в Германии, США и Палестине, в контексте русской революции весьма интересна и раскрывает новые аспекты давно известных сюжетов.

Впрочем, некоторые статьи, вошедшие в книгу, весьма традиционны по своим подходам. Работы, посвященные Ханне Арендт, Эммануэлю Левинасу, Теодору Адорно, Вальтеру Беньямину, Карлу Левицу и Хансу Блюменбергу, вполне проницательны и прозрачны. Они вносят вклад в новое поле исследований еврейской жизни в Европе после Холокоста. Необходимо отметить в книге и многообразие авторских точек зрения. При этом создается впечатление, что авторы вполне осознавали эти различия. Именно поэтому книга в целом создает впечатление живой дискуссии и обмена мнениями. Открывающая сборник статья во многом автобиографична, она задает тон и глубину всей работе. Судя по общему впечатлению целостности и высокого профессионализма, конференция в Вильнюсе, прошедшая в июне 2012 года и послужившая основой для книги, была не просто ординарным ученым собранием, и страницы книги позволяют нам отчасти почувствовать атмосферу конференции.

А. Энгель

Parker Gumucio, C. (ed.) (2012) *Religión, política y cultura en América Latina: Nuevas miradas/Religião, política e cultura na América Latina: Novos olhares*. Santiago de Chile: Instituto de estudios avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. — 392 p.

Книга «Религия, политика и культура в Латинской Америке: новые взгляды» включает статьи четырнадцати латиноамериканских исследователей, членов Ассоциации социальных исследователей религии МЕРКОСУР (*Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur*) и была издана Институтом высших исследований Университета Сантьяго-де-Чили (*Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile*). Четыре текста написаны на португальском языке и посвящены, соответственно, Бразилии; остальные — на испанском языке и посвящены Чили (три статьи), Аргентине (две статьи), Колумбии, Мексике и Уругваю (по одной статье); два текста носят общетеоретический характер.

Основной вопрос, который интересует авторов и на который каждый из них пытается

ответить в рамках своего текста, можно сформулировать следующим образом: каковы латентные связи между религией и политикой» (p. 148); или, как обозначил в своей статье Фортунати Маллимачи (*Fortunati Mallimaci*), какие между ними отношения и конфликты. При этом, говоря о религии, авторы имеют в виду не только официальные институты и официальных представителей-специалистов, но и «многообразный социальный, культурный, образовательный и воображаемый опыт индивидуального и группового характера, который ускользает из-под институционального контроля и регулирования» (p. 172). Аналогично, под «политическим» понимаются не только партии и политики, но и различные группы, сети, социальные движения, развивающиеся в гетерогенном гражданском обществе.

Религия и власть постоянно пересекаются в истории Латинской Америки и взаимно проникают друг в друга, чему способствует схожая природа этих сфер человеческой деятельности: Фортунати Маллимачи считает, что религиозные и политические феномены включают «способы верить, мечтать, воодушевлять, создавать обещания о будущем и, кроме того, предоставлять акторам смысл их повседневных действий» (p. 172). Жизеле Дзанотто (*Gizele Zanotto*) отмечает, что сторонники тех или иных политических или религиозных концепций имеют определенное видение мира, уверены в своей правоте, которая основана не на опыте, а на субъективной убежденности — индивидуальной и коллективной, — и именно она и придает смысл опыту (pp. 200, 205–207). Конкуренция между профанным и сакральным, проявляющаяся в борьбе между политическими и религиозными моделями устройства общества и государства, а также тот факт, что политическая и религиозная сферы стран Латинской Америки претерпели глубокие изменения не только за всю историю XX века, но и за последние 30 лет, придают книге особую актуальность.

