

**ОЛЕНА БОГДАНОВА,**

аспірантка кафедри соціології Національного  
університету “Києво-Могилянська академія”

## **Чи може релігія сприяти демократії?**

### *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.*

Від часів Огюста Конта соціологи очікували, що з поширенням знання та розвитком науки релігія піде у небуття. Однак на сьогодні ми можемо сказати, що в багатьох суспільствах релігія змінила свої форми, але не зникає. Навіть такий відомий апологет теорії секуляризації, як американський соціолог Пітер Бергер, нині визнає, що світ є “настільки ж релігійним, як і завжди, а в деяких місцях — навіть релігійнішим, ніж раніше” [1, с. 445], і теорія секуляризації не відповідає емпіричному матеріалу, хоча, можливо, такий виняток становить Європа [1, с. 447].

Водночас ми бачимо поширення у світі різних форм демократичного ладу. Одні суспільства є справді демократичними більшою чи меншою мірою, а інші називають себе такими, хоча за суттю своєю є авторитарними. Іншими словами, демократія набула такого престижу, що стала легітиміційним аргументом політичної влади.

За таких умов, коли і релігія, і демократія є поширеними феноменами у світі, перед соціологією постає низка питань. За яких умов релігія є суміс-

ною з демократією? Чи може вона сприяти становленню та забезпеченню стабільності демократичного ладу? Якщо так, то яка саме релігія на таке здатна? Політично-релігійна напруженість у мусульманських країнах робить ці питання особливо актуальними. Є вони релевантними і для нашого суспільства, де з завершенням атеїстичної радянської доби спостерігаємо відновлення уваги до релігії, з одного боку, а з іншого — нелегкі спроби запровадження демократичного ладу.

У цій статті я розгляну, які на сьогодні існують теорії конгруенції релігії й демократії, проаналізую їхні слабкі й сильні моменти та сформулюю висновки щодо перспектив подальших досліджень, які б дали змогу глибше зрозуміти можливості поєднання демократії та релігії, а також відповісти на питання, чи може релігія сприяти демократизації суспільства і яким чином.

### ***Теорія сприяння релігії демократії: Алексіс де Токвіль***

Алексіс де Токвіль<sup>1</sup> свого часу був практично єдиним, хто захищав ідею, що релігійність населення може сприяти демократичності суспільства, тоді як серед французьких мислителів домінувало переконання, що релігія як віра у надприродну істоту або надприродній світ перешкоджає політичному й економічному розвитку (адже в тодішніх прогресивних інтелектуальних колах релігію часто асоціювали насамперед з догмою та політичною владою духовенства). Як ми пам'ятаємо, відкидаючи релігію як віру в Бога, але визнаючи важливість легітимізаційної функції релігії, Жан-Жак Русо пропагував заміну християнства громадянською релігією, а Огюст Конт і Анрі Сен-Сімон — релігією людства. Однак саме погляди Токвіля на це питання найкраще витримали перевірку часом.

Токвіль вважає релігію “політичною інституцією, яка робить потужний внесок у підтримку демократичної республіки американців” [2, с. 300]. У своїх спостереженнях він доходить такого ключового висновку: “*Деспотизм може правити без віри, свобода — ні*” [2, с. 307].

На його думку, людина схильна регулювати мирські й духовні інститути подібним чином. Він помічає у промовах американських священників ідею, що тиранія — проти божественного задуму. До того ж у них присутнє переконання, що люди самі борються за свободу: вони можуть просити Бога зглянутися й допомогти, але потрібно заслуговувати на те, щоб бути вільними. Токвіль стає свідком того, як, відповідно до цих переконань, американці моляться за успіх інших націй у боротьбі проти тиранії [2, с. 300–303].

Загалом він вражений рівнем релігійності цієї країни, який здається вищим, ніж у будь-якій іншій з тогочасних християнських країн. Справляється враження, що завдяки своїй релігійності американці схильніші до моралі й порядку, ніж європейці; релігія фактично забезпечує порядок у державі, оскільки на місцевому рівні саме вона регулює стосунки у громаді та

<sup>1</sup> Розглядаючи працю Токвіля “Демократія в Америці”, варто пам'ятати, що це є враження молодого французького аристократа, який у віці 26–27 років подорожував по США впродовж дев'яти місяців у 1831–1832 роках разом зі своїм близьким другом Гюставом де Бомонтом. Це допомагає зрозуміти контекст, в якому ця праця була написана.

родині, а з порядку на місцевому рівні утворюється загальний порядок у суспільстві. Водночас Токвіль звертає увагу на специфічний релігійний плюралізм, за якого численні секти по-різному розуміють відношення “людина — Бог”, але мають однакові переконання стосовно відношення “людина — людина”, тобто сповідують єдиний моральний код [2, с. 303–304]. Іншими словами, незважаючи на релігійну гетерогенність, люди об’єднані спільною системою моральних цінностей і демократичними настановами зокрема.

Дослідник також помічає, що представники духовенства не підтримують жодної конкретної політичної партії, але водночас є палкими прибічниками громадянської свободи й наповнюють свої проповіді демократичною риторикою. Він із подивом дізнається, що священники не обіймають державних посад; у деяких штатах законодавство забороняє їм обіймати цивільні або військові посади штату, і схоже на те, що практично в усіх штатах громадська думка засудила б священника, який зробив би це (навіть там, де закон цього не забороняє)<sup>1</sup> [2, с. 309].

Примітно, що таким баченням Токвіль запропонував альтернативу загальним настроям європейських філософів XVIII століття, що з поширенням свободи та знань відбудеться занепад релігії. У США молодий французький аристократ бачив поєднання релігійності й демократичності, тоді як у його суспільстві релігія і свобода, здавалося, йдуть у протилежних напрямках [2, с. 308], адже Католицька Церква була тісно переплетена з монархічним режимом. Токвіль, власне, вбачає причину втрати впливовості релігії в Європі саме в її поєднанні з політичним істеблішментом, адже в цьому разі занепад чинного політичного режиму приводить до того, що релігія виявляється “похороненою під його руїнами” [2, с. 314].

