

ИСТОРИОГРАФИЯ

АМЕРИКАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

■
А. А. Кислова

Анализ взаимоотношений религии и общества составляет одну из главных задач теоретического религиоведения, различные представители которого решают ее в соответствии со своими методологическими установками. Усилиям ученых, стремящихся дать научное раскрытие социальной роли и социальных функций религии на основе гносеологической оценки ее как превратного сознания, противостоят попытки трактовать проблему, исходя из реальности «религиозного опыта». Исследования большинства буржуазных религиоведов не выходят за рамки подобных идеалистических представлений. Это в равной степени касается работ как религиозного, так и светского характера. Однако даже краткий экскурс в американскую религиозную историографию показывает, что при всей общности методологической позиции подход авторов к вопросу о месте и роли религии в обществе отличается известным разнообразием, а отдельные частные выводы и обобщения даже свидетельствуют об оппозиции традиционному богословию.

Известный американский историк религии Ф. Шафф писал в 1888 г.: «Американскую церковную историю еще предстоит написать. Мы так заняты деланием самой истории, что у нас остается совсем мало времени, чтобы изучать и писать ее»¹. За столетие, прошедшее с того времени, когда были сказаны эти слова, история религии превратилась в самостоятельную отрасль религиоведения, изучающую возникновение и эволюцию американских конфессий и использующую для этого различного рода источники, в том числе церковную статистику, данные эмпирических исследований религиозности, религиозные документы, теологическую литературу и др.

В настоящее время в распоряжении историков религии имеются справочно-статистические издания как официального характера (в их числе государственные цензы и специальные цензы религиозных организаций, выпускаемые Национальным советом церквей Христа в Америке), так и составленные частными лица-

¹ Цит. по: Gaustad E. S. Religion in American History and Historiography. Wash., 1973. P. 37.

ми и организациями с помощью безымянного анкетирования или какой-либо другой методики социологического исследования.² Становятся все более популярными публикации исследований религиозной истории, в том числе и относящиеся к истории отдельных вероисповеданий.³ Что касается религиозной истории отдельных библиографических справочных изданий литературы, невозможно разобратся в безбрежном море книг, статей и брошюр, посвященных различным проблемам американской истории религии.⁴

Основу идейного содержания американского религиоведения составляют концепции, призванные обосновать необходимость религии в любой социальной структуре и доказать необходимость ее творческую роль в общественно-политическом развитии США. Эти установки характерны для большинства работ, посвященных вопросу о роли и месте религии в социальной жизни США. По этим сюжетам в религиозной историографии накоплен большой фактический и теоретический материал.

В конце XIX в., когда американское религиоведение находилось еще в периоде становления, слова Ф. Шаффа, характеризовавшие недостаточный уровень изучения истории религии в то время, в целом отражали действительное положение вещей. Однако это отнюдь не означало, что в более ранние годы XIX в. и в XVIII в. не делались попытки написать американскую религиозную историю. Принято считать, что религиозная историография США ведет свое начало от монументального труда Коттона Мезера «Великие деяния Христа в Америке» («*Magnalia Christi Americana*»).

Автор этого труда — талантливый ученый, первый из американцев удостоенный избрания в Британское королевское общество, был одновременно теологом, который прославился как инициатор и участник «ведовских» процессов в Новой Англии конца XVIII в. Внук и сын известных пуританских деятелей Дж. Коттона и И. Мезера, он унаследовал от предков глубокую веру в первородство конгрегационалистского учения, которое, как он утверждал, в большей степени, нежели все остальные евангеличе-

² U. S. Department of Commerce. *Census of Religious Bodies*. Wash., 1906–1936; *Yearbook of American and Canadian Churches*. Nashville, 1956; 1979; *Mayer F. E. The Religious Bodies of America*. St. Louis, 1956; *Mead F. S. Handbook of Denominations in the United States*. Nashville, 1980; *Religion in America, 1977–1978, 1981* // *The Gallup Opinion Index. Reports N 145, 184*.

³ Из них заслуживают специального упоминания: *American Christianity. A Historical Interpretation with Representative Documents: Vol. 1–2*/Ed. by Sh. H. Smith e. a. N. Y., 1960–1963; *A Documentary History of Religion in America: Vol. 1–2*/Ed. by E. S. Gaustad. Grand Rapids, 1982–1983; *Documents of American Catholic History: Vol. 1–2*/Ed. by J. T. Ellis. Chicago, 1967.

⁴ Наиболее полным из библиографических изданий до сих пор считается: *Burr N. R. e. a. A Critical Bibliography of Religion in America: Vol. 1–2*. Princeton, 1961.