Самое значительное изменение в политической сфере в истории Латинской Америки XX века — это падение военных и авторитарных режимов[1] и масштабная демократизация континента, приведшие к плюрализации политических, культурных и религиозных возможностей жителей. Общую картину религиозного многообразия дает известный социолог, специ-

1. В течение XX века Боливия и Перу пережили 6 военных диктатур; Аргентина — 5; Гватемала и Гондурас — по 4; Чили и Эквадор — по 3; Никарагуа, Парагвай, Венесуэла — по 2; Колумбия, Бразилия, Коста-Рика, Сальвадор, Мексика, Парагвай, Панама — по 1.

алист по Бразилии, Пол Фрестон (*Paul Freston*). Он пишет, что в настоящее время в религиозном плане Латинская Америка представляет собой регион с высоким христианским и нехристианским плюрализмом, главными действующими лицами которого являются католическая церковь и многочисленные пятидесятнические общины. При этом плюрализм предполагает не только разнообразие религиозных течений, но и разнообразие внутри каждого из них. Фрестон также считает, что в отличие от других регионов мира, где также наблюдается рост протестантизма, в Латинской Америке пятидесятничество является ведущей силой; вспомним, однако, аналогичную ситуацию в Африке и Южной Корее. Пятидесятничество называется «мотором религиозных и религиозно-политических изменений» (p. 82); его рост в регионе очевиден: во всех странах, кроме Уругвая, пятидесятники вторые после католиков; и, кроме того, происходит «пентекостализация» других общин (p. 82); конкуренция со стороны пятидесятников порождает плюрализацию католичества и повышает его активность.

Одна из главных мыслей книги заключается в том, что, по словам Пола Фрестона, плюрализация христианства в Латинской Америке происходит изнутри (без влияния миссионеров-иностранцев[2]) и «снизу». Для того чтобы обозначить особенности Латинской Америки, социолог выделяет несколько моделей эволюции христианства вообще:

(1) Модель Северной Европы: прекращение доминирования католической церкви в результате Реформы и широкого распространения евангельского и пиетистского движения;

(2) Модель Южной Европы: гегемония католичества при практическом отсутствии антирелигиозных настроений и протестантизма;

(3) Деноминационализм США;

(4) Православная модель: христианский плюрализм находится в зародышевом состоянии, кроме «приграничных регионов», таких как Украина и Трансильвания;

(5) Модель Латинской Америки, которую также можно распространить на Филиппины (p. 83).

Последняя, латиноамериканская модель, по Фрестону, характеризуется тем, что регион перестал быть католическим, но не стал ни протестантским, ни секулярным (p. 86). Как отмечает редактор книги Кристиан Паркер Гумусио (*Cristián Parker*

2. Иная ситуация в странах Центральной Америки, испытавших значительное влияние церквей из США (p. 32).

Gumucio), в рамках этой модели существует значительное разделение между католиками и протестантами, в отличие от Европы, где оно ослаблено, и в отличие от Африки и Азии, где христианство в целом находится в меньшинстве (p. 31). С одной стороны, католическая церковь — до сих пор крупнейшая в регионе и, хотя и не является официальной религией, пользуется символическими и реальными привилегиями, потому что многие национальные идентичности формировались в переплетении политических и католических символов. С другой стороны, помимо вызова пятидесятнических и других протестантских общин, католичество испытало удар в связи с консервативным поворотом в иерархии; снижением количества священников из расчета на количество верующих; акцентом на дисциплине, а не на миссионерстве. Протестантизм также имеет пределы роста: во-первых, на примере Бразилии, лишь один из двух человек, уходящих из католической церкви, приходит в протестантскую; во-вторых, католическая церковь, столкнувшись с вызовом протестантизма, учится конкуренции (p. 89); в-третьих, на примере Чили, пределы роста протестантизма связаны с повышением образовательного уровня верующих (pp. 86–87). Таким образом, «религиозное поле Латинской Америки сейчас плюралистично, и его символическо-семантические границы не закрыты: сейчас есть перекрестные влияния, которые постоянно изменяют верования, ритуалы, этику, мистику и эстетику религиозного, духовного и магического содержания» (p. 33).

