

Живет ли Вебер в Гватемале? Традиционные протестантские ценности в современной Латинской Америке

Алексей Анполонов

Доктор философских наук.

Ведущий научный сотрудник.

Институт философии Российской академии наук (Москва).

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: alexeyapp@yandex.ru

Аннотация. В 2010 году Питер Бергер опубликовал статью под названием «Макс Вебер жив, прекрасно себя чувствует и проживает в Гватемале: протестантская этика сегодня», в которой утверждал, что в общинах современных пятидесятников культивируется аскетическая этика, аналогичная этике протестантов XVI–XVIII веков, о которой писал Вебер в своем знаменитом эссе «Протестантская этика и дух капитализма». Согласно Бергеру, аскетическая этика является своего рода движущей силой «культурной революции», которая происходит в тех латиноамериканских странах, где растет численность прихожан пятидесятнических церквей, и которая в конечном итоге должна привести к ускоренному экономическому и социальному развитию этих стран. Однако сегодня становится все очевиднее, что если пятидесятническая этика и оказывает влияние на латиноамериканские общества, то это влияние отличается по масштабу и по характеру от гипотетической «культурной революции», предсказанной Бергером. В настоящей статье рассматривается случай Гватемалы, где за последние 30 лет число протестантов выросло почти вдвое, и на основании эмпирических данных демонстрируется, что означенный рост едва ли оказал существенное влияние на происходящие в стране социально-экономические процессы. Как представляется, одной из главных причин такого положения дел является то, что так называемые традиционные (аскетические) протестантские ценности, как их описывают Бергер и Вебер, едва ли могут быть адаптированы к условиям современного латиноамериканского общества, вписанного в глобализованное пространство либерального потребительского капитализма.

Ключевые слова: Макс Вебер, Питер Бергер, традиционные ценности, аскетическая этика, протестантизм, пятидесятничество

Для цитирования: Анполонов А. В. (2024). Живет ли Вебер в Гватемале? Традиционные протестантские ценности в современной Латинской Америке // Patria. Т. 1. № 2. С. 25–49.

В 2010 году протестантский теолог Питер Бергер, известный также своими работами в области социологии религии, опубликовал статью под названием «Макс Вебер жив, прекрасно себя чувствует и проживает в Гватемале: протестантская этика сегодня» (Berger, 2010). В этой статье он описал ситуацию религиозного возрождения, происходящего в Латинской Америке в связи с распространением евангелического протестантизма (прежде всего, пятидесятничества), а также изложил некоторые идеи относительно будущего этого региона в перспективе усвоения латиноамериканцами ценностей протестантской этики.

Статья начинается с перечисления традиционных ценностей протестантизма, как их представлял себе Макс Вебер. Это:

1) строгая трудовая дисциплина (не просто тяжелый труд, а то, что Вебер понимал под «рационализацией труда»);

2) столь же строгая дисциплина в других сферах общественной жизни, в частности в семейных отношениях;

3) отложенное потребление, ведущее к сбережению средств и, в конечном счете, к накоплению капитала и социальной мобильности;

4) реализация всего вышеуказанного в контексте мировоззрения, «относительно свободного от магии» («расколдовывание мира» по Веберу).

К этим классическим характеристикам «веберовского» протестанта Бергер добавляет еще две:

5) высокая заинтересованность в том, чтобы дети получали образование (первоначально основанная на убеждении, что каждый должен читать Библию);

6) склонность к созданию добровольных объединений на низовом уровне.

С точки зрения Бергера, в современном мире далеко не все протестантские деноминации активно пропагандируют и поддерживают эти ценности. Например, в США «старые» протестантские церкви принимают традиционную этику «лишь в очень разреженной форме». Однако с общинами пятидесятников, прежде всего из Латинской Америки, Азии и Африки, дело обстоит иначе: взгляды и поведение участников этого движения «поразительно напоминают взгляды и поведение их англосаксонских предшественников», о которых писал Вебер. В этой связи Бергер особо отмечает Гватемалу, где имеет место «наиболее высокая концентрация протестантов в Латинской Америке, причем большинство из них пятидесятники: это около четверти населения всей страны и около трети населения в столичном регионе» (Berger, 2010: 4). Собственно, именно это обстоятельство и объясняет упоминание Гватемалы в заголовке статьи.

Далее Бергер пишет о том, как усвоение принципов традиционной протестантской этики ведет к изменениям в социокультурной среде Латинской Америки:

Происходящее есть не что иное, как культурная революция, резко отклоняющаяся от традиционных латиноамериканских паттернов. Эта новая культура, несомненно, «аскетична». Она продвигает личную дисциплину и порядочность, запрещает алкоголь и секс вне брака, разрушает систему кумовства... и учит простых людей создавать и поддерживать низовые институты. Более того, пятидесятничество пестует культуру, противоположную классическому мачизму. И действительно, во многих отношениях это женское движение... Женщины принимают на себя лидерские роли в семье, «одомашнивая» своих мужей (или выгоняя их, если те отказываются соответствовать нравственным стандартам протестантизма) и уделяя внимание образованию своих детей... Неудивительно, что эти паттерны производят то, что я назвал бы «сравнительным культурным преимуществом» в том, что касается социальной мобильности и экономического развития (Berger, 2010: 4).

Бергер замечает, впрочем, что протестантская этика где-то работает (например, в Чили или в бразильском Сан-Паулу), а где-то нет – там, где (как, например, на северо-востоке Бразилии) «макроэкономика находится в очень плохом состоянии» (к этому объяснению я еще вернусь позже). Кроме того, он указывает, что некоторые протестантские группы, исповедующие «теологию процветания», учат, что «людям не нужно прилагать никаких особых усилий, кроме веры, чтобы получать благодеяния от Бога», а потому едва ли могут считаться носителями традиционных ценностей.

Однако, невзирая на это, «общая картина вполне соответствует веберовскому описанию протестантской этики и ее воздействия» (Berger, 2010: 5).

На этом исследование Латинской Америки, так, в общем-то, и не начавшись, заканчивается, и автор переходит к поиску «аналогов протестантской этики в не-протестантских группах», обнаруживая их в конфуцианстве, католическом ордене *Opus Dei*, исламе, русских староверах, армянских общинах на Ближнем Востоке и так далее. Гватемала больше не упоминается, и потому остается неясным, насколько хорошо идут дела у Вебера в этой латиноамериканской стране.

Между тем вопрос о влиянии религиозных ценностей на общественную жизнь сам по себе крайне важен. И здесь Гватемала является уникальным кейсом: в период с 1996 по 2022 год число протестантов в этой стране увеличилось почти в два раза, превысив в итоге число католиков. Если хотя бы часть из того, что утверждает Бергер, говоря о пятидесятнической «культурной революции», соответствует истине, то такое радикальное изменение не могло не отразиться на социально-экономической ситуации в Гватемале. Действительно, Бергер пишет: «Экономическое развитие обычно инициируется авангардом. Совсем не обязательно, чтобы развитие происходило за счет принятия веберовских добродетелей всеми членами общества. Как правило, первой их начинает практиковать относительно небольшая группа. Если эта группа добьется успеха, она увеличится в размерах, и в конечном итоге все общество (или, по крайней мере, большая его часть) пожнет плоды» (Berger, 2008). Таким образом, сегодня, когда в Гватемале группа протестантов (преимущественно пятидесятников) увеличилась в размерах настолько, что стала доминировать в религиозной сфере, можно было бы ожидать, что гватемальское общество уже «пожинает плоды» обещанной Бергером «культурной революции».

Однако, судя по всему, дело обстоит иначе. Хотя на уровне частных лиц пятидесятническая этика обладает определенным трансформационным потенциалом (например, она может способствовать улучшению психологического климата в отдельных семьях), на уровне «большого общества» ее влияние практически незаметно. Дальнейший текст статьи будет посвящен доказательству этого тезиса; кроме того, я попытаюсь объяснить, почему Вебер так и не поселился в Гватемале.

Сперва, однако, я сделаю несколько важных предварительных замечаний. Согласно Бергеру, большинство гватемальских протестантов – пятидесятники. Судя по статистике, это действительно так, однако здесь не обойтись без уточнений и пояснений. Обычно исследователи говорят о трех основных типах современного протестантизма – это «основной» (mainline), или «старый» (oldline) протестантизм, нео-евангелизм и пятидесятничество¹. К «основному» протестантизму относят такие старые (по времени возникновения) деноминации, как лютеранство, пресвитерианство или квакерство, для которых в их современном состоянии характерны (условно) либеральные взгляды. В свою очередь, нео-евангелизм и пятидесятничество возникли относительно недавно (первый – в середине XIX века, второе – в самом начале XX века) и, в общем и целом, были и остаются консервативной (фундаменталистской) реакцией на либерализацию и «осо-

временивание» «старых» протестантских церквей. Необходимо отметить, что эти две деноминации не являются церквями в традиционном смысле слова: они не имеют жесткой иерархии, детально проработанного свода догматических и литургических норм и представляют собой конгломераты (относительно) автономных общин и организаций. В Гватемале протестантизм представлен преимущественно нео-евангелизмом и пятидесятничеством, однако следует иметь в виду, что границы между ними довольно размыты – не в последнюю очередь в связи с тем, что пятидесятнические практики, о которых я скажу ниже, с определенного момента стали играть важную роль в духовной жизни гватемальских нео-евангеликов. Исходя из этого, далее я буду иногда использовать термин «евангелический протестантизм» – как общее понятие, охватывающее нео-евангелизм и пятидесятничество (тем более, что некоторые исследования и базы данных также используют его в том же значении).