ские религии, «восславило Реформацию». В труде, изданном в 1702 г., К. Мезер представил историю трех поколений новоанглийских пуритан и восславил теократический общественно-политический строй, установленный в колониях массачусетской олигархической верхушкой («божественный церковный строй, утвердившийся в пустыне», как характеризовал его Мезер). Он положил начало мессианским универсалистским традициям в американской историографии: в его труде Америка представляла как страна, которая занимает особое место в планах бога, а белые европейские поселенцы — как народ, «избранный богом» и «предназначенный осуществлять его предначертания в мире». В теологической концепции Мезера религии отводилась роль единственного духовного источника, который якобы питает не только отдельное человеческое существование, но и наполняет содержанием общественную жизнь»⁵.

«Великие деяния Христа в Америке» излагали историю новоанглийской теократии, но для обоснования провиденциалистской идеи, как справедливо замечал В. Л. Паррингтон, автор «громоздит друг на друга чудеса и специальные умыслы провидения»⁶. Для американского читателя XIX в. это произведение, пользовавшееся большим успехом в то время, было не чем иным, как собранием странных анахронизмов, призванных более всего поразить воображение и возбудить чувства, нежели сообщить конкретные факты и сведения об истории американской религии. Тем более был понятен успех, который выпал на долю Роберта Бэрда, написавшего книгу «Религия в Америке»⁷.

Один из высших чинов американской пресвитерианской церкви — Р. Бэрд одновременно увлекался историко-религиозными изысканиями⁸. В книге «Религия в Америке» Бэрд предпринял скрупулезное исследование американской религиозной истории начиная с открытия Североамериканского континента и образования на его территории первых колоний. В распоряжении автора было большое количество источников, которые он непрерывно пополнял, лично знакомясь с состоянием отдельных церквей и исследуя их доктрины, организацию, культ. Эта работа (736 страниц) имела своей задачей познакомить европейского читате-

⁵ Mather C. *Magnalia Christi Americana* // A Narrative Anthology/Ed. by A. Heimert, A. Delbanco. Cambridge, 1985. P. 319, 320, 321. О К. Мезере и его книге см.: Wendell B. *A Literary History of America*. N. Y., 1928. P. 48–49 e. a.; Паррингтон В. Л. Основные течения американской общественной мысли. М., 1962. Т. 1. С. 159–172.

⁶ Паррингтон В. Л. Указ. соч. Т. 1. С. 171.

⁷ Полное название книги: Baird R. *Religion in the United States of America; or an Account of the Origin, Progress, Relations to the States, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States; with Notices of the Unevangelical Denominations*. Glasgow; Edinburgh, MDCCCXLIV (repr.: N. Y., 1969).

⁸ «Религия в Америке» была не первой попыткой Бэрда исследовать религиозную историю США. В 1837 г. в Париже была опубликована его небольшая брошюра об американском унитаризме под названием «L'union de l'Eglise et de l'Etat dans la Nouvelle Angleterre».

ля с не вполне понятным для него и даже в какой-то степени «загадочным» явлением, каковым выступало американское христианство. Ведь именно о нем А. Токвиль, посетивший США в 30-х годах XIX в., писал, что оно «представляет собою отдельный мир, где господствует духовенство», которое, по его наблюдениям, «не вмешивается в раздоры партий, но охотно принимает убеждения своей страны и своего времени и без сопротивления поддается общему движению чувств и идей, которые увлекают все окружающее...»⁹.

Бэрд стремился не только удовлетворить любопытство европейцев относительно общего состояния американского христианства и его отдельных течений, но и хотел показать, что религия в США более, чем в какой-либо из стран Европы, призвана играть роль интегрирующего фактора в обществе, высшие (духовные) ценности которого, как он считал, образуют основу для установления «царства мессии». Для Бэрда, как и для многих его соотечественников и современников, не подлежало сомнению, что бог «избрал Америку» и возложил на ее «высокоморальное» духовенство задачу «обеспечить достойную встречу славному спасению»¹⁰.

Аналогичный взгляд на социальную роль религии в американском обществе разделял и Ф. Шафф, который в 1855 г. выпустил книгу «Америка. Очерк о ее политическом, социальном и религиозном характере»¹¹. Собственно говоря, и задача, которую автор ставил перед собой, была та же, что и у Бэрда, а именно — показать европейцам преимущества социальной системы США и ее политических и религиозных институтов.

