозный плюрализм, исключающий однозначную трактовку и понимание греха, порока и справедливости, привел к упадку и трансформации религиозного сознания. Идея Бога, некогда объединяющая латиноамериканское общество, сегодня предстаёт в образе некой космической силы, что таит угрозу как для католической церкви, так и для института государства.

Глобализация, вырывая человека из контекста «своей» общины, консолидирует людей на высшем, планетарном уровне. При такой модели человек неизбежно утрачивает интерес к собственной, более узкой, религиозной и социальной идентичности. Для Латинской Америки это означает, что низовые христианские общины, в которых на начало 1990-ых годов состояло 96 % населения (в среднем по региону)[193], прекращают играть роль базиса гражданского общества и постепенно теряют идеологический стержень – идею «церкви для народа», но основанную на христианских ценностях. Сама религиозность становится делом вкуса и личного предпочтения, и это находит отражение в оттоке большого числа верующих из числа католиков в другие христианские деноминации и/или традиционные верования. Так, традиционные католики становятся последователями других духовных практик для поиска личной связи с Богом (81%), из-за красивых и более понятных обрядов новой церкви (69%), недостатка

[193] Голиков А., свящ. Миссионерская деятельность католической церкви в странах третьего мира в XX веке // Христианское Чтение. 1999. № 17. С. 149.

морали у католического клира (60%), более активного социального служения для последователей новой церкви (59%)[194].

С другой стороны, власти, считающие диалог с этими неправительственными организациями обязательным условием решения социальных проблем страны, в следствие ослабления низовых общин теряют связь с широкими общественными массами, что выливается в отсутствие перманентного контакта государства и общества по самым насущным вопросам социальной жизни. За последние 60 лет некоторые страны региона накопили огромный опыт решения социальных проблем во взаимодействии с религиозными институтами или же посредством артикуляции ими интересов отдельных слоев общества на уровень, где принимаются решения локального или государственного уровня. Один из таких каналов – теология освобождения, движение, по мнению многих специалистов уже не отвечающее запросам ни времени, ни общества, однако заложившее фундамент для новой социальной миссии РКЦ в регионе. Сейчас этот канал маргинализируется как из-за большого оттока прихожан в различного рода христианские деноминации, делающие упор на личный религиозный опыт, так и в связи с продолжающейся секуляризацией социально-экономических отношений в регионе.

Еще один вызов – экологическая безопасность региона. Маркером этого тренда становятся феномен индейского ренессанса, а также стремительный рост политического самосознания коренного населения, локальные культуры которого зависят от окружающей среды. Поэтому религиозные идеи индейцев, на основе которых формируется их восприятие действительности, принимают более четкие контуры уже не только в рамках их ареала обитания, но и на региональном и государственном уровне. Например, на региональных выборах 2014 г. в Бразилии в штате Амазония 49% депутатов местных легислатур были потомками коренных народов, заселявших издавна эти территории [195] **(**про феномен «индейского

[194] “Religião na América Latina – Mudanças difundidas em uma região historicamente católica” // Mode of access: URL: www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/

[195] Frentes Parlamentares da 53º Legislatura // Portal do Senado Federal. Mode of access: URL: www.camara.gov.br/internet/deputado/frentes.asp

ренессанса» в Перу, Боливии, Эквадоре и Венесуэле было сказано во второй главе данного исследования).

Соответственно, коренные народы начинают выдвигать идеи сохранения экосистемы, где проживают или проживали их предки и они сами. Эти предложения основываются на представлениях о том, что с природой нельзя обращаться как с внешней косной материей, использовать ее как средство для привносимых извне целей, ибо она уже есть цель-в-себе. Более того, окружающую среду следует понимать как самостоятельную, развивающуюся на разных этапах к высшим формам жизнь, требующую признания своего самодовлеющего значения. Христианская натурфилософия, занимающая скромное место в самой христианской традиции, не может обеспечить должного переосмысления роли природы в жизни общества, что заставляет внимательно отнестись к экологическим размышлениям представителей иных типов религиозного сознания.

Активный экономический рост региона, в ходе которого недостаточное внимание уделялось экологической проблематике, а именно вырубке лесов, загрязнению окружающей среды и нехватке водных ресурсов, оценивается теперь и с этнорелигиозной точки зрения. В стремлении укрепить сознание экологической ответственности современного человечества коренные народы Америки призывают религиозные институты включиться в борьбу за сохранение мира природы и защите его от агрессивного влияния технологического прогресса. Однако из-за различных подходов к познанию природы христианской и индейской цивилизаций есть основания к потенциальному конфликту внутри латиноамериканского общества уже на идеологическом уровне.

Для понимания этого необходимо углубиться в ценностно-религиозные установки коренных народов Латинской Америки. По мнению Доминго Лланке Шане, одного из исследователей народа кечуа, в мироощущении индейцев ожидается смена эпохи, социальная и космологическая трансформация, получившая название пачакути (*pachakuti*). Однако эта трансформация не всегда означает что-то хорошее. Социальные катаклизмы тоже являются пачакути. Так, период колонизации континента пачакути ассоциировался с жестокостью

христианства и вымиранием целых народов. Поэтому, чтобы следующий пачакути был спасительным для коренных народов, необходимо чтобы всё человечество действовало как единое целое с природой [196] . А это уже новый уровень экологического сознания, намного более радикальный, чем устойчивое развитие, при котором окружающая среда сохраняется на приемлемом уровне.

Еще один вызов, о котором принято говорить в категориях сугубо политических, – это выбор стратегии альтернативного развития стран региона. Здесь речь идет в большей степени о христианстве и проникновении его в общественно-политическую сферу жизни. То есть желание создать некую синкретическую идею латиноамериканской цивилизации, основанной на синтезе местных культов (шаманизм, тотемизм, анимизм) и основ традиционного христианства, отличных от той социально-ценностной парадигмы, которую предлагает современный мир, приводит к диффузии политики и религии в регионе. В этих условиях элиты вынуждены в своей деятельности на внешнеполитической арене руководствоваться не только принципами целесообразности, но и установками, которые исходят от представителей различных религиозных институтов.

Кроме того, индейский ренессанс выводит на политическую арену персонажей, которые выдвигают проекты интеграции коренных народов в наднациональное образование со своей экономикой и социальной организацией. Идеологи такого объединения заявляют, что колониальный период нарушил естественный ход вещей, который и должен был привести к объединению континента в его естественном политическом развитии[197]. Поэтому несмотря на то, что такого рода заявления являются по большей части популистскими, намерения обратиться к религии как универсальному способу самоидентификации характерны не только для христиан Латинской Америки.

Посредством религиозных христианских ценностей самоопределяются на внутри- и внешнеполитической арене и страны региона. В Бразилии власти в

[196] Llanque Chana D. Vida y teologia andina. Cuzco: CBC; Puno: IEA, 2004. P. 56.
[197] Ibid. P.61.

последние 15 лет находятся в тесном диалоге с католической церковью в стране. Президенты Луис Игнасиу Лула да Силва и Дилма Руссеф, олицетворявшие «левый поворот» в Латинской Америке, сделали выбор в пользу реформаторского крыла католической церкви, связанного с теологией освобождения и народной церковью. Сконцентрировавшись на социальных проблемах как внутри страны, так и за ее пределами, оба президента старались соотносить свои решения по всему спектру вопросов внешней и внутренней политики с христианскими ценностями, введя в аппарат президента одного из выдающихся деятелей «теологии освобождения» Леонардо Боффа [198] . Новоизбранный президент Бразилии Жаир Болсонару – сторонник правых консервативных взглядов – взял частью своей политической платформы традиционные христианские ценности. Именно с ним в Бразилии связывают возможность ренессанса семейных ценностей, восстановления роли католической церкви как некой идеологической основы развития государства (при сохранении свободы совести) и укрепления роли Бразилии на международной арене. Так, в одной из своих предвыборных речей Болсонару пообещал вывести страну из ООН, организации, по его словам, являющейся «собранием коммунистов». Обвинения в бесполезности и ангажированности в адрес этой международного института последовали после того, как 17 августа 2018 г. Комитет ООН по правам человека потребовал от властей Бразилии соблюдать политические права бывшего президента Луиса Инасио Лулы да Силвы и не мешать ему участвовать в выборах президента страны, пока полностью не будет доказана его вина [199].

В то же время, лидеры Венесуэлы, страны, которая хочет оспорить лидерство Бразилии в регионе, сначала Уго Чавес, а затем Николас Мадуро находятся в открытой оппозиции к высшему духовенству венесуэльской РКЦ, которые постоянно пытаются вмешиваться в светскую сферу с тем, чтобы скорректировать

[198] Gonçalves A. J. Gênese, crise e desafios da Teologia da Libertação – Agência de Informação Frei Tito para a América Latina. Mode of access: URL: www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=28241&busca

[199] Bolsonaro diz que vai tirar Brasil da ONU se for eleito presidente // Globo 1. 18.08.2018. Mode of access: URL: www.g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/08/18/bolsonaro-diz-que-vai-tirar-brasil-da-onu-se-for-eleito-presidente.ghtml

политический курс в соответствии с традиционными, как им кажется, представлениями о добре и зле[200]. Однако сакральная, а не процессуальная легитимация власти для Венесуэлы играет всё еще довольно значимую роль, поэтому созданная при финансовой и идеологической поддержке государства в 2008 г. «Реформированная католическая церковь Венесуэлы» в условиях религиозного плюрализма, информационной открытости и незамкнутости культурной системы становится проводником социалистического проекта венесуэльских властей[201].

На родине папы Франциска I, в Аргентине, светские власти и католическое духовенство находятся в состоянии вооруженного нейтралитета. В первую очередь это касается внутренней политики. Президент страны Маурисио Макри инициировал широкую дискуссию о легализации абортов, что вызвало острое неприятие со стороны Ватикана. Представители правящей коалиции и политологи утверждают, что Макри намерено создал такую ситуацию для поддержания имиджа либерального политика, с одной стороны, и как провокацию по отношению к святому престолу - с другой[202]. И реакция со стороны Ватикана оказалась предсказуемой, но хотя и запоздалой – только при внесении законопроекта о легализации абортов на итоговое голосование в Конгресс Ватикан выпустил официальный релиз с призывом к католикам поддержать митинги и акции общественных организаций в пользу жизни и против абортов.