По мысли авторов, связь между религией и политикой в Латинской Америке необходимо рассматривать в рамках социополитических и культурных изменений после холодной войны и в рамках последовавшего включения региона в глобальные процессы. Так, нарушилось прямое соответствие «верующие — консерваторы», «неверующие — прогрессисты и левые»; сама суть прежнего религиозного дискурса — защита западного порядка от коммунизма — потеряла смысл. Теперь к религии апеллируют все. Регион испытал влияние аборигенных движений; миграции и туризма; пересмотра прав гендерных групп, сексуальных меньшинств; иных религиозных культур. Мультикультурализм стал вызовом для многих акторов, прежде всего для католической церкви, так как он предполагает признание других и «сосуществование нескольких точек зрения, интерпретаций и культурных традиций» (p. 286). В этих условиях акторы вынуждены налаживать диалог друг с другом, однако недостаточно просто наладить ди-

алог ради диалога — необходимо движение в сторону признания имеющихся различий и равных прав, что приведет к взаимоуважительному сосуществованию в рамках процесса демократии. Чтобы этого достигнуть, отмечает Ирене Диаш де Оливэйра (*Irene Dias de Oliveira*), необходимо преодолеть логику, которой следует западный мир. Этой критике вторит Рикардо Салас (*Ricardo Salas*), призывающий «преодолеть идентичность, которая не принимает богатство встреч с другими» (p. 310).

Перейдем к анализу некоторых статей, посвященных конкретным кейсам, и остановимся сначала на тех из них, которые освещают рост динамичных протестантских церквей.

Уривалду Пиментел Лопес-младший и Данниэл Брунну Эркулану Резенде (*Orivaldo Pimentel Lopes Jr., Dannyel Brunno Herculano Rezende*) анализируют случай Ассоциации евангельских лидеров одного из кварталов бразильского города Наталя — Фелипе Камарау (*Felipe Camarão*). Основной вопрос, который ставят перед собой авторы: какой может быть роль евангельских церквей в изменении условий жизни и социальных показателей в квартале, отличающимся высоким уровнем насилия?

Основываясь на выводах и тех немногих описаниях, которые предоставляют авторы статьи, можно заключить, что перспективы совместной деятельности общин в указанном направлении не самые радужные. Тому есть несколько причин внутреннего и внешнего характера. К первым авторы относят «тормозящее теологическое видение и нехватку межцерковного общения» (p. 109). Внешним фактором является сложившееся в Бразилии мнение о том, что политический капитал, нарабатываемый любой активностью, не несет пользы обществу, а превращается в личную или корпоративную выгоду.

К сожалению, в тексте не раскрыта одна из сквозных тем — религия и насилие. По сути, единственным ценным выводом статьи является вывод о том, что до сих пор у бразильского протестантизма нет четкого видения общества, а следовательно, заключаем мы, нет и стратегий социальной деятельности. Авторы подтверждают, таким образом, свою гипотезу о том, что проблема неучастия и отсутствие совместных действий лежат не в теодицее, а в социодицее изучаемых общин.

Более содержательным текстом о латиноамериканском протестантизме является статья Евгении Федяковой (*Eugenia Fediakova*), анализирующей случай чилийских пятидесятников. Автор начинает свой анализ со сравнения данных собственных исследований с выводa-

ми, сделанными в 1960-е годы Кристианом Лалив Д'Эпинаем и представленными им в книге «Убежище для масс»[3]. Пятьдесят лет назад исследователь пришел к выводу о формировании в пятидесятнической среде авторитарной культуры и изоляционизма от окружающего общества, что в качестве результата давало социальную пассивность общин.

За пятьдесят лет произошли значительные изменения. Увеличение роли женщин в общинах и борьба за признание равных прав с доминирующей религиозной традицией сделали пятидесятнические церкви источником социального капитала. Федякова в своем исследовании обнаружила, что изменения тем более явные, чем дольше существует община, чем более молодой у нее состав и чем выше уровень образования прихожан. Учитывая эти изменения, автор делает вывод о возможном прогрессе евангелизма в социальном движении в средней перспективе, об изменении осознания евангельскими церквами своей роли в обществе и политике (pp. 139–140).