П. Миллер, под редакцией которого было осуществлено в 1961 г. новое издание работы Ф. Шаффа, отмечал, что последний «не обладал оригинальным умом в том смысле, что не проявлял сколько-нибудь заметной склонности к умственным спекуляциям или абстрактному мышлению... он относился, скорее, к той категории людей, которые все воспринимают и регистрируют, не стремясь быть участниками событий; на протяжении всей своей деятельности он показал себя искусным комментатором чужих идей»¹². Основные положения книги Ф. Шаффа в общем и целом отвечают той интеллектуальной характеристике, которую П. Миллер дал бывшему приват-доценту Берлинского университета, а затем преподавателю экзегетики в одной из реформатских семинарий штата (Пенсильвании). Его книга была создана на основе лекций, прочитанных им во время турне по Европе в 1853—1854 гг. Будучи чрезвычайно консервативным как в области религии, так и политики, Шафф особо восхвалял американские социальные институты за их «умеренный конституционный

⁹ Токвиль А. Демократия в Америке: В 4 т. Киев, 1860. Т. 3. С. 39, 40.

¹⁰ Baird R. Op. cit. P. IX.

¹¹ Schaff Ph. America. A Sketch of its Political, Social and Religious Character. N. Y., 1855.

¹² Schaff Ph. Op. cit. Cambridge (Mass.), 1961. P. XIX.

либерализм», который, как он считал, служит лучшей гарантией того, что Америке никогда не будет более грозить революция. И если европейские страны, писал Шафф, близятся к закату, то США — страна, которая подает надежду всему миру, страна будущего, «избранная провидением для спасения человечества». «Я возвращаюсь в США с гордым сознанием огромного значения этой страны для судеб всего человечества», — заявил он своим слушателям в последней лекции¹³.

Относительно социальных функций и социальной роли религии в американском обществе Шафф высказывал довольно тривиальные суждения. Он говорил, например: «Нет свободы без добродетели, нет добродетели без религии, нет религии без христианства, христианство же — это защита нашей республики и надежда мира»¹⁴. Согласно Шаффу, религия выступает не только самым важным и надежным фактором социальной интеграции, но, по существу, образует с помощью системы выработанных ею идей и норм поведения самый фундамент общественного здания. Его прочность и неколебимость, как он считал, зависят от согласованности действий большинства членов общества, которые руководствуются общими идеями и принципами христианства.

Следует заметить, что в изложении Ф. Шаффа религиозная жизнь США первой половины XIX в. представляла как триумф протестантизма. Что касается неевангелических верований, то Шафф, разделявший господствовавшие в обществе предрассудки, считал их чуждыми для американских институтов и полагал, что им следует постепенно проникаться «протестантским духом», чтобы приблизиться к общепринятым нормам и обычаям «коренных американцев».

В 1888 г. по инициативе А. Шаффа было основано Американское общество церковной истории. В 90-х годах общество осуществило издание 13-томной серии «Американской церковной истории», в которой была представлена история нескольких наиболее крупных протестантских деноминаций США. Задуманные как «деноминационные хроники», книги этой серии содержали большой фактический и статистический материал, но преимущественное внимание в них уделялось описанию теологических доктрин, культа и изложению событийной истории деноминаций в отрыве от гражданской истории США¹⁵. Как писал один из позднейших исследователей, издание «деноминационных хроник» этой серии вызвало большой полемический интерес к церковной истории и заставило задуматься о «необходимости изучать церковную исто-

¹³ Ibid. P. 15, 16.

¹⁴ Ibid. P. 20.

¹⁵ В таком стиле, например, написан объемистый труд А. Ньюмена, изданный в этой серии: *Newman A. H. A History of the Baptist Churches in the United States*. Philadelphia, 1898.

рию как важную составную часть интеллектуальной и социальной истории Америки»¹⁶.

Поворот к изучению социальных функций и социальной роли религии в контексте гражданской истории был связан с подъемом во второй половине XIX — начале XX в. буржуазной социологии и с выделением в ней специальных направлений, занимавшихся преимущественно религиозными проблемами (социология религии, психология религии). Под воздействием главным образом западноевропейской позитивистской философии в американской религиозной историографии наметилась тенденция к расширительному определению и трактовке религии, к отождествлению ее с общественным сознанием в целом.

Наибольшую роль в развитии этой тенденции сыграла работа немецкого социолога М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» в которой была сделана попытка выявить историческую и социологическую связь между «носителями капиталистической этики и кальвинистской церковности»¹⁷. Согласно Веберу, религия протестантизма обнаруживает себя в капиталистическом обществе в виде идеи «признания» (нем. — *Beruf*), оказывающей, как он писал, «определяющее влияние на жизненное поведение и тем самым на хозяйство»¹⁸. Именно в идеологии протестантизма, подчеркивал немецкий социолог, сложились те нормы хозяйственно-экономической этики, которые в наибольшей степени отвечали задачам и целям капитализма и способствовали его развитию. Выдвинутый Вебером тезис, претендовавший на эмпирическое познание религиозно-психологических проблем, не привнес, однако, сколько-нибудь существенных изменений в традиционную постановку вопроса. По сути дела, автор остался верен идеалистической концепции относительно внесоциальной природы религии (религия «открывает» себя в обществе, но не формируется им).

