

*«ТЕОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ» И ВЗГЛЯДЫ ЕЕ  
ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ НА КОНЦЕПЦИЮ МИРОВОЙ ИСТОРИИ*

«Мы берем смысл, который содержится в тексте Писания, и созидаем новый смысл в соответствии с внешними обстоятельствами нашего исторического бытия...», — так Л. Бофф, францисканец из Бразилии и один из признанных классиков «теологии освобождения», определяет ее смысл в сочинении «Материнский облик Господа». «Писание не является для нас резервуаром мертвой воды, хранящей в себе все возможные смысловые элементы», — развивает он дальше идею вольного обращения с вероучительным текстом, — «но источником воды живой, из которого в условиях того или иного времени, в котором человек живет, страдает и ищет, появляются все новые и новые аспекты знания...»<sup>1</sup>. Подобное отношение к предмету, который внутри сообщества христиан должен пользоваться привилегией, освященной традицией неизменности, дает основание предположить, что отношение к другим сферам знания должно оказаться еще более свободным, а «созидание новых смыслов» еще более смелым. Творческая деятельность богословов-либерационистов и их последователей в области историописания может служить тому ярким и весомым доказательством.

Настроенность на переосмысление мировой истории обусловлена идеологическими установками «теологии освобождения», которая оформилась в Латинской Америке в 1970-е гг. Центральное место среди них занимает так называемый «сознательный выбор в пользу бедных».

---

<sup>1</sup> Boff L. Das mütterliche Antlitz Gottes. Düsseldorf, 1985. S. 197.

«Беднякам», — утверждает вышеупомянутый Л. Бофф в книге «Церковь: харизма и власть», — «принадлежит первое место, как новому возникающему субъекту истории, и именно ему предстоит в этом мире воплотить в жизнь христианский проект его переустройства»<sup>2</sup>. В словах бразильского францисканца очевиден парафраз формулы К. Маркса о «пролетариате — могильщике капитализма» из «Манифеста коммунистической партии» 1848 г., перетолкованный в богословском ключе с целью наделять рабочий класс чертами некоей богоизбранной группы людей. Еще один классик либерационизма, перуанский священник Г. Гутьеррес, недвусмысленно указывает на то, что «основная причина нашего обращения лицом к бедным и угнетенным находится не в плоскости социологического исследования проблем бедности, не в человеческом сострадании, не в личном опыте столкновения с нищетой... Мы, христиане, обращаем наш взор в сторону бедняка по призыву Господа, в которого мы веруем... Бедняку принадлежит предпочтение не потому, что он с нравственной или религиозной точки зрения лучше других, но потому, что наш Господь есть Бог, в глазах которого «многие же будут первые последними, и последние первыми» (Mtth., 19, 30)»<sup>3</sup>. Выбор в пользу бедных, рассматриваемый как следствие божественного откровения, является той аксиомой, которая не может быть поставлена под сомнение, и от которой необходимо отталкиваться в дальнейшем, в том числе и при рассмотрении проблем как церковной, так и светской истории. Творческое «созидание новых смыслов» здесь оказывается возможным в направлении уточнения и определения, кого и по каким причинам считать тем самым «бедняком», что получил ответственность за судьбы грядущего человечества.

---

<sup>2</sup> Boff L. Igreja: Charisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante / 3<sup>o</sup> ed. Petrópolis, 1982. P. 26.

<sup>3</sup> Gutiérrez G. A theology of liberation: History, politics and salvation. Revised edition with a new introduction / 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1988. P. XXVII–XXVIII.

«История» как фундамент богословских размышлений

История — социальная реальность прошлого пользуется вниманием и интересом теологов-либерационистов в соответствии с определением Г. Гутьерреса, которое он дал всему движению в виде формулы: «критическая оценка реальности в духе Писания», ориентированная на то, чтобы найти новую связь между религией и обществом. Связь, по его мнению, будет основана «на критической и несущей людям свободу идее социума и исторического процесса. В этой идее отразилось Евангелие, благая весть, провозглашенная Иисусом». Центром означенной идеи теолог называет «память о Христе» (*«memoria Christi»*) — память о том, как однажды в лице Христа Царствие Божие снизошло на отверженных. Церковь, которая хранит эту память и посредством проповеди транслирует ее новым поколениям верующих и ведет миссионерскую работу среди неверующих, являет собой, таким образом, «институт общественной критики», миссия которого «служить истории свободы», «а еще точнее — служить освобождению человека»<sup>4</sup>.

Исторично само вероисповедание, настаивает аргентинский богослов Х. К. Сканноне. Оно видится ему частью исторической памяти народа, в которой запечатлевается опыт борьбы за свободу, который может перекликаться с текстом Священного Писания. Противостоять «порабощающим иллюзиям», под которыми он понимает неолиберализм и общество потребления, возможно, по мнению Х. К. Сканноне, только отталкиваясь от истории того или иного народа, переосмысленной с религиозной точки зрения<sup>5</sup>. Первый шаг к свободе состоит в том, чтобы понять смысл освобождения от греха и от ложных иллюзий. Второй — в том, чтобы увидеть проявление Божьей воли в событийной ткани, обнаружить спасительное присутствие Бога в истории посредством

<sup>4</sup> Gutierrez G. *Teologia de la liberación. Perspectivas* / 4ª ed. Salamanca, 1973. P. 292–293.

<sup>5</sup> Scannone J. C. *Theology, Popular Culture and Discernment // Frontiers of theology in Latin America* / Ed. by R. Gibellini. New-York, 1983. P. 235–236.

ее богословского прочтения. Третий — в переходе от размышлений к действиям: нужно сделать исторический выбор, обусловленный приверженностью вечным ценностям трансцендентального характера<sup>6</sup>.

Э. Дуссель, в свою очередь, определяет через исторический опыт понятие «освобождение». Последнее предполагает диалектику, борьбу противоположностей, и эта диалектика всегда исходит из реальной проблемы угнетения человека человеком. Свойственная традиционному христианскому богословию (как консервативному, так и либеральному) трактовка «освобождения как абстрактного спасения» воспринимается аргентинским автором как лишенная смысла риторическая формула. Процесс освобождения начинается с осознания того, какой тип угнетения практикуется в том или ином обществе, т. е. с осознания того, какие социальные и политические формы приобретает «власть греха». Под «властью греха» Э. Дуссель понимает государство, осуществляющее господство, характер которого нелегитимен и несправедлив. Общественный порядок, насаждаемый подобным государством, по мнению автора, недостойн уважения, а законы, на которые он опирается, суть — производные греха. «Освобождение», по мысли Э. Дусселя, означает разрыв с нелегитимным порядком, и разрыв этот невозможен без нарушения законов греха. Свое фактическое оправдание революционных изменений в обществе и свержение действующей власти богослов иллюстрирует примером из священной истории: «исход из Египта был незаконным актом с точки зрения фараона»<sup>7</sup>.