Токвіль помітив також, що саме духовенство здебільшого забезпечує освіту населення [2, с. 309]. Причому освіта американців контрастує з європейським досвідом своєю практичною суспільною спрямованістю: американці обмаль знають про світ загалом і тому можуть видаватися самовпевненими невігласами, але абсолютно по-іншому починаєш їх сприймати, коли йдеться про устрій США, оскільки виявляється, що люди дивовижно добре знають свої права та як їх реалізувати, демонструють чітке розуміння механізмів регуляції свого суспільного життя. З цікавістю підмічає французький аристократ, що на шкільних уроках американці грають у присяжних. Зрештою Токвіль підсумував, що у США метою освіти є політика, а в Європі — підготовка для приватного життя [2, с. 318].

Основні висновки, які цей дослідник зробив на прикладі американського суспільства, можна окреслити так. *У певному суспільстві релігія потужно*

---

<sup>1</sup> Потрібно пам’ятати, що на ті часи усі державні посади як на федеральному рівні, так і на рівні штату мали політичне забарвлення, оскільки тогочасною нормою було кадрове переформування державних служб після виборів. Обранці віддячували посадами тим, хто активно допомагав під час виборчої кампанії. Ця традиція була скасована тільки наприкінці XIX століття, коли розчарований активіст, не отримавши посади, застрелив президента США Джеймса Гарфілда, обраного 1881 року. Відтоді персонал державних служб втратив політичне забарвлення.

*сприяє демократії, якщо вона забезпечує єдність людей у вірі в демократичні цінності та загальному баченні відносин у площині “людина — людина”. Завдяки таким глибоким переконанням люди здатні мати свободу й порядок одночасно. Важливо пам'ятати, що в такому випадку духовенство має бути на боці демократії, але не конкретних політичних сил. Щоб забезпечити духовенство від спокуси щодо підтримки конкретних політичних груп, необхідна заборона на обіймання священиками державних посад або отримання будь-яких привілеїв державним коштом. Це не означає потреби у повній відстороненості духовенства від політичного життя: наприклад, пропагування духовенством демократичних цінностей та поширення практичної громадянської інформації тільки сприяють ефективній демократії.*

### ***Сприяння релігійних організацій демократизації суспільств у Латинській Америці***

Бачення взаємодії релігії та демократії, сформульоване Алексісом де Токвілем на прикладі США 1830-х років, дістало нове емпіричне наповнення на матеріалі розвитку суспільств Латинської Америки в другій половині ХХ століття. Самі дослідники сприяння релігійних організацій демократизації в цьому регіоні не проводять паралелей між власними дослідженнями й токвілевськими тезами, однак подібність тут є вельми промовистою, що буде продемонстровано в подальшому розгляді.

Американський соціолог Джеймс Кавендиш зробив спробу узагальнити дослідження впливу так званих базових християнських громад (БХГ) на запровадження демократичного ладу в Бразилії (1985) та Чилі (1990) [3]. На його думку, з усіх досліджень можна зробити висновок, що БХГ впливали переважно у два способи: 1) завдяки організації колективної дії, яка прямо кинула виклик політичній владі та легітимності авторитарного режиму; 2) завдяки культивуванню цінностей, освітніх програм і практик, які допомогли змінити політичну культуру в демократичному напрямі [3, с. 180].

Базові християнські громади були невеликими католицькими осередками (як правило, від 10 до 70 членів), які збиралися вдома, у громадських центрах або приміщеннях, які належали місцевим церквам, переважно для того, щоб поміркувати разом над Святим Письмом та його впливом на людське життя. БХГ почали поширюватися в Бразилії на початку 1960-х років, а в Чилі — наприкінці 1960-х за сприяння Римо-Католицької Церкви, яка тим самим намагалася поширити релігію серед бідного населення за умов дедалі більшого браку священиків. Після воєнних переворотів 1964 року в Бразилії та 1973-го в Чилі церкви залишилися єдиними організаціями, яким було дозволено функціонувати без втручання державних структур<sup>1</sup>. БХГ легко здобували популярність серед населення, оскільки підтримка Католицької Церкви надавала їм легітимності. В результаті БХГ стали центрами опозиційної діяльності, де під прикриттям церковних

<sup>1</sup> Примітний контраст із ситуацією в Радянському Союзі, де Церква перебувала під пильним контролем КДБ.

зібрань обговорювали політичні питання та формулювали стратегії дій [3, с. 180–187].

Багато БХГ пропонували своїм членам освітні програми з політичних питань і заохочували до різних демократичних форм прийняття рішень та до активної участі, що підривало панівні уявлення про елітизм та авторитаризм соціальних взаємин, а також культивували лідерські якості, а подеколі практикували неієрархічні лідерські структури всередині БХГ.

Розуміючи важливість активної участі, члени БХГ почали більше долучатися до різноманітних місцевих громадських проєктів: від спільних зусиль щодо забезпечення освіти, медичної допомоги й водопостачання до формування кооперативів. Вироблення такого стилю поведінки сприяло підтримці демократії у суспільстві загалом і розвитку демократії після повалення воєнних диктатур. Наприклад, за результатами одного з досліджень, після запровадження демократичного ладу в Бразилії (1985), БХГ допомогли селянам відстояти свої права на громадську землю й захистити себе від свавільного насильства [4]. Таким чином, важливо наголосити, що БХГ, сформувавши нові культурні зразки, сприяли як поваленню авторитарних режимів, так і консолідації демократії.

Пропонуючи дуже цікавий аналіз, на жаль, Дж.Кавендиш оминає низку цікавих питань, відповіді на які допомогли б зрозуміти процеси, що відбувалися в рамках БХГ. Насамперед, *чому* БХГ культивували демократичні цінності та навички? Тобто як трапилося, що лідерами БХГ були саме люди демократичної орієнтації, готові поширювати її серед інших? На жаль, автор також залишає без коментарів свою згадку про те, що лідери БХГ — як священики, так і парафіяни — використовували *церковні* документи та слайди, щоб збільшити розуміння людьми їхніх громадянських прав та обов'язків. Завдяки чому Церква мала такі документи та слайди й чому католицькі священики проводили освітні програми з *політики*? З розгляду Кавендиша неможливо зрозуміти, є ці питання взагалі не дослідженими чи вони просто лишилися за рамками його статті. Залишається відкритим і питання, який відсоток населення становили члени БХГ з огляду на силу їхнього впливу? Автор побіжно зазначає, що їхню кількість неможливо адекватно оцінити, не наводячи навіть орієнтовних оціночних цифр.

