

ЕЛЕНА БОГДАНОВА,

аспирантка кафедры социологии Национального университета “Киево-Могилянская академия”

Может ли религия способствовать демократии?

Abstract

The paper explores whether a religion can facilitate democratic development. It demonstrates that Tocquevillian hypothesis retains more credibility in the light of contemporary sociological research than some of the more recent theses offered since 1990s. Further analysis suggests that democratic regime cannot be consolidated in a society with the dominant materialistic worldview. The article concludes with the discussion of prospective research that could shed more light on the conditions and mechanisms through which the religion would be conducive to a democracy.

Со времен Огюста Конта социологи ожидали, что с распространением знаний и развитием науки религия канет в Лету. Однако сегодня мы можем сказать, что во многих обществах религия изменила свои формы, но не исчезает. Даже такой известный апологет теории секуляризации, как американский социолог Питер Бергер, признает, что мир остается “столь же религиозным, как всегда, а в некоторых местах — даже более религиозным, чем ранее” [1, с. 445], и теория секуляризации не отвечает эмпирическому материалу, хотя, возможно, таким исключением является Европа [1, с. 447].

Вместе с тем мы наблюдаем распространение в мире разных форм демократического порядка. Одни общества являются действительно демократическими в большей или меньшей мере, а другие называют себя такими, хотя по сути остаются авторитарными. Иными словами, демократия оказалась настолько престижной, что стала легитимационным аргументом политической власти.

В таких условиях, когда и религия, и демократия являются распространенными феноменами в мире, перед социологией встает ряд вопросов. При каких условиях религия совместима с демократией? Может ли она способствовать становлению и обеспечению стабильности демократического порядка? Если да, то какая именно религия на это способна? Политико-рели-

гиозная напряженность в мусульманских странах делает эти вопросы крайне актуальными. Релевантны они и для нашего общества, где с окончанием атеистической советской эпохи мы наблюдаем возобновление внимания к религии, с одной стороны, а с другой — нелегкие попытки внедрения демократического порядка.

В этой статье будут рассмотрены, существующие теории конгруэнции религии и демократии, проанализированы их слабые и сильные моменты и сформулированы выводы относительно перспектив дальнейших исследований, которые позволили бы глубже понять возможности сочетания демократии и религии, а также ответить на вопрос, может ли религия способствовать демократизации общества и каким образом.

Теория содействия религии демократии: Алексис де Токвиль

Алексис де Токвиль¹ в свое время был практически единственным, кто отстаивал идею о том, что религиозность населения может способствовать демократичности общества, тогда как среди французских мыслителей доминировало убеждение, что религия как вера в сверхъестественную сущность или сверхъестественный мир препятствует политическому и экономическому развитию (ведь в тогдашних прогрессивных интеллектуальных кругах религия часто ассоциировалась прежде всего с догмой и политической властью духовенства). Как мы помним, отрицая религию как веру в Бога, но признавая важность легитимационной функции религии, Жан-Жак Руссо пропагандировал замену христианства гражданской религией, а Огюст Конт и Анри Сен-Симон — религией человечества. Но именно взгляды Токвиля на эту проблему лучше других выдержали испытание временем.

Токвиль считает религию “политической институцией, вносящей огромный вклад в поддержку демократической республики американцев” [2, с. 300]. В своих наблюдениях он пришел к ключевому выводу: *“Деспотизм может править без веры, свобода — нет”* [2, с. 307].

По его мнению, человек склонен регулировать мирские и духовные институты схожим образом. Он замечает в проповедях американских священников идею, согласно которой тирания направлена против божественного замысла. К тому же в них присутствует убеждение, что люди сами борются за свободу: они могут просить Бога смилостивиться и помочь, но нужно заслуживать того, чтобы быть свободными. Токвиль становится свидетелем того, как, в соответствии с этими убеждениями, американцы молятся за успех других наций в борьбе против тирании [2, с. 300–303].

В целом он поражен уровнем религиозности этой страны, кажущимся более высоким, чем в любой другой из христианских стран того времени. Складывается впечатление, что благодаря своей религиозности американцы более склонны к морали и порядку, нежели европейцы; религия фактически обеспечивает порядок в государстве, поскольку на местном уровне именно она регулирует отношения в общине и семье, а из порядка на мест-

¹ Рассматривая работу Токвиля “Демократия в Америке”, следует помнить, что это впечатления молодого французского аристократа, который в возрасте 26–27 лет девять месяцев в 1831–1832 годах путешествовал по США вместе со своим близким другом Гюставом де Бомонтом. Это помогает понять контекст, в котором данная работа была написана.

ном уровне образуется общий порядок в обществе. Вместе с тем Токвиль обращает внимание на специфический религиозный плюрализм, при котором многочисленные секты по-разному понимают отношения “человек — Бог”, но имеют одинаковые убеждения относительно отношений “человек — человек”, то есть исповедуют единый нравственный код [2, с. 303—304]. Иными словами, несмотря на религиозную гетерогенность, люди объединены общей системой моральных ценностей, в том числе и демократическими установками.

Исследователь также замечает, что представители духовенства не поддерживают ни одной конкретной политической партии, но одновременно являются яркими сторонниками гражданской свободы и наполняют свои проповеди демократической риторикой. Он с удивлением узнает, что священники не занимают государственных должностей; в некоторых штатах законодательство запрещает им занимать гражданские или военные должности штата, и похоже, что практически во всех штатах общественное мнение осудило бы священника, сделавшего это (даже там, где закон этого не запрещает)¹ [2, с. 309].

Примечательно, что подобным видением Токвиль предложил альтернативу общим настроениям европейских философов XVIII века, согласно которым по мере распространения свободы и знаний произойдет упадок религии. В США молодой французский аристократ видел сочетание религиозности и демократичности, тогда как в его обществе религия и свобода, казалось бы, идут в противоположных направлениях [2, с. 308], ведь Католическая Церковь тесно переплеталась с монархическим режимом. Токвиль, собственно, усматривает причину утраты влиятельности религии в Европе именно в ее объединении с политическим истеблишментом, ведь в этом случае упадок действующего политического режима приводит к тому, что религия оказывается “погребенной под его руинами” [2, с. 314].