Запоздалая реакция Ватикана на наступление светских властей на традиционные христианские ценности вместе с нежеланием папы Франциска посетить Аргентину за четыре апостольских визита в Латинскую Америку, говорят о латентном конфликте между святым престолом и Президентом Аргентины,

---

[200] Уго Чавес снова ссорится с Католической Церковью // Благовест Инфо. 19.01.07. Режим доступа: URL: www.news.invictory.org/issue9906.html

[201] Reformed catholic church" not catholic // Zenit. Mode of access: URL: www.zenit.org/article-23108?l=english

[202] Campanha pró-aborto na Argentina revela tensões entre governo e Igreja // Folha de Sao Paulo. 30.07.2018. Mode of access: URL: www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/07/campanha-pro-aborto-na-argentina-revela-tensoes-entre-governo-e-igreja.shtml

который может быть использован либеральными силами для ослабления влияния католической церкви на политические процессы в стране.

В 2015 году католическая церковь сыграла важнейшую роль в президентских выборах в провинции Буэнос-Айрес, в которой сосредоточено 40% всех избирателей страны, обеспечив победу Макри. Однако, несмотря на поддержку со стороны католиков, он выдерживает дистанцию и продолжает проводить либеральную политику, как и в бытность мэром Буэнос-Айреса. Так в 2009 г. он первоначально дал зелёный свет регистрации однополых браков, однако чуть позже заявил, что не разрешал такого рода союзы до вердикта Верховного Суда Аргентины по этому делу.

В этой ситуации папа Франциск может потерпеть еще одно поражение (после легализации абортов в католической Ирландии) в своем культурном крестовом походе против либерализма и за распространение влияния католической церкви в мире.

В Перу и Чили ситуация немного проще, однако тоже вызывает опасения как у местных католических священников, так и в Ватикане. По мнению специалистов, эти две страны наиболее решительно отстаивают разделение церкви и государства.

Со времен, когда католическая церковь была в Чили на ведущих ролях, прошло около 30 лет. В последний раз это случилось во время визита Иоанна Павла II в 1987 году еще при диктатуре Аугусто Пиночета. В то время более 75% чилийцев признавали себя католиками. РКЦ была уважаема за ее решительную защиту прав человека, а визит понтифика был использован для сплочения оппозиции Пиночету. Гимн, составленный по этому случаю, «Посланник жизни, паломник мира», был исполнен во всех местах, которые посетил Иоанн Павел II.

Сейчас наблюдается очень быстрый процесс секуляризации в Чили. Отчасти это объясняется тем, что Чили является самой богатой страной в регионе, что способствует распространению социальных стандартов, принятых за пределами Латинской Америки. В частности, католическая церковь проводит кампанию против разводов, легализованных в стране в 2004 году, пытается проводить пропагандистскую кампанию против гражданской регистрации однополых браков,

разрешенной с 2015 г., а также выступает против послабления законодательства об абортах, принятого в 2017 г. Население же обвиняет церковные власти в том, что они больше озабочены этими проблемами, чем несправедливостью и неравенством, существующими, в частности, в отношениях между родителями и детьми.

В Перу, где общество жестко выступает за секуляризацию внутриполитического и внешнеполитического процесса и снижения роли католической церкви, на первый план выходят христианские деноминации, которые, во-первых, не были связаны с режимом диктатуры 1968-1980 гг., а во-вторых, позволяют свободно конструировать индивиду свои собственные «религиозные решения» с использованием качеств, которые его привлекают.

Еще один вызов для стран региона состоит в том, что вследствие развития постиндустриального общества в политической культуре Латинской Америки закладывается механизм смены политических режимов, связанный с трансформацией базовых ценностных понятий, включая такие, как «свобода» и «справедливость». Теоретически этот вопрос был рассмотрен в предыдущей главе. Теперь же стоит остановиться на практическом преломлении этого процесса в условиях латиноамериканской идентичности.

Осмысление культурной децентрализации субъекта и как итог – идея существования индивидуальных жизненных миров, устанавливают новую трактовку многих традиционных ценностей, полагая их как универсальными атрибутами современного мира, которыми должны обладать не только избранные, но и все индивиды. Стоит напомнить, что «свобода» и «справедливость», являясь результатом произвольного действия индивида, до недавнего времени были детерминированы единой системой ценностей, основанных на христианской морали и транслируемых РКЦ.

И если в межличностных отношениях новые установки могут регулироваться обществом в рамках правил игры, даже неформально принятых всеми его членами, то на международном уровне такой переход от религиозного к секулярному

обществу сопровождается двойственным процессом изменения межгосударственных отношений.

С одной стороны, принцип Аугсбургского религиозного мира «чья земля, того и вера» до сих пор ограничивает свободу акторов на независимые действия. С другой стороны, справедливость будет считаться достигнутой, если все формальные условия будут выполнены.

И вся история освободительной борьбы Латинской Америки была подчинена идее соответствия институционализации ценностей и социализации действующих лиц. Другими словами, переосмысление понятий «свобода» и «справедливость» в разные эпохи, и желание закрепить их новое понимание на уровне неотъемлемых ценностей для существования общества, выводили людей на борьбу сначала с колониальными империями, затем с диктаторскими режимами.

Именно с этим связано недавнее возрождение сначала левых (Левый поворот), а затем и правых политических сил в Латинской Америке (Бразилия, Аргентина, Венесуэла, Чили). В отличие от Европы, которая живет в пост-модернистской политической парадигме, где власть представляет собой межсубъектное взаимодействие между людьми «…и подразумевает множественные отношения силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации» [203] , латиноамериканские политики продолжают бороться с интерсубъективностью понятия «власть», продлевая жизнь христианской трактовке понятий «свобода» и «справедливость».

Дело в том, что внутреннее несовершенство политических и экономических систем стран региона ставит перед латиноамериканским обществом выбор между, условно говоря, «свободой» (существованием в условиях общепринятой в глобализирующемся мире системе электоральной либеральной демократии) и «справедливостью» (спросом на государственное руководство сильных лидеров для неонационалистических экспериментов ради прогресса и социального

[203] Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. М.: Праксис, 2003. С. 189.

благополучия). При этом выбор только «свободы» может привести к тяжелому кризису с многомиллионными протестами или крупным коррупционным скандалам, а выбор только «справедливости» – к развалу демократических институтов и весьма неэффективным формам перераспределения ресурсов.

Так происходит потому, что в обществе постмодерна наблюдается разобщенность, гетерогенность культуры, отсутствие единого вектора развития. Как следствие, в таком обществе отсутствуют один источник авторитета и общая система ценностей, а значит «свобода» и «справедливость» понимаются не как естественное состояние любого индивида и универсальное свойство любого действия, но как «социальные факты, социально произведенные и социально наделяемые теми смыслами, какие им случается иметь в конкретном времени и месте»[204]. Поэтому центризм до сих пор не может завоевать сколь-либо значимых позиций из-за неспособности обеспечить расширение «социального контракта» на всё латиноамериканское общество, а потом сделать его эффективным и стабильным.

3.3. Эрозия христианских ценностей как вызов политической стабильности Латинской Америки.

Проблема ценностей, как было сказано выше, неизбежно возникает в эпоху переосмысления и возможной потери культурных традиций и нестабильности идеологических устоев общества. Фундаментальные изменения в эпоху постмодерна, такие как утрата человеком контроля над масштабными социальными процессами, потеря связи с прошлым, неспособность к долгосрочному планированию и достижению долговременных целей в стремительно изменяющемся мире требуют большего спектра прав и свобод, которые раньше виделись скорее как достижения Царства Божьего, а не Царства Земного.

[204] Бауман З. Свобода. М.: Новое издательство, 2006. С. 41.

Большая часть латиноамериканского общества рассматривает католицизм как авторитарную ценностную систему, даже несмотря на то, социальное служение РКЦ в регионе имеет долгую и успешную историю. Для большинства ссылки на заповеди и необходимость «любви к ближнему» рассматриваются, как что-то, что угнетает свободу личности и унижает верующего. Причин у этого явления несколько.

Во-первых, РКЦ – источник католической веры, до сих пор связывают со временами колониального прошлого, вспоминая и насильственную христианизацию континента, и поддержку властей метрополии на территории Латинской Америки. Во-вторых, как было отмечено выше, происходит абсолютизация понятия «свобода», что с отказом от христианских основ трактовки этого понятия приводит к трансформации «свободы» во «вседозволенность», ограниченную лишь формальными запретами права и внутренними установками индивида, связанными с поисками личной аутентичности, индивидуальным самосовершенствованием, формирования личного опыта с отрицанием готовых схем и систем мышления.

Катехизис католической церкви определяет такие установки как «эмоции или движения чувственности, которые склоняют к тому, чтобы действовать или бездействовать – в соответствии с тем, что человек ощущает или воображает «как благое или злое» и называет их «страстями»[205]. При этом, принято говорить о страстях естественных (т.е. слабостях человеческой природы в виде физиологических потребностей и т.д.) и противоестественных (т.е. греховных наклонностях человека).

Сами же страсти по себе ни хороши, ни плохи. Они получают моральную оценку только в той мере, в какой они фактически зависимы от разума и воли. Страсти называются добровольными «либо потому, что воля диктует их, либо потому, что она им не препятствует»[206].

---

[205] Катехизис Католической Церкви. Изд. 4-е. М.: Культурный центр Духовная библиотека, 2001. 412 с.
[206] Ibid.

Однако такая жизнь, следование своим страстям, по мнению Отцов церкви лишает человека свободы, делает его неспособным действовать в соответствии с собственной природой.

Здесь стоит отметить, что в древнегреческом языке для обозначения понятия «страсть» служили слова «τό πάθος» (pathos) и «τό πάθημα» (pathema), которые были образованы от древнегреческого глагола «πάσχω», означающего «испытывать воздействие», «переносить», «страдать». Таким образом, получается, что человек, охваченный какой-либо страстью, перестает в итоге себя контролировать и потому перестает быть активным, действующим лицом. Из субъекта он становится объектом воздействия, он больше не может быть отрешенным от себя, следовательно, не может быть спасённым. Ведь первый шаг ко спасению – освобождение от мира, от пристрастий к нему.