Дж.Кавендиш не пропонує теорії стосовно того, які організаційні та світоглядні риси мають бути притаманні релігії, щоб вона сприяла демократизації суспільства. Однак на підставі його дослідження можна стверджувати, що такими рисами є *пропаганда в церковних організаціях демократичних цінностей та дотримання демократичного стилю взаємодії всередині цієї організації задля забезпечення різноманітних потреб населення*. Релігійність людей забезпечувала популярність цих осередків. Також з цього викладу можна припустити (хоча автор прямо не каже про це), що релігійність забезпечувала певний ступінь довіри парафіян одне до одного та до своїх місцевих лідерів, що полегшувало сприйняття пропаганди демократичних цінностей і сприяло ефективній співпраці, необхідній як для повалення авторитарного режиму, так і для підтримки демократичного ладу в суспільстві. Виразніше про це говорить американський соціолог Бріан Фрегле, який розглядає випадок Венесуели [5]. Він зазначає, що релігія, мабуть, є

найпотужнішою силою в організації широкого загалу для громадських ініціатив у Венесуелі, оскільки для суспільства характерний високий рівень релігійності, внаслідок чого релігія є сильним мотиваційним чинником: “Послідовники слідують, а лідери ведуть завдяки релігійним поглядам” [5, с. 146].

До масштабнішого розгляду цієї проблематики вдається інший американський соціолог, Крістіан Сміт, який пропонує синтез досліджень ролі релігії в демократизації Латинської Америки загалом [6]. Його аналіз стосується не тільки діяльності БХГ, але й протестантських церков і підводить дослідника до цікавого висновку, що, на відміну від БХГ (які, нагадаю, сповідують католицизм), протестантські церкви поки що не справляють демократизаційного впливу на латиноамериканські суспільства, незважаючи на відносну поширеність їх<sup>1</sup>, однак у майбутньому ситуація може стати протилежною: БХГ втратять демократизаційний заряд, а протестантські громади його набудуть.

К.Сміт виокремлює шість способів, у які БХГ сприяють демократичним тенденціям. По-перше, вони створюють демократичний простір у суспільстві, яке загалом є елітизованим: навіть ті люди, які належать до найменш престижних верств, у межах БХГ здобувають досвід нового ставлення до себе — з повагою і як до рівних. По-друге, вони культивують “залучену критику” (на противагу пасивній критиці): вони допомагають людям спрямувати їхнє невдоволення у річище громадського активізму заради соціальних змін, замість продовжувати перебувати в безсилому невдоволенні, яке інші дослідники характеризували як “культуру відчаю” [7], “культуру пригнічення” [8] або як “космологічний фаталізм” [9, с. 201]. По-третє, БХГ розвивають у своїх членах організаційні, комунікативні та лідерські навички й демістифікують організацію органів державної влади на місцевому, регіональному та державному рівнях. По-четверте, БХГ культивують почуття відповідальності перед історією, тобто, за виразом одного з дослідників, розвивають у людей потребу бути “суб’єктами, а не об’єктами історії” [10, с. 4]. І зрештою, БХГ становлять мережу організованого впливу на політичні партії, таким чином кидаючи виклик традиції режимів, контрольованих згори олігархічними елітами.

Проте культивування демократичних цінностей та навичок у БХГ контрастує з недемократичною організацією самої Римо-Католицької Церкви. Ця невідповідність дедалі сильнішає мірою того, як парафіяни й самі священники при звичаються до демократичних ідей і демократичної взаємодії. Утім, деякі з досліджень початку 1980-х років вказують на те, що в БХГ розвиваються антидемократичні тенденції. Водночас унаслідок активної опозиційної діяльності БХГ, державні структури стали приділяти їм більшу увагу й у деяких регіонах парафіяни почали побоюватися переслідувань. А з іншого боку, має місце певне розчарування у спробах досягти змін на рівні суспільства, а не тільки місцевої громади. Протестантські церкви поки що

<sup>1</sup> Станом на початок 1990-х років протестантами були 10% населення Латинської Америки (більш як 40 млн осіб) [див.: 6, с. 119, прим. 1.]

не мають жодної з цих проблем, тому, можливо, в майбутньому вони переберуть лідерство у формуванні демократичної культури, хоча досі зосереджували свої зусилля саме на питаннях віри й оминали соціально-політичні проблеми.

Отже, БХГ *допомагають людям змінити пасивне скорення перед незадовільним status quo на активну громадянську позицію* шляхом (а) подолання психологічних бар'єрів, (б) розвитку потрібних для цього навичок та (в) надання практичної інформації, знання якої уможливорює конструктивну роботу задля бажаних змін. БХГ також *утворюють мережу, якою можна скористатися для організації масового громадського тиску*.

Як бачимо, висновки К.Сміта для Латинської Америки в цілому є дуже близькими до висновків Дж.Кавендіша щодо Бразилії та Чилі, які ми розглядали вище. Обидва дослідники вказують на те, що в БХГ відбувалося культивування демократичних цінностей, розвиток демократичних навичок та поширення інформації, необхідної для результативної громадянської ініціативи, oprіч того БХГ виступали базою колективної дії. А тепер згадаймо аналіз Токвіля, який схиляє нас до висновку, що релігія вагомо сприяє демократії тоді, коли забезпечує єдність людей у вірі в демократичні цінності та спільному баченні міжлюдських відносин, а пропагування духовенством демократичних цінностей та поширення практичної громадянської інформації (без підтримки конкретної політичної сили) тільки сприяють ефективній демократії. *Таким чином, на прикладі вельми різних суспільств за різних часів ми помічаємо подібні тенденції: релігійні організації сприяють демократії, формуючи віру в демократичні принципи, згуртовуючи людей, розвиваючи навички та надаючи практичну інформацію*.