Токвиль заметил также, что именно духовенство в основном обеспечивает образование населения [2, с. 309]. Причем образование американцев контрастирует с европейским опытом своей практической общественной направленностью: американцы мало знают о мире в целом и потому могут казаться самоуверенными невеждами, но абсолютно по-иному начинаешь их воспринимать, когда речь заходит о строе США, поскольку оказывается, что люди на удивление хорошо знают свои права и пути их реализации, демонстрируют четкое понимание механизмов регуляции своей общественной жизни. С интересом подмечает французский аристократ, что на школьных уроках американцы играют в присяжных. В итоге Токвиль пришел к убеждению, что в США целью образования является политика, а в Европе — подготовка к частной жизни [2, с. 318].

Основные выводы, которые этот исследователь сделал на примере американского общества, можно сформулировать так. *В определенном общест-*

¹ Нужно помнить, что в те времена все государственные должности и на федеральном уровне, и на уровне штата имели политическую окраску, поскольку тогдашней нормой было кадровое переформирование государственных служб после выборов. Избранные были обязаны должностями тем, кто активно помогал в ходе избирательной кампании. Эта традиция была упразднена только в конце XIX века, когда разочарованный активист, не получив должности, застрелил президента США Джеймса Гарфилда, избранного в 1881 году. С тех пор персонал государственных служб утратил политическую окраску.

ве религия ощутимо способствует демократии, если она обеспечивает единство людей в вере в демократические ценности и общем видении отношений в плоскости “человек — человек”. Благодаря таким глубоким убеждениям люди могут иметь свободу и порядок одновременно. Важно помнить, что в таком случае духовенство должно быть на стороне демократии, а не конкретных политических сил. Чтобы оградить духовенство от соблазна поддерживать конкретные политические группы, необходимо запретить священникам занимать государственные должности или получать любые привилегии за счет государства. Это не означает потребности в полной отстраненности духовенства от политической жизни: например, пропаганда духовенством демократических ценностей и распространение практической гражданской информации только содействуют эффективной демократии.

Содействие религиозных организаций демократизации обществ в Латинской Америке

Видение взаимодействия религии и демократии, сформулированное Алексисом де Токвиллем на примере США 1830-х годов, получило новое эмпирическое наполнение на материале развития обществ Латинской Америки во второй половине XX века. Сами исследователи содействия религиозных организаций демократизации в этом регионе не проводят параллелей между собственными исследованиями и токвиллевскими тезисами, однако сходство здесь весьма многозначительное, что будет продемонстрировано при дальнейшем рассмотрении.

Американский социолог Джеймс Кавендиш предпринял попытку обобщить исследования влияния так называемых базовых христианских общин (БХО) на внедрение демократического порядка в Бразилии (1985) и Чили (1990) [3]. По его мнению, из всех исследований можно сделать вывод, что БХО влияли в основном двумя способами: 1) благодаря организации коллективного действия, прямо бросающего вызов политической власти и легитимности авторитарного режима; 2) благодаря культивированию ценностей, образовательных программ и практик, которые помогли изменить политическую культуру в демократическом направлении [3, с. 180].

Базовые христианские общины были небольшими католическими ячейками (как правило, от 10 до 70 членов), которые собирались дома, в общественных центрах или помещениях, принадлежащих местным церквям, как правило для того, чтобы вместе поразмышлять над Священным Писанием и его влиянием на человеческую жизнь. БХО начали распространяться в Бразилии в начале 1960-х годов, а в Чили — в конце 1960-х при содействии Римо-Католической Церкви, которая тем самым пыталась распространить религию среди бедного населения в условиях все большей нехватки священников. После военных переворотов 1964 года в Бразилии и 1973-го в Чили церкви остались единственными организациями, которым было разрешено функционировать без вмешательства государственных структур¹. БХО легко приобретали популярность среди населения, поскольку поддержка Католической Церкви придавала им легитимность. В итоге БХО стали

¹ Примечательный контраст с ситуацией в Советском Союзе, где Церковь находилась под неусыпным контролем КГБ.

центрами оппозиционной деятельности, где под прикрытием церковных собраний обсуждались политические вопросы и формулировались стратегии действий [3, с. 180–187].

Многие БХО предлагали своим членам образовательные программы по политическим вопросам и привлекали к разным демократическим формам принятия решений и активному участию, что подрывало господствующие представления об элитизме и авторитаризме социальных взаимоотношений, культивировали лидерские качества, а иногда практиковали неиерархические лидерские структуры внутри БХО.

Понимая важность активного участия, члены БХО начали активнее включаться в разнообразные местные общественные проекты: от совместных усилий по обеспечению образования, медпомощи и водоснабжения до формирования кооперативов. Выработка такого стиля поведения способствовала поддержке демократии в обществе в целом и развитию демократии после свержения военных диктатур. Например, по результатам одного из исследований, после установления демократического порядка в Бразилии (1985), БХО помогли крестьянам отстоять свои права на общественную землю и защитить себя от произвола и насилия [4]. Здесь важно подчеркнуть, что БХО, сформировав новые культурные образцы, способствовали как свержению авторитарных режимов, так и консолидации демократии.

Предлагая очень интересный анализ, Дж.Кавендиш, к сожалению, обходит ряд интересных вопросов, ответы на которые помогли бы понять процессы, происходившие в рамках БХО. Прежде всего, почему БХО культивировали демократические ценности и навыки? То есть как случилось, что лидерами БХО были именно люди демократической ориентации, готовые распространять ее среди других? К сожалению, автор также оставляет без комментариев свое предположение о том, что лидеры БХО — как священники, так и прихожане — использовали *церковные* документы и слайды для углубления понимания людьми их гражданских прав и обязанностей. Благодаря чему Церковь имела подобные документы и слайды и почему католические священники проводили образовательные политические программы? Из обзора Кавендиша невозможно понять, являются ли эти вопросы вообще неизученными или же они просто остались за рамками его статьи. Остается открытым и вопрос, какой процент населения составляли члены БХО в соотношении с силой их влияния? Автор попутно замечает, что их количество нельзя адекватно оценить, не приводя даже ориентировочных оценочных цифр.