То есть, постоянно испытывая недостаток свободы, латиноамериканское общество возвело эту ценность в Абсолют, который должен принадлежать каждому индивиду по праву рождения. Тем самым, из духовной ценности «свобода» переходит в гражданскую, вне её связи с Богом. При этом охрана свободы личности рискует встать на защиту своеволия.

Понятие «справедливость» также претерпевает трансформацию ввиду крайней поляризации латиноамериканского общества и элит. Большие диспропорции в социально-экономическом уровне населения предполагают фрагментацию и стратификацию общества, что множит понятие «справедливость» и усложняет процесс выработки консенсуса по основной повестке внутренней, а иногда и внешней политики страны. То есть, если вновь избранный президент сможет консолидировать правящие элиты вокруг понимания «справедливости», удовлетворяющего все представленные в исполнительной власти группировки и социальные группы, сформирует правительство так называемое правительство «национального единства», получит от законодательной власти «зеленый свет» на реализацию долгожданных реформ – все эти действия не будут гарантией стабильного политического режима. Но почти наверняка в низовых социальных группах найдутся, активизируются и восстанут те, кто считает, что понимание

«справедливости», предлагаемое правительством, несправедливо по отношению именно к этой группе. В качестве примера можно вспомнить студентов из крупных городов Бразилии, для которых правительство Дилма Руссефф предоставило дополнительные бюджетные места в ВУЗах, но которые были в авангарде митингов за свержение этого правительства[207].

Главной причиной такой черты латиноамериканского политического процесса является социальное неравенство и неспособность элит отождествлять собственные ценностные установки с установками незащищенных слоев общества, будь то коренные народы, бедняки или средний класс.

В этих условиях любая маргинальная сила, сформировавшая политическую программу на основе очень широкого, часто не сочетающегося набора «справедливостей» различных социальных групп, и получившая достаточную общественную поддержку, стремится институализировать собственные ценности. Институализация же или требует болезненных и рискованных начинаний типа переписывания конституции (как случилось, например, в странах Левого поворота с появлением соответствующих лидеров), или происходит ценой отказа от прежде заявленных идеалов для встраивания в политическую систему, после чего процесс начинается сначала.

На сегодняшний день этой маргинальной силой, способной консолидировать большие массы, остаётся левая националистическая традиция. Она не прекратила своего существования с уходом с политической сцены ближайших преемников «антиимпериалистических» основателей военных режимов Панамы и Перу, также как и не была дискредитирована слишком грубыми нарушениями демократических прав и свобод (такими как убийства политически противников, свойственные многим правым авторитарным режимам). Кроме того, легендарные лидеры этих режимов не были фигурантами дел по обвинению в коррупции (а если такие обвинения и были выдвинуты, то пока они не были доказаны). И, кроме этого, кризис и распад мировой коммунистической системы создал дополнительные

[207] Estudantes brasileiros manifestam-se contra o governo de Dilma Rousseff // RUC. Mode of access: URL:www.ruc.pt/2016/04/05/estudantes-brasileiros-manifestam-se-contra-o-governo-dedilmarousseff

возможности для продвижения националистических идей, которые стали вытеснять старые марксистские догмы. Среди сторонников современного латиноамериканского национализма можно найти бывших коммунистов, но лидеры этого движения апеллируют к именам выдающихся борцов за свободу континента. В Венесуэле это «Освободитель» Симон Боливар – при Уго Чавесе страна официально была переименована в Боливарианскую республику, а также наставник Боливара, просветитель Симон Родригес. В Перу – известный военачальник XIX века маршал Андрес Авелино Касерес и т.д.

Есть вероятность, что Латинская Америка может пойти по пути социального популизма, ярко выраженного эгалитаризма, поддерживаемого католическим большинством, и подчеркнутого уважения к национальным традициям, где особое внимание будет обращаться на индейскую составляющую латиноамериканской истории.

Еще один вызов для Латинской Америки связан с трансформацией еще одной ценностной установки, ранее не упоминавшейся в данной работе. Речь идет о понятии «любовь», которое не только является одной из самых главных ценностей человечества, но которое оказалось в последнее время в центре общественной и политической культуры. Этот феномен затрагивает как самореализацию индивида и/или группы, так и семейную жизнь, которая, по мнению многих, держится именно на любви как на аффективной базе. Следовательно, если она аффективная, то она рождает и напряжение. Выходя в политическую и социальную плоскость, это напряжение может привести к системным сдвигам, способным повлиять на различного уровня выборы из-за крайней поляризации общества, о которой было сказано ранее.

Традиционно считается, что в католическом мире понятие «любовь» наиболее полно определил Блаженный Августин. Именно он систематизировал теологию любви в христианстве. Августин вводит градацию, по которой есть любовь низменная (плотская), которая противопоставляется любви к Богу. А между этими двумя крайностями находится так называемая «amor mundi» (любовь к миру), которая подразумевает любовь к тварному миру, в котором живет

человек [208] (тем самым установив связь между экологическим и религиозным сознанием и заложив фундамент экологического направления христианства – экологической теологии).

Любовь, о которой говорит Августин, – это перевод греческого слова «агапэ», (греч. Αγάπη), на латынь. Этот перевод звучит как «каритас» (лат. caritas), в русском языке означающий «забота» или «жертвенность». Неслучайно в английском языке производные от латинского caritas – это «care» – забота, и «charity» – благотворительность. Именно такая «Любовь», подразумевающая в первую очередь заботу и благотворительность во всех проявлениях, становится центральной христианской добродетелью наряду с Верой и Надеждой.

Долгое время, несмотря на постоянные попытки философов всего мира переосмыслить понятие «любовь» с точки зрения различных научных течений, для латиноамериканского, как и для любого традиционного христианского общества, это понятие рассматривалось как избирательное стремление к некоему субъекту, которое в своем пределе выводит человека к Абсолюту. Однако из-за того, что греховная суть человека пока не позволяет достичь Абсолюта, любовная страсть предстаёт как чисто материальный феномен. Таким образом, любовная трансценденция обнаруживается не только как сознательная духовная увлеченность человека, но как физическое притяжение.

Но несмотря на то, что любовь низменная рассматривается как грех, для поддержания в себе духовных страстей и любви к Богу, человек не может полностью отказаться от нее, по крайней мере, как отсылки, конечно при условии, что он не замыкается на собственно материальных отношениях, понимая всю их недостаточность.

В результате происходит следующее – некоторые виды привязанности к субъекту (однополые отношения, полигамия, одиночество) подавляются обществом, поэтому развиваются аффективные комплексы, в результате чего такого рода влечение переходит на того или иного субъекта безапелляционно, вплоть до открытого протеста против общества.

---

[208] Августин, блж, Творения: в 4 т. Т. 2. СПб.: Алетейя, К.: УЦИИМ-Пресс, 2000. 118 с.

Такого рода внимание к любви низменной связано, в первую очередь, с продолжающейся секуляризацией, когда мир «расколдовывается», упрощается. Происходит потеря трансцендентных символов и идеалов, и человек ищет спасения уже не в Боге, а в другом человеке, наделяя его атрибутами Абсолюта.

Таким образом, благодаря эмансипации от религии современное общество реализует ценность религиозного типа в своей повседневной жизни, то есть вместо Бога человек любит другого человека.

И если раньше человек молился Богу или переносил свою чувственную жизнь в религиозную сферу, то теперь, когда религия уходит на второй план, он может обратиться к другому человеку или к себе, тем самым пережив трансценденцию от «Я» навстречу «Ты», и «Ты» предстаёт как своеобразный Бог.

Формирующие современную повестку дня идеи о том, что любовь позволяет сосредоточиться не на объекте, а на собственной чувственности и чувственности другого, а значит состоять в экзистенциальном общении с другим индивидом и дарить себя ему, вступают в жесткое противоречие с христианской трактовкой понятия «любовь», разделяя южную часть континента на прогрессивную и консервативную.

Всё вышеописанное объясняет ситуацию с легализацией однополых браков и абортов, упрощением процедуры развода и уравнением в правах людей, состоящих в гражданском или законном браках как в мире в целом, так и в Латинской Америке.

Дальше остальных в этом отношении продвинулись Мексика и Аргентина, уже создав законодательную базу для легализации однополых браков.

В Уругвае, Колумбии и Чили соответствующие законопроекты прошли процедуру принятия и ждут вступления в силу, либо будут приняты в ближайшее время. В Бразилии представители сексуальных меньшинств некоторых штатов в частном порядке уже добились от судов признания своих прав. Правда, избранный бразильским президентом Жаир Болсонару в первом же обращении к согражданам пообещал соблюдать принципы демократии и управлять страной в соответствии с

Библией и конституцией, что как минимум ставит под вопрос скорое правовое принятие однополых браков по всей стране[209].

Между тем, Венесуэла и Перу не собираются предпринимать каких-либо шагов для установления равных прав в этой области. В 2008 году Конституционный суд Венесуэлы отказался применять к однополым парам статью «защита семьи». «Как и большинство венесуэльцев, я отрицательно к этому отношусь, но у нас каждый имеет право на собственное мнение, и это вовсе не означает, что мы выступаем против того, что думаете вы», – заявил в свое время бывший лидер страны Уго Чавес[210]. Нынешний президент Николас Мадуро относится к этому вопросу более лояльно. Однако, с учетом трудной социально-экономической ситуации в стране, а также жесткой политической конкуренции (с одной стороны, пастор-проповедник Хавьер Бертуччи, который формирует свой политический капитал на пропаганде помощи бедным, а также на возврате к традиционным ценностям, связанным, в том числе, с запретами на аборты и недопущением однополых браков, а с другой – Энрике Каприлес, выступающий за то, чтобы признать права однополых пар), власти Венесуэлы предпочитают как можно реже обращаться к этому вопросу.