Как известно, работа М. Вебера вызвала оживленную полемику в социологической литературе, и многие исследователи справедливо указывали на необоснованность выдвигаемой им концепции и неправомерность выводов о том, что протестантская этика явилась предпосылкой развития капитализма. Одновременно у Вебера оказалось значительное число поклонников, которые последовательно развивали его идеи в своих работах.

Влияние позитивистских взглядов на природу религии и ее социальную роль в сильной мере сказалось на историческом исследовании американского историка Г. К. Роу, в 1924 г. издавшего «Историю религии в Соединенных Штатах»¹⁹. В этом труде американская религиозная история была представлена как исто-

¹⁶ Clebsch W. A. A New Historiography of American Religion. The Bobbs-Merrill Reprint Series in History. N-346. N. Y., [1963]. P. 227.

¹⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма: Сб. ст. М., 1972. Ч. 1. С. 137.

¹⁸ Там же. С. 132.

¹⁹ Rowe H. K. The History of Religion in the United States. N. Y., 1924.

рия развития идеи «свободы» (liberty). В трактовке автора в результате постепенного освобождения американских церквей от жесткого клерикального контроля массачусетской олигархии, от формализующего влияния официальной церковности англиканства и кальвинистского догматизма в США установился тот тип религиозной общности, который в наибольшей степени соответствует принципам американизма, а именно «свободная церковь», «евангелический энтузиазм» и «теологический антропологизм». Как утверждал Роу, именно эти «либерализующие» идеи христианства стимулировали в прошлом и продолжают стимулировать социальное развитие американского «свободного общества». В соответствии с веберовской концепцией Роу, не касаясь вопроса о подлинном происхождении религиозных идей, ограничивался указанием на их мотивирующее воздействие²⁰.

В 30–50-х годах XX в. наиболее крупной фигурой в американском религиоведении был У. У. Суит, историк либерально-христианского направления, создавший ряд интересных исследований, посвященных различным проблемам религиозной истории США²¹. Суит испытал сильное влияние концепции «границы» Ф. Дж. Тернера, и это нашло отражение в интерпретации им некоторых моментов истории религиозных деноминаций. Он считал, что Запад оказал «преобразующее» воздействие на все традиционные институты США, в том числе и на религиозные, которые по мере укрепления на «западной границе» становились все более «американскими» и тем самым приобретали значительную популярность в качестве демократических институтов.

Суит занимался исследованием главным образом протестантизма и в своих работах, как правило, подчеркивал «социально-направленный» характер американского евангелического христианства, который, по его словам, отличает протестантские верования от непротестантских. В одной из книг, посвященных вопросу о социальной роли религии в капиталистическом обществе, Суит утверждал, что все «основополагающие великие свободы, которыми мы пользуемся в англо-американских странах — религиозная свобода, свобода слова, свобода печати и право на самоуправление, — являются в большой степени протестантскими свершениями. Их сохранение зависит от объединенных и разумных усилий протестантизма»²².

Наглядно выступающая в работах У. У. Сунта религиозная фетишизация либерализма в целом была характерна для представителей «социального евангелизма» — течения, получившего наиболее сильное развитие в начале — первой трети XX в. и со-

²⁰ Ibid. P. 123, 125, 126.

²¹ Среди них наиболее значительные: Sweet W. W. The Story of Religion in America. N. Y., 1930; *Idem.* Religion in Colonial America. N. Y., 1943; *Idem.* Revivalism in America. Its Origin, Growth, and Decline. N. Y., 1944; *Idem.* Religion in the Development of American Culture, 1765–1840. N. Y., 1952.

²² Sweet W. W. American Culture and Religion. Six Essays. N. Y., 1972. P. 39 (1st ed.: 1951).

хранившего свое влияние в социально-религиозном движении США вплоть до 50-х годов²³. Будучи приверженцами религиозного модернизма, идеологи этого течения подвергли ревизии большинство догм ортодоксального протестантизма и, в частности, выступили против абсолютизма кальвинистского богословия, противопоставив «божественному предопределению» веру в свободу воли человека. Благодаря социальному евангелизму в американскую теологию и религию был введен ряд критических секуляристских моментов: отказ от буквального толкования Библии, от резкого противопоставления «небесного» «земному», от ограниченности церковной практики. Идеологи этого течения считали, что первейшей обязанностью религии, главной ее функцией является участие в общественном движении за искоренение социального зла и установление «царства божьего на земле»²⁴.