Серьезное несовпадение представлений об освобождении, свойственных христианской эсхатологии, и политической борьбы за освобождение, понимаемой как установление социальной справедливости, пытается преодолеть Н. Грейнахер: «Освобождение, подаренное Господом человеку, —

<sup>6</sup> Scannone J. C. *Theology, Popular Culture and Discernment*. P. 231.

<sup>7</sup> Dussel E. *Categories theologiques // Histoire et theologie de la liberation: Perspective latino-americaïne*. Paris, 1974. P. 145.

утверждает он, — превосходит собой все пределы человеческого понимания. Оно начинает осуществляться в ходе истории и приводится Богом к его полноте в конце мироздания. Иисус Христос вочеловечивается, дабы освободить человеческий род от порабощения, в котором его держат грех, невежество, голод, нищета и угнетение, несправедливость и ненависть, глубинным первоисточником которых явился эгоизм людей»<sup>8</sup>. Для этого автора историческое освобождение служит необходимым предшественником великой победы, которую праведные и избранные приобретут в конце времен. «Господь облакает свое милосердие в исторические формы», — проводит мысль о пересечении провиденциального и социально-политического поля Л. Бофф, настаивая на том, что «сильные, властные и богатые лишаются последнего слова», как то представляется естественным для человеческого разума, благодаря одному только вмешательству высших сил в исторический процесс<sup>9</sup>. В этом ему вторит К. Местерс, живущий в Бразилии кармелит голландского происхождения. Он определяет само понятие «освобождение» как «слияние библейской истории и современной действительности», чем сознательно втягивает описываемый общественные процессы термин в сферу христианского богословия<sup>10</sup>.

#### ПРИНЦИП ПРИМАТА ИСТОРИЧЕСКОГО В БОГОСЛОВИИ

С другой стороны, правомерность богословских построений основывается, с точки зрения представителей «теологии освобождения», на истолковании исторического опыта. Хорошей иллюстрацией может послужить призыв вице-президента Евангелическо-лютеранской Церкви Коста-Рики Х. Кесада Моры, постулирующего необ-

<sup>8</sup> Greinacher N. Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung. München, 1980. S. 83.

<sup>9</sup> Boff L. Das mütterliche Antlitz Gottes. S. 205.

<sup>10</sup> Brandt H. Lateinamerikanische Befreiungstheologie heute — Krise oder Neuanfang? // Theologie befreit: Transformationen und Rezeptionen der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Erlangen, 2009. S. 12.

ходимость обращаться с большей верой «к историческому Христу, а не ко Христу богословскому, сконструированному людьми»<sup>11</sup>. Богословие не только представляется ему вторичным по отношению к истории, но и выглядит как плод человеческого творчества, являясь, поэтому, менее объективным способом богопознания. Исторический Христос, уверяет Х. Кесада Мора, слышит вокруг себя стоны, которые издают угнетенные, страждущие от голода и жажды, умирающие и отверженные, слышит стоны людей и природы<sup>12</sup>. Солидарен с ним в понимании исторического Христа его немецкий коллега Р. Фрилинг, по словам которого, «Господь Бог — это тот, кто стоит на стороне угнетенных против угнетателей»<sup>13</sup>. Для подтверждения своих слов, он ссылается на авторитет Евангелия от Луки, откуда приводит цитату: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (Лук., 4, 18–19), что является почти дословным повтором начала 61 главы Книги пророка Исаии (Is., 61, 1–2).

В декларации аргентинского Высшего евангелического института богословских исследований (ISEDET), где говорится об основах представлений и миссии этой организации, исторический Христос представлен политическим деятелем, который, во-первых, действовал «в похожих на сегодняшние» социально-политических условиях Палестины, угнетаемой римлянами, и был на стороне бедных; и, во-вторых, будучи Богом мира и жизни, не допускал ни в коей мере идолопоклонства. Наконец, Иисус явил образ Царства как отпечаток божественной воли на истории человечества, врученный им его последователям как главную причину и высшую

<sup>11</sup> Quesada M. G. Welche Befreiungstheologie brauchen wir heute // Theologie befreit. Erlangen, 2009. S. 122.

<sup>12</sup> Quesada M. G. Welche Befreiungstheologie... S. 121.

<sup>13</sup> Frieling R. Befreiungstheologien: Studien zur Theologie in Lateinamerika / 2 durchgesehene Auflage. Göttingen, 1984. S. 152.

цель их участия в историческом процессе<sup>14</sup>. В документе еще более заостряется различие между двумя образами Бога. Первый из них — «Бог западноевропейского христианского общества — это не Иисус, но идол империи», поскольку он благословил конкисту и продолжает благословлять угнетение. Иисус же, напротив, это «Бог Бедных и Бог Жизни» (с большой буквы), и восстание Латинской Америки ведется во имя этого истинного Бога, а не во имя атеизма, оно ведется не против религии, а против общества, которое незаконно присвоило себе определение «христианского»<sup>15</sup>.

Р. фон Зиннер, бразильский богослов швейцарского происхождения, приводит броскую формулировку социального идеала: «Наша настоящая социальная программа — Святая Троица»,<sup>16</sup> которую он также рассматривает с точки зрения практики. Догмат о Троице, указывает он, вступает в противоречие с иерархическим устройством церкви и общества, поскольку его основное содержание отражается в общении ипостасей друг с другом, которые «суть едины в своей любви друг к другу, но различаются между собой в «индивидуальности» каждой из них»<sup>17</sup>. «Исходя из преобразующей силы Духа, посредством несущего свободу подвига Сына, вселенная в итоге приходит к Отцу», — приводит богословскую формулу Р. фон Зиннер, соединяя практику политического действия в демократическом обществе с христианской догматикой. «Фундаментальная демократия», — пишет он, — «стремится к наибольшему равенству между отдельными людьми посредством все более интенсивных способов участия во всех делах, касающихся индивидуального и общественного бытия человечества. Помимо равенства и соучастия,

<sup>14</sup> Mirando esta hora histórica centroamericana desde la fé // Cuadernos de teología: Revista editada por el Instituto superior evangelico de los estudios teologicos. 1989. Vol. 10. N 1. P. 9.

<sup>15</sup> Mirando esta hora histórica centroamericana desde la fé. P. 11.

<sup>16</sup> Sinner R., von. Confiança e Convivência: Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo, 2007. P. 33.

<sup>17</sup> Sinner R., von. Confiança e Convivência... P. 35.

она предполагает общение с трансцендентными ценностями, определяющими высший смысл жизни и истории»<sup>18</sup>. Таким образом, необходимость практического устройства общества на демократических принципах выглядит, по мнению богослова-либерациониста, обоснованной с позиций вероучения и легитимируется не только народным волеизъявлением, но и волей высших сил. «Христос не переводит свои обетования в «духовную» область; он наполняет их содержанием и значением здесь и сейчас; одновременно он открывает новые перспективы для продвижения истории вперед к полному примирению... только в земном, временном, историческом событии мы можем открыться к исполнению нашего будущего»<sup>19</sup>.