Дж.Кавендиш не предлагает теории о том, какие организационные и мировоззренческие черты необходимы религии, чтобы она способствовала демократизации общества. Однако на основе его исследования можно утверждать, что такими чертами являются *пропаганда в церковных организациях демократических ценностей и соблюдение демократического стиля взаимодействия внутри данной организации для обеспечения разнообразных потребностей населения*. Религиозность людей обеспечивала популярность таких центров. На основании изложенного можно предположить (хотя автор прямо не говорит об этом), что религиозность обеспечивала определенный уровень доверия прихожан друг к другу и к своим местным лидерам, что облегчало восприятие пропаганды демократических ценностей и содействовало эффективному сотрудничеству, необходимому как для

свержения авторитарного режима, так и для поддержки демократического порядка в обществе. Более выразительно об этом говорит американский социолог Бриан Фрегле, анализирующий случай Венесуэлы [5]. Он отмечает, что религия, пожалуй, является наиболее мощной силой в организации широкой общественности для гражданских инициатив в Венесуэле, поскольку для общества характерен высокий уровень религиозности, вследствие чего религия является сильным мотивационным фактором: “Последователи следуют, а лидеры ведут благодаря религиозным взглядам” [5, с. 146].

К более масштабному рассмотрению этой проблематики обращается другой американский социолог, Кристиан Смит, предлагающий синтез исследований роли религии в демократизации Латинской Америки в целом [6]. Его анализ касается не только деятельности БХО, но и протестантских церквей и подводит исследователя к интересному выводу, что, в отличие от БХО (которые, напомним, исповедуют католицизм), протестантские церкви пока не оказывают демократизационного влияния на латиноамериканские общества, несмотря на их относительную распространенность¹, однако в будущем ситуация может стать противоположной: БХО утратят демократизационный заряд, а протестантские общины его приобретут.

К.Смит выделяет шесть способов, которыми БХО содействуют демократическим тенденциям. Во-первых, они создают демократическое пространство в обществе, которое в целом является элитизированным: даже те люди, которые принадлежат к наименее престижным слоям, в пределах БХО приобретают опыт нового отношения к себе — с уважением и как к равным. Во-вторых, они культивируют “вовлеченную критику” (в противовес пассивной критике): они помогают людям направить их недовольство в русло общественного активизма ради социальных перемен, вместо того, чтобы и дальше пребывать в бессильном недовольстве, которое другие исследователи характеризовали как “культуру отчаяния” [7], “культуру угнетения” [8] или как “космологический фатализм” [9, с. 201]. В-третьих, БХО развивают в своих членах организационные, коммуникативные и лидерские навыки и демистифицируют организацию органов государственной власти на местном, региональном и государственном уровнях. В-четвертых, БХО культивируют чувство ответственности перед историей, то есть, по выражению одного из исследователей, развивают у людей потребность быть “субъектами, а не объектами истории” [10, с. 4]. И наконец, БХО представляют собой сеть организованного влияния на политические партии, таким образом бросая вызов традиции режимов, контролируемых сверху олигархическими элитами.

Однако культивирование демократических ценностей и навыков в БХО контрастирует с недемократической организацией самой Римо-Католической Церкви. Это несоответствие усиливается по мере того, как прихожане и сами священники приобщаются к демократическим идеям и демократическому взаимодействию. Впрочем, некоторые исследования начала 1980-х годов указывают, что в БХО развиваются антидемократические тенденции. Наряду с этим в результате активной оппозиционной деятельности БХО го-

¹ По состоянию на начало 1990-х годов протестантами были 10% населения Латинской Америки (более 40 млн человек) [см.: 6, с. 119, прим. 1].

сударственные структуры стали уделять им больше внимания, и в некоторых регионах прихожане начали опасаться преследований. А с другой стороны, наблюдается некоторое разочарование в попытках достичь изменений на уровне общества, а не только местной общины. Протестантские церкви пока не имеют ни одной из этих проблем, поэтому, возможно, в будущем они захватят лидерство в формировании демократической культуры, хотя до сих пор сосредоточивали свои усилия именно на вопросах веры и обходили социально-политические проблемы.

БХО помогают людям *сменить пассивное подчинение неудовлетворительному status quo на активную гражданскую позицию путем* (а) преодоления психологических барьеров, (б) развития нужных для этого навыков и (в) предоставления практической информации, знание которой делает возможной конструктивную работу ради желаемых изменений. БХО также *образуют сеть, которой можно воспользоваться для организации массового общественного давления.*

Как видим, выводы К.Смита для Латинской Америки в целом очень близки к выводам Дж.Кавендиша относительно Бразилии и Чили, которые мы рассматривали выше. Оба исследователя указывают, что в БХО происходило культивирование демократических ценностей, развитие демократических навыков и распространение информации, необходимой для результативной гражданской инициативы, кроме того, БХО выступали базой коллективного действия. А теперь вспомним анализ Токвилля, склоняющий нас к выводу о том, что религия существенно содействует демократии тогда, когда обеспечивает единство людей в вере в демократические ценности и общее видение межчеловеческих отношений, а пропагандирование духовенством демократических ценностей и распространение практической гражданской информации (без поддержки конкретной политической силы) только способствует эффективной демократии. *Таким образом, на примере весьма различных обществ в разное время мы замечаем схожие тенденции: религиозные организации содействуют демократии, формируя веру в демократические принципы, сплачивая людей, развивая навыки и предоставляя практическую информацию.*

Более того, тот факт, что культивирование демократии в рамках деятельности БХО способствовало соответствующей смене ожиданий населения в отношении и политических институтов, и самой Римо-Католической Церкви, служит эмпирическим подтверждением тезиса Токвилля о том, что люди склонны регулировать мирские и духовные институты схожим образом. То есть выработав демократический стиль мышления и поведения, человек склонен реализовывать его во всех сферах своей жизни — как в светских, так и в духовных. Это может означать, что в какой бы сфере (светской или духовной) ни происходило изменение мировоззрения и образцов поведения, оно будет способствовать демократизации остальных институций этого общества. Однако в противном случае, когда каналы светского влияния культивируют демократию, а религиозные — противоположные убеждения, демократизационный процесс имеет гораздо меньше шансов на успех, поскольку для верующих людей, как правило, Церковь является большим авторитетом, нежели любая другая организация. По моему мнению, в современном мире мы можем наблюдать эту проблему на примере мусульманских обществ: в выборе между светской информацией и настав-

лениями имамов мусульмане, естественно, больше прислушиваются к последним, поэтому для демократизации необходимо привлечение духовенства, иной путь едва ли возможен. Например, в Индонезии, крупнейшей стране, население которой преимущественно исповедует ислам¹, часть духовенства поддержала идею демократии и, соответственно, часть общества ощутила демократизационные изменения².