Пятидесятники получили свое имя от события, случившегося на пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа, когда, согласно библейскому повествованию, на апостолов сошел Святой Дух: «Внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян 2:2–4). Пятидесятники, рассматривая это событие как своего рода модель, учат, что верующий может вступить в личное общение с Богом благодаря крещению Святым Духом, которое является кульминационным моментом в жизни христианина. Согласно их представлениям, в этот момент сердце человека наполняется присутствием Святого Духа и становится его обителью, благодаря чему верующий обретает особые дары, среди которых наиболее важное место занимает глоссолалия (то самое «говорение на иных языках»). Кроме глоссолалии к практикам, характерным для пятидесятничества, относятся экзорцизм, духовная борьба с демонами, духовное исцеление, пророчествование, «святой смех», «падение в Духе» и так далее. Следует отметить, что эти практики не эксклюзивны для пятидесятников; последние, однако, уделяют им гораздо большее внимание, чем другие церкви и деноминации. Что же касается «мирской» этики пятидесятников, то она действительно аскетична, насколько речь идет, например, об употреблении алкоголя или внебрачных сексуальных отношениях; при этом, однако, современные пятидесятники (в отличие от пятидесятников первой половины XX века) в большинстве своем рассматривают богатство как благословение Бога и не осуждают консьюмеризм как таковой. К этому важному вопросу я вернусь позже.

Далее я хотел бы отметить следующее обстоятельство. Повествование Бергера об успехе пятидесятнической миссии в Латинской Америке вообще и в Гватемале в частности совершенно внеисторично. Создается впечатление, что для него «реакционный» католицизм и «прогрессивный» протестантизм существуют в некоем вакууме, а не в конкретных обществах, имеющих свою политическую, экономическую и демографическую историю. Между тем, у Гватемалы, разумеется, есть история, и отдельные

моменты этой истории очень важны для понимания проблем, рассматриваемых в настоящей статье. Соответственно, далее я вкратце рассмотрю некоторые такие моменты.

В середине XIX века Гватемала была бедной аграрной страной, глупо разделенной по этнической линии: большую часть населения (около 70%) составляли индейцы майя, которые говорили на своих языках (общим числом более 20) и в культурном отношении имели мало общего с испаноязычными метисами-ладино и потомками переселенцев из Европы. Католицизм был государственной религией, и практически все гватемальцы были католиками; тем не менее, религиозные представления и практики разных социальных и (особенно) этнических групп довольно сильно различались, варьируясь от строгой ортодоксии подготовленных в Европе клириков до синкретического «майянизированного народного католицизма» (Garrard-Burnett, 2004: 127). Доминируя в чисто религиозной сфере, Католическая церковь обладала некоторыми полномочиями и за ее пределами, например, в области образования и соцобеспечения. Кроме того, церковь через приходских священников участвовала в деятельности индейских *cofradías*, или религиозных братств, функционировавших как органы местного самоуправления (не могу не заметить, что это были те самые «низовые институты», создавать которые, если верить Бергеру, гватемальцев научили только пятидесятники и только в XX веке).

В результате Либеральной революции 1871 года консерваторы, правившие Гватемалой практически с момента ее выхода из состава Соединенных Провинций Центральной Америки (1839 год), утратили власть. В 1873 году Гватемалу возглавил Хусто Руфино Барриос Ауйон, который запустил серию реформ, целью которых были модернизация страны и создание единой гватемальской нации. Католическая церковь была очевидным препятствием на этом пути, не в последнюю очередь потому, что поддерживаемые ею *cofradías* составляли автономную индейскую социальную структуру, изолированную от остального общества. Решая эту проблему, Барриос осуществил ряд действий, которые можно назвать секуляризацией: церковь была отделена от государства, образование стало светским, имущество монашеских орденов было экспроприровано и так далее. Однако это была весьма специфическая секуляризация: подавляя Католическую церковь, Барриос одновременно прилагал усилия, чтобы привлечь в страну протестантские деноминации (прежде всего, из США). Как поясняет Вирджиния Гаррард-Бернетт,

в Гватемале, как и в других латиноамериканских странах с большим процентом коренного населения, слова «прогресс», «эволюция» и «цивилизация» стали синонимами для североевропейских и североамериканских, а следовательно, и протестантских ценностей и убеждений. Таким образом, предполагалось, что трансформационный потенциал протестантизма существует не на одном, но на двух уровнях: он мог разрушить связи общины и атеистической веры, которые препятствовали развитию национального государства, и в процессе этого разрушения воспитать и укоренить те самые черты характера, которые могли бы превратить даже самых отсталых членов общества в производительных граждан... С точки зрения [гватемальских] либералов, задача [протестантских] миссионеров заключалась в том, чтобы создать новый тип граждан, готовых служить современному капиталистическому государству: бережли-

вых, трудолюбивых испаноговорящих пролетариев, считавших, что они должны быть лояльны прежде всего сообществу-нации (Garrard-Burnett, 1997: 52).

Если исходить из концепции Бергера, то Макс Вебер должен был бы поселиться в Гватемале уже в конце XIX века. Однако ничего похожего на «веберовских» протестантов тогда в стране не появилось – по крайней мере в сколь-нибудь заметном масштабе. В первой половине XX века ситуация не изменилась. Либеральные правительства продолжали политику благоприятствования в отношении протестантских деноминаций (прежде всего, североамериканского происхождения), однако искомой модернизации общества не происходило; протестантские общины (особенно в сельской местности) росли медленно и серьезного влияния на «большое общество» не оказывали. Весьма вероятно, что главной причиной такого положения дел было то, что даже (насильственно) пролетаризированные крестьяне были склонны сохранять свои старые, восходящие к католическим *cofradías*, общинные связи и, соответственно, не спешили оставлять «веру отцов»². Кроме того, можно предположить, что людям, живущим за чертой бедности и не имеющим реальных перспектив изменить свое положение (то есть, в случае Гватемалы первой половины XX века, подавляющему большинству населения), буржуазные добродетели, пропагандируемые правительством и протестантскими миссионерами, были чужды и непонятны. Наконец, как отмечает Гаррард-Бернетт, Великая депрессия серьезно подорвала финансовые возможности североамериканских протестантских церквей и, соответственно, снизила их миссионерскую активность (Garrard-Burnett, 1989: 133).

После народного восстания 1944 года, в результате которого был свергнут диктатор Хорхе Убико, к власти в Гватемале пришло левое правительство Хуана Хосе Аревало Бермехо, осуществившее ряд прогрессивных реформ. В отличие от своих либеральных предшественников, пытавшихся модернизировать страну за счет увеличения присутствия в ней североамериканского капитала и североамериканских протестантских деноминаций, Аревало полагал, что модернизация невозможна без системного улучшения образования, здравоохранения и социальной инфраструктуры. Хотя при нем отношения между Гватемалой и США серьезно ухудшились (в том числе, из-за того, что реформаторы национализировали часть плантаций, принадлежавших американской «Юнайтед фрут»), протестантские деноминации по-прежнему пользовались расположением гватемальских властей, правда теперь они были подключены к социальным правительственным программам.

В 1954 году гватемальские военные при поддержке США осуществили государственный переворот, за которым последовал период политической и социальной нестабильности, переросшей в итоге в многолетнюю гражданскую войну (1960–1996) между правительственными силами и группировками левых повстанцев. В ходе этого конфликта погибло и пропало без вести около двухсот тысяч человек; в основном это были индейцы майя, по отношению к которым военные власти проводили политику геноцида. К человеческим жертвам и экономическому ущербу, вызванному войной,

добавились потери от катастрофического землетрясения 1976 года, в результате которого погибли более двадцати тысяч человек и почти восемьдесят тысяч пострадали. На этом фоне происходил быстрый рост численности протестантских деноминаций, прежде всего пятидесятников, и столь же быстрая утрата своих позиций Католической церковью. Причин у этого феномена было много. Например, можно отметить, что протестантские деноминации оказали значительную финансовую помощь пострадавшим от землетрясения 1976 года и вообще мобилизовали в 60–70-х годах огромные средства для своих латиноамериканских миссий. Кроме того, можно сказать, что в этот период из-за массовой миграции, вызванной войной и хроническими проблемами в экономике некоторых регионов страны, католические *cofradías* во многом утратили свое социальное значение. Наконец, можно предположить, что Католическая церковь, традиционно ориентированная на сельские приходы, оказалась не готова в организационном отношении к быстрому росту городского населения (особенно столичной агломерации) и, соответственно, проиграла протестантам битву за души новых горожан. Однако, как представляется, основные причины быстрого роста численности протестантов в Гватемале относятся к сфере политики, поскольку именно политика создала тот уникальный климат, в котором вышеуказанные факторы смогли полностью реализовать свой трансформационный потенциал.