Понад те, той факт, що культивування демократії в рамках діяльності БХГ сприяло відповідній зміні очікувань населення і щодо політичних інститутів, і щодо самої Римо-Католицької Церкви, надає емпіричне підтвердження тези Токвіля, що люди схильні регулювати мирські й духовні інститути подібним чином. Отже, виробивши демократичний стиль мислення й поведінки, людина схильна реалізовувати його в усіх царинах свого життя — як у світських, так і в духовних. Це може означати, що хоч би в якій царині (світській чи духовній) відбувалася зміна світогляду та зразків поведінки, вона сприятиме демократизації решти інституцій цього суспільства. Однак у протилежному випадку, коли канали світського впливу культивують демократію, а релігійні — протилежні переконання, демократизаційний процес має значно менше шансів на успіх, оскільки для віруючих людей, як правило, Церква становить більший авторитет, ніж будь-яка інша організація. На мою думку, в сучасному світі ми можемо спостерігати цю проблему на прикладі мусульманських суспільств: у виборі між світською інформацією та настановами імамів мусульмани, природно, більше прислуховуються до останніх, тому для демократизації необхідне залучення духовенства, інший шлях навряд чи є можливим. Наприклад, в Індонезії, найбільшій країні, де населення переважно сповідує іслам<sup>1</sup>, частина духовен-

---

<sup>1</sup> Станом на 1998 р., населення Індонезії становило 213 млн, 87% із них — мусульмани.

ства підтримала ідею демократії й, відповідно, частина суспільства зазнала демократизаційних змін<sup>1</sup>.

Завершуючи цей розділ, звернімо увагу, що Токвіль досліджував суспільство, здебільшого *протестантське*; натомість БХГ є *католицькими* осередками, а латиноамериканські протестантські громади поки що не продемонстрували потужного демократизаційного впливу. На мою думку, це зайвий раз демонструє важливість не релігійного напрямку *per se* для сприяння релігії демократичному ладу, а тої специфіки, якої він набуває у конкретних просторово-часових координатах. Проте дослідники демократизаційного досвіду західних суспільств надають особливої ваги протестантизму як релігії, що сприяє демократизації, тому варто детальніше розглянути вплив цього феномена на розвиток демократії.

### ***Чи сприяв протестантизм становленню демократії в західних суспільствах?***

Продовжуючи веберівську традицію, Ш.Айзенштадт теоретизував, що християнський акцент на дії у цьому світі, на відміну від буддійського та індуїстського відчуження у світі, заохочує віруючих до участі в громадських справах, тому християнська культура корелює з демократичною [12], а Рональд Інглгарт, на основі даних про 21 суспільство, дійшов висновку, що наявний “культурно-економічний синдром”, пов’язаний із протестантською етикою: багатші нації з високо розвиненим сектором сервісу мають більшу імовірність бути стабільними демократіями, а громадськість цих суспільств, як правило, демонструє вищий рівень громадянської політичної культури, має менш матеріалістичні ціннісні пріоритети та сповідує протестантизм [13, с. 1226].

Переконаний у вагомому впливі релігійної культури на економічний розвиток, Інглгарт також зазначає, що “синдром, який пов’язував протестантизм із заможністю та демократією став менш виразно протестантським, оскільки цей синдром проникає в інші регіони світу”, адже в період з 1965 до 1984 року 5 із 10 країн із найбільшими темпами економічного зростання культурно були сформовані в конфуціанській та буддійській традиціях: Сінгапур, Південна Корея, Гонконг, Тайвань та Японія [13, с. 1228]. Такі приклади певною мірою суперечать наведеній вище тезі Айзенштадта, хоча Інглгарт і не веде прямої полеміки з ізраїльським науковцем. Водночас все ж таки залишаються відкритими деякі суттєві питання. Хоча економічний розвиток і може сприяти демократизації, чи маємо ми підстави твердити, що економічне зростання неодмінно корелює з демократизацією? Наскільки вагомим є саме релігійний вплив на економічний розвиток? І які саме особливості релігії уможливають існування такого “синдрому”? Обидва автори звертаються до історії західних суспільств, однак жоден із них не пропонує теорії, яка б прояснила зв’язок християнства загалом і протестантизму зокрема з демократизаційними процесами в цих суспільствах.

---

<sup>1</sup> Див., напр., статтю Роберта Гейфнера, повністю присвячену ситуації в Індонезії [11].



Таку спробу здійснив Стів Брюс — британський соціолог, автор численних публікацій із соціології релігії. У своїй статті зі сміливою назвою “Чи створив протестантизм демократію?” він не тільки детально характеризує зв’язок протестантизму і демократії, а й висуває контраверсійну тезу, що релігію можна розглядати як причину політичних феноменів [14]. Однак причину неочікувану: він підтримує тезу Макса Вебера про те, що вагомі наслідки релігійної інновації не є спланованими або очікуваними, й намагається продемонструвати, що саме це відбулося у випадку протестантизму й демократії.

У своєму розгляді він згадує тезу дослідників ісламського світу Брюса Лоренса та Фреда Голідея: світові релігії містять таке розмаїття ідей, що Божою волею можна виправдати найрізноманітніші дії; іншими словами, можливо скористатися однією і тією ж релігією задля виправдання навіть протилежних цілей. С.Брюс не може повністю з нею погодитися. Натомість він припускає, що ми маємо підстави розглядати певні поєднання релігійних та соціальних систем як типові. Водночас, дещо заперечуючи сам собі, він визнає, що релігії сильно варіюють у своїх інтерпретаціях та в часі. Зокрема Брюс наголошує, що веберівський розгляд протестантської етики не можна сприймати як характеристику всіх протестантів світу впродовж чотирьох століть існування цієї релігії, а належить сприймати як правильне представлення вірувань і цінностей, які вирізняли протестантів у конкретному контексті; так само належить сприймати термін “протестантизм” і в його розгляді [14, с. 4]. Отже, намагаючись узагальнити європейський досвід, Брюс будує картину вирішальної ролі протестантизму в появі у Європі суспільств із демократичним ладом.

Він зазначає, що британська історія набула напрям розвитку в конфліктах між монархами-католиками і протестантським парламентом, а також що загалом протестантські нації були в авангарді парламентської демократії. Саме ці історичні обставини приводять автора до висновку, що зв’язок між протестантизмом і демократією не є випадковим. І хоча з тезою про невідповідність зв’язку важко сперечатися, зауваження щодо британських обставин, на мою думку, варто сприймати обережніше, адже католицизм виконував легітимізаційну функцію для панівних верств, тобто консервував *status quo* суспільного ладу; тому, природно, нові соціальні групи з новими потребами наворачалися до іншої релігії. Таким чином, суть конфлікту могла полягати саме в появі нових впливових груп, а не релігійних відмінностей.