Завершая этот раздел, обратим внимание, что Токвилль изучал общество преимущественно *протестантское*; однако БХО являются *католическими* центрами, а латиноамериканские протестантские общины пока не продемонстрировали сильного демократизационного влияния. По моему мнению, это лишний раз говорит о важности не религиозного направления *per se* с целью содействия религии демократическому порядку, а той специфики, которую он приобретает в конкретных пространственно-временных координатах. В свою очередь, исследователи демократизационного опыта западных обществ придают особую значимость протестантизму как религии, способствующей демократизации, поэтому следует детальнее рассмотреть влияние этого феномена на развитие демократии.

Способствовал ли протестантизм становлению демократии в западных обществах?

Продолжая веберовскую традицию, Ш.Айзенштадт теоретизировал, что христианский акцент на действии в этом мире, в отличие от буддийского и индуистского отчуждения в мире, побуждает верующих к участию в общественных делах, поэтому христианская культура коррелирует с демократической [12], а Рональд Инглхарт, на основе данных о 21 обществе, пришел к выводу о наличии “культурно-экономического синдрома”, связанного с протестантской этикой: более богатые нации с высокоразвитым сектором сервиса имеют большую вероятность быть стабильными демократиями, а общественность этих обществ, как правило, демонстрирует высший уровень гражданской политической культуры, имеет менее материалистические ценностные приоритеты и исповедует протестантизм [13, с. 1226].

Убежденный в весомом влиянии религиозной культуры на экономическое развитие, Инглхарт также отмечает, что “синдром, связывавший протестантизм с зажиточностью и демократией, стал менее выразительно протестантским, поскольку этот синдром проникает в другие регионы мира”, ведь в период с 1965 по 1984 год 5 из 10 стран с самыми высокими темпами экономического развития культурно были сформированы в конфуцианской и буддийской традициях: Сингапур, Южная Корея, Гонконг, Тайвань и Япония [13, с. 1228]. Подобные примеры несколько противоречат приведенному выше тезису Айзенштадта, хотя Инглхарт напрямую и не полемизирует с израильским ученым. Но все же остаются открытыми некоторые существенные вопросы. Хотя экономическое развитие и может способствовать демократизации, имеем ли мы основания утверждать, что экономический рост обязательно коррелирует с демократизацией? Насколько весомо имен-

1 В 1998 году население Индонезии составляло 213 млн, 87% из них — мусульмане.

2 См., напр., статью Роберта Хэфнера, посвященную ситуации в Индонезии [11].

но религиозное влияние на экономическое развитие? И какие именно особенности религии делают возможным существование такого “синдрома”? Оба автора обращаются к истории западных обществ, но ни один из них не предлагает теории, которая бы прояснила связь христианства в целом и протестантизма в частности с демократизационными процессами в этих обществах.

Такую попытку предпринял Стив Брюс — британский социолог, автор многочисленных публикаций по социологии религии. В своей статье со смелым названием “Создал ли протестантизм демократию?” он не только детально характеризует связь протестантизма и демократии, но и выдвигает контрверзный тезис, согласно которому религию можно рассматривать как причину политических феноменов [14]. Однако причину неожиданную: он поддерживает тезис Макса Вебера о том, что весомые последствия религиозной инновации не являются спланированными или ожидаемыми, и пытается продемонстрировать, что именно это произошло в случае протестантизма и демократии.

В своем обзоре он упоминает тезис исследователей исламского мира Брюса Лоренса и Фреда Холлидея: мировые религии содержат такое многообразие идей, что Божьей волей можно оправдать самые разнообразные действия; иными словами, можно воспользоваться одной и той же религией для оправдания даже противоположных целей. С. Брюс не может полностью с этим согласиться. Вместо этого он предполагает, что у нас есть все основания рассматривать определенные сочетания религиозных и социальных систем как типичные. Наряду с этим, в чем-то противореча самому себе, он признает, что религии сильно варьируют в своих интерпретациях и во времени. Так, Брюс подчеркивает, что веберовское рассмотрение протестантской этики следует воспринимать не как характеристику всех протестантов мира в течение четырех веков существования этой религии, а как правильное представление верований и ценностей, отличавших протестантов в конкретном контексте; так же следует воспринимать термин “протестантизм” и в его рассмотрении [14, с. 4]. Таким образом, пытаясь обобщить европейский опыт, Брюс строит картину решающей роли протестантизма в появлении в Европе обществ с демократическим строем.

Он замечает, что британская история получила направление развития в конфликтах между монархами-католиками и протестантским парламентом, а также что в целом протестантские нации были в авангарде парламентской демократии. Именно эти исторические обстоятельства приводят автора к выводу, что связь между протестантизмом и демократией не является случайной. И хотя с тезисом о неслучайности связи трудно спорить, замечание о британских обстоятельствах, по моему мнению, нужно воспринимать осторожнее, поскольку католицизм выполнял легитимационную функцию для господствующих слоев, то есть консервировал *status quo* общественного порядка; поэтому, естественно, новые социальные группы с новыми потребностями обращались в другую религию. Значит, суть конфликта могла заключаться именно в появлении новых влиятельных групп, а не религиозных различий.

С другой стороны, идея протестантизма (то есть отступничества от официальной религии) вряд ли смогла бы *зародиться*, быть *артикулированной* и *распространиться* в обществе без зародышей демократии, ведь речь идет

о возможности высказать и распространить альтернативное мнение. Далеко не всегда для этого есть условия. Если это произошло, очевидно, авторитетность прежнего режима была под вопросом, и он имел в своем распоряжении недостаточный аппарат принуждения, чтобы остановить распространение альтернативных взглядов на общественный строй. Таким образом, по видимому, демократические элементы протестантизма могли быть скорее следствием, нежели причиной, первых демократизационных тенденций, наличие которых в своих обществах их современники могли и не осознавать, однако они влияли на общественную динамику. *Возможно, все же не протестантизм создал демократию, а демократические тенденции обусловили такую специфику протестантизма, которая, в свою очередь, в итоге усилила демократические тенденции благодаря подаче их в контексте Божьей воли или Божественного закона?* На мой взгляд, в религиозном обществе Божественная легитимация способна придать силы любой идее: благодаря этому увеличивается количество ее сторонников и преданность этой идее каждого отдельного верующего; таким образом, более конкретным может быть тезис о том, что *четкая артикуляция в религиозной сфере равенства, плюрализма и других идей, родственных демократии, способствовала демократизации соответствующих религиозных обществ.*