«Нет концу истории!»

Причины метафизического характера побуждают представителей направления резко выступать против политического «презентизма», зацикленности на настоящем, выражаемой в формуле «конца истории»<sup>20</sup>. Оппоненты Ф. Фукуямы категорически не приемлют его концепции, усматривая в его высказываниях не констатацию сегодняшнего прискорбного положения дел, но политическую программу критикуемого ими неолиберализма. Последнему ставится в упрек то, что он убивает высокие мечты и стремление к труднодостижимым идеалам, попутно внушая своим адептам пессимистический взгляд на окружающий мир. «Смерть мечтаний и утопий — закономерное следствие смерти истории — с неизбежностью предполагает ее паралич, сводящий будущее к вечному сохранению настоящего. «Победоносное» сегодня неолиберализма является одновременно тем «завтра», к которому мы будем вынуждены приспособляться. Говоря о кончине мечтаний и утопий,

<sup>18</sup> Sinner R., von. *Confiança e Convivência...* P. 36.

<sup>19</sup> Gutierrez G. *A theology of liberation: History, politics and salvation: 15<sup>th</sup> anniversary ed.* New York, 1988. P. 96.

<sup>20</sup> О презентизме в историописании см.: Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности // *Неприкосновенный запас*. 2008. № 3 (59). С. 19–38.



и убирая проблематику будущего, он, в то же самое время, не избегает случая говорить фаталистическим тоном, делая такие утверждения как «безработица является роковой проблемой конца столетия»<sup>21</sup>.

Постмодернистскому подходу к истории богословами либерационистами ставится в упрек его утверждение «полного неверия в великие мета-нарративы, указывающие направление и смысл истории, в частности в представление, что человеческая история является процессом всеобщего освобождения»<sup>22</sup>. В то же самое время постмодернистская схема К. Дженкинса разворачивается ими на 180 градусов: «В конечном счете история — это теория, теория — это идеология, а идеология является производной от материального интереса».<sup>23</sup> Для представителя теологии освобождения полностью правомерно, что материальный интерес бедняков породит идеологию, цель которой — их освобождение от экономического унижения, идеология же, в свою очередь, должна будет породить соответствующую теорию истории, находящую свое отражение в историографии, противопоставляемой господствующей постмодернистской игре, видящей человека «не более чем элементом различных сообществ в безвозвратно фрагментированном обществе».<sup>24</sup> Сознательная и целенаправленная идеологизация истории оправдывается ими тем, что принцип научной объективности, объявляется буржуазным и потому отражающим потребность господствующих классов в трансляции патриархального status quo<sup>25</sup>. Следовать ему, соответственно, оказывается необязательным. Вместо ставшего привычным либерально-постмодернист-

<sup>21</sup> Freyre P. Pedagogy of indignation. Boulder, 2004. P. 110.

<sup>22</sup> Малерба Ж. История в Латинской Америке: Очерк историографической критики. М., 2011. С. 30.

<sup>23</sup> Малерба Ж. История в Латинской Америке. С. 33.

<sup>24</sup> Малерба Ж. История в Латинской Америке. С. 35.

<sup>25</sup> Christ C. P. Whose history we are writing? Reading feminist texts with a hermeneutic of suspicion // Journal of feminist studies in religion. 2004. Vol. 20. N 2. P. 61.

ского отказа от целостности, теология освобождения эту целостность утверждает, апеллируя к трансцендентной силе как к основанию для вновь обретенной целостности, поскольку «Бог открывает себя в истории, и в истории люди встречаются со Словом, которое стало плотью. Христос не был частным лицом; связь, которая соединяет его со всеми людьми, придает ему уникальную историческую роль. Храм Божий — это история человечества, в которой «священное» вырывается из тесных помещений культовых зданий. Мы встречаемся с Господом, встречаясь с другими людьми, в особенности, с теми, кто беден, унижен и угнетен»<sup>26</sup>. «Не существует двух историй — священной и мирской — которые были бы противоположны друг другу или, наоборот, тесно друг с другом связаны. Есть только одна судьба человечества, которую неодолимо вобрал в себя Христос, господин истории»<sup>27</sup>. Конец истории не может быть иным, нежели конец света, излагаемый в терминах христианской эсхатологии.

ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Идея об особой роли Латинской Америки в мировой истории появилась задолго до теологии освобождения. «Испанская Америка может спастись, опираясь только на саму себя, и напрасно пытаться подражать Северной Америке, отвергая собственных индейцев, метисов, креолов и негров»<sup>28</sup>. Здесь Л. Сеа, ссылаясь на авторитет Х. Марти и цитируя его памфлет «Наша Америка», добавляет от себя в адрес «презренных дезертиров, что вербуются в войска Северной Америки, которая топит *своих* индейцев в крови и клонится к упадку» несколько ярких эпитетов — «пресмыкающиеся, ползающие по заграницам и торгующие не принадлежащими им достоинствами»<sup>29</sup>. Богословский

<sup>26</sup> Gutierrez G. A theology of liberation. P. 115.

<sup>27</sup> Gutierrez G. A theology of liberation. P. 86.

<sup>28</sup> Сеа Л. Философия американской истории: Судьбы Латинской Америки. М., 1984. С. 322.

<sup>29</sup> Сеа Л. Философия американской истории. С. 322.

либерационизм, со своей стороны, идею латиноамериканской самости благожелательно принял, переформулировав ее как идею особенного «латиноамериканского социализма». В нем находит свое выражение самостоятельное, национальное экономическое развитие, окончание зависимости от внутреннего и внешнего неоколониализма и также, для большинства, строительство демократического, немарксистского социалистического общества<sup>30</sup>. Аргентинское движение «Священники для Третьего мира» определяет его как «национальный, демократический, латиноамериканский, гуманистический и критический». Либерационизм характеризуется независимостью от образцов, явленных московским или пекинским социалистическим строительством, и учитывает разные пути исторической эволюции каждого народа Латинской Америки<sup>31</sup>. Одновременно, присоединение христианских богословов к движению за общество социальной справедливости, привело, по мнению постороннего наблюдателя, к тому, что «церковь в Латинской Америке впервые в своей истории осознала себя как поместная Латиноамериканская Церковь», осознав свою миссию и в рамках континента, и за его пределами<sup>32</sup>.

Тем самым была реализована особая форма «возвращения к себе», провозглашаемого в рамках левого движения: «Поиски «полноты истины», плеромы в мировой истории вообще и российской истории в частности, привели к выводу, что сегодня необходим не «эkleктический синтез на западный лад», но и «не дубовая антитеза на восточный». В наши дни неудержимо стремление народов *вернуться к себе* [курсив мой. — П. К.], а не стоять в позе робкого ученика перед старшим братом. Вот это движение

<sup>30</sup> Frieling R. Befreiungstheologien. S. 92.

<sup>31</sup> Frieling R. Befreiungstheologien. S. 147.