З іншого боку, ідея протестантизму (тобто відступництва від офіційної релігії) навряд чи змогла б зародитися, бути артикульованою та поширитися у суспільстві без зародків демократії, адже йдеться про можливість висловити й поширити альтернативну думку. Далеко не завжди для цього є умови. Якщо це сталося, очевидно, авторитетність старого режиму була під питанням, і він мав у своєму розпорядженні недостатній апарат примусу, щоб зупинити поширення альтернативних бачень суспільного устрою. Таким чином, можливо, демократичні елементи протестантизму могли бути радше наслідком, аніж причиною, перших демократизаційних тенденцій, наявність яких у своїх суспільствах тодішні сучасники могли й не усвідом-

лювати, але вони впливали на суспільну динаміку. *Можливо, все ж таки не протестантизм створив демократію, а демократичні тенденції зумовили таку специфіку протестантизму, яка, своєю чергою, зрештою посилила демократичні тенденції завдяки поданню їх в контексті Божої волі, або Божественного закону?* На мою думку, в релігійному суспільстві Божественна легітимація здатна додати сили будь-якій ідеї: завдяки цьому збільшується кількість її прибічників та відданість цій ідеї кожної окремої віруючої людини; таким чином, коректнішою була б теза, що *чітка артикуляція в релігійній царині рівності, плюралізму та інших ідей, споріднених з демократією, сприяла демократизації відповідних релігійних суспільств.*

Розглянемо тепер, які саме риси протестантизму виокремив С. Брюс як такі, що їх “широко сприймають як необхідні передумови та риси ліберальної демократії” [14, с. 6]. Насамперед він зазначає (1) *індивідуалізм та громадський активізм*. Реформація не винаходила автономного індивіда, але вона висловила й підсилила цю ідею. Йдеться про індивідуалізм у значенні *індивідуальної відповідальності* перед Богом за все своє життя, без жодних сподівань на допомогу посередників; тобто Реформація відкинула ідею про те, що людина з більшими чеснотами може допомогти твоєму спасінню, якщо здійснить релігійні ритуали від твого імені, а також ідею про потребу в духовенстві як посередникові між тобою та Богом. Із цим був пов’язаний дозвіл на активізм і заохочення до нього: на відміну від середньовічного християнства, Реформація вимагала активних мирян, відповідальних за свої обов’язки та наполегливих. Пасивний літургійний стиль заступила вимога особистої пропаганди віри.

Іншими рисами були (2) *фракційність та схизма, які зрештою привели до плюралізму думок і толерантності*. Одним із найважливіших неумисних наслідків Реформації було культурне розмаїття, адже ідея, що кожен може зрозуміти Божу волю, читаючи Святе Письмо, потіснила традицію авторитарного та ієрархічного пізнання (згідно з якою істина досяжна тільки для невеликої групи людей) більш демократичними настановами. Однак реформатори, які обстоювали цю ідею, яка призвела до поширення різноманіття інтерпретацій, зовсім не мали на меті започаткувати релігійний плюралізм. Натомість вони вірили, що внаслідок природної відповіді на послання Творця люди досягнуть істини, замість викривленого тлумачення, нав’язуваного ієрархічною Церквою. Проте замість очікуваного консенсусу постали численні конкретні тлумачення, й різні соціальні групи утворили релігійні традиції, які найліпше відповідали їхнім домінантним матеріальним та культурним інтересам [14, с. 7]. Ніхто не прагнув плюралізму, але кожна група прагнула визнання своєї віри як єдино істинної, тож врешті-решт довелося визнати дозвіл на плюралізм (а отже, визнати й необхідність толерантності) як компромісне розв’язання конфлікту інтерпретацій.

З іншого боку, (3) *метафора й приватність уможливили плюралізм не тільки думок, а й стилів життя*. Автор наголошує, що християнство загалом, і особливо протестантизм, принципово різниться від ісламу, іудаїзму, індуїзму та буддизму в можливості розмежування доктрини та способу життя, адже християнство не містить детальних інструкцій праведного життя — тільки символи та принципи. Наприклад, у Корані є чіткий припис для віру-

ючих поститися під час Рамадану, визначено, як саме поститися, й вказано період, на який припадає цей піст. Іудаїзм, на якому ґрунтувалось християнство, також містив конкретні приписи (наприклад, специфічну діету, обрізання тощо), але християнство вдалося до метафоричного тлумачення Старого Заповіту: всі приписи такого стибу інтерпретували як метафору або як заповіді для певного історичного періоду [14, с. 10–11]. Таким чином, християнство меншою мірою вимагає уніформної ритуальної суспільної дії, ніж інші світові релігії. Іншими словами, воно є більш приватним, а отже, меншою є потреба вимагати уніформної дії і релігійної регламентації суспільно-політичного життя. “Благочестивий індуїст, іудей або мусульманин є дуже явним; християнин-євангеліст є майже непомітним” [14, с. 11].

На мою думку, в цьому аналізі автор вдало підмічає сучасну специфіку більшості християн порівняно з представниками інших світових релігій і цілком слушно звертає нашу увагу на відсутність ритуальних та юридичних приписів у Новому Заповіті, проте варто зробити деякі застереження стосовно його викладу. Насамперед слід пам’ятати, що християнин *може бути “помітним”*, оскільки, хоча пости й не виписані у Новому Заповіті, християни дотримуються постів, обрядів численних свят та дня відпочинку, й ті самі протестантські громади намагалися ретельно регламентувати дотримання цих релігійних ритуалів. Наприклад, згідно з раннім законодавством штату Вірджинія (США), невідвідування церковної служби втретє карали шестимісячними виправними роботами, а людині, втретє визнаній винною у недотриманні вимоги недільного відпочинку, виносили смертний вирок [15, с. 229]. Згадаймо також про відому заборону танців у низці протестантських громад.