С началом гражданской войны Католическая церковь, которую гватемальские власти и ранее не слишком жаловали, стала, ко всему прочему, подозреваться в сочувствии повстанческому движению. Для подобных подозрений, в общем и целом, были некоторые основания, поскольку многие гватемальские католики, включая священнослужителей, с одобрением восприняли идеи левой (если не леворадикальной) теологии освобождения. Хотя гватемальское иерархи отрицали прямую связь церкви с этим движением и, тем более, с повстанцами, некоторые католические активисты действительно принимали участие в гражданской войне на стороне леворадикальных группировок. Это привело к тому, что церковь попала под волну репрессий. Только за два года (1980–1981) в сельских районах Гватемалы были убиты или похищены двадцать католических священников и монахов; многие были вынуждены покинуть страну под угрозой смерти; церкви массово закрывались и, например, в департаменте Киче не осталось ни одной функционирующей церкви (Brouwer, Gifford, Rose, 1996: 55).

Протестантам гватемальские власти, напротив, благоволили, поскольку те либо поддерживали внутреннюю политику государства, либо избегали любой социальной активности. В 1990 году Эдмундо Мадрид, президент Евангелического альянса Гватемалы, с удовлетворением отмечал: «Мы считаем, что граждане должны быть покорны правительству, независимо от того, кто находится у власти. Думаю, что военным правительствам нравится такое учение» (Freed, 1990). Мадрид, несомненно, знал, о чем говорил, поскольку наблюдал расцвет гватемальского пятидесятничества под покровительством генерала Хосе Эфраина Риуса Монтта, который занимал пост президента страны с 1982 по 1983 год.

Риоса Монтта, который перешел из католицизма в пятидесятничество в 1978 году, отличали тесные связи с лидерами североамериканских евангеликов – в частности, с известными проповедниками Джерри Фолуэллом и Пэтом Робертсоном³. Когда Риос Монтт пришел к власти в результате государственного переворота, Робертсон прилетел в Гватемалу, чтобы приветствовать это событие. Впоследствии он писал:

В стране, которая была известна своей коррупцией, репрессиями и насилием, теперь была радость и надежда. Коррупцированный режим пал, и рожденный свыше христианин возглавил хунту... В своем сердце я знал: Риос Монтт предлагает народу не только своей страны, но и всей Латинской Америки истинную альтернативу репрессиям коррупцированной олигархии и тирании коммунистического тоталитаризма, поддерживаемой русскими (Afuso, Sczepanski, 1983: ix–x).

Разумеется, Риос Монтт третировал Католическую церковь – которая, по его мнению, была ответственна в том числе за высокий уровень коррупции в стране (Pew Research Center, 2006), – а также поддерживал евангелические религиозные организации и даже сам выступал в качестве телепроповедника. Как пишет Дэвид Столл, «каждое воскресенье по телевизору он проповедовал своим согражданам о важности нравственности и гражданских добродетелей. В то же самое время, по сообщениям правозащитных организаций, его армия подавляла повстанцев-коммунистов, тысячами вырезая индейцев-майя» (Stoll, 2023: 20). Заслуги генерала, насколько речь шла о его проповеднической деятельности, были высоко оценены его североамериканскими коллегами: в 1983 году съезд NRB (National Religious Broadcasters), организации евангелических радио- и телепроповедников, наградил его за «выдающееся христианское служение» (Wells, 1983: 34). Что же касается второго аспекта деятельности Риоса Монтта, то он получил оценку сильно позже: в мае 2013 года гватемальский суд признал его виновным в геноциде и преступлениях против человечности и приговорил к 80 годам заключения. Хотя приговор в силу разных причин так и не был приведен в исполнение, можно сказать, что Риос Монтт был не только первым президентом-пятидесятником в истории Латинской Америки, но и первым (бывшим) латиноамериканским президентом, которого осудили за геноцид.

Как представляется, достаточно даже беглого взгляда на историю Гватемалы, чтобы усомниться в валидности нарратива Бергера, согласно которому небольшой «прогрессивный» авангард протестантов, вооруженных «веберовскими» добродетелями, быстро (хотя и непреднамеренно) добивается успеха в мирских делах и благодаря этому привлекает к своей вере людей, разочаровавшихся в «порочной» и «архаичной» культуре католицизма. Как видно, в Гватемале протестантский авангард не пользовался расположением масс на протяжении многих десятилетий, несмотря на режим полного благоприятствования со стороны государства и внушительную финансовую поддержку со стороны североамериканских религиозных организаций. Евангелическая миссия добилась успеха только в экстраординарных условиях, когда внешние факторы максимально ослабили ее оппонента в лице Католической церкви, а гражданская война, массовая

миграция населения и либерализация экономики разрушили традиционные социальные структуры и идентичности, создав вакуум, который и был заполнен протестантской проповедью.

Разумеется, представленный выше краткий исторический экскурс трагивает преимущественно проблему генезиса гватемальского протестантизма и мало что говорит о том, как протестантская этика влияет (если влияет) на современное состояние гватемальского общества. Чтобы выяснить, действительно ли, в соответствии с концепцией Бергера, «этический авангард» пятидесятников инициировал экономическое и социальное развитие Гватемалы, необходимо рассмотреть ряд показателей, причем как в динамике, так и в соотношении с аналогичными показателями других стран, где такого роста численности прихожан евангелических церквей не наблюдалось.

Первый индикатор, который можно рассмотреть в этой связи, – это Индекс человеческого развития (ИЧР), который является комплексным показателем экономического и социального развития страны (здоровье, образование, уровень жизни) и рассчитывается на основании трех показателей: 1) ожидаемая продолжительность жизни при рождении; 2) уровень образования (среднее арифметическое от средней фактической продолжительности обучения (в годах) для взрослых от 25 лет и ожидаемой продолжительности обучения для детей школьного возраста); 3) валовой национальный доход на душу населения (в долларах по паритету покупательной способности). Итак, ИЧР Гватемалы в период с 1990 по 2022 год показал рост, который составил 28,4% (с 0,490 до 0,629), причем, надо отметить, пик был достигнут в 2019 году (0,645), после чего индекс продемонстрировал некоторое снижение (Guatemala, 2024). Со своей стороны, рост численности протестантов-евангеликов в период с 1995 по 2023 год составил 75,3% (с 25,2% до 44,2%), причем пиковые показатели были достигнуты именно в 2023 году (Latinobarómetro). Что можно сказать по этому поводу? Во-первых, сопоставимый рост наблюдался в некоторых странах, где протестантские деноминации практически отсутствуют (например, в Тунисе, где 99,5% населения исповедуют ислам (ARDA, 2024), рост ИЧР в период с 1990 по 2022 год составил 29,3% (Tunisia, 2024)). Во-вторых, можно отметить, что в 2022 году Гватемала по ИЧР занимала предпоследнее место в Латинской Америке, опередив только соседний Гондурас (где, к слову, также высокий процент протестантов-евангеликов – 36% на 2023 год (Latinobarómetro)). К этому можно добавить, что Коста-Рика, единственная страна во всей Америке, где католицизм является государственной религией, а число протестантов относительно невелико и уступает числу граждан, не исповедующих никакой религии (19,8% против 27% в 2021 году (CIEP-UCR, 2021)), квалифицируется как страна с «очень высоким» ИЧР (0,806 на 2022 год (Costa Rica, 2024)), тогда как Гватемала относится к странам со «средним» ИЧР. Таким образом, несмотря на впечатляющий рост численности евангелических деноминаций, Гватемала не показала аналогичного роста ИЧР и, в общем и целом, не продемонстрировала каких-то исключительных темпов развития, которые можно было бы считать результатом бергеровской «культурной революции».