<sup>32</sup> Greinacher N. Die Kirche der Armen: Zur Theologie der Befreiung. München, 1980. S. 107.

и должно быть продолжено, но путем более точных отличий и дифференцирований»<sup>33</sup>. «Возвращение к себе» приобрело очертания реконструированных и вновь вводимых в практическое использование элементов наследия доколумбовых цивилизаций Америки.

Впрочем, этот латиноамериканский социализм неправомерно считать вариантом индихенизма, односторонне возвышающим достоинства аборигенов в ущерб последующим волнам европейской, африканской и азиатской иммиграций. Особенность Латинской Америки, составляющей ее «самость» — культурное многообразие, воспетое Х. Васконселосом: «Сколь сильно отличаются (от англосаксонских) звучания ибероамериканской земли. Они подобны глубокому шерцо бесконечной и бездонной симфонии; в ее звуках — эхо Атлантиды и пропасть зрачков краснокожего индейца, познавшего все тайны мироздания много тысяч лет так называемого и выглядящего сегодня так, как будто он позабыл обо всем на свете. Ее душа похожа на старого отшельника майя, вглядывающегося в глубокие, неподвижные, зеленые воды сельвы долгие века, столь долгие, что он уже успел пережить сложенные о нем легенды. И этот покой перед лицом вечности приводит в движение капля, которую принес в нашу кровь негр, обуреваемый страстями, готовый отдаться весь без остатка бешеным пляскам и радостям плоти. В этой крови растворился и монгол с его загадочным и хитрым взглядом, способным на все посмотреть с самого неожиданного угла и открыть новые и неведомые грани в любой заурядной вещи. В нее проникло и ясное, четкое, как система координат, сознание белого. В ней проявляются и одаренность еврея, смешавшего свою кровь с кровью кастильца в годы жестокого изгнания, и меланхолия мавра, оставившая нам

<sup>33</sup> Арсланов В. Г. О материалистической диалектике и всемирной истории (некоторые поправки к марксистской концепции современного революционного процесса) // Социализм 21: 14 текстов постсоветской школы критического марксизма. М., 2009. С. 242.

в наследство болезненную мусульманскую чувствительность. У кого нет хотя бы части всего этого, и кто не хочет обладать им во всей полноте? И еще здесь есть и индус, который скоро явится, который уже явился духовно, и хотя он пришел последним, он выглядит из всех них как самый близкий родственник»<sup>34</sup>. Х. Васконселос называл Америку — «родиной язычества», призванной, в силу этого стать истинной землей обетованной для христиан и для воплощения заповеди любви всех людей друг к другу: «Эта любовь станет одним из основополагающих постулатов пятой вселенской расы, которая должна возникнуть в Америке»<sup>35</sup>.

Последователи Х. Васконселоса идут дальше утверждений о религиозном и культурном многообразии Латинской Америки. Популярная среди них тема — диалог с иными, нехристианскими системами символических представлений и религиозных движений. Задача этого диалога выходит за рамки поддержания приемлемого уровня терпимости между приверженцами разных религий и обеспечения гражданского спокойствия в обществе. «Многообразие опыта взаимоотношений человека с Богом и жизни в общине верующих», — уверяет перуанский католический священник Д. Ирраразаваль, — «обогащает наше богословие», ибо «теологическое знание основывается все больше и больше не на цельном, ориентированном на себя и укорененном в своей собственной культуре субъекте, но на способном творить сообществе верующих»<sup>36</sup>. В качестве примера использования принципа диалога можно привести интерпретацию встречи Иисуса и язычницы — финикийки из Сирии, описанной в 7-й главе Евангелия от Марка. Центральный момент события — первоначальный отказ Христа

<sup>34</sup> Vasconcelos J. La raza cósmica. Mision de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil / 4ª ed. Mexico, 1976. P. 31–32.

<sup>35</sup> Vasconcelos J. La raza cósmica. P. 46.

<sup>36</sup> Irrarázaval D. Kultur und Geschlecht in Lateinamerika // Wir tragen die Farbe der Erde: Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg, 2004. S. 133.

изгнать беса из дочери просительницы, сопровождаемый словами: «Дай прежде насытиться детям; ибо не хорошо взять хлеб у детей и бросить его псам» (Мс., 7, 27). Впрочем, Иисус уступает просьбе, и С. Режина да Силва трактует евангельский эпизод следующим образом: «Встреча между Иисусом и женщиной-язычницей произошла на границе. Это встреча в пограничном состоянии. Чтобы расширить представление о своем предназначении, Иисус покинул свой город, свою родину, и отправился на границу чужой земли... Он получил от этой женщины новое знание, и мы получаем это же новое знание, благодаря их встрече, знание, заключающееся в том, что благая весть о грядущей свободе, которую мы несем друг другу, не может принадлежать одному лишь «нашему народу». И еще их встреча научила нас тому, что жизнь и чувство долга друг перед другом обладают могучей силой, способной сломать разделяющие нас стены. Они сильнее тех догматических установлений и церковно-иерархических преград, что мешают нам почувствовать общность и солидарность друг с другом»<sup>37</sup>. От индейского богословия исследователь считает необходимым взять внимание к проблемам окружающей среды, от афро-латиноамериканского — к теме проявления божественного в человеческой телесности, объединив их вокруг борьбы с расизмом и этническим эгоизмом традиционного христианского богословия, фактически, навязав ему диалог<sup>38</sup>. Чтобы этот диалог состоялся, уверена С. Режина да Силва, «необходимо выйти за границы христианства и отправиться к новым берегам, затрагивая вопросы, в которых отражаются реальные нужды людей»<sup>39</sup>.

Х. К. Сканноне видит своеобразие латиноамериканской ситуации в «уникальном историческом обстоятельстве»:

<sup>37</sup> Regina da Silva S. Wegkreuzungen, Grenzen und Gärten: Auf der Suche nach neuen theologischen Orten // Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg, 2004. S. 117.

<sup>38</sup> Regina da Silva S. Wegkreuzungen, Grenzen und Gärten. S. 113.

<sup>39</sup> Regina da Silva S. Wegkreuzungen, Grenzen und Gärten. S. 117.

латиноамериканцы — единственная группа наций так называемого «третьего мира», являющаяся «глобально христианской». Именно это распространение и проникновение христианства вглубь народной культуры в ситуации воспетой Х. Васконселосом культурной метисации создает, по мнению Х. К. Сканноне, своеобразную миссию Латинской Америки и латиноамериканской теологии — миссию посредничества между западной богословской традицией, с одной стороны, и большей частью нехристиан «Третьего мира» — с другой. В ситуации отмечаемого либерационистами кризиса современного мира делается необходимой теологическая функция «распознавания» подлинно «человеческих характеров», несущих ответственность «за всех». «Таковой ответственностью», — уверен Х. К. Сканноне, — «в наибольшей степени обладает «преимущественно христианский латиноамериканский народ»<sup>40</sup>. Центральная характеристика его культуры: «симбиотический метисный синкретизм» («*simbiótico sincretismo mestizo*»), для которого характерно стремление к гармонии, взаимозависимости, справедливости и окончательному миру между народами<sup>41</sup>. Л. Сервантес-Ортис стремится представить сложившуюся в Латинской Америке ситуацию обладающей универсальным значением. Отталкиваясь от примеров культурного синтеза в представляемом им регионе, он призывает отказаться от представлений о химически чистых культурах и идентичностях»<sup>42</sup>.