Водночас вагома частина “помітності” мусульман зумовлена зовсім *не Кораном* (їх основним священним текстом, який представляє запис одкровенень, отриманих пророком Мохамедом, і який вважають Словом Божим), а *хадисами* (переказами про діяння і висловлювання Мохамеда і його однодумців), які хоча й мають високий авторитет серед мусульман, але не є Словом Божим, подібно до Корану. Щоправда, Коран містить чимало юридичних приписів стосовно шлюбу, розлучення та спадщини, проте в ньому, наприклад, нічого не зазначено стосовно жорсткої часової регламентації молитов, які роблять мусульман такими “помітними” або специфіки вбрання жінок або чоловіків (яке не дарма так різниться в різних суспільствах). Тому й не дивно, що суфії змогли інтерпретувати іслам значно ліберальніше, ніж суніти та шиїти. Водночас у Корані містяться вимоги толерантного ставлення до “невіруючих” і стверджується поняття громади рівних членів<sup>1</sup>. Понад те до приписів Корану можна так само застосувати логіку метафоричності

---

<sup>1</sup> Див. праці американського соціолога й антрополога Роберта Гефнера на підтримку думки, що в ісламській традиції немає нічого принципово антагоністичного щодо демократії, зокрема його останню книгу [16] та найпізніші видання під його редакцією [17; 18]. Професор Гефнер уже впродовж майже 30 років займається дослідженнями релігії та політики у Південно-Східній Азії та здійснює порівняльні дослідження мусульманської культури й політики з кінця 1980-х.

та історичної релевантності, як це зробили християни зі Старим Заповітом, і до цього вдаються мусульманські фахівці<sup>1</sup>.

Цілком можливо, що нині християни є “майже невидимими” в результаті ціннісних змін, які відбулися *поза* релігійним контекстом, а не навпаки. До речі, згадаймо, що чимало апологетів свободи й рівності людей були деїстами, а Томас Пейн присвятив свої таланти доведенню, що Бог не міг мати нічого спільного з Біблією. Людина, віддана ідеї свободи й рівності може прочитати текст інакше, ніж людина, віддана ідеї порядку й покорі. Жінки християнського світу навряд чи змогли б досягти успіху в деяких церквах у виборенні права бути священиками, якби не вдалися до гнучкої, творчої інтерпретації Біблії загалом і Нового Заповіту зокрема. Якби християнки орієнтувалися *тільки* на ідеї священного тексту, вони, мабуть, не змогли б започаткувати будь-який рух за права жінок. Отже, потрібно пам'ятати про важливість *інтерпретації*, яку здобуває вчення у певному культурному контексті, тобто *не варто недооцінювати вплив світських ідей та норм на те, якого характеру набуває релігійне вчення*. На мою думку, вирішальну роль відіграє те, які знання й ідеї, *окрім* релігійної доктрини, мають ті, хто тлумачить священні тексти для широкого загалу. Згаданий вище приклад Індонезії добре це ілюструє.

Іншими демократичними наслідками протестантизму, виокремленими С.Брюсом, були (4) *економічний розвиток та егалітаризм*. Якщо прийняти тезу, що економічна модернізація й підвищення рівня життя були особливо важливими для появи демократії у західних країнах, а також погодитися з М.Вебером, що протестантська етика сприяла становленню капіталізму, то можна продовжити, що протестантизм зрештою сприяв демократизації завдяки сприянню економічному розвитку. На думку автора, модернізація надала егалітарний імпульс, адже з урізноманітненням праці стало легше розрізняти економічну роль людини та людину як таку [14, с. 12].

Автор виокремлює і такий наслідок протестантизму, як (5) *“соціальна демократія”*, висловлюючи думку, що завдяки здатності протестантизму до роздроблення, він не був жорстко асоційований з конкретною ідеологічною позицією і тому не виявився антагоністичним стосовно робітничого класу або щодо ідеї демократії, як це трапилося з католицизмом.

Найприйнятніша комбінація індивідуалізму і духу громади в протестантизмі сприяла становленню (6) *громадянського суспільства і соціальної залученості*. З одного боку, індивід несе особисту відповідальність за свої дії, а з іншого — практикує взаємодопомогу в різноманітних справах: громада збирається як для розв'язання ділових питань, так і для молитви, зорганізовує освіту своїх членів. Таким чином, культивувалася звичка до спільного владнання справ на зборах, що стало прототипом для найрізноманітніших спільнот, включно із профспілками і групами громадського тис-

<sup>1</sup> Див., наприклад, сайт мусульманських фахівців [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net), присвячений сьогоденню й минулому ісламського світу. Однією з цілей сайту є підтримка принципів свободи, справедливості, демократії та прав людини. Відповідно, матеріали сайту містять таку інтерпретацію ісламу, що узгоджується з цими принципами.

ку. Дух громади був егалітарним, й усі були зобов'язані вміти читати [14, с. 15–16].

І остання теза вченого стосується (7) *секуляризації*: релігія, якщо її сприймати всерйоз, несумісна з демократією, оскільки або воля Бога є суверенною, або воля народу; проте приватний характер християнства, який ми розглядали вище, вможливив співіснування його із секулярною політикою [14, с. 18]. Власне, дослідник вбачає одну з принципових відмінностей християнства й ісламу в тому, що християнство запропонувало розмежування церкви й держави (“віддати кесарю кесарево, а Богові Боже”), натомість пророк Мохамед за свого життя здобув політичну владу і *не запропонував* тези про поділ релігійної і політичної царини [14, с. 8].

Слід зазначити, що автор спершу розглядає риси протестантизму (1–3), а потім — наслідки. Причому соціальна демократія (5) є наслідком такої риси протестантизму, як фракційність і схизма (2), а громадянське суспільство і соціальна залученість (6) — наслідками таких рис, як індивідуалізм і суспільний активізм (1). Таким чином, розгляд С.Брюса можна звести до таких положень. *Завдяки культивуванню індивідуальної відповідальності та громадського активізму, своїй фракційності та гнучкій інтерпретації священних текстів, протестантизм сприяв, або навіть зумовив, появу плюралізму думок і стилів життя, розвиток толерантності, становлення громадянського суспільства, розмежування держави й церкви та не опинився в антагонізмі ані з робітничим класом, ані з ідеєю демократії*. Загальна схема соціальної зміни, як її бачить Брюс, така: вірування й цінності формують мотиви, а мотиви породжують дію; однак, оскільки люди не мають ідеального знання та повного контролю, наслідки часто не є тими, яких прагнули [14, с. 19]. Утім, автор жодним чином не демонструє, що деякі демократичні елементи вірувань і цінностей протестантизму були явищем, породженим релігією, а не таким, що відбивало загальні тенденції, які виходили за рамки релігійних структур. Отже, питання, чи створив протестантизм демократію, фактично залишається без відповіді у цій статті. *Хоча в цьому аналізі і не вводяться переконливі аргументи стосовно того, що релігію справді можна розглядати як причину політичних феноменів, він демонструє, що релігія може бути одним із чинників, які сприяють соціальним змінам, і що релігія може сприяти демократії шляхом поширення серед населення відповідних цінностей та стилів поведінки*.