Примером таких уже случившихся изменений является статья Бибианы Ортеги Гомес (*Bibiana Ortega Gómez*), анализирующей политическое участие Независимого движения абсолютного обновления — МИРА (*Movimiento Independiente de Renovación Absoluta*) в Колумбии. Образование этой партии в 2000 году стало возможным, с одной стороны, благодаря конституционной реформе 1991 года; с другой стороны, было результатом пророчества Марии Луисы Пиракиве (*María Luisa Piraquive*), духовного лидера Церкви служений Иисуса Христа (*Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional*). Тем не менее партия не ссылается на церковь, а церковь не упоминает прямо о МИРА, однако информация о партии постоянно присутствует в рекламе, в газетах, в разговорах соседей так, что любой практикующий верующий скажет, что МИРА — это «политическое движение церкви». Эта связь между церковью и партией позволяет членам той и другой совершать переход от религиозного к политическому, и наоборот, а активная социальная работа движения, зафиксированная и среди программных принципов партии, позволяет сделать вывод, что партия — это «новый уникальный и правильный проект, который развивает труд Господа» (pp. 154–155).

Изменениям в Римско-католической церкви в Латинской

3. Эта книга была переиздана Институтом высших исследований: Lalive, Ch. (2009) *El Refugio de las Masas, Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno* (reedición). Introd. C. Parker y L. Orellana. Santiago de Chile: Instituto de estudios avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Америке посвящены четыре статьи издания. Фортунати Маллимачи рассуждает о пересечении религиозного и политического в период 2003–2009 годов в Аргентине, где католичество не является единым, но наиболее распространенной позицией оказывается интегристская, одновременно антикоммунистическая и антилиберальная: религиозная идентичность приравнивается к национальной в рамках концепции «католического аргентинства» (*argentinidad católica*) (p. 174); а сама церковь не желает быть ограниченной только религиозным полем, стремясь выйти за его рамки, занять публичное, социальное и политическое пространство, распространяя свою концепцию социального, политического, культурного и религиозного (pp. 175–193). При этом, однако, она сталкивается с вызовами других религиозных организаций; политикой государства последних десяти лет, направленной на укрепление демократии; стремлением отдельных групп населения сконструировать и распространить свое видение в ответ на попытки католической церкви монополизировать взгляды аргентинского общества на тело, контрацепцию, семью, искусство (p. 194).

Другой пример реакции на плюрализм и модернизацию в Латинской Америке — деятельность Бразильского общества в защиту традиции, семьи и собственности (*Sociedade Brasilera de defense da Tradição, Família e Propriedade*). Организованное в Сан-Паулу в 1960 году, ТФП, тоже интегристское по своей природе, является реакцией на процессы обновления в церкви и призывает к «повторному завоеванию мира для католичества» (p. 200). Жизеле Дзанотто отмечает, что, противопоставляя себя социально вовлеченному католичеству (*catolicismo de engajamento social*), «интегризм подчеркивает невозможность Церкви примириться с современным обществом, которое хочет исключить религию и религиозные институты из публичной жизни» (p. 202). Выходом из ситуации движение считает возврат к «строгой и иерархичной, фундаментально сакральной, антиэгалитарной и антилиберальной» христианской цивилизации, идеалом которой считается монархия и социальный порядок XIII века в Европе.

Примеры более либеральных тенденций в католической церкви находим в статье Раймунду Эралду Мауэса (*Raymundo Heraldo Maués*) о низовых церковных инициативах в бразильской Амазонии. Автор рассуждает о них на примере двух движений. Особенностью Движения женщин Трансамазоники (*Movimento de Mulheres da Transamazônica*) и Движения женщин-прео-

бразовательниц села и города Бужару (*Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade do Bujarú*) является борьба за права местного населения и заметная роль женщин. Это — «новая форма быть церковью», остающаяся в рамках католической церкви и уважающая ее авторитет, однако сталкивающаяся с проблемой зависимости от одобрения со стороны священника. В этом заключается главное противоречие существования церковных низовых инициатив: в принятии решений, особенно самых дискуссионных, последнее слово остается за настоятелем или епископом в ущерб решению большинством голосов, принятому членами сообщества (pp. 242–243).