Далее я хотел бы обратить внимание на другой известный индикатор – Индекс восприятия коррупции (ИВК). Как уже было отмечено выше, генерал-проповедник Риос Монтт фактически отождествлял католицизм с коррупцией и полагал, что одной из наиболее действенных антикоррупционных мер является работа по обращению гватемальцев в протестантизм. Со времени правления Риоса Монтта прошло 40 лет; за это время Гватемала увидела как минимум трех протестантов на президентской должности, а число прихожан евангелических церквей выросло почти вдвое. Тем не менее, коррупция остается серьезнейшей проблемой, которая, возможно, даже усугубляется. В период с 2012 по 2023 год. Гватемала опустилась в рейтинге ИВК со 113 на 158 место, демонстрируя один из худших в Латинской Америке результатов (Statista: Guatemala, 2024). Несомненно, для большинства латиноамериканских стран коррупция является чем-то вроде хронической болезни, и в этом отношении положение Гватемалы не уникально. Однако, например, Уругвай за тот же период несколько улучшил свои позиции в рейтинге, поднявшись с 20 на 16 место, и опередил такие страны, как Исландия, Великобритания и Франция (Statista: Uruguay, 2024). При этом надо отметить, что на 2020 год в Уругвае насчитывалось только 8,1% протестантов-евангеликов, а доля граждан, не исповедующих никакой религии, составляла 39,6% (Statista: Uruguay, 2020). Как представляется, этот факт свидетельствует о том, что (некоторые) латиноамериканские правительства могут эффективно бороться с коррупцией, не прибегая при этом к средствам, которые рекомендовали Риос Монтт и Бергер. Разумеется, ИВК имеет субъективный характер и фиксирует не столько коррупцию как таковую (что по очевидным причинам крайне сложно сделать), сколько ее восприятие. Поэтому говорить о том, что Гватемала коррумпирована как-то особенно сильно, можно только с осторожностью. Тем не менее, если бы Бергер был прав и половину населения Гватемалы составляли работающие и честные аскеты, то это обстоятельство, очевидно, не ускользнуло бы от внимания как самих гватемальцев, так и сторонних наблюдателей. Кроме того, эти ответственные и трудолюбивые аскеты должны были бы довольно быстро сократить коррупцию до минимальных возможных показателей (хотя бы за счет своего неучастия в ней), что также не могло бы остаться незамеченным. Если же дело обстоит иначе, значит, Бергер сильно поспешил со своим заявлением о «культурной революции».

К этому я хотел бы добавить краткое замечание, касающееся вопроса об экономических достижениях гватемальских пятидесятников на уровне частных лиц. Согласно Бергеру, аскетическая этика подразумевает отложенное потребление, которое ведет к сбережению средств, накоплению капитала и социальной мобильности. Соответственно, можно было бы ожидать, что доходы гватемальских пятидесятников будут выше, чем в среднем по стране. Однако, как показывают данные Pew Forum, это не так: «В США 58% пятидесятников имеют личный доход, который помещает их в две нижние по доходу категории, сравнительно с 41% населения страны в целом... Различия между пятидесятниками и совокупным населением меньше, но все еще заметны в Чили (44% против 35%) и Гватемале (48% против 40%)» (Pew Forum, 2006: 35). При этом в Гватемале к

категории, низшей по доходу, относились 19% пятидесятников (в среднем по стране – 16% населения), а к высшей – 18% (в среднем по стране – 22%) (ibid.: 36). Таким образом, можно сказать, что какого-то заметного успеха в экономической сфере гватемальские пятидесятники не добились, скорее наоборот.

Выводы, которые можно сделать из вышесказанного, вероятно, будут выглядеть банально. Очевидно, что говорить о прямой зависимости основных социально-экономических показателей страны от численности носителей протестантской этики крайне сложно – а может, и невозможно. Если в стране, где доминирует евангелический протестантизм, и в стране, где он практически отсутствует, наблюдается сопоставимый рост ИЧР, и если страна, где католицизм является государственной религией, занимает куда более высокую позицию в рейтинге ИЧР, чем страна, где религиозный ландшафт в значительной степени определяется евангелическими церквями, то очень трудно понять, почему именно протестантская (пятидесятническая) этика должна считаться мотором экономического и социального развития. Понять это становится еще труднее, если принять во внимание, что в случае Гватемалы (а также США, Чили и многих других стран) пятидесятники не демонстрируют какого-то особого экономического успеха сравнительно с остальными гражданами. Хотя, вероятно, на этом можно было бы остановиться, я, тем не менее, рассмотрю еще две темы, связанные с гипотетическим воздействием бергеровской «культурной революции» на гватемальское общество.

Первая тема – это вопрос об изменении положения женщин. Как видно из приведенной выше цитаты, Бергер полагает, что к 2010 году протестантская этика в значительной степени заместила собой традиционную для Латинской Америки «культуру мачизма», благодаря чему женщины стали «принимать на себя лидерские роли в семье» и воспитывать своих мужей в соответствии с высокими нравственными стандартами пятидесятничества. Это, вероятно, подразумевает, что чем больше в обществе носителей протестантской этики (то есть прихожан евангелических церквей), тем лучше должны чувствовать себя женщины – как в том, что касается элементарной безопасности, так и связи с различными аспектами гендерного равенства. Статистические данные по Гватемале, однако, противоречат этом предположению.

Гватемала была и остается страной, где уровень насильственных преступлений против женщин является одним из самых высоких в мире. Несмотря на то, что еще в 2008 году в стране был принят Закон против женонубийства и других форм насилия против женщин (*Ley contra el Femicidio y otras Formas de Violencia contra la Mujer, Decreto del Congreso No. 22-2008*), ситуация едва ли изменилась к лучшему. Как отмечает Сидни Бэй в статье 2021 года, «статистика показывает, что с момента вступления Закона в силу число убийств женщин в одни годы росло, а в другие оставалось на прежнем уровне; но в целом оно не снижается... В то время как активисты продолжают требовать от правительства [исполнения законов] о защите женщин, существует альтернативное движение, которое считает эти самые законы неконституционными» (Bay, 2021: 384).

Кроме высокого уровня насилия по отношению к женщинам, Гватемалу характеризует высокий уровень гендерного неравенства. «Распределение экономических и финансовых ресурсов ставит женщин в невыгодное положение сравнительно с мужчинами. Исследование налоговых деклараций показывает, что почти 80% задекларированных активов находятся в руках мужчин» (DAI Publications, 2020). В 2023 году уровень гендерного неравенства в Гватемале был самым высоким среди стран Латинской Америки: гватемальские женщины имеют в среднем на 34% меньше возможностей, чем мужчины, а в сфере политической деятельности этот разрыв достигает 91% (Statista: Guatemala, 2023).

Почему в стране, где доминирует пятидесятничество, которое, как утверждает Бергер, является «во многих отношениях женским движением» и наделяет своих приверженцев «сравнительным культурным преимуществом» в том, что касается социальной мобильности и экономического развития», сохраняется высокий уровень гендерного неравенства и насилия по отношению к женщинам? Надо полагать, что противостояние пятидесятничества и «культуры мачизма» выглядит не совсем так (или совсем не так), как его описывает Бергер. Как представляется, саму идею о гендерной («женской») специфике пятидесятничества (и даже оригинальное выражение «одомашнивание» мужей») он позаимствовал из книги Элизабет Бруско «Реформирование мачизма», однако в своем пересказе упустил важные моменты этой работы. Бруско, исследовавшая общины пятидесятников в Колумбии, писала, что пятидесятничество «не пытается предоставить женщинам доступ в мужской мир – скорее оно поднимает семейную жизнь (как для мужчин, так и для женщин) с того низкого уровня, на котором она оказалась в результате пролетаризации», а потому «трансформация гендерных ролей заключается преимущественно в возвращении мужчин в семью» (Brusco, 1995: 3). Таким образом, весьма вероятно, что «одомашнивающая» пятидесятническая проповедь действительно способствует улучшению отношений между супругами в некоторых семьях, однако, концентрируясь на частной жизни отдельных лиц, она оказывает весьма слабое влияние на уровне «большого общества», насколько речь идет о социальных проблемах насилия и гендерного неравенства.

К этому можно добавить весьма примечательное свидетельство одной девушки-пятидесятницы из Бразилии, которое приводит в своей работе Эндрю Чеснат:

У большинства женщин, посещающих церковь, проблемы с мужьями. Именно эти проблемы беспокоят их больше всего. Например, иногда муж имеет внебрачную связь с другой женщиной. И вот, в нашей церкви есть молитвенные группы, и по нашим молитвам Бог убирает ту другую женщину с пути супруги. Кроме того, большинство женщин в церкви – молодые женщины, и у большинства молодых женщин есть эмоциональные проблемы. У жены часто возникают проблемы с мужем, когда он слишком много пьет и они постоянно ссорятся. И вот, мы собираемся вместе здесь, в церкви, чтобы помолиться, и по нашим молитвам Бог благословляет пару (Chesnut, 1997: 106).

Можно предположить, что здесь описан наиболее распространенный способ борьбы пятидесятничества с «культурой мачизма». Если дело обстоит именно так, то едва ли можно удивляться тому, что в Гватемале проб-

лемы, связанные с гендерным неравенством и высоким уровнем насилия, сохраняют свою остроту на протяжении десятилетий, несмотря на резкое увеличение числа прихожан пятидесятнических церквей.