Насамкінець варто додати кілька застережень щодо тези С.Брюса про секуляризацію. *По-перше*, сам термін у цьому контексті може вносити деяку плутанину, адже йдеться тільки про розмежування держави й церкви, а секуляризація — це значно ширше поняття, яке охоплює зменшення важливості релігії у суспільстві та свідомості індивідів [1, с. 443]. *По-друге*, той факт, що засновник ісламу був не тільки релігійним, а й політичним лідером, ще не означає автоматичного дозволу на таке лідерство іншим релігійним діячам, які не мають такого сакрального статусу, як пророк Мохамед. До того ж, хіба не можливо, щоб Божа воля якраз і полягала в тому, щоб *народ, а не окреме коло людей*, здійснював свою волю з *орієнтацією на певні цінності*, заповідані Богом? Якщо ці цінності відповідають демократичним, то хіба не є можливим гармонійне поєднання в суспільстві релігійності й де-

мократичності? Власне, сучасне розуміння демократії якраз і полягає у народовладді в рамках певних цінностей (таких, як невідчужувані права людини та верховенство права). Їх легітимація Божою волею тільки підсилює їхню імперативність. Водночас Бог не дає директив з улаштування суспільства та розв'язання суспільних проблем: їх дає духовенство. А зменшення ролі духовенства не тотожне зменшенню ролі релігії. Якщо розглядати *релігію як організацію з монопольним правом на тлумачення Слова Божого*, звичайно, ми не зможемо віднайти конгруенцію релігії й демократії. Проте, якщо ми маємо справу з протестантським варіантом, коли дозволена свобода інтерпретацій, і розглядаємо *релігію насамперед як відданість певним цінностям*, поєднання релігії і демократії стає можливим за умови віднайдення відповідностей у їхніх ключових цінностях. Це є історичним фактом, що сучасний варіант реалізації давньогрецької ідеї демократії відбувся у релігійних суспільствах, причому, як демонструють і давній розгляд А.Токвіля на прикладі США, і сучасний аналіз С.Брюса, релігія сприяла демократизації, а в більш схильній до секуляризації Франції становлення демократії відбувалося суттєво складніше (із кровопролиттям, відновленням монархії та встановленням диктатури). Цілком можливо, що ці труднощі були пов'язані якраз із тим, що в цьому суспільстві Церква не спрямовувала погляди та зразки поведінки населення в демократичному напрямі. Такі міркування підводять нас до завершальної підтеми цієї статті:

### ***Чи можливе успішне становлення демократії в атеїстичному суспільстві?***

На таке провокаційне запитання наштовхує доробок американського соціолога Едварда Бенфілда [19], який сам не був релігійною людиною, принаймні жодним чином своєї релігійності не засвідчив<sup>1</sup>. Його дослідження життя селища на півдні Італії, здійснене в 1950-х роках, лишилося практично непоміченим у дискурсі щодо взаємодії релігії та демократії, оскільки було присвячене вивченню факторів економічного розвитку. Однак висновок цього дослідження має безпосередній стосунок до проблематики взаємодії релігії й демократії.

У цій своїй праці Е.Бенфілд вводить поняття “аморальної родинності”, яку визначає як дотримання таких принципів: *максимізуй матеріальну вигоду своєї родини та виходь з того, що всі інші чинитимуть так само*. Очевидно, що принцип “аморальної родинності” належить до царини матеріалістичного світогляду. За висновками дослідника, домінування такого принципу серед населення призводить до *неспроможності індивідів спільно вирішувати громадські справи та до розриву зв'язку між будь-якими абстрактними принципами (ідеологіями) і поведінкою у повсякденних ситуаціях*.

<sup>1</sup> Див. біографічний нарис про Е.Бенфілда, написаний його колегою по Гарвардському університету Джеймсом Вілсоном. Професор Вілсон, зокрема, згадує, як після кількатижневого вивчення деяких важливих праць з Біблії, Бенфілд сказав йому, що “релігія могла б бути непоганою ідеєю, якби її лідери не писали такої нісенітничі” [20, с. 67].

Якщо ця теза Е.Бенфілда справджується, то такий матеріалістичний світогляд не є сумісним і з демократією, оскільки самоврядування — це здатність спільно вирішувати громадські справи, а ідея демократії складається з низки ідеалів, що потребують відданості численних людей, які реалізовуватимуть її у своєму повсякденні. В теоретичному вимірі ідеалістичний світогляд не обов'язково має бути релігійним, але наскільки він може бути поширеним? Який відсоток людства здатен бути відданим певним ідеалам без жодної віри у *безсмертя своєї душі, майбутня доля якої залежить від дотримання певних ціннісних імперативів, або ідеалів?* Імовірно, ідеалізм все ж таки високо корелює з такою вірою<sup>1</sup> (згадаймо, що І.Кант обґрунтовував безсмертя душі через той факт, що людству властива моральність, оскільки інакше мораль зрештою втрачає сенс [21]). Таким чином, висновок Е.Бенфілда породжує провокаційне запитання: чи можливо успішно реалізувати ідею демократії в атеїстичному суспільстві?

Нагадаю, що А.Токвіль, погляди якого ми розглядали на початку статті, давав негативну відповідь на це питання: спостерігаючи розгортання демократизаційних процесів у західних країнах, ця людина близько 170 років тому зробила висновок, що демократія, на відміну від диктатури, нездійсненна без віри, оскільки тільки віра здатна уможливити поєднання свободи й порядку. На мою думку, ці тези Токвіля й Бенфілда відкривають важливе перспективне поле для досліджень. На сьогодні ми маємо багатий матеріал щодо успішних і невдалих демократизаційних спроб, на основі якого можна дослідити цю проблематику. Наше власне суспільство, у якому не визначено майбутнє ані демократії, ані релігії, потребує відповіді на це питання. Водночас подальша демократичність західних країн не є абсолютно певною: сучасних дослідників політики турбує низка *де-демократизаційних* тенденцій у цих суспільствах. Чи не є одним з факторів, що породжують такі процеси, секуляризація свідомості домінантних груп?