В 50-е годы в общественном сознании США произошли важные сдвиги, связанные с кризисом либеральных идей и реставрацией консервативных идеологических форм. Одним из важных признаков возрождения консервативной традиции в Америке явилось усиление интереса к религии как на массовом, так и на интеллектуальном уровнях. В стране весьма оживилась деятельность всевозможных фундаменталистских групп и направлений и одновременно разразился очередной религиозный ривайвел, который сопровождался взрывом националистических и патриотических чувств и настроений, поднявшихся на волне «холодной войны». Пример патриотического пиетизма подавал сам президент Д. Эйзенхауэр, неоднократно возвращавшийся в своих официальных выступлениях к мысли, что Америка — это «единая нация под богом» и что истинный американизм неразрывно связан с лояльностью к религиозным институтам.

В американской историографии в этот период восторжествовала новая консервативная интерпретация истории США, и сформулировавший в общей форме ее идеи Р. Хофстедтер писал в своей известной книге: «Люди, которые летом 1787 г. в Филадельфии составляли Конституцию, обладали ясным кальвинистским представлением о зле и проклятии, которые несет в себе человек...»²⁵ Хофстедтер еще не раз обращался к вопросу о роли религиозного фактора в формировании политического консервативного мышления²⁶. Идеи «консенсуса» были живо подхвачены

²³ О нем см.: Кислова А. А. Социальное христианство в США. М., 1974; Юлина Н. С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М., 1986.

²⁴ Американская историография 30-х — начала 50-х годов посвятила несколько крупных работ социальному евангелизму. Среди них см.: Domkowski J. The Early Days of Christian Socialism in America. N. Y., 1936; Bodein W. P. The Social Gospel of Walter Rauschenbusch and Its Relation to Religious Education. N. Y., 1944; Carter P. A. The Decline and Revival of the Social Gospel. N. Y., 1956.

²⁵ Hofstadter R. The American Political Tradition and the Men Who Made it. N. Y., 1948. P. 3.

²⁶ Hofstadter R. The Age of Reform. From Bryan to FDR. N. Y., 1956; *Idem*. Anti-intellectualism in American Life. N. Y., 1963.

религиозной историографией, о чем свидетельствовала появившаяся в 1956 г. работа религиозного философа В. Херберга «Протестант — католик — иудей»²⁷.

В книге Херберга наряду с выражением доверия к трем «равнозаконным» американским традиционным религиям высказывалась мысль о том, что эти религии имеют тенденцию к сближению, конвергенции. По мнению Херберга, идея конвергенции трех религий уже внедрилась в сознание большинства американцев в форме единой «американской» веры. Он заявлял: «Америка имеет свою основополагающую культуру — религию, которую следует понимать как религиозный аспект американского образа жизни, адекватно проявляющийся и выражающийся в трех признанных религиях»²⁸.

Выступление Херберга было навеяно отнюдь не только церковным индифферентизмом, к которому склонны многие американцы и который действительно делает несущественными конфессиональные различия. Он опирался на богословскую традицию США, в соответствии с которой американский образ жизни и американские идеалы являются «богоугодными» или воплощают в себе «волю бога». Согласно Хербергу, каждому американцу внутренне присуща вера в бога. Таким образом, общая «американская вера» предполагает сугубо индивидуальное понимание объекта религиозного поклонения при одновременном выражении лояльности обожествленному американизму.

Идею Херберга о конвергенции религий в США часто называют концепцией «триединого религиозного плавильного котла» по ассоциации с известной теорией, согласно которой «разнородные национальные элементы сплавляются в Америке в новую нацию более высокого типа, чем исходные ее части»²⁹. В концепции Херберга акценты смещены в направлении поисков такой формы религии, одной из главных функций которой явилось бы обожествление американского образа жизни. Идеи Херберга оказали сильное влияние на развитие американского религиоведения начала 60-х годов. Они нашли различную интерпретацию в ряде работ, вышедших в этот период.

Из довольно большого списка книг и статей, где прослеживается влияние идей религиозной конвергенции, можно выделить несколько, представляющих известный интерес в связи с проблемой социальной роли и социальных функций религии в американском обществе. Среди них — выпущенная в 1961 г. сравнительно небольшая (198 с.) работа религиозного историка У. Хадсона «Американский протестантизм»³⁰. Она вышла в серии «Чикагская история американской цивилизации» (The Chicago History of American Civilization) под редакцией Д. Бурстина (до этого в

²⁷ Herberg W. Protestant — Catholic — Jew. Garden City (N. Y.), 1956.

²⁸ Ibid. P. 274.

²⁹ Богина Ш. А. Иммигрантское население США. М., 1976. С. 243.

³⁰ Hudson W. S. American Protestantism. Chicago, 1961.

той же серии были изданы монографии «Американский католицизм» и «Американский иудаизм»³¹).