Отсюда можно перейти к рассмотрению следующего вопроса, а именно: насколько верно утверждение Бергера, что современных пятидесятников отличает заинтересованность в том, чтобы их дети получали образование? Учитывая, что в современном мире редкие родители принципиально запрещают своим детям посещать школу, эти слова Бергера, вероятно, надо понимать в том смысле, что пятидесятники как-то особенно сильно – сравнительно со всеми другими верующими (и неверующими) – заботятся об образовании своих детей (тем более, что, согласно Бергеру, благодаря своей протестантской этике пятидесятники получают «сравнительное культурное преимущество»; надо полагать, одной из составляющих этого преимущества должен быть как раз высокий уровень образования). Следует заметить, что Бергер отнюдь не одинок в своих взглядах; сходные идеи высказывались и другими исследователями пятидесятничества. Так, в 1994 году Эверетт Уилсон, оспаривая точку зрения Дэвида Мартина, согласно которой латиноамериканские пятидесятники отстранились от участия в общественной жизни, чтобы создать пространство, находящееся «вне зоны классово-политической напряженности» (Martin, 1990: 67), писал, что у пятидесятников есть социальная стратегия, и эта стратегия – образование, которое должно дать детям «возможность избежать бедности и безысходности» (Wilson, 1994: 20–21).

Разумеется, невозможно отрицать, что пятидесятнические церкви (как, впрочем, и другие религиозные организации) сыграли важную роль в борьбе с неграмотностью в Латинской Америке, а если говорить о Гватемале, то пятидесятники сделали многое для того, чтобы доступ к элементарному образованию получило население тех районов, где государственных школ было мало или не было вовсе. Дело, однако, в том, что не всякое образование создает «культурное преимущество». Например, его едва ли создаст образование уровня начальной школы, особенно если оно плохое. Кроме того, если речь идет об образовании как «социальной стратегии» некоей действительно значимой общественной группы, то, как представляется, такая стратегия должна, во-первых, положительно отражаться на уровне и качестве образования членов самой этой группы, а во-вторых, соответственно, увеличивать человеческий капитал «большого общества» в целом. Исходя из этого, далее я рассмотрю два вопроса: 1) насколько формальный уровень образования гватемальских пятидесятников отличается от формального уровня образования других гватемальцев; 2) насколько качественным может быть образование, предлагаемое пятидесятническими образовательными учреждениями, и какое влияние оно может оказывать на человеческий капитал гватемальского общества в целом.

Касательно первого следует отметить, что статистика не демонстрирует какого-то особенного стремления гватемальских пятидесятников к образованию – скорее наоборот. По данным Pew Forum от 2006 года, доля пятидесятников, имеющих только начальное школьное образование, составляет 39%, тогда как в среднем по стране – 33%; с другой стороны, среднее обра-

зование имеют 46% пятидесятников (в среднем по стране – 48%), незаконченный колледж – 11% (в среднем – 14%), а образование уровня «колледж и выше» – 3% (в среднем по стране – 5%). Разумеется, можно сказать, что гватемальским пятидесятникам не хватило времени и возможностей для реализации своих образовательных стратегий. Однако если посмотреть на пятидесятников США, которые, надо полагать, обладали и временем, и возможностями, то ситуация будет такой же, если не хуже. Так, в США начальной школой ограничились 6% пятидесятников (при средних 6%), средней школой – 58% (в среднем по стране – 38%), поступили в колледж, но не закончили его 25% (в среднем – 29%), а образование уровня «колледж и выше» получили 10% (в среднем по стране – 27%) (Pew Forum, 2006: 37). Разумеется, причины такого положения дел могут быть самыми разными, включая те, которые не связаны с желанием (или нежеланием) следовать принципам протестантской этики, как их описал Бергер (например, кому-то могло просто не хватить денег на колледж); тем не менее, довольно очевидно, что если главная социальная стратегия некоего сообщества заключается в стремлении обеспечить своих членов качественным образованием, то уровень образования членов этого сообщества не должен быть ниже, чем у членов других сообществ, существующих в сходных условиях.

Касательно второго необходимо отметить, что гватемальское образование очень плохое, несмотря на активное присутствие в нем пятидесятнических образовательных учреждений (включая даже один университет). В 2016 году Фернандо Паредес, временный директор гватемальского офиса Всемирного банка, так описывал в ситуацию с образованием в стране:

Неграмотность как таковая больше не является проблемой, поскольку во многих муниципалитетах она искоренена. Проблема сейчас в функциональной неграмотности, когда человек обучен чтению, но не способен применять свои навыки. Когда вы смотрите на охват населения образованием и оцениваете качество этого образования, вы сразу видите ужасные недостатки как в частных, так и в государственных городских и сельских школах. В силу многих причин качество образования просто ужасно (Paredes, 2016).

Разумеется, трудно ожидать, что в бедной стране с неразвитой экономикой, где больше половины населения находится за чертой бедности, внезапно расцветут образование и наука. Дело, однако, в том, что такие авторы, как Бергер и Уилсон, настаивают, что протестантская этика является чем-то вроде волшебной пилюли, которая способна излечить все социально-экономические недуги. Если, однако, число протестантов в Гватемале постоянно растет и уже составляет как минимум половину верующих, а качество образования в стране по-прежнему остается «ужасным», то, весьма вероятно, образовательная стратегия пятидесятников выглядит не совсем так, как предполагают некоторые современные интерпретаторы Вебера.

Как она может выглядеть в действительности?

Рэчел МакКлири, проведя сравнительное исследование социальных стратегий протестантских деноминаций в Корее и Гватемале, пришла к выводу, что гватемальские пятидесятники, в отличие от корейских методистов и пресвитериан, «добились успеха, не инвестируя в традиционные формы человеческого капитала (образование и здравоохранение)». По ее

мнению, «старые» протестантские церкви, чьи миссионеры прибыли в Гватемалу первыми, действовали обычным для себя образом (так же, как они действовали и в Корее): будущие пасторы проходили длительную подготовку в колледжах и семинариях, а при катехизации важную роль играло изучение Библии и духовной литературы. Прибывшие позже нео-евангелики и пятидесятники избрали другую стратегию: они не предъявляли к своим проповедникам высоких требований, а в качестве основных инструментов обращения использовали устную проповедь и визуальные средства. В условиях Гватемалы с ее демографической спецификой их стратегия оказалась выигрышной. Как отмечает МакКлири, «даже пресвитерианской церкви, которая традиционно инвестирует в человеческий капитал, пришлось снизить требования к своим служителям с уровня средней школы до минимального уровня образования, чтобы конкурировать с проповедниками-мирянами, подготовленными нео-евангеликами и пятидесятниками» (McCleary, 2013). Иначе говоря, МакКлири считает, что миссионерская стратегия пятидесятников заключалась в том, чтобы как можно быстрее охватить своей проповедью как можно большее число лиц и что такой подход повлек за собой индифферентное отношение к инвестициям в человеческий капитал⁴. Как представляется, эта гипотеза отчасти объясняет то, почему (по крайней мере, в некоторых случаях) номинальная озабоченность пятидесятнических церквей проблемами образования ведет не к тем результатам, которые вроде бы следовало ожидать.

К этому можно добавить краткое описание школ, спонсируемых двумя крупнейшими пятидесятническими церквями Гватемалы – Церковью Бога и Ассамблеями Бога. Согласно Стиву Брауэру и его коллегам, учителя в этих школах получают зарплату, которая в два раза меньше, чем у педагогов из государственных школ; преподавание ведется зачастую без учебников и дидактических материалов, поскольку на них нет денег; учителя не имеют базовой подготовки в предметах, входящих в учебные планы североамериканских и европейских школ, а основу образования составляет библейский креационизм (Brouwer, Gifford, Rose, 1996: 61). В этой перспективе становятся понятны жалобы Фернандо Паредеса на «ужасное» качество образования в Гватемале. Впрочем, справедливости ради следует сказать, что без подобных религиозных школ многие дети и подростки не получали бы никакого образования вообще.

Таким образом, трудно обнаружить какие-либо однозначные свидетельства того, что гватемальское общество «пожинает плоды» обещанной Бергером «культурной революции». Самый простой и очевидный ответ на вопрос, почему дело обстоит именно так, заключается в том, что специфические экономические условия Гватемалы создают серьезные препятствия для того, чтобы пятидесятническая этика оказывала на общество сколь-нибудь существенное влияние. С этим мог бы согласиться и сам Бергер, который включил в свой нарратив оговорку, что протестантская этика не работает там, где «макроэкономика находится в очень плохом состоянии». Однако это как раз случай Гватемалы, где экономика пребывает в столь плохом состоянии, что почти половина населения страны испытывает проблемы

с приобретением базовой продуктовой корзины (World Food Programme, 2024).