Т. В. Гончарова отметила, что «разработка «латиноамериканского исторического проекта» (в данном случае имеется в виду не поиск путей развития только Латинской Америки, а выявление универсальных закономерностей),

<sup>40</sup> Философская мысль современной Латинской Америки; Реферативный сборник. М., 1987. С. 66.

<sup>41</sup> Sentido histórico del V Centenario. Una vision desde Cuba // Sentido histórico del V Centenario (1492–1992) / Ed. G. Meléndez. San José, 1992. P. 156.

<sup>42</sup> Cervantes-Ortiz L. Globalización, migración y género: Una perspectiva narratológica, poética y cultural a partir del Antiguo Testamento // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires, 2006. P. 137.

призванного, в отличие от предшествующего европейского периода, служить не закабалению народов, но их освобождению, начинается с опровержения западных концепций истории, и прежде всего концепции Гегеля. Гегелевскому видению истории как процесса самопознания духа, при котором это самопознание реализуется, прежде всего и главным образом, через человека европейской цивилизации и при котором, как пишет Л. Сеа, «интересы духа стоят над интересами людей», противопоставляются (sic!) понимание свободы как полного проявления творческого потенциала человечества ради земных же целей»<sup>43</sup>. Он утверждает, что «...среди тех, кто пытается нащупать пути цивилизационного самоопределения региона, постепенно сформировалось мнение о том, что создать особую, отличную от Запада цивилизацию можно лишь на основе особого типа рациональности, качественно отличной от формальной рациональности. Попытки нащупать основы этой особой рациональности в народной (главным образом, католической) религиозности, в житейской мудрости народа, в духовных особенностях первичного латиноамериканского культурного синтеза XVII–XVIII вв. — одна из наиболее характерных особенностей сторонников данного направления<sup>44</sup>. В словах российских исследователей, фактически, звучит подтверждение, что именно богословский подход к истории Латинской Америки позволяет его сторонникам подчеркнуть мессианский характер исторического опыта стран этого региона. Образ такой мессианской цивилизации является плодом их сознательных усилий по его конструированию.

---

<sup>43</sup> Гончарова Т. В. Латиноамериканские идеологи о цели и перспективах всемирной истории // Латинская Америка: Вопросы идеологии и политической мысли. М., 1991. С. 11–12.

<sup>44</sup> Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Т. 1: Роль европейского начала в цивилизационном процессе в Латинской Америке: Проблема соотношения универсального и локального. М., 1995. С. 109.



ПОНЯТИЙНЫЙ АППАРАТ ИСТОРИИ  
И НЕОБХОДИМОСТЬ ЕГО ДОПОЛНЕНИЯ

Критическому осмыслению и дополнению должен быть, по мнению сторонников теологии освобождения, подвергнута используемая в историописании система понятий и терминов. Так Э. Дуссель предлагает использовать в исследованиях по истории континента понятие «*intrusion*» — насильственное и нежелательное проникновение — для обозначения событий, последовавших после экспедиции Колумба. Введение избежать негативных коннотаций, сопровождающих термины «конкиста» или «колонизация», при этом, не ударяясь в апологию испанского присутствия в Латинской Америке, воздать ему должное, при сохранении негативного акцента в оценке исторического факта<sup>45</sup>.

В «возможном новом мире» война должна быть полностью упразднена, пишет М. Резенде Гимараэнш, и утверждены новые формы разрешения вопросов и конфликтов<sup>46</sup>, основанных на стремлении к всесторонней взаимной выгоде, взаимному духовному обогащению, осмыслению собственных принципов и убеждений, в том числе религиозных<sup>47</sup>. Одним из первых шагов, предлагаемых бразильским богословом, должен стать отказ в международной дипломатической практике от таких оценок как «поражение» и «победа»<sup>48</sup>, для чего мировая история должна быть пересмотрена под пацифистским углом зрения<sup>49</sup>. «Новая гуманистическая культура, культура мира (в отличие от всех предшествующих, базирующихся на концепции войны как способе существования)», — отмечает в латиноамериканской общественной мысли Т. В. Гончарова, — «видится как единственная историческая альтернатива господствующей

<sup>45</sup> Dussel E. 1492: Análisis ideológico de las diferentes posiciones // Sentido histórico del V Centenario (1492–1992) / Ed. G. Meléndez. San José, 1992. P. 28.

<sup>46</sup> Rezende G. M. Um novo mundo é possível. São Leopoldo, 2004. P. 75.

<sup>47</sup> Rezende G. M. Um novo mundo é possível. P. 48.

<sup>48</sup> Rezende G. M. Um novo mundo é possível. P. 42.

<sup>49</sup> Rezende G. M. Um novo mundo é possível. P. 15.

в настоящее время культуре потребления, которая отождествляется, как обычно, с европейской моделью общественного развития и в которой видится одна из главных причин глобального кризиса»<sup>50</sup>. Пересмотр системы используемых в историописании понятий ставится таким образом в зависимость от мировоззренческих установок, которые было бы желательно внедрить в общественное сознание.

Упомянутый неоднократно Г. Гутьеррес выдвинул тезис о том, что в понятие «политический режим» должно быть включено понятие «свобода», без которой не может существовать ни порядка, ни политики. Соответственно и «политическая история» предпочтительно рассматривается им как «история свободы» в человеческом обществе<sup>51</sup>. В свою очередь, понятие «свобода» предполагает «постоянное и никогда не завершающееся творчество, новый способ чувствовать себя человеком, *перманентную культурную революцию*», а также реализацию принципов социальной справедливости в отношениях между людьми на уровне индивидуумов и общественных институтов<sup>52</sup>. Идеи Г. Гутьерреса находят благосклонный отклик среди целого ряда латиноамериканских политических и церковных лидеров в последние три десятилетия. Новое значение должно получить и такое ключевое для историописания понятие как «развитие». Под ним следует понимать процесс «всестороннего раскрепощения человека, его самосуществления как творца и преобразователя мира, что и является подлинным содержанием и смыслом истории»<sup>53</sup>.

Проникновение идей теологии освобождения в область истории, принявшее форму настоящей экспансии, обеспечивается и облегчается взаимной поддержкой, которую оказывают друг другу представители направления. Для понимания механизма этой поддержки уместно будет

<sup>50</sup> Гончарова Т. В. Латиноамериканские идеологи... С. 15.

<sup>51</sup> Gutierrez G. Teología de la liberación. P. 290.