Рассмотрим теперь, какие именно черты протестантизма выделил С. Брюс в качестве “широко воспринимаемых как необходимые предпосылки и черты либеральной демократии” [14, с. 6]. Прежде всего он называет (1) *индивидуализм и общественный активизм*. Реформация не изобретала автономного индивида, но она выразила и укрепила эту идею. Речь идет об индивидуализме в значении индивидуальной ответственности перед Богом за всю свою жизнь, без каких-либо надежд на помощь посредников; то есть Реформация отвергла идею о том, что человек с большими добродетелями может помочь твоему спасению, если осуществит религиозные ритуалы от твоего имени, а также идею о потребности в духовенстве как посреднике между тобой и Богом. С этим было связано разрешение на активизм и поощрение к нему: в отличие от средневекового христианства, Реформации требовались активные миряне, ответственные за свои обязанности и настойчивые. На место пассивного литургического стиля пришло требование личной пропаганды веры.

Другими чертами были (2) *фракционность и схизма, которые в итоге привели к плюрализму мнений и толерантности*. Одним из важнейших невольных последствий Реформации было культурное разнообразие, ведь идея о том, что каждый может понять Божью волю, читая Священное Писание, потеснила традицию авторитарного и иерархического познания (согласно которой истина достижима только для небольшой группы людей) более демократическими установками. Однако реформаторы, отстаивавшие эту идею, которая привела к распространению многообразия интерпретаций, совсем не имели своей целью основать религиозный плюрализм. Напротив, они верили, что благодаря естественному ответу на послание Творца люди постигнут истину вместо искаженного толкования, навязываемого иерархической Церковью. Но вместо ожидаемого консенсуса возникло множество конкретных толкований, и разные социальные группы образовали религиозные традиции, которые лучше всего соответствовали их доминантным материальным и культурным интересам [14, с. 7]. Никто не

жаждал плюрализма, однако каждая группа стремилась к признанию своей веры как единственно истинной, поэтому в конце концов пришлось допустить плюрализм (а значит, признать и необходимость толерантности) как компромиссное решение конфликта интерпретаций.

С другой стороны, (3) *метафора и приватность сделали возможным плюрализм не только мнений, но и стилей жизни*. Автор подчеркивает, что христианство в целом, и особенно протестантизм, принципиально отличается от ислама, иудаизма, индуизма и буддизма в возможности размежевания доктрины и образа жизни, поскольку христианство не содержит детальных инструкций праведной жизни — только символы и принципы. Например, в Коране есть четкое предписание для верующих поститься во время Рамадана, определено, как именно поститься, и указан период, на который приходится этой пост. Иудаизм, на котором базировалось христианство, также содержал конкретные предписания (например, специфическую диету, обрезание и т.п.), но христианство прибегло к метафорическому толкованию Ветхого Завета: все предписания такого рода интерпретировались как метафора или как заповеди для конкретного исторического периода [14, с. 10–11]. Таким образом, христианство в меньшей мере требует униформного ритуального общественного действия, нежели другие мировые религии. Иными словами, оно более приватное, а значит, меньше требует униформного действия и религиозной регламентации общественно-политической жизни. “Благочестивый индуист, иудей или мусульманин являются очень явными; христианин-евангелист почти незаметен” [14, с. 11].

По моему мнению, в этом анализе автор удачно улавливает современную специфику большинства христиан по сравнению с представителями других мировых религий и вполне справедливо обращает внимание на отсутствие ритуальных и юридических предписаний в Новом Завете, тем не менее сделаем некоторые оговорки насчет его изложения. Прежде всего нужно помнить, что *христианин может быть “заметным”*, ведь хотя посты и не выписаны в Новом Завете, христиане придерживаются постов, обрядов многочисленных праздников и дней отдыха, и те же протестантские общины пытались тщательно регламентировать соблюдение этих религиозных ритуалов. Так, согласно раннему законодательству штата Вирджиния (США), непосещение церковной службы в третий раз наказывалось шестимесячными исправительными работами, а человеку, в третий раз признанному виновным в несоблюдении требований воскресного отдыха, выносили смертный приговор [15, с. 229]. Вспомним также об известном запрете танцев в ряде протестантских общин.

Вместе с тем весомая доля “заметности” мусульман обусловлена отнюдь не Кораном (их основным священным текстом, представляющим собой запись откровений, полученных пророком Мохаммедом и считающихся Словом Божьим), а хадисами (притчами о деяниях и высказываниях Мохаммеда и его единомышленников), которые хотя и имеют высокий авторитет среди мусульман, но не являются Словом Божьим, подобно Корану. Правда, Коран содержит множество юридических предписаний относительно брака, развода и наследства, однако в нем, например, ничего не говорится о жесткой временной регламентации молитв, делающих мусульман такими “заметными”, или специфики одежды женщин или мужчин (которая не случайно так отличается в разных обществах). Поэтому неудивительно, что су-

фии смогли интерпретировать ислам гораздо либеральнее, чем сунниты и шииты. Вместе с тем в Коране содержатся требования толерантного отношения к “неверующим” и утверждается понятие общины равных членов¹. Более того, к предписаниям Корана можно так же применить логику метафоричности и исторической релевантности, как это сделали христиане с Ветхим Заветом, к этому прибегают и мусульманские специалисты².

Вполне возможно, что ныне христиане “почти невидимы” в результате ценностных изменений, произошедших *вне* религиозного контекста, а не наоборот. Кстати, вспомним, что многие апологеты свободы и равенства людей были деистами, а Томас Пейн посвятил свой талант доказательству того, что Бог не мог иметь ничего общего с Библией. Человек, преданный идее свободы и равенства, может прочитать текст иначе, нежели человек, преданный идее порядка и покорности. Женщины христианского мира вряд ли смогли бы достичь успеха в некоторых церквях в отстаивании права быть священниками, если бы не прибегли к гибкой, творческой интерпретации Библии в целом и Нового Завета в частности. Если бы христианки ориентировались *только* на идеи священного текста, они, пожалуй, не смогли бы организовать движение за права женщин. Нужно помнить о важности *интерпретации учения в определенном культурном контексте, то есть нельзя недооценивать влияния светских идей и норм на то, какой характер приобретает религиозное учение*. По моему мнению, решающую роль играет то, какие знания и идеи, *помимо* религиозной доктрины, имеют толкователи священных текстов для широкой общественности. Упомянутый выше пример Индонезии это хорошо иллюстрирует.