Тем не менее, есть определенные детали, которые следовало бы добавить к этому общему заключению. Во-первых, весьма вероятно, что даже если бы экономическая ситуация в Гватемале была более благоприятной, то пятидесятнические церкви и их этика все равно не оказывали бы революционного трансформирующего влияния на «большое общество». Еще в конце 60-х годов Брайан Робертс, описывая протестантские общины в городе Гватемала, отмечал: «Члены [протестантских] сект редко участвуют в жизни сообществ за пределами своих церквей и формируют изолированную социальную группу в противовес “большому обществу”» (Roberts, 1968: 755). По этой причине некоторые исследователи употребляли для описания пятидесятнических групп термин «суррогатное общество» (Martin 1990: 258) или «христианское гражданство». Автор последнего термина, Кевин О’Нил, писал:

Нео-пятидесятнические формации «христианского гражданства» характеризуются практиками и действиями, которые далеки от того, что политолог назвал бы активной гражданской позицией... Я обнаружил, что «христианские граждане» в Гватемале с большей вероятностью будут молиться за Гватемалу, чем платить налоги; они склонны говорить на языках ради души нации, а не голосовать на всеобщих выборах; и они скорее организуют молитвенные кампании по борьбе с преступностью, чем мобилизуют свои сообщества против этой угрозы (O’Neill, 2019: xvi).

Как представляется, такая замкнутость пятидесятников в своих сообществах, сопровождающаяся концентрацией на религиозных практиках, а не на социальном действии, если не исключает трансформационный потенциал аскетической этики полностью, то делает его реализацию крайне затруднительной.

Кроме того, во-вторых, есть большие сомнения в том, что пятидесятническая этика действительно походит на роль носителя «веберовских» добродетелей в их традиционном понимании. Первое, о чем следует сказать в этой связи, – тема «расколдовывания мира». Бергер считает, что латиноамериканские пятидесятники реализуют принципы протестантской этики «в контексте мировоззрения относительно свободного от магии» (и эта его позиция вполне объяснима, поскольку в противном случае их было бы трудно описывать как настоящих «веберовских» протестантов). Однако по этому поводу имеются и другие мнения. Так, Мэттьюс Сэмсон, автор книги «Заколдовывая мир заново», полагает, что «на концептуальном уровне протестантизм [гватемальских] майя представляет аспект глобального феномена “нового заколдовывания мира” в контексте возрождения религиозных практик, бросающих вызов тому, что обычно называют “расколдовыванием мира”» (Samson, 2007: 10). Как представляется, это мнение ближе к истине.

В этой связи можно вспомнить, что, согласно Веберу, «расколдовывание мира» в протестантизме выглядит следующим образом:

Наиболее характерные для него [то есть аскетического протестантизма] формы полностью избавлены от магии. Даже в сублимированной форме таинств и символов она была принципиально искоренена, так что строгий пуританин закапывал тела

своих близких без всяких церемоний, чтобы избежать подозрений в каком-либо «superstition», то есть в доверии к магическим манипуляциям... В протестантизме все магическое стало считаться дьявольским, а религиозно ценным, напротив, являлось только рационально этическое (Вебер, 2017: 369).

Вебер, разумеется, представляет здесь некий «идеальный тип»; тем не менее, верно то, что для протестантов (прежде всего, кальвинистов) XVI–XVIII веков был характерен цессационизм – учение о том, что в послеапостольское время действия некоторых даров Святого Духа (таких, как дар языков, изгнание демонов, духовное исцеление и др.) прекратились. Однако начиная с XIX века цессационизм стал постепенно маргинализироваться, особенно в США. Возникновение и распространение пятидесятничества с его характерными практиками было одним из наиболее ярких проявлений этой тенденции. Тем не менее, еще в первой половине XX века некоторым американским протестантам казалось, что пятидесятники, скажем так, несколько эксцентричны. Например, методист Уильям Бакстер Годби (сам написавший книгу о духовном целительстве) отзывался о первых пятидесятниках из миссии на Азуза-стрит в Лос-Анжелесе так: «Проповедники Сатаны, фокусники, некроманты, колдуны, маги и разного рода попрошайки» (Brown, 1996: 198). Таким образом, преподобный Годби вряд ли согласился бы с Бергером относительно того, что мировоззрение пятидесятников «относительно свободно от магии».

Разумеется, сами пятидесятники не считают свои практики магическими, и не в моей компетенции спорить с ними по этому поводу. Однако я возьму на себя смелость утверждать, что мир пятидесятников – по крайней мере, гватемальских – действительно «заколдован» в веберовском смысле этого слова. Тяжелый социальный кризис, вызванный гражданской войной, породил в среде евангеликов Гватемалы представление о том, что вся страна (и каждый ее житель) постоянно подвергаются атакам демонов. С тех пор духовная борьба с демонами и экзорцизм вошли в число их основных религиозных практик: 62% пятидесятников были свидетелями экзорцизма или испытали его на себе (Pew Forum, 2006: 5). В связи с этим можно понять, почему Сэмсон, оценивая религиозную ситуацию в Гватемале, говорит о «новом заколдовывании мира».

Кроме этого имеются вполне обоснованные сомнения в том, что этика гватемальских пятидесятников действительно аскетична. Как отмечалось выше, Бергер признает, что в Латинской Америке существуют общины, исповедующие «теологию процветания», которая учит, что «людям не нужно прилагать никаких особых усилий, кроме веры, чтобы получать благодеяния от Бога». При этом он, однако, отрицает, что означенному учению следует сколь-нибудь значимая часть пятидесятнических общин. Между тем статистика показывает, что, по крайней мере, в случае Гватемалы, все обстоит ровно наоборот: согласно Pew Forum, 82% гватемальских пятидесятников согласны с тем, что «Бог даст материальное процветание любому верующему, кто имеет достаточно веры» (Pew Forum, 2006: 30).

Эту статистику можно проиллюстрировать довольно типичной пятидесятнической проповедью, облеченной в форму «истории из реальной жиз-

ни», которая была опубликована в воскресном бюллетене *El Verbo* (церкви, прихожанином которой был Риос Монтт):

Год назад мы с женой покупали дом. Терпеливо и с молитвой мы искали дом, который подошел бы нам лучше всего, но, найдя такой, поняли, что можем позволить себе только две трети его цены. Мы, моя жена и я, усердно молились три дня, а затем почувствовали, что можем спокойно купить его, хотя у нас все еще не было лишних денег. Я дал владельцу первоначальный взнос. Через три недели мне позвонил начальник и сказал, что благодаря мне как менеджеру наша фабрика достигла хороших результатов. Бонус, который я получил, покрыл оставшуюся треть стоимости дома, и осталось ровно столько, сколько было нужно на переезд. Слава Господу! Аллилуйя! (Brouwer, Gifford, Rose, 1996: 66).

Довольно очевидно, что здесь проповедуется отнюдь не «отложенное потребление, ведущее к сбережению средств и, в конечном итоге, к накоплению капитала и социальной мобильности», которое, по мнению Бергера, должно характеризовать пятидесятников. Как представляется, эта проповедь лучше согласуется с картиной, нарисованной Биргит Мейер:

Рожденные свыше христиане по благодати Божией получают право наслаждаться собственностью, включая дорогие потребительские товары, элегантную одежду, прекрасный дом и модную машину. Интересно, что мотивация к потреблению является не косвенным, непреднамеренным следствием религиозного мирозозерцания, ориентированного на внутреннюю личность... но религиозно легитимированной практикой, направляемой примером процветающего харизматического пастора и поддерживающих его богатых людей (Meuer, 2007: 17).

В связи с этим можно отметить следующее. «Веберовский» протестант, если верить самому Веберу, был трудолюбивым аскетом не потому, что сознательно откладывал потребление ради социальной мобильности в будущем, а потому, что рассматривал свое мирское занятие как призвание (*vocatio*, *Veruf* и так далее), уготованное ему самим Богом. Когда же (и если) «веберовский» протестант добивался материального благосостояния, то этот успех был всего лишь непреднамеренным следствием той деятельности, к которой, как он считал, его призвал Бог. Вебер нередко говорил об иррациональности такого поведения «с точки зрения чисто эвдемонистических интересов отдельной личности» (Вебер, 2006: 43) и многократно подчеркивал, что оно не имеет ничего общего с простой «жаждой нажить». Трудно представить себе, чтобы в условиях современного глобального потребительского капитализма подобные поведенческие установки были понятны и привлекательны для широкой публики.

Таким образом, когда, например, Элой Ноливос говорит, что у капитализма и у пятидесятничества одна цель – материальное благосостояние, и что поэтому «нео-веберянцы, такие как Бергер, считают пятидесятничество важным ресурсом для капитализма и развития, особенно на глобальном юге» (Nolivos, 2012: 87–88, 101), то это высказывание весьма красноречиво свидетельствует, как минимум, о двух вещах. Во-первых, современный евангелический протестантизм (если уж его целью является материальное благосостояние) существенно отличается от «веберовского» протестантизма XVI–XVIII веков; во-вторых, «нео-веберянцы», используя веберовские термины (такие, например, как «мирская аскеза»), сознатель-

но или неосознанно вкладывают в них другой смысл, подстраиваясь под требования «духа времени». Например, Бернис Мартин указывает, что «мирской аскетизм» быстро развивающихся протестантских движений в Латинской Америке частично созвучен экономическим императивам глобального капитализма, в который Латинская Америка поступательно включается с 1960-х годов», после чего обнаруживает этот «мирской аскетизм» в следующих словах одного бразильского пятидесятника: «Библия говорит о великих возможностях, она говорит о богатстве, ведь все люди, которые служили Богу, были очень богаты... Я должен активней преследовать свою цель – стать богатым. Сейчас я зарабатываю себе на еду. Но я хочу чего-то значительно большего... У меня дух победителя» (Martin, 1995: 101). На мой взгляд, Вебер нашел бы в этих словах не «мирской аскетизм», а обычное «стремление к наживе», которое «наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих» (Вебер, 2006: 9).