<sup>52</sup> Gutierrez G. Teología de la liberación. P. 61–62.

<sup>53</sup> Гончарова Т. В. Латиноамериканские идеологи... С. 17.

сослаться на интересное наблюдение А. В. Шубина о причинах успеха обществоведов-марксистов в конце XIX – начале XX в. Он полагает, что «впервые со времен Лютера и Кальвина судьбы мира зависели не от королей, полководцев и изобретателей, а от идеологической школы численностью в несколько десятков человек», т. е. от «сообщества социальных исследователей и общественных деятелей, мыслящих в соответствии с общей методологией». При этом, по его мнению, «общность методологии, притягательная сила совместной общественной цели, взаимоподдержка в полемике с внешними силами, «раскрутка» друг друга позволила сделать учение Маркса постоянным и влиятельным участником идейной жизни всего мира. Именно школа превратила марксизм в исторический фактор, превосходящий по мощи целые государства»<sup>54</sup>. Сторонники теологии освобождения придерживаются той же тактики. При этом, в их случае есть явные симптомы преодоления «более чем вековой традиции, в силу которой левые силы всего мира больше всего гоняются за внутрипартийными еретиками, почитая борьбу между соратниками намного существеннее борьбы против противника с открытым забралом»<sup>55</sup>. В среде либерационистов хватает разногласий по любому поводу, но их наличие воспринимается без какого бы то ни было напряжения. Подчеркнуто терпимое отношение к высказываниям друг друга и отказ от уничтожающей критики оппонента знаменуют разрыв не только с левой традицией, но и с частью традиции христианской — для теологов-либерационистов не характерна борьба со лжеучениями внутри движения, отсутствуют и попытки создать собственную иерархию. Принцип «кто не против нас — тот с нами» определенно доминирует в этой среде, от представителей которой требуется согласие только по наиболее общим вопросам.

<sup>54</sup> Шубин А. В. Социализм. «Золотой век» теории. М., 2007. С. 356.

<sup>55</sup> Эко У. О популизме в СМИ // Эко У. Полный назад. Горячие войны и популизм в СМИ. М., 2007. С. 251.

## НАПИСАТЬ ИСТОРИЮ ЗАНОВО

Основной сюжет, который, по мнению представителей направления, должен получить новую трактовку — завоевание и колонизация Латинской Америки европейцами в раннее Новое время. Стимулом для постановки и начала реализации этой масштабной задачи стало празднование в 1992 г. 500-летия экспедиции Колумба, в ответ на которое многие богословы откликнулись работами о пятистах годах завоевания, геноцида и сопротивления коренных народов континента внешним агрессорам. Понятие «открытие Америки» фигурирует в указанных сочинениях не иначе как в кавычках<sup>56</sup>. Один из авторов соответствующего сборника, Э. Дуссель, вступает на территорию влиятельного и популярного в гуманитарном знании второй половины XX в. направления «истории понятий», последовательно рассматривая группу терминов, использующихся применительно к событиям 1492 г. — «открытие Америки», «конкиста», «евангелизация», «встреча двух миров» и «современность», — предлагая в итоге читателю «разместиться не на каравеллах Колумба и не кричать “Земля!”», но посмотреть с островных пляжей глазами аборигенов, пережив их опыт встречи с деревянными чудовищами (или «деревянными домами», по выражению гонцов Монтесумы), приближавшимися к их земле с востока, где «рождается солнце»<sup>57</sup>. Причина подобного «коперниканского переворота», как называет его Э. Дуссель, позаимствовав термин у Канта, сугубо конфессионального и идеологического характера. Выбор между «стороной Колумба и Кортеса» и «стороной покоренного индейца» автор делает «как христианин», не оставляя своим указанием возможности иного выбора для последователей. По этой причине, он склонен отметить любые наименования для событий 1492 г. кроме понятий «проникновение» и «завоевание»<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Sentido histórico del V Centenario (1492–1992).

<sup>57</sup> Dussel E. 1492: Análisis ideológico de las diferentes posiciones. P. 27.

<sup>58</sup> Dussel E. 1492: Análisis ideológico de las diferentes posiciones. P. 30.

Э. Тамес, женщина-теолог мексиканского происхождения и бывший ректор Латиноамериканского библейского университета в Коста-Рике, решила продемонстрировать применение постулатов школы к трактовке завоевания Мексики испанцами. «Нет различий между главенствующим богом империи ацтеков и богом испанской империи», — читаем в ее статье, — «Оба подчиняют и убивают ради того, чтобы оставаться империями. Есть относительная разница между обстоятельствами убийства. Ацтеки не убивали побежденных во время войны, они предпочитали принести жизнь пленного в жертву Уицилопочтли, в то время как испанцы побежденных попросту вырезали, чтобы забрать их земли, золото и обратить народ в рабов»<sup>59</sup>. «Бог кастильцев, — с уверенностью говорит исследовательница, — был для своих жертв, одновременно, жертв воинственного Уицилопочтли, настоящим Антихристом». Здесь же Э. Тамес указывала на пророчества майя о возвращении истинного Бога, который совершит справедливость над угнетателями<sup>60</sup>. В обеих культурах — аборигенов и испанцев — автор выделяет образы Бога жизни и Бога смерти, которые объединяются друг с другом и вступают в войну в соответствии со своим основополагающим принципом<sup>61</sup>. «Сегодня мы можем открыто свидетельствовать о нашем духовном опыте. Наши предки были вынуждены скрывать его», — говорится в «Заявлении мексиканских аборигенов в адрес епископальной комиссии по делам коренных народов», — «Очевидным является тот факт, что евангелизация была нам навязана силой, а церкви были построены на месте наших храмов и почитаемых мест»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Tamez E. Quetzalcóatl e o Deus cristão. Aliança e luta de deuses // 500 anos de invasão, 500 anos de resistência / Ed. R. Zwetsch. São Paulo, 1992. P. 148–149.

<sup>60</sup> Tamez E. Quetzalcóatl e o Deus cristão. P. 152.

<sup>61</sup> Tamez E. Quetzalcóatl e o Deus cristão. P. 159.

<sup>62</sup> Marcos S. Mesoamerican women's indigenous spirituality. Decolonizing religious belief // Journal of feminist studies in religion. 2009. Vol. 25. N 2. P. 32.