В книге Хадсона показан большой вклад протестантизма в формирование американской цивилизации, однако автор предупреждает против чрезмерного преувеличения его роли, что весьма характерно для большинства протестантских исторических исследований, против чрезмерного возвеличения роли евангелических верований и игнорирования значения католицизма и иудаизма. Хадсон полагал, что вся история США может быть разделена на два периода — протестантской и постпротестантской Америки. Водоразделом явилась первая мировая война, поскольку к ее началу, как полагал Хадсон, «Соединенные Штаты стали многоконфессиональным обществом, в котором протестантизм перестал играть доминирующую роль и утратил монополию в религиозной жизни нации»³².

В несколько ином ключе написана книга авторитетного историка религии С. Е. Мида «Живой эксперимент: формирование христианства в Америке»³³. Автор настойчиво проводит мысль, что одним из главных аспектов американской истории всегда выступала борьба за утверждение евангелической формы религии, которая, по мнению Мида, качественно определяет характер социального развития Америки через развитие личности, общественных институтов, обычаев, образа правления и т. д.³⁴

Внимание Мида практически целиком обращено на протестантский вариант христианства: оставаясь верным традиционным для американской религиозной историографии взглядам, он стремится доказать приоритет протестантизма в социально-политическом и духовном развитии США. Одновременно с тем в книге Мида был поставлен вопрос о некоей, якобы утвердившейся в США еще до начала гражданской войны, «национальной» религии. По ходу изложения выясняется, что речь идет о внеконфессиональной религиозности, которая обнаруживает себя, как полагает автор, в «священном» преклонении американцев перед традиционными политическими институтами. Фактически Мид предвосхитил концепцию так называемой «гражданской набожности» (*civic piety*) или «гражданской религии» (*civic religion*), которая четырем годами позднее была изложена в статье социолога из Гарвардского университета Р. Беллы и которая и в настоящее время имеет широкое хождение в США³⁵.

Значительный интерес для уяснения позиций американской историографии начала 60-х годов в отношении вопроса о социальной роли религии в обществе имеет 4-томный труд «Религия

³¹ Ellis J. T. American Catholicism. Chicago, 1956; Glazer N. American Judaism. Chicago, 1957.

³² Hudson W. S. Op. cit. P. 129.

³³ Mead S. E. The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America. N. Y., 1963.

³⁴ Ibid. P. 90.

³⁵ Bellah R. N. Civil Religion in America // Daedalus. 1967. Winter. Vol. 96, N 1.

в американской жизни», изданный в серии «Принстонские исследования американской цивилизации» (Princeton Studies in American Civilization) под редакцией Дж. У. Смита и А. Л. Джеми-сона³⁶. В труд вошли статьи и очерки многих видных американских историков, теологов, этнографов, философов и социологов. Среди них был Ричард Нибур³⁷, который посвятил свое исследование проблеме «протестантизм и американская демократия». В ходе американской истории, писал Нибур, протестантизм постепенно освобождался от уз клерикализма, с одной стороны, и от хаоса сектантства — с другой. В настоящее время протестантизм приобрел черты «могучего движения», которое в свою очередь способно оказывать благотворное воздействие на развитие американской демократии³⁸. В том же контексте «американской демократии» историк Г. Дж. Браун и этнограф О. Хэндлин рассматривают проблемы эволюции католицизма и иудаизма в США.

Большое место в книге уделено проблеме связи теологических традиций с американским национальным опытом. У Миллера это положение аргументируется на основании анализа «перемнад» революционного периода, которые, по его мнению, сохранили генетическую связь с религиозной мыслью раннеколонизального периода. С. Персонс, обратившийся к истории либерального христианства конца XIX — начала XX в., убежденно заявлял, что это движение имело сугубо «американское значение» и никоим образом не было связано с европейской модернистской теологией³⁹.

Рассматривая вопрос о «религиозных перспективах американской культуры», авторы 4-томного издания «Религия в американской жизни» в целом готовы признать, что влияние религии в различных сферах американской общественной, политической и культурной жизни является решающим. Так, по мнению В. Херберга (в этом труде он выступил по проблеме «религия и образование»), «американский народ никогда не имел намерения превратить свою страну в светское государство в европейском стиле...»⁴⁰. Его точку зрения полностью разделили У. Катц, У. Миллер, Дж. Маккин, Р. Дэрроу и другие авторы, которые видят в религиозности одну из главных характеристик американского массового сознания, проявляющуюся на разных уровнях.

Авторы коллективного труда «Религия в американской жизни», так же как и авторы других религиозноведческих исследований, вышедших в США в начале 60-х годов, стремились показать объективно-социальную и субъективную значимость религии для американского народа и американского общества в целом, и вы-

³⁶ Religion in American Life: Vol. 1-4. Princeton, 1961.