В Перу согласно данным социологического опроса, проведенного в 2017 году, около 72% перуанцев выступают против легализации гражданского союза лиц одного пола, 78% выступают против регистрации брака между ними и 90% – против предоставления им права усыновлять детей, одного из самых спорных пунктов во всех странах, который в Перу даже не обсуждается[211].

Изменение ценностной парадигмы понятия «любовь», вызванное как секуляризацией, так и пересмотром основного корпуса прав человека в связи с доминантой в мире концепции либеральной демократии, приводит к

---

[209]Analyzing Jair Bolsonaro’s first speech as president-elect // Brazilian Report. Mode of access: URL: www.brazilian.report/power/2018/10/29/jair-bolsonaro-speech-president-elect/

210 ¿Está América Latina preparada para el matrimonio gay? // El Pais. Mode of access: URL: www.elpais.com/sociedad/2013/04/09/actualidad/1365464495_808499.html

211 Primera Encuesta Virtual para Personas LGBTI. Mode of access: URL: www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/lgbti.pdf

формированию конфликтного потенциала по большей части в традиционалистских обществах Латинской Америки.

«Свобода» как неотъемлемый атрибут личности и «любовь» как сублимация стремления к божественному Абсолюту вследствие неосознанного или намеренного разрыва человеческого «Я» с Богом порождает в обществе желание получить легальные основания для каждой из форм данной сублимации.

Некоторые из этих форм получают так называемую «двойную легитимацию», будучи одобренными как светскими, так и духовными властями (Перу, Колумбия, Аргентина до недавнего времени наделяли зарегистрированный в церкви брак всеми атрибутами акта гражданского состояния), другие – как однополые браки, аборты или некоторые гражданские права лиц нетрадиционной ориентации становятся предметом политического торга (Венесуэла. Бразилия, Аргентина). «Любовь» как ценность становится, по мнению французского феноменолога Ж.-Л. Мариона, «насыщенным феноменом» (при этом имеется ввиду низменная любовь по Августину), который настолько богат всевозможными видами опыта, эмоциями, переживаниями, что ему невозможно поставить в соответствие конкретный субъект[212]. Что и наблюдается сейчас – представители ЛГБТ считают, что их любовь больше самого объекта любви, и требует выхода в социальную и политическую плоскость, чем удостоверяет значимость собственного бытия. И если традиционное понимание любви заключается в признании человека Богом, то после переосмысления этого понятия – признание требуется на уровне всего общества. При этом и та, и другая любовь не может существовать сама по себе, без постоянного вовлечения субъекта. Человеку необходимо быть верным этому событию любви, постоянно доказывая именно публичными проявлениями ее наличие. Если вера в Бога жива молитвой, то любовь низменная жива актами ее публичной демонстрации («парады терпимости», борьба за равноправие и т.д.).

---

[212] Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / пер. с фр. В.В. Земсковой и Г.Б. Юдина, под ред. А.В. Ямпольской и С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2014. С. 63–99.

Традиционное латиноамериканское общество пока репрессирует такого рода проявления, не позволяя некоторым группам населения открыто демонстрировать свою верность пониманию «любви» как одному из гражданских прав, но поощряя традиционные институты, признанные в обществе постмодерна устаревшими и отмершими. Именно поэтому представители ЛГБТ становятся очень активной частью оппозиционного электората, способного кардинально изменить расклад политических сил как в отдельной стране, так и в регионе в целом.

С учетом крайней поляризации латиноамериканского общества и отсутствия преемственности власти в большинстве стран, эти изменения становятся настоящим вызовом стабильности и устойчивому развитию региона в долгосрочной перспективе.

Выводы по третьей главе:

Во второй половине XX века, благодаря своему уникальному правовому статусу и устойчивой биполярной системе международных отношений, Святому престолу удалось стать проводником идей, ставших основой для мирного сосуществования различных политических режимов и предотвратить несколько локальных конфликтов. Сопровождающий эти положительные изменения процесс глобализации РКЦ всегда воспринимала лишь как очередную фазу развития и адаптировалась к меняющимся условиями, как к объективной реальности, которую нельзя отрицать. Смирившись с тем, что этот процесс необратим, РКЦ все же ищет средства для уменьшения его негативных последствий. В первую очередь это происходит через гражданскую активность рядовых священников и создание социальных институтов при РКЦ, формирующих новую миссию церкви в обществе.

Латинская Америка, будучи одним из оплотов католицизма в мире, находится перед огромным идеологическим выбором. С одной стороны, регион может вернуться в лоно РКЦ и принять философию европоцентризма, ориентировать свою миссию социального служения на личность в этических терминах общественного блага, отказавшись от формирования национальной и культурной идентичности. Но современное общество негативно относится

институциональному утверждению религиозных верований, а власти стран региона, не видят в такого рода сотрудничестве смысла, отказавшиеся от традиционного и/или харизматического способа легитимации своей власти, где посредническая роль РКЦ была необходима, в пользу рационально-правовой, связанной только с конституционными процедурами.

С другой стороны, экологические и социально-этнические проблемы человечества пока еще не всегда находят отклик в структурах РКЦ, что становится причиной появления движений сродни «индейскому ренессансу», который возвращает общество к древним верованиям, где близость к нуждам конкретных людей важнее тотальной религиозности. В таких условиях индивид выпадает из социальной действительности, и рост уровня политической апатии разрушает каналы взаимодействия светской и духовной власти в поиске путей решения глобальных мировых проблем: экономическая гомогенизация мира, рост безработицы, уничтожение окружающей среды и истощения природных ресурсов, укоренение противоречий между Севером и Югом.

Кроме того, трансформация ценностных установок, связанных с понятиями «свобода», «справедливость» и «любовь», вызванная с секуляризацией и либерализацией общественной жизни, ставит светскую власть перед необходимостью учитывать мнение различных маргинальных пока еще несформировавшихся сил, социально, этнически и гендерно стратифицированных, для максимально широкого диалога общества и максимально мирного и процедурного политического процесса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение ценностно-религиозных оснований современного внешнеполитического процесса в Латинской Америке показало, что влияние соответствующих идей и идеалов на политическую реальность региона достаточно велико. Вместе с тем, оно не сводится исключительно к сфере политической культуры, опираясь на более размытое понимание в общественном сознании идеала справедливого общественного устройства, реализуемого в различных тенденциях трансформации политической риторики («социализм XXI века») и практики «нового левого поворота».

Реидеологизация социальных отношений, приведшая к активизации в них роли религиозного фактора, осуществляется на фоне глобализационных изменений, потребовавших апробировать риторику внеконфессиональной (секулярной) демократии как легитимной модели общественного устройства. Но данная модель показала выраженную динамику к переформатированию на основе включения в прагматический контекст идеалов, основанных на национально-культурных приоритетах, где религиозная идеология занимает одно из ведущих мест. Таким образом, ценностный аспект международных отношений оказался сопряжен в латиноамериканском контексте с перспективой генерализации влияния религиозных организаций в качестве весомых политических акторов.

Рост влияния последователей этнорелигий, связанный с антиглобализмом как следствием разочарования в быстром эффекте действия демократических реформ, оказывается в данной связи серьезным подспорьем для кристаллизации протестных настроений, уверенно эксплуатирующих религиозную лексику.

Находясь под влиянием процесса создания новых версий синкретической религиозности, народы региона тем не менее подпадают под каноническую юрисдикцию Ватикана, что означает неизбежность системных усилий Святого Престола усилить свое влияние в политическом пространстве стран Латинской Америки, развернуть на себя их международные приоритеты и реализовать таким образом свое представление о цивилизованном обществе.

Выражая в общественном и личном сознании ценности и смыслы, связанные с наиболее глубокими переживаниями, религиозные ценности оказывают влияние на основные ориентиры поведения представителей тех или иных культур, определяют общественно и личностно значимые идеалы, соответствующие им цели и задачи, а также влияют на выбор способов их достижения. При этом качестве «религиозных» могут выступать любые важные для человека и общества ценности и смыслы, выражающие глубинные интересы. В этом случае религиозная риторика выражает момент сакрализации таких ценностей через придание им «сверхсмыслов».

Влияние этих процессов на международные отношения в настоящее время только начинает осознаваться в полной мере. Отсюда – та роль и значение, которое имеет изучение ключевых форм развития религиозных ценностей в конкретных регионах земного шара, их влияние на внутриполитический и внешнеполитический контекст, включение в политико-дипломатические стандарты регионального и международного уровня и т.д.

Анализ процессов, происходящий в Латинской Америки (и прежде всего, в странах Андского субрегиона), позволяет сделать вывод о том, что в настоящее время процесс формирования «общего поля аргументации» в договорных отношениях международного уровня неизбежно включает в себя ценностный аспект. Последний предполагает наличие ряда фундаментальных социальных интересов, выступающих первичными по отношению ко всем остальным. Фактически эти «изначальные» ценности сакрализуются, тем самым обретая статус религиозных. Встречный процесс, когда сложившиеся социально и личностно значимые ценности уже были включены в исторический контекст религиозного сознания, позволяет выделить «пересечения» вторичной и исторической сакрализации. Ключевым среди таких пересечений для Латинской Америки выступает понятие «справедливость», отражающее для современного латиноамериканца единство морального и политического контекстов. Влияние данной ценности на выбор приоритетов в международных отношениях показывает,

что сложившийся здесь общий язык во многом опирается на то наследство, которое получено благодаря деятельности Католической Церкви.

Вместе с тем, современные трансформации католичества в Латинской Америке содержат импульс включения в него новых версий синкретизма, связанных с этнорелигиями, а также религиозно-ценностного обоснования «социализма XXI века», основанного на сакрализации идеи социальной справедливости. При этом этнорелигии имеют мощный импульс противостояния официальной церковности, консолидируя протестный потенциал общества и находясь в сложном взаимодействии с политикой Ватикана.