В. Альтман с позиций лютеранского богослова и приверженца теологии освобождения берется за истолкование истории Реформации и роли Мартина Лютера в Крестьянской войне 1525 г. Практическая задача, которую он намерен решить — снять с Лютера обвинения в том, что его письма могут быть использованы сегодняшними идеологами реакции для оправдания репрессивной политики диктаторских режимов. Из всех сочинений Лютера данного периода он выделяет одно — «Воззвание о мире», написанное 19 апреля 1525 г. по поводу «12 статей Швабских крестьян». В. Альтман настаивает на том, что немецкий реформатор, «считал виновными в беспорядках, в первую очередь, князей», а именно, «их несправедливую и невыносимую тиранию»<sup>63</sup>. Знаменитое письмо против крестьян, написанное 6 мая и разошедшееся уже после разгрома их отрядов при Франкенхаузене 14 мая того же года, ставшее таким образом «богословским оправданием кровавой бани», В. Альтман объясняет минутным разочарованием Лютера в его миротворческих усилиях и нарастающим политическим хаосом, напоминая читателю о том, что в июле 1525 г. основоположник Реформации вновь обратился к знати, призывая ее действовать справедливо в отношении виновных и проявлять милосердие везде, где это возможно<sup>64</sup>. Истолкование биографий Лютера и Ульриха Цвингли в духе теологии освобождения сделал предметом своего творчества еще один аргентинский богослов Д. Берос<sup>65</sup>. В частности, этот автор уверен в том, что именно позиция Цвингли, проповедовавшего поиск божественной справедливости в

<sup>63</sup> Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero: Conferencias de Carahan 1983 / Ed. W. Altmann. Buenos Aires, 1987. P. 201.

<sup>64</sup> Confrontación y liberación. P. 202–203.

<sup>65</sup> Beros D. 1) Martin Luther: Motives and rules of his ethics // Life in all fullness: Latin American protestant churches facing neoliberal globalization. Buenos Aires, 2007. P. 227–240; 2) Zwinglio y la cuestión socioeconómica // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires, 2006. P. 45–60.

качестве христианского долга, привела к тому, что окрестности Цюриха «не были вовлечены в кровавую крестьянскую войну 1525 г.», поскольку их жители под влиянием реформатора пошли по пути «социальной интеграции, прислушиваясь, хотя и очень сдержанно, к требованиям сельских общин»<sup>66</sup>.

Некоторые идут еще дальше. Т. Форкадес, «красная монахиня», завершила свою речь в Каракасе 21 августа 2012 г. следующими словами: «Тот факт, что фигура Маркса была подвержена разнообразным историческим искажениям и противоречивым трактовкам, не означает, что мы должны воспринимать его как богослова, однако, он является автором, в творчестве которого присутствуют идеи, принадлежащие первоначальному христианству, что, в свою очередь, объясняет, почему идеи самого Маркса уместны в богословских построениях»<sup>67</sup>. Ее представление об основоположнике марксизма сформировалось под влиянием книги Э. Дусселя «Теологические метафоры Маркса», который настаивал на том, что фактическими учителями Маркса были немецкие пиетисты, у которых он заимствовал их представления об антихристе, о приоритете практики перед учением и возможность противостояния властям, если власти придерживаются ошибочного вероучения<sup>68</sup>.

Упомянутый выше М. Резенде Гимараэнш предлагает для реализации проекта в области преподавания истории целый комплекс мер, который включает акцентирование внимания на личностях, проповедовавших ненасилие и способствовавших миротворчеству в самом широком смысле. В качестве примера автор называет Махатму Ганди, Мартина Лютера Кинга и Чико Мендеса. Среди исторических событий, по его представлениям, необходимо обращать внимание на те,

<sup>66</sup> Beros D. Zwinglio y la cuestión socioeconómica... P. 58.

<sup>67</sup> Teresa Forcades, «Monja roja», destaca nuevo auge de la Teología de la liberación. — Режим доступа: 40-anos-de-la-masacre-de-trelewteologia.html. Дата посещения: 09.11. 2012.

<sup>68</sup> Dussel E. Las metáforas teológicas de Marx. 1993. P. 13.

которые способны породить чувство неприятия войны, например, день памяти о ядерной бомбардировке Хиросимы 6 августа. Отмечать с учениками такие даты как 15 мая, день альтернативной гражданской службы, и 31 октября, международный день борьбы против гонки вооружений. Список предложений заканчивается призывом к бойкоту военных игрушек и игр, к строительству памятников мирным событиям и «замене исторических повествований о генералах, армиях, торговцах и капиталистах рассказами о друзьях мира»<sup>69</sup>.

И. Петрелла, аргентинский автор нового поколения, говоря о будущем теологии освобождения, указывает, что ее главная задача — не формулировать новый исторический проект, но подготовить подходы к нему. Для этого следует увидеть общество, как «застывшую политику», т. е. рассматривать существующие политические институты как зафиксированный в некий момент времени результат политической и идеологической борьбы, а не вечные и ниспосланные свыше данности<sup>70</sup>. Одновременно И. Петрелла обозначает разрыв с революционной традицией: «политическое воображение», которое является, по его убеждению, фундаментом государственных институтов, более желательно относится к поступательному движению «шаг за шагом», нежели к «мысленному скачку от чистого капитализма к столь же чистому социализму или к абстрактно понимаемой партиципативной демократии»<sup>71</sup>.

Достаточно емко подвела итог этим идеям Т. В. Гончарова: «Если раньше, на протяжении долгих тысячелетий его [содержание истории. — П. К.] определяла, прежде всего, борьба людей с себе подобными (за новые территории, рабочую силу, рынки сбыта и сферы влияния), то теперь содержанием истории должна стать совместная борьба за жизнь, может быть, даже за выживание мирового сообщества в условиях

<sup>69</sup> Rezende G. M. Um novo mundo é possível... P. 15–16.

<sup>70</sup> Petrella I. The future of liberation theology: An argument and manifestation. London, 2006. P. 111.

<sup>71</sup> Petrella I. The future of liberation theology. P. 111.



прогрессирующего оскудевания ресурсов и экологического кризиса. Все это делает неизбежной ту ментально-психологическую революцию и пересмотр шкалы жизненных ценностей, без которых дальнейшая общественная эволюция окажется вообще невозможной»<sup>72</sup>. Мнение российского исследователя перекликается с призывом, прозвучавшим на первой «Ассамблее представительниц коренных народов обеих Америк» в 2002 г.: в работах, посвященных прошлому делать акцент не на борьбе за независимость друг от друга, а на поиск примеров взаимного дополнения и сотрудничества<sup>73</sup>, а также «пересмотреть культурные практики, с целью распространения гендерных взаимоотношений, основанных на равновесии»<sup>74</sup>.

Неолиберальный капитализм изображается сторонниками теологии освобождения как современный особый вид религии,<sup>75</sup> в центре которого стоит «культ золотого тельца»<sup>76</sup>. По этой причине борьба с ним приобретает вид борьбы между религиями, между верой и неверием (потому что капиталистическая религия с ее «евангелием достатка» «проповедует веру в то, что не отвечает реальным фактам... и не приносит спасения» в силу чего, фактически, является неверием)<sup>77</sup>. Борьба разворачивается в разных плоскостях, в том числе, и в плоскости истории, которая вновь превращается в поле боя, а дискуссия на исторические темы — в сражение непримиримых идеологических противников.

<sup>72</sup> Гончарова Т. В. Латиноамериканские идеологи... С. 13.

<sup>73</sup> Marcos S. Mesoamerican women's indigenous spirituality. P. 37.