³⁷ Ричард Нибур — брат известного американского религиозного и общественного деятеля Рейнгольда Нибура. Ричард Нибур — автор книг «The Social Sources of Denominationalism» (1929), «The Kingdom of God in America» (1937).

³⁸ Religion in American Life. Vol. 1. P. 53.

³⁹ Ibid. P. 127, 149.

⁴⁰ Ibid. Vol. 2. P. 40.

воды, которые они делали относительно якобы традиционной религиозности американцев, казались им логичными и вполне оправданными с точки зрения истории. Однако уже в тот период религиозной историографии США наметились изменения, связанные с возникшими в обществе явлениями.

Новый период был отмечен появлением в религиозной жизни США разного рода неортодоксальных и радикальных концепций, знаменующих собой переоценку ценностей в традиционной теологической системе. Связанная с другими формами общественного сознания, религия отразила в своих поисках и новациях идейно-политический кризис буржуазного общества, ярким выражением которого явился подъем массовых социальных движений в 60-х годах — негритянского, молодежного, женского и др. Для церкви положение усугублялось заметным спадом религиозности в стране (в особенности разительным после «религиозного бума» 50-х годов). Показателем кризисного состояния религиозного сознания в тот период явилось обращение к так называемой «секулярной теологии», различные варианты которой были представлены в ряде работ, изданных в «бурные 60-е» молодыми теологами-модернистами⁴¹. Каждый из них считал своим неперменным долгом подвергнуть сомнению установившиеся в христианской религии понятия бога, Христа, церкви, веры и т. д. и предложить взамен парадоксально звучащие понятия «христианство без бога», «христианский атеизм», «секулярное христианство». Концепции этих авторов, как и самый феномен «секулярной» теологии обстоятельно разобраны в исследованиях советских философов и религиоведов⁴².

Концепция радикальной «секулярной» теологии нашла отражение в некоторых работах американских религиозных деятелей. Под ее впечатлением, в частности, была написана книга американского теолога Д. Хоулетта «Четвертая американская вера», посвященная проблемам новейших религиозных движений в США. Ее автор утверждал, что растущий религиозный индифферентизм среди американцев находит убедительное объяснение во все усиливающемся разрыве между официальной церковностью и личными верами. Следствием этого разрыва, как он считал, явилось тяготение американцев к «четвертой вере», предостав-

⁴¹ Vahanian G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. N. Y., 1961; Hamilton K. *The System and the Gospel*. N. Y., 1963; *Idem*. *God is Dead: The Anatomy of a Slogan*. Grand Rapids (Mich.), 1966; Van Buren P. *The Secular Meaning of the Gospel*. N. Y., 1963; Cox H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. N. Y., 1965; Altizer T. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia, 1966; Altizer T., Hamilton W. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis, 1966.

⁴² Анализ этих концепций можно обнаружить во многих работах. Назовем лишь некоторые из них: Попова М. А. *Критика психологической апологии религии: (Современная американская психология религии)*. М., 1972; Современная буржуазная философия и религия. М., 1977; Добренков В. И. *Современный протестантский модернизм в США*. М., 1980; Кузминцас Б. Ю. *Современный католический модернизм*. Вильнюс, 1982.

ляющей свободу в выборе религиозных форм⁴³. Из дальнейших рассуждений автора следует, что рекламируемая им «четвертая вера» есть не что иное, как пресловутая «религия американизма», которая, по справедливому мнению советских исследователей, «столь же не приемлет безбожия, как и любая традиционная религия»⁴⁴. Большое влияние идеи «секулярной» теологии оказали на американских исследователей молодежного движения и в особенности таких его аспектов, как «контркультура» и «иисусова революция»⁴⁵.

Радикализм «секулярной» теологии был с самого начала враждебно встречен ортодоксальными богословами. В 1966 г. в сборнике, тема которого была сформулирована кратко, но весьма выразительно — «Мертв ли бог?», несколько представителей консервативного протестантизма выступили с резким осуждением новой теологии⁴⁶. Баптистский теолог В. Граундс, назвавший новую теологию «апогеем абсурда», отметил, что, по существу, она неспособна выполнять возложенную на нее религиозно-социальную функцию, ибо без бога человек оказывается «затерянным в страшных джунглях бессмысленности»⁴⁷. А небезызвестный Б. Грехем с присущей ему эмоциональностью квалифицировал радикальную теологию как творение «лжепророков» (ссылка на Евангелие от Матфея, 7:15), спровоцированное «сатанинской силой»⁴⁸.