В связи с этим едва ли стоит ожидать, что ценности и добродетели современного пятидесятничества будут (прямо или косвенно) производить те экономические и социальные эффекты, которые обычно связывают с традиционными «веберовскими» ценностями и добродетелями. Вне зависимости от того, прав ли был Вебер, говоря о ключевой роли религиозных мотивов в возникновении и развитии капиталистического общества и его ключевых институтов, довольно очевидно, что латиноамериканские пятидесятники – насколько речь идет об их хозяйственной этике – следуют в большей степени «экономическим императивам глобального капитализма», нежели тем библейским императивам, которые вдохновляли протестантов XVI–XVIII веков. Соответственно, поиски Вебера в Гватемале являются предприятием, которое заранее обречено на провал.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Нередко пятидесятническое движение подразделяют на «традиционное» североамериканское пятидесятничество, восходящее к миссии на Азуза-стрит в Лос-Анджелесе, и нео-пятидесятничество, представленное общинами, которые по своему генезису не связаны с «традиционным» пятидесятничеством и отличаются от него в некоторых вероучительных и богослужебных аспектах. Хотя проведение такого различия, в общем и целом, обосновано, для настоящей статьи оно не имеет принципиального значения.

² Даже в конце 60-х годов Брайан Робертс отмечал, что в двух исследованных им районах города Гватемала большинство новообращенных протестантов до своего обращения не имело прочных социальных связей. С другой стороны, те протестанты, которые приобретали прочные социальные связи вне своей религиозной общины (особенно те, кому при этом удавалось повысить свой социальный статус в рамках «большого общества»), участвовали в общественной жизни уже не столь активно, как раньше (Roberts, 1968: 758, 765).

³ Которые, надо отметить, были плотно интегрированы в политику США, находясь на ее крайнем правом фланге: организация «Моральное большинство» Фолуэлла активно поддерживала Рональда Рейгана во время избирательной кампании 1980 года, а Робертсон даже попытался лично участвовать в президентских выборах 1988 года в качестве кандидата от республиканцев, но проиграл праймериз.

⁴ С выводами МакКлири совпадает мнение служившего в Гватемале пастора Роджера Гроссмана, который в своей диссертации (в главе с характерным названием «Кризис: большинство гватемальских евангеликов – не христиане») отмечает: «В погоне за евангелизаци-

ей и привлечением новых прихожан церковь Гватемалы плохо справляется с подготовкой учеников Христа, не говоря уже о том, чтобы воспитывать настоящих христиан» (Grossmann, 2002: 185). Гроссман иллюстрирует это утверждение статистическими данными, согласно которым больше половины гватемальских евангеликов либо плохо знают библейское учение, либо не знают его вовсе.

ЛИТЕРАТУРА

Вебер М. (2006). Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: Российская политическая энциклопедия.

Вебер М. (2017). Хозяйственная этика мировых религий: опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль.

Afuso J., Sczepsanski D. (1983). He Gives – He Takes Away. The True Story of Guatemala's Controversial Former President, Efraim Rios Montt. Eureka (CA): Radiance Publications.

ARDA (2024). National / Regional Profiles. Religion Indexes (Tunisia). URL: <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=225c&u=11r> (дата доступа: 01.07.2024).

Bay S. (2021). Criminalization is Not the Only Way: Guatemala's Law Against Femicide and Other Forms of Violence Against Women and the Rates of Femicide in Guatemala // Washington International Law Journal. Vol. 30. No. 2. P. 369–396.

Berger P. L. (2008). Faith and Development: A Global Perspective. CDE Public Lectures. URL: <https://www.cde.org.za/wp-content/uploads/2018/07/Faith-and-development-A-global-perspective-CDE-Lecture.pdf> (дата обращения: 01.07.2024).

Berger P. L. (2010). Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today // The Review of Faith & International Affairs. Vol. 8. No. 4. P. 3–9.

Brouwer S., Gifford P., Rose S. D. (1996). Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism. New York and London: Routledge.

Brown M. L. (1996). From Holy Laughter to Holy Fire: America on the Edge of Revival. Shippensburg (PA): Destiny Image Publishers.

Brusco E. E. (1995). The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia. Austin: University of Texas Press.

Chesnut R. A. (1997). Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

СIEP-UCR (2021 Mayo). Religion profesada por las personas entrevistadas Mayo 2021. (en porcentaje). URL: <https://semanariouniversidad.com/pais/encuesta-ciep-ucr-evidencia-a-una-costa-rica-estadista-y-menos-religiosa/> (дата обращения: 01.07.2024).

Costa Rica (2024, March 13). Human Development Reports. URL: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/CRI> (дата обращения: 01.07.2024).

DAI Publications (2020). In Guatemala, New Research on Gender Equality Shapes Government and USAID Investments in Taxation. URL: <https://dai-global-developments.com/articles/in-guatemala-new-research-on-gender-equality-shapes-government-and-usaid-investments-in-taxation/> (дата обращения: 01.07.2024).

Freed K. (1990, May 13). Holy War in Central America: Protestant evangelicals' success has stunned the Roman Catholic Church, especially in Guatemala. The movement has strong ties to rightist politics. Los Angeles Times. URL: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-05-13-mn-435-story.html> (дата обращения: 01.07.2024).

Garrard-Burnett V. (1989). Protestantism in Rural Guatemala, 1872–1954 // Latin American Research Review. Vol. 24. No. 2. P. 127–142.

Garrard-Burnett V. (1997). Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance in Guatemala, 1870–1920 // Latin American Perspectives. Vol. 24. No. 2. P. 35–55.

Garrard-Burnett V. (2004). God Was Already Here When Columbus Arrived: Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala // *Cleary E. L., Steigenga T. J. (eds.)*. Resurgent Voices in Latin America. New Brunswick (NJ), London: Rutgers University Press. P. 125–153.

Grossmann R. W. (2002). Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala. Wake Forest (N.C.): D.Min. diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, September 2002.

Guatemala (2024, March 13). Human Development Reports. URL: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data/#/countries/GTM> (дата обращения: 01.07.2024).

Latinobarómetro. URL: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> (дата обращения: 01.07.2024).

Martin B. (1995). New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals // *Religion*. Vol. 25. P. 101–117.

Martin D. (1990). Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism Latin America. Cambridge (MA): Basil Blackwell.

McCleary R. M. (2013, January). Protestantism and Human Capital in Guatemala and the Republic of Korea. ADB Economics Working Paper Series. No. 332. URL: <https://www.adb.org/sites/default/files/publication/30177/economics-wp332-protestantism-human-capital-guatemala-korea.pdf> (дата обращения: 01.07.2024).

Nolivos H. E. (2012). Capitalism and Pentecostalism in Latin America: Trajectories of Prosperity and Development // *Attanasi K., Yong A. (eds.)*. Pentecostalism and Prosperity: The Socioeconomics of the Global Charismatic Movement. New York, London: Palgrave Macmillan. P. 87–105.

O'Neill K. L. (2010). City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Paredes F. (2016, January 19). A Discussion with Fernando Paredes, Interim Director, World Bank Guatemala [Interview]. The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs. URL: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-fernando-paredes-interim-director-world-bank-guatemala> (дата обращения: 01.07.2024).

Pew Forum on Religion and Public Life (2006). Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals. URL: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2006/10/pentecostals-08.pdf> (дата обращения: 01.07.2024).

Pew Research Center (2006). Historical Overview of Pentecostalism in Guatemala. <https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/historical-overview-of-pentecostalism-in-guatemala/>

Roberts B. R. (1968). Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City // *American Journal of Sociology*. Vol. 73. No. 6. P. 753–767.

Samson C. M. (2007). Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Statista: Guatemala (2023). Gender gap index in Guatemala. URL: <https://www.statista.com/statistics/802693/guatemala-gender-gap-index-area/> (дата обращения: 01.07.2024).

Statista: Guatemala (2024). Corruption perception index score of Guatemala from 2012 to 2023. URL: <https://www.statista.com/statistics/811717/guatemala-corruption-perception-index/> (дата обращения: 01.07.2024).

Statista: Uruguay (2020). Religion affiliation in Uruguay as of 2020. URL: <https://www.statista.com/statistics/1067190/uruguay-religion-affiliation-share-type/> (дата обращения: 01.07.2024).

Statista: Uruguay (2024). Corruption perception index score of Uruguay from 2012 to 2023. URL: <https://www.statista.com/statistics/811383/uruguay-corruption-perception-index/> (дата обращения: 01.07.2024).