Другими демократическими последствиями протестантизма, выделенными С.Брюсом, были (4) *экономическое развитие и эгалитаризм*. Если принять тезис, согласно которому экономическая модернизация и повышение уровня жизни были особо важными для появления демократии в западных странах, а также согласиться с М.Вебером, что протестантская этика способствовала становлению капитализма, то можно продолжить, что протестантизм в итоге содействовал демократизации благодаря способствованию экономическому развитию. По мнению автора, модернизация дала эгалитарный импульс, поскольку благодаря разнообразию труда стало легче различать экономическую роль человека и человека как такового [14, с. 12].

Автор выделяет и такое последствие протестантизма, как (5) *“социальная демократия”*, высказывая мнение, что благодаря способности протестантизма к дроблению, он не был жестко ассоциирован с конкретной идеологической позицией и потому не оказался антагонистичным по отноше-

¹ См. работы американского социолога и антрополога Роберта Хэфнера в поддержку мнения о том, что в исламской традиции нет ничего принципиально антагонистичного демократии, в частности его последнюю книгу [16] и последние издания под его редакцией [17; 18]. Профессор Хэфнер вот уже 30 лет изучает религию и политику в Юго-Восточной Азии и проводит сравнительные исследования мусульманской культуры и политики с конца 1980-х.

² См., например, сайт мусульманских специалистов www.islamonline.net, посвященный современности и прошлому исламского мира. Одна из целей сайта — поддержка принципов свободы, справедливости, демократии и прав человека. Соответственно, материалы сайта содержат такую интерпретации ислама, которая согласуется с этими принципами.

нию к рабочему классу или к идее демократии, как это случилось с католицизмом.

Наиболее удачная комбинация индивидуализма и духа общины в протестантизме способствовала становлению (6) *гражданского общества и социальной вовлеченности*. С одной стороны, индивид несет личную ответственность за свои действия, а с другой — практикует взаимопомощь в разнообразных делах: община собирается как для решения деловых вопросов, так и для молитвы, организует просвещение своих членов. Таким образом, культивировалась привычка к совместному решению дел на собраниях, что стало прототипом для самых разных общностей, включая профсоюзы и группы общественного давления. Дух общины был эгалитарным, и все были обязаны уметь читать [14, с. 15–16].

И последний тезис ученого касается (7) *секуляризации*: религия, если ее воспринимать всерьез, несовместима с демократией, поскольку либо воля Бога является суверенной, либо воля народа; однако приватный характер христианства, который мы рассматривали выше, сделал возможным существование его с секулярной политикой [14, с. 18]. Собственно, исследователь усматривает одно из принципиальных отличий христианства и ислама в том, что христианство предложило разделение церкви и государства (“отдать кесарю кесарево, а Богу Богово”), тогда как пророк Мохаммед при своей жизни получил политическую власть и *не предложил* тезиса о разделении религиозной и политической сфер [14, с. 8].

Следует отметить, что автор сначала рассматривает черты протестантизма (1–3), а далее — последствия. При этом социальная демократия (5) является последствием такой черты протестантизма, как фракционность и схизма (2), а гражданское общество и социальная вовлеченность (6) — последствием такой черты, как индивидуализм и общественный активизм (1). Таким образом, анализ С. Брюса можно свести к следующим положениям. *Благодаря культивированию индивидуальной ответственности и общественного активизма, своей фракционности и гибкой интерпретации священных текстов, протестантизм способствовал и даже обусловил появление плюрализма мнений и стилей жизни, развитие толерантности, становление гражданского общества, разделение государства и церкви и не превратился в антагониста ни рабочего класса, ни идеи демократии*. Общая схема социального изменения, как ее видит Брюс, такова: верования и ценности формируют мотивы, а мотивы порождают действие; но поскольку люди не имеют идеального знания и полного контроля, последствия часто оказываются не такими, к которым стремились [14, с. 19]. Впрочем, автор никоим образом не демонстрирует, что некоторые демократические элементы верований и ценностей протестантизма были явлением, порожденным религией, а не отражавшим общие тенденции, выходящие за рамки религиозных структур. В итоге вопрос о том, создал ли протестантизм демократию, фактически остается без ответа в этой статье. *Хотя в данном анализе и не приводятся убедительные аргументы в пользу того, что религию действительно можно рассматривать как причину политических феноменов, он демонстрирует, что религия может быть одним из факторов, способствующих социальным изменениям, и что религия может содействовать демократии путем распространения среди населения соответствующих ценностей и стилей поведения*.

Подытоживая, выскажем несколько замечаний касательно тезиса С. Брюса о секуляризации. *Во-первых*, сам термин в этом контексте может вносить некоторую путаницу, ведь речь идет лишь о разделении государства и церкви, а секуляризация — это значительно более широкое понятие, охватывающее уменьшение важности религии в обществе и сознании индивидов [1, с. 443]. *Во-вторых*, тот факт, что основатель ислама был не только религиозным, но и политическим лидером, еще не означает автоматического разрешения на подобное лидерство другим религиозным деятелям, не имеющим такого сакрального статуса, как пророк Мохаммед. К тому же, разве не может оказаться, чтобы Божья воля как раз и заключалась в том, чтобы *народ, а не отдельный круг людей*, осуществлял *свою волю с ориентацией на определенные ценности, завещанные Богом*? Если эти ценности отвечают демократическим, то разве не возможно гармоничное сочетание в обществе религиозности и демократичности? Собственно, современное понимание демократии как раз и заключается в народовластии в рамках определенных ценностей (таких, как неотчуждаемые права человека и верховенство права). Их легитимация Божьей волей лишь усиливает их императивность. Вместе с тем Бог не дает директив по устройству общества и решению общественных проблем: их дает духовенство. А уменьшение роли духовенства не тождественно уменьшению роли религии. Если рассматривать *религию как организацию с монопольным правом на толкование Слова Божьего*, разумеется, мы не найдем конгруэнции религии и демократии. Если же мы имеем дело с протестантским вариантом, когда разрешена свобода интерпретаций, и рассматриваем *религию прежде всего как преданность определенным ценностям*, сочетание религии и демократии становится возможным при условии нахождения соответствий в их ключевых ценностях. Историческим фактом является то, что современный вариант реализации древнегреческой идеи демократии осуществлялся в религиозных обществах, причем, как демонстрируют и давнее рассмотрение А. Токвилля на примере США, и современный анализ С. Брюса, религия способствовала демократизации, а в более предрасположенной к секуляризации Франции становление демократии происходило гораздо сложнее (с кровопролитием, восстановлением монархии и установлением диктатуры). Вполне возможно, что эти трудности были связаны именно с тем, что в этом обществе Церковь не направляла взгляды и образцы поведения населения в демократическое русло. Такие рассуждения подводят нас к завершающей подтеме этой статьи:

Возможно ли успешное становление демократии в атеистическом обществе?

На такой провокационный вопрос наталкивает исследование американского социолога Эдварда Бенфилда [19], который сам не был религиозным человеком, во всяком случае никак своей религиозности не проявил¹. Его

¹ См. биографический очерк об Э. Бенфилде, написанный его коллегой по Гарвардском университету Джеймсом Уилсоном. Профессор Уилсон в частности вспоминает, как после несколькихнедельного изучения некоторых важных работ, посвященных Библии, Бенфилд сказал ему, что “религия могла бы быть неплохой идеей, если бы ее лидеры не писали такой чепухи” [20, с. 67].

исследования жизни поселка на юге Италии, осуществленное в 1950-х годах, осталось практически незамеченным в дискурсе о взаимодействии религии и демократии, поскольку было посвящено изучению факторов экономического развития. Однако вывод этого исследования имеет непосредственное отношение к проблематике взаимодействия религии и демократии.

В этой своей работе Э.Бенфилд вводит понятие “аморальной семейственности”, которое определяет как соблюдение следующих принципов: *максимизируй материальную выгоду своей семьи и исходи из того, что остальные будут поступать так же*. Очевидно, что принцип “аморальной семейственности” относится к сфере материалистического мировоззрения. Согласно выводам исследователя, доминирование данного принципа у населения приводит к *неспособности индивидов совместно решать общественные дела и к разрыву связи между любыми абстрактными принципами (идеологиями) и поведением в обыденных ситуациях*.

Если этот тезис Э.Бенфилда справедлив, то такое материалистическое мировоззрение несовместимо и с демократией, поскольку самоуправление — это способность совместно решать общественные дела, а идея демократии состоит из ряда идеалов, требующих преданности множества людей, которые будут реализовывать ее в своей повседневной жизни. В теоретическом измерении идеалистическое мировоззрение не обязательно должно быть религиозным, но насколько оно может быть распространенным? Какой процент человечества способен быть преданным определенным идеалам без всякой веры в *бессмертие своей души, будущая судьба которой зависит от соблюдения определенных ценностных императивов, или идеалов*? Вероятно, идеализм все же высоко коррелирует с такой верой¹ (вспомним, что И.Кант обосновывал бессмертие души на основе того факта, что человечеству присуща моральность, поскольку иначе мораль в итоге теряет смысл [21]). Таким образом, вывод Э.Бенфилда порождает провокационный вопрос: возможно ли успешно реализовать идею демократии в атеистическом обществе?

Напомню, что А.Токвиль, взгляды которого мы рассматривали в начале статьи, отрицательно отвечал на этот вопрос: наблюдая развертывание демократизационных процессов в западных странах, этот человек около 170 лет назад сделал вывод, что демократия, в отличие от диктатуры, неосуществима без веры, поскольку лишь вера способна сделать возможным сочетание свободы и порядка. По моему мнению, эти тезисы Токвиля и Бенфилда открывают важное перспективное поле для исследований. Сегодня у нас имеется богатый материал относительно успешных и неудачных демократизационных попыток, на основе которого можно изучить эту проблематику. Наше собственное общество, в котором будущее и демократии, и религии неопределенно, требует ответа на этот вопрос. Вместе с тем дальнейшая демократичность западных стран не является абсолютно определенной: современных исследователей политики *беспокоит* ряд де-демократизационных тенденций в

¹ Впрочем, это не означает, что религия обязательно порождает людей, преданных нематериалистическим ценностям (важная специфика религиозного учения), хотя очевидно, что многие религии способны приглушать материалистические тенденции и содействовать соблюдению морали, поскольку судьба человека в вечности оказывается для него более важной, чем приумножение комфорта в этой быстротечной жизни.

этих обществах. Не является ли одним из факторов, порождающих подобные процессы, секуляризация сознания доминантных групп?

Разумеется, в тезисе о невозможности свободы без веры речь идет не о любой вере. Религиозность как догматичность и принадлежность к жесткой иерархической структуре вряд ли будет способствовать и, вероятнее всего, будет серьезно препятствовать демократизации так же, как и Церковь в роли организации, обслуживающей интересы доминантной группы общества. Именно такие формы религиозности и придали негативную окраску понятию религии. Однако религия может также представлять как духовность и сплоченность, что и демонстрирует разнообразный эмпирический материал. В данном контексте я предлагаю определить духовность как сознание и мировоззрение, а также практику жизни, основой которых является вера в бессмертие души, которая обусловлена и в свою очередь обуславливает тесно переплетенные убеждения:

- вера в существование других измерений, кроме трех пространственных и одного временного, которые мы имеем возможность непосредственно наблюдать;
- вера в необходимость жизни на морально-этических принципах и в то, что развитие собственного внутреннего мира и совершенствование отношений с внешним миром важнее непосредственной материальной выгоды в этой жизни;
- восприятие смерти не как прекращения существования, а как перехода в другой мир, а значит склонность сохранять преданность своим нравственно-этическим принципам даже в случае угрозы жизни и здоровью.

По моему мнению, Токвилль в своих взглядах на взаимодействие религии и демократии отошел от современников именно потому, что, сосредоточившись на ситуации во Франции, они воспринимали религию прежде всего как догматизм, подозрительность в отношении инноваций, иерархичность и покорность, а Токвилль смог увидеть иной стиль религиозной жизни, где акцент был поставлен на равенстве, инициативности, сплоченности и нравственности, легитимация равенства и свободы Божьей волей ужесточала императивность этих идеалов, а боязнь гнева Божьего способствовала дисциплине.