После «бурных 60-х», отмеченных развитием различных радикальных идей и теорий, среди которых не последнее место занимали религиозные, в середине 70-х годов наступил спад их активности. На общественную сцену США вышли «христианские новые правые», которых возглавляли, как и в 50-х годах, фундаменталистские деятели. Среди них выделяется фигура Джерри Фолуэлла, лидера группировки «Моральное большинство», занимающегося массовой пропагандой своих крайне консервативных взглядов и использующего в этих целях радио и телевидение. Христианское «новое правое движение» открыто провозгласило своей целью не только возродить традиционную веру «отцов», но и заявило о своем активном участии в политической жизни для «морального возрождения» Америки. Многие исследователи этого движения считают очевидным факт альянса «Морального большинства» с правящей идеологической системой⁴⁹.

⁴³ Howlett D. The Forth American Faith. N. Y., 1964. P. XII.

⁴⁴ См.: Современная буржуазная философия и религия. С. 367.

⁴⁵ Douglass J. D. Youth in Turmoil: America's Changing Youth Cultures and Student Protest Movements. Wash., 1970; Enroth R. M. e. a. The Jesus People Old-Time Religion in the Age of Aquarius. Grand Rapids (Mich.), 1972; Johnson R. L. Counter Culture and the Vision of God. Minneapolis, 1971; Ward H. H. The Far-Out Saints in the Jesus Communes. N. Y., 1972.

⁴⁶ Is God «Dead»? Grand Rapids (Mich.), 1966.

⁴⁷ Ibid. P. 13, 53.

⁴⁸ Ibid. P. 65.

⁴⁹ Growford A. Thunder on the Right: the «New Right» and the Politics Resentment. N. Y., 1980. P. 12.

Усиление правых тенденций и оживление религиозного фундаментализма заметно заострило в последние годы внимание американской религиозной историографии на проблемах ривайвистских движений и их роли в общественно-политической жизни США⁵⁰. По мнению видного американского религиоведа У. Маклафлина, эти движения в истории США служили «источником национального единства и надежды»⁵¹. Настоящее религиозное «пробуждение» (Маклафлин датирует его 1960—1990 гг.), как он считал, служит главным образом целям «повышения качества жизни». «В этом направлении, — писал он, — развивается современное пробуждение и изменяет американскую жизнь»⁵². Либерал по своим политическим и религиозным взглядам, Маклафлин видит в перспективе образование в США новой религии и даже новой государственности, которая, по его мнению, должна явиться в форме «иудео-христианского демократического социализма»⁵³.

Менее оптимистичен в своих оценках современного ривайвизма американский социолог Р. Б. Фаулер, который считает вполне реальной альтернативу возрождения и укрепления на американской почве консервативных религиозных традиций и усиление их влияния как на социальную сферу, так и на политический климат в стране⁵⁴. Представляется, однако, что сложившаяся в США обстановка хотя и способствует активизации консервативно-фундаменталистской идеологии, а значит, и усилению ее воздействия на массы верующих, но дальнейшее развитие тенденций религиозного сознания все-таки зависит в конечном счете от того, как будут реально складываться отношения между идеологическими, политическими и социальными силами в американском обществе.

В настоящее время американское религиоведение благодаря методам эмпирического исследования, разработанным социологами и психологами, обладает значительным фактическим материалом, который дает достаточно адекватное представление как об общем состоянии религиозности в стране, так и об отношении различных политических, социальных и этнических групп к религии и церкви. Однако правильные частные выводы и обобщения практического религиоведения ни в коей мере не могут ком-

⁵⁰ *Dolan J. P. Catholic Revivalism. The American Experience 1830—1900. Notre Dame (Ind.), 1978; McLoughlin W. G. Revivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607—1977. Chicago, 1978; Cross W. R. The Burned-over District: the Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800—1850. Ithaca, 1982.*

⁵¹ *McLoughlin W. G. Op. cit. P. 138.*

⁵² *Ibid. P. 216.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Fowler R. B. Religion and Politics in America. Metuchen (N. J.); L., 1985. P. 4, 5.*

ценсировать научную несостоятельность большинства положений теоретического религиоведения, постулирующего объективность сверхъестественного начала и вневременность, вечность религиозной веры. Подобная внеисторическая трактовка характерна, как мы смогли убедиться, не только для профессиональных теологов, но и для многих американских исследователей, прямо не выказывающих своей приверженности к религии, однако признающих, что только с помощью религиозной веры человек способен решить экзистенциальные проблемы своего бытия.

Установившаяся в последние годы ориентация церквей США на секулярные, и прежде всего на социальные, проблемы не изменила сколько-нибудь значительно теологической направленности американского религиоведения. Идеино-политический смысл большинства работ современных американских религиоведов (социологов, психологов, историков) сводится к тому, чтобы посредством некоторой модернизации основных положений веры сохранить за религией роль духовного и практического руководителя.