Зрозуміло, що в тезі про неможливість свободи без віри йдеться не про будь-яку віру. Релігійність як догматичність та належність до жорсткої ієрархічної структури навряд чи сприятиме і, найімовірніше, серйозно перешкоджатиме демократизації так само, як і Церква в ролі організації, що обслуговує інтереси домінантної групи суспільства. Власне, саме такі форми релігійності й надали негативного забарвлення поняттю релігії. Проте релігія може також поставати як духовність і згуртованість, що й демонструє різноманітний емпіричний матеріал. У даному контексті духовність пропонує визначити як стан свідомості та світогляд, а також практику життя, засадою яких є віра в безсмертя душі, що є зумовленою та своєю чергою зумовлює такі тісно переплетені переконання:

- віра в існування інших вимірів, окрім трьох просторових та одного часового, що їх ми маємо можливість безпосередньо спостерігати;

---

<sup>1</sup> Утім, це не означає, що релігія неодмінно породжує людей, відданих нематеріалістичним цінностям (важлива специфіка релігійного вчення), хоча очевидно, що чимало релігій здатні пригнічувати матеріалістичні тенденції та сприяти дотриманню моралі, оскільки доля людини у вічності постає для неї важливішою, ніж збільшення комфорту в цьому швидкоплинному житті.

- віра в необхідність життя на морально-етичних засадах та в те, що розвиток власного внутрішнього світу та удосконалення стосунків з зовнішнім світом є важливішим за безпосередню матеріальну вигоду в цьому житті;
- сприйняття смерті не як припинення існування, а як переходу в інший світ, а отже схильність зберігати відданість своїм морально-етичним принципам навіть за загрози життю і здоров'ю.

На мою думку, Токвіль у своїх поглядах на взаємодію релігії й демократії відійшов від сучасників саме тому, що, зосереджуючись на ситуації у Франції, вони сприймали релігію насамперед як догматизм, підозрілість щодо інновацій, ієрархічність та покірність, а Токвіль зміг побачити інший стиль релігійного життя, де акцент був поставлений на рівності, ініціативності, згуртованості та моральності, легітимація рівності й свободи Божою волею посилювала імперативність цих ідеалів, а загроза Божого гніву сприяла дисципліні.

### ***Висновки***

Той соціологічний доробок, який нині зберігає свою актуальність, однозначно вказує на те, що релігія може сприяти демократії. Амбітніша гіпотеза, що релігія може зумовити демократію, залишається під питанням, оскільки релігія може сприяти певному напрямку суспільної динаміки як через ідеї, які вона пропагує, так і через свою організаційну структуру, що забезпечує кооперацію людей задля розв'язання різноманітних питань, проте релігійні ідеї та організаційна структура, своєю чергою, формуються не в соціальному вакуумі, а в певному соціальному контексті. Таким чином, розглядаючи зародження сучасної демократії, яке відбувалося переважно в протестантських суспільствах, доречно припустити, що демократичні тенденції оформляли протестантизм, а не навпаки, однак сформований в такий спосіб протестантизм міг підсилювати демократичні тенденції.

З нашого розгляду постають два напрями перспективних досліджень. З одного боку, це питання можливості становлення й збереження демократичного ладу в атеїстичному суспільстві. З іншого — це ретельніше дослідження світоглядних та організаційних рис, які мають бути властиві релігії для того, щоб уможливити її конгруенцію з демократією, тобто щонайменше — їхню сумісність, а як максимум — взаємопідсилення.

На сьогодні нам відомо тільки те, що накопичений досвід указує на те, що потрібні механізми, які б унеможливлювали підтримку духовенством конкретних політичних сил, оскільки в такому разі Церква зрештою перетворюється на організацію, що обслуговує певні еліти. Однак це не означає потреби в повній аполітичності релігії, оскільки і релігія, і політика претендують на царину ціннісних орієнтацій та стилю поведінки людей. З цієї позиції зрозумілими є слова релігійного та політичного лідера Махатми Ганді: “[Т]ой, хто говорить, що релігія не має нічого спільного з політикою, не знає, що таке релігія” [22, с. 371].



На прикладі історії США, нещодавнього досвіду латиноамериканських суспільств та Індонезії ми бачимо, що лідерство духовенства у формуванні громадянського суспільства є вельми результативною практикою для демократизації релігійних суспільств. У цій статті я розглядала сучасне просування релігійними організаціями рівності й громадського активізму, при цьому останнє включало і психологічну підготовку, і розвиток навичок, і надання практичної інформації, необхідної для ефективної дії. Фактично, в цих випадках, релігійні осередки виступали в ролі центрів громадянської ініціативи. Проте зрозуміло, що це не єдиний можливий варіант безконфліктної взаємодії релігії та демократії, й поки що ми не маємо чіткого уявлення про те, які світоглядні й організаційні аспекти релігії вможливають її узгоджене співіснування з демократичним ладом. Це знання може нам дати історико-соціологічний аналіз тих суспільств, яким був притаманний високий ступінь релігійності та демократичності впродовж відносно тривалого періоду. Аналізуючи вплив релігійних організацій та віруючого населення на демократичні впровадження, можна виокремити конкретні риси релігії, що сприяють, перешкоджають або є нейтральними щодо демократії, й, таким чином, подолати малорезультативність класифікацій різних релігійних течій на такі, що або сприяють демократії, або ні. Спроби таких спрощених класифікацій і протиставлень (протестантизм vs католицизм, християнство vs мусульманство тощо), як правило, недооцінюють розмаїття можливих інтерпретацій та динамічність релігійних напрямів і не дають достатньо детальної інформації для того, щоб допомогти в оцінці перспектив демократизації тих чи інших суспільств та у визначенні бажаних напрямів розвитку їхніх релігійних систем.

### *Література*

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. *Adrianse 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. *Kaun I.* Критика чистого розуму. — К., 2000.
22. *Gandhi M.* *Autobiography or the Story of My Experiments with Truth*. — Ahmedabad, 1940.