Stoll D. (2023). *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Tunisia (2024, March 13). Human Development Reports. URL: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/TUN> (дата обращения: 01.07.2024).

Wells M. (1983). *A Dash of Latin Verve // Religious Broadcasting*. Morristown (N.J.): National Religious Broadcasters. P. 34–35.

Wilson E. A. (1994). *Latin American Pentecostalism: Challenging the Stereotypes of Pentecostal Passivity // Transformation*. Vol. 41. No. 2. P. 19–24.

World Food Programme (2024). Guatemala. URL: <https://www.wfp.org/countries/guatemala> (дата обращения: 01.07.2024).

Does Weber Actually Live in Guatemala? Traditional Protestant Values in Contemporary Latin America

Alexey Appolonov

Doctor of Letters. (Philos.).

Leading Research Fellow.

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow).

12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: alexeyapp@yandex.ru

Abstract. In the 2010 article “Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today”, Peter Berger argued that contemporary Pentecostal communities uphold an ascetic ethic akin to that of 16th-18th century Protestants, a topic Weber addressed in his well-known essay “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”. As per Berger’s analysis, the ascetic ethic serves as a catalyst for the “cultural revolution” occurring in Latin American countries, where Pentecostal church membership is growing, and this cultural shift should ultimately lead to accelerated economic and social development of these countries. But if the Pentecostal ethic has any influence at all on Latin American societies, it is becoming more and more obvious today that this influence is not the hypothetical “cultural revolution” that Berger predicted, at least not in terms of scope and nature. Using actual data, this essay analyzes the case of Guatemala, where the Protestant population has nearly doubled over the last 30 years, and shows that there is little chance that this rise has had a major influence on the socioeconomic processes occurring in this country. It appears that one of the primary causes of this situation is that the so-called traditional (ascetic) Protestant values, as described by Berger and Weber, can hardly be adapted to fit the circumstances of contemporary Latin American society, embedded in the globalized space of liberal consumer capitalism.

Keywords: Max Weber, Peter Berger, traditional values, ascetic ethics, Protestantism, Pentecostalism

For citation: Appolonov A. V. (2024). Does Weber Actually Live in Guatemala? Traditional Protestant Values in Contemporary Latin America // *Patria*. Vol. 1. No. 2. P. 25–49.

REFERENCES

Afuso J., Sczepanski D. (1983). *He Gives – He Takes Away. The True Story of Guatemala's Controversial Former President, Efraín Ríos Montt*, Eureka (CA): Radiance Publications.

ARDA (2024). *National / Regional Profiles. Religion Indexes (Tunisia)*. Available at: <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=225c&u=11r> (accessed 1 July 2024).

Bay S. (2021). Criminalization is Not the Only Way: Guatemala's Law Against Femicide and Other Forms of Violence Against Women and the Rates of Femicide in Guatemala. *Washington International Law Journal*, vol. 30, no. 2, pp. 369–396.

Berger P. L. (2008). *Faith and Development: A Global Perspective. CDE Public Lectures*. Available at: <https://www.cde.org.za/wp-content/uploads/2018/07/Faith-and-development-A-global-perspective-CDE-Lecture.pdf> (accessed 1 July 2024).

Berger P. L. (2010). Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 8, no. 4, pp. 3–9.

Brouwer S., Gifford P., Rose S. D. (1996). *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York, London: Routledge.

Brown M. L. (1996). *From Holy Laughter to Holy Fire: America on the Edge of Revival*, Shippensburg (PA): Destiny Image Publishers.

Brusco E. E. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press.

Chesnut R. A. (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

CIEP-UCR (2021 Mayo). *Religion profesada por las personas entrevistadas Mayo 2021 (en porcentaje)*. Available at: <https://semanariouniversidad.com/pais/encuesta-ciep-ucr-evidencia-a-una-costa-rica-estadista-y-menos-religiosa/> (accessed 1 July 2024).

Costa Rica (2024, March 13). *Human Development Reports*. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/CRI> (accessed 1 July 2024).

DAI Publications (2020). *In Guatemala, New Research on Gender Equality Shapes Government and USAID Investments in Taxation*. Available at: <https://dai-global-developments.com/articles/in-guatemala-new-research-on-gender-equality-shapes-government-and-usaid-investments-in-taxation/> (accessed 1 July 2024).

Freed K. (1990, May 13). *Holy War in Central America: Protestant evangelicals' success has stunned the Roman Catholic Church, especially in Guatemala. The movement has strong ties to rightist politics*. *Los Angeles Times*. Available at: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1990-05-13-mn-435-story.html> (accessed 1 July 2024).

Garrard-Burnett V. (1989). Protestantism in Rural Guatemala, 1872–1954. *Latin American Research Review*, vol. 24, no. 2, pp. 127–142.

Garrard-Burnett V. (1997). Liberalism, Protestantism, and Indigenous Resistance in Guatemala, 1870–1920. *Latin American Perspectives*, vol. 24, no. 2, pp. 35–55.

Garrard-Burnett V. (2004). *God Was Already Here When Columbus Arrived: Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala. Resurgent Voices in Latin America (ed. by E. L. Cleary, T. J. Steigenga)*, New Brunswick (NJ), London: Rutgers University Press, pp. 125–153.

Grossmann R. W. (2002). *Interpreting the Development of the Evangelical Church in Guatemala*, Wake Forest (N.C.): D.Min. diss., Southeastern Baptist Theological Seminary, September 2002.

Guatemala (2024, March 13). *Human Development Reports*. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/GTM> (accessed 1 July 2024).

Latinobarómetro. Available at: <https://www.latinobarometro.org/latOnline.jsp> (accessed 1 July 2024).

Martin B. (1995). New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals. *Religion*, vol. 25, pp. 101–117.

Martin D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism Latin America*, Cambridge (MA): Basil Blackwell.

McCleary R. M. (2013, January). Protestantism and Human Capital in Guatemala and the Republic of Korea. *ADB Economics Working Paper Series*, no. 332. Available at: <https://www.adb.org/sites/default/files/publication/30177/economics-wp332-protestantism-human-capital-guatemala-korea.pdf> (accessed 1 July 2024).

Nolivos H. E. (2012). *Capitalism and Pentecostalism in Latin America: Trajectories of Prosperity and Development. Pentecostalism and Prosperity: The Socioeconomics of the Global Charismatic Movement* (ed. by K. Attanasi, A. Yong), New York, London: Palgrave Macmillan, pp. 87–105.

O'Neill K. L. (2010). *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Paredes F. (2016, January 19). *A Discussion with Fernando Paredes, Interim Director, World Bank Guatemala [Interview]. The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs*. Available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-fernando-paredes-interim-director-world-bank-guatemala> (accessed 1 July 2024).

Pew Forum on Religion and Public Life (2006). *Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals*. Available at: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2006/10/pentecostals-08.pdf> (accessed 1 July 2024).

Pew Research Center (2006). *Historical Overview of Pentecostalism in Guatemala* <https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/historical-overview-of-pentecostalism-in-guatemala/>

Roberts B. R. (1968). Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City. *American Journal of Sociology*, vol. 73, no. 6, pp. 753–767.

Samson C. M. (2007). *Re-enchanting the World: Maya Protestantism in the Guatemalan Highlands*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Statista: Guatemala (2023). *Gender Gap Index in Guatemala*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/802693/guatemala-gender-gap-index-area/> (accessed 1 July 2024).

Statista: Guatemala (2024). *Corruption Perception Index Score of Guatemala from 2012 to 2023*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/811717/guatemala-corruption-perception-index/> (accessed 1 July 2024).

Statista: Uruguay (2020). *Religion Affiliation in Uruguay as of 2020*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/1067190/uruguay-religion-affiliation-share-type/> (accessed 1 July 2024).

Statista: Uruguay (2024). *Corruption Perception Index Score of Uruguay from 2012 to 2023*. Available at: <https://www.statista.com/statistics/811383/uruguay-corruption-perception-index/> (accessed 1 July 2024).

Stoll D. (2023). *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Tunisia (2024, March 13). *Human Development Reports*. Available at: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/TUN> (accessed 1 July 2024).

Veber M. (2006). *Izbrannoe: Protestantskaya etika i duh kapitalizma* [Selected Works: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism], Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya.

Veber M. (2017). *Hozhaystvennaya etika mirovyh religij: Opyty sravnitel'noj sociologii religii. Konfucianstvo i daosizm* [Economic ethics of world religions. Comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism], Saint Petersburg: Vladimir Dal'.

Wells M. (1983). A Dash of Latin Verve. *Religious Broadcasting*. Morristown (N.J.): National Religious Broadcasters, pp. 34–35.

Wilson E. A. (1994). Latin American Pentecostalism: Challenging the Stereotypes of Pentecostal Passivity. *Transformation*, vol. 41, no. 2, pp. 19–24.

World Food Programme (2024). *Guatemala*. Available at: <https://www.wfp.org/countries/guatemala> (accessed 1 July 2024).