Новый «левый поворот» Латинской Америки в начале XXI века тесно связан с религиозной риторикой заместительного типа, основанной на сакрализации идеи социальной справедливости. Религиозно-ценностное обоснование «социализма XXI века» вводит в оборот новую модель теоцентрического сознания, противопоставленного идеям универсализма американской демократии и глобального прогресса. Хотя бы на словах, а в случае с Венесуэлой, Боливией и Эквадором – на деле, идет некое дистанцирование от США, традиционного центра притяжения и центра силы в регионе, связанное, в том числе, с попытками Соединенных Штатов влиять на своих соседей по Западному полушарию при помощи католических миссионерских организаций («Опус Деи») и посредством прямого диалога с Ватиканом. В итоге, в странах, где влияние РКЦ было традиционно сильно, возникает «защитная реакция» против социально-политической доктрины РКЦ, проявляющаяся, в первую очередь, в попытке самостоятельно определять спектр приоритетных для стран региона направлений внешней политики, которые бы отражали их реальные интересы.

Кроме того, на фоне общей религиозной реидеологизации внешнеполитического процесса в регионе наблюдается интенсификация процесса религиозного плюрализма. Одновременно наблюдается еще одна тенденция - менее заметная, но имеющая глубокие последствия. Речь идет о новом открытии религиозных обычаев племенных общин, особенно духовной традиции потомков выходцев из Африки. Оба процесса пока не оказывают сколь либо значимого

влияния на политический процесс в регионе, сосредоточившись на вопросах сугубо теологических. Между тем, весьма вероятно, что религиозный плюрализм в перспективе изменит конфигурацию межамериканской подсистемы МО.

Ситуацию осложняет то, что благодаря своему уникальному правовому статусу, Святому престолу на протяжение почти всего XX в. удавалось играть роль миротворца в регионе, предотвращая локальные конфликты, взаимодействуя с разными по своей сущности режимами Латинской Америки. Однако глобализация, будучи уже процессом необратимым, заставляет РКЦ искать новые средства для уменьшения её негативных последствий, одновременно борясь за паству в регионе, который является одним из оплотов католицизма в мире.

Так, РКЦ стремится стать частью секулярной демократической системы, активно участвуя в формировании новой наднациональной идентичности и сетевых форм духовной деятельности, больше соответствующих глобальным вызовам для региона, открытости и включенности пространства Латинской Америки в мировую социокультурную систему. Главными вызовами для региона остается неконтролируемая глобализация, социальное расслоение, экологическая безопасность и кризис доверия к существующим институтам власти, что открывает перед религией и религиозными лидерами огромное поле для деятельности, и требует от них чрезвычайной социальной активности и мобильности.

Евангелизация и последовавшая за ней секуляризация жизни в Латинской Америке и стремление отодвинуть религию за рамки жизни социума и современной культуры также создали предпосылки для возвращения к консервативной религиозности в целях «защиты идентичности», что нашло свое отражение в различных культурно-религиозных движениях коренных индейских народов.

В таких условиях индивид выпадает из социальной действительности, и рост уровня политической апатии может привести к полному отказу от диалога светской и духовной власти в поиске путей решения глобальных мировых проблем: экономическая гомогенизация мира, рост безработицы, уничтожение окружающей

среды и истощения природных ресурсов, укоренение противоречий между между регионами мира.

Поэтому религиозные институты (как христианские, так и традиционные), основываясь на демократических ценностях, включились в трансформацию региональной политической системы исходя из традиционных ценностных ориентиров и интересов общины.

Ценностные характеристики «свобода», «справедливость» и «любовь», несмотря на множественность интерпретаций и статус неотъемлемого атрибута личности, продолжают играть важнейшую роль в заново формирующихся рамках отношений светских и религиозных институтов, включая легитимацию существования и деятельности политических субъектов.

Выявив сложности взаимодействия католицизма и этнорелигий с политическим процессом в Латинской Америке, необходимо в дальнейшем обратить внимание на конкретное распределение сил в политических реалиях, а также описать и проанализировать наиболее типичные моменты, связанные со спецификой невербальной коммуникации, латентными особенностями протокола и другими объективациями религиозно окрашенных стандартов поведения, которые могут оказать влияние на восприятие латиноамериканскими партнерами представителей других латиноамериканских стран, а также представителей стран и народов других континентов. В этом смысле нуждаются в изучении такие этнокультурные ценности, как склонность к созерцательности и отторжение суеты, сближающие народы Латинской Америки и России.

Новые концептуальные подходы, использованные в рамках исследования роли христианских ценностей в противодействии вызовам региона, помогают по-новому оценить влияние и значение религиозного фактора в латиноамериканском обществе и в политических дискуссиях, оценить перспективы христианского мировоззрения как идеологии, в разной степени отражающей демократические нормы.

Применение культурфилософского подхода к изучению ценностно-религиозных оснований внешнеполитического процесса может способствовать всестороннему анализу политического влияния религии в мире и особенностей развития религиозных идеологий в Латинской Америке; а исследование роли религии в современных международных отношениях сквозь призму эволюции базовых христианских ценностей в глобальном мире – уточнить основные векторы меняющегося положения христианских церквей в Латинской Америке.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Источники

1. Апостольское обращение «Evangelii Gaudium» о возвещении Евангелия в современном мире папы Римского Франциска. – М.: Издательство Францисканцев, 2014. – 194 с.

2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 2013. – 1372 с.

3. Декларация ООН о недопустимости вмешательства во внутренние дела государств, об ограждении их независимости и суверенитета – Режим доступа: URL: www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/inadmissibility_of_intervention.shtm

4. Иоанн XXIII – Выступление на пленарном заседании Второго Ватиканского собора. – Официальные документы Ватикана. Режим доступа: URL:w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_jxxiii_spe_ 19621013_osservatori-delegati.html

5. Иоанн XXIII. Энциклика «Pacem in terris». Режим доступа: URL: w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963 _pacem.html

6. Катехизис Католической Церкви. Изд. 4-е. – М.: Культурный центр Духовная библиотека, 2001. – 412 С.

7. Пий XI, Энциклика «Divini Redemptoris». Mode of access: URL: w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319 _divini-redemptoris.html

8. Речь Папы Римского Иоанна Павла II на пленарной сессии в Итальянской Академии Наук 2.05.2003: Материалы конференции «Governance of Globalization». – Roma, Basilica Lateranense, 2004.

9. Constituição Política do Imperio do Brazil. – Mode of access: URL: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm

10. Discurso Inaugural. Presidente Evo Morales Ayma. Texto bilingüe: Aymara - Castellano. (22 de Janiero de 2006). – Mode of access: URL: www.saludpublica.bvsp.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/discurso-jefes-estado.pdf

11. La soledad de América Latina. Discurso íntegro que Gabriel García Márquez dio al recibir el Premio Nobel de Literatura, en 1982. – Mode of access: URL: biblio3.url.edu.gt/Discursos/07.pdf

12. Benedicto XVI asegura que la Iglesia puede desempeñar rol de paz na America Latina// El Nacional – 2006 – 12 de Maio. Mode of access: URL: www.el-nacional.com/www/site/p_contenido.php?q=nodo/133681

13. Frentes Parlamentares da 53º Legislatura // Portal do Senado Federal. Mode of access: URL: www.camara.gov.br/internet/deputado/frentes.asp

Монографии

14. Августин А. О граде Божием (книги XIV-XXII) // Аврелий Августин. Творения: Перевод. Сост. и подгот. текста С.И. Еремеева. Т. IV. – СПб.: Алетейя, 1998. – 584 с.

15. Августин, блж, Творения: в 4 т. Т. 2. – СПб.: Алетейя, К.: УЦИИМ-Пресс, 2000. – 118 с.

16. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. – М.: РГГУ, 2000. – 366 с.

17. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2015. – 415 с.

18. Барт К. Оправдание и право: пер. с нем. / Карл Барт. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 149 с.

19. Бауман З. Свобода. – М.: Новое издательство, 2006. – 132 с.

20. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника; Общ. ред. и послесл. А. Филиппова – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

21. Беляев Н.Я. Идеология Римского Католицизма. Москва: РИСИ, 2014. – 304 с.

22. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: "Медиум", 1995. – 323 с

23. Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции (статьи 1917-18 г.). Философия неравенства. / Бердяев Н.А. Собрание сочинений. [3-е изд.]. Т. 4. – Париж: YMCA-Press, 1990. – 598 с.

24. Брубейкер, Р. Этничность без групп /пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. - 408 с.

25. Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдье // Социология социального пространства / пер. с фр.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. М.: Ин-т экспериментальной социологии; – СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.

26. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.

27. Голинжер Е. Код Чавеса: Расшифровывая интервенцию США в Венесуэле – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. – 256 с.

28. Государство и религиозные институты // Религиоведение: Религия-Человек-Общество: учебное пособие для студентов вузов / авт. коллектив: Е.В. Попова, П.А. Стуцки, А.Н. Минин и др. – Курган, 1999. – 340 с.

29. Глобальный мир: к новым моделям национального и регионального развития. Научная монография: в 2-х томах. – М.: ИМЭМО, 2014. Сер. Библиотека Института мировой экономики и международных отношений Том 2. – 336 с.

30. Глаголев В.С. Религия и политика. – М.: Юнити-Дана, 2009. – 279 с.

31. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. – М.: АСТ – Харвест, 2001. – 283 с.

32. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. – Пер. с англ. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.

33. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. Изд. 2-е – М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. - 816 с.

34. Данненберг А.Н. Латиноамериканский католицизм на пороге XXI века. – М., 2015. – 172 с.

35. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1991. – 575 с.

36. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. – М., 1994 – 399 с.

37. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

38. Дипломатия иностранных государств : учеб. пособие / под ред. Т.В. Зоновой; МГИМО (У) МИД РФ. – М.: РОССПЭН, 2004. – 351 с.

39. Дипломатическая служба зарубежных стран: Учебник / Под ред. А.В. Торкунова, А.Н. Панова. – М.: Издательство «Аспект Пресс», 2015. – 400 с.

40. Зонова Т.В. Дипломатия: модели, формы, методы. – М.: Аспект Пресс, 2014. – 348 с.

41. Кальвокаресси П. Мировая политика после 1945 года: в 2-х кн. Кн. 2 / Пер. с англ. – М.: Международные отношения, 2000. – 461 с.

42. Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 2005. – 528 с.

43. Кант И. Примечание к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» / И. Кант Сочинения в 6 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1964. – 340 с.