Элоиса Мартин (*Eloisa Martin*) в своей статье отмечает, что в последнее время средства массовой информации уделяют все больше внимания сюжетам, не связанным напрямую с католической церковью, так называемой «народной религиозности». Она анализирует последнюю на примере жизни и смерти Хильды (*Gilda*), популярной исполнительницы танца *кумбия*. Мартин подробно анализирует новости, сообщения о Хильде, журналистские расследования, книги и заключает, что средства массовой информации сыграли значительную роль в конструировании «феномена» Хильды и ее образа в качестве святой, что привело к формированию клубов ее последователей и фанатов, а также разного рода легенд (p. 279).

Отсутствие признания со стороны доминирующих религиозных традиций может привести к маргинализации, дискриминации и демонизации, как это происходит с религиями африканского происхождения в Бразилии, о которых пишет Ирене Диаш де Оливейра. Объединяя несколько космологий, эти религиозные верования выживают в Бразилии за счет сохранения традиций и синкретизма. Ситуация, в которой оказываются эти группы, удивительна для Бразилии, чье население сформировалось в результате метизации. Дело в том, отмечает автор, что она имеет сторону, обратную разнообразию: бразильцы не замечают другие этнические группы и идентичности, как и их системы ценностей. Кроме того, признанию этих групп препятствует взгляд на религию и этничность как нечто застывшее, в то же время к африканским религиям обращается не только чернокожее население страны. По мысли автора, населению Латинской Америки необходимо преодолеть этот взгляд (pp. 287–289).

В схожей манере высказывается Рикардо Салас, призывающий к разработке некой межкультурной философии рели-

гии, в основу которой должен лечь реляционный и горизонтальный подход к религиозному опыту и религиозной идентичности, формирующейся в результате пересечения локальных процессов и традиционного религиозного опыта. Подход к религии в рамках межкультурной философии, по мысли автора, должен быть междисциплинарным и учитывать не только локальные особенности, но и искать универсальные элементы в разных культурах, формируя понимание религиозных традиций как «многоэтничных» (*pluriétnicas*), обеспечивающих «идеологический порядок каждой культуры». Межкультурная философия утверждает, что «ни одно общество, культура или религия не являются гомогенными и компактными» (p. 312).

Влиянию миграции на религиозное разнообразие посвящена статья Оскара Осорио Переса (*Óscar Osorio Pérez*), который рассуждает об изменениях в сообществах миштеков на севере Мексики (регион Оахака, город Ишпантепек Ньевес), вызванных миграцией некоторых из них в США и их переходом в некатолические церкви, в частности, в общины Адвентистов седьмого дня и Свидетелей Иеговы. В настоящее время треть населения города уже не принадлежит к католической церкви, что изменяет жизнь как на уровне индивида, так и на уровне семьи. Некатолические религиозные сообщества не отрываются от жизни общины, а стремятся внести позитивный вклад в ее развитие. Очевидный плюс для некатоликов — возможность разорвать социальное соглашение о спонсировании религиозных празднеств, на которые могут уйти двухлетние сбережения. Однако тот факт, что «католическая религия продолжает быть вектором культуры социальных отношений в этих сообществах» (p. 323), сказывается на пока лишь частичном признании некатолических общин со стороны жителей и властей.