<sup>74</sup> Marcos S. Mesoamerican women's indigenous spirituality. P. 40.

<sup>75</sup> Rieger J. The Spirit of Global Capitalism and Global Social Rights // World Forum on Theology and Liberation, Dakar, Senegal, February 8, 2011. P. 1–2. — Режим доступа: [http://www.wftl.org/pdf/spirit\\_of\\_global.pdf](http://www.wftl.org/pdf/spirit_of_global.pdf). Дата посещения: 11. 09. 2012.

<sup>76</sup> Krüger R. Dios o el Mamón: Una visión bíblica de la economía // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires, 2006. P. 17–32.

<sup>77</sup> Rieger J. The Spirit of Global Capitalism and Global Social Rights. P. 3.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Beros D. Martin Luther: Motives and rules of his ethics // Life in all fullness. Latin American protestant churches facing neoliberal globalization. Buenos Aires: ISEDET, 2007. P. 227–240.
2. Beros D. Zwinglio y la cuestión socioeconómica // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires: ISEDET, 2006. P. 45–60.
3. Boff L. Das mütterliche Antlitz Gottes. — Düsseldorf: Patmos, 1985. — 264 s.
4. Boff L. Igreja: Charisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante / 3<sup>e</sup> ed. — Petrópolis: Vozes, 1982. — 252 p.
5. Brandt H. Lateinamerikanische Befreiungstheologie heute — Krise oder Neuanfang? // Theologie befreit: Transformationen und Rezeptionen der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2009. S. 11–28.
6. Cervantes-Ortiz L. Globalización, migración y género. Una perspectiva narratológica, poética y cultural a partir del Antiguo Testamento // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires: ISEDET, 2006. P. 131–146.
7. Christ C. P. Whose history we are writing? Reading feminist texts with a hermeneutic of suspicion // Journal of feminist studies in religion. 2004. Vol. 20. № 2. P. 59–82.
8. Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero: Conferencias de Carahan 1983 / Ed. W. Altmann. — Buenos Aires: Asociacion interconfesional de estudios teologicos, 1987. — 254 p.
9. Dussel E. Histoire et theologie de la liberation: perspective latino-americaine. — Paris: Economies et Humanisme, 1974. — 183 p.
10. Dussel E. Las metáforas teológicas de Marx. — Estella: Verbo Divino, 1993. — 317 p.
11. Freyre P. Pedagogy of indignation. — Boulder: Paradigm publishers, 2004. — 129 p.
12. Frieling R. Befreiungstheologien: Studien zur Theologie in Lateinamerika / 2. durchgesehene Auflage. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984. — 196 s.
13. Greinacher N. Die Kirche der Armen: Zur Theologie der Befreiung. — München: Piper, 1980. — 180 s.
14. Gutiérrez G. A theology of liberation: History, politics and salvation / Revised edition with a new introduction / 2<sup>nd</sup> ed. — New York: Orbis, 1988. — 264 p.

15. Gutierrez G. Teología de la liberación. Perspectivas / 4-a ed. — Salamanca: Ed. universitaria, 1973. — 400 p.
16. Irarrázaval D. Kultur und Geschlecht in Lateinamerika // Wir tragen die Farbe der Erde: Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg: Evangelisches Missionswerk EMW, 2004. S. 126–137.
17. Krüger R. Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. Buenos Aires: ISEDET, 2006. P. 17–32.
18. Marcos S. Mesoamerican women's indigenous spirituality. Decolonizing religious belief // Journal of Feminist Studies in Religion. Vol. 25. 2009. N.2. P. 25–45.
19. Mirando esta hora histórica centroamericana desde la fé // Cuadernos de teología: Revista editada por el Instituto superior evangelico de los estudios teologicos. 1989. Vol. 10. N 1. P. 9–19.
20. Journal of feminist studies in religion. 2009. Vol. 25. N 2. P. 25–45.
21. Petrella I. The future of liberation theology: An argument and manifestation. — London: Ashgate, 2006. — 186 p.
22. Quesada M. G. Welche Befreiungstheologie brauchen wir heute? // Theologie befreit: Transformationen und Rezeptionen der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 2009. S. 111–122.
23. Regina da Silva S. Wegkreuzungen, Grenzen und Gärten. Auf der Suche nach neuen theologischen Orten // Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg: Evangelisches Missionswerk EMW, 2004. S. 108–121.
24. Rezende G. M. Um novo mundo é possível. — São Leopoldo: Sinodal, 2004. — 104 p.
25. Rieger J. The Spirit of Global Capitalism and Global Social Rights // World Forum on Theology and Liberation, Dakar, Senegal, February 8, 2011. P. 1–2. — Режим доступа: [http://www.wftl.org/pdf/spirit\\_of\\_global.pdf](http://www.wftl.org/pdf/spirit_of_global.pdf). Дата посещения: 11. 09. 2012.
26. Scannone J. C. Theology, Popular Culture and Discernment // Frontiers of theology in Latin America / Ed. by R. Gibellini. New-York: Orbis books, 1983. P. 213–239.
27. Sentido histórico del V Centenario (1492–1992) / Ed. G. Meléndez. — San José: Dei, 1992. — 216 p.
28. Sinner R., von. Confiança e Convivência. Reflexões éticas e ecumênicas. — São Leopoldo: Sinodal, 2007. — 152 p.
29. Tamez E. Quetzalcóatl e o Deus cristão. Aliança e luta de deuses // 500 anos de invasão, 500 anos de resistência / Ed. R. Zwetsch. São Paulo: Paulinas, 1992. P. 125–170.

30. Vasconcelos J. La raza cósmica: Mision de la raza iberoamericana. Argentina y Brasil / 4ª ed. — Mexico: Espasa-Calpe, 1976. — 165 p.
31. Арсланов В. Г. О материалистической диалектике и всемирной истории (некоторые поправки к марксистской концепции современного революционного процесса) // Социализм 21. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма. М.: Культурная революция, 2009. С. 213–245.
32. Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности // Неприкосновенный запас. 2008. № 3 (59). С. 19–38.
33. Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн.1: Роль европейского начала в цивилизационном процессе в Латинской Америке: Проблема соотношения универсального и локального. — М.: ИЛА РАН, 1995. — 148 с.
34. Латинская Америка: Вопросы идеологии и политической мысли. — М.: Академия наук СССР, 1991. — 172 с.
35. Малерба Ж. История в Латинской Америке. Очерк историографической критики. — М.: Канон+, 2011. — 176 с.
36. Сеа Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. — М.: Прогресс, 1984. — 352 с.
37. Философская мысль современной Латинской Америки: Реферативный сборник. — М.: ИНИОН, 1987. — 170 с.
38. Шубин А. В. Социализм. «Золотой век» теории. — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 744 с.
39. Эко У. О популизме в СМИ // Эко У. Полный назад. Горячие войны и популизм в СМИ. М.: Симпозиум, 2007. С. 228–273.