44. Кант И. Религия в пределах только разума. (Пер. с нем. Соколова Н.М.). – М.: URSS. 2012. – 304 с.

45. Кант И. Трактаты. – СПб.: Наука, 2006. – 552 с.

46. Капилупи С.М. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения: Ф. М. Достоевский / С. М. Капилупи. – СПб.: Алетейя, 2014. – 288 с.

47. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.

48. Кравченко С.А. Становление сложного общества: к обоснованию гуманистической теории сложности. М.: МГИМО. – 2012. – 306 с.

49. Красиков Н. Ватиканский репортаж. – М.: Советская Россия, 1990. – 128 с.

50. Локк Д. Собрание сочинений в 3-х томах. – М.: Мысль, 1985. – 623 с.

51. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / пер. с фр. В.В. Земсковой и Г.Б. Юдина, под ред. А.В. Ямпольской и С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология:

новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. – М., 2014. – 288 с.

52. Мартынов Б.Ф. История международных отношений стран Латинской Америки (XX – начало XX вв.). Учебное пособие / Б. Ф. Мартынов; Московский гос. ин-т междунар. отношений (Университет) МИД России. – М.: Навона, 2008. – 423 с.

53. Мегатренды. Основные траектории эволюции мирового порядка в XXI веке. – М.: Аспект пресс. 2013. – 446 с

54. Межкультурная коммуникация в условиях глобализации. – М.: Аспект Пресс, 2016. – 200 с.

55. Негосударственные участники мировой политики. – М.: Аспект Пресс, 2013. – 208 с.

56. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. – М.: Языки русской культуры. 1998.

57. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике Пер. с фр. И. С. Вдовина. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2002. – 372 с.

58. Современные международные отношения. Под ред. Торкунов А.В., и др. – – М.: Аспект пресс, 2017. – 688 с.

59. Сравнительная политология. – М.: Аспект Пресс, 2015. – 752 с.

60. Стоун О. Нерассказанная история США. – М.: Азбука-Аттикус, 2012. – 928 с.

61. Уайт Джон. Индейцы Северной Америки. Быт, религия, культура. – М.: Центрполиграф, 2005. – 314 с.

62. Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме / Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – 481 с.

63. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. – М.: РОССПЭН, 2003. – 368 с.

64. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл. /Общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян. – М.: Прогресс, 1992 – С. 41.

65. Хенкин С.М. Политические системы стран Латинской Америки. – М.: МГИМО. – 2014. – 46 с.

66. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914-1991). – М.: Издательство Независимая Газета, 2004. – 632 с.

67. Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. – М.: ИФ РАН, 2010. – 200 с.

68. Четверикова О. Измена в Ватикане, или Заговор пап против христианства. – М.: Алгоритм, 2011. – 132 с.

69. Шилз Э. О содержании термина «традиция» Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б.С. Ерасова. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.

70. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Наука, 1993. – 592 с.

71. Alcida R.R. Indigenism: Ethnic Politics in Brazil. – USA: University of Wisconsin Press, 1998. – 336 p.

72. Alencar G. Protestantismo tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. – São Paulo: Arte Editorial. – 2015. – 235 p.

73. Camargo C. P. F. Igreja e desenvolvimento. – São Paulo: Cebrap. – 180 p.

74. Contreras C., Cueto M. Historia del Peru contemporâneo. – Lima: IEP, 2004. – 453 p.

75. D'Ambrosio M. Exploring the Catholic Church: An Introduction to Catholic Teaching and Practic. – London: St. Anthony Messenger Press – 2001. – 170 p.

76. Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. – Los Angeles; London. SAGE Publications Ltd, 2013. – 328 p.

77. Domingues J. M. Global Modernity, Development, and Contemporary Civilization: Towards a Renewal of Critical Theory / Routledge Studies in Emerging Societies. – New York: Routledge, 2012 – 276 p.

78. Durham E. R. A dinâmica da cultura. – São Paulo: CosacNaify. – 2004. – 227 p.

79. Fleet M., Smith B.H. The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997. – 378 p.

80. Fonseca J. Misioneros y civilizadores: protestantismo y modernización en el Peru (1915-1930). – Lima: Pucp, 2002. – 374 p.

81. Foreign ministries: managing diplomatic networks and optimizing value. Zonova T. et al. – Malta, 2007. – 380 p.

82. Gerhardt V. Immanuel Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”. Eine Theorie der Politik. Darmstadt. – 1995. – 380 p.

83. Giddens A. Living in a Post-Traditional Society // Beck U., Giddens A. and Lash S. Reflexive Modernization. – Cambridge: Polity, 1994. – 256 p.

84. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. – Stanford: Stanford Univ. Press, 1991. – 186 p.

85. Giddens A. The Consequences of Modernity. – Stanford: Stanford Univ. Press, 1990. – 188 p.

86. Kuper A. Cultura, a visão dos antropólogos. – Bauru: Edusc, 2010. – 169 p.

87. Llanque Chana D. Vida y teología andina. Cuzco: CBC; Puno: IEA, 2004 – 226 p.

88. Lopez D. La seducción del poder. – Lima: Nueva Humanidad, 2004. – 168 p.

89. Norris P., Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004 – 392 p.

90. Pensamento político peruano 1930-1968. – Lima: Desco, 1990. – 310 p.

91. Pierucci A. F.; Prandi R. A realidade social das religiões no Brasil. – São Paulo: Hucitec, 1996. – 256 p.

92. Prandi R. Segredos guardados. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005. – 391 p.

93. Ramos S. Perfil del hombre y la cultura en México. – México: Pedro Robredo, 1951. – ??? p.

94. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. SAGE, 1992. – 224 p.

95. Stone O., Kuznick P. The untold history of the United States. – UK, Ebury press, 2012. – 784 p.

96. Vaky V., Munoz H. The Future of the Organization of American States - New York: Twentieth Century Fund Press, 1993. – 127 p.

Диссертации

97. Дианина С.Ю. Особенности трансляции исламских ценностей средствами массовой коммуникации Скандинавских стран (философско-культурологический анализ). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук /

Московский государственный институт международных отношений (университет). – М.: МГИМО, 2016. – 250 с.

98. Илюхина В.В. Развитие социальной доктрины католицизма в начале XXI в.: философско-религиоведческий анализ: диссертация кандидата философских наук/ РАНХИГС, Москва, 2018. – 172 с.

Автореферат диссертации

99. Королева А.А. Трансформация социокультурной идентичности в условиях перехода к сетевому обществу (сравнительный анализ опыта России и Испании). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии / Московский государственный институт международных отношений (университет). М.: МГИМО, 2015. – 27 с.

Статьи

100. Авдеева И.А. От локального к глобальному – генезис коммуникативного пространства // Вестник ТГУ. – 2013. – № 8 (124). – С. 253-257.

101. Аинса Ф. Утопия: альтернативные модели и формы культурного самовыражения в Латинской Америке // Латинская Америка. – 2012. – №8. – С. 80.

102. Алексеева Т.А., Минеев А.П., Лошкарёв И.Д. «Квантовая» теория принятия решений в политической науке // Полис. Политические исследования. – 2017. – № 4. – С. 22-32.

103. Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. – 2013. – Т. 2. – С. 97-105.

104. Аринин Е.И., Викулов И.Е., Атабеков Т.Р. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным // Религиоведение. – 2015. – Т. 4. – С. 101-115.

105. Аринин Е.И., Медведева В.А., Романова П.В. Проблема «природы религии»: 3000 лет в поисках определения // Вестник ВлГУ. Серия: Социальные и гуманитарные науки. – 2014. – № 4 (4). – С. 72-82.

106. Астафьева О.Н. Коллективная идентичность в условиях глобальных изменений: динамика устойчивого и ускорение становящегося // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 223-241.

107. Астафьева О.Н. Национально-культурная идентичность в условиях глобализации: сложный вектор развития // Вестник МГУКИ. – 2016 – №5 (73). – С. 32-41

108. Баталов Э. Новая институализация мировой политики // Международные процессы. – Т. 14. – № 1 (44). – С. 6-25.

109. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 46-61.

110. Белькова А. Отношения государства и церкви в теории религиозной экономики //Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 178-198.

111. Березко В. Э. Государство и гражданское общество – взаимодействие должно быть эффективным // Право и политика. – 2000. – № 7. – С. 142-152.

112. Букин К.А., Левин М.И. Конкуренция на регулируемом рынке религиозных услуг // Экономическая политика. – 2018. – Т. 13. – № 1. – С. 218-233.

113. Воронцова И.В. Статья «неокатолика» М.Э. Здзеховского «Модернистское движение в Р.-К. Церкви» как источник по римо-католическому модернизму: опыт критического анализа // Вопросы философии. – 2017. – № 2. – С. 140-153.

114. Гаман-Голутвина О.В. Политология как метадисциплинарная // Международные процессы. – Т. 14. – № 1 (44). – С. 86-94.

115. Глаголев В. С. Герметичность религии как проблема социологического исследования // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной): материалы Третьей Международ. науч. конф. / отв. ред. С. Д. Лебедев. – Белгород. – 2013. – С. 77-86.

116. Глаголев В.С. Модели адаптации этнических структур к глобализационным вызовам современности / Актуальные проблемы истории и этнологии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Р. З. Янгузина и 20-летию кафедры истории РБ и этнологии. Редакционная коллегия: Кульшарипов М.М. (ответственный редактор), Сулейманова М. Н. (ответственный редактор), Акманов А. И., Буканова Р. Г., Янгузин А. Р. – 2011. – С. 65-79.

117. Глаголев В.С. Нематериальные факторы в международных отношениях / Современная наука о международных отношениях за рубежом. Под общей редакцией И.С. Иванова. М.: НП РСМД. – 2015. – С. 10-18.

118. Глаголев В.С. Общее и особенное в тенденциях конфессионального универсализма глобализирующегося мира / Философия в современном мире: диалог мировоззрений. – 2012. – С. 435-436.

119. Глаголев В.С. Столкновение в светском обществе религиозных и секулярных парадигм / Проблемы укрепления единства российской нации. Материалы всероссийского научно-практического форума с участием зарубежных ученых. В двух томах. Ответственные редакторы С.А. Никольский, М.Г. Писманик. – 2014. – С. 48-55.