Николас Гигоу (*Nicolás Guigou*) посвящает свою статью сообществу Новый Израиль (*Nuevo Israel*) — выходцам из Российской империи, образовавшим колонию Сан Хавьер (*Colonia San Javier*) в Уругвае в 1913 году[4]. Автора статьи интересует, каким образом формировалась и формируется идентичность жителей колонии в условиях постоянного диалога и конфликта между

4. Собственно, в статье автор ничего не говорит о происхождении и истории этого религиозного течения. Подробнее см. его книгу Guigou, N. L. (2011) *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción identitaria de las Corrientes immigratorias rusas en Uruguay*. Montevideo: Lucida Ediciones. Можно предположить, что это сообщество исповедовало взгляды пятидесятников-сионистов.

традицией, историей и памятью о них, выраженных в создании множественных временных и пространственно-географических образов. Автор фиксирует и отмечает постоянный контакт и напряжение между традицией, памятью и историей в процессе построения идентичности, в ходе которого формируются «символические лакуны», что открывает пространство для различных интерпретаций (pp. 334–336).

Примеры таких интерпретаций автор находит в истории сообщества: его участники по-разному конструируют путешествие переселенцев из России в «неизвестный Уругвай», высказывают разные взгляды на революцию в России и на отъезд в 1926 году части сообщества вместе с его главой и основателем Василием Лубковым обратно на родину. Сама Россия воспринимается жителями колонии по-разному: кто-то считает ее «второй Родиной», для других она — «первая Родина». «Отверженная Родина», «Великая Россия», «Россия-матушка»; место, связанное со страхом, — все эти образы представляют собой «полифонию, сформированную в процессе и из-за конфликта» и свидетельствуют о плюралистических отношениях между памятью и традицией (pp. 336, 341).

В пятой главе редактор книги и автор введения Кристиан Паркер размышляет о связи между экологическими взглядами и религиозностью в Чили. По какой-то причине автор говорит о прямой связи между этими переменными. Мне это кажется неочевидным: по крайней мере из библейских текстов этого не следует. Собственно, автор, на основе проведенного им социологического исследования среди чилийских студентов, сам приходит к данному выводу: чем значимее религия для человека, тем меньше его беспокоит состояние окружающей среды, что выражается в низкой осведомленности о соответствующих проблемах и в неактивном участии в каких-либо экологических организациях (pp. 371–376). Таким образом, отмечает автор, подъем темы окружающей среды, вероятно, не инспирирован религиозными смыслами, хотя «альтернативные религии» (космические, мистические, эзотерические), по его данным, склонны обращать больше внимания на эти вопросы.

В целом богатство материала и широта тематики книги не вызывают сомнений. Авторы часто обращаются к серьезным теоретическим и концептуальным схемам, повышающим уровень анализа. Среди них концепция «множественных современностей» (*multiple modernities*), на которую ссылается Фортунати Маллимачи; теория «полей» Пьера Бурдье, предполагаю-

щая разные варианты пересечения между «полями», на которую ссылается Жизеле Дзанотто; концепция «коммуникативной демократии» Стивенсона, о которой упоминает Евгения Федякова; а также концепция «рефлексивной религии» Ж.-М. Фэрри, согласно которой религия представляет собой стратегический центр отношений между этикой, политикой и правом, как об этом пишет Рикардо Салас.

Впрочем, на наш взгляд, в некоторых статьях чувствуется нехватка аргументации, детализации и информации о предмете исследования, необходимых для обоснования теоретических выкладок авторов. Это справедливо, как нам кажется, для статей Уривалду Пиментела Лопеса-младшего и Данниэла Брунну Эркулану Резенде об евангеликах бразильского Наталя; а также Ирене Диаш де Оливейра об афробразильских культах; в некоторой степени для статей Оскара Осорио Переса о мексиканских миштеках и Раймунду Эралду Мауэса о «низовой» религиозной активности в Амазонии.

К сожалению, издание не включило в себя важные материалы по другим странам континента, однако и представленная география весьма внушительна. Безусловно, книга выиграла бы от наличия в ней общей религиозной статистики по всей Латинской Америке, а также от наличия карт с изображениями мест, о которых идет речь.

Р. Поплавский