Выводы

Социологические наработки, сохраняющие свою актуальность, однозначно указывают на то, что религия может способствовать демократии. Более смелая гипотеза, согласно которой религия может обусловить демократию, остается под вопросом, поскольку религия может содействовать определенному направлению общественной динамики как через пропагандируемые ею идеи, так и через свою организационную структуру, которая обеспечивает кооперацию людей для решения разнообразных вопросов, однако религиозные идеи и организационная структура, в свою очередь, формируются не в социальном вакууме, а в конкретном социальном контексте. Таким образом, рассмотрев зарождение современной демократии, происходившее преимущественно в протестантских обществах, уместно предполо-

жить, что демократические тенденции оформляли протестантизм, а не наоборот, однако сформированный таким образом протестантизм мог усилить демократические тенденции.

Из нашего рассмотрения вырисовываются два направления перспективных исследований. С одной стороны, это вопрос возможности становления и сохранения демократического порядка в атеистическом обществе. С другой — это тщательное исследование мировоззренческих и организационных черт, которые должны быть присущи религии для того, чтобы сделать возможным ее конгруэнцию с демократией, то есть как минимум — их совместимость, а как максимум — взаимоусиление.

Накопленный в исследованиях опыт указывает на то, что нужны механизмы, которые бы сделали невозможной поддержку духовенством конкретных политических сил, поскольку в таком случае Церковь в итоге превращается в организацию, обслуживающую определенные элиты. Однако это не означает потребности в полной аполитичности религии, поскольку и религия, и политика притязают на сферу ценностных ориентаций и стиля поведения людей. С этой позиции понятны слова религиозного и политического лидера Махатмы Ганди: “[Т]от, кто говорит, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия” [22, с. 371].

На примере истории США, недавнего опыта латиноамериканских обществ и Индонезии мы видим, что лидерство духовенства в формировании гражданского общества оказывается весьма результативной практикой для демократизации религиозных обществ. В этой статье рассмотрено современное продвижение религиозными организациями равенства и общественного активизма, при этом последнее включало и психологическую подготовку, и развитие навыков, и предоставление практической информации, необходимой для эффективного действия. Фактически в этих случаях религиозные ячейки выступали в роли центров гражданской инициативы. Вместе с тем понятно, что это не единственный возможный вариант бесконфликтного взаимодействия религии и демократии, и пока мы не имеем четкого представления о том, какие мировоззренческие и организационные аспекты религии обеспечивают ее согласованное сосуществование с демократическим порядком. Это знание может нам дать историко-социологический анализ тех обществ, которым была присуща высокая степень религиозности и демократичности в течение довольно длительного периода. Анализируя влияние религиозных организаций и верующего населения на демократические инновации, можно выделить конкретные черты религии, способствующие, препятствующие или являющиеся нейтральными в отношении демократии, и, таким образом, преодолеть нерезультативность классификаций разных религиозных течений на содействующие демократии или препятствующие ей. Попытки подобных упрощенных классификаций и противопоставлений (протестантизм vs католицизм, христианство vs мусульманство и т.п.), как правило, недооценивают разнообразия возможных интерпретаций и динамичности религиозных направлений и не дают достаточно подробной информации, чтобы помочь в оценке перспектив демократизации тех или иных обществ и в определении желаемых направлений развития их религиозных систем.

Литература

1. *Berger P.L.* Reflections on the Sociology of Religion Today // *Sociology of Religion*. — 2001. — Vol. 62. — № 4. — P. 443–454.
2. *Tocqueville A. de.* Democracy in America. — N. Y., 1990. — Vol. 1.
3. *Cavendish J.C.* Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile // *Sociology of Religion*. — 1994. — Vol. 55. — № 2. — P. 179–195.
4. *Adriance M.* Base Communities and Rural Mobilization in Northern Brazil // *Sociology of Religion*. — 1994. — Vol. 55. — № 2. — P. 163–178.
5. *Froehle B.T.* Religious Competition, Community Building, and Democracy in Latin America: Grassroots Religious Organizations in Venezuela // *Sociology of Religion*. — 1994. — Vol. 55. — № 2. — P. 145–162.
6. *Smith C.* The Spirit of Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America // *Sociology of Religion*. — 1994. — Vol. 55. — № 2. — P. 119–143.
7. *Forman S.* The Brazilian Peasantry. — N. Y., 1975.
8. *Huizer G.* The Revolutionary Potential of Peasants in Latin America. — Lexington (MA), 1972.
9. *Krischke P.* Church Base Communities and Democratic Chance in Brazilian Society // *Comparative Political Studies*. — 1991. — Vol. 24. — P. 186–211.
10. *O’Gorman F.* Base Communities in Brazil. — Sao Paulo, 1983.
11. *Hefner R.W.* Public Islam and the Problem of Democratization // *Sociology of Religion*. — 2001. — Vol. 62. — № 4. — P. 491–514.
12. *Eisenstadt S.N.* Cultural Traditions and Political Dynamics // *British Journal of Sociology*. — 1981. — Vol. 32. — № 2. — P. 155–181.
13. *Inglehart R.* The Renaissance of Political Culture // *American Political Science Review*. — 1988. — Vol. 82. — № 4. — P. 1203–1230.
14. *Bruce S.* Did Protestantism Create Democracy? // *Democratization*. — 2004. — Vol. 11. — № 4. — P. 3–20.
15. *Johnstone R.L.* Religion and Society in Interaction: the Sociology of Religion. — Englewood Cliffs (N.J), 1975.
16. *Hefner R.W.* Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia. — Princeton (N.J.), 1975.
17. *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* / Ed. by R.W.Hefner. — Princeton: Princeton, 2005.
18. *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* / Ed. by R.W.Hefner. — New Brunswick (N.J.), 1998.
19. *Banfield E.C.* The Moral Basis of a Backward Society. — Glencoe (Ill.), 1958.
20. *Wilson J.Q.* The Independent Mind of Edward Banfield — Reconsiderations // *Public Interest*. — 2003. — № 150. — P.63–89.
21. *Кант И.* Критика чистого разума. — К., 2000.
22. *Gandhi M.* *Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*. — Ahmedabad, 1940.