120. Голиков А., свящ. Миссионерская деятельность католической церкви в странах третьего мира в XX веке // Христианское Чтение. – 1999. – № 17. – С.149

121. Горохов С.А. Религиозная мозаичность как фактор экономического развития регионов современного мира //Вестник Московского университета. Серия 5. География. – 2016. – №. 4. – С. 56-61.

122. Горохов С.А., Дмитриев Р.В. Латинская Америка: современные тренды конфессионального развития // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2015. – № 9 (124). – С. 67-79.

123. Горшенёв Д.С. Религия в культуре современной Бразилии: ценностные основания конституционного права // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. – 2017. – Т. 21. – С. 180-186.

124. Гофман А. Б. Э. Дюркгейм о ценностях и идеалах// Социологические исследования. 1991. – № 2. – С. 104-106.

125. Данненберг А.Н. Влияние католической церкви на внутриполитические процессы в Латинской Америке // Научно-аналитический журнал Обозреватель – Observer. – 2015. – № 7 (306). – С. 75-89.

126. Данненберг А.Н. Католическая церковь и "левый поворот" в Латинской Америке // Международные процессы. – 2014. – № 1. – С. 4-10.

127. Данненберг А. Н. «Народная религиозность»: этнический фактор в католицизме в Латинской Америке // Этносоциум и межнациональная культура. – 2013. – № 10 (64). – С. 132.

128. Доброхотов А.Л. Антиномия права и нравственности в философии вл. Соловьева / Сущность и слово сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. Российская академия наук, Институт философии. – М., 2009. – С. 530-540.

129. Зарубина Н.Н., Носкова А.В., Темницкий А.Л. Глобализация науки и доверие к социальному знанию // Международные процессы. – Т. 15. – № 48. – С. 186-199.

130. Зонова Т.В. «Светские религии» и дипломатическая концепция баланса сил // Сравнительная политика. – 2011. – Т. 2. – № 4 (6). – С. 45-49.

131. Зонова Т.В. Христианские мыслители Запада о международных отношениях // Вестник МГИМО Университета. – 2013. – № 4 (31). – С. 22-28.

132. Кальней М.С. Мультикультурализм и глобализация: проблемы и противоречия // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2014. – № 1. – С. 81-90.

133. Кальюни Э.О. Экономическая стабильность и кризис неолиберализма в Латинской Америке // Латинская Америка. – 2007. – № 5. – С 18-32.

134. Каргина И.Г. Метаморфозы христианства на фоне постмодернистского пейзажа // Полис. Политические исследования. – 2012. – № 5. – С. 106-121.

135. Каргина И.Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО Университета. – 2012. – № 2. – С. 186-193.

136. Каргина И.Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах // Социологические исследования. – 2010. – № 6. – С. 52-61.

137. Каргина И.Г. Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. – 2013. – № 1. – С. 105-113.

138. Каргина И. Г. «Фуззи» религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2009. - № 4. – С. 89-96.

139. Киселев Г.С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопросы философии. – 2002. – № 5 - С. 173-182

140. Коларов Г.И. Сандинизм – сочетание марксизма, национализма и христианства // Латинская Америка. – 2009. – № 2. – С. 53-65.

141. Коста Л. Л. А. Гражданский кодекс в XXI В.: бразильский взгляд / Лазо-та Лукас Агусто Коста // Вест. РУДН. Сер. Юрид. науки. – 2014. – № 2. – С. 241.

142. Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал. – 2007. – №. 2. – С. 24-36.

143. Лебедева М.М. Акторы современной мировой политики: локальные действия – глобальные последствия / Пространство и время в мировой политике и международных отношениях. Материалы 4-го Конвента РАМИ: в 10 т.. ред. М.М. Лебедева. 2007. – С. 43-54.

144. Луценко А.В. К проблеме сакрального насилия в условиях кризиса системы традиционных религиозных ценностей // Концепт: философия, религия, культура. – 2018. – № 1 (5). – С. 52-62.

145. Мартынов Б. Ф. Бразилия: слышать голоса улиц… // Международная жизнь. – 2015. – № 13. – С. 97-112.

146. Мартынов Б.Ф. «Реликтовые» и потенциальные конфликты в Латинской Америке // Международные процессы. – 2006. – Т. 4. – № 11. – С. 48-58.

147. Мартынов Б.Ф. Латинская Америка на цивилизационном подъеме // Латинская Америка. – 2006. – № 1. – С. 11-18.

148. Назарчук А. В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. – 2008. – Т. 7. – С. 61-75.

149. Новикова О. В. Культура как система ценностных ориентиров социума // Lingua mobilis. – 2015. – №. 2 (53). – С. 43-50.

150. Ослингтон П. Бог и рынок: «невидимая рука» Адама Смита // Христианское чтение. – 2015. – № 1. – С. 181-206.

151. Панфилова Т.В. Ценности глобализированного мира: общечеловеческие или обесчеловеченные? // Философия и общество. – 2014. - № 2 (74). – С. 32-48.

152. Парамонов Б. М. Согласно Юнгу // Континент. – 1983. – № 37. – С. 290-291

153. Печатнов В.В. Традиционные ценности и проблемы межкультурного диалога / 25 лет внешней политике России. Сборник материалов X Конвента РАМИ: В 5 томах. – 2017. – С. 29-41.

154. Печатнов В.В. Церковь и внешняя политика России // Концепт: философия, религия, культура. – 2017. – № 1. – С. 151-153.

155. Рыбаков А. В., Квон Д. А. Мультикультурализм как социальная теория и политическая практика // Власть. – 2016. – №. 6. – С. 64-69.

156. Рыхтик М.И. 2003. Стратегическая культура и новая концепция национальной безопасности США. – Вестник Нижегородского Государственного университета, вып. 1. – С. 203-219.

157. Рябов А.В., Окунева Л.С., Ворожейкина Т.Е. Россия и Латинская Америка: сходные проблемы зависимого развития? // Мировая экономика и международные отношения. – 2004. – № 2. – С. 17-30.

158. Сардарян Г.Т. О политической этике и мировом демократическом развитии // Политика и общество. – 2014. – № 10. – С. 1212-1218.

159. Сардарян Г.Т. Модернизм и католическая политическая доктрина // Вестник МГИМО Университета. – 2017. – № 1 (52). – С. 141-151.

160. Силантьева М.В. Аксиолого-этические аспекты межкультурной коммуникации в условиях глобализации / Межкультурная коммуникация в условиях глобализации. – М.: Аспект Пресс. – 2010. – С. 6-34.

161. Силантьева М.В. Два ответа на «вызовы времени»: философия культуры Бердяева и Флоровского / Георгий Васильевич Флоровский. Черняев А.В. (ред.). – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – С. 277-298.

162. Силантьева М.В. Коммуникация как способ трансляции интенционального опыта локальных культур // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. – 2016. – Т. 5. – № 4. – С. 49-55.

163. Силантьева М.В. Межкультурный диалог – основа плодотворного взаимодействия в системе международного партнерства // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. – 2013. – Т. 2. – № 5 (6). – С. 14-17.

164. Силантьева М.В. Новые принципы «философии границы» в глобальном мире – десуверенизация или постсуверенизация // Полис. Политические исследования. – 2014. – № 3. – С. 8-26.

165. Силантьева М.В. Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект // IV Очередной Всероссийский социологический конгресс. 23-25 октября 2012 года, Уфа. Секция 15. Социология религии: традиционное и новое в жизни общества. – 2012. – Т.6. – № 2. – С. 4794-4800.

166. Силантьева М.В., Шестопал А.В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов / Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста. Материалы VII Конвента РАМИ. – 2012. – С. 204-211.

167. Силантьева М.В., Шестопал А.В. Антропологические и ценностные модели коммуникации: теоретические и прикладные аспекты // Концепт: философия, религия, культура. – 2017. – № 1. – С. 11-23.

168. Симония Н.А., Торкунов А.В. Новый мировой порядок: от биполярности к многополюсности // Полис. Политические исследования. – 2015. – № 3. – С. 27-37.

169. Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник РАН. – 2017. – № 10 (87). – С. 867-878.

170. Старцев Е.Н. Глокальность как фактор становления новой цивилизационной реальности // Вестник БГУ. – 2010. – № 6. – С.40-44.

171. Страшко Я. И. Особенности современных конфликтов в Латинской Америке и роль ОАГ в урегулировании Фолклендского конфликта // Вестник МГИМО Университета. – 2015. – № 1 (40). – С. 73-77.

172. Стычинский М.С. От мультикультурализма к культурной глокализации // Вестник ВятГГУ. – 2015. – № 5. – С. 9-13.

173. Торкунов А.В. Международные отношения в посткризисном мире: взгляд из России // Вестник МГИМО Университета. – 2013. – № 3 (30). – С. 7-11

174. Торкунов А.В. Прошлое и будущее международно-политических исследований // Международные процессы. – Т. 14. – № 1 (44). – С. 77-85.

175. Халиль М.А.М. Аксиологическая компетентность как основа успешной межкультурной коммуникации // Концепт: философия, религия, культура. – 2017. – № 3. – С. 82-90.

176. Шестопал А.В. Глобальная демократизация и глобальный кризис // Космополис. – 1999. – № 1. – С. 82-94.

177. Шестопал А.В. Ибероамерика: альтернативы культуры и диалектика исторического творчества // Латинская Америка. – 1999. – № 2-3. – С. 69-76.

178. Шестопал А.В., Силантьева М.В. Межкультурная коммуникация в свете современных модернизационных процессов / Межкультурная коммуникация: современная теория и практика Материалы VII Конвента РАМИ: Научное издание. Под редакцией А. В. Шестопала, М. В. Силантьевой; ответственный редактор А. В. Мальгин. – 2013. – С. 10-16

179. Шестопал А.В. Политические модели и историческая судьба (опыт современной Бразилии) // Полис. Политические исследования. – 1995. – № 4. – С. 170-175.

180. Шестопал А. В. Путь к демократии: бразильский опыт / А. В. Шестопал // Полис. Политические исследования. – 2009. – № 4. – С. 182-187.

181. Шестопал А.В., Окунева Л.С. Школа ибероамериканистики // Вестник МГИМО Университета. – 2014. – № 5 (38). – С. 136-142.

182. Яблоков И.Н. Религия и политика // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 1. – С. 218-227.

183. Яблоков И.Н. Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение // Религиоведение. – 2016. – Т. 2. – С. 103-111.

184. Яковлев П. П. Латинская Америка на мировой геополитической карте // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. – 2015. – №. 4. – С. 20-27.

185. Aradau C., Huysmans J. Critical methods in International Relations: The politics of techniques, devices and acts // European Journal of International Relations. – 2014. – Vol. 20. – №. 3. – P. 596-619.

186. Anievas A. History, theory, and contingency in the study of modern international relations: the global transformation revisited // International Theory. – 2016. – Vol. 8. – №. 3. – P. 468-480.

187. Anttiroiko A. V. Castells' network concept and its connections to social, economic and political network analyses // Journal of Social Structure. – 2015. – Vol. 16. – № 11. – P. 208-219.

188. Barrera Rivera P. Religião e política no Peru pós-Fujimori // Civitas – Revista de Ciências Sociais. – Vol. 6. – № 2. – 2006. – P. 55-75.

189. Biryukov N., Sergeyev V. Parliamentarianism and sobornost': two models of representative institutions in Russian political culture // Discourse and Society. – 1993. – Т. 4. – № 1. – С. 57-74.

190. Burity J. A. Religião e política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica / Joanildo A. Burity // Revista de Estudos da Religião. – 2005. – № 4. – P. 32.

191. Braumoeller B. The promise of historical dynamism for the American study of international relations // International Theory. – 2016. – Vol. 8. – № 3. – P. 458-467.

192. Casanova J. Religiones públicas y privadas / J. Casanova, J. Auyero // El lugar de la cultura en la sociología norteamericana – Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. – 1999. – P. 4.

193. Diniz D. Acordo Brasil-Vaticano concede privilégios à Igreja Católica / Debora Diniz // Estadão. – 2011. – 5 de março. – P. 3.

194. Esquivel J. C. Laicidades relativas: avatares de la relación Estado – iglesia en Brasil / J. C. Esquivel, R. Blancarte // Los retos de laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo: 1ª ed. – México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos. – 2008. – P. 141-157.

195. Foroohar M. Liberation Theology: The Response of Latin American Catholics to Socioeconomic Problems // Latin American Perspectives. – Vol. 13. – №.3. – P. 37-58.

196. Hasenclever A., Mayer P., Rittberger V. Theories of International Regimes / Review of International Studies. – Vol. 26. – №. 1(Jan., 2000). – P. 3-33.

197. Hopf T. The Promise of Constructivism in International Relations // International Security. - Summer 1998. – Vol. 23. – № 1. – P. 171-200.

198. Johnson T. M. et al. Christianity 2015: Religious diversity and personal contact // International Bulletin of Missionary Research. – 2015. – Vol. 39. – № 1. – С. 28-30.

199. Johnson T. M., Crossing P. F. Christianity 2014: Independent Christianity and slum dwellers //International Bulletin of Missionary Research. – 2014. – Vol. 38. – № 1. – P. 28-30

200. Kennan G.F. Realities of American Foreign Policy / Princeton NJ: Princeton University Press. – 1954. – P. 63–64.

201. Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. – Cambridge: Polity Press, 1994. – 224 p.

202. Kirkham K. An overview: from contradictions of capital to the history of contradictions of the welfare state // The Journal of Social Policy Studies. – Vol. 15. – № 2. – P. 309-322.

203. Knowles D. Church and State in Christian History // Journal of Contemporary History. – 1967. – Vol. 2. – № 4. – P. 3-15.

204. Müller H. Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington. – 1999. – Fischer Taschenbuch Verlag edition. – P. 44-46.

205. Reus-Smit C. Theory, history, and great transformations // International Theory. – 2016. – Vol. 8. – №. 3. – С. 422-435.

206. Rosas G., Langston J. The ideological organization of Latin American legislative parties: An empirical analysis of elite policy preferences - Comparative Political Studies. – 1993. - Vol. 38. – P.824-849

207. Seul J. R. Ours is the Way of God: Religion, Identity and Intergroup Conflict // Journal of Peace Research. Harvard Press. – 1999. – Vol. 36. – Issue 5. – P. 553-569.

208. Yablokov I. N. Religion and ethnos // Научный альманах стран Причерноморья. – 2015. – № 1 (1). - С. 39-47.

Электронные ресурсы

209. Ашхамахова А.А., Кочесоков Р.Х. О некоторых причинах провала политики мультикультурализма // Общество: философия, история, культура. - 2017. – № 9. Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/n/o-nekotoryh-prichinah-provala-politiki-multikulturalizma

210. Давыдов О. Б. Сетевое общество и его бытие //Современные исследования социальных проблем. – 2013. – №. 11 (31). Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/v/setevoe-obschestvo-i-ego-bytie

211. Демидова Е. Во что верит Венесуэла? // Независимая Газета – 07 июля 2007 г. Режим доступа: URL: www.ng.ru/politic/2010-07-07/5_venesuela.html

212. Саяпин В.О. Сетевое общество как матрица современной структуры социальной виртуальности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 1 (63). Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/n/setevoe-obschestvo-kak-matritsa-sovremennoy-struktury-sotsialnoy-virtualnosti

213. Курочкин А. В., Антонов Г. К. Концепция сетевого общества в системе социального знания // Общество: социология, психология, педагогика. – 2016. – № 12. Режим доступа: URL: www.cyberleninka.ru/article/v/kontseptsiya-setevogo-obschestva-v-sisteme-sotsialnogo-znaniya

214. Мартынов В. Стабильности в мире не будет // Столетие - Режим доступа: URL: http://www.stoletie.ru/geopolitika/boris_martynovstabilnosti_v_mire_ne_budet_2011-10-21.htm

215. Панфилова Т.В. Ценности глобализированного мира: общечеловеческие или обесчеловеченные? – Философия и общество. – 2014. – Выпуск № 2 (74). Режим доступа: URL: www.socionauki.ru/journal/articles/245364/

216. Татаринова М.В. Учение Х. Ортеги-и-Гассета о культуре и о месте человека в современной культуре // Молодежный научный форум: Общественные и экономические науки: электр. сб. ст. по мат. VI междунар. студ. науч.-практ. конф. № 5(5). Режим доступа: URL: www.nauchforum.ru/archive/MNF_social/6(6).pdf

217. Уго Чавес снова ссорится с Католической Церковью // Благовест Инфо. 19.01.07. Режим доступа: URL: news.invictory.org/issue9906.html

218. Якушина О.И. Идентичность в социологической теории Э. Гидденса // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 2. Режим доступа: URL: www.science-education.ru/ru/article/view?id=12685

219. A Perfect Storm in Latin America // Heritage. – Mode of access: URL: www.heritage.org/immigration/commentary/the-perfect-storm-changed-us-politics.

220. Analyzing Jair Bolsonaro's first speech as president-elect // Brazilian Report. – Mode of access: URL: www.brazilian.report/power/2018/10/29/jair-bolsonaro-speech-president-elect/

221. Ari P.O., Ureta M. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. – Horiz. antropol. – Vol. 13. – № 27. Mode of access: URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-718320070001000

222. Benedicto XVI asegura que la Iglesia puede desempeñar rol de paz na America Latina// El Nacional – 2006 – 12 de Maio. – Mode of access: URL: www.el-nacional.com/www/site/p_contenido.php?q=nodo/133681

223. Bolsonaro diz que vai tirar Brasil da ONU se for eleito presidente // Globo 1. 18.08.2018. – Mode of access: URL: g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/08/18/bolsonaro-diz-que-vai-tirar-brasil-da-onu-se-for-eleito-presidente.html.

224. Campanha pró-aborto na Argentina revela tensões entre governo e Igreja // Folha de Sao Paulo. 30.07.2018. – Mode of access: URL: www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/07/campanha-pro-aborto-na-argentina-revela-tensoes-entre-governo-e-igreja.shtml

225. CEV: El socialismo dista de lo que reclaman venezolanos// El Nacional – 2006 – 19 de Abril. – Mode of access: URL: www.el-nacional.com/www/site/p_contenido.php?q=nodo/133681

226. Con la Iglesia ha topado Chávez// La Prensa Nicaraguana – 2008. – 17 de Julio. – Mode of access: URL: www.laprensa.com.ni/2010/07/17/editorial/31751

227. ¿Está América Latina preparada para el matrimonio gay? // El Pais. – Mode of access: URL: www.elpais.com/sociedad/2013/04/09/actualidad/1365464495_ 808499.html

228. Estudantes brasileiros manifestam-se contra o governo de Dilma Rousseff // RUC. – Mode of access: URL:www.ruc.pt/2016/04/05/estudantes-brasileiros-manifestam-se-contra-o-governo-de-dilma-rousseff

229. Gonçalves A. J. Gênese, crise e desafios da Teologia da Libertação – Agência de Informação Frei Tito para a América Latina. – Mode of access: URL: www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=28241&busca

230. Pew Research Center. Global Religious Futures. Peru. Mode of access: URL: http://www.globalreligiousfutures.org/countries/peru#/affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2016

231. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. Latin America-Caribbean. Mode of access: URL: http://www.globalreligiousfutures.org/regions/latin-america-caribbean#/?region_ map_religion =Catholics

232. Pew Research Center. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Mode of access: URL: https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projection-table/

233. Primera Encuesta Virtual para Personas LGBTI. – Mode of access: URL: www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/boletines/lgbti.pdf

234. “Religião na América Latina – Mudanças difundidas em uma região historicamente católica” // Pew Forum. – Mode of access: URL: www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america

235. Reformed catholic church" not catholic // Zenit. – Mode of access: URL: www.zenit.org/article-23108?l=english

236. Teixeira, Faustino (2007) “Inculturação da fé e pluralismo religioso” // Rede Ecumênica Latino-Americana de Missiólogos. – Mode of access: URL: www.missiologia.org.br/artigos/15_incult.php